

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Стокаліч Ігор Святославович

Прим. № _____

УДК 1(091) : 130.3 : 141.4 : 141.7 : 2-852.5 : 304.2

**ДИСЕРТАЦІЯ
СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ
КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ**

за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії» (033 – Філософія)
галузі знань 03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень.

Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на

відповідне джерело Стокаліч (І.С.Стокаліч)

Науковий керівник:

кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри філософії
науки та культурології Центру
гуманітарної освіти Національної
академії наук України

Суходуб Тетяна Дмитрівна

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Стокаліч І. С. Соціокультурні трансформації в релігійній філософії кінця XIX – початку XX століття. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії» (033 – Філософія). – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Київ, 2019.

Зміст анотації

Актуальність дослідження визначається, з одного боку, тим, що сучасне суспільство, яке глобалізується та стрімко перетворюється як на рівні інституцій – громадянського суспільства, держави, так і сфер суспільного буття – від економічної й до освітньої, правової, релігійної, соціальної, потребує теоретичного осмислення підстав соціокультурних трансформацій, а з іншого – професійним історико-філософським інтересом до релігійної філософії історії, у якій на межі XIX-XX ст. процеси суспільних перетворень постали у якості філософської проблеми, що потребує вибудовування комплексного підходу до визначення специфіки релігійно-філософського дискурсу щодо шляхів суспільного реформування та цивілізаційного поступу. Така реконструкція минулих інтелектуальних пошуків релігійних мислителів буде у нагоді для України як держави, яка знаходиться нині у складному процесі проведення суспільних реформ.

З огляду на вищезазначене, *мета* дослідження полягає у виявленні засад соціокультурних трансформацій, смислу суспільних перетворень, процесу реформування у концептуальних підходах та соціально-філософських вченнях релігійних філософів кінця XIX – початку XX століття.

Об'єктом дослідження є релігійна філософія кінця XIX – початку XX століття та її внесок у соціально-філософський дискурс щодо суспільних трансформацій.

Предмет дослідження – змістовні особливості розв’язання проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії досліджуваної доби.

У першому розділі дисертації на основі систематизації розвідок щодо специфіки релігійної філософії та проблеми соціокультурних трансформацій, обґрунтовано поліметодологічність як основу дослідження, вибудовано поняттєво-категоріальний апарат аналізу та уточнено зміст засадничих категорій: соціокультурні трансформації, цивілізація, культура, суспільний ідеал, еволюція, революція, реформа, суспільство, соціум, прогрес тощо.

У другому розділі дисертації розкрито основні концептуальні підходи до тлумачення соціокультурних перетворень, сформовані у релігійній філософії історії рубежу XIX-XX ст. В цілому йдеться про необхідність «повернення» суспільств до релігійного типу світогляду, який зміг би подолати популярний у той історичний період ідеологічний утопізм, що відтворював новітню «релігію» людини, у якій тимчасове, сьогоденне, змінне видавалося за вічне, абсолютне. Визначено, що під впливом М. Данилевського, Г. Зіммеля, К. Леонтьєва, В. Соловйова, О. Шпенглера та ін., які розглядали суспільні перетворення у контексті співвідношення в історичному поступі цивілізації та культури, відбулось переосмислення традиційної установки культури модерну щодо існування єдиних історичних законів. Було показано, що К. Барт, М. Бердяєв, М. Бубер, Л. Карсавін, Е. Трельч трагізм історії пов’язували з тим, що така уніфікація цивілізаційного поступу разом з кризою культури, релігії приведуть до руйнування усталених в минулу культурну історію народів духовних традицій. На цьому тлі шляхи соціокультурних трансформацій пов’язувалися з розв’язанням проблеми людської екзистенції на основі повернення до релігії Божого Одкровення (К. Барт); зі збереженням «найвищого значення» християнської релігії в сучасній культурі (Е. Трельч); з розвитком персоналізму як «коммюотарної» світоглядної системи, в якій обґрунтовується примат особистості над суспільством, суспільства – над державою, духу – над світом (М. Бердяєв); з подоланням таких ідеологічних підходів як індивідуалізм і колективізм і орієнтацією на «сферу між», в межах якої відбуваються справжні

події людського життя (М. Бубер); з формуванням феномена «симфонічної особистості» як підстави історичного розвитку поза революційних змін (Л. Карсавін).

У третьому розділі розкрито особливості розуміння релігійними філософами досліджуваної доби суспільства та його основних інститутів. Виявлено, що соціокультурні трансформації релігійні філософи кінця XIX – початку XX століття пов'язують зі створенням соціальних умов для внесення моралі в суспільно-політичні відносини і подоланням радикально-революційних форм оновлення суспільного буття, що породжуватимуть смуту і хаос (С. Франк); з побудовою держави як справедливого духовного союзу людей, які мають розвинену правосвідомість, орієнтовані в своєму особистісному розвитку на такі вічні духовні начала як віра, любов, свобода, совість, сім'я, батьківщина (І. Ільїн); з подоланням таких факторів суспільного буття як «бюрократичний абсолютизм» і «демократичний анархізм» і відповідно – з культивуванням в якості підстави громадського розвитку такого начала як «пара друзів» (П. Флоренський).

Узагальнено судження релігійних філософів про шляхи соціокультурних трансформацій, на підставі чого стверджується, що в дослідженій традиції обґрунтовується положення про доцільність еволюційного шляху реформування суспільства. Було виявлено, що в межах самої релігійної філософії простежується тенденція до формування нового напрямку соціально-філософського дискурсу – філософії діалогу, який набуває все більшого значення у сучасному філософуванні та культурі.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у розробці цілісного підходу до проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії кінця XIX – початку XX століття, що дозволило виявити суспільно-історичні засади суспільних перетворень, як вони представлені у вченнях релігійних філософів, а також розкрити практичний потенціал історико-філософського знання, досвід осмислення еволюційних та революційних суспільних перемін на рівні релігійно-філософських концептуалізацій проблеми.

Наукову новизну дослідження характеризують такі його результати, конкретизовані у наступних положеннях, які виносяться на захист:

Вперше:

– у генезі та аналізі основних теоретичних підходів, характерних для соціально-філософського дискурсу релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття, зроблена концептуальна тематизація в межах історико-філософського пізнання проблеми суспільних перетворень, соціокультурних трансформацій на рівні визначення поняттєво-категоріального устрою осмислення суспільних змін та аналізу концептуальних підходів до означених проблем в релігійній філософії досліджуваної доби; доведено, що в релігійній філософії рубежу XIX-XX ст. відбувається критичний перегляд усталених у філософії модерну підходів до проблеми суспільно-історичних змін, що створює аргументоване розуміння того, що домінування в історії певних «єдиних» законів цивілізаційного поступу обов'язково приведе до руйнування культури, усталених в історію народів духовних традицій;

– запропоновано тлумачення загального смислу засадничого для дослідження терміну соціокультурні трансформації, яке розглядається, зважаючи на концептуальні підходи філософів досліджуваної доби, як родове по відношенню до видових понять – революція, еволюція; доводиться, що соціокультурні перетворення в межах еволюційного порядку реформувань суспільств або революційного зламу суспільних устроїв вичерпують логічний обсяг такого діленого поняття як трансформації; показані теоретичні складності, що виникають при аналізі конкретно-історичних подій, коли бракує підстав для розрізнення такого соціального феномену як революція від інших явищ суспільно-політичного буття, таких, наприклад, як еволюція, що передбачає часткові зміни у суспільстві, що ніяк не створюють новий суспільно-політичний устрій; від реформ як таких перетворень, що відбуваються в межах існуючого суспільного ладу (переміни «зверху»); від повстань, які є суспільними перемінами «знизу», які, тим не менш, не ведуть до утворення нового ладу та ін.

Уточнено:

– розуміння змісту окремих вчень релігійних філософів кінця XIX – початку XX століття щодо суспільних умов, підстав, проблем соціокультурних трансформацій;

– визначення понять «суспільство» та «соціум», суспільний та соціальний, на базі яких з'ясовується змістовний потенціал поняття трансформація;

Подальшого розвитку набули:

– дослідження ідейних джерел, духовно-культурних та історичних передумов становлення дискурсу щодо соціокультурних перетворень у релігійній філософії кінця XIX – першої половини XX століття;

– принцип поліметодологічності, який проявляється в опорі на методи класичної та посткласичної філософії.

Матеріали, висновки дисертаційного дослідження дозволять цілісно представити лінію філософії історії та соціально-філософського дискурсу в аспекті розгляду соціокультурних трансформацій як окремого спрямування у релігійній філософії; повніше усвідомити сенс сучасних процесів реформування на основі сприйняття досвіду релігійно-філософського осмислення суспільних перетворень, що загалом сприятиме оптимізації процесу реформування в сучасній Україні. Результати дослідження можуть бути використані у навчальному процесі при підготовці нормативних курсів та спецкурсів, навчальних посібників з дисциплін історія філософії, релігійна філософія, соціальна філософія, філософія історії.

Ключові слова: соціокультурні трансформації, революція, еволюція, реформи, цивілізація, культура, рецепція ідей релігійної філософії історії.

ABSTRACT

Stokalich I.S. Socio-cultural transformations in the religious philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries. – Qualifying scientific work on the rights of manuscript.

Thesis for scientific degree of the candidate of philosophical sciences (PhD) on the specialty 09.00.05 – History of philosophy (033 – Philosophy). – National Pedagogical Dragomanov University. – Kyiv, 2019.

The contents of the abstract

The timeliness of the research is determined, on the one hand, by the fact that modern society, which is globalizing and is rapidly turning both at the level of institutions – civil society, the state, and spheres of public life – from economic and to educational, juridical, religious, social, requires theoretical understanding of the foundations of sociocultural transformations, and on the other hand – professional historical and philosophical interest in the religious philosophy of history, in which at the turn of the nineteenth and twentieth centuries social transformation processes emerged as a philosophical problem that requires building an integrated approach to determining the specifics of the religious-philosophical discourse on the ways of social reform and development of civilization. Such reconstruction of past intellectual searches of religious thinkers will be necessary for Ukraine as a state, which is now in the difficult process of carrying out social reforms.

Considering the above, *the purpose* of the research is to identify the principles of sociocultural transformations, the meaning of social reformation, the reform process in the conceptual approaches and socio-philosophical teachings of religious philosophers of the late nineteenth and early twentieth centuries.

The object of the research is the religious philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries and its input to the socio-philosophical discourse regarding social transformations.

The subject of the research is the substantive features of solving the problem of sociocultural transformations in the religious philosophy of time that is explored.

In the first chapter of the dissertation, on the basis of systematization of research on the specifics of religious philosophy and the problems of sociocultural transformations, substantiated polymethodology as the basis of the research, the conceptual and categorical apparatus of analysis is built and the content of the main categories is specified: sociocultural transformations, civilization, culture, social ideal,

evolution, revolution, reform, community, society, progress and so forth.

In the second chapter of the dissertation, the main conceptual approaches to the interpretation of sociocultural transformations, formed in the religious philosophy of the history of the turn of the nineteenth and twentieth centuries, are revealed. In general, this means the need to «return» of societies to a religious type of worldview, which could overcome the ideological utopianism that was popular in that historical period, reproducing the newest «religion» of a person in which the temporal, the present, the variable seemed eternal, absolute. It was determined that under the influence of M. Danylevskiy, H. Zimmel, K. Leontiev, V. Soloviov, O. Shpenhler, and others, who considered social transformations in the context of the correlation in the historical development of civilization and culture, there was a rethinking of the traditional installation of modern culture on the existence of uniform historical laws. It was shown that K. Barth, M. Berdiaiev, M. Buber, L. Karsavin, E. Trolch tragedy of the history associated with the fact that such unification of civilization progress along with the crisis of culture, religion will lead to the destruction of the past cultural history peoples of spiritual traditions.

Against this background, the paths of sociocultural transformations are associated with solving the problem of human existence on the basis of a return to the religion of God's Revelation (K. Barth), with the conservation of the «higher significance» of the Christian religion in modern culture (E. Trolch); with the development of personalism as a «communitarian» world outlook system, in which the primacy of the individual over society, society over the state, the spirit over the world (M. Berdiaiev); with the overcoming of such ideological approaches as individualism and collectivism and orientation to «sphere between», within which there are real events in human life (M. Buber); with the formation of the phenomenon «symphonic personality» as the basis of historical development beyond revolutionary changes (L. Karsavin).

The third section reveals the specialties of understanding by religious philosophers of the studied day of society and its main institutions. It was revealed that religious philosophers of the late nineteenth and early twentieth centuries associated

sociocultural transformations with the creation of social conditions for introducing morality into sociopolitical relations and overcoming radical-revolutionary forms of social life renewal, generating confusion and chaos (S. Frank); with the construction of the state as a just spiritual union of people who have a developed sense of justice, focused in their personal development on such eternal spiritual principles as faith, love, freedom, conscience, family, homeland (I. Ilin); with the overcoming such factors of social being as «bureaucratic absolutism» and «democratic anarchism» and, accordingly, with cultivating of such a beginning as a «couple of friends» (P. Florenskyi) as the basis for social development.

The opinions of religious philosophers about ways of sociocultural transformations are generalized, on this basis it is argued that in the investigated tradition the position on the expediency of the evolutionary path of reforming society is substantiated. It was discovered that within the limits of the religious philosophy itself, a tendency towards the formation of a new direction in the socio-philosophical discourse – the philosophy of dialogue, is gaining increasing importance in contemporary philosophy and culture.

The scientific novelty of the dissertation research is to develop a holistic approach to the problem of sociocultural transformations in the religious philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries, to reveal the socio-historical foundations of social transformations as presented in the teachings of religious philosophers, as well as to reveal the practical potential of historical and philosophical knowledge, experience of the understanding of evolutionary and revolutionary social changes at the level of the religious-philosophical conceptualizations of the problem. Scientific novelty of research characterizes its results, which are specified in the following provisions, which are put on the protection:

For the first time:

- in the genesis and analysis of the main theoretical approaches, which are characteristic of the socio-philosophical discourse of religious philosophy of the late nineteenth and early twentieth centuries, conceptual thematization was made within the limits of historical and philosophical knowledge of the problem of social

transformations, socio-cultural reformations at the level of definition of the conceptual-categorical conception of social changes and the analysis of conceptual approaches to the identified problems in the religious philosophy of time that is explored; it is proved that in the religious philosophy of the turn of the nineteenth and twentieth centuries there is a critical revision of the philosophy of modern approaches to the problem of socio-historical changes, which creates a reasoned understanding of the domination in history of certain «unified» laws of civilization progress will necessarily lead to the destruction of the culture, established in the history of nations of spiritual traditions;

– the interpretation of the general meaning of the founder for the research of the term socio-cultural transformation is proposed, which is considered, taking into account the conceptual approaches of the philosophers of time that is explored, as generic in relation to the specific concepts – revolution, evolution; it is proved that socio-cultural transformations within the limits of the evolutionary order of social reforms or the revolutionary breakdown of social structures exhaust the logical volume of such a divided concept as transformation; the theoretical complexities arising in the analysis of specific historical events are shown, when there is a lack of grounds for distinguishing of such a social phenomenon as a revolution from other phenomena of socio-political existence, such as, for example, evolution, which involves partial changes in society, which do not create a new socio-political system; from reforms as such transformations that occur within the existing social system (changes «from above»); from rebellions, which are social changes «from below», which, however, do not lead to the formation of a new system, etc.

Clarified:

– the understanding of the content of individual teachings of religious philosophers of the late nineteenth and early twentieth centuries on social conditions, grounds, problems of sociocultural transformations;

– the definition of the concepts «community» and «society», public and social, on the basis of which the meaningful potential of the concept «transformation» is found out;

Further development has been achieved:

– the research of ideological sources, mental and cultural and historical prerequisites for the formation of discourse on socio-cultural transformations in the religious philosophy of the late nineteenth and first half of the twentieth centuries;

– the principle of polymethodology, which manifests itself in the stand-by on methods of classical and post-classical philosophy.

The materials, conclusions of the dissertation research will allow to present the line of philosophy of history and socio-philosophical discourse in the context of considering sociocultural transformations as a separate direction in religious philosophy; to fully understand the meaning of modern reform processes based on the perception of the experience of religious and philosophical understanding of social transformations, and in general it will help streamline of the reform process in modern Ukraine. The results of the research can be used in the educational process in the preparation of regulatory courses and special courses, of teaching guides in the disciplines of history of philosophy, religious philosophy, social philosophy, philosophy of history.

Key words: socio-cultural transformations, revolution, evolution, reforms, civilization, culture, reception of ideas of the religious philosophy of history.

АННОТАЦИЯ

Стокалич И.С. Социокультурные трансформации в религиозной философии конца XIX – начала XX века. – Квалификационная научная работа на правах рукописи.

Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук (доктора философии) по специальности 09.00.05 – «История философии» (033 – Философия). – Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова. – Киев, 2019.

Содержание аннотации

Актуальность исследования определяется, с одной стороны, тем, что современное глобализирующееся общество, стремительно трансформирующееся

как на уровне институтов – гражданского общества, государства, так и сфер общественной жизни – от экономической и до образовательной, правовой, религиозной, социальной, ставит вопрос о теоретическом понимании оснований социокультурных преобразований, а с другой – профессиональным историко-философским интересом к религиозной философии истории, в границах которой на рубеже XIX-XX вв. процессы общественных преобразований рассматривались в качестве философской проблемы, требующей формирования комплексного подхода к определению специфики религиозно-философского дискурса о путях общественного реформирования и цивилизационного развития. Такая реконструкция прошлых интеллектуальных поисков религиозных мыслителей значима для Украины как государства, которое находится в процессе сложных общественных трансформаций.

Исходя из вышесказанного, *цель* исследования заключается в определении принципов социокультурных трансформаций, смысла общественных преобразований, процесса реформирования в концептуальных подходах и социально-философских учениях религиозных философов конца XIX – начала XX века.

Объектом исследования является религиозная философия конца XIX – начала XX века и её вклад в социально-философский дискурс в отношении общественных трансформаций.

Предмет исследования – содержательные особенности решения проблемы социокультурных трансформаций в религиозной философии исследуемой эпохи.

В первом разделе диссертации на основе систематизации исследований о специфике религиозной философии и проблеме социокультурных трансформаций, обоснована полиметодологичность, использование инструментария герменевтики и феноменологии, выстроен понятийно-категориальный аппарат анализа и уточнено содержание основных категорий: социокультурные трансформации, цивилизация, культура, общественный идеал, эволюция, революция, реформа, общество, социум, прогресс и т.д.

Во втором разделе диссертации раскрыты основные концептуальные подходы к толкованию социокультурных преобразований, сформированные в религиозной философии истории рубежа XIX-XX вв. В целом речь идёт о необходимости «возвращения» обществ к религиозному типу мировоззрения, который смог бы преодолеть популярный в тот исторический период идеологический утопизм, опирающийся на новую «религию» человека, в которой временное, сиюминутное, изменяющееся выдаётся за вечное, абсолютное. Определено, что под влиянием Н. Данилевского, Г. Зиммеля, К. Леонтьева, В. Соловьёва, О. Шпенглера и др., исследующих общественные преобразования в контексте соотношения в историческом развитии цивилизации и культуры, состоялось переосмысление традиционной установки культуры модерна о существовании единых исторических законов.

Было показано, что К. Барт, Н. Бердяев, М. Бубер, Л. Карсавин, Э. Трёльч трагизм истории связывали с тем, что такая унификация цивилизационного развития вместе с кризисом культуры, религии приведут к разрушению устоявшихся в культурной истории народов духовных традиций. На этом фоне пути социокультурных трансформаций связывались с решением проблемы человеческой экзистенции на основе возвращения к религии Божьего Откровения (К. Барт); с сохранением «высшего значения» христианской религии в современной культуре (Э. Трёльч); с развитием персонализма как «коммунотарной» мировоззренческой системы, в которой обосновывается примат личности над обществом, общества – над государством, духа – над миром (Н. Бердяев); с преодолением таких идеологических подходов как индивидуализм и коллективизм и ориентацией на «сферу между», в границах которой происходят настоящие события человеческой жизни (М. Бубер); с формированием феномена «симфонической личности» как основания исторического развития вне революционных изменений (Л. Карсавин).

В третьем разделе раскрыты особенности понимания религиозными философами исследуемого периода общества и его основных институтов. Показано, что социокультурные трансформации религиозные философы конца

XIX – начала XX века увязывают с созданием социальных условий для внесения морали в общественно-политические отношения и преодолением радикально-революционных форм обновления общественного бытия, способных породить смуту и хаос (С. Франк); с построением государства как справедливого духовного союза людей, имеющих развитое правосознание, ориентированных в своём личностном развитии на такие вечные духовные начала как вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина (И. Ильин); с преодолением таких факторов общественного бытия как «бюрократический абсолютизм» и «демократический анархизм» и соответственно – с культивированием в качестве основания общественного развития такого начала как «пара друзей» (П. Флоренский). Обобщая суждения религиозных философов о путях социокультурных трансформаций, утверждается, что в исследованной традиции обосновывается положение о целесообразности эволюционного пути реформирования общества. Было обнаружено, что в пределах самой религиозной философии прослеживается тенденция к формированию нового направления социально-философского дискурса – философии диалога, которое приобретает всё большее значение в современной философии и культуре.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в разработке целостного подхода к проблеме социокультурных трансформаций в религиозной философии конца XIX – начала XX века, позволившего выявить общественно-исторические основы общественных преобразований, как они представлены в учениях религиозных философов, а также раскрыть практический потенциал историко-философского знания, опыт осмысления эволюционных и революционных общественных перемен на уровне религиозно-философских концептуализаций проблемы. Научную новизну исследования характеризуют следующие его результаты, конкретизированные в положениях, которые выносятся на защиту:

Впервые:

– в генезисе и анализе основных теоретических подходов, характерных для социально-философского дискурса религиозной философии конца XIX – начала

XX века, сделана концептуальная тематизация в пределах историко-философского познания проблемы общественных преобразований, социокультурных трансформаций на уровне определения понятийно-категориального строя осмысления общественных изменений и анализа концептуальных подходов к сформулированным проблемам в религиозной философии исследуемой эпохи; доказано, что в религиозной философии рубежа XIX-XX вв. происходит критический пересмотр устоявшихся в философии модерна подходов к проблеме общественно-исторических изменений, что создаёт аргументированное понимание того, что доминирование в истории определённых «единых» законов цивилизационного развития обязательно приведёт к разрушению культуры, сложившихся в истории народов духовных традиций;

– предложено толкование общего смысла основополагающего для исследования термина социокультурные трансформации, рассматриваемого, учитывая концептуальные подходы философов исследуемой эпохи, как родовое по отношению к видовым понятиям – революция, эволюция; доказывается, что социокультурные преобразования в пределах эволюционного порядка реформирования обществ или революционного слома общественных устройств исчерпывают логический объём такого делимого понятия как трансформации; показаны теоретические сложности, возникающие при анализе конкретно-исторических событий, когда не хватает оснований для различения такого социального феномена как революция от других явлений общественно-политического бытия, таких, например, как эволюция, предусматривающая частичные изменения в обществе, которые, впрочем, не создают новый общественно-политический строй; от реформ как таких преобразований, которые происходят в границах существующего общественного строя (перемены «сверху»); от восстаний, представляющих собой общественные перемены «снизу», которые, тем не менее, не ведут к образованию нового строя и др.

Уточнено:

– понимание содержания отдельных учений религиозных философов конца XIX – начала XX века в отношении общественных условий, оснований, проблем социокультурных трансформаций;

– определение понятий общество и социум, общественный и социальный, на базе которых выясняется содержательный потенциал понятия трансформация;

Дальнейшее развитие получили:

– исследование идейных источников, духовно-культурных и исторических предпосылок становления дискурса о социокультурных преобразованиях в религиозной философии конца XIX – первой половины XX века;

– принцип полиметодологичности, который проявляется в опоре на методы классической и постклассической философии.

Материалы, выводы диссертационного исследования позволят целостно представить линию философии истории и социально-философского дискурса в аспекте рассмотрения социокультурных трансформаций как отдельное направление в религиозной философии; полнее осознать смысл современных процессов реформирования на основе восприятия опыта религиозно-философского осмысления общественных преобразований, что поспособствует оптимизации процесса реформирования в современной Украине. Результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе при подготовке нормативных курсов и спецкурсов, учебных пособий по дисциплинам история философии, религиозная философия, социальная философия, философия истории.

Ключевые слова: социокультурные трансформации, революция, эволюция, реформы, цивилизация, культура, рецепция идей религиозной философии истории.

**СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:
Статті у міжнародних наукових фахових виданнях і виданнях України,
які включені до міжнародних наукометричних баз**

1. Стокалич И.С. Н.А. Бердяев о природе «русской революции» [Текст] / И.С. Стокалич // Вестник славянских культур: науч.-информ. журн. — № 1 (35), март. — М.: ГАСК. — 2015.— С. 26–34.

2. Стокалич И.С. Философская антропология Н. Бердяева в оценке О. Клемана [Текст] / И.С. Стокалич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред . В.М. Вашкевич. — К.: Видавництво «Гілея». — 2016. — Вип. 109 (6) — С. 186–191.

Статті у наукових фахових виданнях України

3. Стокалич І.С. Цивілізація та культура як категорії соціально-філософського аналізу: М.Я. Данилевський – К.М. Леонтьєв – М.О. Бердяєв – П.О. Сорокін [Текст] / І.С. Стокалич // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. / М-во освіти і науки України, Нац. авіаційний ун-т. — Вип. 2(20). — К.: НАУ, 2014. — С. 85–89.

4. Стокалич І.С. Л.П. Карсавін як соціальний філософ [Текст] / І.С. Стокалич // Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / Ред. кол.: Н. Скотна (головний редактор), О. Ткаченко (редактор розділу) та ін. — Випуск тридцять п'ятий. — Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка. — 2015. — С. 128–138.

5. Стокалич И.С. Социальные доктрины: анализ в контексте философии Серебряного века [Текст] / И.С. Стокалич // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. — № 33. — Київ: ЦГО НАН України. — 2016.— С. 253–265.

6. Стокалич І.С. Образ «Великого інквізитора» Ф.М. Достоєвського у філософії Срібного віку [Текст] / І.С. Стокалич // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. — Вип. 1(10). — Дніпропетровськ. — 2016. — С. 236–243.

7. Стокалич І.С. Ідея прогресу: осмислення у філософії Срібного віку [Текст] / І.С. Стокалич // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. — № 34. — Київ: ЦГО НАН України. — 2017. — С. 212–222.

Матеріали та тези наукових конференцій

8. Стокалич И.С. Истина торжествующая и тьма: анализ проблемы П.А. Флоренским [Текст] / И.С. Стокалич // Творчість о. Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 19. Матеріали Міжнародної наукової конференції 4-6 жовтня 2012 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко, В.С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. — С. 201–207.

9. Стокалич И.С. Осмысление социально-философской проблематики в философии «русского религиозного ренессанса»: актуализация темы [Текст] / И.С. Стокалич // Філософія у сучасному соціумі: Матеріали міжнародної наукової конференції 24-26 квітня 2013 року, Донецький національний університет, м. Донецьк. — Том II. — Донецьк: ДонНУ, 2013. — С. 105–106.

10. Стокалич И.С. Семен Франк про засади суспільного буття [Текст] / И.С. Стокалич // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. — Випуск 726-727. Філософія. — Чернівці: Чернівецький національний університет. — 2014. — С. 174–179.

11. Стокалич И.С. Духовні підстави побудови суспільства: концепція І.О. Ільїна [Електронна публікація] / И.С. Стокалич // Гуманітарний журнал. — № 3-4. — Дніпропетровськ: НГА. — 2014. — С. 80–85. — Режим доступу: <http://gj.nmu.org.ua/index.php/ua/>.

12. Стокалич И.С. К.Н. Леонтьев о культуре и классической философии: интерпретация позиции мыслителя Н.А. Бердяевым [Текст] / Стокалич И.С. // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко, В.С. Мовчан. — Дрогобич: видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — С. 297–306.

13. Стокалич И.С. Людина як предмет соціальної філософії С.Л. Франка [Текст] / И.С. Стокалич // Перші академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: «Філософія, освіта, наука». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 15-16 травня 2015 р. — К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. — С. 49–52.

14. Стокаліч І.С. Суспільний ідеал і суспільна криза: аналіз проблематики у філософії ХХ ст. [Текст] / І.С. Стокаліч // Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисциплінарної всеукраїнської науково-теоретичної конференції (м. Чернігів, 29 жовтня 2015 р.). — Чернігів : ЧНПУ, 2016. — С. 153–156.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	22
РОЗДІЛ I. Джерельна база і теоретико-методологічні засади дослідження соціокультурних трансформацій у релігійно-філософській думці кінця XIX – початку XX століття	
1.1. Методологія історико-філософського дослідження соціокультурних трансформацій.....	32
1.2. Поняттєво-категоріальний апарат та ступінь наукової розробленості проблеми соціокультурних трансформацій в історико-філософських розвідках релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття.....	46
Висновки за першим розділом.....	69
Список використаних джерел до першого розділу.....	72
РОЗДІЛ II. Основні підходи до інтерпретації соціокультурних трансформацій у релігійній філософії історії кінця XIX – початку XX століття	
2.1. Ідейні витoki формування концептуальних підходів до проблеми суспільних перетворень у релігійно-філософських традиціях кінця XIX – початку XX ст.....	91
2.2. Осмислення трагізму історії в західноєвропейській релігійно-філософській традиції (К. Барт, Е. Трельч).....	120
2.3. Релігійно-християнське перетворення життя як шлях подолання трагізму історії: філософський підхід М. Бердяєва.....	133
2.4. «Діалогічна теологія» М. Бубера як вчення про комунікативну природу «буття людини з людиною».....	146
2.5. Філософія історії Л. Карсавіна у контексті ідеї «історії індивідуальної душі».....	155

Висновки за другим розділом	169
Список використаних джерел до другого розділу.....	171

РОЗДІЛ III. КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

3.1. С. Франк про духовні основи суспільства.....	186
3.2. Соціальне буття людини як проблема філософії «духовного досвіду» І. Ільїна.....	199
3.3. Релігійний культ як ціннісна основа культурно-історичного розвитку у філософії П. Флоренського.....	213
3.4. Релігійно-філософський аналіз соціокультурних трансформацій: актуалізація досвіду	222
Висновки за третім розділом	235
Список використаних джерел до третього розділу.....	238
ВИСНОВКИ.....	245

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Історико-філософське пізнання усталено розуміється як таке, що відтворює минулий філософський процес в аспекті інтерпретації концептуальних підходів до розв'язання актуальних для історичних епох проблем, відповідно – визначення поняттєво-категоріального ладу мислення, особливостей традицій, зв'язку вироблених в їх межах ідей з сучасністю тощо. Така реконструкція минулих інтелектуальних пошуків є закономірною для історії філософії як наукової дисципліни.

У той же час історико-філософське пізнання містить в собі й потужний пласт ідей, що продуктивно спрацьовуватимуть у процесі розв'язання проблем і сучасного суспільства, яке стрімко глобалізується, демонструючи прагнення трансформуватись на рівні своїх інституцій: громадянського суспільства, держави, та сфер суспільного буття – духовно-культурній, економічній, політичній, освітній, правовій, релігійній, соціальній та інших. Звідси випливає, що вивчення концепцій, вироблених у релігійній філософії для розуміння сутності та підстав соціокультурних трансформацій, актуальне для України як держави, яка знаходиться нині у складному процесі тотального реформування, зворотнім боком чого закономірно виступає кризовий стан, подоланню якого сприятиме досвід релігійно-філософського осмислення суспільних перетворень.

Вивчення процесу соціокультурних трансформацій в релігійній філософії у кінці XIX – на початку XX ст. актуалізується також і з причини перетворень, що спостерігаються в означений період і в межах самої традиції, предметом аналізу в якій постають питання цивілізаційного поступу, суспільного буття, філософії історії. Відбувається, таким чином, перехід від дослідження переважно онтологічних та світоглядних питань побудови світу, співвідношення віри і знання, віри і розуму, аналізу таких «вічних» цінностей як віра, Божественний Абсолют, сакральний світ, релігійно зрозуміла свобода до постановки актуальних соціально-

філософських проблем – співвідношення цивілізації та культури, прогресу та регресу, еволюційних та революційних шляхів суспільних перетворень, ролі в соціокультурному історичному процесі такого життєвого початку як особистісна індивідуальність тощо.

Таке змістовне збагачення поставлених у межах релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття проблем сприяло побудові оригінальних концепцій розуміння історії та цілісного реформування суспільства, що дозволило по-новому оцінити як сам феномен релігійної філософії, так і її інтелектуальний потенціал, його значення у сучасному суспільному поступі.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Формування поняття «соціокультурні трансформації» та актуалізація проблеми суспільних перетворень у релігійній філософії відбулися під впливом усвідомлення кризи культури кінця XIX – на початку XX ст. та кардинальних революційних змін у новітню добу історії. За цих обставин на перший план філософського і, зокрема, релігійно-філософського дискурсу вийшли питання ролі культури у цивілізаційному поступі, співвідношення культури та цивілізації, особливостей еволюційного та революційного шляхів історичного розвитку, критичного осмислення ідеї прогресу, змісту суспільного ідеалу, кризових станів суспільства, які ставили представники досліджуваної традиції та які залишаються актуальними і в сучасному науковому дискурсі (К. Барт, М. Бердяєв, М. Бубер, А. Вебер, Ю. Давидов, М. Данилевський, Г. Зіммель, В. Зеньківський, К. Леонт'єв, Х. Ортега-і-Гассет, П. Манан, Ж. Рюс, Т. Сидоріна, В. Сиров, Г. Тавризян, Е. Трельч, А. Дж. Тойнбі, А. Хюбшер, О. Шпенглер та ін.).

Поняттєво-категоріальний апарат дослідження суспільних перетворень складається з таких абстракцій, як культура, цивілізація, трансформація, соціокультурні трансформації, революція, еволюція, реформа, прогрес, суспільний ідеал тощо, які вибудовувалися в концепціях релігійних філософів досліджуваної доби та аналізувалися в працях С. Бак-Морс, Е. Бьорка, Ю.

Давидова, Г. Завалька, Т. Карлейля, Ю. Качанова, В. Межуєва, Й. Ратцингера (Бенедикта XVI), Г. Селзама, Ф. Фюре та ін.

У кінці XIX – на початку XX ст. у ролі проблеми усвідомлюється й сама релігійна філософія, її роль, функції у соціокультурному бутті, можливості впливу на самосвідомість людини, захопленої популярними у той період масовими ідеологіями та суспільно-політичними рухами, що аналізується в дослідженнях С. Аверінцева, Г. Аляєва, П. Валльєра, К. Войтили (Іоанна Павла II), М. Громова, Ю. Жичинського, К. Ісупова, О. Кіхно, Г. Кюнга, В. Лімонченко, Й. Ратцингера (Бенедикта XVI), Ж. Рюс, Т. Суходуб, С. Таранова, Н. Філіпенко, С. Хоружого та ін. Особливе місце у релігійно-філософському дискурсі посідає тема свободи, що розглядається в контексті духовного життя людини та суспільно-історичних перетворень (Н. Адаменко, О. Кіхно, А. Лазарева, М. Мазурик, О. Сичевська-Возняк, В. Шаповал).

Основоположними для даного дослідження є концепції релігійної філософії історії, що виробилися на базі християнсько-православної культури, інтерпретацією яких займаються українські й зарубіжні науковці (В. Акулінін, І. Алексеєва, Г. Аляєв, А. Аржаковський, В. Асмус, Л. Байрачна, Н. Бонецька, Й. Бремер, В. Возняк, П. Гайденко, Дж. М. Гамбург, Г. Гачев, А. Гачева, Н. Гончаренко, М. Громов, А. Гулига, А. Де Блазіо, Б. Ємельянов, О. Єригін, О. Єрмишов, К. Ісупов, С. Жаба, М. Зернов, І. Іванова, О. Клеман, Дж. Клайн, А. Койре, Ф.Ч. Коплстон, В. Кувакін, С. Левицький, М. Лифшиць, В. Личковах, В. Лімонченко, Т. Масарик, М. Маслін, Н. Мозгова, Н. Мотрошилова, М. Нікульчев, Т. Оболевич, І. Огородник, А.П. Рендалл, Т. Розова, М. Савельєва, М. Семьонкін, О. Соболевська, А. Стрельцов, А. Сухов, С. Титаренко, А. Тихолаз, Н. Філіпенко, Т. Хома, С. Хоружий та ін.).

Окремо варто виокремити традицію філософського та історико-філософського аналізу релігійної філософії, що склалася в Україні, та в якій передує розгляд зв'язку релігійного філософування з теологією, співвідношення філософської раціональності та християнської віри, творчий

спадок окремих мислителів (М. Альчук, Г. Аляєв, І. Бичко, Є. Більченко, О. Величко, С. Вільчинська, Л. Владиченко, В. Возняк, М. Задерецька, О. Кіхно, Є. Козлов, В. Кордун, С. Кримський, В. Лімонченко, О. Литвинов, В. Мовчан, Н. Мозгова, М. Нікульчев, І. Огородник, С. Переход, В. Петрушов, М. Савельєва, К. Сігов, О. Соболевська, С. Таранов, С. Титаренко, Н. Чекер, С. Янковський та ін.).

У визначенні методології та специфіки історико-філософського пізнання використані теоретико-методологічні розробки, представлені у працях О. Александрової, Г. Аляєва, В. Возняка, П. Гайдено, В. Горського, М. Громова, А. Гулиги, Ю. Кушакова, В. Лімонченко, О. Лосєва, Н. Мотрошилової, Т. Ойзермана, Х. Ортеги-і-Гасета, В. Петрушенка, С. Руденка, В. Ярошовця та ін., на підставі яких методологічний плюралізм постав як основна пізнавальна стратегія, що унеможливила домінування окремих методів у ролі «універсальних».

Віддаючи належне означеним дослідженням, слід відзначити, що у них має місце аналіз підстав суспільного розвитку лише стосовно вчень окремих мислителів, що ставить на часі питання систематизації існуючих підходів та необхідність вироблення цілісної концепції щодо вирішення проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії. Складності процесу соціокультурних перетворень та їх відображення в релігійно-філософському дискурсі, який не може бути вичерпаним, зумовили вибір теми та структуру даного дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України (протокол № 2 від 26 лютого 2013 року), пов'язана із сучасними дослідженнями соціокультурних трансформацій, на рівні аналізу концептуальних підходів, розроблених в межах історико-філософського пізнання феномену релігійної філософії, узгоджена з планами науково-дослідної роботи Центру гуманітарної освіти НАН України та виконана відповідно до теми «Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві:

специфічні та загальні закономірності» (державний обліковий номер – 0218U001598).

Мета дослідження полягає у виявленні засад соціокультурних трансформацій, смислу суспільних перетворень, процесу реформування у концептуальних підходах та соціально-філософських ученнях релігійних філософів кінця ХІХ – початку ХХ століття.

Відповідно до поставленої мети сформульовані наступні дослідницькі завдання:

- визначити теоретико-методологічні основи дослідження соціокультурних трансформацій у релігійній філософії епохи кінця ХІХ – початку ХХ століття;

- з’ясувати поняттєво-категоріальний лад, характерний для осмислення трансформацій суспільства у вченнях релігійних філософів досліджуваної доби;

- виявити ідейні витoki формування соціально-філософської проблематики у релігійно-філософській традиції кінця ХІХ – на початку ХХ ст.;

- дослідити розв’язання питання про трагізм історії в західноєвропейській релігійній філософії на основі аналізу творчості К. Барта і Е. Трельча;

- розкрити персоналістський варіант подолання трагізму історії у філософії М. Бердяєва;

- виявити характерні риси «діалогічної теології» М. Бубера;

- проаналізувати філософію історії Л. Карсавіна у контексті проблеми соціокультурних перетворень;

- дослідити значення духовних основ суспільного буття за концепцією С. Франка;

- розкрити настанови щодо людини та ролі її духовного досвіду у суспільному поступі за концепцією І. Ільїна;

– відтворити концептуальний підхід до розуміння історії та засад буття суспільства у вченні П. Флоренського;

– з'ясувати значення концептуалізацій релігійними філософами процесу соціокультурних трансформацій для розуміння суспільно-історичного поступу.

Об'єкт дослідження – релігійна філософія кінця XIX – початку XX століття та її внесок у соціально-філософський дискурс щодо суспільних трансформацій.

Предметом дослідження є змістовні особливості розв'язання проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії названої доби.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Заради досягнення поставленої в дослідженні мети застосовано поліметодологічний підхід, що формується на перетині класичної (монологічної, орієнтованої на загальне) та посткласичної (діалогової, враховуючої ціннісні виміри буття) філософської раціональності, що дозволило показати «перехідність» релігійної філософії досліджуваного періоду, в якій поєднуються принципи класичного та сучасного філософування. Поняттєво-категоріальний апарат вибудовано та досліджено за допомогою загальних наукових методів, таких як дедукція та індукція, абстрагування, аналітичний метод, законів та операцій логіки, принципу еволюціонізму. Основою висвітлення особливостей релігійно-філософської традиції та окремих учень релігійної філософії історії, релігійного соціально-філософського дискурсу, їх ідейного збігу та відмінностей, є наступні підходи: системний, феноменологічний, описовий, історичний (у таких його варіантах як порівняльно-історичний та історико-генетичний). Герменевтична інтерпретація дозволила реконструювати зміст, уявити «приховані» смисли досліджуваних текстів релігійних філософів. Проблемно-логічний метод та методологічний підхід «перспективізму» (Х. Ортега-і-Гассет) використано для узагальнення результатів дослідження, де важливо виявити зв'язок між досліджуваним культурно-історичним феноменом та сучасною культурою.

Теоретичну основу дослідження становлять наявні наукові розвідки щодо проблем соціокультурних трансформацій суспільного буття, особливостей релігійної філософії доби кінця XIX – початку XX століття, питань еволюційного та революційного поступу в історичному процесі, культурно-цивілізаційного розвитку, які належать українським і зарубіжним ученим.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у розробці цілісного підходу до проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії кінця XIX – початку XX століття, який дозволив виявити суспільно-історичні засади суспільних перетворень, які представлені у вченнях релігійних філософів, а також розкрити практичний потенціал історико-філософського знання, досвід осмислення еволюційних та революційних суспільних перемін на рівні релігійно-філософських концептуалізацій проблеми. Наукова новизна дослідження конкретизована у наступних положеннях, які виносяться на захист:

Вперше:

– у генезі та аналізі основних теоретичних підходів, характерних для соціально-філософського дискурсу релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття, здійснена концептуальна тематизація в межах історико-філософського пізнання проблеми суспільних перетворень, соціокультурних трансформацій на рівні визначення поняттєво-категоріального устрою осмислення суспільних змін та аналізу концептуальних підходів до означених проблем у релігійній філософії досліджуваної доби;

– доведено, що в релігійній філософії кінця XIX – на початку XX ст. відбувається критичний перегляд усталених у філософії модерну підходів до проблеми суспільно-історичних змін, що створює аргументоване розуміння того, що домінування в історії певних «єдиних» законів цивілізаційного поступу обов'язково приведе до руйнування культури, сформованих в історії народів духовних традицій;

– запропоновано тлумачення загального смислу, засадничого для дослідження терміну соціокультурні трансформації, яке розглядається, зважаючи на концептуальні підходи філософів досліджуваної доби, як родове у відношенні до видових понять – революція, еволюція, на підставі чого доводиться, що соціокультурні перетворення в межах еволюційного порядку реформувань суспільств або революційного зламу суспільного устрою вичерпують логічний обсяг такого діленого поняття, як трансформації;

– розкриті теоретичні складності, що виникають під час аналізу конкретно-історичних подій за умови браку підстав для розрізнення такого соціального феномену, як революція від інших явищ суспільно-політичного буття, таких, наприклад, як еволюція, що передбачає часткові зміни у суспільстві, що ніяк не створюють новий суспільно-політичний устрій; від реформ як таких перетворень, що відбуваються в межах існуючого суспільного ладу (зміни «згори»); від повстань, які є суспільними переминами «знизу», і, тим не менш, не ведуть до утворення нового ладу та ін.;

Уточнено:

– розуміння змісту окремих учень релігійних філософів кінця XIX – початку XX століття щодо суспільних умов, підстав та проблем соціокультурних трансформацій;

– визначення понять «суспільство» та «соціум», «суспільний» та «соціальний», на базі яких з'ясовується змістовний потенціал поняття «трансформація»;

Набули подальшого розвитку:

– дослідження ідейних джерел, духовно-культурних та історичних передумов становлення дискурсу щодо соціокультурних перетворень у релігійній філософії кінця XIX – першої половини XX століття;

– принцип поліметодологічності, який проявляється у взаємодії методів класичної та посткласичної філософії.

Теоретичне значення результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, що вони дозволяють цілісно представити лінію соціальної

філософії та філософії історії в аспекті розгляду проблеми соціокультурних трансформацій суспільного буття як окреме спрямування у релігійній філософії; повніше усвідомити сенс сучасних процесів суспільного реформування на основі сприйняття досвіду релігійно-філософського осмислення минулих суспільних перетворень, що загалом сприятиме оптимізації процесу реформування в сучасній Україні, а практичне – в тому, що вони можуть бути використані у навчальному процесі при підготовці нормативних курсів та спецкурсів, навчальних посібників з дисциплін «історія філософії», «релігійна філософія», «соціальна філософія», «філософія історії».

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є одноосібно виконаним дослідженням. Висновки і положення його наукової новизни, що виносяться на захист, отримані автором самостійно. Праці інших науковців використовувались при аргументації окремих положень, про що свідчать відповідні посилання. В опублікованих автором працях відтворені основні результати дисертаційного дослідження.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження оприлюднені на наступних наукових конференціях: Всеукраїнська наукова конференція «Буття філософії: здобутки минулого та виклики сучасності», з нагоди Всесвітнього Дня Філософії (UNESCO) (Дніпропетровськ, 2014); Всеукраїнський круглий стіл «Інформаційне суспільство: його проблеми та перспективи у XXI столітті» (Київ, 2015); Міжнародна теоретико-практична конференція «Академічні читання, присвячені пам'яті професора Г.І. Волинки: “Філософія, освіта, наука”» (Київ, 2015, 2017); XXIV-а Міжнародна наукова конференція «Мова і культура» імені Сергія Бураго (Київ, 2015, 2018); Міждисциплінарна Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Релігія. Філософія. Культура» (Чернігів, 2015); Міжнародна наукова конференція «Глобальні проблеми сучасності у контексті історико-філософського знання» (Одеса-Дніпро, 2016); Міжнародна наукова конференція «Феномен мистецтва як

проблема філософії і культури Срібного віку» (Дрогобич, 2017); Міжнародна науково-практична конференція «“Kondratyuk Innovations XX – XXI” до 120-ої річниці з дня народження Юрія Кондратюка (Олександра Шаргея)» (Полтава, 2017).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження висвітлені у чотирнадцяти публікаціях, з них одна – у зарубіжному виданні, одна – у фаховому виданні України, яке включене до міжнародних наукометричних баз; п'ять – у фахових виданнях України, затверджених для філософських наук та сім – в інших періодичних наукових виданнях та збірниках матеріалів наукових конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені поставленими завданнями і логікою дослідження, що впливає з його мети. Дисертація складається з анотацій, вступу, трьох розділів, які включають у себе одинадцять підрозділів, списків використаних джерел до кожного розділу та висновків. Загальний обсяг дисертації становить 250 сторінок, з них 209 сторінок основного тексту. Список використаних джерел складає 41 сторінку і налічує 314 найменувань, з них 9 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ І.
ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ У
РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ
СТОЛІТТЯ

1.1. Методологія історико-філософського дослідження
соціокультурних трансформацій

Процеси соціокультурних трансформацій, осмислені у межах релігійної філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття, потребують, в першу чергу, визначення методологічних основ, які, по-перше, враховуватимуть специфіку саме історико-філософського пізнання феномену релігійної філософії, а, по-друге, допоможуть віднайти шляхи до опанування складних процесів перетворень суспільства, що зачіпають різні сфери – від громадсько-політичного буття й до освіти, права, культури, релігії тощо. Отже, з'ясувати ці методологічні підходи ставиться на меті.

Питання особливостей філософського пізнання, завдань філософування піднімалися у кожен історичну епоху, що власне й складало історію культури, зокрема, її інтелектуально-філософський вимір. Еволюція філософського знання, зміна статусу та місця філософії в суспільстві, пошук мови, стилю, засобів філософування тощо характеризують як безпосередньо поступ філософського процесу, так й зміни в історії філософії як дисциплінарному напрямку, трансформуючи її цілі [36; 38; 98; 103; 110 та ін.]. З огляду на це, постає завдання не тільки вибудувати методологію дослідження, означити поняттєво-категоріальний апарат розв'язання проблеми соціокультурних трансформацій, вироблений в межах релігійної філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття, але й показати специфіку розвитку філософії в дану добу.

Методологічна культура науково-теоретичного пізнання передбачає визначення способів досягнення мети дослідження, відповідно – потребує упорядкування діяльності дослідника як суб'єкта пізнання, його активно-творчої ролі, вибудовування ним етапів дослідження, послідовності у розв'язанні поставлених дослідницьких завдань тощо. І хоча П. Флоренський вважав, що філософія, зорієнтована у пізнанні «до справді-сущого», бореться з методом науки [140, с. 205-208, с. 207], проте й він приймав думку, що філософія погоджується з наукою у визначенні шляху пізнання, необхідного руху думки, що неможливо поза розуміння методологічного інструментарію мислення.

Зважаючи на це, відзначимо, що застосування методів є невід'ємним через те, що методи завжди несуть в собі раніше відкриті закономірності пізнавальної діяльності, тому й ми використовуємо такі усталені з Новочасної доби [140, с. 293-299] в традицію пізнання загальнонаукові методи як аналітико-синтетичний, абстрагування, індукція (Ф. Бекон), дедукція (Аристотель, Р. Декарт) та ін. Йдеться, наприклад, про мисленнєве членування та поєднання досліджуваних частин у ціле в процесі розділення проблеми соціокультурних трансформацій на часткові – виявлення того, як ця тема розгорталася в окремих вченнях філософів, а потім – синтезування проаналізованих окремих теоретичних підходів в концепцію, що охоплює характерне для досліджуваної традиції розуміння поставленої проблеми. Аналітичний метод активно застосовувався також в опрацюванні оригінальної літератури, аби на підставі цього можна було б синтезувати окремі ідеї у концептуальні положення стосовно теми соціокультурних трансформацій. Зберігають свою значимість й індуктивні та дедуктивні ланцюги міркувань, які в цілому демонструють існуючі види узагальнення, процеси логічного висновку – безпосереднього руху думки від одиничного до загального та зворотного – від загального до часткового, одиничного. Так, знання загальних рис досліджуваної традиції давало змогу ретельніше розібратися в особливостях міркувань конкретних мислителів та їх окремих

доробків, а загальні висновки, зрозуміло, є можливими тільки за умов сходження думки від індивідуальних концептуалізацій проблеми трансформацій суспільства до узагальнюючих усі позиції висновків.

Не можна обійти методологічні установки, що йдуть від класичної філософії: розуміння науково-теоретичного знання, як такого, що будується обов'язково як система, яка показує необхідні взаємозв'язки, існуючі в межах досліджуваного цілого, й не є простим зібранням випадкових положень, що не відображають існуючу реальність [61]. Як пояснював І. Кант, наука завжди прагне скласти ціле (в сенсі системи знання) й через це вимагає систематичного пізнання [80, с. 281]. Метод системного аналізу передбачає й систематичний виклад досліджуваного матеріалу, здійсненого послідовно, від одного положення до іншого, і в цьому відношенні протиставляється фрагментарному викладенню, що не охоплює ціле. Окрім системності, зважатимемо й на принципи об'єктивності, історизму, детермінізму, характерні для класичної методології.

Історизм націлює на врахування ідеї розвитку [див. 128], згідно з якою не можна зрозуміти ані саму людину та специфіку її мислення, ані інституції поза їх зв'язку «по-перше, з обставинами місця і часу їх функціонування і, по-друге, з історією їх виникнення і розвитку» [15, с. 3]. І хоча, на перший погляд, ідея ця виглядає самоочевидною істиною, але, як вказує М. Барг, тільки в середині ХІХ ст. вона була достатньо усвідомлена, що спрацювало в першу чергу при аналізі соціокультурних проблем. У контексті філософського пізнання історизм та пов'язаний з ним історичний метод, який націлює на врахування історії становлення та розвитку досліджуваних проблем, незмінно співвідноситься із логічним методом, який відповідно передбачає теоретичне відтворення предмету пізнання в системі знання, у формі законів необхідності, суттєвості тощо. Але, тут виникає серйозна методологічна проблема, пов'язана з філософським пізнанням і філософською методологією, про яку яскраво заявив Г. Шпет: «Логіка в гонитві за “лінійкою” (Ф. Бекон) розуму зуміла знайти місце в системі

пізнання..., але одне логіка наполегливо ігнорувала – саму творчість» [140, с. 727-735, с. 730]. Стосовно творчості філософів дана думка є фактично означенням проблеми пошуку нової методологічної свідомості. В цьому ж ключі, розмірковуючи про місце філософії в культурі, дотримувався й М. Бахтін, чітко розрізняючи наукову раціональність й філософську, означаючи останню «іншої науковістю», яка слугує метамовою наук [140, с. 760-768, с. 766].

Ймовірно, розуміючи означені проблеми власне філософського міркування, пізнавальна стратегія у ХХ ст. збагачується розвиненням методологічного інструментарію герменевтики, становленням феноменології, формуванням діалогічного підходу. Варто відзначити, що в цих аспектах опікуються розвиненням методологічної культури науковця сучасні українські дослідники [27; 64]. Проаналізуємо ці спрямування у контексті історико-філософського пізнання.

Сучасна герменевтика, зважаючи на інтерпретацію як метод аналізу, орієнтує на прояснення значень, сенсів, усвідомлення специфіки історичних епох, «прихованого» змісту текстів, що до них відносяться тощо. Але з'являється ще один важливий вимір. Й вітчизняні й західноєвропейські мислителі, позначаючи стратегію герменевтичного аналізу, звертаються до діалогу, діалоговості як принципу розуміння. Так, щодо історичного пізнання Г.-Г. Гадамер стверджує, що воно, зорієнтоване на розуміння минулого, потребує це минуле розуміти, значить «...почути те, що воно, як дійсне, хоче нам сказати» [140, с. 779-787, с. 787]. Г. Шпет, ставлячи питання про те, що в дійсності представляє собою інтерпретація, яке її значення, завдання, розтлумачує, що інтерпретація як мислення-розуміння є процесом не тільки і не стільки обумовленим наявним змістом нашого досвіду, безумовно, своєрідним, особистісним, але й досвідом іншого [150]. Звідси випливає засадниче положення, сформульоване філософом: «Щоб зрозуміти іншого, свідка деяких подій, нам необхідно прийняти до уваги і його власне розуміння. Інтерпретація, таким чином, набуває подвійне значення, двоякий

сенс: ми направляємо своє розуміння згідно свідкові, оповідачеві» [140, с. 727-735, с. 728].

В цілому методологічна концепція Г. Шпета може бути означена як герменевтична феноменологія, хоча відразу ж зазначимо, що сам філософ такого терміну й не використовував. Практика розуміння текстів представляє собою, на думку філософа, мистецтво, а також і вміння, техніку, які мають діяти у єдності. Г. Шпет виходив з того, що філософія не є «строгою» наукою, але за своєю формою існує аналогічно «строгій науці», адже спирається на теоретичні міркування, як і наука. На відміну ж від науки, для якої важливим є досвід, емпірична інтуїція, філософія базується на «ідеальній інтуїції», спогляданні, міркуванні. Звідси філософське пізнання, мислення-розуміння, неможливе поза психологічних прийомів проникнення у внутрішній світ автора, поза емпатії, співчуття, вживання в історико-культурний світ, значимий для автора тексту, у його творчу лабораторію. Так герменевтика наближається до феноменології, але при цьому герменевтика й не зводиться до суто психологічного мистецтва, тлумачення сенсів буття свідомості, а й передбачає володіння «технічним» інструментарієм.

Таким чином, філософ підкреслював не тільки те, що свідомість завжди є направленою (на щось) і таким чином предметною (такою, що схоплює предмет), але й орієнтованою на функцію осмислення – самостійний акт, який забезпечується герменевтичним тлумаченням та інтерпретацією смислів. Звідси, особливість самого розуміння, судження у філософських міркуваннях впливає з наступним чином діючого методу: «Pro і contra в думці, розмові, взаємному порозумінні тощо є необхідний метод вираження та інтерпретації» [150, с. 220].

Певним подовженням такого тлумачення методу герменевтики виступає позиція Е. Бетті, який, приймаючи цю стратегію зважання на досвід іншого, чужий досвід, вказує при цьому на небезпеку усунення об'єктивності при аналізі текстів, що може бути при хибному (перетвореному) розумінні, коли спрацьовує «небезпека отримати від опитуваних текстів тільки те, що

здається осмисленим та розумним самому інтерпретатору, і упустити чуже як нібито міфічне» [21, с. 76]. За таких умов діалог, що мав би розгорнутись між істориком-інтерпретатором і духом, об'єктивованим у джерелах, перетворюється, за думкою італійського філософа, в монолог, в розмову з самим собою.

Звідси випливає висновок: такого роду образ дій суб'єкта пізнання, безумовно, не є інтерпретацією, мисленням-розумінням, розшифровуванням смислів певного тексту. Щоб запобігти такому схибленому діалогу, слід взяти до уваги міркування П. Рікера, який показує шлях до збереження об'єктивності у дискурсі, стверджуючи, що «...сама інтерпретація бере початок у бутті в світі. Спочатку ми маємо буття в світі, потім ми розуміємо його, потім інтерпретуємо і вже потім говоримо про нього» [106, с. 411]. При цьому, йдеться про те, що наша мова, якою дещо виголошується, так утворена, що про все людина говорить ніби всередині мови, тобто мова здатна позначати основу людського існування. Отже, подібно до П. Рікера, можна й іншим дослідникам визначатись, що всі, хто ризикує йти шляхом пізнання, перетворюється, говорячи словами філософа, на місце конфлікту, в якому сходяться інші та «я сам як інший».

В аспекті цих проблем розуміється й історія філософії, яку складає саме діалог мислителів, але при цьому, як слушно підкреслює І. Вдовина, філософія залишається єдиною, адже будь-які оригінальні філософії все-рівно укладаються в «єдину історію», що створюється через зіставлення між собою окремих позицій [див.: 25]. Звідси зрозуміло, що жоден історико-філософський аналіз не обійдеться без компаративістського методу, який дозволяє осягнути оригінальність та можливу спільність концептуальних позицій різних мислителів.

Таким чином, герменевтична методологія все більше наближає один до одного історію і діалог (як принцип розуміння історії), поступово заміщуючи монологічну класику, у тому числі і в методологічному аспекті, на сучасний діалоговий підхід. Ця трансформація цікаво виписана у М. Бахтіна, який

оцінював в якості монологічної форми знання точні науки й протилежну (діалогову) природу вбачав в гуманітарних науках, які працюють з сенсами. Останні несуть в собі персоналістичність, містять запитання або звернення, передбачення відповіді тощо. Сенс передбачає «діалогічний мінімум», в ньому завжди принаймні присутні двоє [140, с. 760-768].

Методологічний інструментарій герменевтики має бути доповненим феноменологією. У якості методологічної норми мислення феноменологічна концептуалізація знання передбачає, що дослідник, з одного боку, довірятиме своїй свідомості, а з іншої – звільнить свою свідомість від упередженості, що дозволить з'явитися предмету пізнання у його сутності. У феноменології виголошується довіра до інтуїтивно-споглядальних процедур, обґрунтовується доцільність опертя у пізнанні на свідомість самого суб'єкта пізнання, на його власне сприйняття. Звідсіль, феномен – це і є сприйняття чогось, мислення про щось, рішення щодо чогось тощо, але за цим переживанням в собі предметів сприйняття та мислення криється й прагнення виявити загальні, необхідні закономірності, тобто потрібно те, що вбачається, підняти до усвідомлення всезагального [41, с. 61]. Застосування феноменологічного методу, таким чином, дозволяє зіставити разом об'єктивний та суб'єктивний моменти, виміри міркувань.

Культура методологічного мислення в історико-філософському аналізі передбачає, на наш погляд, й врахування філософської мови, стилю міркувань конкретних філософів, стосовно творчості яких ведеться аналіз, адже не можна «віднести мислителя до категорій, в які він ніяк не може вміститися» [65, с. 414]. Дана методологічна настанова вимагає, по суті, зважати не тільки на зміст, але й на форму філософування, на вибудований мислителем логіко-категоріальний апарат розв'язання засадничих для його творчості проблем. Звідси висновок – не всі методи та методологічні підходи науково-теоретичного дослідження певних типів філософування мають універсальний характер; обов'язково потрібно зважати на особливості традиції чи

особистості мислителів, на індивідуальний та всезагальний виміри буття, що характеризують їх творчі пошуки.

Відзначимо деякі, важливі для дослідження, методологічно-теоретичні напрацювання в галузі історико-філософської науки сучасних українських вчених. С. Руденко серед методів, найбільш вагомих для історико-філософського пізнання, називає метод проблемно-категоріального аналізу історико-філософського процесу, метод соціокультурного аналізу, біографічний метод, історизму, метод іманентної критики, метод синтетичного історико-філософського дослідження [109]. Варто звернути увагу на постановку проблеми коректності інтерпретації тексту в історико-філософських дослідженнях, актуалізовану О. Александровою [5; 7]. Розв'язання цієї складної теоретичної проблеми автор вбачає передусім в «майстерності розпредметнення читачем-дослідником» тексту – в цьому процесі пробуджується «для нового життя» закладена автором ідея, а відкриті інтерпретатором приховані смисли, очищені від нашарувань тлумачень тексту попередниками інтерпретатора, знов занурюють текст в «нові парадигмальні конструкції». Науковець робить акцент на тому, що філософський текст, окрім того, що несе в собі певну «мисленневу подію», постає також і як «запропонована для осмислення ситуація, що сприяє формуванню в історії нового шансу для “зусилля мислі”» [7, с. 3]. Підсумовуючи, можна зробити висновок, що коректність інтерпретації тексту обов'язково вимагає того, щоб «відпочаткова смислова сутність» проявлялася у нових його іменуваннях.

Як особливого порядку пізнавальний проект розглядає історію філософії В. Лімонченко, подаючи широку панораму міркувань відомих філософів стосовно розуміння специфіки історії філософії – звернення йде до поглядів Р. Козеллека, Р.Дж. Коллінгвуда, Т. Масарика, Ф. Ніцше, П. Рікера, Р. Рорті та ін. [59, с. 32-51]. Робиться висновок, який впливає передусім з необхідності розв'язання істориком філософії задачі історичної реконструкції, що вимагає зрозуміти минуле не тільки в його специфіці, а й, як наполягає автор, у «відстороненості від сучасності» [59, с. 49], що веде до

неминучості текстологічної роботи. Науковець також стверджує, що філософування не може не розгортатись як процес запитування – запити йдуть як до самого дослідника та його попередників, так і до змісту проблем, що розглядаються, до власне тексту тощо. Тільки на шляху подібного діалогу, який передбачає проблемні запитування, й вибудовується історико-філософська реконструкція епох, ідей, вчень, що й дозволяє цілісно відтворити творчість філософів.

На необхідності переосмислення методологічних параметрів історії філософії, саме як галузі гуманітаристики, наголошує В. Ярошевець, обґрунтовуючи актуальність екзистенційно-антропологічного підходу до історико-філософського процесу [81, с. 145-147; 152]. Науковець прагне побудувати інноваційну модель історико-філософського пізнання, яка б адекватно реальному процесу дозволила б реконструювати філософський розвиток. Формування її, як доводиться, потребує змін на трьох методологічних рівнях: по-перше, «переосмислення специфіки співвідношення філософії та історії філософії»; по-друге, «запровадження парадигмального розуміння історико-філософського процесу»; по-третє, «вичленення інваріантних структур в історичних трансформаціях філософської думки» [81, с. 145]. Розв'язуючи поставлені проблеми, автор резюмує: по-перше, має місце взаємна «проникність філософії та її історії»; по-друге, аби уникнути спрощення, накопичення простого фактологічного матеріалу в історико-філософській науці, необхідно вибудовування парадигм; по-третє, слід прийняти ту обставину, що у тривалому історико-філософському процесі існують ідеї, проблеми, які є вічними [81, с. 145, 146, 147]. Перегляд традиційних методологічних установок у контексті зважання на означені ідеї можуть, як доводиться, допомогти створити осучаснену модель історії філософії як наукової дисципліни.

Слушними є методологічні зауваги В. Горського – цей український філософ був одним з перших науковців, хто розробляв напрямок історико-філософського містознавства [36; 37; 97, с. 37-45]. Так, розглядаючи історію

становлення та подальшого розвитку філософської культури Києва, він стверджує доцільність постановки методологічного питання про можливість локалізації систематичного історико-філософського пізнання в межах певного міста. Ця методологічна ідея стала підставою для розгляду в якості окремої філософської традиції київської філософської школи. Таку ж по суті позицію займали й І. Бичко, В. Табачковський [87, с. 29-52]. Підхід В. Горського дозволив розширити коло міркувань історика філософії. Усталено вважалося, що історія філософії має аналізувати питання стосовно сутності певних філософських систем та теорій, представляти розуміння особливостей соціально-історичного буття людського суспільства на конкретних етапах його розвитку тощо. Дана ж постановка питання потребує іншого типу дослідницької практики, зорієнтованого на одне конкретне місце. Такий підхід, як розтлумачує філософ, лише на перший погляд сприймається малопродуктивним. Зрозуміло при цьому й те, що розгляд певних філософських традицій певних історичних періодів не можна обмежувати одним містом. Цього й не передбачається, тому що цілком зрозуміло, що за будь-яких умов не можна звести систематичне вивчення філософії до такої локальної одиниці, як місто. Але все ж таки науковцем аргументовано доводиться доцільність такої постановки питання. Змінюються лише завдання на такому шляху історико-філософського пізнання для дослідника – слід уникнути односторонності у визначенні загального кола дослідницьких завдань, які мають поєднувати локальний вимір розвитку традиції із цілісним визначенням місця цієї традиції в історії філософії. Методологію регіоналізму розробляли й такі українські науковці як С. Кримський, В. Малахов, Ю. Павленко, Т. Суходуб, С. Титаренко та ін. [71, с. 112-150; 97, с. 16-26, 109-121; 126].

Означаючи існуючі на сьогодні тенденції у розумінні особливостей історико-філософського пізнання та його методології, варто залучити до наших міркувань й думку В. Горського щодо важливості культурологічного аспекту історико-філософського дослідження (саме ця ідея винесена ним як

назва одного з нарисів монографії [38, с. 6-16]. Виходячи з того, що культура – усезагальна форма буття людини, філософію він розумів як «резюме культури», що ставить перед історико-філософським пізнанням важливе завдання – розглядати в контексті розвитку культури філософські феномени [див.: 38, с. 10, 11]. Ця думка в нашому аналізі виступає засадничою, адже поза розуміння культури досліджуваної доби – рубежу ХІХ-ХХ ст., навряд чи можна більш-менш повно представити тематизацію такої проблематики як соціокультурні перетворення. Близькою нам є думка й про те, що у філософському знанні, яке пов'язане з суспільним буттям певної епохи, історія філософії «стикається з історією ментальності» [38, с. 13]. Таким чином, культурологічний аналіз історії філософії, згідно з В. Горським, дозволяє доволі повно реконструювати стиль мислення, властивий епосі, що досліджується, визначити специфіку творчості та його результатів її діячів.

Доволі критично характеризує стан сучасної історії філософії (і в плані викладання цієї дисципліни і в плані історико-філософських досліджень) Ю. Кушаков [див.: 73, с. 105-107]. На його думку, положення історико-філософської науки можна охарактеризувати не інакше як «безрадінний стан теоретичної та методологічної плутанини» [73, с. 105-106]. В цьому аспекті звертається увага на те, що при визначенні інструментарію дослідження, як правило, поєднуються такі, наприклад, методи як феноменологічний, герменевтичний, компаративістський, історичний, діалектичний тощо, але при цьому у дослідника, як зазначається, немає розуміння того, що ці методи неможливо застосовувати усі разом у одному дослідженні – інакше будемо мати «методологічний коктейль». З іншого боку, як зазначається вченим, не може існувати й якогось «одного та єдиного» історико-філософського проекту, навіть, якщо мати на увазі й такий потужний як гегелівський.

У зв'язку з цим, Ю. Кушаков наполягає на тому, що історико-філософське знання має бути відкритим, вибудовуватися за принципами взаємодоповнюваності, компліментарності всіх історико-філософських проектів та дискурсів. Науковець детально розглядає один із таких

філософських проектів, запропонований Л. Шестовим, й показує багатовимірність його філософії, передусім зважаючи на те, що філософ прагнув «навчити людину “мислити в тих категоріях, в яких вона живе, а не жити в тих категоріях, в яких вона привчена мислити”» [73, с. 107], – підсумовує Ю. Кушаков. Він називає Шестова критиком, навіть більш радикальнішим, ніж І. Кант, так як той поставив питання не просто про критику розуму, як німецький класик, а прагнув випробувати домагання розуму на істинне знання. Для нашого дослідження є важливою методологічною установою й те виведене Ю. Кушаковим положення, згідно з яким філософія Л. Шестова має за правом розглядатись й як філософія життя, критична філософія, екзистенційно-персоналістична філософія, філософська антропологія та, безумовно, й філософія віри, релігійна філософія, містичний реалізм тощо. Даний аналіз достовірно показав багатопроBLEMність релігійної філософії, що, безумовно, відноситься й до інших її представників.

В аспекті взаємозв'язку онтологічного та логічного вимірів в історико-філософському пізнанні варто привернути увагу до думки В. Подороги [2], який пояснює смисл такого методу як «авто-біо-графія», з доцільності саме наведеного варіанту написання цього слова, через дефіс. Таке розділення дозволяє зважити на усю суму можливих відносин між феноменами та поняттями авторського «я», життям філософа та розумінням творчих результатів. Дійсно, історико-філософське знання об'єднує ці виміри, прагнучи цілісно реконструювати життя ідей, логіку їх розгортання у певному вченні й життя митця як особистості.

Обґрунтування важливості застосування історико-генетичного методу впливає з необхідності розглянути не тільки особливості конкретних соціально-філософських концепцій філософів досліджуваної доби, але й показати поступальний рух в процесі усвідомлення цієї проблематики в релігійній філософії. Горизонтальний зріз передбачає знання власне епохи, основних рис досліджуваної традиції й вертикальний – становлення інтересу до теми суспільних трансформацій на межі XIX-XX ст.

Імпонує у методологічному визначенні й підхід, який був вироблений Х. Ортегою-і-Гассетом в його роботі «Що таке філософія?» та який іспанський філософ, щоправда з подачі його німецьких колег, назвав перспективізмом [100, с. 59]. Перспективою він називав певне індивідуальне бачення світу, яке сприймається як правомірне і закономірне. Мислитель виходив з того, що в наш час «інтерес до вічного і незмінного, тобто філософії, та інтерес до минушого й мінливого, тобто історії, вперше з'єднуються й укладуть один одного в обійми» [100, с. 58-59]. В міркуваннях Ортеги-і-Гассета йдеться про те, що людина, яка пізнає, конструює світ в перспективу, котра визначається її місцезнаходженням у природному та історичному світі. Інакше кажучи, перед кожним індивідом, який пізнає світ, світовий «пейзаж» організовується по-різному, але при цьому перспектива світу постає і як властивість самої реальності. Як розтлумачує позицію філософа А. Зикова в роботі «Хосе Ортега-і-Гассет: пошуки нової філософії» [100, с. 353-382], перспектива світу не формується суб'єктивно-волютаристським способом, а віддзеркалює єдність людини з певним культурно-історичним середовищем [100, с. 373].

Отже, розроблена філософом концепція перспективізму по суті є формою обґрунтування світоглядного плюралізму, за якою кожна людина (в силу своєї власної індивідуальної пізнавальної діяльності), а також – завдяки своїй приналежності до конкретно-історичного світу, має власний погляд на світ в цілому – цим обґрунтовувалася необхідність самостійного осмислення світу людиною, її права на власну істину про світ. Х. Ортега-і-Гассет тут виступає проти попередньої філософії (класичного раціоналізму), яка базувалася на уявленні про істину як єдину й загальнозначущу. Тобто, концепція перспективізму є одночасно й концепцією плюралізму як методологічного підходу в історико-філософському пізнанні, який є у нагоді й дотепер.

Аргументація щодо доцільності орієнтації у дослідженні на поліметодологічну позицію викликана самим об'єктом дослідження, у якості

якого виступає релігійна філософія кінця XIX – початку XX століття, внесок цієї традиції у соціально-філософський дискурс щодо суспільних трансформацій. Адже задачу визначення у релігійній філософії означеного періоду змістовних особливостей розв’язання проблеми соціокультурних трансформацій, що виступає предметом дослідження, неможливо вирішити, якщо не враховувати, що досліджуваний період у розвитку історії філософії припадає на час, коли починає критично переглядатися усталена в культуру класична (модерна) традиція, на зміну якій заступала посткласична.

Звідси можна констатувати, що з’ясування доцільної щодо поставленої проблеми соціокультурних трансформацій методології, яка б відповідала й специфіці історико-філософського пізнання феномену релігійної філософії, потребувало зважання на поліметодологічний підхід, згідно з яким мають бути об’єднаними методології, що вироблялись в межах класичної або модерної філософської культури (орієнтація на загальнонаукові методи, системність знання, об’єктивність розгляду, логіко-проблемний спосіб викладення матеріалу тощо), та посткласичної (сучасної) методології з націленістю на багатовимірність буття, світоглядний плюралізм, ціннісне підґрунтя розуміння, діалогову парадигму мислення, застосування методології герменевтики та феноменології.

1.2. Поняттєво-категоріальний апарат та ступінь наукової розробленості проблеми соціокультурних трансформацій в історико-філософських розвідках релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття

Визначення поняттєво-категоріального ладу для дослідження проблеми соціокультурних трансформацій є важливим передусім тому, що зміст понять складає висхідне, первинне знання про досліджувані феномени та підходи до їх розуміння. При цьому, звісно, зважаємо й на те, що поняття (як форма мислення) проходить певні етапи свого розуміння, залежно від змін, що відбувалися в теорії пізнання [42, с. 283-287]. У зв'язку з цим зауважимо, що не дивлячись на те, що «Ідеї (або ще: поняття) та категорії як форми пізнання були піонерами дослідження доби античної науки» [105, с. 205], спеціально-філософського значення слово поняття (нім. Begriff) набуває у І. Канта, де воно представляє собою функцію розсудку, але вже у Г. Гегеля поняття тлумачиться як знання, яке відповідає певним чином свідомості. В подальшому в розумінні даної мисленнєвої форми спостерігатимуться протилежно спрямовані процеси – матиме місце звернення як до повсякденного значення слова поняття, так і його логізація або психологізація. При цьому значення поняття «поняття» у пізнавальному процесі ніколи не заперечувалось. Отже, звернемось до спеціального філософського його використання і проаналізуємо засадничі для дослідження процесів соціокультурних трансформацій поняття.

Йдеться передусім про поняття трансформація, трансформації (множина) та похідне – соціокультурні трансформації. Слід зазначити, що поняття трансформація пройшло певну еволюцію у своєму розумінні. Воно походить від лат. transformare – перетворювати та transformatio – перетворення [69, с. 616; 115, с. 460; 116, с. 649; 141, с. 527]. Спочатку поняття трансформація в контексті гуманітарного знання практично не використовувалося, а зважувалося на процеси перетворення в електротехніці

або в ліпшому випадку – на мистецтво фокусника. Бралось також до уваги похідне від досліджуваного – поняття трансформізму, яке сприймалося або як синонімічне до еволюційного вчення або тлумачилось як предтеча до нього, а саме – вчення в межах біологічного знання про змінність, перетворення одних видів організмів на інші. Лише в межах логічного знання інтерпретація поняття трансформація наближувала його до значимих й для гуманітаристики сенсів, зокрема, підкреслюючи, що трансформація означає таке перетворення слів або словосполучень, коли в результаті виходить нова конструкція пропозиції: так, пасивна форма речення може трансформуватись в його активну форму, виказувати тим самим певну дію суб'єкта [69, с. 616].

Вже в наш час науковці поступово починають звертатися до поняття трансформації або похідних від нього термінів в соціально-філософському та соціологічному значеннях. Отже, з означеного можна зробити висновок, що змістовний потенціал поняття трансформація в сфері філософського знання практично не використано, а от щоби здійснити це, слід, на нашу думку, розв'язати питання щодо його статусу або правильніше сказати – виду.

Зробимо дві зауваги. По-перше, щоб представити повно смисловий зміст поняття трансформація, слід взяти до уваги розуміння понять як форм мислення, логічні операції над ними [69, с. 456-460; 80, с. 283-284]. По-друге, потрібно знайти об'єктивно існуючу підставу для виділення даного поняття в якості засадничого при дослідженні соціокультурних перетворень. В першому зазначеному аспекті, при усіх варіаціях тлумачення поняття, підкреслюється, що ця форма мислення представляє собою такий спосіб відтворення дійсності, який є результатом узагальнення знань, та який дозволяє ухопити ті ознаки, чим предмети мислення відрізняються один від одного та те, що дає можливість показати їх подібність. Виходячи з означеного, можна стверджувати, що саме змінність процесів, в тому числі й соціокультурних, слугує об'єктивною підставою формування поняття трансформація.

Отже, йдеться про змінність, перетворення, метаморфози, перехід в якісно інші форми буття. Зважаючи ж на те, що дослідника цікавлять саме соціокультурні трансформації, тобто перетворення в сфері духовної культури, суспільства в цілому, є сенс пояснити значення відповідних понять. Безумовно, слід розрізняти поняття суспільство та соціум, суспільний та соціальний. В першу чергу на сьогодні такі терміни як соціум, соціо-, соціальність, соціальне (соціальні відносини, соціальні групи, соціальна структура суспільства та ін.) використовуються у зв'язку з розумінням в першу чергу специфіки соціальних відносин як відносно самостійного виду суспільних зв'язків, що відтворюють специфіку діяльності та взаємодії у суспільстві різних соціальних спільнот. Окрім цього, з епохи Просвітництва впроваджувалася думка щодо поділу історії на два періоди, що відповідають так званому природному стану та стану громадянському та стверджувалось, що хоча суспільство, держава й виникають на другому етапі, але й для першого етапу є характерним формування таких елементів соціальності як родина, батьківська влада, влада старійшин тощо. Тобто, тут значення понять суспільний та соціальний збігаються при означенні певних форм або інституцій розвитку суспільства.

Усталено науковий світ використовує і поняття, що означає одну із філософських дисциплін – соціальна філософія, причому також в розширеному змістовному контексті, тобто зважаючи на усі аспекти функціонування суспільства та його соціальних інститутів. Все частіше стосовно епістемологічних проблем філософії суспільного буття використовуються поняття соціум, соціальна наука, соціальна реальність, соціальний світ тощо. Розрізнення їх є доволі складною проблемою [63].

Таким чином, викладене вище дозволяє використовувати слово «соціо» в понятті соціокультурні трансформації у значенні суспільні, ті, що торкаються суспільства як конкретного історичного феномену, тобто, в даному дослідженні ми апелюємо до первинного значення латинського слова *societas* – суспільство, соціальність, соціальне [95, т. III, с. 132-135].

Зважаючи ж на сучасні інтерпретації даних понять, слід ствердно відповісти, що вони пов'язані з процесами міжособистісного спілкування, спільної діяльності, що, в свою чергу, спричиняє розуміння суспільства як сукупності усіх можливих способів взаємно впливової взаємодії людей та їх взаємної залежності у соціокультурному бутті [63]. Це виводить на розуміння того, що різного рівня суспільні зміни завжди супроводжуються певними способами взаємодії людей, специфічними формами їх спілкування, що базуються на ідеях, доктринах, ідеологіях, соціальних міфах тощо.

Стосовно ж культури, духовної культури та різного роду перетворень в цій сфері зазначимо, що мають місце численні визначення цього феномену, які навряд чи можна звести до якогось одного. У дослідженні ми виходимо з того, що буття культури є власне універсальним способом людського існування (і власне особистісного і суспільного). Первісно поняттям культура можна позначити й позначалися усі зміни (перетворення) в природі під впливом людини, тобто зважувалося передусім на опозицію понять природа – людина. Зараз доцільно підкреслити, що при усіх різноманітних підходах до феномену культури – діяльнісному, ціннісному, соціологічному чи за галузями знання, в яких розглядається культура, тощо – культура передусім розуміється як реалізація творчих сил людини та того, як це проявляється у сферах філософії, науки, освіти, мистецтва, релігії, права тощо. Саме в цьому останньому аспекті переважно розглядали феномен культури релігійні філософи досліджуваної доби, підкреслюючи, що культура несе в собі передусім творчий зміст, є способом буття людини як особистості та проявом її творчої (отже, й вільної) діяльності. Людина як творча істота, створюючи щось нове, оригінальне, не існуюче раніше, тим самим постає у своєму житті співпричетною до Творця. Така позиція особливо є характерною для персоналізму як одного зі спрямувань релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття.

Для нас є важливим підкреслити й те, що феномен культури є синтетичним явищем суспільного буття, що з'єднує в собі різного порядку

форми суспільної свідомості – від моралі, релігії й до політики. В цьому сенсі зв'язок людини і культури буде завжди взаємним: культура творить людину, а людина є її творцем і в той же час творінням. Окрім цього, в методологічному плані буде корисним й тлумачення ідеї культури як філософського концепту [86, с. 5]. Як розуміти цей термін? Знання як концепт передусім пов'язується з підходом, при якому звертається увага не на матеріал, що слугує основою для пізнання, а на самосвідомість суб'єкта, а саме – процес усвідомлення ним певного інтелектуального розвитку, в традиції якого відбувається пізнання [107]. Тим самим концепти направляють людське мислення. Як форми пізнання концепти містять в собі багатоманітність буття, охоплюють не тільки сенси певних текстів, але й домінянти творчості митців [88, с. 6].

Спеціального аналізу термін концепт зазнає в праці В. Рижка, де подається історія становлення терміну концепт, змістовні трансформації, що відбулись з ним від доби європейського Середньовіччя та аж до сучасного його розуміння [105, с. 143-163]. Як показано, зміст поняття концепт варіюється: від загального поняття або ідеї, одиниці мовного висловлювання й до сенсів, що відтворюють зміст певного досвіду, знання або результатів діяльності. Звідси, концепти – це події. Як «висловлюване мовлення» концепти набувають ознаки «унікальних», «неповторних, автохтонних» мисленневих форм й тому не є тотожними поняттям [105, с. 160]. А. Залевська застерігає від необережного використання слова концепт, стверджуючи, що доволі часто у конкретних дослідженнях воно синонімічно заміщує звичні та начебто такі, що загубили свою актуальність, терміни – поняття та/або значення [51, с. 234-240]. На її думку, концепт в першу чергу слід розуміти в якості «надбання індивіду», яке несе в собі «живе знання», в якому злиті значення та сенси, чуттєва та інтелектуальна культура суб'єкта пізнання, навіть притаманна йому мова.

Підсумовуючи, слід зазначити, що концепти вибудовуються при взаємодії текстів, що містять в собі знання, і переживань як форми відношення людини як суб'єкта пізнання до самого цього знання. Звідси,

форми епістемологічних концептів можуть набувати будь-які ідеї (не тільки культури, на що зважувалося вище), які відтворюють певне конкретно-історичне й одночасно – особистісне уявлення щодо духовно-культурних традицій, певних епох, шкіл філософування, персоналій. Отже, для історико-філософського пізнання вироблення концептів є важливим процесом, що спонукає дослідника сформулювати в собі саме культурне бачення об'єкта дослідження, його певну належність до історії та традиції.

Визначивши сенси понять – соціо-, соціальний, соціокультурний тощо, доцільно повернутися до засадничого для дослідження поняття трансформації, аби тепер зрозуміти його логічний зміст. Для цього привернемо увагу до такої логічної операції над поняттями як поділ обсягу понять за видозмінюваною ознакою, внаслідок якої з одного поняття отримують нові поняття, перше – називатиметься діленням поняттям (*divisum*), решта – членами поділу (*membra dividenda*) [69, с. 88, 457; 80, с. 284]. Зважимо й на те, що в залежності від відображення виду або роду предметів чи процесів всі поняття діляться на видові та родові, перші з них – підпорядковані, входять до складу більш загального (родового) поняття, другі – поняття, які виражають істотні ознаки класу предметів та представляють собою рід для певних видів.

Тепер, зробивши екскурс в логічне знання, зазначимо зміст та обсяг поняття трансформація як вкрай необхідного при аналізі різного роду суспільних змін. Зміст його визначається такою ознакою (загальною і суттєвою) як істотна зміна, змінність, переміна, певне якісне перетворення, метаморфози різних сфер соціального буття. Носіями цієї ознаки є такі конкретні форми суспільного та духовно-культурного перетворення як реформи та революції (яким відповідають еволюціонізм та революційність як принципи облаштування суспільного буття) та які в цілому складають обсяг поняття соціокультурні трансформації. Тобто, поняття трансформації відтворює конкретні сукупності форм суспільних перетворень в людській історії, що існували в минулому, існують нині та цілком можливе їх існування

у майбутньому. Адже дійсно, процес перетворення в суспільній історії через еволюційного порядку реформування або революційний злам певного суспільного стану цілком вичерпують обсяг такого діленого поняття як соціокультурні трансформації; існують як члени поділу за однією підставою, без підміни ознаки (змінність) та виключають один одного [80, с. 284].

Останнє можна показати при порівняльному аналізі видових понять еволюція та революція, що складають обсяг родового поняття трансформація, пам'ятаючи, що видовим поняттям притаманні ознаки родового поняття, але при цьому вони мають й свої видові ознаки, що відрізняють їх один від одного. Так, суттєва і загальна (родова) ознака – перетворення – на рівні революції (франц. *revolution*, від пізньолат. *revolutio* – поворот, переворот) означає «докорінний переворот у житті суспільства, який забезпечує його поступальний розвиток...» [141, с. 437]; «різкий сплеск, бурхливі обурення руху, інтервал вибухоподібної активності будь-якого явища, в процесі та результаті якого воно змінює свої якісні, сутнісні, цілісні визначеності, <...> стрибок, перерва поступовості в змінах, перетворення суті, зміну підстав та системного характеру предмета в цілому» [95, т. III, с. 429-430], а на рівні еволюції (від лат. *evolutio* – розгортання) йдеться про процес поступального історичного перетворення. Вважається, що даний термін вперше в сучасному сенсі використав Г. Спенсер для означення перетворення – як окремих видів, так і живої природи в цілому [95, т. IV, с. 410]. З терміном еволюція тісно пов'язаний й еволюціонізм, який витлумачується в якості принципу, філософського поняття, світогляду, які при всій своїй нетотожності однаково зважають на поступовість у розвитку, на незворотність змін, на обов'язкове визрівання у поступі чогось якісно нового, до цих пір невідомого.

Поняття революція та процеси революційних перетворень суспільства поставали й предметом окремих досліджень [49; 62; 104; 111; 139]. Так, американський філософ Г. Селзам розкриває роль марксистської філософії у революційних подіях ХХ ст. [111]. Він доводить, що змінювали саму думку щодо історичних перспектив суспільного розвитку з еволюційного варіанту

поступу на революційний великі соціальні суперечності, які визначали як філософські «битви в історії», тобто концептуальні побудови розуміння історичного процесу, так і безпосередні революційно-історичні перевороти. Щодо останніх, то їх спричинювало передусім здійснення промислової революції, після якої не залишилося вже жодних виправдань «для розділення між фізичним і розумовим трудом й суспільство не тільки не потребує такого поділу, але й не може більше його терпіти» [111, с. 22].

Узагальнюючий характер щодо проблеми революційних суспільних зрушень, розуміння сутності революції як одного зі способів трансформації суспільства має монографія Г. Завалька [49], який передусім підкреслює складність розуміння революційних процесів як «глибоких якісних змін» соціального життя. Ця складність спричинила, за думкою автора, ситуацію, коли осмислення такого роду перемін стало предметом філософії доволі пізно, тільки у Новий час [49, с. 14]. При цьому слід відзначити, що йшлося лише про політичні переміни через те, що в цей час поняття революція відносилось лише до політичної сфери. Лише у ХХ столітті, як підкреслює науковець, термін революція проникає й у дослідження неполітичних сфер надбудови суспільства, зокрема, йдеться про революційні зміни в культурі, революції в науці тощо.

Таким чином, історія поняття революція розпочинається у філософсько-науковому дискурсі як історія поняття політична революція, яким охоплюються такі наслідки діяльності людей як політичні перевороти, захоплення влади, повстання тощо. Безумовно, за авторським твердженням, вони можуть бути складовою частиною соціальних революцій, хоча слід розуміти, що поняття ці не тотожні. Такі якісні зміни як соціальні революції не можна зводити до їх політичної частини, адже головним для соціальних революцій є дійсний перехід до нового суспільно-політичного ладу, нових форм власності, суспільної свідомості тощо. Як зауважується, соціальні революції за терміном свого здійснення, як правило, переважають час людського життя, особливо, коли йдеться про доіндустріальний період історії

з його доволі повільною течією [49]. Ґрунтовний аналіз революцій як феноменів суспільного життя, тим не менш, залишає проблемні питання, пов'язані з об'єктивно існуючими труднощами у визначенні поняття революція. Йдеться про складність вирізнення революції з маси інших соціальних явищ: наприклад, від еволюції – часткових змін, що ніяк не створюють новий соціальний устрій; від реформ – як перетворень в межах існуючого суспільного ладу (переміни «зверху»); від повстань – перемін «знизу», які не ведуть тим не менш до утворення нового ладу та ін.

Серед сучасних досліджень соціального феномену революцій слід виокремити напрацювання французького історика Ф. Фюре, канадської дослідниці С. Бак-Морс та інших авторів [139], які прагнуть переосмислити досвід Великої французької революції (1789-1794 рр.) та підмічають в її розгортанні, безпосередніх подіях, які надзвичайно ретельно були виписані Е. Бьорком та Т. Карлейлем [22; 62], певну «повторюваність» подій, яка буде згодом відтворюватись і в подальших революціях [104]. Тобто, революція у Франції кінця XVIII ст. постала певною матрицею, що відтворює логіку революційних перетворень в історії XIX і XX ст. Зокрема, показується, що феномен Робесп'єра, який мав ніким та нічим неконтрольоване право вирішувати громадські питання, послуговував певною вихідною формою такого соціального явища як «культ особи», тобто йдеться про те, що яacobinство, на думку Ф. Фюре, підмінило собою й громадянське суспільство і державу. С. Бак-Морс, зокрема, показала існуючий з тих пір парадокс демократичної влади, коли «верховний агент», законність влади якого підкріплена ім'ям народу, може встановлювати неконтрольовану сувереном «зону влади», в межах якої може застосовуватись насилля та терор. Загалом дослідники підкреслили неоднозначність тодішніх революційних подій, адже, з одного боку, Революція вплинула на подальшу історію людства сформульованою «Декларацією прав людини і громадянина», а, з іншого – вона не скасувала «абсолютистську владу», замінивши її на «тотальну державу».

В свою чергу, поняття еволюціонізм та революціонізм в якості принципів, підходів до розуміння підстав суспільних трансформацій можуть розгортатися в конкретних політичних доктринах та ідеологіях, віддзеркалюватись в понятті суспільного ідеалу, а також в таких специфічних соціальних конструкціях майбуття як утопії або в притаманних певній спільноті міфах тощо. Міркування з приводу майже усіх цих форм «проекування» очікуваного суспільного стану мали місце у філософів досліджуваної епохи. Критичний аналіз безпосереднього історичного процесу був також пов'язаний з переосмисленням феноменів та категорій цивілізації та культури, прогресу та регресу, кризи та ін. Не торкаючись концептуальних підходів релігійних філософів рубежу XIX – XX ст. до означеної проблематики, про що йтиметься в подальшому, означимо зміст деяких важливих для дослідження термінів.

Так, поняття ідеал (від фр. *idéa*, лат. *idealis*, від грецьк. *ἰδέα* – вид, образ, ідея) відноситься до ціннісного порядку розмислів, що торкаються естетичного, етичного, гносеологічного, історичного та ін. вимірів буття та несуть, по-перше, універсальне уявлення про належне, блага та, по-друге, відтворюють «досконалість у відносинах між людьми», пов'язану в першу чергу з уявленням про доцільне суспільне улаштування [95, т. II, с. 71]. Цікаву установку щодо розуміння ідеалу дає І. Ільїн, на думку якого культура починається саме там, де «духовний зміст шукає собі вірну й досконалу форму» [57, с. 297]. Чітке визначення ідеалу, причому також з акцентом на досконалість як головну ознаку цього поняття, дає релігійний філософ XIX ст. С. Гогоцький, за яким під ідеалом розуміється «типовий образ якоїсь досконалості, збудований силою уявлення...» [35, с. 549]. Значення ідеалу полягає, на думку мислителя, в тому, що ідеал здійснює «... сильний вплив на життя, служить одним з наймогутніших її двигунів. А тому, не дивлячись на всі видозміни ідеалу, в його підставі повинна лежати істина, відповідна законам внутрішнього і зовнішнього життя» [35, с. 554]. Звідси філософом стверджується думка, що будь-який «помилково складений» ідеал засмучує

життя, породжує в людях апатію, незалежно від того, чи торкається він релігійного, морального чи навіть побутового вимірів буття. Ця помилковість пов'язується з «хибними» образами, хоча й такими, що легко можуть захоплювати увагу. І хоча тут прямо не йдеться, але цілком зрозуміло, що маються на увазі утопічні конструкції досконалості, які, передусім, через некритичне мислення, на наш погляд, можна приймати за ідеал, особливо за умов кризового стану суспільства.

Якщо ж узагальнити тлумачення щодо такого феномену суспільного буття як ідеал, то можна стверджувати, що ідеал представляє собою одночасно вищій регулятор діяльності людини і форму її духовності, тобто спосіб перетворення цінностей добра, справедливості, патріотизму, обов'язку тощо в образ життя, у вчинки особи, небайдужої до нагальних суспільних проблем. Однак, підкреслюючи, що саме ідеал виказує завершений стан якогось соціального явища, визначає деяку граничну мету людських сподівань і прагнень, задає певний ціннісний орієнтир в соціокультурних трансформаціях тощо, все ж таки його слід вирізнити, відділяти та віддаляти від утопій. Орієнтація на ідеал (і в цьому його особливість як одного з чинників людської діяльності) не передбачає повного його збігу з дійсністю – між ідеалом та реальним світом завжди буде мати місце певний зазор, нетотожність, розбіжність, на відміну від утопій, що прагнуть обов'язково стати реальністю. Якщо ж розцінювати утопію не тільки традиційно – як жанр літератури, але й як спосіб соціального мислення, що зазначається Т. Суходуб [136, с. 62-77], то не можна не відзначити, що майже усі великі мислителі-утопісти (Т. Мор, Т. Кампанелла, Т. Мюнцер, Р. Оуен, А. Сен-Симон та ін.), створюючи у своїх творах гуманістичний ідеал справедливого суспільства (на це головним чином налаштовані утопії), звичайно, мріяли про нього як про майбутній громадський стан.

Потужна націленість на утопізм, що було характерним для історичного розвитку у перші десятиліття ХХ ст., впливала з відчуття кризового стану історії, культури, суспільства, тривогами, що супроводжували це відчуття,

про що йшлося в розмислах М. Бердяєва, А. Вебер, Г. Зіммеля, В. Зеньківського, Х. Ортегі-і-Гассета, П. Тіліха, А.Дж. Тойнбі, М. де Унамуно, О. Шпенглера [див.: 16; 17; 18; 19; 53, с. 308-345; 55, с. 445-474, 489-493; 99; 114; 131, с. 7-131; 135; 145, с. 55-93; 149 та ін.]. Цей історичний період в численних оцінках визначався як перехід культури в цивілізацію, тобто стадію загибелі культури, руйнування індивідуально-персоналістських її форм. Ця загальна тенденція масовизації культури, переходу до «омасовлення» й людської свідомості, підпорядкування духовної культури цивілізаційним, промислово-технічним вимогам, не могла не провокувати й радикалізацію в сфері політики та суспільного життя, відповідно – революціонізацію свідомості. У цих обставинах практичний вимір набула й актуалізована ще ідеологією Просвітництва ідея прогресу як ідея таких суспільних змін, що обов'язково приведуть людську спільноту до досконалих форм гуртожитку. Щоправда, своєрідним носієм «духу» розвитку суспільства, його руху до досконалості в новітній історії виступав вже не просвітлений знанням індивід (в ідеалі – все суспільство), а політична спільнота, партія. Тобто, ідея прогресивного розвитку увійшла у зміст політичних ідеологій і доктрин.

Означені суспільно-політичні зміни, критичні оцінки історичного поступу, які все частіше базувалися на понятті «криза», слугували важливою причиною трансформації предмету релігійної філософії, зміщенням інтересу до проблематики суспільних перетворень, філософії історії, співвідношення культурного та цивілізаційного поступу. Особливого значення в межах релігійного філософування набуває тема культури, яка проходить практично через усі вчення досліджуваних філософів, торкаючись, зокрема, проблеми розрізнення та співвідношення масової культури та індивідуально-особистісної, умовно кажучи, «високої» та «низької» культур тощо. Оці зрушення дозволили нетрадиційно подивитись на предмет релігійного філософування, який в першу чергу зачіпав

світоглядні засади людського буття, й виокремити у такій якості саме соціокультурні процеси.

З іншого боку, сама традиція релігійного філософування у перші десятиліття ХХ ст. все більше усвідомлювалась її представниками як проблема, що вимагала знаходження в першу чергу духовних підстав подолання трагізму історії. Звідси невипадково, як зазначає С. Франк, головною інтенцією постають питання філософії історії, соціальної філософії, релігійної онтології, етики, що пов'язано з відчуттям глибокої духовної кризи [142, с. 721]. М. де Унамуно ставить питання щодо релігійного сенсу етики, естетики і навіть логіки в контекст життєвої необхідності, потреби людини єднання з Богом не заради науки або мистецтва, а заради самого життя, що руйнується в умовах агонії цивілізації і християнства [135, с. 206-208].

Негативний діагноз епосі та її проблемам виносить Г. Марсель, констатуєчи гибель індивіду Нового часу [82]. Цей людський тип, вироблений попередньою культурною історією, є, на його думку, по-перше, децентрованим, тобто перестає бути особистісною цілісністю, а здебільше проявляє себе перетвореним на функції – виробничі та соціальні, а, по-друге, є роздушеним безкінечністю технічного прогресу, яка сприймається вже як «дурна» безкінечність. Ці тенденції суспільного розвитку спричиняють песимістичний висновок щодо загибелі індивідуальності, руйнування незалежності, суверенності, самості людини внаслідок зовнішніх втручань з боку суспільства, що й відбивається на відчутті глибокого трагізму самого життя. В. Зеньківський вважає за необхідне за кризових обставин поставити питання про межі людського розуму [52, с. 27]. На його думку, дане питання загострювалося з Нового часу, тобто з періоду становлення філософського раціоналізму, формування настанови на розуміння розуму як автономно діючої, «верховної інстанції». З цього часу культура розвивалася на підґрунті секуляризму, що й спричинило врешті решт кризовий стан суспільного поступу.

Як бачимо, соціально-історичні контексти стають все відчутнішими у міркуваннях релігійних філософів, все більше впливають на традицію релігійного філософування, змінюючи його предмет та завдання. Мислителі доби все більше опікуються можливостями релігійної філософії усвідомити сутність духовної кризи, підстави трагічного історичного руху й тим сприяти розв'язанню епохальних суперечностей.

Якщо ж зважити на сучасний філософський дискурс щодо релігійної філософії, то в ньому в першу чергу спостерігається прагнення опанувати специфіку власне релігійного філософування. Зважимо на позицію С. Аверинцева, який зауважує, що термін релігійна філософія у західних мовах майже не вживається, там віддають перевагу обороту християнська філософія, але при цьому сам філософ вказує, що «термінологічні проблеми – симптом деякої проблематичності самого явища» [1, с. 422]. На його думку, проблемність пов'язана вже зі зверненням до самого поняття філософія, адже «християнин внутрішньої присягою своєї совісті зобов'язує себе – нічого не ставити вище своєї віри...» [там само]. Розтлумачуючи оцю складність, С. Аверинцев нагадує, що Апостол Павло звертається до слова філософія, що лексема філософія лежить в християнсько-православній традиції й означає «християнське вчення та подвижництво і навіть біблейське одкровення» [1, с. 423]. Згадуючи вчення В. Ерна, П. Флоренського, О. Лосева та ін., науковець доводить, що доцільно вживати термін саме релігійна філософія, а не філософія релігії, як це впливало, наприклад, з німецького класичного ідеалізму, адже релігійна філософія передбачає як раз подвійний погляд – «погляд думки на релігію як свій предмет – і погляд релігії на світ і на думку» [1, с. 428-429].

На ці ж власне проблемні ситуації у розумінні релігійної філософії та співвідношення філософії та теології вказує й С. Таранов [130, с. 7-12]. Науковець виходить із трискладової типології знання, пов'язаної ще зі старогрецькою культурою мислення, коли можна виділити такі способи розуміння філософії як софійний, епістемічний та технематичний, де перший

виражає «буття-до-істини», другий – орієнтацію на науку, пізнання, третій – на техніку та мистецтво мислення. Розтлумачується «законність» такої типологізації. На думку автора, софійний тип філософії «виявляє свою близькість до релігійного світогляду взагалі й до теології зокрема. Це філософія, яка не розв’язує питання пізнання і не “грає у бісер” сенсів, вона з-дивована не дивами світу, а людською долею, її конечністю» [130, с. 8]. З іншого ж боку, як розтлумачує вчений, «... теологія за своїм смислом є двоскладовою – в ній є і теос, Бог, надрозумна частина, і частина раціоналістична, логос» [130, с. 9]. Оця подвійність в аспекті пояснення світу як творіння наближає теологічне знання до релігійної філософії. Обґрунтовуючи особливість такого релігійного філософування як «теологічний екзистенціалізм», який відіграє роль посередника між філософією та теологією, С. Таранов доходить висновку, що шляхам теології філософія, яка несе в собі логос, особливого порядку раціональність, є близькою передусім своїми пошуками можливостей безкінечності, безмежного буття.

Звернемо увагу й на позицію Ж. Рюс, яка, констатує у якості тенденції часу кризовий стан релігії, занепад «царства невидимого», процес десакралізації культурного світу [110, с. 245-247], все ж таки, спираючись на конкретні релігійно-філософські спрямування (від християнських й до юдейських, ісламських), підкреслює й процес оновлення та утвердження в культурі ХХ ст. релігійної думки [там само, с. 596-624].

Безумовно, означені позиції не вичерпують особливості та складності у відносинах та впливах філософії та релігії, філософії та теології, але доволі точно, на наш розсуд, показують специфіку релігійної філософії, в межах якої виокремлюється соціально-філософська проблематика суспільних перетворень.

Теоретичними засадами дослідження виступають доробки сучасних, українських та зарубіжних, науковців. Особливості досліджуваної доби історико-філософського процесу аналізуються в працях В. Акулініна, М.

Александрової, І. Алексеевої, Г. Аляєва, А. Аржаковського, В. Асмуса, Л. Байрачної, Н. Бонецької, В. Возняка, П. Гайденко, Дж. М. Гамбурга (G.M. Gamburg); Г. Гачева, А. Гачевої, Н. Гончаренко, М. Громова, А. Гулиги, А. Де Блазіо (A. De Blasio), Б. Ємельянова, О. Єригіна, О. Єрмичова, К. Ісупова, С. Жаба, М. Зернова, І. Іванової, О. Клемана (O. Clément), Дж. Клайна (G.L. Kline), А. Ковре (A. Kougé), Ф. Коплстона (F.C. Copleston), В. Кувакіна, С. Левицького, М. Лифшиця, В. Личковаха, В. Лімонченко, Т. Масарика (T. Masaryk), М. Масліна, Н. Мозгової, Н. Мотрошилової, О. Назарової, М. Нікульчева, І. Огородника, А.П. Рэндалла (A.P. Randall); Т. Розової, М. Савельєвої, М. Семьонкіна, Т. Сидориної, О. Соболевської, А. Стрельцова, А. Сухова, Т. Суходуб, С. Таранова, С. Титаренка, А. Тихолаза, Н. Філіпенко, С. Хоружого та ін. [4; 6; 8; 10; 11; 12; 13; 14; 24; 30; 31; 32; 33; 39, с. 6-18; 40; 34, с. 82-103, 244-344, 368-388; 43; 44; 45; 46; 47; 48, с. 320-341; 54; 56; 58; 60; 67; 72; 74; 75; 76; 78; 79; 83; 84; 89; 90; 91; 92; 96; 108; 112; 117; 118; 123; 124; 125; 127; 129; 132; 133; 134; 137; 138; 143; 144; 153; 154; 155; 156; 157; 159]. Окремо слід відзначити багатолітні дослідження польських науковців з релігійної філософії [158; 160 та ін.], чільне місце серед яких належить Й. Бремеру (J. Bremer), Т. Оболевич (Т. Obolevich), Т. Хоме (Т. Нoma).

Інтерес до релігійної філософії досліджуваної доби відбився і у дисертаційних дослідженнях українських науковців. Має місце аналіз певних аспектів розвитку традиції та творчості окремих представників цієї школи філософування. В першу чергу звернемо увагу на тематику, близьку за постановками питань даному дослідженню. Так, релігійно-філософські підходи, присвячені теоретичному осмисленню православного досвіду в аспекті антропологічного дискурсу (зокрема, постановок питання про спосіб життя, розуміння життєвого призначення людини, визначення онтологічного статусу людської особистості, інтерпретації «онтології соціального» як «онтології причетності» тощо) аналізуються В. Лімонченко [75]. Значимим для розуміння положення людини у суспільстві, у тому числі і у сучасному суспільстві, є, на наш погляд, наступне, чітко аргументоване автором

історико-філософськими підставами, положення, за яким суспільство може бути визнане началом для людини, але, по-перше, не у часі, по-друге, не як попередня окремій людині всезагальність, що поглинає її, а як «відкритість іншим» та як зв'язок, що, з одного боку, трансцендентує людську відокремленість, а з іншого – як зв'язок, який є присутнім у самій людині. Дане положення цілком можна сприймати у якості методологічної настанови даного дослідження.

У контексті зважання саме на християнську традицію при розгляді становлення західної правосвідомості міркує П. Ніколов, на думку якого ціннісні підходи у правосвідомості являються історичним результатом постійних спонукань християнства, а саме – спонукань безумовності певних вимог, передусім морального порядку, християнської традиції [93]. Проблема свободи особистості розглядається на тлі історії християнської культури; зважується на те, що людина (не як індивід, а саме як особа) формується у християнському контексті буття культури і це виробляє, як стверджується, з людини дійсного суб'єкта соціально-правових відносин. В першу чергу дослідника цікавить західно-християнська релігійна лінія філософування, але торкається він у аспектах зв'язку історії християнства та культури, релігійних інститутів та суспільного буття, а також дослідження християнських аспектів у розумінні свободи й ідей православних мислителів, зокрема М. Бердяєва, В. Соловйова.

Філософії «всеєдності» як певного спрямування релігійної філософії в аспектах виявлення її головних концептів та ролі «всеєдності» у східнохристиянській культурі присвячені роботи М. Нікульчева, С. Перехода [94; 101]. Останній автор досліджує передусім багатозначність категорії «всеєдність», яка представлена і як «модель побудови світу», єдність усього сущого, усіх щаблів світобудови зверху донизу і як зміст або ідея Абсолюту і як ідеальне уявлення Бога про світ (Софія), і як тотожність іманентного та трансцендентного світів, і як конститутивний елемент східнохристиянської

філософської культури тощо. Інтерпретується також як один з «інтервалів» категорії всеєдності й поняття «боголюдство» – як суспільно-політична сфера людської діяльності [101, с. 5, 13, 16]. Заслугою доробку М. Нікульчева, на наш погляд, є передусім обґрунтування концепту всеєдності в аспекті генетичного його зв'язку з міфологемами Стародавньої Еллади та юдаїзму [94, с. 5, 7], а також у доведенні істинності положення про те, що «універсальна природа соціального» корениться у «світовому ладі всеєдності». Тобто, мова йде у даному дослідженні передусім про «онтологічність» категорії «всеєдність». Причому пояснюючи цей онтологічний статус, дослідник доводить, що у певних концепціях «всеєдності» завжди є присутнім взаємозв'язок індивідуального та всеєдиного; соціального, суспільного та індивідуального, особистісного. Такий підхід, безумовно, дозволяє аргументувати необхідність врахування в розумінні загальних вимірів суспільного буття й персоніфікованого, індивідуального виміру – поза цього не можуть складатися гармонійні, людяні взаємовідносини й на рівні міжособистісних взаємин й на рівні відношення громадянина з різними соціальними інституціями тощо.

Проблема значення релігійного досвіду в інтелектуальній діяльності, а також соціально-філософська антропологія, що склалася у школі конкретного ідеал-реалізму, становлення інтуїтивістської онтології та її вплив в епоху «кінця метафізики» на «релігійно-філософський ренесанс» становлять предмет дослідження С. Янковського [151]. Дослідження базується на аналізі творчості М. Лосського, С. Франка та в цілому обґрунтовує ідею конструктивної ролі трансцендентних характеристик знання, що мають перспективу і у соціально-філософському дискурсі. Філософія адогматизму, зокрема, в аспектах дослідження історії філософії, історії культури, представлення екзистенціальної філософії Л. Шестова розглядається В. Петрушовим, С. Тарановим [102; 129]. Звернемо увагу на питання соціально-філософського порядку. В цьому плані, зокрема доводиться, що застосована

філософом Л. Шестовим металогіка дозволила, зокрема, проаналізувати й глобальні проблеми сьогодення – «зіткнення цивілізацій», європейської інтеграції, побудови геополітичного порядку у світі тощо [102]. Виходячи з введеної дослідником «формули» – «віра – ентелехія розуму» – в роботі формулюється концепція «інтегрального раціоналізму». Особливістю останньої є те, щ в ній гармонійно поєднуються варіанти філософської, релігійної та наукової форм відповідей на головні світоглядні питання людини.

Взаємний зв'язок мистецтва та дійсності, який дослідник розглядає у філософсько-антропологічному, релігійно-філософському вимірах становить проблематику робіт О. Соболевської [117; 118]. Слід прийняти, на нашу думку, розглянутий автором фактор недостатньої уваги до проблеми взаємодії мистецтва та дійсності у сфері культури. Це й на сьогодні актуальна проблема теоретичного дискурсу та суспільного буття. Не можна не погодитись з думкою, що не тільки релігія, філософія, але й мистецтво грає надзвичайно важливу роль у плані роз'яснення людині межових підстав її існування. Мистецтво формує людину як особистість, сприяє усвідомленню нею суперечностей суспільного розвитку тощо. У першу чергу О. Соболевська звертає увагу на те, що переломним моментом в розробці проблеми співвідношення мистецтва і дійсності у досліджувану добу стало вчення В. Соловйова, а услід за ним були створені концептуалізації цієї проблеми мислителями-символістами – В'яч. Івановим, А. Бєлим, а також і релігійними філософами – М. Бердяєвим, Б. Вишеславцевим, І. Ільїним, Є. Трубецьким, П. Флоренським, С. Франком, Л. Шестовим та ін. Слід додати, що філософи доби «релігійно-філософського ренесансу» не просто розробляли проблему місця мистецтва у культурі, його ролі у суспільному житті, але й жваво цікавилися мистецькими доробками та історією літератури, писали цікаві літературознавчі праці. Це є характерним для творчості М. Бердяєва, В. Зеньківського, Ф. Степуна, Л. Шестова та ін. Філософи привертали увагу,

зокрема, до проблем світоглядних, суспільних, етичних, що розгорталися у художніх творах М. Гоголя, Ф. Достоевського, Л. Толстого, А. Чехова та інших митців [18; 20; 53, с. 141-264, 287-308; 119; 148 та ін.].

Присвячують українські науковці, зокрема, М. Альчук, Є. Більченко, О. Величко, С. Вільчинська, Л. Владиченко, М. Задерецька; О. Кіхно; Є. Козлов, О. Литвинов, Б. Матюшко, К. Післар, К. Сигов; С. Титаренко, Н. Чекер та ін., свої дослідження й творчості окремих мислителів досліджуваної доби, наприклад, М. Бердяєва [23; 26; 28; 50; 66; 68; 113; 81, с. 124-125; 87; 146 та ін.], М. Бубера [29], П. Новгородцева [77], Б. Кистяківського [9], П. Сорокіна [70], П. Флоренського [85]. Так, Є. Козлов привертає увагу до екзистенціальних та персоналістичних аспектів філософії М. Бердяєва, показує генезис та еволюцію вчення «великого киянина» про людську особистість, її свободу (як невід'ємну складову бердяєвської персонології) [68]. Особистість у дослідженні розглядається як базисний принцип та засадне підґрунтя усього філософування М. Бердяєва. А Н. Чекер зосереджується у своєму доробку на проблемі творчості. Як і у вище згаданому дослідженні тут так само зважається на персоналістичний зміст теорії творчості М. Бердяєва, але все ж таки специфіку його філософування автор зв'язує з «теоантропологією» мислителя. На цій підставі робиться висновок, що бердяєвську концепцію творчості слід віднести до «релігійно-філософського модернізму», з «виходом на синергійний, “гераклітівський” тип філософування» [146, с. 3].

У дослідженні В. Кордун розглядається теорія революції П. Сорокіна, причому не в традиційному аспекті соціології, а як предмет історико-філософського аналізу [70]. У контексті релігійного філософування відмітимо аналіз дослідника концепту «революційного есхатологізму» як релігійно-філософської складової теорії революції П. Сорокіна, що робить його «апологетику» революції дотичною до есхатологічних ідей релігійної філософії. Евристично цінним для нашого аналізу є розроблений автором концепт «мовних реакцій» як підстава трансформації соціальної свідомості;

положення щодо еволюції поглядів мислителя від народництва, анархізму та до деяких аспектів «легального марксизму» К. Каутського; тлумачення феномену революції як «невід'ємної складової людського буття»; міркування щодо проявів у теорії П. Сорокіна таких ніцшеанських ідей як ідеї «надлюдини» (як героя у революції), «волі до влади», «діонісійства» як типу культури тощо; висновок про перехід науковця на позиції теорії циклізму, тобто стадійно-циклічного аналізу суспільно-історичного процесу, що робить можливим зіставляти концепцію, вироблену П. Сорокіним, з історичними теоріями М. Данилевського, А. Тойнбі, О. Шпенглера.

Чимало існує робіт, в тому числі й ті, що вже згадувались, у яких розробляється в аспектах – філософсько-антропологічному, екзистенціальному, філософсько-правовому, історико-філософському – категорія, феномен свободи [3; 66; 68; 87, с. 246-250, 477-482; 88; 93; 120; 146; 147]. Темою свободи в контексті суспільно-історичної проблематики, опікуються А. Лазарева, М. Мазурик, О. Сичевська-Возняк, В. Шаповал [59, с. 331-341, 383-390; 147]. У цих доробках зважується на концепції свободи, розроблені такими релігійними філософами як М. Бердяєв, І. Ільїн, Л. Карсавін, С. Левицький, П. Новгородцев, В. Соловйов, Є. Трубецькой, П. Флоренський, Б. Чичерін, Л. Шестов та ін.; утверджується, зокрема, зв'язок між свободою як засадничим виміром людського буття та продукуванням нових смислів, творчою діяльністю особистості; підкреслюється багатовимірність проявів «свободи волі»; з'ясовується місце рефлексії у здійсненні вільної дії тощо.

Отже, виписані вище настанови та теоретичні розробки щодо проблем та тем, що розглядаються у дослідженні, послуговують важливим підґрунтям для міркувань щодо соціокультурних трансформацій як складової суспільно-історичного буття. Аналіз основних концепцій соціокультурних трансформацій, які були вироблені в межах досліджуваної традиції, розділено

на два розділи – в одному акцент поставлено на підходах, які в більшій мірі відповідають спрямуванню «філософії історії», у іншому – теоретичні розвідки відтворюють здебільше проблематику «соціальної філософії».

Зрозуміло, що «чистих» форм у такому поділі повністю не віднайти, адже і для соціально-філософських і для філософсько-історичних розвідок об'єктом пізнання виступає суспільний світ, соціальне буття, людина в системі суспільних відносин, а головне – ті духовно-культурні, суспільно-політичні зміни, що характеризують рух історії, все ж таки означений підхід дозволив певним чином структурувати дослідження. Так, в другому розділі представлені концептуальні підходи релігійних філософів, які розглядають суспільство у його часових трансформаціях, зважають на проблему смислу і спрямованості суспільно-історичного поступу, рушійні сили історії, а у третьому розділі аналізуються підходи, для яких в першу чергу характерна постановка питань про основи суспільного буття, співвідношення його основних сфер та форм організації спільного життя людей тощо. Робота зазнала й певні обмеження – доцільний обсяг дослідження не дозволив провести більш повну тематизацію проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії досліджуваної доби.

Прагнення провести цілісний, системний аналіз суспільних перетворень з огляду на відтворення їх у релігійній філософії, зумовило необхідність пояснення сенсів такого засадничого для дослідження поняття як трансформація, істотною ознакою якого є змінність, та обґрунтувати значимість його у гуманітарних дисциплінах. Тлумачення понять суспільство та соціум, еволюція та революція та похідних – соціальний та суспільний, еволюційний та революційний, а також – культура, ідеал, утопія та ін., дозволило всебічно представити зміст та форму такого поняття як соціокультурні трансформації. Звернення до дослідження такої мисленнєвої форми як концепт дозволило показати, що у конкретних вченнях філософів та у дослідницьких інтерпретаціях означені поняття можуть поставати і у якості

концептів, особистісно-індивідуально схоплюючи сенси досвіду, певних процесів, текстів, творчості тощо.

Висновки за першим розділом

Проведений аналіз поняттєво-категоріального апарату осмислення проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії, а також – теоретико-методологічних основ дослідження, ступеня наукової розробленості обраної теми, дозволяє зробити наступні висновки.

По-перше, виявлена та представлена еволюція змісту поняття «трансформація» в контексті його руху від початкового значення та використання – як синонімічного до еволюційного вчення у біологічному знанні про змінність видів організмів – й до гуманітарного знання, яке працює зі смислами, за якими «трансформація» означає різноманітні форми соціальних та духовно-культурних змін історичного розвитку суспільств, процес переходу в інші способи існування соціальних інститутів, суспільно-політичних рухів, форм розвитку суспільної свідомості тощо. Обґрунтування логічного змісту поняття «соціокультурні трансформації» дозволяє розглядати його як засадниче для обраної дослідницької теми.

По-друге, враховуючи те, що у процесі пізнання відчутну роль грає не тільки об'єкт дослідження, але й свідомість дослідника, поняття «трансформація» використовується і в якості концепту – як домінанти мислення, причому як того, чия творчість аналізується, так і самого дослідника; як форми усвідомлення смислів, ідей певних вчень, тобто як унікальних інтелектуальних подій, особистісного надбання, що демонструють «живе знання». Таким чином, епістемологічний концепт «трансформації» дозволяє представити знання як наслідок суб'єктивного процесу, пов'язаного з тим, що концепти формуються на перетині творення або тлумачення текстів і відношення до них автора або інтерпретатора як носіїв певної емоційно-чуттєвої та інтелектуальної культур, так і об'єктивного процесу – представлення соціокультурного підґрунтя народження ідей суспільної перебудови у філософів досліджуваної доби.

По-третє, аналіз теми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії вимагає звернення до понять «еволюція» та «революція», які виступають за класифікацією, прийнятою у логіці, видовими по відношенню до родового поняття «трансформація», адже їх конкретне смислове розуміння віддзеркалює лише певні види змін: так, така родова ознака як перетворення стосовно революції означає зміну сутності, народження новітніх суспільних форм буття, а перетворення еволюційного порядку передбачає поступовість соціокультурного розвитку у межах існуючих форм. Осмислення перетворень на основі аналізу еволюційного порядку реформувань або революційного «зламу» певних суспільних устроїв цілком вичерпують обсяг такого діленого поняття як «трансформації». Змістовно з означеними вище поняттями, що несуть в собі ознаку суспільної трансформації, пов'язане й поняття «суспільний ідеал», яке визначає ціннісне спрямування сподіваних змін та несе в собі універсальне уявлення про належний суспільний стан, відмінний від суцього.

По-четверте, пізнавальна стратегія щодо проблеми соціокультурних трансформацій вибудована передусім на основі методологічного інструментарію герменевтики та феноменології: інтерпретація як мислення-розуміння дозволила реконструювати смисловий зміст предмету дослідження, адже інтерпретація розпочинається не з власного досвіду чи досвіду іншого, а з буття; феноменологічна ж концептуалізація проблеми націлила, з одного боку, на довіру власній свідомості, а з іншого – на звільнення її від упередженості, отже можливості схоплення сутності досліджуваної проблеми. Вибудована поліметодологічна дослідницька позиція, яка дозволила поєднати «модерний» монологічний підхід з сучасним діалогічним, тим самим представивши відкритість історико-філософського пізнання та поєднання різних концептуальних підходів релігійних філософів до соціокультурних трансформацій у систематизовану теоретичну модель пізнання. Методами розв'язання поставлених завдань слугували також

методи проблемно-логічного, категоріального аналізу історико-філософського процесу, історизму, «перспективізму» (Х. Ортега-і-Гассет) та ін.

По-п'яте, теоретичне розв'язання проблеми визначення підстав трансформацій суспільства у релігійній філософії рубежу XIX-XX ст. потребує перегляду статусу історико-філософського пізнання. Останнє традиційно пов'язується з теоретичною реконструкцією минулих традицій, поглядів їх представників, відтворенням стилю та категоріального устрою мислення, інтелектуальних досягнень тощо, що, безумовно, є важливим. Історико-філософське пізнання містить в собі й потужний потенціал минулого практичного досвіду, опрацьованого не тільки у абстрактно-теоретичних розмірковуваннях щодо проблем суспільних змін, що мають місце у політико-правових вченнях чи філософських роздумах щодо суспільних ідеалів та цінностей, але й у реакціях філософів певної доби на безпосередні суспільно-історичні події, що містяться як у теоретичних працях, так і у особистих записниках, щоденниках, листуванні, автобіографіях тощо. Залучення до аналізу проблеми соціокультурних трансформацій суспільств цього якомога ширшого за жанровою належністю матеріалу, а також – змістовне виявлення постановок питань щодо суспільних перетворень у конкретних філософів доби кінця XIX – початку XX ст., дозволило у підсумку показати як актуальність проблеми соціокультурних трансформацій у релігійній філософії, так і практичний вимір історії філософії як наукової дисципліни.

По-шосте, аналіз ступеня розробленості наукового опрацювання проблеми соціокультурних трансформацій показав, що має місце звернення до окремих вчень релігійних філософів досліджуваної доби та певних аспектів теми, що ставить на часі необхідність цілісного дослідження теми суспільних перетворень як проблеми релігійного філософування.

Результати власних досліджень дисертанта з проблематики першого розділу знайшли своє відображення у публікаціях [121; 122].

Список використаних джерел до першого розділу

1. Аверинцев С.С. Христианская философия как проблема для себя самой [Текст] / С.С. Аверинцев // Человек. История. Весть [сост. К.Б. Сигов]. — К.: Дух і літера, 2006. — С. 422-435.
2. Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии — № 1 [Текст]; [под ред. В.А. Подороги]. — М.: «Логос», 2001. — 438 с. — (Серия «Ессе homo»).
3. Адаменко Н.Б. Проблема свободы у необароковому «соціумі вистави» [Текст] / Н.Б. Адаменко // Дні науки філософського факультету – 2006: Матеріали доповідей та виступів. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2006. — Ч. 1. — С. 3-5.
4. Акулинин В. Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому [Текст] / В. Н. Акулинин. — Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. — 158 с.
5. Александрова А.В. История философии как философия, и философия как история философии (заметки для начинающих изучение курса «Античная философия») [Текст] / А.В. Александрова // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. — Вип. 2(22). — К.: НАУ, 2015. — 152 с. — С. 5-10.
6. Александрова М.В. Культура та цивілізація: становлення проблематики в українській філософській думці (кінець ХІХ – початок ХХ століть) : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук : спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / М. В. Александрова. — Харків, 2003. — 16 с.
7. Александрова О.В. Принцип коректності історико-філософської інтерпретації тексту [Текст] / О.В. Александрова // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009

року) : Матеріали доповідей та виступів. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. — Ч. I. — 153 с. — С. 3-5.

8. Алексеева И.Ю. Философия в современной России и русская философия [Текст] / И.Ю. Алексеева // Философы России XIX – XX столетий. Биографии, идеи, труды. — М.: «Книга и бизнес», 1995. — 751 с. — С. 735-739.

9. Альчук М.П. Філософія права Богдана Кістяківського : монографія [Текст] / М.П. Альчук. — Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. — 300 с.

10. Аляев Г.Є. Онтологія і феноменологія незбагненого: С.Л. Франк у філософському дискурсі ХХ сторіччя : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Г.Є. Аляев. — К., 2003. — 36 с.

11. Аляев Г.Є. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія [Текст] / Г. Є. Аляев. — К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. — 368 с.

12. Аржаковский А.А. Журнал ПУТЬ (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции [Текст] / А.А. Аржаковский. — К.: Феникс, 2000. — 656 с.

13. Асмус В.Ф. Собрание сочинений (в семи томах). Т. 5 : Россия : Мысль и дух [Текст] / Валентин Фердинандович Асмус. — М.: ЛЕНАНД, 2015. — 672 с.

14. Байрачна Л., Гончаренко Н. Особливості філософії в Росії (XIX – перша половина ХХ ст.) [Текст] / Л. Байрачна, Н. Гончаренко. — Харків: Харківський університет, 1994. — 24 с.

15. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма [Текст] / Михаил Абрамович Барг. — М.: Мысль, 1987. — 348, [2] с.

16. Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре. Приложение [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Смысл истории. — Москва: «Мысль», 1990. — 175 с. — С. 162-174.

17. Бердяев Н. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) [Текст] / Н.А. Бердяев // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии; [под ред. Н.А. Бердяева и при ближайшем участии Л.П. Карсавина и С.Л. Франка]. — Берлин: ОБЕЛИСКЪ, 1923. — I. — 191 с. — С.21-46.

18. Бердяев Н.А. Кризис искусства [Текст] / Н.А. Бердяев; [репринтное издание]. — М.: СП Интерпринт, 1990. — 48 с.

19. Бердяев Н. Кризис рационализма в современной философии [Текст] / Н.А. Бердяев // Вопросы жизни. — 1905. — № 6. — С. 168-184.

20. Бердяев Н.А. О русских классиках [Текст] / Н.А. Бердяев; [сост., коммент. А.С. Гришин; вступ. ст. К.Г. Исупов]. — М.: Высшая школа, 1993. — 368 с. — (Классика литературной науки).

21. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе [Текст] / Эмилио Бетти; [пер. с нем.: Е.В. Борисов]. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 144 с.

22. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции и о прениях в некоторых лондонских обществах касательно сего события, содержащиеся в письме, предполагавшемся быть отправленным некоему благородному господину в Париж [Текст] / Эдмунд Бёрк; [пер. с англ. Сима Векслер; под ред. Андрея Бабича; предисл. и примеч. Конон Круз О'Брайен]. — London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. — 411 с.

23. Більченко Євгенія. Мистецтво як антипод часовості: «кінець історії» Ф. Фукуями versus «трагедія творчості» М. Бердяєва // Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. — Дрогобич:

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. — С. 368-383.

24. Бонецкая Н. Михаил Бахтин и традиции русской философии [Текст] / Н.К. Бонецкая // Вопросы философии. — 1993. — № 1. — С. 83-93.

25. Вдовина И.С. Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии [Текст] / И.С. Вдовина // Поль Рикёр – философ диалога [Текст]; [Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. И.И. Блауберг]. — М.: ИФРАН, 2008. — 143 с. — С.24-59.

26. Величко Е. Смысл творчества в ретроспективе эсхатологической метафизики Н. Бердяева [Текст] / Елена Величко // Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. — С. 358-367.

27. Вільгельм Дільтей і філософія «духовно-наукового знання [Текст]; [за заг. ред. М. Марчука]. — Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. — 231 с.

28. Вільчинська С.В. Кордологізм, «онтологічна гносеологія» і засади персоналізму М. Бердяєва [Текст] / С.В. Вільчинська // Totallogy-XXI (15/16 випуски). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 534-556.

29. Владиченко Л. Ідея «релігійного» діалогу як сфери взаємовідносин між Богом і людиною у творчості Мартіна Бубера [Текст] / Лариса Владиченко // Дух і Літера. — К.: Національний університет «Києво-Могилянська Академія», 2010. — № 21. — С. 280-296.

30. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века [Текст] / Пиамма Павловна Гайденок. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.

31. Гачев Г.Д. Русская Дума. Портреты русских мыслителей [Текст] / Г.Д. Гачев. — М.: Издательство «Новости», 1991. — 272 с., с ил.

32. Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре [Текст] / А. Г. Гачева. М.: ИМЛИ РАН, 2008. — 576 с.

33. Гачева А.Г. Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новоградства 1930-х годов [Текст] / А. Г. Гачева // Соловьёвские исследования. — 2015. — № 3(47). — 215 с. — С. 80-98.

34. Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли [Текст] — Генезис і шляхи розвитку російської та української філософської думки: монографія / [Аляев Г.Е., Возняк В.С., Громов М.Н. и др.; под общ. ред. Г.Е. Аляева, Н.А. Куценко, Т.Д. Суходуб]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2013. — 562 с. (рус., укр.).

35. Гогоцкий С.С. Сочинения: в 6 т. Т. 2: Философский лексикон [Текст] / Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий [ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А.]. — Киев: НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2015. — 629 с. — (Серия «Антология украинской мысли»).

36. Горський Вілен. Джерелознавчий аспект історико-філософського дослідження [Текст] / В.С. Горський // Могилянський історико-філософський семінар. — Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2006. — Вип. 1: 2003-2005 / Відп. ред. і упоряд. М.Л. Ткачук. — 175 с. — С. 80-81.

37. Горский Вилен. Киевские урочища философской памяти [Текст] / В.С. Горский // Человек. История. Весть; [сост. К.Б. Сигов]. — К.: Дух і літера, 2006. — 400 с. — С. 272-282.

38. Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси [Текст] / В.С. Горський. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — 236 с.

39. Громов М.Н. Изборник 70 [Текст] / Михаил Николаевич Громов. — Тверь: Альфа-пресс, 2013. — 560 с.

40. Гулыга А. В. Русская идея и её творцы [Текст] / А. В. Гулыга. — М.: Соратник, 1995. — 310 с.

41. Гуссерль Э. Идея феноменологии: Пять лекций [Текст] /Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. Н.А. Артёменко; вступ. ст. и коммент. И.И. Мавринского]. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. — 224 с.

42. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший [Текст] [пер. з фр.; вид. друге, виправл.; під керівництвом Барбари Кассен]. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. — 576 с.

43. Емельянов Б.В. Русская философия как человековедение : избранное [Текст] / Б.В. Емельянов. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2014. — 331 с. — (Серия «Почётный профессор УрФУ»).

44. Ермичёв А.А. Имена и сюжеты русской философии [Текст] / А.А. Ермичёв. — СПб.: Наука, 2014. — 710 с.

45. Ермичёв А.А. Три свободы Николая Бердяева (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли» [Текст] / А.А. Ермичёв. — М.: Знание, 1990. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия и жизнь», № 1).

46. Ерыгин А.Н. Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьёв, Б.Н. Чичерин): Часть первая. Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (тема России) [Текст] / А.Н. Ерыгин. — Ростов н/Д.: Изд-во Ростовского ун-та, 2004. — 376 с. — (Серия «Монографии»; вып. 1).

47. Жаба С.П. Русские мыслители о России и человечестве: Антология русской общественной мысли [Текст] / С.П. Жаба. — Париж: YMCA PRESS, 1954. — 285 с.

48. Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 16. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2010 р. [Текст]; [ред.. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан]. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2010. — 558 с.

49. Завалько Г.А. Понятие «революция» в философии и общественных науках: Проблемы, идеи, концепции [Текст] / Григорий Алексеевич Завалько; [изд. 4-е, испр. и доп.]. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. — 384 с.

50. Заdereцька М.С. Діагностика сучасної антропологічної ситуації: варіант М. Бердяєва [Текст] / М.С. Заdereцька // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов. рос. філософії при Укр. філос. фондї; Полт. нац. техн. ун-тет імені Юрія Кондратюка; Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 642-651.

51. Залевская А.А. Психолінгвістическіе ісследованія. Слово. Текст. Избранные труды [Текст] / А.А. Залевская. — М.: Гнозис, 2005. — 543 с.

52. Зеньковский В., проф., прот. Апологетика [Текст] / проф., прот. В. Зеньковский. — Рига: Рижская епархия, 1992. — 262 с.

53. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа [Текст] / В.В. Зеньковский; [сост. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой; вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина]. — М.: Республика, 2005. — 368 с. — (Мыслители XX века).

54. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века [Текст] / Николай Михайлович Зернов; [изд. 2-е, испр.; пер. с англ.].— Paris: YMCA PRESS, 1991. — 368 с.

55. Зиммель Г. Избранное. Том 1. Философия культуры / Георг Зиммель. — М.: Юрист, 1996. — 671 с. — (Лики культуры).

56. Иванова И. Русская религиозная философия в контексте русско-православного способа богопознания [Текст] / И. Иванова // Философские науки. — 2002. — № 2. — С. 54-71.

57. Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции [Текст] / И.А. Ильин; [сост., предисл. и примеч. В.И. Белов]. — М.: Искусство, 1993. — 348 с. — (История эстетики в памятниках и документах).

58. Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст]; [відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т.; Т-во рос. філософії при Українському філософському

фонді; Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України; Центр гуманітарної освіти НАН України]. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — 816 с.

59. Історія філософії як школа думки. Збірник на пошану професора Степана Михайловича Возняка (до 85-річчя з дня народження) [Текст]; [ред. колегія В.К. Ларіонова (головний редактор), О.Б. Гуцуляк]. — Івано-Франківськ : Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2013. — 596 с. — (Серія «Вчені Прикарпатського національного університету»).

60. Исупов К.Г. Русская эстетика истории [Текст] / К.Г. Исупов. — СПб.: Издательство ВГК, 1992. — 156 с.

61. Кант И., Гегель Г.В.Ф., Шеллинг Ф.В.Й. Немецкая классическая философия. Том 1. Право и свобода. — М.: ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс; Харьков: Издательство Фолио, 2000. — 784 с. — (Серія «Антология мысли»).

62. Карлейль Т. История Французской революции [Текст] / Томас Карлейль; [пер. с англ. Ю.В. Дубровина и Е.А. Мельниковой (ч. I)]. М.: Мысль, 1991. — 575 [1] с., [48]л. ил.

63. Качанов Ю.Л. Эпистемология социальной науки [Текст] / Ю.Л. Качанов. — СПб.: Алетейя, 2007. — 232 с.

64. Кебуладзе В. Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні [Текст] / Вахтанг Кебуладзе // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. — К.: Інститут філософії НАН України, 2009. — № 1. — 150 с. — С. 5-12.

65. Киприан (Керн), архимандрит. Верующий вольнодумец [Текст] / архимандрит Киприан (Керн) // Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии); [издание второе исправленное и дополненное]. — Paris: YMCA-PRESS, 1983. — 425 с. — С. 413-418.

66. Кіхно О.В. Проблематика свободи та креативності в історіософії Миколи Бердяєва [Текст] / О.В. Кіхно // Проблеми сутності свободи:

методологічні та соціальні виміри. Матеріали науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 р. — К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2007. — С. 156-158.

67. Клеман О. Зундель, Бердяев и духовность восточного христианина [Текст] / Оливье Клеман // Страницы. — 1996. — № 1. — С. 38-52.

68. Козлов Є. В. Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Є. В. Козлов. — К., 2006. — 18 с.

69. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник [Текст] / Н.И. Кондаков; [второе, испр. и доп. изд.; отв. ред. Д.П. Горский]. — М.: издательство «Наука», 1975. — 720 с.

70. Кордун В.О. Теорія революції Пителима Сорокіна в історико-філософському контексті : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / В.О. Кордун. — Дніпропетровськ, 2014. — 17 с.

71. Крымский Сергей. Мудрецы всегда в меньшинстве (Статьи разных лет) [Текст] / С.Б. Крымский; [сост. Д.С. Бурого]. — К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2012. — 400 с.

72. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века [Текст] / В.А. Кувакин. — М.: Мысль, 1980. — 309 с.

73. «Культурное пограничье» Льва Шестова [Текст]; [под ред. Аляева Г.Е., Савельевой М.Ю., Суходуб Т.Д.]. — К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2016. — 376 с.

74. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. 2-е изд. Т. II. Двадцатый век [Текст] / С.А. Левицкий. — Франкфурт-на-Майне: Посев, 1983. — 229 с.

75. Лімонченко В.В. Методологія антропологічного дискурсу православ'я як історико-філософська проблема : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» [Текст] / В.В. Лімонченко. — Дніпропетровськ, 2014. — 33 с.

76. Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии: монография [Текст] / Вера Владимировна Лимонченко. — Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — 482 с.

77. Литвинов О.М. Філософія права Новгородцева П.І.: осмислення права і держави в контексті суспільного ідеалу : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук : спец. 12.00.12 «Філософія права» [Текст] / О.М. Литвинов. — Харків, 2005. — 20 с.

78. Лифшиц М.А. Очерки русской культуры (Из неизданного) [Текст] / Михаил Лифшиц. — М.: Издательство «Наследие», ТОО «Фабула», 1995. — 246 с.

79. Личковах В.А. Слов'янський Sacrum – скарбниця Європи: Наукові та публіцистичні праці із славістики, україністики, культурологічної регіоніки [Текст] / В.А. Личковах. — Чернігів: Чернігівський національний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка. — 2010. — 144 с.

80. Логіка: Хрестоматія [Текст]; [автор-упоряд. С.Д. Цалін; 2-ге вид., перероб. і доп.]. — Х.: Факт, 2006. — 864 с.

81. Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року) : Матеріали доповідей та виступів [Текст]. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. — Ч. I. — 153 с.

82. Марсель Г. К трагической мудрости и за её пределы [Текст] / Г. Марсель // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 352-366.

83. Масарик Т. Россия и Европа [Текст] / Т. Масарик; [пер. с немец.]. — М.: Республика, 2000. — 448 с.

84. Маслин М.А. Разноликость и единство русской философии [Текст] / М.А. Маслин. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 526 с.

85. Матюшко Б.К. Священник Павло Флоренський про функціонування наукового знання [Текст] / Б.К. Матюшко // Перші академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: «Філософія, освіта, наука». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 15-16 травня 2015 р. — К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. — С. 91-95.

86. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры [Текст] / В.М. Межуев. — М.: Прогресс-Традиция, 2006. — 408 с.

87. Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва) [Текст]; [Вісник Т-ва рос. філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1]. — К.: Вид. ПАРАПАН — 2003. — 648 с. — Укр., рос.

88. Миргородський А.О. Концепт любові у філософії російського Срібного віку : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» [Текст] / А.О. Миргородський. — К., 2014. — 18 с.

89. Мозговая Н.Г. Последний профессор философии Киевской духовной академии [Текст] / Н.Г. Мозговая // О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки: монография; [Аляев Г.Е., Емельянов Б.В., Мозговая Н.Г., Суходуб Т.Д.]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2010. — 240 с. (рус., укр.). — С. 109-123.

90. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов [Текст] / Н. В. Мотрошилова. — М.: Республика, Культурная революция, 2006. — 477 с. — (История).

91. Назарова О.О. Відродження метафізики в ХХ столітті: на прикладі християнських філософських традицій – німецькомовної неотомістської філософії (Е. Корет) і російської релігійної філософії (С.Л. Франк) [Текст] / О.О. Назарова // Русская философия: история, методология, жизнь [Текст] / отв. ред.: Аляев Г., Суходуб Т. / Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Ин-т философии им. Г.С. Сковороды и др. – Полтава: ООО «АСМИ», 2011. – 912 с. – С. 535- 550.

92. Назарова О. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии [Текст] / О. Назарова // Соловьёвские исследования. — 2015. — № 4(48). — 195 с. — С. 148-157.

93. Ніколов П.О. Проблема свободи і еволюція західної правосвідомості (християнський контекст) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» [Текст] / П.О. Ніколов. — Харків, 1999. — 19 с.

94. Нікульчев М.О. Формування та соціально-філософські модифікації головних концептів філософії всеєдності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» [Текст] / М.О. Нікульчев. — Харків, 2012. — 19 с.

95. Новая философская энциклопедия: В 4-х томах [Текст] // Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. — М.: Мысль, 2010. Т. I. — 2010. — 744 с.

Т. II. — 2010 — 634, [2] с.

Т. III. — 2010. — 692, [2] с.

Т. IV. — 2010 — 736 с.

96. О религиозных философах России и Украины: персоналистические очерки [Текст] / Г.Е. Аляев, Б.В. Емельянов, Н.Г. Мозговая, Т.Д. Суходуб [монография]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2010. — 240 с. (рус., укр.).

97. Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання [Текст]. — К.: ПАРАПАН, 2005. — 200 с.

98. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки [Текст] / Т.И. Ойзерман; [2-е изд.]. — М.: Мысль, 1982. — 301 с.

99. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Текст] / Хосе Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. “Дегуманизация искусства” и др. работы. Эссе о литературе и искусстве; [сборник]. — М.: Радуга, 1991. — С. 40-228.

100. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? [Текст] / Х. Ортега-и-

Гассет; [отв. ред. М.А. Киссель]. — М.: Наука, 1991. — 408 с.

101. Переход С.О. Ідея всеєдності у східнохристиянській духовній культурі (на прикладі історії української і російської філософії і культури) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія і філософія культури» / С.О. Переход. — Сімферополь, 2004. — 20 с.

102. Петрушов В.М. Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С. Кіркегора і Sola Fide Л. Шестова : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / В.М. Петрушов. — Дніпропетровськ, 2008. — 35 с.

103. Попкова Н.В. История философских идей: Введение в историю философии [Текст] / Наталья Владимировна Попкова. — М.: Книжный дом «Либроком», 2013. — 448 с.

104. Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. [Текст]; [отв. ред. А.В. Черняев]. — М.: Гнозис, 2018. — 624 с.

105. Рижко В.А. Неоконцептологія [Текст] / В.А. Рижко; [монографія]. — К.: Логос, 2016. — 604 с.

106. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике [Текст] / Поль Рикёр. — М.: Московский философский фонд; «МЕДИУМ», 1995. — 415 с.

107. Розин В.М. Знание как представление, «episteme», концепт и реконструкция [Текст] / В.М. Розин // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Вып. 1(3). — 2012. — 238 с. — С. 5-26.

108. Розова Т. Проблема суспільного ідеалу в релігійній філософії срібного віку [Текст] / Т. Розова // Філософська думка. — 2001. — № 3. — С. 51-59.

109. Руденко С.В. Методологічні засади сучасних концепцій

дослідження історії української філософії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / С.В. Руденко. — Київ, 2013. — 40 с.

110. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки [Текст] / Жаклін Рюс; [пер. з фр. В. Шовкун]. — К.: Основи, 1998. — 669 с.

111. Селзам Г. Философия в революции [Текст] / Говард Селзам; [пер. с англ.; общая ред. и вступ. статья В.И. Мальцева]. — М.: Издательство иностранной литературы, 1963. — 197 с.

112. Семёнкин Н.С. Русская философия: софиология, имеславие, евразийство [Текст] / Н.С. Семёнкин. — М.: Республика, 2012. — 319 с.

113. Сигов К.Б. Изгнание и свобода: путь Николая Бердяева [Текст] / К.Б. Сигов // Философская и социологическая мысль. — 1989. — № 11. — С. 79-88.

114. Сидорина Т.Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей [Текст] / Т.Ю. Сидорина. — М.: ГУ ВШЭ, 2001. — 182 с.

115. Словарь иностранных слов и выражений [Текст]; [автор-сост. Н.В. Трус, Т.Г. Шубина]. — Мн.: Литература, 1997. — 576. — (Энциклопедический справочник).

116. Словник іншомовних слів [Текст]; [під ред. І.В. Льохіна і проф. Ф.М. Петрова]. — К.: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1951. — 757 с.

117. Соболевская Е.К. Взаимодействие искусства и действительности в культуре Серебряного века: философско-антропологическое измерение : автореф. дис. на соискание науч. степени доктора философских наук : спец. 09.00.04 «Философская антропология, философия культуры» / Е.К. Соболевская. — Харьков, 2012. — 33 с.

118. Соболевская Е. К. Искусство – Художник – Жизнь: неизбежность противоречий и пути примирений: Монография [Текст] / Е. К. Соболевская. — Одесса: Астропринт, 2010. — 224 с.

119. Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения [Текст] /

Фёдор Августович Степун; [вступ. статья, составление и комментарии В. К. Кантора]. — М.: Астрель, 2009. — 807, [9] с.

120. Стецько Д.Я. Антропокультурна природа свободи: феноменологічний аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури» / Д.Я. Стецько. — Львів, 2011. — 20 с.

121. Стокалич И.С. Осмысление социально-философской проблематики в философии «русского религиозного ренессанса»: актуализация проблемы [Текст] / И.С. Стокалич // Філософія у сучасному соціумі: Матеріали міжнародної наукової конференції 24-26 квітня 2013 року, Донецький національний університет, м. Донецьк. — Том II. — Донецьк: ДонНУ, 2013. — С. 105–106.

122. Стокалич І.С. Суспільний ідеал і суспільна криза: аналіз проблематики у філософії ХХ ст. [Текст] / І.С. Стокалич // Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисциплінарної всеукраїнської науково-теоретичної конференції (м. Чернігів, 29 жовтня 2015 р.). — Чернігів : ЧНПУ, 2016. — 232 с. — С. 153–156.

123. Стрельцов А.С. Философия и культура в русской мысли XIX – начала XX вв. : интегральный анализ / А.С. Стрельцов [Текст]; [научное издание]. — М.: Московский философский фонд, 2003. — 260 с.

124. Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы [Текст] / А.Д. Сухов. — М.: ИФ РАН, 1995. — 157 с.

125. Суходуб Т. Д. Ещё раз о духовности (Философия «русского религиозного ренессанса» и пути человека времени «смены эпох») [Текст] / Т. Д. Суходуб // Collegium. Международный научный журнал [Текст]. — К: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2001. — № 11. — 227 с. — С. 159-169.

126. Суходуб Т.Д. Историко-философское познание: методология регионоведения [Текст] / Т.Д. Суходуб // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. Випуск 726-727. — Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. — 303 с. — С. 19-23.

127. Суходуб Т.Д. Філософія в Росії середини ХІХ – початку ХХ століття як соціокультурний феномен: до характеристики традиції [Текст] / Т.Д. Суходуб. — К.: ЦГО НАНУ, 1995. — 78 с.
128. Сыров В.Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли [Текст] / В.Н. Сыров. — М.: Водолей Publishers, 2006. — 248 с.
129. Таранов С.В. Лев Шестов як історик філософії [Текст] / С.В. Таранов. — К.: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2004. — 204 с.
130. Таранов С.В. Теологічний екзистенціалізм: монографія [Текст] / Сергій Таранов. — К.: Четверта хвиля, 2014. — 328 с.
131. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих; [пер. с англ.]. — М.: Юрист, 1995. — 479 с. — (Лики культуры).
132. Титаренко С.А. Влияние общения Бердяева с Шестовым и Булгаковым на формирование его мифо-религиозной позиции [Текст] / С.А. Титаренко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. — 2006, № 81-83. — С. 102-105.
133. Титаренко С. А. Учение Николая Бердяева о человеке 8 дня творения [Текст] / С. А. Титаренко // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — 498 с. — С. 326-335.
134. Тихолаз А. Г. Платон й платонізм в російській релігійній філософії другої половини ХІХ – початку ХХ століть [Текст] / А. Г. Тихолаз. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 320 с.
135. Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни [Текст] / Мигель де Унамуно; [пер. с исп., вступ. статья и коммент. Е.В. Гараджа]. — К.: Символ, 1996. — 416 с.
136. Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма [Текст]; [сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева]. — М.: Индрик, 2016. — 712 с., илл. — (Серия «“Вечные” сюжеты и образы». Вып. 3).
137. Филиппенко Н.Г. Киевское религиозно-философское общество

(1908-1919). Очерк истории [Текст] / Н.Г. Филиппенко [монография]. — К.: ПАРАПАН, 2009. — 140 с.

138. Філіпенко Н. Г. Неослов'янофільські тенденції в філософії культури В. З. Завітневича і В. В. Зеньковського (початок ХХ ст.) [Текст] / Н.Г. Філіпенко // Totallogy. — 2009. — № 22. — С. 268-284.

139. Философия и революция: сравним с достигнутым высоким идеал (к 200-летию Великой французской революции) [Текст]. — М.: ИФ АН, 1989.

Ч. 1 — 111 с.

Ч. II. — 117 с.

140. Философия науки. Общие проблемы познания. Методология естественных и гуманитарных наук [Текст]; [хрестоматия]. — М.: Издательство «Прогресс-Традиция»; «Флинта», 2005. — 992 с.

141. Філософський словник [Текст]; [за редакцією В.І. Шинкарука]. — К.: Головна редакція Української Радянської Енциклопедії, 1973. — 600 с.

142. Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии [Текст] / С.Л. Франк // С. Л. Франк Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды [Текст]; [издание второе, переработанное и дополненное; редколлегия: П.В. Алексеев (гл. ред.), А.В. Иванов, И.Ю. Алексеева, Т.В. Кулакова, Й.К. Траут, М.Я. Харас]. — М.: «Книга и бизнес», 1995. — 750 с. — С. 719-725.

143. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии [Текст] / С. С. Хоружий. — СПб.: Издательство «Алетейя», 1994. — 447 с.

144. Хоружий С. С. Философия и теология: старые и новые парадигмы отношений [Текст] / С.С. Хоружий // SILENTIUM. Философско-художественный альманах. — СПб.: Издательство ФКИЦ «Эйдос», 1996. — 608 с. — С. 315-322.

145. Хюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета) [Текст] / Артур Хюбшер; [пер. с нем. И.А. Саца; общ. ред. проф. А.Ф. Лосева]. — М.: Изд.-во ЦТР МГП ВОС. — 312 с.

146. Чекер Н.В. проблема творчості в філософії М.О. Бердяєва : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Н.В. Чекер. — Луганськ, 2012. — 18 с.

147. Шаповал В.М. Трансцендентальні виміри свободи: філософсько-антропологічний аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / В.М. Шаповал. — Харків, 2010. — 32 с.

148. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Нитше (Философия и проповедь) [Текст] / Л.И. Шестов // Шестов Л.И. Философия трагедии; [худож.-офор. П.С. Рыженко]. — М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. — 480 с. — С. 7-132. — (Библиотека «Р.Х.2000». Серия «Религиозная философия»).

149. Шпенглер О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 23-68.

150. Шпет Г.Г. Работа по философии [Текст] / Г.Г. Шпет // Логос. Философско-литературный журнал. — Выпуск второй. — М., 1991. — 286 с. — С. 215-233.

151. Янковський С.В. Система конкретного ідеал-реалізму в контексті російського релігійно-філософського ренесансу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філософських наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософії історії» / С.В. Янковський. — Донецьк, 2004. — 19 с.

152. Ярошовец В. И. Экзистенциально-антропологическое измерение историко-философского знания [Текст] / В. И. Ярошовец // Вопросы философии. — 2011. — № 9. — С. 149-152.

153. DeBlasio A. The End of Russian Philosophy: Tradition and transition at the Turn of the 21st Century / Alyssa DeBlasio. — New York: Palgrave MacMillan, 2014. — 216 p.

154. Clément O. Berdiaev, un philosophe russe en France / Olivier Clément. — Paris: Desclée de Brouwer (DDB), 1991. — 248 p.
155. Gamburg G.M. and Randall A. Poole. A History of Russian Philosophy 1830-1930. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity / G.M. Gamburg, A. Poole Randall. — Cambridge University Press, 2010. — 406 p.
156. Koyré A. Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie / Alexandre Koyré. — Paris: J.Vrin, 1950. — 223 p.
157. Masaryk Th. G. Zur russischen Geschichts- und religionsphilosophie. Soziologische Skizzen. — Jena: Verlag bei Eugen Diederichs, Erster Band. — 1913. — 387 S.
158. Metafizyka a literatura w kulturze rosyjskiej / Метафизика и литература в русской культуре. — Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe, 2012. — 400 p.
159. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev by Frederick C. Copleston; S.J. Professor Emeritus of the University of London. — Search press. University of Notre Dame. — 1986. — 445 p.
160. Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development / Edited by Teresa Obolevich, Tomasz Homa, Józef Bremer. — Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, 2013. — 598 p.

РОЗДІЛ II.

ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО ІНТЕПРЕТАЦІЇ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ У РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

2.1. Ідейні витoki формування концептуальних підходів до проблеми суспільних перетворень у релігійно-філософських традиціях кінця ХІХ – початку ХХ ст.

В наш час прийнятно означати історію культури європейського людства та, зокрема, історію філософського розвитку, починаючи з ХVІІ ст., тобто з доби становлення світогляду філософського раціоналізму, як культуру «модерну», якій протиставляється культура «постмодерну», становлення якої відбувається з 70-х рр. ХХ ст. [67]. Перша вибудовується, спираючись на принцип раціоцентризму, поняття «раціо», суб'єкт, свідомість, знання, на «просвітницьку» ідеологію прогресивного розвитку, котра визначає загальний поступ людства до ідеалу справедливості, соціальної рівності, свободи тощо; друга – на принципи світоглядного плюралізму, деідеологізації свідомості, руйнування утопічних проектів буття, звільнення від панування загальних настанов над особистісно-індивідуальним життям, орієнтується на розуміння мови як складової буття, дискурсу як мовного спілкування, аргументованого діалогу, як певного ланцюгу розмислів тощо.

Звернення до цієї сучасної типологізації етапів європейського культурного розвитку в останні століття потрібно для того, аби показати особливості культури, зокрема релігійної філософії, доби, що охоплює кінець ХІХ – перші десятиліття ХХ ст., яка формувалася, з одного боку, на основі культури модерну, класичної філософії, але, з іншого боку, поступово вибудовувалася й критична оцінка минулої доби. Оформлювалася неklasична традиція у філософії, що формувала інакшу культуру мислення та розуміння, в тому числі й соціального світу, в творчості Ф. Достоєвського, С. К'єркегора,

А. Шопенгауера, Ф. Ніцше [див.: 48; 50; 119; 128, с. 30-34, 38-49]. Ці мислителі, безумовно, впливали на релігійних філософів рубежу ХІХ-ХХ ст. І хоча єдину позицію виокремити неможливо, адже спостерігається різноманіття оцінок «класичної» та «некласичної» традицій (якщо вжити сучасну термінологію) з боку релігійних філософів досліджуваної епохи, все ж таки є підстави стверджувати, що мало місце у їх вченнях поєднання даних філософських традицій, що проявлялось у культивуванні категорій універсального, всезагального (зокрема, всеєдності, соборності – у православному філософському дискурсі) і одиничного, індивідуального, персонального, зважування на феномени і відповідно поняття творчості, свободи, особистості, міжособистісного спілкування тощо, що є характерним для усієї релігійної філософії даної доби. Тому можна погодитись з думкою, що загалом то була культура модерну, але «іншого модерну» [111; 112].

Завдяки С. К'єркегору (1813-1855) у розумінні буття відновлено було інтерес до самої людини та її переживань власних життєвих ситуацій, які відкриваються у модусах екзистенції, таких як турбота, страх, провина, відчай, самотність, гріх тощо [див.: 65]. В аспекті становлення іншої культури філософського мислення варто звернути увагу на к'єркегорову критику філософії Гегеля. Зокрема, К'єркегор привертає увагу до розділу з «Феноменології духа», в якому йдеться про нещасну свідомість [65, с. 19-28]. Філософ, йдучи від супротивного, іронічно зауважує, яким «щасливим є той, кому нічого більше робити з цим питанням, як писати про нього главу» [65, с. 22]. А йдеться про питання відношення до смерті. Людське буття, а також головну для нього сферу спілкування, К'єркегор розуміє на підставі таких трьох форм екзистенції (і одночасно вони є трьома способами для людини бути) як естетична, етична, релігійна. На думку Г. Маланчука, визнаного авторитета щодо творчості К'єркегора, європейського науковця українського походження, яку він висловлює в роботі «Сьорен К'єркегор та його значення як мислителя» [119, с. 16-24], «першорядною справою свого життя» той вважав «християнську обнову» [119, с. 21]. Дійсно, остання, релігійна стадія

екзистенції як певний тип самосвідомості людини, є завершальною, як пояснює філософ, адже саме на ній людина відкриває Абсолют як Божий голос.

Отже, оцінюючи вклад данського мислителя у розвиток філософії ХХ ст., як правило, підкреслюють, що його вчення стало предтечею екзистенціалізму. На наш погляд, його заслуга полягає і у відновленні інтересу до релігійного способу філософування, актуалізації у розумінні людини форм її спілкування, тим самим подолання тенденції тлумачення людини крізь абстрактні ідеї, що було характерним для модерної філософії.

З іншого боку, утвердження ірраціональної лінії філософування, зважання на екзистенційний вимір буття людини у ХІХ ст. відбувалося і у творчості Ф. Достоевського (1821-1881), з якої виплавляється, на думку вітчизняних та європейських науковців, неklasична культура, у тому числі і філософія [48; 50]. Адже так само, як і С. К'єркегор, письменник-мислитель, критично сприймаючи «загальні» ідеї, на які спиралася філософська «класика», та які можуть «тиранувати» над людьми, відкриває, з однієї сторони, особистісно-екзистенційний вимір буття як найважливішу його складову і цінність, а, з іншої сторони, утверджує необхідність збереження у людській культурі універсального виміру, орієнтації на категорію вседності, «вселюдськості», Абсолюту Бога. Тобто, Ф. Достоевський поєднує культуру модерну і нову культуру, яка цілком ствердилась вже у ХХ ст. в екзистенціалізмі, що проторував собі дорогу як у мистецтві, так і у філософії [див. 69]. Розглянемо проявлені у творчості письменника філософські ідеї, зокрема, на прикладі аналізу легенди «Великий інквізитор» з роману «Брати Карамазови» [47] та зважимо насамперед на підходи сучасних дослідників.

Так, А. Шестаков звертає увагу на неоднозначність прояву людини у художньо-образному зображенні мислителя, варіативність її вчинків і думок [48, с. 90-110]. Людина шукає «нового» життя, хоча сам митець, як підкреслюється, і не впевнений щодо можливості його віднайти – це залишається таємницею. Слід відзначити, що герої Достоевського несуть в

собі «перехідність» людських натур, поєднуючи в собі добре і зле, коли не є до кінця зрозумілим, що саме в людині перемаже. На наш погляд, тут спостерігаємо й художній прийом, аби якомога повніше відтворити людину, і одночасно спосіб принципово інакшого філософського мислення щодо людини – важливість розуміння через її саму, через особистісного внутрішнього порядку суперечності. Одначе, у цій непрозорості, невизначеності, буттєвій неукоріненості, складності відносин з іншими, у двійництві вчинків людина тільки і може знайти і зрозуміти сама себе.

Певним чином на цей аспект творчості письменника звертає увагу І. Меліков, коли підкреслює, що у «Великому інквізиторі» йдеться про прагнення людини віднайти справжню свободу, загубивши усе «низьке» у своїй природі в «ім'я вищого і святого» [82, с. 432]. Дійсно, свобода – складна категорія людського буття, адже вона одночасно виступає і вищою метою людини й важким для неї тягарем; свобода є для людини ідеалом самовизначення і, тим не менш, може проявляти себе в якості тяжкої долі. Звідси, зі складних закономірностей життєвого шляху людини випливають обставини, в художньо-образній літературній формі описані Достоевським від імені свого героя: «... занепокоєння, сум'яття і нещастя – ось теперішня доля людей після того, як ти стільки зазнав за свободу їх!» [47, с. 289].

Такі чуттєві переживання, пов'язані одночасно з прагненням і побоюванням свободи, є по суті наслідком необмежених бажань людини, коли сподівання на щастя, соціальну рівність, справедливість, суспільну гармонію, історичний прогрес тощо не підкріплюється розвиненням людської душі, зважанням у її розвитку на усталені традиції духовного життя. Йдеться фактично про той тип людини, що був сформований Новим часом (зрозумілим у широкому сенсі). Цей хибний аспект невиправданих через власну недосконалість людських сподівань виписує у своєму розумінні героїв Ф. Достоевського А. Мацейна [80]. В її інтерпретації люди, піддаючись настановам Інквізитора та віддалившись від Христа, поглинаються «щастям» приречених, адже вони не відчують хаос та руйнівну силу такого буття, яке

насправді суперечить усталеній в культуру людській онтології [див. 80, с. 202]. Про значимість повернення людини у творах Достоевського до цінності відповідальності за власне життя, до погляду на свободу і сферу соціального з позиції духовного міркують М. Маслін та А. Поляков [94, с. 175].

В свою чергу підкреслимо, що не тільки філософська література Ф. Достоевського, але й філософія його прихильників і послідовників в особах мислителів, творчість яких досліджується, формувалася на основі культури православного Сходу. Ця традиція сенси людського буття традиційно пов'язувала не з пізнанням, яке не буває саме по собі для людини самоціллю, а з визначенням її образу життя, прийняттям позаматеріальних цінностей, які містяться в духовному світі самої людини. Релігійна складова культури у цьому аспекті традиційно формувала націленість людини на вічні цінності, на пізнання божественних енергій через зв'язок з Абсолютом, віддаляючи тим самим людину від відчуття порожнечі, самотності, буденності, де немає місця початкам вічним [див. 81]. Ф. Достоевський своїм «Великим інквізитором» передчуває кризу історичного розвитку людства, в основі якої лежить відображене мислителем внутрішнє руйнування самої людини, не здатної вже побачити в собі абсолютне. Спираючись же лише на свою власну природу, маючи на меті оволодіння матеріальним світом і при цьому піддаючи забуттю традиційні основи християнської релігії, людина руйнує створену своєю історією цивілізацію. Це є хибний шлях людства – такий висновок випливає з осмислення виписаної художньо-образно легенди.

З огляду на висловлене, слід зазначити, що легенда про Великого Інквізитора має передусім розумітися у соціокультурному смислі. У літературній формі представлене було положення людини у світі безрелігійної цивілізації. «Щасливе» історичне майбуття прагнули досягти поза християнської духовності, а такий поступ фактично прирікає на нівелювання особистості як засадничої передумови суспільно-громадського життя. Як видається, саме з цих причин у створеній Інквізитором картині «гідного» життя, людство показане як інертна маса, де кожен не має

особистісних цілей і прагнень. Суспільний світ, в якому опинилася людина, характеризується тотальним контролем один за одним та загальним над усіма. Усі, хто йде за Великим інквізитором, як і він сам, по суті претендують на вищий авторитет, перебирають на себе завдання Христа – облаштувати життя людей «всесвітньо», до чого начебто і йшло людство, але це хибне пастирство [див. 47, с. 290]. Отже, платою за «інквізиторське», штучне конструювання спільного життя людей, за екзальтований евідемонізм, за яким приховується насправді насилля над людиною, є руйнування і моральності як форми міжлюдських взаємин і суспільної злагоди, яку прищеплювала християнська традиція.

Таким чином, мислителі XIX століття свою опозицію щодо ідеологічних засад «модерну» вибудовували на шляху ірраціоналізму, постановок питання про екзистенційне підґрунтя у розумінні людського буття. Але, слід зазначити, що це не була єдина лінія становлення «нової» філософії. Іншим спрямуванням міркувань, що послужили витоком для релігійних філософів досліджуваної доби, були й постановки питань про стан культури, співвідношення культури і цивілізаційного поступу, майбуття традиційної релігійної спадщини як засадничої складової культури тощо.

Серед європейських філософів, які одні з перших заговорили про кризу культури був Г. Зіммель (1858-1918), одна з робіт якого так і називалася «Криза культури» [53, с. 489-493]. Мислитель неодноразово підкреслював багатозначність поняття культура, адже в цьому феномені міститься та «досконалість душі», яка досягається опосередковано через родову духовно-історичну діяльність, а це творення і державності і мистецтва, і науки як соціальних інститутів, так і безпосередньо через переживання моральнісних та релігійних почуттів самою людиною. Виходячи з того, що життя складається із дій та створень, філософ стверджує, що людські дії, які творять культуру, пов'язані з формою засобів і цілей, а це, в свою чергу, веде до проблемних ситуацій у бутті культури. Наприклад, ріст техніки, причому інтенсивний і екстенсивний, який втягує людину в «мережу засобів і засобів

цих засобів, яка все більше віддаляє нас від наших справжніх кінцевих цілей» [53, с. 490], – констатує Г. Зіммель щодо технічного розвитку людства, яке затуляє увагу до самої людини. Філософ зауважує, що ця суперечність торкається високорозвинених культур, у яких засоби таким чином передують цілям життя.

Протистоять людині й численні «об'єктивації духу», під якими мисляться соціальні інститути та суспільні норми, твори мистецтва та певні вибудовані наукові картини світу, що розвиваються вже за своїми законами, складають своєрідні замкнені на собі «царства». Такі форми об'єктивації претендують на те, щоб визначати зміст індивідуального існування, але на практиці людина здебільше сприймає їх як щось зовнішнє по відношенню до себе, як таке, що суперечить її інтересам. Це ще одне поле, на перший погляд, непомітного конфлікту, що існує всередині культури. Все це веде до того, що величезна кількість речей, що складають елементи культури й залишаються неосвоєними людиною, створюють феномен, що існує сам по собі, і який провокує перетворення культури на «культуру речей», за словами Зіммеля. Окрім цього, нарізне існування різних сфер культури, які не здатні утворити єдину течію, приводить до відсутності стилю як такого у сучасній культурі, неможливість наслідувати «єдину» форму, що впливає з традиції.

Увага Г. Зіммеля до культури, її стилів, суперечностей, історично змінних форм пояснюється в першу чергу тим, що, на його думку, «Предметом історії в самому широкому сенсі є еволюція культурних форм» [53, с. 495]. Саме так він пояснює націленість свого інтересу до культури в роботі з красномовною назвою «Конфлікт сучасної культури» [53, с. 494-516]. В історії, особливо новітній, як підкреслює мислитель, спостерігаються ситуації, коли прагнення нових форм, руйнує старі, але на цьому закономірному для розвитку шляху важливо не загубити «метафізичну сутність життя», цінність життя як таку, адже «Тільки саме поняття життя надає всьому сенс і міру, позитивну та негативну цінність» [53, с. 499]. Щодо останньої, то Г. Зіммель як один із представників течії філософії життя

доцільно зауважує, що постановка нових цілей та пошук нових шляхів культурного розвитку може приводити й до розчарувань та «безкінечних ілюзій». Філософ виступає проти абстрактного виміру буття людини – у тому сенсі, аби не підпорядковувати життя відповідно до тих чи інших ідей, адже, як зауважує, життя «... взагалі не хоче бути у чиємусь підпорядкуванні, навіть у підпорядкуванні ідеальному» [53, с. 508]. Отже, у розумінні культури і історичного поступу людства він виходить з принципу тотожності життя самому життю, зважаючи на те, що «Сутність життя в тому і полягає, щоби творити з самого себе усе керівне й усе те, що спокутується, усі суперечності, усі перемоги й поразки» [там само].

Чимало уваги приділяється Г. Зіммелем й розумінню релігії, визначенню її місця у культурі, а це такі роботи як «Релігія. Соціально-психологічний етюд», «До питання про гносеологічні витoki релігії», «До соціології релігії», «Проблема релігійного положення» та ін. [53, с. 545-635; 651-661]. І хоча мислителя не можна віднести до плеяди релігійних філософів, тим не менш у його розмислах можна знайти чимало опікувань стосовно проблемних ситуацій людського буття, як індивідуального, так і суспільного, пов'язаних з релігійною складовою культури. Насамперед варто відзначити, що мислитель розрізняє поняття релігія і релігійність. Релігія, на його думку, подібно до мистецтва, має свою правду, свою особливу логіку, закони, норми тощо, на підставі яких створює «новий світ», поряд зі світом дійсним. «Релігійний світ» твориться з матеріалу образного, понятійного, життєвого, синтетично створюючи поняття про душу, долю, вину, щастя, жертву, буття тощо. Релігія має історичний вимір, отже змінність власного змісту, різноманіття культурних форм (античність, буддизм, християнство), але особливістю будь-якого релігійного світу є те, що в межах його світ мислиться в його єдності та абсолютності, «абсолютної всеєдності», а «Бог може бути єдністю всього світового цілого, всього всесвіту, або єдністю певних областей прояву фізичної природи, або єдністю групи, соціальної спільноти, соціологічні взаємозв'язки і взаємодії якої в тій же мірі

спонукають до вироблення трансцендентного поняття про єдність, як і відчуття містичного зв'язку всього суцього...» [53, с. 597].

Стосовно розуміння релігійності, то до тлумачення сутності цього поняття філософ йде від порівняння відношення індивідууму до божества та відношення індивідууму до соціальної спільноти. Ці відношення, на думку Г. Зіммеля, об'єднує така форма соціального зв'язку як залежність. Відчуття залежності, відповідно – необхідності злиття з протилежним, більш сильним началом буття, прив'язує людину до вищого та всезагального – з цього народжується релігійність. З цих міркувань випливає наступне твердження: «... існують соціальні відносини, взаємозв'язки між людьми, які є по суті своїй релігійними. Це саме ті комунікативні цінності, котрі, відірвавшись від свого безпосереднього соціального інтересу, що складав їх зміст, й сходзячи у трансцендентний вимір, і означають релігію у вузькому, власному сенсі слова» [53, с. 559].

Таке розуміння релігії та релігійності приводить мислителя до означення головної проблеми існування «людини сучасності», причому як такої, що є пов'язаною з однією з релігій, так і націленою на позарелігійність. І хоча між ними існує неподолана суперечність у розумінні буття, «тривожна ситуація» супроводжує усіх, і тих, хто має «мужність віри» чи «мужність невірування», і тих, хто не має того та іншого [див. 53, с. 651-661].

Отже, висновком з міркувань Г. Зіммеля щодо стану сучасної йому культури можна вважати положення про те, що «культура – це постійно стримувана криза» [53, с. 490].

З констатуванням кризового стану культури у контексті співвідношення з цивілізацією, які вже в XIX столітті на поняттєвому рівні розрізняються, пов'язана постановка питання О. Шпенглера (1880-1936) [131]. Виходячи з ідеї циклічного розвитку поліцентричних культур, мислитель доходить висновку, що до XVIII-XIX ст. історія була історією культури, а от утвердження техніки, що перемогла усталений в попередні епохи дух культури, привело до становлення загальної цивілізації. Робота О. Шпенглера

«Занепад Європи» (нім. «Der Untergang des Abendlandes») утверджувала не просто ідею появи цивілізації, якою закінчується розвиток культури, а наголошувала на тому, що цивілізація відміряє принципово нове життя, в якому губиться інтерес до «високого мистецтва», має місце надмірний інтерес до техніки, «машинної техніки», а от питання про сенс культури пронизуються скепсисом та відчуттям відчаю.

До речі, Е. Трельч вважав близькими позиції Г. Зіммеля і О. Шпенглера на підставах песимістичного погляду на історію, що, на його думку, впливає з бажання орієнтуватися на певний «культурний ідеал», що містить в собі принцип всезагальності, на мислення «картинами універсального історичного процесу» [117, с. 148-149, 400]. Сам же філософ поділяв ту думку, що інтерес до універсальної історії згасає через «кризу ідей цінностей, ідеї релігійної чи етичної загальної цілі, повне зникнення європейської ідеї гуманності...» [117, с. 506]. З іншого боку, варто відзначити й сучасний підхід до напрацювань Шпенглера, коли відзначається його метод морфологічного аналізу культур, ідея «еквівалентних культур», важливість зважання в історичному розвитку на локальні цивілізації та вивчення їх особливостей тощо [114].

Відразу варто відзначити, що вихід роботи О. Шпенглера у 1918 р. спонукає М. Бердяєва відгукнутися своїми розмислами на проблему залежного розвитку культури та цивілізації [15]. Назвавши свій доробок доволі красномовно «Воля до життя і воля до культури», М. Бердяєв підкреслив як життєдайність культури та її значимість для суспільного буття людства загалом, так і кризу культури. На його думку, культура відрікається від свого релігійного минулого, що й дає підстави для формування «безрелігійної міщанської цивілізації». Заслугу Шпенглера він бачить передусім у гострій постановці «перед свідомістю культурного людства питання про його долю» [15, с. 162]. Шпенглерівське ж визнання цивілізації «роком усякої культури», спонукає філософа до свого визначення особливостей того та іншого феномену. Так, якщо культура проявляє себе в якостях, безкорисності своїх вищих досягнень, особистісному вимірі,

«аристократичності», витонченості думки, самоцінності, пов'язана з культом, релігійною символікою, традицією, історичним переданням тощо, то цивілізація, навпроти, несе в собі націленість на кількість, зацікавленість в пануванні економізму, техніки, орієнтується на спеціалізацію діяльності, створення могутньої держави, пошук ідеологій, здатних утвердити волю до світової організації і могутності тощо.

Цивілізація, таким чином, знеособлює людину в той час як культура відкриває особистість й розкриває її творчі якості. Перехід культури у цивілізацію демонструє, по суті, шлях культурного життя поза його сенсу. Вихід з цього філософ бачить у переорієнтації людства на досягнення справжнього буття, що є можливим на шляху релігійного перетворення життя [15, с. 166-168, 173]. У цій же праці філософ зазначає, що тема взаємодії культури та цивілізації поставлена була і у М. Данилевського, Ф. Достоєвського, К. Леонтьєва, М. Федорова, О. Хом'якова. Отже, є сенс показати їх постановки цього та інших соціокультурних питань, що передусім вибудовувались на основі слов'янофільської течії, що сформувалась у ХІХ ст.

Передусім варто відзначити те, що представники цього ідейного напрямку (К. Аксаков, І. та П. Киреевські, О. Хом'яков) виявили актуальну й для сьогодення проблему, яка полягає в тому, що визнання «єдиних» законів цивілізаційного поступу веде до руйнування культурних традицій, а опертя лише на власну культуру і традиційне суспільне буття не може цілком забезпечити цивілізаційний поступ. Надзвичайно загострено, але одночасно й актуально, висловлюється з цього приводу О. Хом'яков (1804-1860): «Ми можемо приступити до справи сміливо, прищепити чужі плоди до домашньої дички, переорювати землю, яка не містить в собі ніякого насіння, і при невдачах заспокоювати свою совість думкою, що як не роби, гірше за попереднє не зробиш» [124, с. 458]. Філософ показав загальну складність суспільного розвитку, який несе в собі традиційність і зміни, часто – кардинальні, тому на кожному історичному етапі слід зважувати, як не

«поранити», не зруйнувати існуюче, яке варте збереження, й одночасно – як просуватися до більш продуктивних суспільних форм цивілізаційного поступу. Зрозуміло, що з обережністю варто проводити будь-які історичні паралелі, але, як видається, фактично ця ж проблема складає історичний виклик і для сучасних суспільств, у тому числі і для українського, щоправда постала вона вже за цілком інших умов – сучасної глобалізації. Саме про це свідчать дискусії щодо ідеї Ф. Фукуями про «кінець історії» [121].

Варто звернути увагу і на ідею особливої ролі освіти, освіченості людини у її здібності перетворювати навколишній світ, суспільство. Як зауважує мислитель, має бути поєднання в людині сили, що здатна перетворювати предметно, з силою людського духу, «могутнього мисленнєвого начала» [124, с. 442]. Значимими в плані розуміння підстав суспільних трансформацій та цивілізаційного поступу є міркування О. Хом'якова про власне людину, її здібність діяти вільно, самостійно, розвиватись у плані громадському та духовно-культурному – така людина здібна й до справжньої праці, яку філософ пов'язує з «розвитком суспільства» і «розвитком особистостей» – це власне і є два види праці [див. 125, с. 285-286].

З іменем О. Хом'якова пов'язане вироблення й важливої для усієї православної традиції категорії соборності, на що зважають сучасні дослідники [див. 43; 72; 92, с. 24-29; 123; 127, с. 108-109]. Хоча сам термін, який відповідає словам англійської та німецької мов (catholicity; das Katholizität) та означає кафолічність (вселенськість), є близьким за значеннями до понять універсальність, всезагальність, всеєдність, виростає з принципів церковної соборності, у О. Хом'якова він представ у іншій площині – як єдність, але «єдність у множині» [див. 72, с. 125-127; 92, с. 24-26]. Філософ показує, що соборність, безумовно, несе в собі сенс «єдності» (але не однаковості), адже походить з християнсько-православного дискурсу. Розтлумачуючи це положення, він підкреслює, що можна сповідувати свободу без єдності з іншими, а можна сповідувати принципи свободи і

єдності віруючих, що й робить православна церква, звідси розуміти соборність означає мислити її як «єдність у множині». Отже, саме у православній культурі, на думку філософа, зростає такого порядку соборність, у якій міститься єдність зі свободою віруючих, а от у католицизмі домінує єдність, у протестантизмі – свобода, а от єдність не проглядається.

Щоправда, якщо зважити на думку сучасного науковця С. Хоружого, то тенденція руху до означеного змісту категорії «соборність» спостерігалася загалом у християнській традиції: «Як ліберальні католики, так і слов'янофіли були твердими прихильниками релігійної свободи, вважаючи, що основа єдності Церкви – не влада, а присутність Святого Духа, що виражається в любові, яка всіх з'єднує. Обидві течії мали опорою своїх поглядів створену ними оригінальну еклезіологію: хом'яковське богослов'я соборності – у слов'янофілів, у католиків же – вчення І. Мелера (1796-1838). Як давно помічали, ці два богословські вчення дуже близькі, бо мають в своїй основі один і той же центральний принцип: ідею Церкви як органічної єдності в любові і свободі. Тут, у цих вченнях, сталася, за словами о. Георгія Флоровського, “справжня духовна зустріч” їх авторів, Мелера і Хом'якова; згідно з аналізом Флоровського, саме ключове поняття “соборності” отримує у Хом'якова трактування, дуже близьке до концепції “кафоліаності” (Katholicismus) у Мелера» [127, с. 108]. Але, як би там не було, зрозуміло, що такі настанови мислителя безумовно вплинули на подальше розвинення принципу соборності вже як власне філософської категорії, як вихідного принципу при роз'ясненні засад певних видів діяльності.

У подальшому категорійний статус соборності розроблятимуть такі релігійні філософи як М. Бердяєв, Л. Карсавін, С. Франк, П. Флоренський, жодним чином не відступаючи від засадничої, розробленої О. Хом'яковим, настанови – «єдине» має мислитись через різне, вільно поєднане у загальне як спільне для усіх, але таке, що не нівелює різне, зважає на кожного. В цьому відношенні цікавий образ знаходить П. Флоренський, коли порівнює «соборне» з «хоровим», коли важливо чути не власне себе, а тих, хто поруч з

тобою знаходиться. Тим самим ще з XIX століття в урозуміння соборності, соборного мислення закладається сенс не монологічного, а діалогічного, тобто пов'язаного з іншим, іншими, міркування. Цікаво, що настанови на соборне (всеєдине) мислення можна знайти й у міркуваннях щодо принципів будь-якої діяльності, наприклад, педагогічної: «Позитивна всеєдність як істинне і гідне буття, – ... це “життя всіх один для одного в одному”». Ось чому метафізика всеєдності і є одночасно метафізикою людяності» [37, с. 6].

Питання цивілізації, історії цивілізацій, співвідношення цивілізації і культури постали також у М. Данилевського (1822-1885) [46], якого, як правило, відносять до течії неослов'янофільства, і у песімістичній історіософії К. Леонтьєва (1831-1891) [73; 74]. Данилевський, порівнюючи основи західноєвропейської та східноєвропейської цивілізацій (Європи та Росії), вбачає у їх розвитку, не дивлячись на єдине християнське коріння, нетотожність, суперечності, які позначаються передусім на ментальності, тобто образу мислення і дій. А це, в свою чергу приводить й до цивілізаційної розбіжності цих регіонів. У своїй праці мислитель наводить чимало історичних прикладів, які ілюструють суперечності між цивілізаціями. Пояснюються вони передусім конкуренцією країн та регіонів на світовій арені, в якій передують політичні інтереси.

Розмисли філософа щодо цивілізаційного різноманіття у світі, нетотожності культурних основ цивілізаційного поступу певним чином випереджують постановку С. Гантінгтоном питання про можливість «зіткнення» цивілізацій. І якщо за умов глобального світу все більше проявляється тенденція певного «усереднення» культур заради технологічно розвиненої цивілізації, то М. Данилевський займає інакшу позицію, доводячи самоцінність кожної цивілізації та духовно-культурної її підстави. Окрім того, на його думку, є можливість цивілізаційного співіснування й умовою такого поступу є розвинення духовно-культурних, в першу чергу моральнісних, релігійних, основ народного буття. Тобто, особливості культурного коріння народів і націй доводять як окремішність, так і значимість кожної окремої

цивілізації. Різнобарвна ідентичність людства лише додає певних ознак до розуміння культури, але не встановлює ворожнечу між ними як єдино можливу форму співіснування.

В цьому сенсі цікавими й актуальними є думки мислителя щодо недоцільності застосування географічного критерію у розрізненні, наприклад, Європи та Азії, Азії та північної Африки, Балкан та європейського Півдня тощо в регіонально-цивілізаційному плані, адже поза історії та культури подібний критерій не діє, тим більше, що можна знайти певні схожі побутові особливості тощо. В цілому аргументація М. Данилевського засновується на необхідності зважання на культуру та історію, яка може переплітати буття народів, тим самим зближувати їх в духовно-культурному сенсі. Цивілізації народжуються навколо культурних центрів, складаються в певних соціально-історичних умовах. Цивілізації народжують певні типи людини, що трансформуються історично.

Цивілізації існують, як показує історія, й доволі замкнено, й ті події, які спричиняють кардинальні історичні зрушення (як, наприклад, падіння Риму для європейської історії), як показує М. Данилевський, зовсім не впливають на інші регіони. Так, якщо для Європи цей факт започаткував новий етап розвитку, то Китай цього не помітив, для цієї країни це не мало ніякого значення. Ця цивілізація розвивалася за інших умов і факторів, передусім зважаючи на традиційне буття суспільства. Тобто, велике значення для регіону мало своє власне культурне підґрунтя, практично не спостерігалось зовнішнього впливу, навіть після ослаблення імперської державності.

Отже, цивілізаційна окремішність як значимий феномен історичного поступу, за Данилевським, є важливий фактор розвитку людства, причому за значимістю такий, що не дозволяє тлумачити всесвітню історію як єдиний, уніфікований, всезагальний рух в одному якомусь спрямуванні. Навпаки, цивілізаційний розвиток у певних центрах, формування цивілізацій навколо різних культурних традицій, дозволяє, як доводиться, відмічати етапи цивілізаційного росту або значимі історичні віхи – зародження цивілізації, її

становлення, розвиток та поступове згасання [46, с. 167]. Цей висновок, який впливав з порівняння мислителя цивілізацій як замкнених систем з живими організмами, давав підставу вибудовувати подібну ієрархію, яка показувала процес народження, одряхління, руйнування, смерті не тільки в живій природі, але й у світі культур та цивілізацій.

Закономірно з такої позиції впливав висновок, що «класична», гегелівська, позиція мислення історії як єдиної, універсальної, такої, що визначає всесвітній цивілізаційний поступ, не є доцільною. В цьому аспекті доречніше вести розмову про картину всесвітньої історії, яка забарвлена своєрідними проявами існування найрізноманітніших культур та цивілізацій, які мають, як і, наприклад, рослини, свій початок, розквіт, згасання, смерть.

Концепцію філософії історії, за М. Данилевським, ідею про існування різноманіття культурно-історичних типів підхоплює К. Леонт'єв, щоправда, надаючи своєму баченню історії виразного песимістичного окрасу та націленості на есхатологічне світовідчуття. І це не є особистісною особливістю мислителя, а є, скоріше, його реакцією на спостереження таких тенденцій історичного розвитку як тяжіння до соціокультурної уніфікації та знеособлення, руйнування самотутніх культур, отже й згасання народного життя, ослаблення потенціалу самотутнього розвитку народів на тлі запозичень чужих форм, що постає чи не найголовнішою ознакою сучасного філософу історичного поступу. Не дивно, що подібні тенденції сприймаються мислителем не як розвиток чи то цивілізаційний прогрес, а як стан занепаду, загибелі, варварства, культурного розкладення. К. Леонт'єв виходить з думки, що як би не був в цивілізаційному плані розвинений якийсь народ, його досвід та досягнення не можуть сприйматись для інших народів в якості еталону розвитку або його цілі. Нав'язані зовнішнім чином форми, на його думку, не спрацьовують на розвиток, не сприяють поступу. Звідси впливає й переконання філософа морального, гуманістичного порядку, згідно з яким жоден народ не заслуговує зверхнього до себе відношення, особливо через нібито цивілізаційну його «нерозвиненість».

Створюючи свою концепцію філософії історії, К. Леонтьєв виходить з розуміння історичного розвитку як історії цивілізацій. На цій підставі виділяються три історичні стани: по-перше, «первинної простоти», по-друге, «квітучої складності», по-третє, «спрощеного змішування» або «вторинного змішувального спрощення» [73, с. 68-75, 114-115; 74, с. 154]. Дані історичні стани або цикли свідчать про нерівномірність історичного поступу народів: один може знаходитись на стадії первинній – простоти, інший опановує стан «квітучої складності» або, навпаки, «змішувального спрощення» тощо, але загалом ці етапи несуть собою особливий, за Леонтьєвим, закон триєдиного процесу історичного розвитку. Пояснюється, що спочатку розвиток характеризується аморфними інститутами влади, соціальної ієрархії, слабкими формами права, релігії, мистецтва тощо, а пізніше, коли оформлюється відповідне культурне середовище, утворюються та укріплюються духовні традиції, складаються історичні передання, виникають відповідно й підстави для подальшого, більш складного, духовно-культурного стану, що спричиняє продуктивний розвиток науки, мистецтва та інших суспільних форм.

Заключний етап історичного розвитку характеризується, на думку мислителя, процесами, котрі демонструють соціальні змішування, йдеться про падіння авторитету релігії, зменшення її ролі у суспільному бутті, спостерігається все більше культурна однобічність, схожість у вихованні представників різних соціальних груп, у соціально-політичному русі історії відбувається зміна монархії конституційними формами правління, у сфері мистецтва мають місце як спрощені форми творчості, так і спрощені художньо-естетичні завдання тощо. Якщо ж взяти до уваги досягнення технічного розвитку суспільства, блага, що з нього випливають, то, як розумів Леонтьєв, такого роду прогрес, спрощуючи багато в чому людське життя, тим самим доставляючи людині комфортне існування, у той же час здійснює й смертельні на людину впливи, по суті, підміняючи собою духовний її розвиток.

Отже, набута цивілізацією спрощеність, одноманітність, спрямованість на технічний розвиток веде до її занепаду і руйнування. Одноманітність у соціально-історичному русі, як вважає К. Леонтьєв, є синонім смерті, а от, навпаки, різноманітність, яка є основою створення феноменів прекрасного в мистецтві, культурі, надає «життєву силу» й суспільним формам. Варто відзначити й такий цивілізаційний закон, відкритий філософом: історія рухається таким чином, що жоден народ, нація, пройшовши період свого «цвітіння» або інакше – «квітучої складності», повторити ці попередні етапи не може, адже вичерпує свій цивілізаційний потенціал розвитку.

Не можна не відзначити, що інтерес до міркувань про цивілізацію та культуру М. Данилевського і К. Леонтьєва підсилювався у релігійній філософії початку ХХ ст. та набув нової хвилі опікування даною проблематикою після виходу у світ у 1918 р. книги О. Шпенглера, яка спричинила в європейських країнах широку дискусію. Як вже зазначалось, саме на цей доробок відгукнувся своїми роздумами щодо закономірностей цивілізаційно-культурного поступу й М. Бердяєв. Зокрема, він підкреслював усталеність даної проблематики у філософську традицію минулого ХІХ століття: «Виключний успіх книги Шпенглера про занепад Європи пояснюється тим, – писав Бердяєв, – що він так гостро поставив перед свідомістю культурного людства питання про його долю. <...> Шпенглер визнав цивілізацію роком усякої культури. Цивілізація же кінчається смертю. Тема ця не нова; вона давно нам знайома» [15, с. 162]. Доцільно тут відзначити, що феномени цивілізації та культури, їх особливості пізніше будуть розглядали й такі авторитетні європейські мислителі ХХ ст. як Т. Адорно, С. Гантінгтон, Е. Канетті, К.-Р. Поппер, А. Тойнбі, Е. Фромм та ін. Будуть з'ясовуватись питання не тільки суперечливого зв'язку феноменів цивілізації і культури, а й досліджуватись принципи еволюційності, спадкоємності у становленні та розвитку соціокультурних процесів, що приводитиме до необхідності розрізнення принципів історизму та історицизму, врахування духовних підстав історичного розвитку народів тощо. Тема ця, відзначимо, й до сих пір

не вичерпала своєї проблематики, зокрема в аспекті підстав розвитку сучасної цивілізації, пов'язаних з нею глобальних проблем та перспектив.

Близькою проблема цивілізаційного поступу у новітній історії була й В. Соловйову, філософське вчення якого складає виток, або точніше сказати – предтечу релігійно-філософського ренесансу начала ХХ ст. Його філософське вчення, як видається, можна означити як опосередковану ланку між філософськими ідеями Ф. Достоевського та осмисленням їх релігійними мислителями початку ХХ ст. Так, на думку П. Гайдено, Соловйова з Достоевським об'єднували передусім «хіліастичні сподівання», характерні для обох [38, с. 20-21]. При цьому їх позиції, як зазначає дослідниця, й різнилися: якщо Ф. Достоевський відкидав «латинство», вважаючи, що християнський ідеал можна реалізувати, коли держава стане церквою, тобто сповідуватиме її принципи, що й приведе фактично язичницьке людство до того, що воно перетвориться на спільноту правди, справедливості, добра, то В. Соловйов шлях до ідеалу теократії вбачав в ідеї об'єднання християнських церков. Але загалом створена в різних варіаціях хіліастична утопія, як слід зазначити, у наступну культурну епоху постане своєрідною пружиною становлення доволі потужного ідейного руху з оновлення християнства. Прагнення цього поділяли такі, наприклад, мислителі як М. Бердяєв, Д. Мережковський, В. Розанов.

Окрім суто духовно-релігійної проблематики вчення В. Соловйова приваблювало наступне покоління мислителів й своєрідною гносеологічною концепцією, хоча в суті своїй й вона відбивала «вільну теософію». Його теорія «цільного знання» мала християнське підґрунтя, адже прагнучи поєднати власне життєве й науково-теоретичне, емпіричне та раціональне, часткове та всезагальне, причому як на рівні буття світу, але й в концептуалізаціях його пізнання, філософ зважав і на необхідність певного синтезу містико-релігійного та інтуїтивного. У такий спосіб, на наш погляд, як раз і проявлялася філософська позиція В. Соловйова, який передусім прагнув подолати поширений в той період у філософії всезагальний,

абстрактний розум й наблизитись до життєвого досвіду, який є цільним, цілісним, в першу чергу через те, що й сама людина за сутністю своєю є цілісною істотою. В силу означених причин, відповідно, і філософія має собою представляти «цільне знання», про що йдеться в роботі «Філософські начала цільного знання» [100, с. 139-288].

Доцільно тут зауважити, що розпочинається цей твір тлумаченням «закону історичного розвитку», який має розкривати «всезагальну мету людства», яку не зрозуміти, коли не долучити до міркувань поняття «розвитку», отже: «...стверджуючи, що людство має загальну мету свого існування, ми повинні визнати, що воно розвивається; або, якщо б історія не була розвитком, а тільки зміною явищ, пов'язаних між собою лише зовнішнім чином, тоді, очевидно, не можна було б говорити ні про яку загальну мету» [там само, с. 141].

Міркуючи над можливістю історичної реалізації «загальної мети», філософ виділяє три основні форми суспільного союзу (що є одночасно й щаблями суспільно-історичного розвитку людства), які, на його думку, впливають з волі самої людини, з її прагнення до «об'єктивного блага»: йдеться, по-перше, про «суспільство економічне», в якому первісне значення має за перевагою матеріальне; по-друге, про «суспільство політичне», де закони суспільного буття набувають формального характеру й регулюють зовнішні прояви людського буття; по-третє, йдеться, про «суспільство духовне», де набуває значення «всеціле» або «абсолютне» як духовно-культурні підстави людського буття. Якщо перша форма суспільства слугує основою людського буття, адже забезпечує існування людини через «економічну працю», друга форма реалізує засіб спільного існування людей (тут встановлюється «суспільством політичним», тобто державою, «форма справедливості або закону») і тільки третя форма представляє собою мету людства, адже орієнтована на завдання духовного порядку [100, с. 146-149].

Відповідно до існування цих трьох суспільних форм й культура, вироблена історичним розвитком людства, орієнтується на певні сфери

людського буття: «В позитивній науці центр всього є реальний факт, в абстрактній філософії – загальна ідея, в теології – абсолютна істота» [100, с. 149]. Але ця направленість в різні сторони, існування науки, філософії, релігії окремо й на різних підставах не спрацьовує позитивно, на благо усіх. Звідси народжується ідея всеєдності й ідеал соборного мислення як такі, що дозволять не роз'єднувати, а об'єднувати людство в тих завданнях і тих історичних викликах, які стоять перед людством загалом. На думку філософа, часткові принципи не мають значення цілого, тому для встановлення злагоди має розгортатися принцип «позитивної всеєдності» – синтезу різних культур, традицій, стосовно філософії – гармонійне поєднання знання абстрагованого, теоретичного й інтуїтивного, життєво-досвідного.

Стверджувалась, таким чином, позиція, що духовна культура не може існувати поза принципу «всеєдності», поєднання різного у ціле і з розумінням того, що тільки теологія з її абсолютним характером розуміння буття відповідає сфері духовній. Таким чином, і ідеал цільного знання і ідея соборності, далі розвинена філософом, базувалися на принципі універсальності, але зрозумілого не на підставі «загального» абстрактного закону, який зводить різноманітне до одного, а на підставі упорядкування багатобарвності всесвітнього життя на основі християнської етики, яка розуміє світ людини крізь призму Абсолюту. Звідси і тема соборності тлумачиться мислителем як проблема не єднання у ціле за принципом уніфікації, а представлення особливого, індивідуального у формах всезагального – суспільного, національного, культурно-традиційного, конкретно-релігійного, вселюдського тощо.

Таким чином, соловйовська «вільна теософія», спираючись на «Боголюдський» логос, прагнула наблизитись до «живої», а не абстрактно, тобто однібічно, або науково-теоретично зрозумілої людини, до людини в її життєвих проблемах і переживаннях, а не до людини «як поняття», що було характерним для філософії класичної. Виходячи з даної настанови, яка була виголошена вже в магістерській дисертації «Криза західної філософії (проти

позитивістів)» [100, с. 3-138], В. Соловйов віднаходить новітні пізнавальні принципи, критикуючи та заперечуючи доцільність популярного тоді позитивізму. Так, він пише: «... якщо позитивісти стверджують цю систему емпіричних наук як єдино істинне пізнання і заперечують будь-яке безумовне начало, релігійне і філософське, то це ствердження і це заперечення представляють тільки природній наслідок власної обмеженості позитивізму» [там само, с. 138].

Філософ вибудовує свою гносеологію, у якій трьом основним видам буття (конкретні явища, буття ідеального та абсолютного) відповідають й особливі види пізнавальної діяльності (емпіричне пізнання, раціональне та містичне), які, очевидно, реалізуються у науці, філософії, релігії. Цілісне сприйняття світу й прагнення також цілісно його представити у знанні не може не вимагати й особливого синтезу нарізно існуючих релігійного, наукового й філософського світоглядів. Повною істина може бути лише тоді, коли містить в собі все суще, що неможливо поза органічної єдності філософії, науки і релігії. «Вільна теософія» й означає, за В. Соловйовим, їх органічне єднання.

Означаючи витоки формування концепцій соціокультурних трансформацій релігійними філософами рубежу XIX-XX ст., що були закладені ідейними попередниками, не можна оминати й проблеми соціально-історичні – смислу історії, християнської держави та християнської політики, розуміння прогресу, ідеалу справедливості, суспільно-моральнісного значення віротерпимості, рушійних сил історії тощо, поставлені В. Соловйовим, та які послужили теоретичною підставою міркувань філософів в наступну добу. Джерельною базою тут виступають принаймні такі роботи філософа як «Виправдання добра. Моральнісна філософія», «Володимир Святий і християнська держава», «Релігійні основи життя», «Тайна прогресу», «Три розмови про війну, прогрес та кінець всесвітньої історії», «Три сили», «Читання про Боголюдство», численна

філософська публіцистика мислителя [99, с. 47-548; 100, с. 635-762; 101, с. 19-31, 59-167; 102, с. 247-262, 509-561, 619-621 та ін.].

Позиція філософа незмінна – і ці соціально-філософські питання розв'язуються ним з позиції принципу всеєдності, тобто «збирання Всесвіту» через встановлення зв'язку «частин світу» із цілим, тобто всесвітом. У «Виправданні добра» як раз, зокрема, й розвивається ідея Боголюдства (це є ідеал того, яким повинно стати людство). Йдеться про обов'язок людства, яке має стати саме божественним, тобто нести в собі зв'язок з Абсолютом. Тобто, з християнської ідеї Боголюдини (Христа) народжується соловйовська ідея Боголюдства, яке покликане історично здійснити добро, долаючи злий людський аскетизм чи релігійний фанатизм чи агресію до чужого, іншого тощо. Врешті решт внести добро в людську історію. Філософ вважає, що історично минулим і теперішнім є родова і національно-державна ступінь історичного розвитку людства, але майбутнє належить вселенській ступені, на якій мають реалізуватися цінності християнства, поєднуючи один з одним західну і східну гілки християнства, увесь світ як світ людей.

Якщо про цей ідеал буття людства сказати конкретними словами філософа, то це буде так: «Тоді істина Боголюдства, яка дана нам у суті своїй, буде і нашою власною справою, втілиться в нашому дійсному людському житті. Тоді освітні начала Сходу і Заходу, які будуть примиреними і поєднаними у християнстві, але такими, що знову розділились в християнах, возз'єднаються в них самих і створять вселенську боголюдську культуру» [101, с. 167]. Філософ розуміє, що є принципова різниця між «східним» і «західним» началами культури, адже перше зорієнтоване на «споглядальну відданість вічному і божественному» в той час, як друге начало культивує «самодіяльність людини (через владу і через свободу)», але ці наслідки конкретно-історичного розвитку народів не можуть бути неподоланною перепорою і обов'язково віднайнуть підстави своєї єдності (всеєдності) у «самодіяльному і вільному служінні всіх людських сил божественній істині» [там само].

Як саме такий сенс історії має реалізуватись, розкривається в «Трьох розмовах...», творі, написаному В. Соловйовим у жанрі діалогу, чим підкреслюється можливість порозуміння між людьми, хоча це є і непростю справою [100, с. 635-762]. Символічно позначені учасники діалогу – політик, дама, генерал, князь, у кожного з яких є своя позиція і свої запитання, своя власна міра розуміння і нерозуміння подій; кожен несе в собі певну відносну правду, але є сподівання і на знайдення абсолютної. Характерним є те, що смисл історії знов-таки розкривається і в цьому творі принаймні з трьох позицій: по-перше, релігійно-побутової, яка належить минулому часу; по-друге, культурно-прогресивної (політичної) позиції (нинішня епоха) та, по-третє, безумовно-релігійної, абсолютної, проявиться яка здібна тільки у майбутньому, адже доки не склався відповідний історичний контекст.

Актуальною є для нашого дослідження й робота В. Соловйова «Тайна прогресу», яка написана у публіцистичному жанрі [100, с. 556-557]. Автор іронічно нагадує читачам одну з казок, сюжет якої розкриває схильність людини до марних сподівань, до впевненості в тому, що рано чи пізно людині якимось чудесним чином будуть надані нею жадані життєві блага. Насправді ж філософ веде серйозну розмову з читачем з приводу легкої привабливості для людей утопічних сподівань, наголошуючи на тому, що за мінливими фантазіями приховуються суттєві проблеми життя, цілком не казкові сенси, які потребують уваги, але довіряти легким способам розв'язання цих проблем не варто. Якщо вдивитися в представлений мислителем сюжет, то стане зрозумілим, що В. Соловйов закликає зважати при розв'язанні конкретних суспільних проблем на історичний шлях людства, традиційний досвід соціокультурного буття.

Отже, філософ у публіцистичній манері ставить питання про роль у суспільному розвитку утопічних підходів, про їх марність, підкреслює, що цю проблему сучасники не помічають, хоча вона є в історичному русі, що спостерігається, однією з актуальних проблем. Звідси випливає, що людина має повернутися до самої себе, до духовних сенсів свого життя, тому має

переоцінити минулу історію, свій колишній історичний досвід, має відійти від усталеного в її свідомості утопічного світогляду. Узагальнюючи поставлену проблему, філософ дає наступну настанову людині – «замість того, щоб без праці виглядати примарних фей за хмарами», варто осмислити минуле культури та «перенести цей священний тягар ... через дійсний потік історії» [див. 100, с. 557]. Інакше кажучи, філософ закликає не вірити утопічним принадам, спиратися не на хибні, хоча й привабливі образи, а на «дійсні зусилля і самовідданий подвиг» [там само], які тільки й можуть забезпечити історичний рух.

Якщо ж ставити питання про можливість справді прогресивного суспільно-історичного поступу, то, як вважає В. Соловйов, слід спиратися на сформовані минулим історичним розвитком соціальні та духовні традиції, власні сили, але головне – перетворювати світ, зважаючи на релігійні основи людського буття – в цьому він бачить справжню силу і головну «таємницю прогресу». Ці міркування філософа визначають інтелектуальне спрямування і подальшим концептуалізаціям сенсу прогресу релігійними філософами наступного покоління.

Як бачимо, міркуючи про майбутні обриси людини, людства, суспільного світу, про історичний поступ тощо філософ виходить на проблеми суспільно-політичного й моральнісного порядку. Так, розглядаючи засади «християнської держави», В. Соловйов підкреслює необхідність опертя на моральні цінності, адже така держава обов'язково «вносить, за мірою засобів своїх, релігійне і моральнісне начало християнства в усі відносини суспільного життя. <...> Держава не може обмежитися захистом егоїстичних та виключних інтересів окремої нації, але повинна направити національні сили, що знаходяться в її розпорядженні, на служіння всьому християнському світові» [102, с. 260]. Тобто, інститут держави розглядається філософом фактично в якості знаряддя, за допомогою якого християнство здійснює свою соціальну справу, яка є й моральною й релігійною. В основі цієї суспільної діяльності лежить фактично «золоте правило моральності»,

характерне для усіх культур: «Справедливість вимагає, – пише В. Соловйов, – щоб ми не робили іншим, чого не бажаємо собі; так як ми не можемо бажати утисків і обмежень для сповідання нашої віри, то не повинні утискати і чужу віру» [102, с. 514]. Таким чином зрозуміла справедливість надає можливість дотримуватись й принципу віротерпимості, поза якого не досягти людяності у суспільних взаємовідносинах між людьми.

Підсумовуючи, зазначимо, що означені соціально-філософські міркування В. Соловйова, його конкретні постановки питання щодо людини і її спільного з іншими суспільного світу, історичного майбуття, підстав суспільного трансформування не просто вплинули на соціально-філософський дискурс мислителів перших десятиліть ХХ ст., а багато в чому сформували характерні для цієї доби в цілому теоретичні підходи. Від вчення В. Соловйова йде і головна, як вважає левова частина істориків філософії, риса філософування в цю епоху – релігійність як світоглядна ознака і філософських міркувань і власне самосвідомості самих філософів. Як приклад, наведемо характерну в цьому відношенні позицію О. Меня, який підкреслює, що саме з В. Соловйова «впливають, як із витoku ріки» релігійно-філософські вчення ХХ ст., хоча, на його думку, пояснюючи їх, обов'язково слід брати до уваги усю релігійну традицію, принаймні з Іларіона Київського [див. 84, с. 10,11]. Розмірковуючи над релігійно-філософськими вченнями представників досліджуваної доби, їх розвитком від мислителя до мислителя О. Мень зазначав, що «... релігійна думка виражалася переважно в моральному руслі, через блискучі проповіді, зразком яких служили візантійські твори, проповіді Смолятича чи Кирила Сурозького. Тут ставилися питання, найважливіші для людського життя: про те, що є добро і що є зло. Питання, які актуальні завжди» [84, с. 11-12].

Окрім сказаного, слід також підкреслити, що вплив філософів ХІХ ст. був настільки значимим, що М. Бердяєв, В. Зеньківський та ін., написали чимало робіт, які були безпосередньо присвячені творчості І. Аксакова, М. Данилевського, І. Киреевського, К. Леонтьєва, Ф. Достоевського, В.

Соловйова, О. Хом'якова та ін. [21, ч. 2, с. 3-31, 44-50; 24, с. 217-223, 342-373; 52, с. 37-51, 62-81, 114-132 та ін.]. Ці розмисли не були лише простою даниною пам'яті про попередників, а скоріше предметом дослідження щодо розуміння смислу філософування, розвитку філософської традиції, переосмислення минулих постановок питання про суспільство, цивілізаційні підстави його поступу тощо.

Отже, саме релігійна православно-християнська традиція та філософування на цій основі склали засадниче підґрунтя розвитку православно-релігійної філософії в кінці XIX – першій половині XX ст. [див.: 68; 77], утворивши своєрідний тип філософування, який увійшов в історію світової філософії під назвою «релігійно-філософського ренесансу». І це є виправданим, тому що саме тип релігійного (православного) світогляду слугував значимим духовним підґрунтям для творчості таких відомих філософів як М. Бердяєв, В. Зеньківський, М. Лосський, С. Франк, Л. Шестов, П. Флоренський та ін. Не можна не зазначити й те, що стосовно власне філософії даної доби історики філософії паралельно з означеним поняттям використовують й наступні: «філософія вседності», філософія «релігійного ренесансу», «російська класична філософія», «софіологія», «філософія релігійного відродження», «релігійна метафізика» тощо [1; 3; 5; 29; 34; 35; 43; 54; 66; 88; 89; 93; 122 та ін.]. В поданих вище означеннях досліджуваної доби зважається в першу чергу на зміст філософських міркувань, поставлені проблеми, специфіку філософування, його предмет, засадничі категорії традиції тощо.

При усій, однак, неоднозначності у визначеннях досліджуваної доби, інших назвах релігійної філософії рубежу XIX-XX ст. зазначимо одне – становлення та поступ філософування в цю епоху є пов'язаним з розвитком філософських традицій та культури філософського мислення в Україні. Наведемо декілька прикладів, що показують такий зв'язок і дають йому оцінку. Так, В. Кебуладзе, означаючи історію розвитку феноменології в Україні, згадує внесок в цей процес одного з яскравих мислителів епохи Г.

Шпета. Сучасний науковець пише: «Якщо ж говорити про російськомовну рецепцію феноменології, що почасти має українське коріння, то, безперечно, варто згадати видатного російського феноменолога Густава Шпета, який народився в Києві й закінчив Київський університет ім. Святого Володимира (зараз Київський національний університет ім. Тараса Шевченка). У 1912 – 1913 роках він стажувався у Гетингені в Гусерля, а після повернення до Москви написав і видав друком оригінальне російськомовне феноменологічне дослідження “Явище і сенс. Феноменологія як основна наука та її проблеми”. <...> Значення творчості Шпета дістало визнання у всьому світі й зокрема в Німеччині, де народилася феноменологія» [64, с. 9]. А у історико-філософському доробку Н. Хамітова, Л. Гармаш, С. Крилової зазначається, зокрема, що «українська та російська класична філософія у контексті розвитку філософської думки Західної Європи – і насамперед стосовно німецької класичної філософії – можуть бути охарактеризовані як такі, що належать до новокласичної філософської традиції – бо в них досить послідовно з’єднуються ідея онтологічності трансцендентного і трактування особистості як унікального мікрокосму» [122, с. 218]. Доречною і продуктивною, з нашого погляду, є й думка про доцільність утвердження принципу доповнення в оцінці шляхів філософування: «українська класична філософія як філософія душевно-сердечного самозаглиблення і російська класична філософія як філософія духовно-морального перетворення людини і світу з необхідністю доповнюють одна одну. Вільний і рівноправний діалог української і російської філософських традицій, взятих як ментально автентичні традиції, знімає обмеженість і однозначність кожного з цих шляхів філософування, а тому є дуже плідним на межі ХХ-ХХІ сторіч» [122, с. 219].

Таким чином, в середовищі сучасних науковців спостерігається розуміння релігійної філософії кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. як традиції, що є ідейно, ментально, у постановках філософських проблем, стилях філософування тощо близькою українській культурі, у тому числі й

філософській культурі, тобто культурі філософського мислення, що розвивалася на базі християнсько-православної традиції. В цьому аспекті певна частина науковців, а серед них й відомі українські вчені, такі як І. Бичко, В. Горський, С. Кримський, В. Малахов, І. Огородник, Ю. Павленко, М. Савельєва та ін., справедливо ставить питання про доцільність на підставі методології регіонознавства, про що вже йшлося в попередньому розділі, вивчення метафізики київського «філософського ландшафту» виокремлення «київського кола» релігійних філософів, серед яких слід зазначити М. Бердяєва (1874-1948), В. Зеньківського (1881-1962), В. Екземплярського (1875-1933), Є. Трубецького (1863-1920), Г. Челпанова (1852-1936), Л. Шестова (1866-1938), Г. Шпета (1879-1938) та ін. [див. 41; 42; 44; 45, с. 41-45; 71, с. 24-29; 78; 86; 90, с. 5-26, 37-45, 109-121; 96; 113; 116; 120].

Відзначимо, що ця плеяда філософів залишила по собі добру пам'ять, про що йдеться, наприклад, у споминах В. Асмуса, які живо передають духовно-інтелектуальну атмосферу, що панувала в дореволюційний період в університетських аудиторіях: «Зеньківський читав пристрасно і захоплено. Надзвичайно начитаний (Гіляров називав його в насмішку “книгоглот”), Зеньківський перетворював курс психології на курс філософської психології» [4, с. 240-241]. Слід сказати, що і нині не згасає інтерес до плеяди релігійних філософів минулої доби, хоча, як здається, в першу чергу підкреслюють моменти передбачення мислителями дореволюційного періоду певних проблемних ситуацій подальшого суспільного розвитку. Так, наприклад, В. Барта відмічає, що «Шестов один з перших в європейській традиції помітив тоталітарні інтенції розуму. Він вважав, що хоча ідеї приносять гармонію і спокій у душу людини, але водночас і поневолюють її, намагаються втиснути життя людини в тісні рамки раціональних істин» [13, с. 87].

2.2. Осмислення трагізму історії в західноєвропейській релігійно-філософській традиції (К. Барт, Е. Трельч)

Насамперед зазначимо, що протестантська лінія філософування, до якої відносяться обидва мислителі – К. Барт (1886-1968) та Е. Трельч (1865-1923), творчість яких розглядається у цьому підрозділі, виходять з розуміння релігії, закладеного ще Ф. Шляєрмахером [130]. Йдеться про те, що для ліберального теолога Шляєрмахера підставою релігії може бути внутрішнє особистісне переживання, пов'язане з відчуттям людиною свого зв'язку з Абсолютом через власний духовний світ. Так, у «Речі про релігію до освічених людей, її котрі зневажають» мислитель підкреслює, що для окремої людини релігія є «образ думок, віра, своєрідний спосіб розглядати світ і пов'язувати те, що ми в ньому зустрічаємо», або може проявлятися і як «спосіб дії, своєрідна схильність і любов, особливий рід поведінки і внутрішньої мотивації» [130, с. 71]. Цікавим є й підкреслення мислителем кінця XVIII – першої третини XIX ст. того, що, на його думку, стосовно культури, свідомості, діяльності, котрі несуть в собі практичне та теоретичне, і поза яких взагалі важко щось мислити, релігію відрізняє те, що вона одночасно відноситься й до теоретичного й до практичного й має людині допомагати жити. Ці настанови, безумовно, започаткували новий виток розвитку протестантської філософської думки.

На рубежі XIX-XX ст., коли намітилися все помітніше кризові ситуації у суспільно-історичному розвитку людства, стало особливо важливим звертати увагу на внутрішній стан самої людини, на переживання нею релігійного порядку почуттів. З Першою світовою війною та погіршенням соціально-економічної ситуації в багатьох європейських країнах трагічне світовідчуття людини ще більш загострилося. Це позначилось на постановці екзистенціально-філософських проблем, у тому числі і релігійними мислителями. За цих умов ідеї Ф. Шляєрмахера мали особливий вплив на

плеяду протестантських мислителів, таких як П. Альтгауз, К. Барт, В. Елерт, Р. Нібур, Р. Отто, П. Тілліх, Е. Трельч та ін.

При цьому відразу слід зазначити, що попри впливу шляєрмахівської загальної настанови на розуміння релігії через людські почуття і образ мислення та дії, в межах подальшого розвитку «діалектичної теології» в першій половині ХХ ст., а це був період розквіту протестантсько-філософської думки, відбувалася й певна опозиція щодо ліберальної теології Ф. Шляєрмахера. Зокрема, йдеться про «Послання до Римлян» (1918) К. Барта, його коментарі до біблійського тексту [9], що зумовили відхід від традиції ліберальної теології ХІХ ст., започаткування напряму, який узагальнено буде названий «діалектична теологія» або «теологія кризи», та певним чином спричинили суперечливі, критичні дискусії, щоправда у варіанті творчого діалогу, в межах означеної традиції. Звідси продуктивним виявляється зіставлення позицій мислителів, так як при всій їхній близькості (протестантський світогляд) чи розбіжностях, все ж таки спостерігається й глибока повага до позицій один одного. Так, німецько-американський протестантський філософ П. Тілліх, який йшов своїм інтелектуальним шляхом, незважаючи на різність бачення теологічних проблем, привертає особливу увагу до релігійно-філософських концептуалізацій проблем людини швейцарським мислителем Бартом та німецьким – Трельчем, високо оцінюючи їх вклад у протестантське філософування [див. 115, с. 354, 418], на що зважають й сучасні дослідники С. Льозов, Л. Мільська [див. 75; 117, с. 667-690].

В цілому цю традицію філософування супроводжує, як видається, відчуття того, що світ залишився без Бога і в умовах хаотичного розвитку та того, що екзистенціалісти називають «пограничною ситуацією». Звідси, наприклад, К. Барт говорить про основне завдання – подолати загрозу повного хаосу, допомогти людині вистояти за складних історичних умов, застосовуючи самі різні впливи й засоби, навіть орієнтуючись на почуття гумору [8; 10]. Невипадково філософську позицію К. Барта є підстави

означати і як теологію «пограничної ситуації», адже інтенція його думки направлена саме на людину, її суб'єктивне буття «тут» і «тепер», у конкретних суспільно-історичних обставинах, щоправда, на відміну від суто екзистенційного мислення, яке й на людині замикається, Барт, проголошуючи «Христос в вас» та «Христос в нас», прагне довести, що ці слова не можуть бути зрозумілими у якості належного не тільки поза суб'єктивного виміру буття, тобто самосвідомості самої людини, але й поза «об'єктивної, вже виконаної, вже поставленої умови», тобто поза позиції «питання Божого» до людей і з розумінням вже існуючої «Божої відповіді» на людські проблеми [9]. Розробляючи «теологію кризи», що розгортається передусім в коментарі Барта щодо «Послання до римлян» апостола Павла, зазначається засаднича підстава для розуміння людиною самої себе, яка йде від тлумачення сенсів грецького слова «криза», що означає одночасно суд і розділ. Як можна зрозуміти, людина, відчуваючи себе тут, на землі, непов'язаною з Богом, має дати передусім собі чесну відповідь щодо причин такого провалля між нею і Абсолютом і віднайти шлях подолання такого кризового стану.

В цьому відношенні є продуктивним для розуміння філософського контексту «теології кризи», певним чином зіставити позиції К. Барта та П. Тілліха. Останній у своїх міркуваннях також зосереджується на людині, на головній людській турботі – тяжінню особистості до повноцінного життя, що й складає сенс культурного шляху людини, виробленого усіма попередніми етапами соціокультурного розвитку, але при цьому відразу визначає, зокрема, в роботі «Мужність бути», що це є складним завданням, адже нині людина живе серед таких різноспрямованих тривог, які є, з одного боку, традиційними в історії культури, такими, що сформувались ще в античну добу – страх смерті чи в християнську добу – відчуття провини, осуду, а, з іншого боку, є й такі, передусім екзистенційного порядку переживання, що своїм народженням зобов'язані ХХ ст. – це тривоги, що виникають в людині у зв'язку з відчуттям життєвої порожнечі, абсурдності буття, самотності

людини, відчуття себе поодинокую істотою у цілому світі тощо [див. 115, с. 7-131].

Позиції, на перший погляд, є дуже близькими, тим паче, що загалом в означеному контексті протестантська філософія прагне поставити перед людиною питання про віру як мужність жити, діяти. К. Барт ставить це питання у своїй «євангелічній теології» на межі загострено щодо розуміння християнином свого життєвого шляху та долі: «“Переносити і витримувати!” – такою була наша відповідь, вірніше сказати, наше гасло перед лицем загрози теології...» [7], – виголошує він. П. Тілліх також утверджує своїми міркуваннями думку про необхідність прищеплення людині прагнення мужніх рішень. Він говорить про віру як мужність вміти вглядатися у ситуації відчаю, тим самим давати можливість самостверджуватись людині всупереч обставинам, що склалися. Отже, розв’язання питання – як людині бути – мислитель розглядає у контексті «теології культури», з одного боку, і екзистенційної філософії, з іншого, вважаючи, що «... знання історії, знання про духовну творчість, релігійне знання – всі вони мають екзистенціальний характер» [115, с. 89].

Таким чином, і віра має цей екзистенціальний вимір, адже «істинну природу самого буття розкривають не міркування про нього, а мужність бути» [115, с. 126], звідси і віра означається філософом як стан «межової зацікавленості», «межового інтересу людини», сенс якого розтлумачується як «акт усієї особи» [див. 115, с. 133-140 та ін.]. Отже, підсумовуючи, можемо відмітити, що якщо П. Тілліх в більшій мірі зосереджується на самій особистості, її бутті, то К. Барт ставить питання про людину в контекст її зв’язку з іншими, а саме – особистісних і усупільнених відносин «Я» з «Ти», «Я» з «Ми», у контекст зустрічі людини з Богом, людяності Бога, нарешті, у контекст суспільно-історичного буття тощо. В цьому відношенні він є, дійсно, представником європейського стилю і образу філософування, яке традиційно оформлювалося як «теолого-політична проблема», за влучним, на наш погляд, висловом П. Манана [79, с. 15]. Розглядаючи європейську

історію у контексті політичних форм та історичних моделей спільного буття людей, в першу чергу таких як держава, місто, церква, які так чи інакше відповідають людській природі, важливою для буття людини виступає церква, метою існування якої є, звісно, не організація суспільного і політичного життя, але все ж таки, як вказується, «... самим своїм існуванням і за власним покликанням вона має висувати перед європейськими народами питання колосальної політичної ваги. Ось що в цьому зв'язку необхідно підкреслити: політичний розвиток Європи стає зрозумілим лише тоді, коли розглядати його як історію відповідей на запитання, поставлені Церквою – людським об'єднанням зовсім нового роду...» [там само]. Це положення, хоча й відноситься до історичного минулого Європи, але в новітню історію XIX-XX ст. проблема ця набула нових обрисів.

Зокрема, «діалектична теологія» К. Барта була відгуком й на безпосередні соціально-політичні події у Німеччині 30-х рр. XX ст., які філософ з самого їх початку не прийняв, розгорнувши серед християн широкий інтелектуально-опозиційний рух. Наслідком цього безпосереднього спостереження історичних подій була критика соціально-політичних ідеологій, зокрема, тодішнього лібералізму та соціалізму, що привели в історії й до перетвореної форми релігійної свідомості, коли людський вимір заступає абсолютний, тим самим з'являється феномен «релігії людини». Всупереч цій тенденції, К. Барт прагне переосмислити як біблійні тексти, так і події сучасної йому історії. Отже, трагічні реалії життя людини, з одного боку, і, з іншого боку, величезна кількість християн, які пішли в умовах «третього рейху» за негуманною гітлерівською ідеологією, змушували К. Барта переосмислювати текст Біблії, давати свої настанови в тому, що стосується євангельської теології, по-новому, з певними акцентами, міркувати про завдання священнослужителя в нових соціально-історичних обставин [7; 11; 12]. У цьому контексті він заявляє про неприпустимість «змішання», «ототожнення» досягнень людини в його історії і цивілізації, навіть якщо мова йде про досягнення в області філософії, мистецтва, культури в цілому, з

істинами релігійного порядку, з одкровенням Бога, даним в образі Ісуса Христа [див. 7; 8; 10].

Звідси мислитель робить висновки про те, що християнин і християнство в цілому не можуть вписуватись в навіть у найдосконалішу (як би це не видавалось) соціально-політичну систему, тому що головне завдання християнина, який, зрозуміло, несе в собі людську гуманність, спиратися все ж таки на «гуманізм Бога», Боже «живе Слово», сприймаючи як мінливе та плінне усе, що пов'язане з самою людиною, земними реаліями та «авторитетами». Виходячи з цього, Барт визначає предмет євангельської теології – це є «Бог в історії Його діянь», а звідси теологічна справа полягає у знайденні відповіді на «милостиве божественне “Так”, на саморозкриття Бога в Його людинолюбстві» [7]. Як пояснює релігійний філософ, теологія сама представляє слово, слово-відповідь людини, яке покликане служити їй окремій людині й громаді, людському єднанню. Теологія як слово несе в собі, як роз'яснює Барт, поняття логосу, -логії, тобто висловлювання, логіки, навіть логістики, яка стає можливою і, відповідно, яку можна визначити, перш за все, через «Теос», тобто Бога.

З такого розуміння теології визначається й змістовна інтерпретація віри як «обставини», як «історії, яка повинна статися», що власне і формує людину як християнина. Звідси, К. Бартом, визначається й «теологічна екзистенція», яку він пов'язує з особистісним існуванням власне самого теолога як особи, його життєвим завданням, призначенням, про що постійно розмірковує мислитель [див. 7; 8]. Роботи К. Барта пронизані, на наш погляд, постійним духовним діалогом з читачем як християнином, проблемами якого він як наставник має опікуватися, і з самим собою як священнослужителем, який має думати про своє головне покликання духовного наставництва. Так, він пише: «Я вірую. Звичайно, мої людський досвід і діяння – це форма людського буття. Але це “вірую” відбувається виключно у зустрічі з тим, хто є не людина, але Бог-Отець, Син і Святий Дух. І, віруючи, я цілком і повністю

наповнююсь і визначаюсь цим предметом моєї віри. І інтерес мій не зовні моєї віри, а в тому, в кого вірую» [11].

Націленість на діалог супроводжує міркування філософа, адже він зважає на ту обставину, що людина живе не наодинці, сама по собі, а у певній спільноті, значить у спілкуванні, зв'язку з іншими людьми. Це особливо важливо пам'ятати, на його думку, теологу, який спирається на Слово Боже як предмет теології, і в цьому Слові вже закладене мовлення про світ, а в розумінні світу – ідеї щодо громади і людини, про її полон і звільнення, життя та смерть, хибні принади й справжню свободу тощо. Все це слід вміти прочитувати й розуміти. Якщо ж цього не відбувається, в людську історію починають проникати радикалізм, спотворені самою людиною ідеї, з якими вона хоче ототожнити своє життя і суспільний світ, в якому вона перебуває – на цьому тлі історичних реалій утопізм постає загрозливою ідеологічною настановою. З означення такого роду реальних проблем суспільно-історичного поступу К. Барт вибудовує своє бачення історії.

В теологічній доктрині філософії історії К. Барт виходить з принципу, що криза не може буди подоланою – навпроти, вона закономірно супроводжує історичний процес, в якому людина проявляє себе нездатною до розмежування своїх, в суті своїй егоїстичних цілей як то віра в прогрес, цивілізаційний поступ, власну автономію та свободу, що впливає з логічної та теологічної вузькості розуміння людською свідомістю надособистісного буття, й «вічних» цілей людського буття, що стосуються виміру абсолютних цінностей, які не пов'язані ані з технічним прогресом, ані з некритичною вірою в соціальні можливості ідеологій тощо. Недосконалість існуючих способів організації спільного буття людей, з одного боку, й посередність, недосконалість здібності мислення певного загалу, з іншого боку, приводить врешті рещт, до криз, що повторюються, до все більш жорстких способів панування над людиною зовнішніх сил тощо.

Отже, людські цілі не повинні залежати від ідеологічних догм, що націлюють на можливість позарелігійного гуманізму й реалізацію ідеї

прогресу. В критиці принад цивілізаційного поступу К. Барт проявляє себе послідовником Кьєркегора і Достоевського, вважаючи, неприпустимість ототожнення божественного і власне людського, абсолютного і відносного, тимчасового і вічного. Людина має навчитися відділяти час від вічності – якщо не буде цього робити, поклоніння новітнім ідолам – техніці, класу та класовим цінностям, расі – постане як проблема підміни Бога істинного «хибними богами». На думку мислителя, Абсолютне являє себе у відносному тільки як суд (одне зі значень поняття «криза», про що вже зазначалося). З цим пов'язане й розуміння Бартом взаємозв'язку в історії нового і старого. При цьому, мислитель зауважує, що явлення історично нового не обов'язково буде кращим, звідки аргументується положення, за яким дійсно нові явища з'являються лише в особливих історичних моментах, вірніше – в особливий час, названий філософом «en kairos» (лат.), тобто в «справжній час».

Таким чином, філософ виходив у своїй концепції філософії історії з того, що історичний процес, при чому на будь-якому його етапі, представляє собою завжди напругу між безумовним і обумовленим, плинним та вічним, що й спричиняє кризові стани в історичному русі, в першу чергу через те, що сама людина не віднаходить себе в цих об'єктивного порядку історичних та цивілізаційних випробуваннях. Зважаючи на коло тем, якими опікувався К. Барт, головне питання є, на наш погляд, питання про визнання людиною своєї власної активності як проблеми, що привела до відчуття трагізму історії, діяльності поза нічим не контрольованих меж, що особливо позначилося в сучасному світі на рівні усвідомлення так званих глобальних проблем, які здебільше й виникли через неконтрольовану діяльність людини.

Е. Трельч, у своїй зацікавленості історичним процесом і, зокрема, протестантською історією, еволюцією цього релігійного світогляду, виходить з відчуття трагізму історії, що виник в першу чергу внаслідок Першої світової війни. Як влучно висловила Л. Мільська у доробку «Ернст Трельч і проблеми філософії історії»: саме «ця катастрофа назавжди закрила для мислячих людей, шукаючих вчених-гуманітаріїв стан “щасливої”

відчуженості від грізних подій сучасності, змусила поглянути “довкіл себе” з більш широкої точки зору, що виключала вузьконаціональний підхід, що поєднувався, проте, з гарячою любов’ю до свого народу, своєї країни, своєї культури – до всього того, що робить людину особистістю...» [117, с. 667-690, с. 668]. Безумовно, у контексті цих історичних обставин стала більш помітною криза історизму, яка спричинила постановку філософом питання про критичну переоцінку тих філософських систем, на які орієнтувалася історія, і в межах яких формувалася сучасна цивілізація, інакше кажучи – це були питання про те, чому виникло відчуття історичного трагізму, чи є в цьому певна закономірність. Як релігійного філософа Трельча, безумовно, цікавили й процеси, що відбувалися в межах власне релігійної громади. Тут є доречним відзначити, що з його іменем пов’язане вироблення певної типології релігійних груп, а саме – церква, секта, містична спільнота. Так от, ставлячи питання про кризові процеси в цій сфері, Трельч вважає, що криза християнства є віддзеркаленням криз, пов’язаних з історичним розвитком суспільства і людської цивілізації [118, с. 409-419].

Е. Трельч працює у традиційному для німецької релігійної культури руслі «ліберального протестантизму», ставить перед собою завдання пояснити розвиток європейської культури на підставі еволюції християнства, певних етапів його розвитку. Історичний метод, який він розробляє і застосовує, націлює на доведення того, що не існує всесвітньої мети історії, що взагалі традиційно зрозумілий принцип історизму, що налаштовує на безкінечний прогресивний рух, має критично переглядатися. Релігійний мислитель виходить з того, що засаднича ідея як для історичної науки, так і для історичної свідомості, історичної реальності – це є ідея розвитку. Але при цьому, на його думку, не можна не зважати на те, що ця ідея може по-різному розумітися в певних концептуалізаціях історії [117, с. 195-196, 203 та ін.], що взагалі філософія історії різниться у підходах Гегеля і Маркса, Ріккєрта, Бергсона чи Кроче. Саме про цих мислителів він міркує в роботі «Історизм та його проблеми» [117].

Розтлумачуючи усі можливі сенси розуміння принципу історизму, Е. Трельч переглядає, в першу чергу, модерні й популярні на той час концепції філософії історії, а саме діалектику Гегеля й марксистську діалектику. Філософ показує, що на основі учення Лейбніця щодо монад, котрі розвиваються на підставі власних внутрішніх законів, а також його ідеї про поступальний прогрес, що перетворює неусвідомлений зміст розуму у свідомість, позиції Гердера щодо «живого росту індивідуальних утворень», на переконанні Фіхте, який створив вчення про сутнісну єдність протилежностей, зокрема, протилежностей життя та світу, на основі ідеї Спінози щодо присутності універсуму у кожному моменті «одиночної» дійсності світу вибудувана була гегелівська діалектика [див. 117, с. 208-228 та ін.]. Його вчення щодо історії, безумовно, увібрало у себе напрацювання попередників й постало вже як універсальна «теорія історичної динаміки», яка довела логічними засобами існування в емпіричних реаліях деякого логічного закону історичного буття, що є невідворотним. Так в історії філософії народжувалась ідея всесвітньої історії.

Е. Трельч підсумовує логічне розгортання гегелівської філософії історії наступним чином: «Гегель проголошує історію доступною пізнанню на підставі того принципу, що тільки дух розуміє себе і свої породження. Так Гегель перетворює для людей історію, а в подальшому і світ взагалі в просте породження духу, який в розкладанні на протилежності здійснює і відновлює свою власну єдність» [117, с. 233]. Чи приводить таке розуміння історичного процесу до певних позитивних наслідків – на думку Трельча, не приводить, адже складаються в історичному мисленні «вимушені аналогії», штучно аргументовані історичні подібності тощо. Штучність йде одна за одною, що додає хаосу у розуміння історії, адже логічна позачасовість у цій концепції стикається з конкретним часовим кінцевим проявом історичного процесу.

Фактично ті ж самі установки віднаходить релігійний мислитель і у варіанті марксистської діалектики, хоча й відзначає її відмінність від попередньої форми, становлення якої він пов'язує не тільки з теоретичною

спадкоємністю ідеї розвитку як основоположної у діалектиці, але й з конкретними подіями в європейській історії, йдеться, зокрема, про революційні процеси 1848 р. Як зазначається, «у створенні марксистської діалектики брали участь всі сили сучасності, і наукові, і практичні» [117, с. 263], що спричинило, на думку Трельча, її практичну спрямованість та підірвало релігійну складову культури, адже в цій філософії історії «ідея Бога» розумілась як «проекція людського розуму». Окрім цього, як пише Трельч, діалектика у марксистському варіанті була «... позбавлена свого ідеального характеру і натуралізована, діалектика економізована. Діалектичні протилежності формально-логічних визначеностей перетворені в реальні класові суперечності» [117, с. 275]. Розтлумачуючи ці положення [див. 117, с. 275- 291], мислитель доводить, що й тут не може позитивно спрацювати націленість на прогресивний історичний розвиток, передусім через те, що не можна вийти за межі накинutoго думкою плану.

У той же час Е. Трельч підмічає, що не тільки є небезпечним «модерний» підхід до розуміння історії, вироблений в межах німецької класичної традиції, але й вчення, що народилися в межах, говорячи сучасною мовою, некласичної філософії. Йдеться про шопенгауерівську ідею життя та ірраціонально діючої світової волі. Певна невизначеність й ірраціональність впливає, на думку Трельча, і з ніцшеанського нігілізму, а також з підходів, сучасних для Трельча мислителів – Дільтея, Зіммеля, Бергсона, Кроче та ін. [див. с. 401-407, 447-449, 475-485, 500-503, 509-511 та ін.]. Аналіз їхніх позицій також підводив Трельча до думки, що й тут міститься небезпека, нехай і з іншого боку. Тобто, і раціональна діалектика і неперервний потік суперечливих один до одного думок, що відтворюють в цілому ірраціональний філософський світогляд, не розв'язують проблему доцільного розуміння історії.

В цьому відношенні Е. Трельч доволі критично оцінює й підхід неокантіанця Г. Ріккерта, який мав би бути йому, на перший погляд, доволі

близьким, адже, на думку останнього, історію як науку мають цікавити неповторні події, одиничні явища, тим самим він виступає проти існування історичних закономірностей, узагальненого, орієнтованого на економічне підґрунтя, матеріалістичного розуміння історії, врешті решт, не приймає проінтерпретований в дусі класичного раціоналізму принцип історизму [див. 130-137, 438-440, 450-451 та ін.]. Але Ріккерт спирається на окремі науки і факти, емпіричну логіку, що зближує його концепцію, на думку Трельча, з позитивізмом. Окрім цього, розроблена ним система цінностей, які складають самостійну сферу, систему або світ трансцендентного смислу, а це такі окремішні сфери як буття, як логіка, етика, естетика, еротика, містика і, підкреслимо – релігія, та які насамперед мають цікавити філософію, все ж таки, як вважає Трельч, не вирішують проблеми історичного буття. Ця система цінностей народжується з автономного розуму, а це, саме по собі, не багато в чому відрізняється від гегелівської ідеї. Хоча при цьому Трельч звертає увагу на класифікацію сфер, в яких перебуває людина, й говорить про необхідність тлумачення ірраціонального, про його особливе значення в людському бутті.

Прихильних філософського лібералізму як світогляду, з якого історично виникають положення про необхідність демократичного облаштування суспільства, про дотримання свобод та прав людини, про «вільне християнство», яке необхідно відчує можливість релігійних організацій і культу та ін., Е. Трельч активно засуджує «гніт антиіндивідуалістичних, соціалістичних, бюрократичних і капіталістичних форм боротьби», адже вважає, що спочатку має з'явитися «релігійно і метафізично укріплений індивідуум», який повинен бути випробуваним «у всій своїй силі», аби він міг би усвідомити себе у «вільному християнстві» передусім заради «порятунку свободи та індивідуалізму» [див. 118, с. 425-428].

Таким чином, релігійний філософ, прагнучи визначити специфіку історичного пізнання та історичного руху, доходить до висновку, що немає сенсу міркувати про якісь загальні історичні закономірності, адже процес

історичного розвитку характеризується подіями однократними, такими, що не повторюються, отже всезагальних «законів» щодо історії не існує. Можна сказати, що пафос міркувань Е. Трельча щодо «універсальної історії» є способом спрямування історичного розвитку людства на шляхи побудови історії культури, розуміння історії передусім як історії культури [див. 117, с. 599-655]. Саме з таким формуванням майбутнього має бути пов'язаний дійсний історичний процес.

2.3. Релігійно-християнське перетворення життя як шлях подолання трагізму історії: філософський підхід М. Бердяєва

М.О. Бердяєва (1874-1948) вже при його житті називали «великим киянином» і це, безумовно, за правом авторитетності його філософської позиції і значимістю розроблених ним ідей. Відзначимо, що саме його вчення стоїть у ХХ ст. біля витоків екзистенціалізму і персоналізму – одних з потужніших філософських течій цього часу. Філософ розглядає широке коло соціально-філософських проблем, серед яких – смисл історії, свободи, співвідношення цивілізації і культури, апологія творчості, ідея особи, антроподицея, критика політичної доктрини більшовизму, «російського комунізму», роль та завдання інтелігенції у суспільних перетвореннях та ін. Тому не випадково інтерес до цієї постаті не згасає. Серед тих, хто писав про творчість М.О. Бердяєва, є відомі українські науковці – Г. Аляєв [2], С. Бурого [33], І. Бичко [85, с. 29-41], С. Кримський [85, с. 6-12], М. Попович [85, с. 72-74], С. Пролеєв [85, с. 103-118], В. Табачковський [85, с. 41-52], а також зарубіжні – А. Аржаковські [85, с. 23-29], П. Гайдено [39, с. 448-467], М. Громов [45, с. 492-510], О. Клеман [133], Н. Мотрошилова [87, с. 230-320], Г. Николаус [132], Дж. Петтісон [28, с. 179-194], В. Порус [28, с. 145-178], А. Раух [28, с. 3-10] та ін.

Якщо узагальнити тематику означених вище робіт, то слід зазначити, що в них підкреслюється приналежність М. Бердяєва до київської школи екзистенціальної філософії; в якості актуальної проблеми філософського дискурсу обговорюється дискусійне питання про персоналізм і (або) екзистенціалізм бердяєвської філософії; співвідносяться на певному ідейному підґрунті особливості дореволюційного та післяреволюційного (емігрантського) періодів творчості філософа, особливості його філософствування в ці часи, відповідно – проблематика робіт одного та іншого етапів творчого шляху філософа; порушуються питання про особливості філософської мови, логіко-поняттєвого устрою філософії М.

Бердяєва, історіософічність, есхатологічність його мислення; аналізується критика філософом тоталітарних політичних режимів, феномену більшовизму; актуалізуються в контексті особливостей буття сучасної людини бердяєвські ідеї свободи, творчості, сенсу історії, особистості, яка і «є сама свобода». Дослідниками також відзначаються особливості екзистенціального дискурсу М. Бердяєва за його «досвідом філософської автобіографії» в «Самопізнанні» та, зокрема, стверджується, що цей текст є видом філософського мовлення, який демонструє «живу особистісну форму породження смислів», яка є спорідненою з художньою прозою [6]. Звертається увага на уявлення філософа щодо моралі та моральності. В цьому аспекті зазначається, що М. Бердяєв приймає мораль індивідуальну і критикує мораль нормативну, звідти «Етика у Бердяєва існує по обидва боки добра і зла. Але мораль – тільки по цей. Мораль пов'язана з оціночним ставленням людини до дійсності, але там, де немає протилежностей, не може бути і оцінки» [91, с. 125]. Дослідження О. Клемана дозволяє стверджувати не тільки зв'язок М. Бердяєва з європейськими мислителями, такими як Г. Марсель, Ж. Маритен, Е. Муньє, П.Л. Лансберг, наявність у них всіх загального інтересу до проблем екзистенціальної та феноменологічної філософії, до філософсько-антропологічних тем, а і взаємний вплив на вироблення філософських концепцій [133]. Так, філософія М. Бердяєва справила особливу увагу з боку французького релігійного персоналізму, в першу чергу вплинула на вчення Е. Муньє.

В контексті проблематики вище представлених досліджень та інших спробуємо тематизувати підходи М. Бердяєва до власне соціально-філософських питань, які становлять предмет дослідження. Основоположними джерелами є такі роботи філософа як «Витоки і сенс російського комунізму», «Про рабство і свободу людини», «Сенс історії», «Сенс творчості», «Філософія нерівності», «Царство Духу і царство Кесаря», філософська публіцистика та ін. Відразу зазначимо, що і в цьому суспільствознавчому аспекті, вчення Бердяєва розробляється як філософська

антропологія. Сам мислитель в роботі «Моє філософське світоспоглядання» [21, ч. 1, с. 19-25] цю обставину пояснював наступним чином: «У центрі моєї філософської творчості знаходиться проблема людини. Тому вся моя філософія надзвичайно антропологічна. Поставити проблему людини – це означає в той же час поставити проблему свободи, творчості, особистості, духу та історії. <...> Філософія моя екзистенціального типу, якщо користуватися сучасною термінологією. Але вона може бути також віднесена до філософії духу» [21, ч. 1, с. 19]. Тим не менш саму людину філософ розглядав як подвійну у своїй основі, суперечливу істоту: богоподібну і звіроподібну, високу в моральнісному значенні і низьку, жертвенну і жорстоку, егоїстичну, вільну й рабську. За природою своєю людина представляє собою індивідуум, а за духом людина є особою. Причому, людина як особа не детермінується ззовні, а самостворюється зсередини свого «я»; вона не є «готовою даністю», а є сама для себе завданням, творчим актом, що демонструє перемогу свободи над рабством.

При цьому підкреслимо, що особистість аж ніяк не розглядається філософом як асоціальна, він лише підкреслює її не зумовленість безпосередньо суспільством, її незалежність від детермінацій суспільства через те, що особистість «... має свій світ, вона є... І разом з тим особистість соціальна, в ній є спадщина колективного несвідомого, вона є вихід людини з ізоляції, вона історична, вона реалізує себе в суспільстві та історії» [20, с. 40]. Інакше кажучи, мислитель протестує проти «рабства людини у суспільства», розглядаючи не особу частиною суспільства, а, навпаки, суспільство, державу – складовими частинами особи. За його логікою, особа є органом суспільного організму. М. Бердяєв не приймає «насильницьку соціалізацію», характерну для даного історичного ступеня розвитку, вважаючи, що «... особистість людська повинна бути у вільному спілкуванні, у вільній спільності, в комюнитарності, що заснована на свободі і любові» [20, с. 40]. У той же час, виходячи з тези про те, що людина є і мікрокосмом і макрокосмом в силу того, що вона є перетинанням як двох світів (Божественного та людського),

так і численних вимірів буття (морального, правового, політичного, історичного, господарського тощо) [див.: 23, с. 293-325], Бердяєв підкреслює, що в історичній реальності людина не проявляє себе такою. Як стверджує мислитель у «Філософії свободи», «Людський рід механічно підпорядкував собі людину, поневолив її своїми цілями, змусив служити її своєму благу, нав'язав їй свою загальну і як би об'єктивну свідомість» [26, с. 123]. Таким чином, створювалось не суспільство вільних людей, а механічне поєднання людей на основі доволі жорсткої соціальної ієрархії. Людина тим самим опинилася в лещатах хибного універсалізму, помилково сприйнятого об'єктивізму, орієнтації на натуральну необхідність, а не свободу; врешті решт соціальне середовище поглинуло особистість, запанувало над нею. Так узагальнено можна означити тлумачення людини мислителем та проблеми, що постали на початку ХХ ст. перед нею.

Бердяєвська філософська антропологія поєднує в собі мотиви релігійної та екзистенціальної філософії. Сам мислитель називає своє вчення «філософією дуалістичною», вказуючи, що «Це є дуалізм духу і природи, свободи і детермінації, суб'єкта і об'єктивації, особистості і загального, царства Бога і царства Кесаря» [21, ч. 1, с. 19]. Теми, підняті мислителем, в кінцевому рахунку, зводяться до осмислення історичного шляху людства, пошуку смислів історії і смислів людського буття, які виправдовуються посиленнями на християнську культуру Сходу і Заходу. Варто відзначити, що М. Бердяєв, як і інші релігійні філософи доби – М. Лосський, П. Флоренський, С. Франк, підкреслювали трагічність прийдешньої історії, яка закладена антиномією несправедливої влади і християнським пошуком правди, пов'язаним з ідеями всеєдиного Божого миру, любові, справедливості, братерства. Установку на християнське вчення зберігає М. Бердяєв і у своїх інтерпретаціях феномена влади, смислів суспільного буття. Йдеться про те, що будь-яка влада, яка відступає від християнського принципу побудови Нового Єрусалиму, несе в собі відступництво (апостасія) від свого імені і звання, виступаючи тим самим інструментом контролю

людини і її рабства. Християнство ж, як відзначає мислитель, на історичній арені являє себе світоглядом, що формує дійсний історичний суб'єкт – людину як «носія духовної свободи». Звідси йде загальна оцінка філософом історичного значення християнства: «Виняткова історичність і динамічність християнства, – пише М. Бердяєв, – пов'язані з тим, що християнство вперше остаточно відкриває світові начало духовної свободи, невідомої світові античному... Християнська свобода передбачає дозвіл історичного дії через дію вільного суб'єкта, свободного духу» [22, с. 85].

Цей підхід до розуміння історичного руху, смислу історії, який мислитель пов'язує саме з людиною, тип якої вироблений саме християнської культурою, буде утверджуватися практично в усіх працях, де філософ розглядатиме положення людини у суспільстві, взаємовідносини людини і системи влади. З цим, на наш погляд, пов'язане й розуміння Бердяєвим свободи як «категорії індивідуальної», а також критична оцінка історії як історії мас, колективностей. Невипадково й кризу гуманізму – світогляду, який був породженням доби Ренесансу, М. Бердяєв пов'язує з «розкладенням людського образу», що відбулось в новітню історію. Як зазначає філософ в роботі «Смисл творчості», «XIX і XX століття – епоха небувалого загострення громадськості і небувалого загострення індивідуалізму» [23, с. 479]. Гуманістичну культуру мислитель вбачав у гармонійному поєднанні з «божественними початками». Показуючи, як таке поєднання може відбуватися практично, у творчій діяльності людини, М. Бердяєв наводить конкретні приклади. Так, за його думкою, «вища точка» європейського гуманізму пов'язана з «явищем Гете», причому, як підкреслюється, «Гуманізм Гете був внутрішньо релігійно обґрунтованим» [22, с. 130]. Сучасна ж історична доба відкриває «нову еру», яку мислитель зв'язує з появою нового історичного суб'єкту, надіндивідуального, масового, позбавленого творчого покликання, характерного для особистості.

На тлі таких історичних перемін змінюється суспільство, система взаємовідносин між людьми, власне сама людина. Підґрунтя цих

трансформацій М. Бердяєв пов'язує з утворенням «... нового, механічного колективу, який підпорядковує собі все, який направляє все життя за своїми шляхами, для своїх цілей. Виникнення такого колективу на ґрунті атомізованого суспільства означає кінець Ренесансу і початок нової епохи в житті людського суспільства. Немає більше свобідного творчого життя людської індивідуальності» [22, с. 133]. Гасла ренесансного гуманізму і індивідуалізму, що слугували основою суспільства ХІХ століття, не змогли прислужитися в якості основи розв'язання проблем історичної долі суспільства та людини, та змінюються на протилежні гасла – соціалістичні. Але, як передбачає М. Бердяєв, нічого в суспільно-історичному поступі кардинально не зміниться, адже між соціальними явищами соціалізму і індивідуалізму, їхнім соціальним підґрунтям, існує багато чого спільного. Йдеться, зокрема, про відчуженість, глибоку роз'єднаність людей, взагалі не усупільненість, атомізованість людської спільноти, про людську самотність, що є характерним для обох ідеологій, тому, як стверджує мислитель, «Соціалізм є зворотна сторона глибокої людської роз'єднаності. Жах від своєї самотності ... поза будь-якої допомоги, без всякого з'єднання з іншими людьми, і спонукає до примусового облаштування суспільного життя і людської долі» [22, с. 132].

Тобто, на думку М. Бердяєва, як до того індивідуалізм, так і соціалізм, є результатом атомізації суспільства як наслідку попереднього історичного процесу – в цьому ж головна причина появи нових утопічних сподівань на можливість справедливого суспільства. Він неодноразово підкреслює, що причиною суспільних перетворень є ті негаразди, що вже існують в суспільстві. Так, філософ констатує: «У суспільстві була хвороба і гниль, які і зробили неминучою революцію» [25, с. 9]; «... загальнонаціональний політичний переворот викликав назовні усі соціальні протиріччя, він виявив усі застарілі соціальні хвороби» [14, с. 2]. Саме нерозв'язання існуючих в суспільстві проблем спричинило масовий соціально-політичний рух в Росії з початком ХХ століття. Головну небезпеку такого загального захоплення

громадянами саме кардинально-революційним способом суспільних перетворень філософ бачить в тому, що розповсюджена революційна стихія позбавляє народ духовної свободи, адже починає діяти особливий («роковий», за Бердяєвим) закон, який вносить стихію, позбавляє суспільство будь-якого упорядкування. Тому філософ зіставляє народну, масову стихію, що має місце в революції, з природними явищами, подібними до гроз, повеней, пожеж [див.: 25, с. 9-10]. А от явища людського духу в цих перетвореннях М. Бердяєв не спостерігає, тому доволі критично зауважує: «Революцію не чинить людина, як образ і подоба Бога, революція робиться над людиною, вона трапляється з людиною...» [25, с. 10].

Критичні оцінки М. Бердяєвим самих історичних подій ще не означали заперечення глибоких соціальних проблем, що лежали в їх основі, зокрема, необхідність звільнення соціального. Філософ виходить з розрізнення понять та відповідно – феноменів політичної та соціальної революцій. Аналізуючи досвід західноєвропейської історії XIX століття, М. Бердяєв приходять до висновку, що чисто політичне звільнення народу ще зовсім не означає дійсного його звільнення, справжньої реалізації суспільного ідеалу свободи, адже, як зазначається, «... навіть в політичних демократіях він (народ – І.С.) може залишатися в матеріальному пригніченні...» [14, с. 2]. Отже, прірви між багатими і бідними, як робить висновок мислитель, суто політичні революції зменшити не можуть.

Скептично відноситься М. Бердяєв й до того, що маса, захоплена революційною стихією перемін, може розв'язувати повсталі перед суспільством проблеми – скоріше вона виконує руйнівну роль, а ось чи здібна вона займатися соціальною творчістю – це складає проблему, адже потребує певних умов. Пояснюючи ці складні обставини революційних трансформацій суспільства, мислитель пише: «Якщо руйнівну роль може зіграти будь-яка маса, на якому б низькому рівні освіти вона не стояла, то роль ... позитивну, творчу може зіграти лише та маса, яка буде стояти на більш високому рівні культури. Не можна розв'язувати соціальні питання, зовсім нічого про них не

знаючи, не маючи ніякої підготовки і досвіду. Недостатньо мати певні інтереси, відомі почуття і настрої» [14, с. 3-4]. Фактично Бердяєв обстоює думку, що суспільно-історичні трансформації, соціальна творчість обов'язково потребують таку опосередковану ланку як культура, причому в першу чергу йдеться про культуру особистостей.

Ця проблема позначається у суспільному бутті особливо гостро, коли має місце «світова криза культури», яка, як доводить філософ, проявляє себе у самих різних сферах – моралі, навіть християнській, мистецтві, філософії, економічній, політичній сферах, інституціях держави, права тощо [див.: 15; 17; 18; 19; 23, с. 469-471, 480-481; 25, с. 202-211; 26, с. 123-128 та ін.]. Тему культури філософ вважає особливо актуальною, адже від неї залежить доля людства. Тому його турбує поставлена О. Шпенглером проблема визнання цивілізації роком усякої культури, про що в попередніх підрозділах зауважувалось. Філософа турбує проблема «великого минулого Європи», її «священних пам'ятників», те, що «Безрелігійна, міщанська цивілізація перемогла в ній стару священну культуру» [15, с. 162]. Бердяєв вказує також на те, що такі європейські уми як Ф. Ніцше, романтики, А. Шопенгауер давно відчували тугу від торжества технічної цивілізації та занепаду духовної культури. Цивілізація, прагнучи створювати «життя» для людини, насправді розбудовує могутні держави, що тримаються на також могутніх ідеологіях (соціалізм, капіталізм), що, в свою чергу, демонструють «волю до світової могутності», «світової організації», але все це приводить до того, що в самій культурі не відтворюються творчі сили, спостерігається «спад духу». В цій невеличкій за обсягом роботі «Воля до життя і воля до культури» [15] М. Бердяєв подає актуальні й до сьогодні підстави розрізнення культури і цивілізації. Якщо перша – якісна, то друга – кількісна, якщо перша – аристократична, некорисна у своїх вищих досягненнях, є творчістю цінностей, то друга, навпаки, є масовою, зацікавленою в прагматичному розумі, колективній праці, а не в індивідуальній творчості тощо. Особливо філософ підкреслює органічність (зв'язок з ритмом природи), духовну

підставу в культурі та «культ життя» (поза пошуку його смислу), машинну основу цивілізації. При цьому філософ сподівається, що зсередини самої культури може з'явитись й інша «воля до життя», до перетворення життя, але це вже буде релігійне перетворення життя.

Отже, в історичній долі людства М. Бердяєв виділяє чотири епохи, які відповідають чотирьом станам самосвідомості людини, тому історично вони можуть співіснувати, а не змінюватись за принципом – одне після іншого: варварство, культура, цивілізація, релігійне перетворення [15, с. 173]. По суті, ці епохи або стани є різними спрямуваннями людського духу, тому є надія, що людина, людство може змінити свою трагічну історичну долю, не дивлячись на те, що в сучасному суспільстві «варварська стихія» є ще доволі сильною, як зауважує на сам кінець філософ. Він вірить, що «... найвище завдання людини – творчість нового життя. Творчість нового життя проходить через таємницю індивідуальності» [23, с. 471]. Таким чином, попри песимістичні міркування щодо суспільно-історичного шляху людства, філософ сподівається в першу чергу на людину, на її здібність перетворюватися. Це є первісна умова і суспільного перетворення, адже «Без духовної зміни людини, без морального переродження, що перемагає виняткову владу егоїзму і корисливих інтересів, і встановлює між людьми можливість єднання і братерства, ... ні про яке соціальне відродження, не може бути й мови» [14, с. 8-9], – робить висновок М. Бердяєв. Для того ж, щоб людина була здатною, готовою до соціальної творчості, слід, на думку філософа, прийняти і суспільство і особу «онтологічно-космічно», тоді як тепер пануюча «соціальність» свідомості заперечує, не знає і не хоче знати космічну природу людини і суспільства [23, с. 480]. Наприклад, як зауважується, «“Політика” залишається на поверхні і створює примарне буття. “Політика” входить в загальну культуру, але вона не є шлях до нового світу, до нового життя» [23, с. 481].

Як спостерігаємо, філософ прагне показати, що сучасна йому політика, громадська практика не усвідомлює своєї власної природи, тому йде хибними

шляхами соціокультурного перетворення. Оцінюючи цю сферу зсередини ніби як вільну творчість, насправді сутність суспільно-політичної практики, як доводить філософ, полягає в тому, що вона є нині найменш всього творчою та вільною, що, звісно, не веде до справжнього реформування суспільства. Міркуючи над цим складним процесом суспільних перетворень, М. Бердяєв робить, на наш погляд, актуальні зауваження. По-перше, йдеться про те, що успіх реформ залежить від згуртованості суспільства, можливостей співпраці різних соціальних угруповань, а не їх ворожнечі. Звідси стверджується: «Суспільство завжди реформується і вдосконалюється співпрацею класів, а не розподілом на дві частини, які ненавидять і винищують один одного, не громадянською війною. Один клас, повсталий на всі інші класи, не може поліпшити суспільство, не може привести до соціального братерства» [14, с. 9-10]. По-друге, філософ впевнений, що «В соціальну боротьбу неминуче входить момент моральний» [14, с. 10], поза якого будь-які реформи не призведуть до позитивного результату. Зміни у самій економічній основі не поліпшать суспільство в цілому, так як «Без моральної основи і сама економіка розпадається в купу сміття» [там само].

З такої позиції впливає й критика М. Бердяєвим практики більшовизму. Маємо сказати, що мислитель розрізняє «класичний марксизм» і «марксизм російський», але несприйнятливим для нього і в одному і в іншому варіанті є класовий підхід в соціально-історичних перетвореннях. Він не згоден з тим, що «В людині мислить і творить не вона сама, а соціальний клас, до якого вона належить...» [16, с. 80]. З іншого боку, слід підкреслити, М. Бердяєв не є критиком заради критики. Він зазначає й позитивні риси класичної марксистської ідеології, прагнучи при цьому віднайти й витоки хибних, на його думку, висновків. Так, «Влада економіки в людському житті не Марксом вигадана, – зауважує мислитель, – і не він винуватець того, що економіка так впливає на ідеологію. Маркс побачив це в капіталістичному суспільстві Європи, яке оточувало його. Але він узагальнив це і надав цьому універсальний характер» [16, с. 80]. З останнім, зрозуміло, М. Бердяєв не

погоджується. Щодо ж умов, що склалися в тодішній Росії, то М. Бердяєв не бачив таких, які б відповідали підставам соціальних перетворень, на які зважав «класичний марксизм». Філософ вважав, що «характер російської революції був такий, вона сталася в настільки своєрідних умовах, що ідеологічно їй міг відповідати лише дуже трансформований марксизм...» [16, с. 121]. На практиці, як доводив мислитель, революція виказала себе нетворчим процесом, а саме: це була «... реакція проти старого, а не творчість нового» [23, с. 484]. Склалося так, що політично діяла в суспільному процесі «революційна меншість», яка вимагала «... організації зверху, а не знизу, тобто організації не демократичного, а диктаторіального типу» [16, с. 100]. Це спотворювало загалом суспільне буття, вело до утвердження форми крайнього етатизму. Останній проявлявся передусім в тому, що нова держава спиралась на «нові вірування робітничо-селянських мас», усвідомлюючи себе як «священне царство», як «обернену теократію» [див.: 16, с. 117]. При цьому, як зазначає філософ, новітньою владою, яка вибудовувала «нове» суспільство, нові форми суспільних взаємин, не розумівся той усталений в культурну історію християнства момент, що особу не можна ототожнювати з індивідумом. Якщо останній є категорією біологічною і соціологічною, дійсно, є частиною роду або суспільства, то особа не може бути «частиною» чого б там не було, особа – це завжди «ціле». З цієї позиції М. Бердяєв особі дає своє визначення: «Особа є духовно-релігійна категорія і означає задачу, поставлену перед людиною» [16, с. 145].

Неприйняття цього положення закономірно, на думку М. Бердяєва, приводить до формування тоталітарної ідеологічної системи державності, при цьому, як зауважує філософ, «Тоталітарність, вимога цілісної віри, як основи царства, відповідає глибоким релігійно-соціальним інстинктам народу» [16, с. 117]. Панування такої політичної ідеології приводить до того, що вищою цінністю створеної таким чином політичної інституції визнаються не інтереси трудящих, не цінність труда людини, а сила самої держави: «Держава із засобу і функції стає самоціллю та уявною реальністю» [27, с.

122]; комунізм тим самим постає аж ніяк не соціальною системою, а скоріше – своєрідною «релігією», яка демонструє, як показує мислитель, свою фанатичну ворожість до будь-якої іншої релігії [див.: 16, с. 120-129]. Таке розуміння держави, практична її розбудова на відверто тоталітарному підґрунті викликають у філософа відразу, відторгнення, адже ці суспільні процеси демонструють, по суті, результат проаналізованого ним негативного процесу «об'єктивації» зовнішнього світу, в якому неможлива творчість, свобода, так як «В об'єктивації людина знаходиться у владі детермінації, у царстві безособистості...» [20, с. 27]; «Універсальне і так звані надособисті цінності належать не до світу об'єктності, – пояснює мислитель, – а до світу суб'єктності. Об'єктивація універсальних цінностей і породжує рабство людини» [20, с. 34].

Звідси цілком закономірно, що у філософії М. Бердяєва ідейним джерелом розуміння не тільки людини, але і суспільства, постає персоналістичний світогляд. Характеризуючи його відмінність від інших варіантів світо тлумачення, філософ зазначає: «Персоналізм переносить центр ваги особистості з цінності об'єктивних спільнот – суспільства, нації, держави, колективу на цінність особистості. Але особистість він розуміє в глибокій протилежності до егоцентризму» [20, с. 37]. В першу чергу персоналізм розробляється філософом як «коммюотарна» (термін М. Бердяєва) система [див.: 20, с. 38; 27, с. 89-97], у якій спостерігається правильне, не спотворене відношення між «частинами» універсуму, а саме: примат особистості над суспільством, суспільства – над державою, а за цим стоїть примат духу над світом. Така «ієрархія» породжує, за М. Бердяєвим, три типи людської соціальності: органічні спільності, механічні та духовні. Загалом же «персоналізм переносить центр ваги особистості з цінності об'єктивних спільнот – суспільства, нації, держави, колективу на цінність особистості» [20, с. 37]. Коммюотарність персоналізму впливає з особливостей самої людини, з приводу чого М. Бердяєв зауважує: «Особистість коммюотарна, передбачає спілкування з іншими і спільність з

іншими» [20, с. 40]. Слід зазначити, що М. Бердяєв розрізняє поняття комунікації і спілкування: перше може бути і в ситуації роз'єднання, відчуження людей один від одного; спілкування же народжується тільки в суспільстві, котре уміє об'єднувати в своєму історичному розвитку принцип особистості і принцип спільності (Gemeinschaft), звідси, робить висновок мислитель: «Реальність суспільства визначається реальністю людського спілкування, реальністю “ми”. Об'єктивоване суспільство, яке пригнічує особистість, виникає з роз'єднання людей, з їх гріховного егоцентризму» [21, ч. I, с. 23].

Таким чином, як показує М. Бердяєв, надія людини на свободу як можливість скинути з себе безвихідь, звільнитися від відчуття пригніченості світом об'єктивації, подолати своє нікчемне існування в цьому світі, що завжди було джерелом революцій, не виправдалася. Звідси впливає зацікавленість філософа у розв'язанні філософської проблеми свободного буття людини. Осмислення цієї теми виходить у Бердяєва за вузьке для людини поле буденної повсякденності, об'єктивно діючої причинності, обоженної матерії, де людина розглядається лише миттю, краплею в океані історії. Для М. Бердяєва свобода – категорія індивідуально-особистісна, в духовному значенні – навіть аристократична, яка пов'язана з релігійними смислами людського буття.

Отже, у своєму антропологічному дискурсі філософ виходить не з чужої для людини природи, а з духовних начал божественної природи, розуміння свободи як атрибуту Бога, людини як сина Бога і свободи, тому, безумовно, М.О. Бердяєв – релігійний гуманіст [132, р. 28]. Додамо також, що розвідки О. Клемана довели, що персоналістичні настанови філософа були ідейно близькими європейській, насамперед французькій філософії [див.: 133, р. 90, 94; 105].

2.4. «Діалогічна теологія» М. Бубера як вчення про комунікативну природу «буття людини з людиною»

Постать релігійного філософа М. Бубера (1878-1965) є значимою з декількох позицій: по-перше, він є один з потужних релігійних мислителів першої половини ХХ ст., по-друге, в його вченні пересікаються дві лінії релігійного філософування, сформовані на основі іудаїстської та християнської релігійних систем (які підкреслюють в першу чергу моральну основу людської екзистенції), по-третє, у його вченні збігаються спосіб мислення школи екзистенціалізму та філософії життя, по-четверте, «діалогічна теологія» Бубера складає підґрунтя, на якому зростала концепція комунікативного філософського розуму. В останньому аспекті [див. 98, с. 9] йдеться, зокрема, про оцінку сучасним науковцем Л. Ситниченко філософії Бубера як «класичного» етапу становлення «філософії діалогу», котра поширилась й набула авторитетності більше вже в кінці ХХ ст. Л. Владиченко підкреслює у творчості філософа ідею діалогу релігійного як складних взаємовідносин людини з Абсолютом Бога, зважаючи при цьому на той факт, що поряд з «діалогом» рівноправно вживаються мислителем і поняття, такі як зустріч, контакт, відносини, зіткнення та ін. [див. 36, с. 281], що в цілому спрацьовує, як можна зрозуміти, на формування «сфери діалогу», на розуміння діалогічності життя.

Варто надати й оцінку творчості М. Бубера його сучасниками. Так, наприклад, Л. Шестов вважав Бубера «рідкісним мислителем», вчення якого варто зіставляти з філософуванням К'єркегора, Ніцше [див. 129, с. 421]. А, наприклад, П. Тілліх відзначав, що невеличка за обсягом книжка М. Бубера «Я і Ти» [31, с. 15-92] представляє собою «дуже важливу» працю, й таку, що надто вплинула на розвиток філософії релігії, адже буберівська інтерпретація релігії виказала себе екзистенціальною. В цьому аспекті тілліхівська оцінка є влучною, так як розкриває глибинний сенс філософії існування, як вона формувалася з 10-20-х рр. ХХ ст. Як зазначає Тілліх, «Бубер відрізняє

ставлення “Я-Ти” від відносин “Я-Воно”. Ця різниця містить головну проблему екзистенціалізму: як бути або стати “Я”, а не “Це”; як бути або стати особистістю, а не річчю; як бути або стати вільною істотою, а не обумовленою» [115, с. 375].

Виявлені М. Бубером закономірності індивідуально-особистісного буття людини, пов'язані передусім з внутрішніми переживаннями, безумовно, підводили до усвідомлення необхідності зважати у розумінні людини на її життєвий світ, який може бути представленим в першу чергу у контексті комунікації, стосунків з іншими. В цьому аспекті засадничою працею виступає «Діалог» [31, с. 93-124]. Зауважимо, що важливим тут є не тільки зауваження філософа щодо розгортання діалогової культури у самих різних зрізах буття, але й підкреслення зростання «соціальної обумовленості людини». Якщо говорити про культуру діалогу, то вона представлена у Бубера і в аспекті «мовчання», яке насправді є зв'язком, спілкуванням, що свідчить про надзвичайну близькість людей, їх «відкритість» один одному, і в аспекті розбіжності оцінок діалогу як фактичного та позірного, вдаваного, і в аспекті релігійного діалогу, що існував певним чином в історії релігій, і в аспекті відповідальності, зокрема, з позицій етики, що працює з належним як виміром буття.

Наскрізь через роботу проходить і ідея складності, особливо у соціальному сенсі, орієнтуватися на діалог, дотримуватися діалогової позиції. Філософ підкреслює, що за певних умов (наприклад, коли людина не вважає за потрібне цікавитися іншою особистістю в її індивідуальній особливості) діалог як життєва взаємодія між людьми легко перетворюється на позірний діалог, в якому спілкування між «світом одного» та «світом іншого» як сутність дійсного руйнується [див. 31, с. 112]. Звідси М. Бубер стверджує, що «... недостатньо мислити іншого суб'єкта думки, треба жити, мислячи, саме мислячи, іншу – не вигадану, а існуючу у плоті людину, її конкретність» [там само, с. 115].

Виразний зміст має у Бубера релігійний діалог, який можна, по суті, інтерпретувати передусім у контексті розуміння феномену віри. У роботі «Два образи віри» [30, с. 353-365] філософ наполягає на «подвійному» характері віри, на існуванні двох її образів (або способів), попри наявності множини змістовних визначень віри, сформованих самою історією. Форми віри М. Бубер розрізняє на основі нетотожності віри, яка є «довірою» – це ситуація довіри людині з боку іншої людини, при умові навіть відсутності «достатньої підстави», за логічним міркуванням, для цієї довіри. Інша форма віри несе в собі підґрунтя визнання «істинності чого-небудь». Зрозуміло, що вони не збігаються, вірити – не означає довіряти, але й довіра – це не простий душевний стан людини, адже для довіри є необхідною певна правляча світом сила. На противагу цьому, віра тлумачиться філософом як феномен, в який втягнене людське буття, тут діє людина як цілісна особистість. Завдяки вірі людина проявляє себе через безумовне. Інакше кажучи, у розумінні філософа віра постає як позиція, яку займають, віра тлумачиться як подія, що з кимось трапляється у бутті, або як акт, який здійснюють.

Означений на початку підрозділу зв'язок вчення релігійного філософа з традиціями екзистенціалізму, філософії життя, безумовно, є значимим, таким, що виявляє не тільки глибинні основи внутрішнього духовного життя людини, явленого в її переживаннях, але й пояснює необхідність входження людини у контексти життєвого світу, у стосунки з іншими, поза чого не можна до кінця зрозуміти ані саму людину як особистість, ані її суспільний світ, не існуючий поза міжособистісних зв'язків. Щоб обґрунтувати діалог як необхідний буттєвий вимір, М. Бубер вибудовує свою філософську антропологію, що представлена передусім в праці «Проблема людини» [31, с. 157-232], у якій на підставі історико-філософського екскурсу, що охоплює позиції Аристотеля і Канта, Гегеля і Маркса, Фейєрбаха і Ніцше, Шелера і Гайдеггера, критично переглядається минулі підходи до людини та підстав її буття. У короткій розвідці неможливо представити повно буберівські оцінки вчень зазначених мислителів та його власні постановки питань щодо

позитивних та негативних їх наслідків, тому зупинимось на деяких, що несуть значимий для даного дослідження контекст.

Як зазначає Т. Лефинцева, М. Бубер у своєму антропологічному вченні орієнтується в першу чергу на єврейську містику хасидизму, що закладалась ще у Старому Завіту, та знання якої, ймовірно, сприяли філософу у створенні ним оригінального підходу до проблеми людини [76, с. 7]. Щодо західного історико-філософського поступу, то тут Бубер спершу звертає увагу на постановку питання про людину у Аристотеля, у якого людина ще не представлена сама для себе у якості проблеми, вона схильна говорити про себе від третьої особи, розглядати себе як випадок, як певна частина космічного універсуму, яка розуміє себе поряд з іншими його частинами.

У першій особі питання про людину ставить вже у християнську добу розвитку культури Августин, у якого у міркуваннях з'являються, можна сказати, протоекзистенційні інтенції щодо людської самотності, відчуженості тощо. На думку М. Бубера, Августин, який на ранньому етапі життя був прихильником маніхейського вчення, залишився «бездомним» попри розмаїття буттєвих сфер, але вплив цього мислителя був таким потужним, що після нього західна думка кінцевим чином закінчила займатися природним світом й предметом її постав християнський космос як окремий світ, символом якого є хрест, що на рівні вертикалі простягається від Неба до пекла, а на рівні паралелі йде від часу створення світу й до завершення світової історії.

У подальшому наукові відкриття М. Коперника руйнують релігійні «стіни», що підтримували людину, яка знов-таки опиняється перед безмежною безоднею космосу, щоправда інакше, на відміну від античності, зрозумілого. Невипадково тема самотності людини знов зазвучить у розмислах Б. Паскаля, адже всесвіт не став для людини затишною домівкою. І. Кант, поставивши своє антропологічне питання, проблему людини в першу чергу розглядає з позиції епістемологічної: що представляє собою світ, в якому мешкає людина, і що представляє собою вона сама, тим самим страх

людського існування, страх перед нескінченністю світу долається пізнанням. У контексті розмислів про світовий розум Г. Гегель розглядає питання про людину, свій новий дім, на його думку, людина знаходить в історичному часу, що нівелює людську особистість. Стосовно класичної німецької філософії, тільки філософія Л. Фейєрбаха гідна, за М. Бубером, особливої оцінки. В ній він бачить важливий для сучасності акцент, а саме – зважання у розумінні людини не як окремішньої істоти, що є цілком достатньою як клітинка буття, а в тлумаченні людської сутності на основі взаємозв'язку «Я» і «Ти». Звідси філософ поціновує Фейєрбаха як мислителя, що стоїть вище Маркса, адже саме перший відкриває у філософській думці феномен «Ти». Звідси народжується буберівська переконаність у тому, що «окрема людина виступає фактом екзистенції тільки тоді, коли вступає в життєве відношення з іншою людиною» [32, с. 153]. Такого роду взаємний зв'язок людей тільки і виступає, за М. Бубером, ознакою суто людського світу.

Ідею Ф. Ніцше щодо волі до влади філософ сприймає негативно, вважає її хибною, як таку, що веде до спотвореного розуміння влади, яка сама по собі за жодних обставин не може бути самоціллю, а є, скоріше, виробленим в історії засобом реалізації людських задумів, громадських планів, основою діяльності політичних лідерів тощо. Коли ж влада проявляє себе самодостатньою ціллю, коли спотворюється відповідальність за владу, тоді, на думку М. Бубера, влада як така руйнується, що свідчить про моральну деградацію людини і суспільства. В цьому аспекті вчення Бубера несе, на наш погляд, особливу актуалізацію, що пов'язано зі змінами, які відбуваються в сучасній історії та віддзеркалюють численні кризи. Отже, проект європейського Просвітництва, що в сучасних оцінках потерпає від крайньої критичної оцінки, вже у Бубера розглядається скоріше негативно. На його думку, сподівання на прогресивний розвиток та втілений гуманізм майже ніхто вже не сподівається, доводячи тим самим доцільність сприйняття цих ідей на рівні утопічної свідомості, що спричиняє відродження інфернальних практик і моделей людської поведінки.

На цьому тлі історико-філософських розвідок М. Бубер прагне переглянути ідеологічні підстави сучасної йому епохи. Філософ відмічає дію принаймні двох способів суспільно-історичного розвитку: в основі, умовно кажучи, першого лежить культивування принципу індивідуалізму, а другого – протилежного принципу – колективізму. Як вважає мислитель, умови для гідного прояву в людині гуманного світогляду, тим не менш, не створює ані перший, ані другий підхід, через те, що індивідуалізм націлено тільки на «одну частину людини», в той час як колективізм розуміє людину тільки «як частину цілого», отже є нездібними відтворити цілісність людини, побачити її як ціле. Таким чином, «Індивідуалізм бачить людину тільки тоді, коли вона обернена до самої себе; колективізм же взагалі не бачить людини тому, що він бачить тільки “суспільство”. Там образ людини спотворено, а тут приховано» [32, с. 150], – підсумовує дію цих підходів М. Бубер.

Таким чином, відштовхуючись від цієї проблеми, М. Бубер прагне знайти основу для іншого способу людині бути у своєму історичному поступі, передумовою чого має бути розв’язання питання щодо розуміння людини самої себе, адже, як вважає мислитель, вона є своєю культурною історією підготовленою до самоусвідомлення, тобто людина може зустрітися з власним «Я». У крижаній атмосфері самотності, за висловленням філософа, людина стане опікуватись собою як проблемою, тим самим набуватиме власну самосвідомість [див. 31, с. 164]. Вже Ніцше, на думку Бубера, відкрив для людини перспективу, можливість стати принципово іншою, проявити в собі іншу (й істинну) свою природу. Звідси утверджується ідея, що майбутнє має бути пов’язане з перетворенням людини в нову істоту. Нинішня ж людина – це все ж таки лише тварина, яка здатна обіцяти, але ще не здібна перетворювати сама себе [див. 31, с. 185]. В цілому ж ніцшеанська постановка питання щодо людини, на думку М. Бубера, не дала справжньої відповіді, тому що прагнення осягнути сенс людського буття відбувався поза розуміння істотних зв’язків людини, передусім на рівні взаємовідносин «Я» та «Ти».

Не сприймає М. Бубер і гайдеггерівське розуміння людини як, за кінцевим рахунком, ізольованої сутності. Отже, зважаючи на існуючі антропологічні підходи, філософ ставить на меті теоретично принаймні відтворити устанавлення зв'язків духу і світу, відносин людини з людиною. Існуючі форми, що розвиваються на підставах індивідуалізму та колективізму, насправді спотворюють сутність людини, передусім через зневажання її «діалогової» складової. Як вже згадувалось, індивідуалізм розглядає людину, обернену на себе, колективізм втрачає взагалі конкретну особистість, що свідчить про трагізм історичного поступу, самотність та відчуття бездомності самої людини [див. 31, с. 228]. Таким чином, ілюзорність індивідуалізму, його закритість для інших, як і неіндивідуалізована форма колективізму, свідчать про крах цих світоглядів. Останній начебто знімає страх щодо соціуму, формує почуття колективної безпеки, в той же час при культивуванні колективізму особистість не відтворює справжні, особистісного порядку, контакти з іншими, тим самим залишаючись поодинокими й перебуваючи наодинці зі світом. Отже, відбувається омертвіння суспільних зв'язків, особистість відчуває себе в ізоляції.

Принади індивідуалізму та колективізму, таким чином, філософ оцінює як останню перешкоду на шляху неминучої зустрічі людини з собою. Для того, щоб це відбулося, Бубер пропонує «третій» варіант облаштування суспільного буття, коли пануватиме світогляд, позбавлений згаданих й ще досі популярних в історії підходів, який продемонструє відмову від компромісу між позиціями індивідуалізму та колективізму, та будуватиме світ людського буття через орієнтацію на формування «царства міжлюдського буття», де тільки і можливі справжні (істинні) події історії та культури. На думку філософа, «щось третє є тим місцем, де відбувається справжня подія» [32, с. 155]. Але такий особливий вимір людського буття може мати місце лише там, де є можливість зустрічі «Я» з «Ти».

Такого роду «третє» рішення вказує на сферу «між...», тобто ту площину буття, що утворюється не як наслідок життя окремого індивіда, що існує сам в собі, наодинці вдивляючись в світ, а орієнтуючись саме на площину буття або місце, яке може бути означеним через поняття «між» – саме ним закладаються справжні події людської історії [див. 31, с. 230]. Розтлумачуючи особливість цієї специфічної сфери буття – сфери «між», Бубер пояснює, що вона є не «допоміжною конструкцією», а «місцем» і «носієм подій» [див. 32, с. 153-154].

Як бачимо, буберівське розуміння світу людини на основі сфери «між» не може не передбачати формування у людському бутті культури діалогу, який, як доводиться, на рівні духу присутній в кожній людині, який спонукує її до втілення цього духу у слова, внутрішні образи тощо. Сфера «між...» формується, як доводиться мислителем, за межами суб'єктивного і об'єктивного, на отій тонкій кромці зустрічі «Я» з «Ти». Шлях зустрічі є вищим за усталені в історичному русі світоглядні позиції індивідуалізму та колективізму. Звідси, саме «третьою» шлях самовизначення людини в історії надає можливість, як вважає М. Бубер, набути справжню особистість і суспільно існуючу спільність людей.

Феномени «Я» та «Ти» як буттєві засади існують, як доводиться релігійним філософом, тільки в світі людини, завдяки суто людській особливості бути. Природа таких взаємин не знає. Саме людська культурна історія вибудовує модель існування «людина з людиною», у якій філософ вбачає як майбутнє розгортання історичного процесу, так і подальший розвиток філософії, яка буде містити в собі, враховуючи означену позицію, обов'язково антропологію та соціологію. Адже відповісти на питання, що представляє собою людська істота, можна тільки після того, як філософія буде здатною брати до уваги у розумінні світу людини та її самої, зважаючи на інших. На початку цього підрозділу вже згадувалась висока оцінка напрацювань М. Бубера, зроблена Л. Шестовим – в цьому контексті додамо, що Шестов справедливо підмітив, що у філософській антропології Бубера

тема діалогу, проблематизація змісту діалогу між «Я» і «Ти» тощо бере «гору над пізнанням» [129, с. 425].

Отже, концептуалізація М. Бубером проблеми людського буття, його розуміння людини, її світу створюється на основі тлумачення особливостей діалогового спілкування «Я» і «Ти», взаємодії «людини з людиною». Утвердження в культурі діалогового світогляду, як доводиться філософом, подолає укорінені в суспільстві принципи індивідуалізму і колективізму. Останні, як вважає Бубер, представляють собою хибні, спотворені у людській історії світогляди, що заслоняють людині можливість відкриття самої себе як особистості, яка набуває істинних форм буття у спілкуванні з іншими – у сфері «між...» вона віднаходить й справжній світ буття. З відкриття феноменів «Я» та «Ти», їх діалогового співіснування, на думку М. Бубера, починається й новий етап філософського розвитку – становлення комунікативного (діалогового) типу філософської раціональності.

2.5. Філософія історії Л. Карсавіна у контексті ідеї «історії індивідуальної душі»

Для Л. Карсавіна (1882-1952) історичний процес розуміється в насамперед як історія культури, історія культурного поступу людства, що розгортається в першу чергу у бутті конкретних особистостей. Якщо ж говорити про підстави соціокультурного розвитку, то філософ розглядає їх у контексті філософії всеєдності В. Соловйова, розробляючи ідею соборної або точніше, за Карсавіним, симфонічної особистості. При цьому, слід зазначити, філософ попереджує щодо складностей у розумінні навіть самої категорії соборності – через те, що її легко можна підмінити нетотожними за змістом поняттями. Ця ситуація особливо є характерною для історії: «Людям легко було підмінити, – зазначає філософ, – соборне відтворення Істини виразом її на соборах, серед яких були не соборні, а збірні. Легко було змішати соборну істину з зовні загальнообов'язковим визначенням, всеєдине – з абстрактно загальним, дух любовної згоди – з духом нетерпимого примусу» [61, с. 87].

У філософському вченні Л. Карсавіна прийнято виділяти такі складові частини: вчення про особу, про буття, про діалектику. Розглядаючи ж в цілому його філософську систему, слід зважати на принцип розвитку, категорії необхідності, свободи, виділяти такі підрозділи як філософія історії, антропологія, філософія культури тощо [49; 126]. Окремо слід відзначити розроблення мислителем етичних категорій, таких як любов, жертва, смерть, також тлумачення релігійних ідей, проблеми Абсолютного тощо. Тим не менш, при всьому вказаному різноманітті ідейного спадку філософа, на наш погляд, розгляд означених проблем підпорядковується у його вченні створенню цілісної соціально-філософської теорії. Завданням же останньої є гармонійне поєднання онтології та антропології, релігійно-світоглядної та історичної проблематики, розв'язання питань діалектики особи і суспільства, індивідуального та універсального в соціокультурному бутті конкретних суспільств.

Розглядаючи засади історичного руху суспільств, Л. Карсавін передусім зважає на необхідність вироблення поняттєво-категоріального устрою міркування про історію, поза чого концептуалізації соціально-історичного процесу, як він вважає, будуть хибними. Окрім того, важливо визначитись і з категорією «загального», поза якої не можна схопити будь-яку закономірність історичного розвитку. Виходячи з цієї настанови, філософ розуміє категорію «загальне» як «космос (і його момент – людина) – досконала всеєдність, ... єдність своєї можливості зі своїм удосконалюванням та удосконаленням. Він виникає вільно за покликом Бога, Богу протистоїть, Богом становиться, Його поглинаючи, і в Богові гине, поглинається Ним. Космос – досконала всеєдність і в цілому своєму і в кожному з моментів своїх» [62, с. 103]. Як бачимо, йдеться про всесвітній, космічний вимір загального – як всезагального, всеєдиного. Слід відзначити, що означений вимір, згідно з думкою Л. Карсавіна, є висхідним і при пошуку сенсу історії і при розумінні сенсу історичного пізнання. Тобто, як вважає філософ, всеєдність буття (= космос), всеєдність людства – це та підстава, якою не можна нехтувати при прагненні розуміти засади людської історії. При цьому мислитель підкреслює й ту властивість людей, поза якої також не зрозуміти історичний процес – йдеться про соціально-психічну тотожність людей, яка обумовлюється як загальна людська риса єдністю людських прагнень і бажань, які проявляються у сферах матеріального і духовного життя, у суспільній діяльності тощо.

Підкреслимо, що таке розуміння світобудови виступає у Л. Карсавіна засадничим і в онтологічних і у власне соціально-філософських міркуваннях. Якщо ж зважити на соціокультурний контекст становлення інтелектуальної біографії Л. Карсавіна і спробувати віднайти місце філософа у традиції релігійної філософії, то має сенс передусім зазначити, що його концептуалізація історії багато в чому була обумовлена соціальними змінами тодішнього суспільства, в якому відчувалось певне передчуття невідворотних потрясінь, що згодом й сталися в Росії. Такі обставини, по-перше, націлювали

у розумінні суспільного буття на категорію Абсолюту, що витлумачувалася з позицій космологізму та в душі християнського вчення, а, по-друге, налаштовувало філософську думку на обґрунтування доцільних підстав для практичної переорієнтації історичного розвитку суспільства. Тобто, намічені у концепціях релігійних філософів підходи до реформування суспільства, впливали передусім з духовної сутності християнської культури, з тлумачення Божественності буття, на що, зокрема, звертають увагу сучасні вчені [див. 40; 97, с. 53]. Отже, думка Л. Карсавіна розвивається передусім під знаком метафізики всеєдності, традиції, що йде своїм корінням у вчення Платона. Щодо проблеми соціальних змін, то філософ працює у контексті релігійно-християнського обґрунтування такого роду зрушень.

Тема всеєдності, хоча і йде від філософії В. Соловйова, як вже зазначалось, але Л. Карсавін її інтерпретує по-своєму, хоча, звісно, і у нього йдеться про розкриття буття як досконалої (з позицій ідеалу) єдності множини певних елементів. Він створює концепцію, у якій з'єднуються Бог (Абсолют) та все те інше, що створене Богом. Абсолют тлумачиться як Всеєдність, що несе в собі все, що існує, у якій містяться людина і космос як частини цілого. При цьому у Карсавіна всеєдність – не тільки онтологічна категорія. З позицій всеєдності, на його думку, варто міркувати і щодо соціально-філософських проблем, хоча в цьому сенсі мова має йтись про окремого порядку (соціальну) всеєдність [60, с. 115]. Інакше кажучи, філософ виходить з ідеї, згідно з якою все, що існує, перебуває у всеєдності, отже не існує нічого, що не існувало б у єдності з іншим існуючим.

Концепцію соціального буття філософ вибудовує на підставі виділення спрямувань, які в цілому характеризують філософію історії. Найбільш важливими серед них є три: по-перше, йдеться про напрямок, що має досліджувати «первоначала історичного буття» (вони в той же час є й первоначала історичного знання); по-друге, мається на увазі «первоначало», яке категоріально охоплює (в єдності) буття і знання, відповідно, на рівні знання пояснює «місце історичного» у світі як цілому, з'ясовує відношення

«історичного буття» до буття «абсолютного»; по-третє, філософія історії є пізнанням сенсу історії, розумінням «конкретного історичного процесу в його цілому» [див. 62, с. 5]. Оці три аспекти розуміння філософії історії, на думку Л. Карсавіна, відображають і її конкретні завдання, розв'язання яких, по-перше, перетворює філософію історії на теорію історичного буття та відповідно – історичного знання, по-друге, створює філософію (у спеціальному сенсі її розуміння), по-третє, філософія історія, виконуючи третє означене вище завдання, стає «метафізикою історії». «Метафізика» в останньому терміні розшифровується мислителем нетрадиційно – не як абстрагування від «конкретної емпірії», а, навпаки, як зв'язок з емпірією. В даному випадку, за думкою філософа, йдеться про «конкретне пізнання історичного процесу», але воно має вестись на підставі зважання на «найвищі метафізичні ідеї» [див. там само]. Л. Карсавін виходить з того, що не в абстрактних теоретизуваннях, а саме в суспільній історії тільки й можуть відкриватись «основні метафізичні ідеї» [63, с. 6], отже головним для нього стає не побудова певної теоретичної конструкції щодо історії, а безпосереднє розуміння конкретного суспільно-історичного процесу.

У розумінні історії та історичного знання Л. Карсавін проявляє себе діалектично мислячим філософом, для нього є важливим принцип розвитку. Цей засадничий принцип діалектики використовується мислителем з метою протидіяння позитивістському розумінню історії як прогресивного руху. Розвиток для нього є історичне поняття, в тому сенсі що вироблено воно було в історичному процесі, тому він підкреслює, що дане поняття не є припустимим змішувати з такими поняттями як зміна, поступ тощо. Має місце істотна змістовна відміна між даними поняттями. Якщо їхню різницю не враховувати, то виникає плутанина, яка не дозволяє, як переконує філософ, схопити певні загальні історичні закономірності, усвідомити взаємозв'язок, діалектику загального та реального у суспільно-історичному поступі. Звідси мислитель підкреслює необхідність з'ясовувати понятійно-категоріальний устрій міркувань, особливо щодо історії. Так, для розуміння змін Карсавін

звертається до «терміну “процес”» (у «родовому сенсі», як зазначається), а також до «дієслова “змінюватися”», надаючи терміну «зміна (переміна)» видовий (у логічному сенсі) зміст. Тобто, зміна означає появу нових або зникнення старих властивостей у предметі, переміна як термін торкається взаємовідносин речей, процесів, станів, наприклад, якщо йдеться про процес роз'єднання частин речі тощо [див. 62, с. 9].

Отже, віддаючи належне поняттєво-категорійному апарату мислення, його значенню у міркуваннях щодо соціокультурного історичного процесу, мислитель принципово розрізняє поняття «розвиток» та «зміни», які є нетотожними за логічним змістом, є такими, що мають свої особливості. Так, якщо «зміни» як поняття націлюється на відтворення системи відносин «просторово роз'єднаних елементів, які безперервно змінюються у часі» [62, с. 12], то «розвиток» інтерпретується Карсавіним як «ціле, яке ... змінюється безперервно, невинно стає якісно іншим, стає зсередини, із себе самого, а не шляхом приєднання до нього чогось ззовні» [62, с. 13]. У цих міркуваннях стосовно значень певних понять, що, на перший погляд, начебто безпосередньо не впливає на концептуалізацію історичного процесу, філософ прагне як раз довести зворотне, а саме – не можна розуміти феномени універсального буття, особливо історичного, якщо не звертатись до культури категоріально-поняттєвого мислення. Так, він, спираючись на поняття розвитку, аргументує позицію, згідно з якою, процес атомізації не є пов'язаним з усім, що розвивається; розвиток не передбачає розділення на частини; поза суб'єкта розвитку не може бути розвитку як такого, а сам по собі суб'єкт не існує у своїй окремішності від розвитку. Тобто, саме нероз'єдане поєднання суб'єкту і розвитку доводить, на думку мислителя, реальність як власне суб'єкта, так і процесу розвитку.

Таким чином, виходячи з тлумачення суб'єкта як «начала», яке несе в собі розвиток, пов'язане безпосередньо з розвитком, суб'єкт у Карсавіна виступає як умова актуалізації потенційного розвитку, його певного розгортання, збагачення, становлення чогось, до того не існуючого тощо. З

такого розуміння суб'єкта впливає й карсавінське розуміння історичного процесу, також не можливого поза суб'єкта. Так, мислитель стверджує: «Зміст історії – розвиток людства, як всеєдиного, всепросторового і всечасового суб'єкта. “Суб'єкт” і “розвиток” не відділені один від одного інакше як умовно» [62, с. 120]. Розвиваючи думку щодо історичного поступу, Л. Карсавін розтлумачує зв'язок розвитку і суб'єкту й на рівні соціальної реальності: «Соціальна самосвідомість, – пише він, – здійснюється тільки в індивідуумах. Але індивідууми виражають в собі соціальну особу з різною мірою повноти, різноманітності та активності, хоча кожен у своїй якості. Не знайти двох індивідуумів, котрі б виражали її в рівній мірі» [58, с. 127]. Звідси зрозуміло, що саме людство виступає у філософії історії Л. Карсавіна історичним суб'єктом. У тлумаченні концепції філософа В. Зеньківським йдеться, зокрема, про те, що людство у такій якості іменується ним «Адамом Кадмоном», представляючи при цьому не якусь абстрактну реальність, а таку, що несе в собі всеєдність індивідуалізацій, а останні проявляються у суб'єктах якихось нижчих рівнів, таких, як певна культура чи народ, соціальна група чи особа [див. 51, с. 817]. При цьому, йдеться про те, що всі ці суб'єкти інтерпретуються Л. Карсавіним не як існуючі самі по собі деякі абстрактні поняття, а такі, які слід зіставляти, порівнювати між собою, бачити їх специфіку тощо. Наприклад, поняття народ має певним чином зіставлятись зі змістом понять різноєдність, багатоедність, багатоединий суб'єкт та ін.

Карсавінська «ієрархія» особистостей виникає як раз із подібного процесу зіставлення змісту понять. Принаймні це дає мислителю змогу виокремити поняття «індивідуального» та «симфонічного» суб'єктів як різновидів суб'єкту. «Суб'єкт розвитку, – пояснює філософ, – може бути індивідуальним або соборним (симфонічним)... Симфонічний суб'єкт не є агломератом або простою сумою індивідуальних суб'єктів, але їх узгодження (симфонія), узгоджена множина та єдність і – в ідеалі та на межі – всеєдність. Тому і народ не є сумою соціальних груп (станів, класів тощо), а їх

організована та узгоджена ієрархічна єдність; культура народу – не сума, а симфонічна єдність часткових культур, і вона не існує інакше, як їх реально-конкретна єдність, і поза їх» [49, с. 406].

У цьому ряду суб'єктів Л. Карсавін вирізняє й такий, що несе в собі ознаки соціальної особи – це є різновид, як вважає філософ, «симфонічного суб'єкта». Соціальна особа має таку істотну ознаку як «духовно-тілесність», тобто йдеться про поєднання в ній таких рис як можливість бути тілесною і духовною істотою, конкретно-духовною, багатовимірною, а також своєрідною, індивідуальною, певним чином визначеною, неповторною тощо [див. 58, с. 19]. Розрізняючи ж особу «індивідуальну» і особу «симфонічну», філософ також говорить про прояв в людині тих чи інших якостей, які слугують підставою розрізнення. Якості тут виступають «моментами особи», але проявляються, зрозуміло, різним чином. Може бути загальний, скоріше сумісний, прояв якості, що спостерігається тоді, коли «... значна група людей “охоплена” “одним” почуттям, пізнає один й той же предмет, стверджує “одну” етичну або правову норму, <то> перед нами – симфонічний та соціальний прояв якості» [58, с. 113]. На рівні якостей проявляє себе й індивідуальна особа, яка також міститься у лоні соціальної особи, але вона може й протиставляти себе іншим, хоча в цілому разом з іншими індивідуальна особа формує «багатоедність» соціальної особи.

Філософа Л. Карсавіна, як релігійного мислителя, цікавили й проблеми особливостей релігійного світогляду, православної культури, історія християнсько-православної Церкви, творіння її учителів, проблеми становлення християнської цивілізації у перші віки історії християнства тощо, чому присвячена була окрема робота [див. 61]. В православної традиції, її світоглядних основах Карсавін бачив й духовну підставу соціального перетворення, змінення як самої людини, так і її буття [59]. На підставі таких перетворень можуть бути подоланими, на його думку, й кризові ситуації у суспільному розвитку. Цікаво, що такого роду міркування філософа сучасний дослідник С. Хоружий розцінює як близькі до дискурсу

О. Шпенглера: «Типологічно, а почасти й змістовно, – пише Хоружий, – ці ідеї та прогнози нагадують, звісно, О. Шпенглера з його моделлю автономних культурних організмів, які по черзі досягають розквіту і лідерства, і з його знаменитою оцінкою сучасності як “занепаду Європи”» [126, с. XL].

Філософа цікавлять й популярні на початку минулого століття політичні ідеології. Він доволі критично відноситься до доктрини лібералізму, особливо у крайній його формі, адже в ній не зважається на необхідний для облаштування суспільного буття солідарний вимір, поза якого й можливі різного масштабу соціальні вибухи, визрівання революцій чи повстань. З цієї позиції Л. Карсавін дає оцінку й діяльності більшовиків, які здійснили революцію як штучний, по суті, соціальний проект, привнесений ззовні. Суспільна ситуація, що склалася, та яка сприяла його здійсненню, на думку Карсавіна, є свідченням соціальної хвороби, яка, в свою чергу, виникає внаслідок відторгнення суспільства від своєї традиційної, тобто християнської культури [55, с. 133]. Окрім цього, Л. Карсавін впевнений, що ні ті, хто готував революцію, ні ті, хто її здійснював, не були здатними зрозуміти усю глибинну природу такої кардинальної форми соціального зрушення, трансформації усіх сфер суспільного буття.

Філософ зробив визначення певних етапів визрівання та в подальшому розвитку революційних подій, за якими приховуються нерозв’язані у суспільному бутті певні проблеми. Перший етап пов’язаний з процесом виродження правлячої верхівки в країні, про що свідчить відчуття відсутності сенсу держави, критична опозиція щодо держави та правлячого режиму з боку інтелектуальної верхівки. На другому етапі має місце відсутність у широких народних мас пієтету до влади. Це вже є суспільний стан, на якому порушено соціальну ієрархічну структуру, тому тут вже може з’явитися окрема політична група, тобто партія, налаштована на проведення жорсткої політики, що провокуватиме наступний етап революційних подій, на якому з’являється нова (насправді – ще позірна) державна влада. Після цього настає етап буденного життя, на якому основна маса громадян вже не

орієнтується на сферу політики. В цей період, як роз'яснює Карсавін, в матриці держави й з'являється правляча еліта, яка переважно переслідує не громадські, а власні інтереси, адже для неї більш важливою є функція самозбереження, хоча назовні йде демонстрація розв'язання нагальних суспільних питань, що цікаво інтерпретує сучасний науковець [див.: 70]. Підсумовуючи щодо цього кола питань, все ж таки слід зауважити, що при всьому надто серйозному неприйнятті більшовизму, тим не менш, Л. Карсавін визнає справедливість марксистської критики буржуазного індивідуалізму, хоча й вважає, що в революційному процесі загубилась ідея соціального значення особистості, прав людини, в першу чергу права на індивідуальну свободу, тобто, революція не розв'язала й не прагнула розв'язати нагальне питання щодо соціального положення особи.

Таким чином, гостро висловившись щодо актуальних проблем тодішнього суспільного буття та позначивши хибні ідеологічні позиції, філософ ставить питання про необхідність подолання як буржуазного індивідуалізму, так і марксистського колективізму, адже проблему людини, її буття у суспільстві, відносин з державою тощо ці підходи не зачіпають, отже не розв'язують питання щодо умов поєднання свободи особи з суспільно-колективним способом людського буття, сумірності принципів індивідуалізму і універсалізму та ін. З усвідомлення такого роду проблем Л. Карсавін вибудовує своє бачення суспільного облаштування.

У розумінні держави як соціального інституту Л. Карсавін виходить також з поняття особи, хоча й специфічно зрозумілої. Так, він пише: «... державністю ми називаємо єдність великої соборної особи (багатонаціонального культуро-суб'єкта або народу, нації)» [92, с. 408]. Міркуючи про суспільні проблеми, мислитель звертається й до літератури, зокрема, до поеми про Великого Інквізитора з роману Ф. Достоєвського «Брати Карамазови», звертаючи увагу на те, що в літературному тексті йдеться про християнське підґрунтя культури, адже Христос прийшов у світ дати людству свободу, не уявну, не відносну, а абсолютну [56, с. 37].

Християнську традицію філософ інтерпретує таким чином, аби показати, що історично саме в ній народжуються ідеї абсолютної цінності особи, її моральності, розуміння народу як єдності осіб; що в феноменах моралі, права, мистецтва, навіть науки в межах християнської традиції акцентується увага на тому, що всі вони несуть в собі елементи абсолютного. Виходячи з такої світоглядної позиції, показуючи поступ релігійного світогляду (теїзм, пантеїзм тощо), Карсавін вибудовує й свою філософію історії.

Мислитель вважає, що людство задля власного історичного розвитку має пізнавати себе і це всеєдине людство у пізнанні є тотожним самопізнанню кожної особистості. Історична наука в цьому відношенні має націлюватись на розуміння емпіричних обставин людського буття, адже, як вже говорилося, людина виступає історичним суб'єктом, а історія є й «історією індивідуальної душі». Історія як наука, як доводить Карсавін, представляє собою надзвичайно важливе заняття, причому настільки важливе, що без цієї науки, на думку філософа, не може бути самого історичного розвитку. Л. Карсавін таким чином зайвий раз підкреслює, що не існує абстрактних осіб, що певними видами діяльності завжди займаються конкретні особистості, поза яких історичне буття не існує [див.: 83].

Таким чином, за Л. Карсавіним, історичне пізнання має орієнтуватися на сферу емпіричного. Релігійна культура виступає передумовою такого пізнання: пантеїстичний світогляд дає підстави зрозуміти множинність Абсолютного в світі як ілюзію, емпірія тим самим набуває неясні контури буття, що знецінює історичне буття і його пізнання; теїзм виражається у розділенні абсолютного і відносного буття, що в історичному русі, як вважає мислитель, й задає основу народження категорій прогресу та регресу [63, с. 288-289]. Теїзм в іудейській релігії, як розуміється, задає собою людству шлях згідно з Божим задумом, причому емпіричний рівень буття тут зберігається; теїзм же еллінський покликаний, на противагу попередньому варіанту, з'ясувати закони буття, що існують об'єктивно [63, с. 291]. А от обидва варіанти, як можна зрозуміти, один одного доповнюють. Якщо ж ця взаємна

доповнюваність нехтується, то це, врешті решт, приводить до скепсису і атеїзму.

Філософ визнає націленість історії на суспільний ідеал, але підкреслює, що в цьому питанні мають місце розбіжності у релігійних традиціях. Так, культивування пантеїзму приводить до сприйняття будь-якого ідеалу, відповідно – й будь-якого суспільного ладу. Теїстична мисленнева культура виходить з розділення емпірії та Абсолюту, звідси хід історії, суспільний розвиток у цій традиції обумовлюються ідеєю сходження ідеалу в емпіричний світ. В цій традиції відбувається становлення суспільного ідеалу на основі тлумачення громадськості як відносної категорії, відповідно – ідеал знаходиться у такому разі чи в минулому, чи в майбутньому, що врешті решт приводить до ствердження про неможливість реалізації ідеалу. Такого роду складності, пов'язані, з одного боку, з іудейським історизмом, а, з іншого – з еллінським соціологізмом, розв'язуються, як прагне показати Карсавін, у християнстві – культурі, яка завдяки ідеї Боговтілення долає дуалізм Бога і людини в Абсолютному [див. 63, с. 291]. В цій традиції емпіричне буття сприймається реальністю, а не ілюзією або непевним проявом (сплеском) Абсолютного. Звідси і суспільне буття розуміється в християнській традиції як таке, що має божественне походження, але яке, звісно, не є досконалим, відповідно – вимагає від людини зусиль для його облаштування. Суспільність як така існує як емпірична реальність, тому потребує орієнтації на ідеал, який охоплює собою всечасову єдність світу, а не міститься в якомусь окремому часі [63, с. 305].

Даючи щодо розуміння ідеалу загальні християнські настанови, філософ у той же час вказує і на відмінності, що існують в інтерпретації ідеалу в межах західної і східної християнських ліній. Так, через уявлення про Богобуття, що сформувалося в західно-християнській культурі, яке принципово відмінне від буття емпіричного, ідеал сприймається не як вимір надчасовий, а позачасовий, не як всепросторовий, а як позапросторовий, не як вимір всеєдиного, а як єдиного тощо. Це приводить до того, що у західній

свідомості ідеал сприймається відносним, скоріше – ілюзорним, нереальним, отже емпірія замикається сама на собі, а суперечності мають розв'язуватися у надемпіричному вимірі. Громадськість відповідно пов'язується не з всеєдністю, а з обмеженим, емпірично діючим законом. Божественне ж, недоступне в емпіричному світі, стає трансцендентним.

Звідси, суспільний ідеал, зосереджений на обмеженій емпірії, впливає також з самої емпірії, а не з всеєдиного суб'єкта. Емпірія ж, в свою чергу, начебто несучи в собі повноту буття, насправді виказує собою пріоритет матеріального начала над ідеальним, ціннісним, духовним. Ця ситуація, за думкою Л. Карсавіна, провокує й розуміння суспільства як сукупності індивідуально не розрізнених між собою атомів, що спричиняє, в свою чергу, такий суспільний розвиток, в якому вихідною точкою буде виступати людина як окремий атом, а не людина як особистість у єдності багатьох, тобто у співвідношенні з іншими. Як показує філософ, десь з XII ст. й спостерігалася тенденція, коли все більше утверджувалася ідея окремого «атому» – буття такого людського типу, звісно, не буде обумовлюватися ані Божим законом, ані неемпіричного порядку суспільним ідеалом. Врешті решт ця тенденція відчуття скепсису та анархії стосовно суспільного буття [63, с. 308].

На цьому соціальному ґрунті зрештою з'являлись різного забарвлення (на основі, наприклад, хибної «релігійності», матеріалізму, атеїзму тощо) соціальні утопії. Зокрема, йдеться про футуристичні утопії Т. Мора, Т. Кампанелли та ін. В цих же, по суті, соціальних реаліях, але вже за добу Просвітництва, визріває ідея суспільного прогресу, яка сприймається як суспільний ідеал, який має реалізуватися в історії [57, с. 274]. Однак в реальному бутті цей ідеал, як показує історія, недосяжний. Нині ж, на думку Карсавіна, ідею прогресу все більше вважають фікцією, так як в череді тимчасових підйомів і падінь суспільного розвитку не можна віднайти якійсь сталі критерії прогресивного руху, прогрес і регрес постійно міняються місцями.

Міркуючи щодо діалектики прогресу та регресу в історії [63, с. 333], мислитель, зокрема, згадує про такий безперечний символ прогресу як техніка, яка, на перший погляд, має сприйматися суто позитивно, адже вона звільняє людину від виснажливої праці, згідно з потребами людей все більше змінюється, ускладнюється, але, як передбачливо зауважує Карсавін, може й перетворити людину за певних обставин на безглузду тварину, що буде лише додатком до техніки. Зауважимо, що такі перестороги філософа відтворюються і в сучасному соціально-філософському дискурсі.

Таким чином, філософія історії Л. Карсавіна розуміється в контексті розкриття сенсів принципу розвитку, вчення про особистість, з'ясування місця всезагального (абсолютного) у суспільному бутті, виявлення сутності особистості як тілесно-духовної істоти, для якої є принципово важливим зв'язок особистісного буття з категоріями необхідності та свободи. Мислитель виділяє види особистості, зокрема, обґрунтовує особливу роль «індивідуальної» та «симфонічної» особистості в соціокультурному історичному русі. Особливість соціально-філософського дискурсу Л. Карсавіна передусім полягає в тому, що до проблем суспільного буття, розуміння соціальних інститутів, в першу чергу такого інституту як держава, він підходить з позицій персоналістичного філософського світогляду, зважання на особу, її положення в суспільстві, відносин з державою, церквою. Інакше кажучи, для філософа виявляється надзвичайно важливим «вписати» людину на основі її особистісних якостей в буття усупільнене, пов'язане з буттям інших людей як певного загалу.

Так, розрізняючи індивідуальну та симфонічну соціальні особи, мислитель прагне виявити та представити в першу чергу їх якості (індивідуальні та симфонічні), які існують та проявляють себе виключно в індивідуумах як «індивідуальних душах», особистостях. Звідси, стає зрозумілим, що марно ставити, за логікою Л. Карсавіна, питання про суспільство, особливості суспільного буття, про соціокультурний розвиток,

підстави трансформації суспільств тощо, не звертаючи увагу на особистісний вимір буття. Такий підхід буде абстрактним й непродуктивним.

З соціально-історичним дискурсом філософа тісно переплетені його метафізика та філософська антропологія, які підпорядковуються філософії історії. Означаючи таким чином структуру філософії Л. Карсавіна, не можна не підкреслити зв'язок його філософії історії, соціальної філософії з вченням про релігійну самосвідомість, історичний розвиток християнської традиції, де більшою мірою його, зрозуміло, цікавило православ'я.

Отже, у наш час, коли надзвичайно швидко (звісно, з позиції історичного часу) відбуваються соціокультурні трансформації, виражені в різних соціальних інституціях – політичне суспільство, тобто держава, громадянське суспільство, такі форми суспільної свідомості як право, мораль, наука, релігія тощо – як ніколи актуалізується спадщина релігійних філософів.

Висновки за другим розділом

Аналіз підходів релігійних філософів щодо смислу та підстав соціокультурних трансформацій дозволяє сформулювати наступні висновки:

По-перше, ідейні витoki концепцій релігійних філософів досліджуваної доби щодо соціокультурних трансформацій складають підходи, що вироблені були в межах філософії історії та некласичної екзистенціальної лінії філософування, в першу чергу таких мислителів як М. Данилевський, Ф. Достоєвський, Г. Зіммель, С. К'єркегор, К. Леонтьєв, В. Соловйов, О. Хом'яков, О. Шпенглер. Їх вчення щодо історичного поступу та місця в ньому людини розгорталися принаймні у двох спрямуваннях – перше спрямування торкалось критичного перегляду «класичної» філософії на рівні утвердження екзистенційного виміру людського буття (Ф. Достоєвський, С. К'єркегор); друге спрямування філософської думки (решта означених мислителів) в цей період відбувалося на рівні осмислення кризових ситуацій, що спостерігалися в суспільно-історичному поступі, культурі, що приводило до актуалізації екзистенційного розуміння людини та до переосмислення проблеми цивілізації та культури, чіткого розрізнення цих категорій та з'ясування підстав їх взаємодії та взаємообумовленості в історичному русі.

По-друге, розквіт протестантської філософії у джерелах своїх походить з ліберальної теології ХІХ ст., започаткованої Ф. Шляєрмахером, хоча й набуває іншу своєрідність, яку загалом слід означити як «теологію кризи». Впливає на становлення цієї традиції передусім загальнолюдська трагедія – перша світова війна, що спричинила відчуття людиною «пограничної ситуації» (за термінологією екзистенціалізму), всесвітнього хаосу, безнадійності, отже протестантська релігійна філософія на рівні «діалектичної теології» К. Барта бачила вихід у вибудовуванні постійного духовного діалогу з віруючим християнином, у особистісному досвіді подолання ним кризового стану як суду (одне із значень давньогрецького поняття «криза») над самим собою через насамперед чесну відповідь собі про

причини відпадиння людства від Абсолюту. Процес історичного розвитку розуміється філософом як постійна напруга між плинним та вічним, зумовленим та безумовним. «Ліберальний протестантизм» Е. Трельча на підставі розгляду еволюції релігійного світогляду, бачить можливість подолання трагізму історії у критиці ідеї безкінечного прогресивного руху, перегляді концепції «універсальної історії» та у прийнятті розуміння історії в першу чергу як історії культури.

По-третє, трагізм історії, цивілізаційний поступ, що руйнує культуру, за М. Бердяєвим, можна подолати на підставі повернення на шлях християнського перетворення самої людини. Його персоналістична філософія розгортається як філософія свободи і творчості – на цьому ґрунті вибудовується й розуміння історії. Комюнотарний раціоналізм Бердяєва є ідейно близьким до філософії діалогу М. Бубера. Обидва мислителі критикують, по суті, на тотожних підставах як принцип індивідуалізму, так і колективізму, обстоюючи культивування міжособистісного зв'язку як основи соціального, загалом життєвого світу.

По-четверте, особливість філософії історії Л. Карсавіна, його соціальної концепції полягає у поєднанні індивідуального та універсального, особистісного та усупільненого розуміння буття, у зіставленні соціокультурного, суспільного розвитку з Абсолютним виміром буття (космічного, зрозумілого в дусі християнства). Власне ці ж питання складають проблему й сучасного суспільства. Ось чому філософія історії Л. Карсавіна, який одним із перших мислителів розкрив принцип всеєдності у контексті філософії особистості («індивідуальної» та «симфонічної») сприймається як таке, що є на часі.

Результати досліджень підходів до тлумачення соціокультурних трансформацій у релігійній філософії історії, які були розглянуті у другому розділі, відображені у публікаціях дисертанта [103–110].

Список використаних джерел до другого розділу

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому [Текст] / В. Н. Акулинин. — Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. — 158 с.
2. Аляев Г.Е. Николай Бердяев и теория государства [Текст] / Г.Е. Аляев // Collegium. Международный научный журнал [Текст]. — К: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2001. — № 11. — 227 с. — С. 142-150.
3. Амелина Е.М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл. С. Соловьёва к С.Л. Франку) [Текст] / Е.М. Амелина. — М., 2000. — 249.
4. Асмус В.Ф. Университетские годы. Философия в Киевском университете в 1914-1920 годах (Из воспоминаний студента) [Текст] / В.Ф. Асмус // Вспоминая В.Ф. Асмуса... — М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 296 с. — С. 201-247.
5. Ахутин В. София и черт. Кант перед лицом русской религиозной философии [Текст] / В. Ахутин // Вопросы философии. — 1990. — №1. — С. 5-69.
6. Бальбуров Э.А. Экзистенциальный дискурс («Самопознание» Н.А. Бердяева) [Текст] / Э.А. Бальбуров // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року) : Матеріали доповідей та виступів. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. — Ч. I. — 153 с. — С. 85-87.
7. Барт К. Введение в евангелическую теологию [Електронна публікація] / Карл Барт. — Режим доступу: <http://www.koob.ru/barth/>.
8. Барт К. Мгновения [Електронна публікація] / Карл Барт. — Режим доступу: <http://www.koob.ru/barth/>.
9. Барт К. Послание к Римлянам [Електронна публікація] / Карл Барт; [пер. с нем.]. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола

Андрея, 2005. – 580 с. – (Современное богословие). – Режим доступа: <http://esxatos.com/files/barth-poslanie-rimlanam>.

10. Барт К. Христианин в обществе [Текст] / Карл Барт // Путь. Международный философский журнал. — 1992. — № 1. — С. 180-210.

11. Барт К. Церковная догматика. Том 1 [Электронна публікація] / Карл Барт. — Режим доступа: <http://www.koob.ru/barth/>.

12. Барт К. Церковная догматика. Том 2 [Электронна публікація] / Карл Барт. — Режим доступа: <http://www.koob.ru/barth/>.

13. Барта В.В. Гуманістичні мотиви у філософії Л. Шестова // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Ч. I. – 153 с. – С. 87.

14. Бердяев Н. А. Возможна ли социальная революция? [Текст] / Николай Бердяев. — М.: Московская просветительная комиссия, б/г. — 16 с.

15. Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре. Приложение [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Смысл истории. — Москва: «Мысль», 1990. — 175 с. — С. 162-174.

16. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма [Текст] / Н.А. Бердяев. — Paris: YMCA-PRESS, 1955. — 159 с.

17. Бердяев Н. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) [Текст] / Н.А. Бердяев // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии; [под ред. Н.А. Бердяева и при ближайшем участии Л.П. Карсавина и С.Л. Франка]. — Берлин: ОБЕЛИСКЪ, 1923. — I. — 191 с. — С. 21-46.

18. Бердяев Н.А. Кризис искусства [Текст] / Н.А. Бердяев; [репринтное издание]. — М.: СП Интерпринт, 1990. — 48 с.

19. Бердяев Н. Кризис рационализма в современной философии [Текст] / Н.А. Бердяев // Вопросы жизни. — 1905. — № 6. — С. 168-184.

20. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) [Текст] / Н. А. Бердяев. — Париж : Умса-press, 1972. — 222 с.
21. Бердяев Н. о русской философии [Текст] / Н.А. Бердяев; [сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова]. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — Ч. 1. — 288 с. — Ч. 2. — 240 с.
22. Бердяев Н.А. Смысл истории [Текст] / Н.А. Бердяев. — Москва: «Мысль», 1990. — 175 с.
23. Бердяев Н.А. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. — М.: Издательство «Правда», 1989. — 607 с. — С. 251-580 — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
24. Бердяев Н.А. Sub Specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900 – 1906) [Текст] / Н.А. Бердяев; [составление и комментарии В.В. Сапова]. — М.: Канон+, 2002. — 656 с. — (История философии в памятниках).
25. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии [Текст] / Николай Бердяев; [второе исправленное издание]. — Paris: YMCA-PRESS, 1970. — 244 с.
26. Бердяев Н.А. Философия свободы [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. — М.: Издательство «Правда», 1989. — 607 с. — С. 9-250. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
27. Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Николай Бердяев. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 349, [3] с. — (Философия. Психология).
28. Бердяев Н.А. и единство европейского духа [Текст]; [под ред. Владимира Поруса]. — М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 336 с.

29. Бонецкая Н. Русская софиология и антропософия [Текст] / Н. Бонецкая // Вопросы философии. — 1995. — №7. — С. 79-97.
30. Бубер М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер; [пер. С.В. Лёзова] // Лики культуры: Альманах. Том первый. — М.: Юрист, 1995. — С. 353-365. — (Лики культуры).
31. Бубер М. Два образа веры [Текст] / М. Бубер; [пер. с нем.; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова]. — М.: Республика, 1995. — 464 с. — (Мыслители XX века).
32. Бубер Мартін. Перспектива // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996. — 176 с. — С. 149-156.
33. Бураго С.Б. Истоки универсализма философии Н.А. Бердяева [Текст] / С.Б. Бураго // Collegium. Международный научный журнал [Текст]. — К: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2001. — № 11. — 227 с. — С. 119-126.
34. Бурдина Т.Н. Проблема универсалий в философии всеединства Владимира Сергеевича Соловьёва. Монография [Текст] / Т.Н. Бурдина. — Кострома: КГСХА, 2011. — 198 с.
35. Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. Курс лекций [Текст] /Л.И. Василенко. — М.: Изд-во Правосл. Свято-Тихон. гуманит. ун-та, 2006. — 441 с.
36. Владиченко Л. Ідея «релігійного» діалогу як сфери взаємовідносин між Богом і людиною у творчості Мартіна Бубера / Лариса Владиченко // Дух і Літера. — К.: Національний університет «Києво-Могилянська Академія», 2010. — № 21. — С. 280-296.
37. Возняк В., Заяц Т. Людяність як необхідна категорія нового педагогічного мислення / Володимир Возняк, Тетяна Заяц // Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». — 2015. — Вип. 35. — С. 4-12.
38. Гайденко П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного

века [Текст] / Пиама Павловна Гайденко. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 472 с.

39. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века [Текст] / П.П. Гайденко. — М.: Республика, 1997. — 495 с. — (Философия на пороге нового тысячелетия).

40. Гачев Г.Д. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. — М.: Издательство «Новости», 1991. — 272 с., с ил.

41. Гачев Г.Д., Бибихин В.В., Семёнова С.Г. Пигров К.С. Дневник современного философа. — М.: МГИУ, 2009. — 141 с. — (Серия «Современная русская философия», № 4).

42. Генеза філософських студій у Київському університеті. 2-ге видання. Монографія [Текст]; [авт. колектив: Л.В. Губерський, А.Є. Конверський, І.В. Бичко, І.В. Огородник та ін.]. — К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2010. — 492 с.

43. Горбунов В.В. Идея соборности в русской религиозной философии [Текст] / В.В. Горбунов. — М.: Феникс, 1994. — 178 с.

44. Горский Вилен. Киевские урочища философской памяти [Текст] / В.С. Горский // Человек. История. Весть; [сост. К.Б. Сигов]. — К.: Дух і літера, 2006. — 400 с. — С. 272-282.

45. Громов М.Н. Изборник 70 [Текст] / Михаил Николаевич Громов. — Тверь: Альфа-пресс, 2013. — 560 с.

46. Данилевский Н.Я. Россия и Европа [Текст] / Н.Я. Данилевский; [сост., послесл., комментар. С.А. Вайгачева]. — М.: Книга, 1991. — 576 с.

47. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15-ти томах. Том 9. Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский. — Ленинград: «Наука». Ленинградское отделение, 1991. — 697 с.

48. Достоевский Ф.М. и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И.В. Киреевского до Д.Л. Андреева [Текст]; [отв. Ред. Аляев Г., Суходуб Т.; Общ. рус. фил. при Укр. фил. фонде; Центр гум. образ. НАН Украины]. — К.: Киев. Русь, 2010. —

357 с.

49. Желтикова И.В. Карсавин Лев Платонович [Текст] // Русская философия в текстах: хрестоматия-справочник [под общ. ред. Л.И. Пахарь]. — СПб.: Алетейя, 2012. — 528 с. — С. 383-411.

50. Жирар Р. Достоевский : от двойственности к единству [Текст] / Рене Жирар; [пер. с фр.]. — М.: Издательство ББИ, 2013. — vi + 162 с.

51. Зеньковский В.В. История русской философии [Текст] / В.В. Зеньковский. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 879 с.

52. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа [Текст] / В.В. Зеньковский; [сост. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой; вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина]. — М.: Республика, 2005. — 368 с. — (Мыслители XX века).

53. Зиммель Г. Избранное. Том 1. Философия культуры / Георг Зиммель. — М.: Юрист, 1996. — 671 с. — (Лики культуры).

54. Иванова А.А. Русская классическая философия. От Ф.М. Достоевского к И.А. Ильину [Текст] / А.А. Иванова. — М.: Диалог-МГУ, 1999. — 110 с.

55. Карсавин Л.П. Без догмата [Текст] / Л.П. Карсавин // Версты. — 1927. — Кн. 2. — С. 129-144.

56. Карсавин Л.П. Достоевский и католичество [Текст] / Л.П. Карсавин // Достоевский Ф.М. Статьи и материалы. Сб. I. / Ф.М. Достоевский; [под ред. А.С. Долинина]. — Пг.: б/и, 1922. — С. 35-64.

57. Карсавин Л.П. Джордано Бруно / Л.П. Карсавин. — Берлин: Обелиск, 1923. — 277 с.

58. Карсавин Л.П. О личности [Текст] / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1 / Л.П. Карсавин; [сост. и вступ. ст. С.С. Хоружего]. — М.: «Ренессанс», 1992. — LXXIII, 325 с. — С. 3-232. — («Памятники религиозно-философской мысли»).

59. Карсавин Л.П. О сущности православия [Текст] / Л.П. Карсавин // Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин. — М.: АСТ; Х.: Фолио,

2003. — 558 с. — С. 529-533.

60. Карсавин Л.П. *Saligia. Noctes Petropolitanae* [Текст] /Л.П. Карсавин. — М.: АСТ, 2005. — 237 с.

61. Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) [Текст] / Карсавин Л.П.; [предисл. и коммент. С.В. Мосоловой]. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 176 с.

62. Карсавин Л.П. *Философия истории* [Текст] / Лев Карсавин. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 510, [2] с. — (Философия. Психология).

63. Карсавин Л.П. *Философия истории* [Текст] / Л.П. Карсавин. — Мн.: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. — 768 с.

64. Кебуладзе В. *Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні* [Текст] / Вахтанг Кебуладзе // *Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис*. — К.: Інститут філософії НАН України, 2009. — № 1. — 150 с. — С. 5-12.

65. Керкегор С. *Несчастнейший* [Текст] / Сёрен Керкегор; [составление и комментарии Александр Суховей]. — М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2002. — 368 с. — (Серия «Религиозные мыслители»).

66. Кожев А. *Религиозная метафизика Вл. Соловьёва* (предисловие к публикации А.П. Козырева) [Текст] / А. Кожев // *Вопросы философии*. — 2000. — № 3. — С. 104-135.

67. Козловский П. *Современность постмодерна* [Текст] / П. Козловский // *Вопросы философии*. — 1995, № 10. — С. 85-94.

68. *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка)* [Текст]; [Український часопис російської філософії. Вісник Тов-ва рос. філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. — Полтава: АСМІ, 2007. — 636 с.

69. Коссак Е. *Экзистенциализм в философии и литературе* / Ежи

Коссаk; [пер. с польск.]. — М.: Политиздат, 1980. — 360 с.

70. Кошарный В.П. Л.П. Карсавин: Историко-философские предпосылки и метафизические основания трактовки русской революции [Текст] / В.П. Кошарный // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. — 2009. — № 1 (9). — С. 21-33.

71. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії [Текст] / С. Б. Кримський. — К.: Від. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 367 с.

72. Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии [Текст] / А.Н. Лазарева. — М.: ИФ РАН, 2003. — 153 с.

73. Леонтьев К.Н. Избранное [Текст]. — М.: «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993. — 400 с.

74. Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. Избранные статьи [Текст]. — М.: Молодая гвардия, 1992. — 320 с. — (Антология русской публицистики).

75. Лёзов С.В. Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Путь. Международный философский журнал. — 1992. — № 1. — С. 152-179.

76. Лефинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. — М.: ИФ РАН, 1999. — 133 с.

77. Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии: монография [Текст] / Вера Владимировна Лимонченко. — Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — 482 с.

78. Малахов В. Город за пределами идентичности: смыслообраз города как способ чтения и творчества [Текст] / В.А. Малахов // Человек. История. Весть. — К.: Дух і літера, 2006. — 400 с. — С. 261-264.

79. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / П'єр Манан; [пер. з фр.]. — К.: Дух і літера, 2005. — 216 с.

80. Мацейна А. «Великий инквизитор» / Антанас Мацейна; [перевод с литовского, вступ. ст. Т.Ф. Корнеевой-Мацейнене]. — СПб.: «Алетейя», 1999. — 379 с. — (серия «Исследования по истории русской мысли»).

81. Мейендорф Иоанн. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф; [пер. с англ. В. Марутика]. — Мн.: Лучи Софии, 2001. — 336 с.
82. Меликов И.М. Проблема свободы в работе Розанова «Легенда о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского / И.М. Меликов // Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции; [сост. А.Н. Николукин]. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — С. 429-435.
83. Мелих Ю.Б. О личности Л.П. Карсавина. К 125-летию юбилею / Ю.Б. Мелих // Вестник МГТУ. — Т. 10. — № 3. — 2007. — С. 409-417.
84. Мень А.В. Русская религиозная философия [Текст] / протоиерей Александр Мень. — М.: Издательский дом «Жизнь с Богом», 2008. — 415 с.
85. Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва) [Текст] / : Український часопис російської філософії. Вісник Тов-ва рос. філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. — К.: Вид. ПАРАПАН — 2003. — 648 с. — Укр., рос.
86. Мозговая Н.Г. Последний профессор философии Киевской духовной академии [Текст] / Н.Г. Мозговая // О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки: монография; [Аляев Г.Е., Емельянов Б.В., Мозговая Н.Г., Суходуб Т.Д.]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2010. — 240 с. (рус., укр.). — С. 109-123.
87. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов [Текст] / Н. В. Мотрошилова. — М.: Республика, Культурная революция, 2006. — 477 с. — (История).
88. Назарова О. Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии [Текст] / О. Назарова // Соловьёвские исследования. — 2015. — № 4(48). — 195 с. — С. 148-157.

89. Никульчев Н. А. Философия всеединства: социально-философский экскурс [Текст] // Н. А. Никульчев // Материалы научно-практической конференции. — Донецк : ДГИИ, 2003. — С. 263.
90. Образ міста в контексті історії, філософії, культури: Києвознавчі читання [Текст] /. — К.: ПАРАПАН, 2005. — 200 с.
91. Післар К.В. Бердяев vs Ніцше: статус моралі // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. – Ч. I. – 153 с. – С. 124-125.
92. Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисциплінарної всеукраїнської науково-теоретичної конференції (м. Чернігів, 29 жовтня 2015 р.). — Чернігів : ЧНПУ, 2016. — 232 с.
93. Розова Т. Проблема суспільного ідеалу в релігійній філософії срібного віку [Текст] / Т. Розова // Філософська думка. — 2001. — № 3. — С. 51-59.
94. Русская философия: Энциклопедия [Текст]; [2-е изд., дораб. и доп.; под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков]. — М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. — 832 с.
95. Русская философия в текстах: хрестоматия-справочник [под общ. ред. Л.И. Пахарь]. — СПб.: Алетейя, 2012. — 528 с.
96. Савельева М.Ю. Здесь вся земля от века сведена... [Текст] / М.Ю. Савельева // Гражданин мира Максимилиан Волошин [Текст]; [под ред. М.Ю. Савельевой, Г.Е. Аляева, Т.Д. Суходуб]. — К.: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2017. — 312 с. — С. 5-12. — (серия «Киевомышление»).
97. Семёнкин Н.С. Русская философия: софиология, имеславство, евразийство [Текст] / Н.С. Семёнкин. — М.: Республика, 2012. — 319 с.

98. Ситниченко Л.А. Комуникативний поворот у сучасній філософії. Вступ // Ситниченко Л.А. Першоджерела комуникативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с. – С. 5-10.
99. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. I [Текст] / В.С. Соловьёв [состав., общ. редакция и вступ. статья А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др.]. — М.: Мысль, 1988. — 892, [2] с. — 1 л. портр. — (Философское наследие. Т. 104).
100. Соловьёв Вл. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 [Текст] / В.С. Соловьёв [общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др.]. — М.: Мысль, 1988. — 822 [2] с. — (Философское наследие. Т. 105).
101. Соловьёв Вл.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философская публицистика [Текст] /. — М.: Издательство «Правда», 1989. — 687 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
102. Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Том 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика [Текст] / В.С. Соловьёв; [составление, подготовка текста и примечания Н.В. Котлера, Е.Б. Рашковского]. — М.: Издательство «Правда», 1989. — 735 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
103. Стокалич І.С. Ідея прогресу: осмислення у філософії Срібного віку // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. — № 34. — Київ: ЦГО НАН України. — 2017. — С. 212–222.
104. Стокалич І.С. К.Н. Леонтьев о культуре и классической философии: интерпретация позиции мыслителя Н.А. Бердяевым [Текст] / Стокалич І.С. // Рецепт ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко, В.С. Мовчан. — Дрогобич: видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — С. 297–306.
105. Стокалич І.С. Л.П. Карсавін як соціальний філософ [Текст] / І.С. Стокалич // Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць

Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / Ред. кол.: Н. Скотна (головний редактор), О. Ткаченко (редактор розділу) та ін. — Випуск тридцять п'ятий. — Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка. — 2015. — С. 128–138.

106. Стокалич И.С. Н.А. Бердяев о природе «русской революции» [Текст] / И.С. Стокалич // Вестник славянских культур: науч.-информ. журн. — № 1 (35), март. — М.: ГАСК. — 2015. — С. 26–34.

107. Стокалич І.С. Образ «Великого інквізитора» Ф.М. Достоевського у філософії Срібного віку [Текст] / І.С. Стокалич // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Вісник Дніпропетровського університету. Філософія. — Вип. 1(10). — Дніпропетровськ. — 2016. — С. 236–243.

108. Стокалич И.С. Социальные доктрины: анализ в контексте философии Серебряного века [Текст] / И.С. Стокалич // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. — Київ: ЦГО НАН України. — 2016. — № 33. — С. 253–265.

109. Стокалич И.С. Философская антропология Н. Бердяева в оценке О. Клемана [Текст] / И.С. Стокалич // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. — К.: Видавництво «Гілея». — 2016. — Вип. 109 (6) — С. 186–191.

110. Стокалич І.С. Цивілізація та культура як категорії соціально-філософського аналізу: М.Я. Данилевський – К.М. Леонтьєв – М.О. Бердяєв – П.О. Сорокін [Текст] / І.С. Стокалич // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць / М-во освіти і науки України, Нац. авіаційний ун-т. — Вип. 2(20). — К.: НАУ, 2014. — С. 85–89.

111. Суходуб Т.Д. Незасвоєні уроки. Тема універсальності у філософській спадщині В.С. Соловйова [Текст] / Т.Д. Суходуб // Вісник АН України. — Київ, 1992. — № 12. — С. 33-41.

112. Суходуб Т.Д. Русская философия: в поисках иного (неклассического) «модерна» // Вече. Журнал русской философии и культуры

[Текст]. — СПб.: СПб. госуд. ун-т, 2015. — Выпуск 27 (1). — 323 с. — С. 64-76.

113. Суходуб Т.Д. Историко-философское познание: методология регионоведения [Текст] / Т.Д. Суходуб // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. Випуск 726-727. — Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. — 303 с. — С. 19-23.

114. Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры [Текст] / Г.М. Тавризян. — М.: Искусство, 1988. — 272 с.

115. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих; [пер. с англ.]. — М.: Юрист, 1995. — 479 с. — (Лики культуры).

116. Ткачук М.Л. Киев в религиозно-философском возрождении начала XX века [Текст] / М.Л. Ткачук // Человек. История. Весть. — К.: Дух і літера, 2006. — 400 с. — С. 283-300.

117. Трельч Э. Историзм и его проблемы [Текст] / Э. Трельч; [пер. с нем.]. — М.: Юрист, 1994. — 719 с. — (Лики культуры).

118. Трельч Э. О возможностях христианства в будущем // Лики культуры: Альманах. Том первый. — М.: Юрист, 1995. — 527 с. — С. 408-428. — (Лики культуры).

119. Українська К'еркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука «Сьорен К'еркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи» (ЛДУ ім. І. Франка, 26-27 листопада 1997), переклади і документальні матеріали. — Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. — 198 с.

120. Филиппенко Н.Г. Киевское религиозно-философское общество (1908-1919). Очерк истории [Текст] / Н.Г. Филиппенко [монография]. — К.: ПАРАПАН, 2009. — 140 с.

121. Фукуяма Ф. Конец истории [Текст] / Фрэнсис Фукуяма // Вопросы философии. — 1990, № 3. — С. 134-148.

122. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології

[Текст] / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова; [Навчальний посібник зі словником; 4-е вид., перероб. та доповн.]. — К.: КНТ, 2016. — 396 с.

123. Холодный В.И. А.С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии [Текст] / В.И. Хорлодный. — М.: Академический Проект, 2004. — 528 с. — (Серия «Окна и зеркала»).

124. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Том 1. Работы по историософии [Текст] / А.С. Хомяков; [вступ. ст., составление и подготовка текста В.А. Кошелева]. — М.: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994. — 590 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

125. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 3. [Текст] / А.С. Хомяков. — М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. — 482 с.

126. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина [Текст] / С.С. Хоружий // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1 / Л.П. Карсавин; [сост. и вступ. ст. С.С. Хоружего]. — М.: «Ренессанс», 1992. — LXXIII, 325 с. — С. V-LXXIII. — («Памятники религиозно-философской мысли»).

127. Хоружий С.С. Страничка духовной истории славянофильства [Текст] / С.С. Хоружий // Восточно-христианская цивилизация и восточно-славянское общество в современном мире. — М.: ИФ РАН, 2001. — С. 106-116.

128. Хюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета) [Текст] / Артур Хюбшер; [пер. с нем. И.А. Саца; общ. ред. проф. А.Ф. Лосева]. — М.: Изд.-во ЦТР МГП ВОС. — 312 с.

129. Шестов Л. Мартин Бубер [Текст] / Лев Шестов // Бубер М. Два образа веры; [пер. с нем.; под. ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова]. — М.: Республика, 1995. — 464 с. — (Мыслители XX века). — С. 421-431.

130. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи / Фридрих Шлейермахер. — М. — К.: «REFL-book» — «ИСА», 1994. — 432 с.

131. Шпенглер О. Закат Европы [Текст] / О. Шпенглер // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 23-68.

132. Nicolaus G. C.G. Jung and Nikolai Berdyaev: Individuation and the Person: A Critical Comparison / Georg Nicolaus. — London and New-York: Routledge, 2010. — 240 p.

133. Clément O. Berdiaev, un philisophe russe en France / Olivier Clément. —Paris: Desclée de Brouwer (DDB), 1991. — 248 p.

РОЗДІЛ III.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ У ПРАВОСЛАВНІЙ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

3.1. С. Франк про духовні основи суспільства

Серед соціально-філософських ідей С. Франка (1877-1950), які мають досі актуальне значення, складають предмет наукового інтересу, вкажемо на наступні: взаємовпливу та залежності духовного життя особистості та суспільного буття, засад цивілізаційного розвитку, питання доцільності еволюційного та революційного шляхів суспільного поступу, ролі релігії, науки, моралі у суспільній історії, взаємозв'язку моралі та політики, духовних підстав єдності суспільства тощо. Відомий історик філософії В. Зеньківський, визначаючи місце С. Франка серед плеяди релігійних філософів, які склали, за його думкою, «метафізику всеєдності», розвиваючи ідеї В. Соловйова, а це і брати Трубецькі, і Д. Мережковський, і М. Бердяєв, перед усім виділяє як спадкоємців філософа Л. Карсавіна, П. Флоренського і С. Франка. Зокрема, він зазначає наступне: «... ці найвидатніші мислителі нашої епохи беруть у Вол. Соловйова переважно його вчення про “всеєдність”, – саме ця метафізична концепція, хоча і розвивалася усіма по-різному, визначила шляхи філософської думки у названих мислителів» [17, с. 790]. Оцінюючи ж загалом філософію саме С. Франка, В. Зеньківський дає їй високу оцінку: «За силою філософського зору Франка без вагань можна назвати найвидатнішим російським філософом взагалі, – не тільки серед близьких йому за ідеями» [17, с. 802].

В нашому аналізі соціально-філософських ідей С. Франка в першу чергу опертя йшло на праці «Духовні основи суспільства», «Етика нігілізму»,

«Крах кумирів», «Нарис методології суспільних наук», «Світло у темряві» та ін. Стосовно ж біографії філософа, в першу чергу варто зазначити, що хоча С. Франк розпочинає свій творчий і життєвий шлях як прихильник марксистського вчення, бере участь у «марксистському гуртку» [51, с. 801], в подальшому він критично оцінює цю традицію, щоправда, підкреслюючи, що для захоплення лівими ідеями у суспільстві існували об'єктивні підстави – про це він вказує, зокрема, в роботі 1905 р. «Політика і ідеї» [61, с. 65-76].

Якщо ж зважити на науково-теоретичні розвідки з творчої спадщини С. Франка, то сучасні науковці передусім підкреслюють етичний, філософсько-антропологічний підхід мислителя у розумінні питань суспільного буття. Г. Аляєв [2; 3] показує, що мислитель розглядає суспільно-політичне життя як онтологію, для якої є характерним зіставлення принципу суспільності з принципом соборності. При визначенні суспільства ця подвійність впливає, як доводиться, із подвійності розуміння філософом самої людської природи. Адже для останньої є властивим зовнішньо-тілесне відношення до буття та внутрішньо-інтуїтивне. Отже, у даних історико-філософських розвідках автором привертається увага до того, що в праці С. Франка «Духовні основи суспільства» філософом розробляється вчення про суспільство, яке є «подвійною цілісністю». Два шари цієї цілісності, а саме – соборність і суспільність, доцільно зіставити, як аргументується, з концепцією розрізнення понять «Gemeinschaft» та «Gesellschaft» (спільнота та суспільство) у концепції Ф. Тенніса (1855-1936). Порівнюючи категоріальний устрій аналізу суспільства та підходи до розуміння феномену суспільства у двох мислителів, Г. Аляєв зауважує, що С. Франк не протиставляє соборність та суспільність «як два типи соціальної організації, а інтерпретує, скоріше, як два рівня, що існують разом, проникають один в один і не можуть розглядатись як вищий чи нижчий щабель історичного прогресу» [3, с. 246]. При цьому зауважується, що в цей історичний період у більшості соціально-філософських теорій поняття «спільнота» і «суспільство» тлумачилися як дві форми, два можливих типи, два ідеали суспільства [див.: 3, с. 251].

На відміну від популярної позиції С. Франк у «суспільності» та «соборності» вбачає різні аспекти суспільного буття, які є властивими для будь-якого суспільства та які відтворюють внутрішній та зовнішній аспекти розвитку соціальної реальності. З цього питання сучасний науковець пише наступне: «Внутрішнє – це соборність, де панує єдність багатьох “я”, де справжня стихія “ми”, або, точніше сказати, зв’язок кожного “я” з первинним “ми”. Зовнішнє – це суспільність, де “я”, тобто особистості, з’являються індивідуально та відокремлено, де єдність розпадається на роздільність, протистояння і протиборство багатьох “я”, на множинність окремих людей» [3, с. 246]. Як бачимо, в інтерпретації Г. Аляєва персоналістична онтологія С. Франка характеризується зважуванням у розумінні суспільного буття не на усталену ідею взаємодії суб’єктивного та об’єктивного, а на ідею підпорядкування феномену суспільства універсальним законам життя самої людини, передусім тим, що відносяться до сфери духу. Дослідник справедливо підкреслює, що соціально-філософське вчення С. Франка в цьому аспекті не збігається з позицією М. Бердяєва, для якого суспільне явище є не духом, а об’єктивацією духу, ідеї. Не можна не погодитись з Г. Аляєвим і в тому, що напрацювання С. Франка щодо метафізики суспільного буття варто віднести до «етичної гілки» світової політичної думки.

Також варто підкреслити, що науковець цілком слушно зауважує, що у своїх міркуваннях щодо суспільного буття, його духовних підстав та закономірностей С. Франк виходить з власного досвіду історичних випробувань – «шоку від російської катастрофи», що спонукає філософа заглибитись у релігійно-філософську проблематику, зважаючи при цьому на те, що у сучасній філософії «проблема історії – сама пекуча і приваблива тема» [2, с. 114, 111]. Філософ критично переосмислює минулі концептуальні підходи позитивізму, натуралізму, історичного релятивізму тощо задля того, щоб визначити власні принципи, які б визначали його концепцію філософії історії та соціальної філософії, про що дослідник пише наступне: «... це – подолання просвітницької парадигми, побудованої на ідеї прямолінійного

розвитку і прогресу, – ідеї, яка відносить смисл історичного процесу в майбутнє, тим самим позбавляючи власного сенсу життя минулих і сучасного поколінь» [2, с. 114-115]. Як показує Г. Аляєв, така критична оцінка принципу прогресизму як одного із засадничих у «просвітницькому проекті», а також «первинна інтуїція», на якій базуються міркування філософа, підводять його до висновку, що суспільне буття слід розглядати як буття духовного, підпорядковане вічним законам життя, а суспільство не є похідним від об'єднання індивідів, а представляє собою «справжню цілісну реальність» [див.: 2, с. 115-133]. На підставі аналізу текстів С. Франка, оцінок його ідей іншими, робиться висновок: «Соціальна філософія Франка будується, як і вся його система, на баченні в конкретній повноті буття різних смислів, які сприймаються логічним аналізом як нерозв'язні суперечності, проте незбагненним чином існуючих в нерозривній єдності» [2, с. 121-122]. До таких суперечностей, які визначають суспільний розвиток, відносяться, зокрема, свобода, солідарність, які слугують основами як відповідних ідеологій, так і ідейним підґрунтям побудови суспільства, суспільних відносин. Отже, як підсумовує дослідник творчості С. Франка, місце людини у суспільному житті – її релігійно-соціальне служіння, яке забезпечується правовим чином.

Зауважимо, що відносно суперечностей, які притаманні розвитку суспільства, як зазначалось вище, сучасний англійський науковець Ф. Буббайер називає С. Франка філософом, який прагнув «“примирити” відмінності, відкрити єдність і гармонію, що лежать в основі речей» [6, с. 7] і вважав, що в цьому відношенні на С. Франка вплинув Микола Кузанський, його ідея про «збіг протилежностей». Як і Г. Аляєв, Ф. Буббайер підкреслює моральнісне підґрунтя соціально-політичного дискурсу філософа, невід'ємність його філософії від досвіду, пошуку людиною смислу власного життя у конкретних обставинах, підкреслює антиутопічність розробленого С. Франком «християнського реалізму», що націлював людину на розуміння того, якою могла би бути політика, яка б зважала на мораль. Як зауважує

дослідник, аналізуючи позицію філософа, «християнський реалізм – це форма арбітражу між різними моральними вимогами. Для нього необхідне інтуїтивне розуміння зв'язку “зовнішнього” і “внутрішнього”» [6, с. 234], особливо, коли йдеться про суспільні реформи, які мають враховувати «моральний рівень людей», аби бути продуктивними щодо поставлених цілей.

У своїй роботі Ф. Буббайер виділяє принаймні два підрозділи, присвячені безпосередньо аналізу питань «релігійного досвіду» та «християнської політики» [6, с. 215-242], де, зокрема, обґрунтовується позиція С. Франка щодо того, що релігійна віра народжується не з історичного факту, а є результатом внутрішнього досвіду самої людини, укорінена у взаємовідносинах особистості з Богом, це є дар, який не можна отримати пасивно. Міркуючи й щодо історичних шляхів розвитку людства, С. Франк робив акцент на необхідності християнського погляду на світ, аби подолати руйнівні наслідки двох світових війн, отже мати «всезагальну відповідальність» за зло у світі, тобто кожен має взяти на себе відповідальність за усіх. Як зауважує Ф. Буббайер щодо цих позицій філософа, то в них звучать погляди не тільки старця Зосими, образа зі знаменитого роману Ф. Достоевського, але й прагнення С. Франка дати «політиці любові теоретичне обґрунтування» [див.: 6, с. 232-233]. Останнє є, як можна зробити висновок, засадничим завданням філософа. Загалом же Ф. Буббайер вважає, що «Соціальні теорії Франка – робота людини, яка знає, яку ціну доводиться платити людям за анархію, супутню розпаду держави, але й розуміє і принципове значення індивідуальної свободи і влади закону. Настільки майстерне поєднання подібних ідей – одне з досягнень Франка» [6, с. 9].

Зважимо також й на напрацювання німецької дослідниці О. Назарової, яка у контексті дослідження розвитку метафізики у ХХ ст. (маються на увазі концепції Е. Корета та С. Франка) вказує на необхідність з'ясування питання щодо особливостей духовної атмосфери історичної епохи [34]. Як

розтлумачується, сам С. Франк ув'язував кризовий стан епохи з рухом «європейської духовної історії», що є ідентичною з історією західноєвропейської філософської думки. «Безрелігійний гуманізм», який формується у європейській історії з доби Відродження, приводить як сучасну цивілізацію, так і сучасну філософію, вважає мислитель, до кризи. Особливістю останньої є те, що сучасна людина поступово втратила зв'язок з Богом, тобто з трансцендентальною духовною першоосновою свого людського буття. Звідси, тобто з усвідомлення таким чином проблем свого історичного часу, С. Франк, як зазначає О. Назарова, і будує «метафізику платонівського типу з акцентом на незбагненності й трансраціональності буття та визнанні інтуїції, “умудреного невідання” як основного способу осягнення його змісту...» [34, с. 549].

П. Елен оцінює філософський світогляд С. Франка як «християнсько-релігійний гуманізм», розглядаючи метафізичну проблематику, розроблену філософом, у контексті теми боголюдяності, зв'язку Бога та ідеї людини [15]. Йдеться про те, що не можна мати достовірні уявлення про людину, не трансцендуючи у цих міркуваннях до Абсолюту. Поза Бога не можна стверджувати щось певно і про суспільство. Дослідник підкреслює, що у соціально-філософській концепції С. Франка боголюдяність – це є не тільки смисл християнської віри, її слід розуміти більш розширено – як єдино можливий фундамент гуманізму [15, с. 213]. Зокрема, з цього питання зазначається наступне: «Людське буття, яке, будучи похідним-первісним, бере участь конкретним способом у всеєдиному бутті, перевершуючи саме себе, бере участь також і в його творчій силі...» [15, с. 92]. Приймає автор, як впливає з дослідження, й ідею філософа щодо розуміння суспільства. Зокрема, вказується про те, що соборність є основою буття будь-якого суспільства. Як онтологічне поняття у соціальній теорії С. Франка соборність відтворює «внутрішнє коріння» будь-якого суспільства, його суттєвість, представляє собою «духовну реальність», що має розумітися як «єдність “ми”» [15, с. 103]. Зрозуміло, як підкреслює автор, що не можна

ототожнювати при такому розумінні суспільного буття вільну соборність і об'єктивно існуюче суспільство. В інтерпретації франківських ідей П. Еленом чітко підкреслюється, що поняття «ми» слід розглядати як надчасове, надіндивідуальне, безмежне буття. Така позиція як раз і робить очевидним те, що у соціально-філософській концепції С. Франка оце «ми» як властивість духовного буття людей передбачає, з однієї сторони, як роздільну множинність існування багатьох індивідуальних самосвідомостей, а разом з тим, з іншої сторони, їх нероздільну первинну єдність, характерну для буття. Слід також підкреслити, що в аналізі П. Елена франківської метафізики особлива увага приділяється тематиці волі, цінностей. У цьому аспекті аналізуються процеси «омасовлення» свідомості людини, її «самовідчуження» у системі суспільних відносин, що було наслідком розкладення усталених соціальних зв'язків, спричинених індустріалізацією, та безумовно вплинуло на персоналістичне спрямування соціальної філософії С. Франка.

На думку Н. Мотрошилової, соціальна філософія С. Франка стверджує в першу чергу принцип «цілісної філософії життя» [33, с. 368]. Це впливає з того, що суспільство є тільки тоді реальним, живим, існуючим, коли в ньому діють, взаємно один на одного впливають, домовляються тощо живі окремі особи. Цю настанову філософа слід сприймати як одну із засадничих підстав при визначенні суспільного буття, як умову «*sine qua non*», тобто таку, без якої буття суспільства неможливе [33, с. 366]. В даному історико-філософському аналізі актуально представлено також питання розподілу, який є необхідною функцією суспільного буття людей. Як зауважує Н. Мотрошилова [33, с. 371], міркування С. Франка з приводу даної проблеми були передбаченням, а можна сказати, що і певним соціальним застереженням, від ситуацій, які мали місце в історії неодноразово. Йдеться про те, що абсолютизація розподілу суспільних благ при забутті та зневазі щодо виробництва, творчості як такої є не просто політичною оманю чи

моральнісним гріхом, але й процесом, який підточує сили народу, закріплює його убогість, як духовну, так і матеріальну.

Отже, зважаючи на представлені дослідження, актуалізуємо певні теми соціально-філософського дискурсу С. Франка, підкресливши, зокрема, його теоретичні підходи до розв'язання питань щодо особливої ролі особистості в системі суспільних відносин, духовного буття людей, морального підґрунтя в людській діяльності, передусім в політичній тощо. Висхідним положенням щодо розуміння підстав соціокультурних трансформацій у суспільному бутті, на нашу думку, може служити наступна теза С. Франка з його засадничої соціально-філософської праці «Духовні основи суспільства. Вступ до соціальної філософії» [53, с. 13-146]. В ній, зокрема, підкреслюється, що будь-яка людина, незалежно від її власного уявлення про засади свого буття, живе в соціумі, а якщо так, то вона сприйматиме як важливе для себе наступне питання: «Яке місце займає суспільне життя в житті людини, <...>, до чого, власне, прагне людина і чого вона може досягти, будуючи форми свого суспільного буття?» [53, с. 15]. З іншого боку, як неодноразово підкреслює філософ, для кожної людини є важливим зрозуміти і її незмінний зв'язок з іншими, нести в собі усю глибину «соборного історичного життя людства», в якому співіснують традиції, часи (минулі, сучасні, майбутні), індивідуальне та колективне духовне життя, отже пам'ятати, що «Сутність всякого життя, як такого – починаючи з життя найпростішого організму і закінчуючи самим глибоким духовним життям людини, – полягає в цій живій неподільній єдності в ній надчасовості і тимчасової течії, і тому ж ця єдність визначає і сутність суспільного життя» [53, с. 125]. Безумовно значимим для філософа є і визначення місця, яке займає суспільне людське життя у світовому, космічному бутті, розуміння того, як пов'язане суспільне буття з абсолютними початками та цінностями [57, с. 16].

Загалом для мислителя питання сутності, смислу суспільного життя становить онтологічну проблему, яку слід розуміти у зв'язку з самосвідомістю людини як особистості, яка націлена на служіння Богу.

Невипадково в роботі «Смисл життя» [53, с. 147-216] проблема призначення людини у світі, в тому числі і у суспільному світі, резюмується наступним положенням: «Служіння державі правомірно остільки, оскільки саме державне буття сприймає себе і сприймається нами як служіння Богу, оскільки ми усвідомлюємо, що воно має своє відносне і підпорядковане призначення в здійсненні справжнього життя» [53, с. 214]. Інакше кажучи, думка філософа, якими б безпосередньо проблемами він не опікувався – суспільними чи космологічними, політичними чи моральнісними, наповнена релігійною суттю. Отже, соціальне вчення С. Франка недостатньо кваліфікувати як консервативний підхід до розуміння суспільного буття, акцентуючи увагу на тому, що у його концепції можна побачити реакцію на ті радикальні зрушення, які відбулись у суспільстві, важливо при цьому підкреслити, що логіка його філософських розмислів містилася у релігійній площині духовно-інтелектуальних пошуків засад людського буття. Практично червоною ниткою через праці філософа проходить думка про те, що загалом духовне життя людини (на рівні індивідуального її буття чи суспільного) складає надприродну реальність. Остання дається людям не як зовнішній об'єкт, яким можна оволодівати, а у формі тої реальності, яка притаманна і власне самій людині [див.: 62, с. 329].

Міркуючи над релігійною першоосновою людського буття, філософ називає сучасну йому епоху часом «глибокого безвір'я, скепсису, духовної розчарованості та охолодження», сподіваючись при цьому на те, що усвідомлюючи ці проблеми, людина все ж таки здатна наблизитись до цінностей вічних, тим самим подолати власний кризовий стан, а, отже, і суспільну кризу. Так, С. Франк пише: «У безвір'ї, здавалось би, історія повинна зупинитися, бо вона твориться вірою. Ми ж, загубивши здібність творити історію, знаходимося все ж таки у владі її бунтівних сил; не ми творимо її, але вона несе нас» [53, с. 17]. Але особистість, направляючи свою волю і думку, здатна набути «позитивну віру, розуміння цілей й задач людського суспільного життя» [там само]. Загалом, підкреслимо, філософ

критично оцінював новітню історію, просвітницькі сподівання на прогрес як той суспільний ідеал, що має втілитись в суспільну історію, стверджуючи протилежне: «“Прогресу” не існує. Немає такого заздалегідь вказаного шляху, яким би йшло людство і який досить було б об’єктивно констатувати, науково пізнати, щоб тим вже знайти мету і сенс свого власного життя» [61, с. 142].

Як бачимо, С. Франк дає одним із перших критичну оцінку філософії «модерну», на яку, як можна зрозуміти, вплинули не тільки його теоретичні роздуми, але й негативний досвід, набутий філософом під час революційних подій в Росії. Невипадково історичну епоху, в яку було дано філософу перебувати, він оцінює як трагічну. Так, в роботі 1923 р. «Крах кумирів» [61, с. 111-180] С. Франк підводить своєрідний підсумок революційних очікувань, які були характерними для перших десятиліть ХХ ст.: «Виключно трагічний характер сучасної епохи, – пише він, – нечувано велика кількість в ній зла і сліпоти, розхитаності всіх звичайних норм і життєвих підвалин...» [61, с. 114]. Крах «кумиру революції», як вірить мислитель, не мине безслідно для духовного життя, породжуючи розчарування, втрату віри в реалізацію суспільних ідеалів, розуміння того, що соціалізм є утопія, яка при своєму здійсненні губить життя [61, с. 125, 126]. Кумири і «революції» і «політики загально» рухнули у людських душах, зауважує С. Франк, причому переважно під враженням досвіду «російської революції» [61, с. 132].

Безумовно, в революційних подіях істотну роль відігравали партії, які сповідували певні політичні доктрини та ідеології. Філософ підкреслював, що різниця між політичними партіями виражається не в якісній відмінності їхніх світоглядів, а в різниці «інтенсивності ненависті до існуючого», відштовхуванні від нього, а також – в мірі «революційного радикалізму» [див.: 61, с. 118-119]. Неординарною, як видається, є думка С. Франка щодо можливості проведення певних паралелей між логікою людських дій та логікою діяльності політичних суб’єктів: «в дійсності, на практиці людські суспільства і партії, – виголошує він, – живуть і діють таким же чином, як окремі люди, під владою сліпих, неосмислених пристрастей, не віддаючи

собі звіту в тому, навіщо саме і чому вони прагнуть до здійснення даної мети...» [53, с. 15-16]. Інакше кажучи, мислитель, аналізуючи громадське життя певних людських об'єднань, доходить до висновку, що колективна діяльність має схожість з буттям окремих людей, зокрема, ті ж самі партії так само, як і окремі особистості, схильні до впливу пристрастей, можуть керуватися незнанням суті справи, не розуміти певні події, існувати тим самим на основі неусвідомленого, натомість реального, історичного імпульсу історії.

За цих обставин, як констатує С. Франк, даний історичний етап став активним пошуком нових форм суспільного життя. Фактично були піддані тотальному руйнуванню, деконструкції усталені форми та інституції суспільного буття, основні соціальні ідеї. Тим самим утворився ідейний вакуум, який особливо позначився у період після Першої світової війни. Суспільне життя в цей період становило дійсно новий історичний виток соціокультурного руху, але ця «новизна» характеризувалася соціальними потрясіннями, революційними переворотами, втратою сталості у громадському бутті, в кінці кінців, саморуйнуванням держав. В цьому загальному контексті історії філософ оцінює й феномен «російського комунізму», який він вважає пірровою перемогою, бачить в ній реалізацію радикальної ідеології, пов'язаної зі звісною чарівністю народної віри у казкове царство справедливості на землі. Але, як пророчо передбачає філософ, обов'язково настане моральнісне, духовне, соціальне розчарування широких кіл у наслідках такої революційної суспільної трансформації, люди не знатимуть, до чого слід прагнути, чому служити, яким цілям віддавати свої сили і духовну енергію. Як можна зрозуміти, цей кризовий етап суспільної історії, який зачіпає і окремих людей і суспільство в цілому, є в певному значенні навіть закономірним. Тому із надією на краще майбуття С. Франк зауважує: «Світ і наша душа повинні були пройти і через поклоніння кумирам, і через гіркоту поступового розчарування в них, щоб очиститися, звільнитися і знайти справжню повноту і духовну ясність» [61, с. 180].

Обстоюючи думку щодо сутності політичного руху та ролі в ньому партій, С. Франк виходить з поняття «реальна політика», що означає в першу чергу позицію, згідно з якою будь-яка партія повинна рахуватися «з реальними умовами і користуватися реальними, доступними їй засобами» [61, с. 68]. Відзначимо, що мислитель не цурався безпосереднього політичного процесу, зокрема, брав участь у першому з'їзді конституційно-демократичної партії, хоча займав у цьому політичному русі незалежне положення [див.: 61, с. 567]. Якщо ж торкнутися політичних переконань філософа, то вони викладені ним достатньо чітко: «У нашому філософсько-політичному світогляді ми виходимо з ідеї особистості як носія і творця духовних цінностей, здійснення яких в суспільно-історичному житті утворює зміст культури і є вища і остання задача політичного будівництва» [61, с. 69]. Філософ пояснює, чому особистість сама по собі є «священною» – в обґрунтуванні цього положення він виходить не просто з моральної свідомості, а фактично з кантівського категоричного імперативу, за одним із варіантів якого особа повинна за будь-яких обставин розглядатися як мета і ніколи – як засіб для досягнення певних цілей.

Саме на таким чином зрозумілій ідеї особистості і мають, на думку С. Франка, будуватися усі політичні постулати будь-яких течій – лібералізму, демократії, соціалізму тощо [там само]. Мислитель переконаний, що «соціальна революція» не відбувається в один момент, вона має визріти на основі розвинення «технічних та господарчих умов» та й самої людини. Тобто, на думку С. Франка, новий порядок суспільних відносин може встановитися лише «еволюційним шляхом, лише внутрішнім, безперервним, органічним перетворенням і перевихованням всього суспільства» [61, с. 75].

Звідси філософ доводить, що тільки на ідеї особи як засадничого фундаменту суспільного буття мають будуватися й будь-які ідеологічні постулати будь-якого політичного спрямування – лібералізму, демократії чи соціалізму, адже будь-яка держава не може необмежено підпорядковувати собі особу, нехтувати її непорушними, вічними правами. Повага до особи,

відповідно, потребує не тільки її свободи, але й рівноправ'я [див. 59]. Філософ закономірно ставить й питання й щодо сутності самої влади, її можливості, виправданості чи неможливості, невиправданості безпосередньої влади людини над людиною [див. 60]. Феномен влади розглядається С. Франком доволі широко – це може бути й психічна влади людини над людиною й юридична, що заснована на відносинах рабоволодіння чи відносин фабриканта та робітника, посадовця та громадянина, навіть йдеться про владу, пов'язану із сімейними відносинами тощо. Але в будь-якому випадку претензії на владу мають бути обґрунтованими законними засобами.

Звісно, практично виконати подібні настанови майже не представляється можливим, тому філософ підкреслює існування прямо протилежної ситуації, коли має місце «спроба цілком підкорити життя, внутрішнє і особисте, – життю зовнішньому і суспільному, або побудувати справу співучасті у суспільному будівництві на повному руйнуванні особистого життя» [56, с. 13], що так чи інакше спрацьовує на ідеологію утопізму, яка несе «світову трагедію» та заснована на «демонізмі безмежного властолюбства» [див. 58, с. 83-106]. Особливо трагічно сприймаються рядки С. Франка, коли йдеться про його особистісні переживання трагічних революційних подій 1917 р. та подальшого їх переосмислення у особистих записах [54].

Отже, подолати кризу сучасної епохи, як історичний скептицизм, так і зайві сподівання на швидкі суспільні переміни, можна, на думку С. Франка, лише на шляху повернення до вічних цінностей позитивної віри у розумінні історичних цілей і суспільних завдань.

3.2. Соціальне буття людини як проблема філософії «духовного досвіду» І. Ільїна

Серед плеяди релігійних філософів проблематика соціальної філософії (у співвідношенні з християнсько-антропологічними проблемами), мабуть, найбільш змістовно повно в плані поставлених питань представлена у творчості І. Ільїна (1882/3-1954). Мислителя турбували теми культурного та цивілізаційного поступу; внутрішнього світу людини, зокрема, співвідношення чуттєвого та раціонального у людській самосвідомості, особливості «сердешного споглядання»; критика толстовської ідеї «непротівлення» злу; видів правління, співвідношення республіки та монархії; сутності політичних партій та принципу партійності; співвідношення права та сили та ін. Засадничими в аналітичній роботі щодо творчості філософа постали такі праці як «Про сутність правосвідомості», «Про опір злу силою», «Філософія Фіхте як релігія совісті», «Наші завдання», «Шлях духовного оновлення» та ін.

Також зазначимо, що при постановці та розв'язанні соціально-філософських проблем І. Ільїн проявляє себе релігійним мислителем, підкреслюючи, що для нього культура починається там, де «духовний зміст шукає собі вірну і досконалу форму» [22, с. 297], – так він підсумовує, означаючи особливості християнської культури. В роботі «Філософія Фіхте як релігія совісті» [25, с. 54-69], хоча і йдеться про релігійне завдання філософування німецького мислителя початку ХІХ ст., але, на наш погляд, висловлюються й думки, близькі самому І. Ільїну, зокрема щодо його розуміння релігійної духовності та її місця у сучасному світі. Зокрема, філософ обстоює принцип активної дієвості людини в світі, у якій має поєднуватися особистісне та трансцендентальне, тому що «Життя є дія; обов'язок наказує діяти цілком “самостійно”, тобто так, щоб єдиним мотивом був закон, визнаний самим діючим в особисто-надособистій розумній очевидності» [25, с. 60]. Коли ж мислитель розтлумачує підґрунтя такої

особистої дієвості, то виявляється, що тут спостерігається зв'язок двох світів, так як «... голос, що кличе нас до свободи і вказує людині її призначення і її життєву мету, випробовується нами як явище потойбічної, або надчуттєвої сфери і в той же час виявляється таким, що збігається з голосом нашої особистої волі» [25, с. 61]. Отже, релігійне світовідчуття, за І. Ільїним, вибудовується в людині через її особистісне відчуття Абсолюту в собі, а людина як така, хоча й має свободу, прагне до автономного буття, є передусім носієм вічного божественного начала. Звідси і власне філософія розуміється І.О. Ільїним як «стан душі», як «духовне вироблення» буття, як «знання про безумовне», «пізнання абсолютного» [24, с. 152-161 та ін.]. А в роботі «Шлях до очевидності» філософ в одному з підрозділів ставить завдання буквально розтлумачити, «що таке релігійність» [23, с. 397-401]. Викладення ведеться від супротивного, отже, релігійність не є «точка зору» або «світоспоглядання», або «догматично-слухняне мислення»; «релігійність є життя, цілісне життя, і притому творче, життя. Вона є нова реальність, яка відбулась у людському світі для того, щоб творчо вкласти в інший світ. Вона є зіткнення світу з Богом, і до того ж в цій новій, особисто людській точці. І більш того, вона є новий вступ Божої “енергії” в людський світ...» [23, 399].

Отже, за думкою філософа, релігійність – не пасивна, а активна, дієва, перш за все тому, що міститься в самому людському серці, складає життєвий вимір. «Релігійну людину неважко впізнати по тим променям світла, які виходять від нього в світ» [23, с. 401], – ось так філософ дає чітку ознаку релігійного типу особистості. Підкреслимо, що на відміну від багатьох інших філософів досліджуваної доби, які скоріше розмежовували філософію і релігію, І. Ільїн прагне показати і їх спільність: «Філософія і релігія мають загальне: це їх предмет – безумовне. Філософічна душа и релігійно-віруюча душа однаково живуть в безумовному. Але живуть по-різному» [24, с. 161], – зауважує він. Вибудувати такого роду духовну форму людського буття тільки тоді культурі під силу, коли людина як творець і одночасно – як творіння

культури, розуміє, що культура – це явище «внутрішнє» і «органічне» у своєму розвитку. Культура, на думку філософа, «захоплює саму глибину людської душі і складається на шляхах живої, таємничої доцільності», чим відрізняється від цивілізації, яка може засвоюватися «зовні і поверхово» і не вимагає «всієї повноти душевної участі» [22, с. 306]. Саме цим філософ пояснює ситуації, які нерідко зустрічаються в історії, коли народ може мати «давню і уточнену духовну культуру, але в питаннях зовнішньої цивілізації (одяг, житло, шляхи сполучення, промислова техніка тощо) являти картину відсталості і первісності. І навпаки: народ може стояти на останній висоті техніки і цивілізації, а в питаннях духовної культури (моральність, наука, мистецтво, політика і господарство) переживати епоху занепаду» [22, с. 307].

Підкреслюючи розбіжні шляхи цивілізації і культури в історії, І. Ільїн виходить з того, що поза цінностей православно-християнської культури не можна віднайти продуктивні підстави суспільного облаштування. На думку філософа, саме християнство внесло в культуру людства «новий дух», такий, що оживив «саму субстанцію культури, її справжнє єство, її живу душу» [там само]. Це означає, що ця «нова» людина, будучи «духовною істотою», для якої є природнім шлях релігійно-містичного пізнання світу, тільки і може, за Ільїним, розпочати новий період всесвітньої історії, в якій буде присутнім трансцендентний Абсолют, адже саме завдяки релігії людина отримує духовний досвід, тим самим виявляє себе здатною піднятися від свого буденного, зовнішнього, життєво-чуттєвого досвіду до духовного.

Якщо ж порівняти філософа І. Ільїна з іншими мислителями традиції, то на відміну, наприклад, від М. Бердяєва, які певний період відчували вплив марксизму, Ільїн за своїми політичними переконаннями є близьким до консерватизму (від англ. *conserve* – зберігаю, охороняю). Він виходить з традиційності як підстави розвитку форм суспільно-державного та духовно-культурного життя. Для нього моральні та правові норми, релігійна традиція, родинне спілкування, що є результатами національно-історичного буття народів, слугують тією основою, яку не можна не враховувати при прагненні

суспільних перебудов, діяльності реформування та т.п. Звідси цілком зрозуміло, чому філософ не приймає революційні події 1917 р. в Росії, виступає послідовним антикомуністом і одним із перших критиків політичного тоталітаризму як наслідку практики більшовизму. Останній, проповідуючи ніби то братство, солідарність, впроваджує насправді, як розцінює І. Ільїн, антисоціальну систему влади, яка позбавляє людину творчої ініціативи, робить усіх залежними та зубожілими, вводить у суспільні відносини нетерпимість, класову ненависть.

Сучасну філософу історичну епоху він розуміє як кризову, називає її «кризою нецільного духу», «розколотої людини» [23, с. 316]. Чи не засаднича причина кризи полягає в самій людині, яка загубила у своєму суспільно-історичному розвитку власну цілісність, виробила раціоцентричну культуру, що спирається на розсудкове мислення, здібне тільки зовнішньо спостерігати певні події, поза їх сутнісного аналізу і можливості загальної оцінки. Засадничі ж духовні здібності людини, такі, як «боголюбивий розум» чи «сердечне споглядання», виявилися зайвими в людському бутті. Це складає головну турботу філософа І. Ільїна, адже «позасердечне» мислення демонструє, по суті, «машино-подібне», «технічне» людське існування, таке, що створює умови для «випадіння» людини зі шляху духовного буття, культури, свідчить про глибоку кризу суспільно-історичного поступу людства. Над цими проблемами передусім І. Ільїн міркує у своїй праці «Шлях до очевидності» [23, с. 289-403]. Так, він підсумовує минулий історичний розвиток наступним положенням: «Людство спробувало за останні два сторіччя створити культуру без віри, без серця, без споглядання і без совісті; і нині ця культура являє своє безсилля і переживає свій крах» [23, с. 290]. Дійсно, якщо культура орієнтується тільки на раціональну складову, то людина, як доводить філософ, постає у своєму бутті, у тому числі і соціальному, розколотою істотою, не цільною, а «уречевленою» – річчю серед речей, тобто, не виявляє себе духовною сутністю, цілісною істотою, у якій серце є справжнім осердям духовного буття особистості.

У той же час людина є і тому повинна сприймати саму себе як цілісність, у якій є неприпустимим протиставляти розум почуттю, інакше людина сама себе обов'язково перетворить на річ. Тому філософ ставить питання однозначно – людина потребує «цільності», адже, коли вона відчуває себе у стані «внутрішнього розколу», розщеплення між «серцем» і розумом, коли віднаходить себе у ситуаціях, при яких почуття і розум діють роз'єднано, негармонійно, вона не тільки відчуває себе «нешасною людиною», але, на думку, І. Ільїна, не є взагалі здатною до будь-якого «життєвого успіху» [23, с. 312-316]. Отже, як можна побачити, філософ обстоює ідеї, що є близькими до лінії кардіоцентричного філософування, витоком якого була ще православно-християнська культура Київської Русі, у якій людина тлумачилась саме як «духовна істота», для якої є природнім шлях релігійно-містичного пізнання світу, а «серце» виступало центром людської духовності, націлювало людину на відчуття власної відповідальності за певні дії.

І. Ільїн у розумінні історичного процесу зважає на категорії «цивілізація» та «культура», які несуть у собі різні смислові навантаження: «...культура є живий, духовний, творчий зміст, дорога нагору до святині, до досконалості людини. Цивілізація є турбота земного “як?” – інструмента, жбану, матеріального техніцизму й душевної форми» [26, с. 196]. Звідси, саме релігійна культура, що визначає шлях до Божественного Абсолюту, здатна подолати кризовий стан, характерний для історичної епохи. Свою філософію І. Ільїн вибудовує як християнську антропологію. У розумінні духовного досвіду людини як певного феномену йому є близькою аскетична спадщина Антонія Великого, Єфрема Сиріна, Іоанна Лествичника та ін.

Отже, людина є «істотою духовною», яка несе в собі християнські начала, тому вона здатна перероджуватися, створювати себе як би заново. Невипадково в роботі «Шлях духовного оновлення» [23, с. 133-288] цю людську здатність духовно відтворюватися філософ пов'язує з духовним досвідом, створенням людиною самої себе на таких ціннісних підставах як

віра, любов, свобода, совість, родина, нація, батьківщина. На думку І. Ільїна, саме ці сім начал у своїй єдності складають «вічні духовні основи» соціокультурного буття людей. Наймогутнішим джерелом духовних актів людини, як вважає філософ, є любов. Велике значення, зокрема, приділяється філософом любові до батьківщини, яку він тлумачить наступним чином: «Любов до батьківщини повинна бути осмислена як творчий акт духовного самовизначення, бо тільки в цьому виді своєму вона досягає істинної висоти і зрілості...» [25, с. 154]. Вибудовує означені вище ціннісні засади сама людина – своїм духовним досвідом, йдучи шляхом християнської традиції. Як міркує філософ: «Тільки духовний досвід – досвід, що відкриває людині доступ до любові, сумління й почуття обов'язку, до права, правосвідомості та державності, до мистецтва та художньої краси, до очевидності та науки, до молитви та релігії, – тільки він може вказати людині, що є насправді головне та найцінніше в її житті; дати їй дещо таке, заради чого, чим варто жити, за що варто нести жертви, боротися та померти; відкрити їй істинний та єдиний Предмет релігійної віри» [23, с. 153]. Таким чином, ми бачимо, що завдяки своєму духовному досвіду, який аж ніяк не співпадає з буденним, емпіричним, людина навчається істинним цінностям, здобуває смисли життя, любові, розуміння справжніх вартостей, смислу віри та «вищої мети» людського буття. Ціннісний лад, означений філософом, спрямовує, на його думку, культурно-історичний поступ людства, форми розвитку суспільного життя, хід соціально-політичних процесів, діяльність держави та інших соціальних інститутів.

Філософ виходить з того, що саме сама людина в усіх аспектах і свого індивідуально-особистісного і суспільного буття визначає спрямування змін. На думку І. Ільїна, людина здатна і повинна чинити опір і стверджувати принципово інші засади свого буття, якщо існуючі її не задовольняють. Характерною в цьому плані є знаменита полеміка філософа з Л. Толстим [див.: 21]. Останній, як відомо, закликав не чинити супротив злу – на противагу цій позиції І. Ільїн вважав, що оминає зло, не бореться з ним тільки

та людина, яка фактично вже прийняла зло у свою душу. Адже існує, як пише філософ: «Такий духовний закон: той, хто не чинить супротив злу, поглинається їм і стає одержимим. Бо “зло” – не порожнє слово, не абстрактне поняття, не логічна можливість і не результат суб’єктивної оцінки. Зло є, перш за все, душевна схильність людини, притаманна кожному з нас...» [21, с. 13]. Отже, людина, яка має волю, наповнена силою Духа, здатна і повинна змінювати світ. Завдяки її енергії, що виробляється духовним досвідом на підставі релігійно-містичного пізнання, катарсису, тільки і перетворюється світ людини, розпочинаються новітні епохи всесвітньої історії [див.: 19, с. 432].

Полемізуючи з марксизмом, І.О. Ільїн доводив, що серцевиною всього сущого є не деяка об’єктивно існуюча матеріальна реальність, від якої залежить людська діяльність, а усвідомлене Провидіння, що відтворюється у релігійному зв’язку людини і Бога в історичному поступі. Як прихильник і дослідник спадщини Гегеля Ільїн сприймає філософський ідеалізм, вважає, що передусім в основі соціокультурних трансформацій та взагалі облаштування суспільного буття лежать духовні каркаси, пов’язані з традиційним християнським підґрунтям, зв’язком земного і небесного. Виходячи з цього світогляду, І. Ільїн тлумачить і власне соціально-філософські проблеми – політико-державні, соціальні, правові, моральнісні та ін. У своєму розумінні суспільного життя І. Ільїн виходить з того, що в першу чергу сім’я є найважливішим соціальним осередком, який вибудовується на підставах любові, віри і свободи і в якому людина навчається «першим совісним рухам серця» [23, с. 199-215]. Істотну роль в суспільстві мають відігравати також право і держава.

У політичній сфері, на думку філософа, можливе існування двох способів розбудови суспільної реальності. Перший підхід базується на «органічному» розумінні політики – для нього є характерним орієнтація на особистості, їх духовні запити, прагнення вибудовувати умови, створити культурне середовище для духовного зросту громадян. Другий підхід може

бути означений як «механістичний» – тут передують формальні правила політичної гри, яка зорієнтована на інтереси певних соціальних спільнот при нехтуванні особистісної свободи. За цих обставин панує «дух партійності» (усуспільненої «частковості») [25, с. 203], отже, культивується, за І. Ільїним, влада певної частини суспільства, а не суспільства як цілого, Це, безумовно, веде до недотримання загальнонаціонального інтересу.

На противагу цій тенденції І. Ільїн виступає за «творчу демократію». Остання не потребує формальних правил, а базується в першу чергу на розвиненій правосвідомості громадянина, відчутті соціальної відповідальності, на культурі внутрішньої свободи, що оберігає суспільство від внутрішніх конфліктів та небезпеки тоталітарного політичного режиму. Звідсіль випливає визначення філософом соціального інституту держави: «Держава за своєю основною ідеєю є духовний союз людей, що володіють зрілою правосвідомістю і владно стверджують природне право у братському, солідарному співробітництві» [25, с. 182]. За своєю сутністю держава не може бути формальним об'єднанням індивідуумів, а є по суті «родиною», яка складається історично, спільною долею, спільним життям людей. Тому держава і представляє собою «живе моральнісне товариство», вільний і справедливий «організм солідарності» [26, с. 185]. Державу, яка ж не задовольняє даним вимогам, І. Ільїн називає «моральнісно безликою», яка може тільки обурювати громадянина, який за таких обставин готовий відцуратися від неї.

Виходячи з такого розуміння смислу державного буття, І. Ільїн визначає положення, які називає «аксіомами влади» [25, с. 195-223]. Зазначимо декілька основних аксіом. По-перше, йдеться про те, що державна влада не може належати нікому, окрім «правового повноваження» – це вимагає дотримання такого принципу організації суспільно-політичного життя, що базується на розподілі функцій, на суспільній угоді та визнанні доцільності даного повноваження. Отже, виходячи з даної аксіоми, як розтлумачує мислитель, суспільство має вибудовуватись таким чином, аби сама влада

сприймалася не як сила, що породжує певну правову систему, а як повноваження, яке має життєвий вплив (тобто силу) тільки в міру своєї правоти. По-друге, мова йде про аксіому, за якою державна влада має бути єдиною в межах певного політичного союзу. При цьому така єдність розуміється не в сенсі «єдності» якогось органу, а в сенсі «єдиного організованого волеспрямування» в межах, як підкреслює І. Ільїн, здійснюваного права. По-третє, важливо дотримуватися і такої аксіоми, згідно з якою державна влада завжди повинна здійснюватися кращими людьми, тобто такими, які задовольняють не тільки політичним, але й етичним вимогам суспільної громади. Ще одна аксіома влади спрямовує на те, аби політична програма включала в себе тільки ті заходи, які несуть загальний інтерес. У контексті міркувань над цією аксіомою філософ знов-таки, як вже зазначалось, виступає проти принципу партійності як засадничого у розбудові суспільного життя, адже в такому випадку передує класовий, а не загальний інтерес суспільства як цілого.

Філософ переконаний, що державне і ширше – суспільно-політичне «оновлення» життя людської громади має смисл пов'язувати передусім з моральнісно-правовими основами функціонування соціальних інститутів, тобто, очікувати змін, за словами самого І. Ільїна, тільки «з глибини правосвідомості» та «глибини людського серця», бо саме тут можна віднайти підстави для всенародного єднання, а також з'ясувати постановку нових цілей держави, віднайти нові форми облаштування суспільства [23, с. 270]. Звідси мислитель приділяє чималу увагу проблемам права, правосвідомості, виділяє, як і при розгляді питань державного буття, правові аксіоми, вважаючи, що поза них суспільний ідеал свободи не має підстав для реалізації. В цьому аспекті варто зауважити, що, як вважає І. Ільїн [див.: 25, с. 205], державний діяч має розуміти, що за самих різних причин, таких, наприклад, як природні причини, технічні або господарські, в першу чергу нездійсненність реформ залежить від «рівня народної правосвідомості», адже

тільки тоді можлива «імперативна правова організація», яка може забезпечити вдале суспільне реформування.

Система права, що неодноразово підкреслюється мислителем, залежить від самої людини як суб'єкта права, від рівня людської правосвідомості: «Сама сутність, сама природа права в тому, – роз'яснює І. Ільїн, – що воно твориться свідомими істотами і для свідомих істот, мислячими суб'єктами і для мислячих суб'єктів» [24, с. 474]. Звідси впливає і розуміння філософом того, що умовою розвитку правосвідомості можуть бути як власне розвиток юридичної науки, так і її «живий контакт» зі свідомістю мас, постійна праця над розширенням «внутрішнього духовного досвіду» людей [див.: 24, с. 482-483, 489-495]. Це виховує людей, спонукає їх до відходу від «безправного існування» та впровадження і орієнтації на правові норми. Інакше буде спостерігатися ситуація, яку філософ означає як «трагікомедію правового життя». З цього приводу він пише наступне: «... потворна, спотворена правосвідомість залишається правосвідомістю, але спотворює свій зміст; вона звертається до ідеї права, але бере від неї лише схему, користується нею по-своєму, зловживає нею і наповнює її негідним, збоченим змістом; виникає неправове право, яке, однак, іменується “правом” і видається за право, компрометуючи у свідомості людей саму ідею і підриваючи віру в неї» [25, с. 79].

І. Ільїн констатує, що сучасне людство взагалі переживає кризу правосвідомості, яка проявляється у запереченні духовної особи, духовної культури, релігійної віри, родини, батьківщини, права як «самостійних цінностей». Така тенденція суспільного розвитку закономірно привела до розуміння людського життя як «матеріального процесу», де мірилом виступає також матеріальне – «матеріальне благополуччя», що приводить до того, що процвітає віра в «силу механічної покірності», «диктаторіального наказу та заборони», в «силу ворожнечі» тощо [див.: 23, с. 247-251]. На противагу цій тенденції філософ доводить, що право і правосвідомість є невіддільними від прагнення людини до добра, що правові норми вказують людині шлях до

зовнішнього облаштування соціального та індивідуального життя, що такі аксіоми правосвідомості як закон духовної гідності, автономії, закон взаємного визнання навчають людину і свободі, і гідності, і солідарності. Поза цих аксіом моральнісний розвиток суспільних взаємовідносин неможливий.

Тут йдеться фактично про три суспільні закони, які спрацьовують у бутті будь-якого народу. Ще раз підкреслимо їх: по-перше, це закон, за яким зважається на «духовну гідність» кожної людини; по-друге – на «автономію» особистості і, по-третє – йдеться про «закон взаємного визнання» членами спільноти один одного. Тільки ці закони, згідно І. Ільїна, здатні перетворити державу на «духовний союз людей», об'єднаних «солідарним співробітництвом», взаємною повагою, творчим життям щодо загального облаштування життя.

Отже, як бачимо, виходячи саме з антропологічних ідей християнства, І. Ільїн розтлумачує сутність права, правосвідомості, держави та їх роль у суспільному бутті, підкреслюючи, що боротьба зі злом не обмежується виключно особистісною моральною свідомістю, а й включає й соціальний аспект. Інакше кажучи, філософ дає чітке роз'яснення щодо можливостей держави та її інститутів, наприклад, того ж права, у подоланні морального та соціального зла, та у сприянні добру у суспільному бутті. При цьому доцільно зауважити, що добро розуміється мислителем не тільки традиційно як цінність, але і як норма, мета, предмет волі [24, с. 332-339, 376-405]. Отже, що за логікою мислення І. Ільїна, у розв'язанні суспільних проблем має обов'язково зважуватися на питання щодо видів держави та права, адже ці інституції можуть впроваджувати й ідеологію та практику тоталітаризму, базуватися на обґрунтуванні ролі насилля у суспільному житті тощо.

Саме на цій основі мислителем ведеться критика, про що вже частково йшлося, не тільки тоталітаризму [25, с. 229-232], що закріплюється в радянській суспільній системі, але й принципу партійності [25, с. 203-207], який викривляє, на думку І. Ільїна, «справу державності», ставлячи у

суспільно-історичному розвитку «частину» вище за суспільне ціле. Філософ демонструє практичні наслідки диктатури «російського комунізму», показує, що соціалізм, який виголошує здійснення ідеалів свободи, рівності, братерства, ставить завдання перетворити недосконале суспільство на суспільство справедливості, а практично існує у формі політичного режиму, який пронизує та поглинає, уярмлює усе живе. Такий політичний лад І. Ільїн розцінює як антисоціальний, адже він руйнує в людині творчу ініціативу, зрівнюючи всіх у злиднях і однаковій залежності від політичної влади. Мислитель показує, що правляча еліта замість братерства проповідує класову ненависть та править за допомогою терору, при цьому на рівні гасел камуфлюючи систему влади під «справедливий» соціальний устрій.

Але, не приймаючи суспільно-політичну діяльність більшовицької партії, практику соціалізму, І. Ільїн підкреслює доцільність у розумінні суспільного буття вживання поняття «соціальність». Мислитель обґрунтовує необхідність розрізнення термінів «соціальність» і «соціалізм», які не є за змістом тотожними, а, навпаки, не співпадають. Роз'яснюючи це, він пише: «“Соціальність” – це жива справедливість й живе братерство людей; і тому будь-яке установлення, усякий порядок, усякий закон, від яких життя стає більш справедливим та братерство кріпне, – “соціальні”» [20, с. 40]. На думку І. Ільїна, соціальність є перш за все «стан духу», певний «порядок духовного життя», тому лицемірно говорити про соціальність поза поваги до самої конкретної людини. Звідсіль, «першою умовою» соціальності, за І. Ільїним, є «бережне відношення до людської особистості: до її гідності, до її свободи» [20, с. 40].

В своїх міркуваннях про соціальність І. Ільїн проявляє себе істинно релігійним філософом, коли пов'язує розуміння цієї суспільної цінності, що проявляє себе як певна якість буття суспільства, з християнськими настановами: «“Соціальність”, – зауважує він, – заповідана нам Євангелієм як любов до ближнього, заснована на любові до Бога...» [20, с. 41]. Зважаючи на виголошені новою більшовицькою владою гасла, такі, які ніби би то

базуються на принципі «соціальності», філософ гірко відмічав зворотні процеси у суспільному бутті: «Раби і тирани завжди будуть хотіти іншого і проводити в життя зворотне. Це підступний обман обіцяти людям під ім'ям “соціалізму” справедливість і братерство і потім відняти у них гідність, свободу, здатність до братерства і шлях до справедливості. Саме так вчинили в наш час соціалісти (и їх комуністичному обличчі), і вони можуть бути впевнені, що людство ніколи не забуде їм цього» [20, с. 41]. Мислитель сповідує ту позицію, що соціальність потрібна завжди, за будь-яких історичних обставин і суспільних умов, а «соціалізм» – тільки за тієї умови, якщо він їй насправді здійснюватиме соціальність. В реальному ж історичному русі відбулось інше, про що І. Ільїн пише наступне: «Соціалізм не роздає з любові, а віднімає з ненависті і заздрості; він є різновид земного користолюбства; він шукає колективного збагачення і для цього створює особисте жебрацтво для всіх; він обіцяє усім рівне споживче багатство – і обманює» [20, с. 41]. Справедливим буде відзначити, що пошуки філософом шляхів до справедливого суспільного ладу, де б могли втілитись вищезгадані цінності – братерство, справедливість, свобода тощо – є далекими й щодо історично встановленого й буржуазного суспільного устрою. Остаточним прийнятним для мислителя є тільки одне – це має бути суспільство, яке культивує свою релігійну самобутність та шукає форми такого суспільного устрою, основою якого стануть приватно-ініціативні господарства, де будуть зважати на власні національні інтереси та суспільні відносини будуть вибудовуватися на повазі до окремих осіб.

Як вважає мислитель, негаразди у суспільному бутті відбуваються перш за все через саму людину, яка позбавляє себе сили любові та волі робити добро, не знаходить своєї «справи духу». Тоді і з'являються ситуації, коли «... знання стає пародією на знання, мистецтво вироджується в порожню і вульгарну форму, релігія перетворюється в нечисте самооп'яніння, чеснота замінюється лицемірством, право і держава стають знаряддям зла» [24, с. 465]. На противагу цим нелюдям практикам соціального буття, руйнуючим

в першу чергу культуру та особистісне людське буття, філософ й вибудовує своє розуміння засад суспільства.

Отже, в силу того, що в сучасному мислителю суспільстві панують «проти-сердечна», за словами І. Ільїна, система, «безсердечна» свобода, цинічне, подібне «машинному», «мислення без серця», його філософським завданням і постало прагнення віднайти шляхи до подолання «розколотості» людини та її культури, коли людський розум та почуття є різноспрямованими, віднайти засади практичного утвердження у соціокультурному бутті «совісної волі», «віруючої думки», «сердечного споглядання» як дієвих засад існування суспільства.

3.3. Релігійний культ як ціннісна основа культурно-історичного розвитку у філософії П. Флоренського

Творчість П. Флоренського (1882-1937), на перший погляд, менш за інших представників досліджуваної традиції пов'язана з розв'язанням проблем суспільного розвитку, адже філософ передусім опікувався проблематикою культури, історичного її поступу, релігійною традицією, історією філософської думки, зокрема, критикою раціоналістичної філософії тощо. Як писав сам мислитель у споминах «Дітям моїм», предмет його філософського інтересу складала німецька класична критична думка: «Філософськи, в термінах критицизму, основне питання мого життя може бути назване питанням про “схематизм чистих розумових понять”, звичайно, розуміючи це поєднання термінів розширено. Як загальне поєднується з частковим, абстрактне з конкретним, духовне – з чуттєвим? <...> В силу чого чуттєве може ставати схемою над-чуттєвого? Проблема цього схематизму була моєю проблемою, навіть коли я не чув імені Канта» [48, с. 156]. Тим не менш, поза розробок цього філософа, тематизація соціально-філософської проблематики у творчій спадщині релігійних мислителів кінця ХІХ – початку ХХ ст. буде не повною.

Насамперед зазначимо, що П. Флоренський не приймає кантівську постановку питання про пізнання, ідею поділу на ноуменів і феноменів, зворотною стороною чого, на його думку, з'являлась можливість нерелігійного виміру буття і розуміння філософії, відсторонення людини від Абсолюту. На противагу цьому, мислитель виходить з того, що «релігія є материнське лоно філософії» і це є вірним не тільки стосовно стародавньої традиції, адже «... увесь зміст філософування, термінологія і сенс основних понять – з культу...» [52, с. 99, 105]. Звідси він бачить своє завдання в іншому – віднайти шляхи до «відновлення» фактично історично втраченої релігійної традиції, актуалізувати проблему культури, пов'язаної з культом, а не перекинуто зрозумілим розумом. По суті, мислитель ставить питання про

необхідність критичного перегляду підстав пануючої тоді «просвітницької» філософської традиції.

П. Флоренського не надихає уявна «самостійність» нового історичного типу людини, істотну роль у формуванні якого, безумовно, зіграло Просвітництво та філософія Ім. Канта. Обґрунтовуючи таке своє відношення до даного філософського спрямування, філософ зауважував: «Досить відомо, що кантіанство, за пафосом своїм, є саме поглиблене гуманітарно-натуралістичне життє-розуміння Відродження, а за обхватом і глибиною – самосвідомість того історичного еону, який називає себе “новим європейським просвітництвом” і не без права хизувався ще недавно своїм фактичним пануванням» [51, т. 2, с. 58]. Філософ працює задля того, аби його сучасники мали б можливість поступово відійти від усталеного комплексу ідей та «відновити» розуміння усієї «уявної остаточності» просвітницької ідеології. Можна сказати, що у цій своїй настанові П. Флоренський випереджає характерну для кінця ХХ ст. критику «проекту модерну» з боку «постмодерністської» лінії сучасного філософування. На те, що філософія П. Флоренського була однією з перших у ХХ ст. спроб критичної оцінки філософії раціоналізму та побудови іншої форми філософської раціональності, що спирається на інакше зрозумілий розум, вказує сучасний італійський дослідник Н. Валентині [7, с. 85-100]. Йдеться, зокрема, про те, що у Флоренського «... критика раціоналізму будується здебільшого на ґрунті індивідуації метафізичних і гносеологічних передумов істини» [7, с. 93], що є значимим задля утвердження дійсно християнської, справжньої культури, якої потребує сучасне людство.

Якщо ж оцінити в контексті напрацювань філософа просвітницьку культуру, то в ній П. Флоренського не задовольняє в першу чергу створена нею можливість підміни в історичному поступі живого процесу людського життя (як особистісного, так і суспільного) абстрактними ідеями, з приводу чого він зауважує наступне: «... вся історія просвітництва в значній мірі зайнята війною з життям, щоб повністю його придушити системою схем» [51,

т. 2, 118, с. 59]. В цьому відношенні погляди П. Флоренського є надзвичайно близькими до позиції Ф. Достоевського, який також обстоював необхідність для історії та культури орієнтації на життєвий світ людини, неприпустимість панування утопічних ідеологій у суспільно-політичному житті, культивування діалогу, а не монологу та ін. Обидва мислителі розуміли, наскільки культура взаємодії особистостей на рівні громадського життя тяжко прищеплюються в суспільному світі; скоріше у сучасній культурі спостерігалось панування абстракцій над квітучим, багатоманітним людським буттям, про що, зокрема, міркує П. Флоренський у своєму духовному заповіті, гірко зауважуючи: «Достоевському не було місця, і навіть романи його, хоча і стояли в шафі, але, відкрито принаймні, ніким не читалися як щось сумнівне...» [48, с. 69]. І все ж таки філософ працює над тим, аби знов і знов зазначати необхідні дороговкази.

При цьому варто зазначити, що філософія П. Флоренського, його розуміння тенденцій культурно-цивілізаційного розвитку не були результатом лише метафізичних міркувань, а народжувалися й особистим досвідом життя у часи кардинальних суспільних перемін. Зазначимо хоча опис мислителем у його «Заповіті» [48, с. 440-444] жорстких обставин, забарвлених й особистими переживаннями: «Цей час революції був таким важким, як тільки можна було собі уявити; був – і є, і Бог знає, скільки ще триватиме. Епідемічні хвороби, голод, неймовірна дорожнеча, безправ'я, можливість будь-якого насильства – все, що тільки можна уявити собі важкого...» [48, с. 441]. У цих складних обставинах соціокультурної кризи П. Флоренський прагне вибудувати принципи виходу з неї. На його думку, шлях людини до самої себе прокладається через «нове» відкриття середньовічної культурної традиції, в якій «... тече повноводна і змістовна річка істинної культури, зі своєю наукою, зі своїм мистецтвом, зі своєю державністю, взагалі з усім, що належить культурі, але саме зі своїм, і до того ж прилягає до істинної античності» [51, т. 2, с. 58].

Згідно з П. Флоренським, істину не можна знайти в суто гносеологічній площині, бо вона не пов'язана безпосередньо з життям. Знання самі по собі не розв'язують проблем людського життя, якщо не укорінені в ньому, не проявляють себе в живих взаєминах з іншими. Порівнюючи таким чином історичні типи людини, П. Флоренський вказує на особливості людини, створеної в широкому сенсі «новочасною» епохою: «Суб'єктивізму нової людини властивий ілюзіонізм; навпаки, немає нічого настільки далекого від намірів і думок людини середньовічної (– а коріння її в античності –), як творчість подоб і життя серед подоб» [51, с. 59]. Інакше кажучи, філософ розуміє людину в контексті онтології, підкреслюючи значення її об'єктивно існуючого життя, в якому вона проявляє себе й такою, яка знає свій світ. Пояснюючи це, П. Флоренський ретельно аналізує досвід буття «античної» та «середньовічної» людини, підкреслюючи, що обидва ці людські типи відзначаються тим, що знають про те, що «... для того щоб хотіти – треба бути, бути реальністю і притому серед реальностей, на які треба спиратися: вона (людина – І.С.) – глибоко реалістична і твердо стоїть на землі, не в приклад людині новій, яка рахується лише зі своїми бажаннями і, в разі потреби, з найближчими засобами їх здійснення і задоволеннями» [51, с. 59].

За аргументованою позицією П. Флоренського існує всього два види досвіду на шляху до істини – «... досвід загальнолюдський і досвід “науковий”, тобто кантівський, як є тільки два ставлення до життя – внутрішнє і зовнішнє, як є два типи культури – споглядально-творча і похижацькому-механічна» [51, с. 60]. На такий висновок звертають увагу й сучасні науковці, коли підкреслюють, що кантівська гносеологія як певна спекулятивна система породжує модель розщеплення єдиної реальності, породжуючи метафізичний дуалізм, що необоротно розриває зв'язок між трансцендентним та іманентним, розумоосяжним та емпіричним [7, с. 90-91]. Зазначені філософом дві гносеологічні моделі суперечать одна одній, тому виникає, як вважає П. Флоренський, потреба виявити нову форму мислення, показати новітній мисленнєвий стиль. Завдання полягає, як правильно

зауважує Н. Валентині, в тому, щоб мислення «... було б повністю пронизано живою істиною – філософською категорією слов'янофілів, до якої звертається Флоренський, щоби нагадати про первісне онтологічне значення ... терміну істина, що походить від похідної форми дієслова бути (є)...» [7, с. 91].

Філософ виходить з того, що життя людини визначається відповідним типом культури, на підставі якого власне людина діє. Віддається перевага, зрозуміло, «середньовічній» культурі, для якої є властивими такі ознаки як цілісність, соборність, синтетичність, зв'язок у розумінні смислів людського буття з вольовим началом, тобто життєво дієвим, а не розумовим, що утверджується вже в наступну історичну епоху. Домінуючий тип культури формує й людину як тип. Характерними в цьому відношенні є міркування ігум. Андроніка (Трубачова), який стверджує: «Розглядаючи три основні види людської діяльності (сакральну, господарську та світоглядну), отець Павло показує онтологічну першість сакральної діяльності – релігійного культу як єдності небесного і земного, розумного і чуттєвого, духовного і тілесного, Бога і людини (“Читання про культ”). Залишаючись замкнутими в культурі, ми будемо змушені приймати її всю цілком і повинні тоді обожити її і вважати культуру критерієм будь-якої цінності, а в ній повинні обожити себе як діячів і носіїв культури» [4, с. 95].

Щодо ж, як говорив П. Флоренський, «просвітницького дня культури» (на відміну від «середньовічної ночі»), то його формування розпочалося з ренесансної традиції. Побудовувалися такі риси як індивідуалізм, роздрібненість, абстрагованість, ухил у раціоналізм, логіку, пояснення на підставі певних правил та законів як спосіб розуміння, здобуття знання. Але це не є, за Флоренським, шлях істинного пізнання: «Пояснити, – роз'яснює він, – для наукового світогляду значить в моїх очах знищити конкретну цілісність явища, довести його ілюзорність. Те ж, що шукалося мною, – це було утвердження конкретної цілісності і підтвердження, що явище дійсно індивідуальне і ні до чого іншого не зводиться» [48, с. 184].

Отже, робить висновок філософ, домінування в культурно-історичному розвитку людства «другого» культурного типу сприяє зростанню ентропії – з закону, дія якого породжує хаос і приглушує Логос. Якщо перший тип за своїм світорозумінням орієнтується на релігійний культ, тобто поєднання трансцендентного та іманентного, чуттєвого і раціонального, відповідно – народжує культуру особистості, націлену на гармонізацію духовного і тілесного в собі, то другий тип культури, покладаючись на ідею людино-бога, не може не порушувати світопорядок, не може не закладати хаос. Відношення до реальності як об'єкту людської діяльності чітко показує, як доводить П. Флоренський, яка панує культура та який діє тип людини: «Пафос нової людини – позбутися від будь-якої реальності, щоб “хочу” творило закони в дійсності, що заново будується, фантазмагоричній, хоча і укладеної в розграфлені клітини. Навпаки, пафос античної людини, як і людини середньовічної, – це прийняття, вдячне визнання і утвердження всілякої реальності як блага...» [51, с. 58-59].

Філософ прагне відстояти реальність, її значимість в усіх буттєвих вимірах, доводить, що тільки виходячи з розуміння реальності можна ставити питання про її перетворення. Якщо ж підходити інакше, то відкриваються можливості до утопічних підходів, які легко можуть реалізуватися на практиці. Таким чином, П. Флоренський стверджує, що «передумовами реалістичного життєрозуміння були і завжди будуть» «реальності, тобто центри буття, деякі згустки буття, що підпорядковуються своїм законам, і тому мають кожен свою форму; тому ніщо існуюче не може розглядатися як байдужий і пасивний матеріал для заповнення яких би то ні було схем» [51, с. 59-60].

Актуальною для сучасного філософування, все більше націленого на принцип діалогу, є й ідея Флоренського «входження в іншого», яка розгортається в його міркуваннях розмислами про дружбу, любов, взагалі підстав міжособистісних стосунків. Наприклад, П. Флоренський пише: «У другові, в цьому іншому Я люблячого, він знаходить джерело надії на

перемогу і символ прийдешнього. І тут йому дається попереднє єдино-суще і, отже, попереднє ведення Істини» [50, с. 396]. Отже, можна стверджувати, що «принцип Діалогосу» М. Бахтіна актуалізував вже П. Флоренський у певному значенні.

Звідси зрозуміло, чому П. Флоренський вважає межею соціального дроблення не традиційний для того часу «людський атом», а «пару друзів», які і становлять справжнє «начало» дій. «“Двоє чи троє”, – пише він, – є щось якісно-вище, ніж “один”, хоча саме християнство ж створило ідею абсолютної цінності окремої особистості. Абсолютно-цінною особистість може бути не інакше як в абсолютно-цінному спілкуванні, хоча не можна сказати, щоб особистість була спершу спілкування, або спілкування – спершу особистості» [50, с. 419]. Такі настанови, безумовно, окреслюють підходи до розуміння соціальної реальності як системи міжособистісних зв'язків, спілкувань, взаємодій, діалогових за формою та змістом відносин.

Не можна відсторонитись, міркуючи над ідеями П. Флоренського, і від теми «державного устрою в майбутньому» [49]. Робота ця, до того практично невідома, опублікована була порівняно недавно. В ній піднімається доволі широке коло питань, на перший погляд, начебто і не характерних для творчості П. Флоренського, але важливих у контексті розуміння соціального інституту держави. Йдеться про принципи облаштування державного устрою, «техніку» розумного управління, роль в процесі державного управління відповідних фахівців, про можливості урахування та передбачення певних моментів державного стану тощо.

В розумінні держави філософ в першу чергу виходить з того, що це є певне об'єднання людей. Тому визначається держава як соціальна інституція наступним чином: «... ціле, що охоплює своєю організацією <...> всю сукупність людей» [49, с. 7]. При цьому філософ наполягає на тому, що держава була б «марною безжиттєвою фантазією», якби не прагнула враховувати «конкретні дані конкретних людей» та підміняла би їх «абстрактними і фантастичними». Це, як можна зрозуміти, є засаднича

установка, на якій будуть ґрунтуватися й інші. Так, з іншої сторони, П. Флоренським додається, що зважаючи на людей в першу чергу, держава не може існувати й поза розумно визначеного підґрунтя – в цьому випадку «ціле» держави не стає також реальністю, потрібна сила, яка б спрямовувала суспільний розвиток, але вона не з'явиться поза націленості на людські інтереси, поза зацікавленості людськими долями.

Філософ стверджує, що «бюрократичний абсолютизм» та «демократичний анархізм» однаково знищують державу, хоча і з різних сторін. Звідси, він пише: «Побудувати розумну державу – це значить поєднувати <свободу> прояву даних сил окремих людей і груп з необхідністю направляти ціле до завдань, <неактуальним> індивідуальному інтересу...» [49, с. 7]. Як бачимо, П. Флоренський виходить з того, що в основі соціальної інституції, у тому числі і держави як політичного суспільства, лежить складна взаємодія індивідуально-особистісного та громадсько-суспільного, тому нехтувати неможливо ані одним, ані іншим. Викривлення в будь-яку одну сторону, на думку мислителя, буде нищівним для функціонування держави. П. Флоренський пояснює, що «Держава повинна бути настільки ж монолітно цілою <в своїй> основній будівлі, як і різноманітно багатою повнотою різних інтересів, різних темпераментів, різних підходів до життя з боку різних окремих осіб і груп. Тільки цим багатством індивідуальних, групових, масових проявів жвава держава. Мудрість державного управління – не в знищенні тих чи інших даностей і навіть не в придушенні їх, а в умілому спрямуванні, так щоб своєрідності і протиріччя давали в цілому державного життя <потрібний> ефект» [49, с. 8].

Підсумовуючи, можна стверджувати, що головним завданням інституту держави, що на даному етапі історичного розвитку має для людства велике значення, П. Флоренський вважає не у зважанні на формальну рівність громадян, що є лише передумовою державності, а в тому, щоб прагнути забезпечити громадянину «найвигідніші умови», за яких він міг би показати все, на що є здатним як особистість. Так як тільки в людській діяльності

реалізуються сили людини, її «кращі потенції», говорячи словами філософа, то саме тут і виявляє особистість і задоволеність своїм життям і безпосередньо відчуває «смак життя». Тому точкою відліку у державотворенні для філософа є конкретна особистість, здатна на продуктивну діяльність: «Творча особистість, – роз'яснює він, – явище рідкісне, свого роду радій людства, і вишукувати її треба по крупичках» [49, с. 25]. Звідси й випливає одна з найважливіших функцій політичної інституції: «Державна влада повинна виробити апарат для виловлювання таких крупинок (особистостей – І.С.) із загальної маси населення» [49, с. 25].

Отже, націленість на можливість продуктивної діяльності для людини, тим самим опосередкована взаємна «підтримка» окремих особистостей і загальних інституцій, може, на думку П. Флоренського, створювати тенденції, найвигідніші для розвитку як держави, так і конкретних особистостей.

3.4. Релігійно-філософський аналіз соціокультурних трансформацій: актуалізація досвіду

У сучасному соціально-філософському дискурсі все відчутніше піднімається питання про таку специфічну функцію філософії як гуманітарна експертиза [28]. Проведення такого аналізу передбачає комплексний підхід до розв'язання соціокультурних проблем передусім на підставі філософського розуміння сенсу історичного поступу, підходів до розуміння проблеми співвідношення сучасної цивілізації та культури, а отже – її генезису та розвитку цивілізацій, визначення минулих культурно-історичних типів, міркування щодо кризових станів, що спостерігалися в минулому та характеризують сучасне суспільство тощо [9; 13, с. 545-547; 30; 37; 45]. Йдеться також й про наративну природу соціальної реальності, соціокультурні умови формування та розуміння досвіду історичності, що орієнтує, вже за інших обставин, на перетворення сучасності [38, с. 211-230].

Знов-таки потрібно чітко розрізняти феномени цивілізації і культури, адже вони «... мають абсолютно різні форми і закони розвитку, абсолютно різну феноменологію, в якій вони виступають перед нами в загальному історичному процесі» [9, с. 15]. Як і в кінці XIX-го на початку XX ст. знов ставиться питання про роль релігії, але вже не просто в суспільстві, а підкреслюється – в епоху постмодерну, про «повернення до релігійності» [32, с. 72-76], хоча й відмічаються світоглядні та історичні проблемні ситуації в цьому процесі [10, с. 271-311]. Мова йде й про приділення чималої уваги з боку сучасних релігійних лідерів проблемам права [8]. Актуалізується тема діалогу, тлумачення його сенсів: «Діалог, – в інтерпретації Г. Кюнга, – починаючи з вулиці і школи і закінчуючи офіційними співбесідами представників релігій, учених і політиків – означає і взаємну інформацію, і двосторонню дискусію, і, нарешті, всебічну трансформацію» [32, с. 76]. Але у соціально-історичному розвитку відбувається не так просто. Наприклад, Й. Ратцингер звертає увагу на сферу політики, зауважуючи, що її обов'язок

«змінювати світ» та «зберігати його порядок», але, як і раніше, діють «три цінності», що постійно набувають «міфічно однобічний характер: прогрес, наука, свобода» [див. 35, с. 25]. На цьому шляху своє значення зберігає й поняття прогресу, залишаючись, як підкреслюється, майже «заворожливим», таким, що зберігає себе у якості «норми політичної та загальнолюдської діяльності», є, як і в минулому, «найвищою моральною кваліфікацією». Але, за сучасних умов, вже не можна не помічати, «амбівалентність такого розвитку», ту обставину, що «прогрес починає загрожувати творінню – основі нашого буття. Він (прогрес – І.С.) створює нерівність між людьми, а також все нові загрози для світу і людини. Тому необхідний моральний контроль над прогресом» [35, с. 26], як констатує сучасну цивілізаційну ситуацію сучасний релігійний мислитель.

Таким чином, історичні загрози і виклики знов-таки даються взнаки у суспільному бутті, як і в кінці XIX – початку XX століття. В цьому контексті ставить питання про «діалог замість конфліктів» Ю. Жичинський [16]. Можна згадати й численні заклики до сумісних творчих пошуків та діалогу між церквою та сучасною культурою з боку Іоанна Павла II [див. 27]. Доцільно говорити й про актуалізацію у контексті сучасної історії, що переосмислюється з позиції минулих подій та політичних доктрин, питань революціонізму, християнського лібералізму, як це зробив О. Кара-Мурза, розглядаючи філософію Л. Франка [36, с. 151-166]. Отже, маємо констатувати ту ж саму проблему (ніби в дусі к'єркегорового поняття «повернення» [31, с. 97-99]), про яку говорив В. Зеньківський, вважаючи, що «найфатальніший і хворий факт нашої епохи – це принцип “нейтральності” культури, в її суттєвій незалежності від віри, від Церкви» [18, с. 311].

Отже, тематика міркувань релігійної філософії рубежу XIX-XX ст. в сучасному суспільстві актуалізуються, що зумовлює необхідність уважного відношення до цієї традиції, зважування на досвід релігійного соціально-філософського мислення. В цьому аспекті варто було б привернути увагу до розгляду духовно-культурного, суспільно-політичного значення збірника

«Віхи» (1909 р.), який дає підстави розглядати його як першу спробу, що відбулася ще на початку ХХ ст., комплексного критичного аналізу практично усіх сфер суспільства – систем права, моралі, економіки, політики, духовної культури, освіти тощо. Якщо вжити сучасні терміни, то, дійсно, цю колективну роботу переважно релігійних філософів можна було б назвати спробою експертного аналізу загального стану тодішнього суспільства.

Передусім відзначимо, що предметом дослідження є теоретичні підходи до проблеми перетворення суспільства, які подані в статтях М. Бердяєва, М. Гершензона, Б. Кистяківського, С. Франка та ін. Особливістю цього доробку було те, що в ньому міститься не просто критичний перегляд соціально-політичних поглядів інтелігенції в дореволюційній Росії, існуючі у суспільній думці підходи щодо шляху суспільних трансформацій (реформістський чи революційний), а і передбачення результату застосування певних підходів (еволюційного, революційного) до суспільних перетворень. Якщо оцінювати цю працю з боку історико-філософського пізнання, то «Віхи» слугують одним із зразків філософської критики дійсного суспільно-історичного поступу [див.: 47, с. 4, 9-67]. Є також підстави розглянути цю колективну роботу і як історичний документ, адже принаймні в історію філософської думки «Віхи» саме в такому статусі й увійшли, передусім через те, що загалом матеріали цього збірника свідчили про події першої російської революції 1905-1906 рр., їх переосмислення. Звідси практично усіма авторами даного доробку ставиться завдання філософського узагальнення досвіду революційного розвитку подій в тодішній соціально-політичній історії. Автори насамперед спробували критично оцінити світоглядні переконання революційної частини тодішньої інтелектуальної спільноти, яка виходила з визнання «безумовного примату громадських форм», як висловився автор «Передмови» даного збірника М. Гершензон (1869-1925) [11, с. 23]. А от на думку сучасного науковця Ф. Буббайєра: «“Віхи” в основному дорікали російській інтелігенції за її антипатію до трьох речей:

духовного життя, економічної продуктивності і державно-правових інститутів» [6, с. 80].

Підкреслимо, що автори збірника також належали до цієї ж соціальної групи, але вони виходили у своєму розумінні завдань інтелектуальної частини суспільства з інших підстав, а саме – поступового суспільного реформування на базі розвинення в першу чергу сфери культури, освіти, науки, права. Як стверджує М. Гершензон, ініціатор написання цієї книги, у її авторів було багато розбіжностей з питань релігійних, світоглядних, практичних, але їх спільною платформою було «визнання теоретичної і практичної першості духовного життя над зовнішніми формами спільного життя, в тому сенсі, що внутрішнє життя особистості є єдина творча сила людського буття і що вона, а не самодостатні начала політичного порядку, є єдино міцним базисом для будь-якого суспільного будівництва» [11, с. 23].

Отже, можна зробити висновок, що в значній мірі збірник «Віхи» з'явився як результат зіткнення двох теоретичних позицій, одна з яких – та, що слугувала предметом критичної оцінки «віхівцями», виходила в розумінні соціальної реальності з пріоритетності політики як умови суспільних перетворень, а інша, яку поділяли автори збірки – з пріоритетності в суспільному розвитку духовної культури. Полеміка розгорталася в першу чергу навколо питання, що може бути надійною основою реформування суспільства – політичні дії або подвижницька творча діяльність в сфері культури, революційний варіант розв'язання існуючих суспільних суперечностей або еволюційний. Наскрізною темою крізь міркування «віхівців» проходить і питання про те, чи завжди політичні рішення, особливо ті, що використовують радикальний шлях реформування суспільства, є єдино можливими і правильними? Дані питання, безумовно, є актуальними за будь-яких часів, тому досвід інтелектуальної критики мислителів-віхівців може бути корисним і нині.

Відповідаючи на ці непрості питання, які стоять по суті перед кожним реформатором, мислителі-віхівці усвідомлювали своє завдання в тому, щоб в

оцінці стану суспільства і діяльності інтелігенції, спрямованої на суспільне реформування, зайняти надкорпоративну позицію. Йдеться про те, що автори ніби виключили себе з інтелігентської спільноти, але тільки для того, щоб зможли подивитися на тенденції, що склалися у суспільно-політичному житті країни, якби «з боку», тим самим чесніше оцінити і свою власну світоглядну позицію. Доказом такого підходу служать слова М. Бердяєва, який писав: «В даний час історії інтелігенція потребує не самовихваляння, а самокритики. До нової свідомості ми можемо перейти лише через покаєння і самовикриття» [5, с. 30]. Тобто, «Віхи» представляють собою своєрідний публічний діалог інтелігенції також з інтелігенцією. Якщо оцінювати цю установку з позицій сьогодення, то цей інтелектуальний досвід може служити прикладом утвердження в суспільстві культури діалогу як найважливішого інструменту соціально-політичної діяльності і головної умови гуманного, цивілізованого розвитку інституту держави. Предметом же цього «діалогу» в ситуації передчуття мислителями прийдешніх революційних подій закономірно ставали концепції універсальної історії, умови прогресу, питання визначення місця держави в суспільному житті, рівня правосвідомості суспільства, проблеми виховання і освіти, розуміння політичної культури, критичної оцінки популярних політичних доктрин, таких як консерватизм, лібералізм, класичний марксизм та «марксизм російський». Ці та інші питання пильно розглядалися «віхівськими» авторами. Перед тим, як звернутись до конкретних доробків, доцільно зауважити, що слово «віха», яке дало назву збірника, вибрано було не випадково, адже воно позначає не тільки певну мітку, а й означає «жердину для вказівки шляху», а також містить в собі такі значення як «важливий момент», «етап у розвитку». Отже, вже сама назва збірника прислужилася авторам певною символікою [див.: 47, с. 23].

Соціально-історичний контекст створення роботи, яка аналізується, пов'язаний був з тим, що на початку ХХ ст. в російській історії відбулися глибинні потрясіння: моноліт царської влади, основи імперії були розхитані

революційними подіями 1905 року. Пролилася людська кров і багато хто відчув, що звір апокаліпсису показав свій оскал. Революція з усією притаманною їй нестримної силою, яка довгі роки виношувалась в умах певної частини інтелігенції, в кінці кінців, стала реальністю. Але втілення революційних сподівань було таким, що заставляло відчувати багатьох сучасників революційних подій картину, подібну до розкриття безодні. На думку соратників за збіркою, революційні руйнування виявилися настільки сильними, що уроки революції, яка досить легко підірвала життєздатність громадянськості необхідно було засвоїти, переосмислити, віднайти новітні принципи суспільного перетворення.

Передусім зазначимо, що тема інтелігенції в якості розуміння її особливостей як соціальної групи і місця у суспільному бутті була в збірнику ключова. Відзначимо, що багато що в оцінках різних авторів щодо інтелігенції збігалось. М. Гершензон з багатьох осудних, на його думку, гріхів російської інтелігенції, виділяє перш за все її захопленість крайніми, однобічними, зовнішніми по відношенню до самої особистості поглядами. З цього приводу він зауважує: «не можна людині жити вічно зовні, що саме від цього ми і хворі суб'єктивно і в діях безсилі. Всю роботу свідомості або дійсно направляли геть із себе, на зовнішній світ, або робили вигляд, що направляють туди» [12, с. 86]. Таке негативне ставлення особи до самої себе і суспільства багато в чому формувалося під впливом західних ідей, які, тим не менш, у своєму чистому вигляді ніколи в Європі не впліталися безпосередньо в політичну тканину західного суспільства. У Росії ж все було інакше. Причину цього М. Гершензон бачив у відірваності інтелігенції від духу народного, традиційно пов'язаного з православною культурою, причому при пристрасному бажанні інтелігенції служити народу. Ця обставина проявлялося в безглуздох ходіннях «у народ» з метою проповідування чужих в своїй основі народу ідей перебудови суспільства.

Такий розрив народної самосвідомості та інтелігентської самосвідомості вже самий по собі закладав трагічність в оцінку соціального

становища інтелігенції. Щоб пояснити це, філософ знаходить, на наш погляд, вдалий образ: так, на думку М. Гершензона, інтелігенція подібна у своєму житті до локомотиву, який далеко відірвався від поїзда. Ось таким чином редактор «Віх» охарактеризував роздвоєність інтелігенції, яка одночасно живе ніби у двох світах: в одному з них, відчуваючи суспільне покликання, інтелігенція всі свої сили, можливості, аж до самопожертви, втрати здоров'я, а іноді і життя, спрямовує на реалізацію ідей, на досягнення обраних суспільних ідеалів, а ось у другому світі – у її життєвих справах спостерігається повна безладність, відсутність елементарної самодисципліни, що призводить до неупорядкованості в побуті та особистому житті.

М. Бердяєв також підкреслює відсутність у революційної частини інтелігенції критичного ставлення до ідей, адже «високу філософську культуру можна було зустріти лише у окремих осіб, які тим самим вже виділялися зі світу “інтелігентщини”» [5, с. 25]. В цілому ж ставлення до філософії, яка виробляє здатність людини до критики, в середовищі інтелігенції було «малокультурним», що проявлялося у «схильності оцінювати філософські вчення і філософські істини за критеріями політичними та утилітарними» [5, с. 30]. У статті під назвою «Філософська істина та інтелігентська правда» М. Бердяєв ставить перед собою завдання розкрити гностичну суть кризи в середовищі інтелігенції. І одним з головних факторів прихильності інтелігента до руйнуючих основи суспільства нігілізму та народовольству М. Бердяєв вважає небажання освоювати ті знання, на яких, як вважає філософ, і ґрунтується інтелігентська «віра», формуються переконання революційної спільноти. Йдеться про філософію, передусім західну філософію, перш за все, німецьку. Проблема, як вважає філософ, полягає в тому, що в силу своєї прихильності народовольським поглядам, навіть ті твори, які вважалися основними і на яких базувалися погляди революціонерів, вивчалися ними поверхово. Ті ж, хто ставив перед собою завдання освоїти глибоку філософську літературу, як показує М. Бердяєв, не завжди до кінця розуміли сутність прочитаного. Скоріше

вибирали і зупиняли свою увагу на тих місцях, які більш підходили і відповідали духовним уподобанням революційної публіки. У своїй статті філософ наводить приклади того, що саме заняття філософією, ретельне опанування філософських праць навіть осуджувалося в інтелігентському середовищі, тому що це нібито не передбачало турботу про народне щастя.

Визначення ж критерію припустимого та неприпустимого для інтелігента відбувалося, як описує М. Бердяєв, наступним чином: якщо ідея відповідала уявленню про суспільний розподіл, рівність, то вона приймалася на віру абсолютно; якщо ж у філософії розглядалися ідеї творчості, цінностей, то до такої традиції ставилися підозріло. Метою ж проявленого до цієї традиції інтересу було одне – викрити її. Тому багато прихильників революційного руху утримувалися від занять філософією, вважали це навіть справою аморальною, такою, що не служить розв'язанню актуальних соціальних проблем. Як свідчить М. Бердяєв, таке оманливе ставлення до філософії доходило аж до заборони читання книг, тобто жага освіти могла й засуджуватись. Подібне політичне мракобісся споріднене було, як зауважувалося, з ерессю візантійських ченців-гносіномахів, які щиро вважали, що вивчення наук, а також і богослов'я віддаляє людину від Бога.

Ситуація, як описує М. Бердяєв, змінилася начебто тоді, коли в 90-х роках XIX ст. почалося захоплення марксизмом. Описана попередньо омана інтелігенції змінилося пристрасним захопленням марксизмом, а разом з ним і тягою до наукових книг і знань [5, с. 28-29]. Але, на думку М. Бердяєва, марксистські перемоги над народництвом не змінили «віри» російської інтелігенції, яка все також залишалася по суті своїй старообрядницькою і народницькою і тільки лише з зовнішнього вигляду «одяглася» в марксистські шати. В цьому середовищі і західна течія марксизму була спотворена, перетлумачена під впливом світоглядних особливостей самої російської інтелігенції. Тому, згадуючи в своїй статті праці П. Струве, М. Бердяєв, хоча і говорить про позитивний ефект, здорове зерно, наявне в об'єктивно-науковій основі «класичного» марксизму, проте, вважає, що економічний матеріалізм і

соціальний марксизм на російському ґрунті був сприйнятий перекручено, абсолютно чужим реальному змістові.

Економічний матеріалізм в умах інтелігенції втратив, на думку М. Бердяєва, свій об'єктивний характер, виробничо-творчий момент був відсунутий на другий план, а на перший план виступила суб'єктивно-класова сторона даного вчення. Звідси «російським марксизмом», що несе в собі печатку явища «інтелігентщини» (термін М. Бердяєва) опанувала виняткова любов до рівності та віра у швидке досягнення соціалізму в Росії, причому, набагато раніше, ніж на Заході. Об'єктивні підстави такої можливості при цьому нікого не цікавили. Залишалось тільки пристрасно бажати цього, гадати, що ж собою представлятиме майбутній лад. Питання ж про те, чи здатна країна без «великих потрясінь» перейти до нового суспільства, державного та економічного ладу, ставало не питанням теорії, а питанням революційної практики. Соціальна революція ототожнювалася з політичною і в основі цього процесу лежали насамперед прагматичні настанови революціонерів.

Зауважимо, що саме цей аспект підкреслює в своєму аналізі феномену російського марксизму і сучасний дослідник, професор Туринського університету Д. Стейла [39]. За її словами, «прагматизм викликав особливий інтерес у російських марксистів. Згідно Струве, цього і слід було очікувати, оскільки економічний матеріалізм, “основа новітнього так званого наукового соціалізму, є в суті своїй особливий різновид прагматизму” <...>. Обидва – і економічний матеріалізм, і прагматизм – на ділі підкреслювали провідну роль особистих (або класових) інтересів в людських відносинах» [39, с. 130]. В цілому ж, і тут М. Бердяєв правий, домінування матеріалізму і прагматизму в середовищі революціонерів свідчило про відсутність серйозного інтересу до філософії, до культури філософського мислення.

Така позиція у ставленні до філософії приводила до характерної еkleктики російської революційної думки, яку прекрасно ілюструє М. Бердяєв на прикладі використання в пропаганді ідей Маркса, Авенаріуса,

Ніцше. Зокрема, філософ вказує, що Ф. Ніцше, самотній ненависник всякої демократії, навіть не підозрював, яким чином його філософія буде застосована до створення теоретичної платформи російської революції. Уми «прогресивно» налаштованої інтелігенції живилися, як зазначав мислитель, «вінегретами», що склалися з різних ідей, що врешті решт приводило до того, що головним ставало – не зрозуміти, а перемогти. У своєму прагненні повалити російську монархію та підпорядкувати цьому завданню всі інші соціальні питання М. Бердяєв бачив тупиковий розвиток, так як вважав, що справжнє соціальне зло знаходиться в зовсім інших сферах російського суспільного життя. Йшлося в цьому сенсі перш за все про відсутність духовної платформи для соціальних перетворень.

Отже, маємо констатувати, що не тільки М. Бердяєв, але і інші автори «Віх» підкреслювали ту обставину, що культура інтелігенції як головного двигуна революційного варіанту реформування суспільства бажає бути ліпшою. Так, Бердяєв вказував на повне забуття в середовищі інтелігенції філософських вчень мислителів минулого, навіть такого калібру як П. Чаадаєв, хоча і шанованого, певним чином привабливого, але такого, який мало розумівся революційною публікою. Він також вказував на повну байдужість з боку інтелігентських кіл до особистості та філософських праць В. Соловйова, справді видатного філософа. Розтлумачуючи істинні смисли, народжені минулою історико-філософською традицією, М. Бердяєв підкреслював, що у філософії шанувались давньогрецькі традиції, зважувалось на ідеї німецьких класичних філософів. Він стверджував, що починаючи з О. Хом'якова російська філософська думка несла в собі чітко виражений релігійний смисл. Але увесь цей метафізичний зміст не був засвоєний революційною інтелігенцією, яка залишалася напівосвіченою.

У той же час філософська традиція, котра зберігала ідею Абсолюту передусім як критерію духовно-морального виміру буття, могла б бути альтернативою соціальним смакам інтелігенції. В якості прикладу М. Бердяєв апелює до вчення С. Трубецького, в якому ідея соборності тлумачиться як

метафізичний соціалізм. Окрім цього, у православно-релігійній філософії закладено було також прагнення до цілісного світогляду, органічного злиття істини і добра, знання і віри, що насправді повинно було б бути близьким внутрішнім установам інтелігенції і тому, як вважав М. Бердяєв, ця орієнтація на традиційну культуру могла би стати основою творчості, у тому числі й соціальної творчості, не руйнівної, а такої, що могла би творити новий соціальний світ, більш досконаліший і гуманний, але для цього не вистачало головного – критичної самооцінки революціонерів, які захоплювалися модними західними політичними ідеями. При цьому М. Бердяєв аж ніяк не є противником Заходу як такого, його філософії та культури – навпаки він підкреслює, що, наприклад, у філософії В. Соловйова, Є. Трубецького спостерігається розвиток універсальної загальноєвропейської і загальносвітової філософської традиції, вважає цих філософів найкращими представниками європейської думки, принаймні «кращими європейцями», ніж О. Богданов та А. Луначарський.

З питання «релігійності» як однієї з ознак інтелігенції висловлювався С. Франк, назвавши свої міркування «Етика нігілізму» [55]. Філософ зауважував, що помилково припускати наявність цієї властивості взагалі в інтелігентському середовищі. На думку С. Франка, у приписуванні такої якості інтелігенції насправді відбувається проста підміна понять і те, що можна було б прийняти за «релігійність», насправді є фанатизмом, який демонструє палку відданість певній ідеї, доводить людину до самопожертви та прагнення великих подвигів. Відбувається передусім це тому, що моральний світогляд російської інтелігенції виникає з того, що вона «не знає ніяких абсолютних цінностей, ніяких критеріїв, ніякого орієнтування в житті, крім морального розмежування людей, вчинків, станів на хороші і погані, добрі і злі» [55, с. 156]. Невизнання інтелігенцією вищих начал, релігійних ідеалів обертається, згідно С. Франку, спотворенням всієї життєвої перспективи, що свідчить про справжню трагедію інтелігенції. Справжня релігійність закликає людину до споглядання Вишнього світу, віруюча

людина орієнтована на Абсолют, тоді як нігілізм визнає в ціннісному плані значимим матеріально-чуттєвий світ, в якому сама людина абсолютна. Нігілізм змінює ціннісні базиси, перш за все мораль. У нігілістичному світогляді відсутній ідеал небесного, що розглядається як ворожий, що суперечить моралі «землі». Звідси впливає ересь у вигляді обоження самого народу. Ф. Буббайєр зауважує щодо позиції С. Франка, висловленої у «Віхах», наступним чином: «... в основі подібного нігілістичного моралізму лежить утилітарний погляд на культуру» [6, с. 83]. На нашу думку, це зауваження слугує «ключем» до розуміння не тільки теоретичних позицій, які врешті рещт визначили революційний розвиток подій, але й щодо самих подій, які в такому ж революційному контексті будуть розвиватися і в подальшому, демонструючи передування радикальних політичних форм над духовно-культурними.

С. Франк зауважує, що інтелігенція нігілістичного спрямування не навчилася цінувати культуру саму по собі. Особливістю російського інтелігента була його відчуженість від культури як естетичної цінності. Культура мала значення швидше утилітарне: залізні дороги, мости, рівень народної освіти, вдосконалення політичного механізму для задоволення суб'єктивних життєвих потреб тощо. Народництво з замісом нігілізму, атеїзму, практикою аскетичного самозречення, подібно практикам середньовічних ченців, не приймало культури як цінності. Марксизм, що народився на європейському ґрунті, приніс в життя російського інтелігента повагу до культури. Саме марксизм, підкреслює С. Франк, оголошує аскетичне самозречення від вищих форм життя злом, але дух народництва згодом асимілював і марксизм в систему своїх нігілістських поглядів, взявши з нього лише соціальне вчення. Таким чином, на думку філософа, російський інтелігент з 70-х рр. XIX ст. є закоренілим народником-нігілістом, моральний ідеал якого укладено у формулі: Бог є народ – вірі, якої він незмінно дотримувався, незважаючи на вплив різних політичних віянь. Таким чином,

не маючи віри в Бога, інтелігенція вірила в якусь соціальну метафізику, якій вона служила фанатично і віддано.

Назва статті Б. Кистяківського (1868-1920) є красномовною – «На захист права» [29], сфери суспільного буття, яка в першу чергу губилася в революційних подіях. Всебічно розглядаючи історію становлення і розвитку цього феномену, мислитель виходив з того, як показує сучасний дослідник його творчості, що «... право як форма перетворюється в універсально визначальний принцип, що здійснює соціально-філософський монізм» [1, с. 104]. У роботі ж, про яку йдеться, мислителя в першу чергу турбувала націленість революціонерів на таке головне, як видавалося, мірило своєї діяльності як успіх: «успіх революції – найвищий закон» [29, с. 121]. Як філософ права Б. Кистяківський звернув увагу на те, що соціальне реформування доцільно починати з правової реорганізації, метою якої повинно стати в першу чергу перетворення влади – «державної влади з влади сили у владу права» [29, с. 129]. Він вважав важливим введення в правосвідомість громадян, інтелігенції ідей «прав особистості», «правової держави», але це не може бути вольовим рішенням, для цього необхідна зміна свідомості, суспільної свідомості.

У своєму доробку «Інтелігенція і революція» П. Струве (1870-1944) підкреслював, що зрозуміти революційні процеси можливо лише у контексті минулої історії, звертаючись до епохи, яка відома під назвою «смути» [44, с. 137]. П. Струве порівнює революційно налаштовану інтелігенцію та її взаємини з маргінальним середовищем безпосередніх учасників подій з невдахами, що поплатилися за спільну справу зі «злочинцями».

Таким чином, у статтях збірки робіт «Віхи» було цілісно проаналізовано історичне становлення такого неоднорідного соціального явища в суспільному бутті як інтелігенція. Автори сходяться у тому, що саме цей соціальний прошарок став «серцевиною» революційно-політичних процесів у країні на початку ХХ ст.

Висновки за третім розділом

Аналіз концептуальних підходів у контексті соціально-філософських розвідок релігійних філософів кінця XIX – початку XX століття, дозволяє зробити наступні висновки:

По-перше, соціально-філософський дискурс базувався в цей історичний період навколо проблем духовно-релігійних основ суспільного буття та підстав соціальних та культурних перетворень суспільства. Проблеми розглядалися у контексті пануючих у суспільстві революційних настроїв, спрямованих на тотальне перетворення існуючого соціально-політичного устрою. В цілому релігійні мислителі, об'єднані православною традицією, займали ідентичну позицію, демонструючи прихильність до еволюційного соціокультурного розвитку. Адже ідея соціокультурних трансформацій має визріти в самому суспільстві, інакше зміни, що вносяться штучно, на підставі ідей, які виникли за інших соціальних умов, залишаються зовнішніми перемінами, тобто такими, що не змінюють ані саму людину, ані форми її суспільного буття.

Дослідження конкретних концептуалізацій соціокультурних трансформацій релігійними філософами дозволяє побачити й відмінності, що мають місце між постановками питань щодо суспільного реформування різними мислителями та їхніми теоретичними відповідями.

По-друге, С. Франк розглядає сферу духовного як онтологічну основу суспільного буття, передусім в силу того, що людина є духовною істотою, отже здатною до розуміння універсальних засад свого буття. Духовне життя особи слугує підґрунтям суспільного життя. Для людської самосвідомості є суттєвою релігійна віра, яка народжується з внутрішнього досвіду особистісного буття і яка не отримується пасивно. Підставою історичного руху суспільства виступають духовно-культурні традиції, релігійна спадщина. Суспільно-державне буття розуміється філософом як «служіння Богу». Гуманізація цивілізаційного поступу можлива лише за тієї умови, що

релігійне життя буде відігравати роль соціальної в'язі, що забезпечуватиме реальну єдність суспільства.

По-третє, філософію І. Ільїн розуміє як філософію «духовного досвіду», предметом якої є людина у контексті її суспільного буття. Свою історичну епоху мислитель оцінює як кризову, так як в ній діє «розколота людина», яка не має «боголюбивого розуму» та «сердечного споглядання», яка створила раціє-центричну культуру та машинну цивілізацію, при цьому відчуваючи себе не творчою істотою, а річчю серед речей. Розуміючи релігійність як цілісне, творче життя, віруюча людина покликана створювати, згідно цій концепції, «нову реальність», внести «Божу енергію» в людський світ, спрямувати суспільно-історичний поступ на цінностях віри, свободи, родини, батьківщини. У своїй критичній позиції щодо соціалізму, революцій, політичного тоталітаризму І. Ільїн проявляє себе прихильником консерватизму, для якого релігійна традиція, усталені правила родинного спілкування, історія є вартостями, які обов'язково мають враховуватися у суспільному реформуванні. Аксиоми правосвідомості – духовної гідності людини, її автономії та взаємного визнання – виступають і загальними суспільними законами, держава розуміється як «живе моральнісне товариство», вільний «організм солідарності».

По-четверте, П. Флоренський засадничим підґрунтям суспільного буття вважає не окремих людей, відкидаючи тим самим «атомарне» розуміння суспільства, а таку соціальну клітинку, що складається зі спілкування людей, які є не просто особистостями, а, за його словами, друзями. Така його позиція підкреслює значимість та дієвість у бутті суспільства спілкування людини з іншими людьми. «Бюрократичний абсолютизм» і «демократичний анархізм» розцінюються філософом як головні вади, що перешкоджають виконанню державою функції соціального облаштування буття громадян.

По-п'яте, проведений аналіз дозволяє провести деякі паралелі між станом сучасного суспільства та суспільством перших десятиліть ХХ ст. Подібність ситуацій полягає у збігу певних проблем, які розцінюються

філософами минулої доби та сучасниками як актуальні. Йдеться, зокрема, про співвідношення цивілізації та культури, необхідність збереження культурних традицій, про визначення місця релігії у культурі та суспільному бутті, про доцільність, перспективність варіантів еволюційного чи революційного перетворення. У цьому контексті знов спостерігаються тенденції зважання на утопічну та міфологічну свідомості як певні підстави історичного руху. При цьому має місце й націленість у розумінні соціального світу на принцип діалогу, постановки щодо якого спостерігалися раніше, саме у концепціях релігійних мислителів досліджуваної доби.

Отже, пласт проблем, поставлених релігійними філософами кінця ХІХ – початку ХХ ст. не вичерпується, а знов актуалізується на новому рівні суспільного розвитку. У сучасному філософському та філософсько-релігійному дискурсі ставиться питання про необхідність гуманітарної експертизи щодо різних сфер і суспільства в цілому. Альманах «Віхи» в цьому відношенні слугує прикладом такої цілісної експертизи загального стану суспільства, зробленої релігійними філософами, хоча, звісно, самого терміну у той час і не вживалося в такому значенні. Концепти еволюційного та революційного розвитку суспільства, які розглянуті були «віхівцями» на рівні аналізу ціннісних підстав діяльності різних груп інтелектуального соціального прошарку, відповідно – й варіантів соціокультурних трансформацій, залишаються й на сьогодні затребуваними, отже актуальними залишаються й проаналізовані ідеї релігійних філософів, зокрема, ідеї суспільного діалогу, передуючого значення культури по відношенню до цивілізації і політичної сфери, актуальності правової реорганізації суспільства на основі ідей «влади права», правової держави, прав особи та ін.

Результати досліджень дисертанта за проблемами, що викладені були у третьому розділі, відображені у публікаціях [40–43].

Список використаних джерел до третього розділу

1. Альчук М.П. Філософія права Богдана Кістяківського: монографія [Текст] / М.П. Альчук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 300 с.
2. Аляев Г.Е. Семён Франк [Текст] / Г.Е. Аляев. — СПб.: Наука, 2017. — 255 с.
3. Аляев Г.Є. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття: Монографія [Текст] / Г.Є. Аляев. — К.: ПАРАПАН, 2002. — 368 с.
4. Андроник (Трубачев), игум. «Обо мне не печальтесь...»: Жизнеописание священника Павла Флоренского [Текст] / Игум. Андроник (Трубачев). — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. — 152 с.: ил.
5. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда [Текст] / Н.А. Бердяев // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей. 1909-1910. — М.: «Молодая гвардия», 1991. — 462 с. — С. 24-42.
6. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877-1950 [Текст] / Ф. Буббайер; [пер. с англ.]. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001. — 327 с.
7. Валентини Н. Павел Флоренский [Текст] / Наталино Валентини; [пер. с ит.]. — М.: Издательство ББИ, 2015. — xii + 191 с.
8. Валльер П. Православие и право [Текст] / Поль Валльер // Человек. История. Весть; [сост. К.Б. Сигов]. — К.: Дух і літера, 2006. — 400 с. — С. 59-90.
9. Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры /Альфред Вебер. – СПб.: Университетская книга, 1998. — 565 с. — (Книга света).
10. Вейль С. Укоренение. Письмо клирику [Текст] / Симона Вейль. К.: Дух і Літера, 2000. – 350 с.

11. Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей. 1909-1910 [Текст]. — М.: «Молодая гвардия», 1991. — 462 с.
12. Гершензон М.О. Творческое самосознание [Текст] / М.О. Гершензон // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910; [сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелухаева]. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 85-108.
13. Давыдов Ю.Н. Альфред Вебер и его культурсоциологическое видение истории [Текст] / Ю.Н. Давыдов // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры /Альфред Вебер. – СПб.: Университетская книга, 1998. — С. 539-552.
14. Дамаскин, Иоанн. Точное изложение Православной Веры [Текст] / Преподобный Иоанн Дамаскин. — М.: Сибирская Благовонница, 2010. — 476 с.
15. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма [Текст] / Петер Элен; [перевод с нем. яз., предисл.]. — М.: Идея-Пресс, 2012. — 304 с.
16. Жичинский Ю. Бог и творение. Очерк теории эволюции / Юзеф Жичинский; [пер. с польск.]. — М.: Издательство ББИ, 2014. — xii + 120 с. — (Серия «Богословие и наука»).
17. Зеньковский В.В. История русской философии [Текст] / В.В. Зеньковский. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 879 с.
18. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа / В.В. Зеньковский; [сост. П.В. Алексеева; подгот. текста и примеч. Р.К. Медведевой; вступ. ст. В.Н. Жукова и М.А. Маслина]. — М.: Республика, 2005. — 368 с. — (Мыслители XX века).
19. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта [Текст] / И.А. Ильин. — М.: Издательство Аст, 2002. — 589 с.
20. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948-1954 годов. В 2-х т. Т. 1 [Текст]; [подготовка текста и вступ. статья И.Н. Смирнова]. — М.: МП «Рарог», 1992. — 272 с.

21. Ильин И.А. О сопротивлении злу силой [Текст] / И.А. Ильин. — М.: «ДАРЪ», 2005. — 480 с.
22. Ильин И.А. Одинокий художник [Текст] / И.А. Ильин; [сост., предисл. и примеч. В.И. Белов]. — М.: Искусство, 1993. — 348 с. — (История эстетики в памятниках и документах).
23. Ильин И.А. Путь к очевидности [Текст] / И.А. Ильин. — М.: Республика, 1993. — 431 с. — (Мыслители XX века).
24. Ильин И.А. Собрание сочинений: Философия как духовное делание [Текст] / И.А. Ильин; [сост., вст. ст. и комм. Ю.Т. Лисицы]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. — 716 с.
25. Ильин И.А. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия права. Нравственная философия [Текст] / И.А. Ильин. — М.: Издательство «МЕДИУМ», 1993. — 510 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
26. Ильин И.А. Сущность и своеобразие русской культуры [Текст] / И.А. Ильин; [сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. Ю.Т. Лисицы]. — М.: Русская книга – XXI век, 2007. — 464 с.: ил. — (Духовное наследие).
27. Иоанн Павел II. Мысли о земном; [пер. с польск. и итал.]. — М.: Изд-во «Новости», 1992. — 424 с., ил.
28. Кізіма В.В. Гуманітарна експертиза: сутність і технології здійснення [Текст] / В.В. Кізіма. — К.: ЦГО НАН України, 2005. — 27 с.
29. Кистяковский Б.А. В защиту права [Текст] / Б.А. Кистяковский // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910; [сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева]. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 109–135.
30. Козловский П. Современность постмодерна [Текст] / П. Козловский // Вопросы философии. — 1995. — № 10. — С. 85–94.
31. Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе / Ежи Коссак; [пер. с польск.]. — М.: Политиздат, 1980. — 360 с.
32. Кюнг Г. Религия на переломе эпох. Тринадцать тезисов [Текст] /

Ганс Кюнг // *Arbor Mundi*. Мировое дерево. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. — М.: РГГУ, 1993. — Вып. второй. — С. 63-76.

33. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов [Текст] / Н. В. Мотрошилова. — М.: Республика, Культурная революция, 2006. — 477 с. — (История).

34. Назарова О.О. Відродження метафізики в ХХ столітті: на прикладі християнських філософських традицій – німецькомовної неотомістської філософії (Е. Корет) і російської релігійної філософії (С.Л. Франк) [Текст] / О.О. Назарова // Русская философия: история, методология, жизнь [Текст] / отв. ред.: Аляев Г., Суходуб Т. / Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Ин-т философии им. Г.С. Сковороды и др. – Полтава: ООО «АСМИ», 2011. – 912 с. – С. 535- 550.

35. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / Й. Ратцингер; [пер. с нем.]. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 163 с. — (Серия «Современное богословие»).

36. Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. [Текст]; [отв. ред. А.В. Черняев]. — М.: Гнозис, 2018. — 624 с.

37. Сидорина Т.Ю. Кризис XX века: прогнозы русских мыслителей [Текст] / Т.Ю. Сидорина. — М.: ГУ ВШЭ, 2001. — 182 с.

38. Сыров В.Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли [Текст] / В.Н. Сыров. – М.: Водолей Publishers, 2006. – 248 с.

39. Стейла Д. Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм / Д. Стейла [Текст] // Вопросы философии. — М.: «Наука», 2012. — № 1. — С. 129-143.

40. Стокалич І.С. Духовні підстави побудови суспільства: концепція

І.О. Ільїна [Електронна публікація] / І.С. Стокалич // Гуманітарний журнал. — Дніпропетровськ: НГА. — 2015. — Режим доступу: <http://gj.nmu.org.ua/index.php/ua/>.

41. Стокалич І.С. Людина як предмет соціальної філософії С.Л. Франка [Текст] / І.С. Стокалич // Перші академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: «Філософія, освіта, наука». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 15-16 травня 2015 р. — К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. — С. 49–52.

42. Стокалич І.С. Семен Франк про засади суспільного буття [Текст] / І.С. Стокалич // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія. — Чернівці: Чернівецький національний університет. — 2014. — Випуск 726-727. — С. 174–179.

43. Стокалич І.С. Истина торжествующая и тьма: анализ проблемы П.А. Флоренским [Текст] / И.С. Стокалич // Творчість о. Павла Флоренського у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 19. Матеріали Міжнародної наукової конференції 4-6 жовтня 2012 р. / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко, О.А. Ткаченко, В.С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. — С. 201–207.

44. Струве П.Б. Интеллигенция и революция [Текст] / П.Б. Струве // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910; [сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева]. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 136–152.

45. Тойнби А.Дж. Постижение истории / А.Дж. Тойнби; [пер. с англ.; сост. Огурцов А.П.; вступ. ст. Уколовой В.И.; закл. ст. Рашковского Е.Б.]. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.

46. Трельч Э. О возможностях христианства в будущем // Лики культуры: Альманах. Том первый. — М.: Юрист, 1995. — 527 с. — С. 408–428. — (Лики культуры).

47. Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи») [Текст]; [отв. ред.: Аляев Г., Суходуб Т. / Общ. рус. фил. при Укр. фил. фонде; Центр гум. образ. НАН Украины; Инст. фил. им. Г.С. Сковороды НАН Украины]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2009. — 472 с.

48. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание [Текст] / Павел Флоренский, священник; [сост.: игумен Андроник (Трубачёв), М.С. Трубачёва, Т.В. Флоренская, П.В. Флоренский. Предисловие и комм. Игумена Андроника (Трубачёва)]. — М.: Московский рабочий, 1992. — 560 с. — (Голоса времён).

49. Флоренский Павел, священник. Предполагаемое государственное устройство в будущем [Текст] / Павел Флоренский, священник // Священник Павел Флоренский. Предполагаемое государственное устройство в будущем: Сборник архивных материалов и статей; [сост., примеч. игумен Андроник (Трубачёв)]. — М.: Издательский Дом «Городец», 2009. — 208 с.: илл. — С. 7-47.

50. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Том 1 (I) [Текст] / П.А. Флоренский. — М.: Издательство «Правда», 1990. — С. 1-490. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

51. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Том 2. [Текст] / П.А. Флоренский. — М.: Издательство «Правда», 1990. — С. 13-350. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

52. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии) [Текст] / Павел Флоренский, священник. — М.: Академический проект, 2014. — 685 с. — (Философские технологии).

53. Франк С.Л. Духовные основы общества [Текст] / С.Л. Франк; [сост., вступ. ст. П.В. Алексеева]. — М.: Республика, 1992. — 511 с. — (Мыслители XX века).

54. Франк С.Л. <Духовные истоки русской революции> [Текст] / С.Л.

Франк // Вестник Русской христианской гуманитарной Академии. – 2018. – Том. 19. – Вып. 2. – С. 11-19.

55. Франк С.Л. Этика нигилизма (к характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) [Текст] / С.Л. Франк // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910; [сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева]. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 153-184.

56. Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство [Текст] / С.Л. Франк. — Paris: YMCA Press, б/г. — 25 с.

57. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук [Текст] / С.Л. Франк. — М.: Берег, 1922. — 124 с.

58. Франк С.Л. По ту сторону правого и левого [Текст] / С.Л. Франк; [сб. статей. под ред. и с предисл. В.С. Франка]. — Paris: YMCA-Press, 1972. — 241 с.

59. Франк С.Л. Политика и идеи (О программе «Полярной Звезды») [Текст] / С.Л. Франк // Франк С.Л. Непрочитанное... [статьи, письма, воспоминания]. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 25-36.

60. Франк С.Л. Проблема власти (социально-психологический этюд) [Текст] / С.Л. Франк // Франк С.Л. Непрочитанное... [статьи, письма, воспоминания]. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 63-109.

61. Франк С.Л. Сочинения [Текст] / С.Л. Франк. — М.: Издательство «Правда», 1990. — 607 с. — (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

62. Франк С.Л. Человек и Бог [Текст] / С.Л. Франк. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. — 528 с.

ВИСНОВКИ

1. Адекватне теоретичне забезпечення історико-філософських розвідок щодо соціокультурних трансформацій у релігійній філософії здійснюється на основі поліметодологічності з використанням інструментарію герменевтики та феноменології. Поліметодологічність розкривається у взаємодії методів класичної та посткласичної (сучасної) філософії, що пояснюється, по-перше, перехідним станом самої релігійної філософії кінця XIX – початку XX ст., у якій монологічна парадигма мислення поступово змінюється на діалогічну, а, по-друге – необхідністю теоретичного осмислення складних, різноспрямованих процесів цивілізаційно-культурного поступу, усвідомлення кризового стану історичного розвитку та перспектив його подолання на шляху суспільного реформування.

2. Засадничим для дослідження соціокультурних трансформацій релігійної філософії кінця XIX – початку XX ст. виступає саме поняття «трансформація», трансформації (множина) та похідне – соціокультурні трансформації. В межах гуманітарно-наукового дискурсу, орієнтованого на смисли, даний термін означає соціокультурні перетворення, змінність, зміну усталених процесів, перехід до якісно інших форм буття. Осмислення соціокультурних трансформацій розкривається через поняття «еволюція» та «революція», які є видовими щодо родового поняття трансформації. На рівні поняття «революція» (франц. *revolution*, від пізньолат. *revolutio* – поворот, переверот) така ознака родового поняття, як перетворення, означає докорінну (істотну) зміну інституцій, форм суспільного буття, кардинальну перерву процесу поступовості в суспільних змінах та появу принципово нових соціокультурних форм. Поняття «еволюція» (від лат. *evolutio* – розгортання) означає такі перетворення, які являють собою поступовий незворотній розвиток, спрямований на якісно нові суспільні зміни. Названі поняття є ключовими в осмисленні проблематики релігійної філософії історії кінця XIX – початку XX ст.

3. Ідейні витoki концептуальних підходів до проблем суспільного перетворення у релігійних філософів досліджуваної епохи становлять філософсько-світоглядні позиції М. Данилевського, Г. Зіммеля, С. К'єркегора, К. Леонтьєва, В. Соловйова, О. Шпенглера та ін., під впливом яких були сформовані не тільки вихідні уявлення щодо такої важливої для розуміння соціокультурних перетворень проблеми, як співвідношення у історичному поступі цивілізації та культури, але й засвоєно зміст категорій «культура», «цивілізація», «цільне знання», «сенс історії», «християнська держава», «прогрес» та ін. У цю ж добу відтворюється розуміння держави як інструменту, за допомогою якого християнство здійснює своє соціальне призначення, що є одночасно і моральним, і релігійним. Попередня епоха залишила наступникам і таку провідну соціально-філософську проблему: яким чином можна забезпечити цивілізаційний поступ у поєднанні з турботою про культуру, збереженням її традицій.

4. Трагізм суспільного поступу К. Барт пов'язує з перманентною кризою, що виникає через втрату в історії відчуття традиції, абсолютного сенсу, ототожнення безумовного із зумовленим. Коли ж певна даність минулого або майбутнього видає себе за безумовне, за носія абсолютного розуму, це створює утопічну свідомість, націлену на тотальне перетворення суспільного світу. Такий революційний утопізм обов'язково породжує феномен новітнього ідолопоклонства. У логічній та теологічній вузькості свідомості цей філософ вбачає причини прищеплення смаку до радикально-ідеологічного мислення. З іменем Е. Трельча пов'язана постановка питання про кризу історизму як явища історичної свідомості модерної епохи. Всупереч модерновим настановам, філософ вважає, що всесвітня історична мета не існує, а у відчутті трагізму історії полягає криза християнської релігії. Запобігання загрози суспільного хаосу, подолання відчуття абсурду історії, Трельч бачить на шляху повернення до християнських істин. На відміну від К. Барта, він приймає у ролі підстави соціокультурних перетворень ліберальний світогляд, обстоює ідеї прав людини і

демократичних свобод, вписуючи в контекст суспільного буття й релігію як містичне переживання людиною таємниці життя.

5. Філософія М. Бердяєва поєднує в собі мотиви релігійного та екзистенційно-персоналістичного світоглядів, що позначається й на тлумаченні філософом соціально-філософської проблематики: дуалізм має місце і тут. Персоналізм є у Бердяєва «комюнітарною» системою, в якій обґрунтовується доцільність наступного співвідношення між частинами всесвіту: примат особистості над суспільством, суспільства – над державою, духу – над світом. В історичному розвитку людства філософ виділяє чотири епохи (за станами самосвідомості людини): варварство, культура, цивілізація, релігійне перетворення. Характерні для сучасної йому епохи індивідуалізм та колективізм Бердяєв сприймає як результат процесу атомізації суспільства. У розумінні тодішніх революційних подій філософ виходить з ідеї необхідного розрізнення нетотожних феноменів – політичної та соціальної революцій.

6. Екзистенціальна інтерпретація релігії М. Бубером як зустрічі «Я» з «Вічним Ти» впливає з відчуття трагізму історичного буття людини, що проявляється в тому, що усі відносини людини з іншими з «Я – Ти» перетворюються на відносини «Я – Воно», в яких людина сприймається як річ. У поступі сучасної цивілізації «Воно» перемагає особистісне «Я», а «Вічне Ти» стає об'єктом маніпуляцій. Популярні ідеологічні підходи – індивідуалізму та колективізму – не розв'язують означеної проблеми, а спотворюють людську сутність, створюючи умови або культивування людини, яка обернена на саму себе й не бачить інших, або має місце зважання на спільноту поза увагою до конкретної людини, яка розчиняється в неіндивідуалізованій масі. Концепцію «діалогічної теології» М. Бубера доцільно розглядати як сходинку розвитку філософії комунікації, діалогу, адже справжні події життя людини народжуються саме сферою «між...», у міжособистісному діалозі «Я» з «Ти». Ця сфера «між» як царина спілкування та взаєморозуміння людей слугує умовою і соціокультурних трансформацій.

7. У соціальній філософії Л. Карсавіна поєднуються принципи індивідуалізму та універсалізму, що можливе на підставі створення вчення про «симфонічну особистість», через яку у людині у ролі суб'єкта відбувається збагачення та становлення буття. Зміст історії становить розвиток людства як всеєдиного, всепросторового і всечасового суб'єкта. Вихідну причину такої форми соціальної трансформації, як революція, філософ пов'язує з процесом виродження правлячої верстви, що проявляється у втраті сенсу існування держави, у неприйнятті інтелектуальним прошарком правлячого політичного режиму, у відсутності в широких масах громадян пієтету до влади.

8. Для філософії С. Франка передусім характерним є етичний, філософсько-антропологічний підхід до розуміння та пошуку підстав розв'язання проблем суспільного буття. Наскрізною лінією міркувань філософа є проблема створення умов для моралізації політичних відносин. У розумінні суспільства С. Франк виходить з ідеї подвійної цілісності, виділяючи тут два шари – соборність і суспільність, у яких він вбачає різні аспекти суспільного буття, пов'язані з внутрішнім і зовнішнім моментами розвитку соціальної реальності. Для першого є характерним єдність багатьох «я», для другого – їх відокремленість та розрізненість, існування як множинності окремих людей. Революційні перетворення як радикальні форми оновлення буття, за умови відриву суспільства від релігійного коріння, тлумачаться філософом як смута, що породжує в суспільстві насилля та хаос. Справжній демократичний лад мислиться філософом у зв'язку з утвердженням християнських цінностей.

9. Вихідною настановою І. Ільїна у розумінні людини та суспільного буття є тлумачення людини як істоти цілісної, тобто такої, у якій розум не суперечить почуттю. Діє людина, як і пізнає, доцільно, продуктивно тільки тоді, коли спирається на весь духовно-історичний розвиток людства, а не історично плинні, минуці ідеології, тобто світ перетворюється в культурі і культурою. Духовний досвід людини, пов'язаний з історією культури,

відкриває їй шлях не тільки до моральних цінностей (любові, обов'язку), до мистецтва, релігії, а й до права, правосвідомості, державності. Держава є справедливим духовним союзом людей, які мають розвинену правосвідомість та утверджують право у солідарному співробітництві. Розуміння політики як особливої сфери діяльності вимагає зважати на дві можливі її форми: «органічна» політика орієнтується на особистості та прагне вибудовувати умови для їх духовного зросту, для створення умов реалізації культурних запитів; натомість «механістична» політика враховує формальні правила політичної гри, орієнтується на інтереси окремих соціальних груп.

10. Критично переглядаючи просвітницьку ідеологію, П. Флоренський віднаходить у ній підґрунтя можливості підміни в історичному поступі життя як живого процесу абстрактними ідеями. Виходячи з того, що дії людини, її життя задаються певними традиціями, філософ вбачає доцільність орієнтуватися на середньовічний тип культури, який характеризується цілісністю, соборністю, синтетичністю, зв'язком з вольовим початком. Якщо у розв'язанні проблеми суспільного перетворення не виходити з реального стану речей, то це відкриває шлях до втілення в життя утопій. Клітинкою суспільного буття П. Флоренський вважає «пару друзів», які становлять дієве начало перетворення. Державному будівництву перешкоджають принаймні два фактори: «бюрократичний абсолютизм» і «демократичний анархізм». «Розумна держава» має поєднувати свободу окремих людей і соціальних груп.

11. Розуміння соціокультурних трансформацій у вченнях релігійних філософів означеної доби доцільно розглядати як одну з перших спроб філософської критики загального стану суспільства та, говорячи сучасною мовою, цілісної експертної оцінки суспільно-політичного розвитку суспільства в перші десятиліття ХХ ст. Червоною ниткою крізь дискурс релігійної філософії історії проходить проблема революційного та еволюційного шляхів суспільного реформування. Підходи еволюціонізму та революціонізму розгортаються в конкретних політичних доктринах та

ідеологіях, віддзеркалюються у понятті суспільного ідеалу, а також у таких специфічних соціальних конструкціях майбуття, як утопії або в притаманних певній спільноті соціальних міфах тощо – все це стає предметом міркувань релігійних філософів доби. Узагальнюючи існуючі підходи, варто зазначити, що в межах досліджуваної традиції обґрунтовується доцільність еволюційного шляху реформування суспільства, а також формується новий напрям соціально-філософського дискурсу, націленого на діалог як єдину доцільну форму суспільного буття.