

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**Південноукраїнський національний педагогічний університет**  
**імені К. Д. Ушинського**

**На правах рукопису**

**Огорокова Віра Вікторівна**

**УДК: 100.7+121.3+321.07**

**Утопія як елемент суспільної свідомості**  
**перехідного часу**

**09.00.03. – соціальна філософія та філософія історії**

**дисертація на здобуття наукового ступеня**  
**кандидата філософських наук**

**Науковий керівник**

**Чунаєва Ангеліна Акендінівна**

**доктор філософських наук, професор**

**Одеса - 2010**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>РОЗДІЛ 1</b>	
Утопічний ідеал в філософському вимірі .....	9
1.1. Проблема ідеального в історико-філософському розумінні. .....	9
1.2. Поняття утопії та ідеалу в системі гносеологічних та аксіологічних категорій. ....	39
<b>РОЗДІЛ 2</b>	
Утопія як соціальне явище перехідного часу .....	74
2.1. Визначення перехідного часу в світлі історіософських концепцій. .....	76
2.2. Специфіка утопічного в суспільній свідомості за часів соціокультурної трансформації.....	109
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	149
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	156

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Сучасне становище світової цивілізації з усіма її кризовими проявами все більше звертає людство до критичного переосмислення основних цінностей сучасного суспільства та шляхів його подальшого розвитку. У зв'язку з цим зростає тяга до різних прогностичних проектів освоєння майбутнього, переходу до іншого способу буття. В даному випадку проблема утопії виступає як один з способів пошуку шляхів вдосконалення світу, спроба втілення суспільного ідеалу в життя, який відповідав би загальним настроям. Мова йде не лише про утопію як літературний жанр, а про утопізм як тип свідомості, спосіб відношення до дійсності, який набуває своєї сили та розширює свої можливості у так званій «перехідний час», коли суспільство знаходиться у стані руйнації старої соціальної системи та зародження елементів нової майбутньої суспільної структури.

Для української філософської думки дослідження утопії як елементу суспільної свідомості в умовах перехідного часу актуалізується самим процесом національного розвитку держави. Соціальні трансформації, що відбуваються вже кілька десятиліть в сучасній Україні, мотивують вивчення тих властивостей, що характеризують перехідний час та дозволяють розкрити його зв'язок з утопією. В зв'язку з цим в соціальній філософії набувають особливого значення вивчення властивостей утопії як соціального явища.

Гострота обраної тематики обумовлена також наявною суперечливістю поглядів дослідників на проблему утопії. Протягом історії, починаючи з офіційного виникнення самого поняття «утопія», вона не рідко підпадала під однобічне дослідження, що не дозволяло здійснити широкий аналіз утопії не лише як соціального явища, а й виокремити її глибинні ознаки, джерела формування та існування в суспільстві.

Окреслена проблематичність підтверджується наступними історіографічними реаліями. По-перше, домінування марксистської

соціально-філософської концепції в радянській науковій думці призвело до розгляду утопії лише як доннаукової форми свідомості. Парадигмальним підходом до її дослідження став розгляд лише в рамках утопічного соціалізму, що перешкоджало здійсненню науково-методологічного аналізу утопії. По-друге, руйнація соціалістичного устрою в Радянському Союзі та інших країнах підняла слідом за собою велику хвилю науково-теоретичних обговорень, пов'язаних з самим явищем «соціалізм». В епіцентрі дискусійних питань значно збільшилася актуальність утопії та критика радянського підходу в її розумінні, що виражається в соціально-філософському аналізі утопізму та комунізму. По-третє, наявна неоднорідність зарубіжних досліджень з проблем утопії: одні дослідники вбачають в ній негативний вплив на суспільну думку, буття людини (К. Р. Поппер ототожнював утопію з тоталітаризмом, Ж. Сорель протиставляв міфу), інші виділяють в ній прогнозуючі, позитивні елементи та пропонують свій тип утопії (Е. Блох розглядає як «принцип надії», К. Мангайм порівнює її з ідеологією, П. Рікер як і попередник виявляє схожі риси з ідеологією, Е. Тоффлер висунув «практопію», Є. Шацький розробив класифікацію утопій). Питання докорінних властивостей, рис та процесів, що формують утопічну думку не лише як різновид суспільної думки, а й продукт суспільної свідомості в наш час так і залишається відкритим.

Недостатньо досліджена та відсутня чітка позиція у вивченні утопії зумовлюють потребу у вирішенні наукового завдання, що полягає в соціально-філософському осмисленні явища утопії як елементу суспільної свідомості перехідного часу.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснювалося в межах планової наукової тематики кафедри філософії і соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського «Інноваційність в методології і технології наукового й соціального пізнання» (затверджено на засіданні вченої ради університету, протокол

№ 5 від 25.12.2008 р.) і є соціально-філософським дослідженням природи утопічної думки в суспільній свідомості у перехідний час суспільства.

**Мета та завдання дослідження.** Мета дослідження – визначити специфіку та соціальне значення утопії в суспільній свідомості перехідного часу.

Досягнення вищезазначеної мети зумовило постановку і вирішення наступних завдань:

- виявити специфічні гносеологічні властивості та джерела утопічного ідеалу;

- провести порівняльний аналіз співвідношення утопічного ідеалу з такими філософськими категоріями як дійсність, ціль, час та простір.

- на основі вирішення попередніх завдань обґрунтувати ідею про утопію як елемент суспільної свідомості.

- розглянути явище перехідного часу та його особливості в процесі суспільного розвитку, оскільки утопія є його важливим елементом;

- визначити вплив перехідного часу на формування утопічної свідомості в соціумі. В зв'язку з цим виявити її функції в суспільстві як соціокультурного явища, що першочергово реагує на будь-які суспільні протиріччя;

- розкрити прогнозуючі елементи утопічної думки в суспільстві як одного з способів освоєння майбутнього.

**Об'єкт дослідження** – утопія як гносеологічний і соціальний феномен.

**Предмет дослідження** – явище утопії в суспільній свідомості перехідного часу.

**Методи дослідження.** Дослідження поставленої проблеми вимагало проведення соціально-філософського, гносеологічного та аксіологічного аналізу. Тому в дисертації були використані: метод аналізу та синтезу, що надав можливість розглянути природу процесу формування утопії та виявити її джерела функціонування в суспільстві; логічний метод та порівняльний аналіз, направлені на визначення сутнісного змісту поняття

утопії, місце утопічного ідеалу в системі категорій гносеології, виокремлення специфічних рис, притаманних саме утопічній сфері; історико - хронологічний метод, за допомогою якого було простежено за генезою явища утопії в суспільній думці того чи іншого історичного рубежу.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що вперше в українській філософській думці здійснено детальний аналіз утопії в якості елементу суспільної свідомості перехідного часу, проаналізовано гносеологію джерельних витоків утопії та її аксіологічну цінність як соціального явища.

Результатами дослідження стали наступні положення, що розкривають новизну проблеми.

**Вперше:**

- на підставі філософського аналізу було уточнено категоріальний апарат утопії. Природа утопічного ідеалу виявляється в людській мрії про найвищу цінність, яка виражає потреби в удосконаленні соціального буття. Матеріалом для будови утопічного ідеалу виступають критично оцінена дійсність, реалії соціального буття людини;

- сформульовано та обґрунтовано твердження про утопію як елемент суспільної свідомості, що формується на основі мрій, переживань та бажань окремих людей чи певної соціальної групи. Утопія виступає продуктом людського світогляду, є специфічною відповіддю на протиріччя в суспільному середовищі. Вона відображає в собі всі ті процеси, які проходять в соціумі та відбиваються в суспільній свідомості.

- спираючись на відомі концепції історичного процесу було визначено поняття перехідного часу в історії суспільства як сукупність періодів в рамках певного історичного проміжку. Виявлено основні етапи перехідного часу, елементи та особливості його прояву в суспільстві. Серед головних ознак його прояву в суспільстві відмічено розпад попередньої соціальної системи та формування нових структурних елементів майбутнього ладу;

- на прикладі порівняльного аналізу кількох історичних рубежів показано зростання утопічної думки в суспільстві перехідного часу. В дисертації увага акцентована на тісному взаємозв'язку рівня утопії як елементу суспільної свідомості з будь-якими коливаннями в соціальній системі. Виходячи з вказаних обставин, обґрунтовується значення соціальних протиріч в суспільстві як джерела формування утопічних рис в соціумі.

#### **Уточнено:**

- зміст головних характерних ознак утопії. Співставлення утопічного ідеалу з філософськими категоріями – дійсність, ціль, час та простір розкрило його риси як світоглядної позиції людини, явища, притаманного соціальному буттю;

- значення самого поняття «утопія» в соціально-філософському сенсі. Утопія розглядається в двох аспектах: по відношенню до соціального буття та в історико-культурному ракурсі. Єдиним для вказаних аспектів дослідження утопії є її визначення як ідеального образу досконалого суспільного буття людини, що виражає світоглядні позиції суспільства в перехідний час.

- залежність генези утопії від соціально-трансформаційних процесів. Виокремлено особливості функціонування утопії в суспільному середовищі.

#### **Отримало подальший розвиток:**

- дослідження механізму дії утопії в суспільстві, що включає в себе особливості впливу утопічного ідеалу на суспільний світогляд та реагування людської свідомості на пропоновані ідеї як певного ідеалу соціально-історичного буття людини, можливість їх втілення в реальне життя;

- реконструкція форми та характеру проективності утопії в часи трансформаційних процесів в соціумі.

**Практичне значення отриманих результатів дослідження.** Одержані в процесі дослідження результати, сформульовані в дисертації положення і висновки можуть бути використані в розробці окремих напрямків і проблем

соціальної філософії, філософії історії та історії філософії, зокрема західноєвропейській та українській філософії, в культурології (оскільки утопія розглядається в дисертації в соціально-культурному аспекті) та при розробці методичних посібників, підручників і навчально-методичних матеріалів з проблем онтології людського буття.

Практичну цінність результатів дослідження також збільшує сукупність узагальнених теоретичних та концептуальних тверджень, представлених в дисертації, що виступають важливим методологічним підґрунтям в подальшому філософському осмисленні духовного та культурного буття людини як в аксіологічному, так і гносеологічному аспектах.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення і результати наукового дослідження було відображено в теоретичних статтях, розміщених у фахових наукових збірниках, включені в публікації і доповіді на наукових конференціях: Матеріали міжнародної конференції «Традиція та інновація в науці та освіті» (Одеса, 2-3 жовтня 2008 р.); Матеріали II та III наукової конференції історико-філологічного факультету ПДПУ імені К. Д. Ушинського «Історіосфера» (Одеса, 2007 – 2008 рр.).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження знайшли своє відображення в 7 публікаціях, з них: 5 статей опубліковано у спеціалізованих виданнях, відповідно до переліку, затвердженого ВАК України, 2 – у збірниках статей і матеріалах конференцій. Всі публікації без співавторів.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертація складається зі вступу, двох розділів, чотирьох підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційного дослідження – 178 сторінок. Список використаних джерел містить 237 найменувань і нараховує 23 сторінки



## РОЗДІЛ 1

### УТОПІЧНИЙ ІДЕАЛ В ФІЛОСОФСЬКОМУ ВИМІРІ

#### 1.1. Проблема ідеального в історико-філософському розумінні

Соціальне буття людини, з усіма її характерними рисами, що визначають темп функціонування суспільства досі звертає увагу багатьох вчених та філософів. Й однією з невід'ємних ознак «життя» суспільства, що переслідує його з давніших часів і понині, виступає утопія, як один з шляхів пошуку перетворення світу, утвердження образу бажаного ідеального суспільного устрою. Історія містить в собі велику картину різноманітних утопій та утопічних проєктів, елементів прояву утопізму, як показника найвищого рівня утопічної свідомості в соціумі. За своєю силою впливу на суспільну свідомість, по своїм мобілізаційним можливостям, утопія перевершує всі соціальні теорії. Підставою такого судження виступає той історично оправданий факт, що утопії приходять і уходять, а дух утопізму зберігається і продовжує породжувати утопічні образи і утопічні цілі. Джерелом такого постійного прояву виступають навіть ті незначні мрії, прагнення та надії, які ставить перед собою людина в оточуючому соціальному середовищі. Сама сфера суспільного буття, в ході якого людина або суспільство зіштовхується з різними перепонами на шляху свого існування, несе в собі насіння майбутніх паростків утопічної думки. В такому стійкому, невід'ємному зв'язку утопії з суспільним життям і виражається її специфічність як соціального явища, що й примушує дослідників, не лише філософської галузі, постійно звертатися до її дослідження як форми думки, як засобу пізнання соціальної реальності.

У процесі дослідження самого явища утопії в історії суспільно-політичної думки виникає низка суперечливих та фундаментально важливих для неї проблем. В нашому випадку особливої уваги заслуговує виокремлення тих «грунтовних течій», які формують утопічні ідеї, думки та

взагалі проекти досконалого існування людини. Причому, в даний момент вражає те, що яку б утопію ми не розглядали та будь-якого історичного періоду, завжди можна помітити той «стрижень» утопічного ладу, який, знаходячись ніби в тіні від нього, формує його образ. Мова йде про таку філософську категорію, що володіє глибинним духовним значенням, як *ідеал*.

Відомий сучасний дослідник проблем утопії та утопічної свідомості О. Л. Черткова взагалі наголошує на тому, що «ориентация на совершенное общество, на идеал является родовым признаком утопии» [219, с. 172-173]. Саме орієнтація на ідеал, а не просто направлення на майбутнє є відмінною рисою утопії. Спрямованість у майбутнє, хоча і присутня нерідко в утопічних творах, все ж є не основною, а похідною характеристикою утопічної свідомості, адже взірець досконалого суспільства можна шукати і в далекому минулому, і у віддаленому просторі. Важливе те, що його немає в тому часі та місці, де знаходяться автор утопії і ті, кому він адресує свій проект. Тому вчена неодноразово звертає увагу на те, що присутність ідеалу в утопічній думці робить його відмінним від інших форм осмислення майбутнього, як наукових, так і позанаукових. Це в свою чергу робить зрозумілим те, чому поширене в наш час критичне відношення до утопії найчастіше переноситься й на поняття ідеалу. Нездійсненність утопії або її падіння сприймається як крах ідеалів, що охопили суспільство в певний період. Говорячи про ідеал як специфічну ознаку утопії, О. Л. Черткова зміцнила тезу про те, що ідеали, виступаючи фундаментом людської культури являються одночасно і конструктами та основними складовими утопії. В цьому випадку головна роль ідеалів полягає в тому, що вони підтримують той необхідний людині оптимізм, який не дозволяє їй стати терплячою і навіть байдужою до зла, в той час як песимізм та розпач лишають її сил протистояти йому.

Якщо ми звернемося до самого поняття «ідеал», то можемо помітити, що в наш час існує чимала кількість його визначення в філософському сенсі. Так, наприклад, радянська філософська енциклопедія трактує ідеал як взірець, норму, ідеальний образ, що визначає спосіб і характер поведінки

людини або суспільного класу [196, с. 195]. Сучасний український філософський енциклопедичний словник визначає його як уявлення про найвищу досконалість, котра як взірець, норма і мета визначає спосіб і характер діяльності людини або соціальної групи [197, с. 231]. Цікавим виступає те, що в процесі порівняння цих двох тверджень можна помітити низку спільних характеристик поняття – взірець, образ, досконалість, що визначають напрямок та характер діяльності людини та суспільства в цілому. Це найвища ціль прагнень індивіда, його головна мета, яку він мріє досягти. Вихідною засадою формування ідеалу є усвідомлення суб'єктом діяльності своїх потреб та недовершеності наявної дійсності й відповідно необхідності її реального перетворення. Причому в даному випадку великий інтерес представляє сучасна теза стосовно синтезу об'єктивного та суб'єктивного в ідеалі як його атрибутивної характеристики. Об'єктивність полягає в тому, що він виникає як необхідність у розвитку суспільства, вказуючи на його реальний стан та об'єктивні тенденції подальшого поступу. Суб'єктивність пов'язана з тим, що він є суб'єктивним за своєю формою [197, с. 231]. Мова йде про те, що кожна людина, незалежно від її психологічного становища (морального, інтелектуального, емоційного) або того місця, яке вона посідає в суспільстві, завжди має свій ідеал як вищу мету свого існування, згідно з яким буде своє життя. Виходячи з того, яким людина бачить навколишній світ, які в неї погляди стосовно життя та буття, вона і вибирає ідеал.

Розглянуті вище визначення ідеалу не лише як ядра утопічної думки, а й елементу, притаманного суспільної діяльності людини, розкривають взагалі його значущість в соціальному бутті. Для нашої проблематики галузь ідеалу важлива тим, що аналіз, направлений на виявлення її сутнісного змісту, дозволяє вийти у сферу утопічного. На його основі ми можемо виявити характерні властивості та риси утопії, її коріння та характер дії. Проте, повноцінному здійсненню цього дослідження передують необхідний екскурс в історію вирішення проблеми ідеалу, що і дозволить визначити коло тих питань, вирішення яких відкриє шлях до розуміння суті феномену утопії.

Перед тим як розпочати дослідження проблеми ідеалу в історико-філософському контексті, необхідно звернути увагу на таку важливу обставину. Ще під час визначення самого поняття «ідеал», ми виокремили спільні поняття (досконалість, взірець, найвища мета). Якщо ми розглянемо саме значення цих визначень, то можемо відмітити, що всі вони по суті своїй представляють елементи нематеріального світу. Іншими словами вони знаходяться в духовному світі, що протистоїть матеріальному. В залежності від цієї обставини, галузь ідеалу теж відноситься до царства людського уявлення. Така протилежність цих двох вимірів і визначила те спрямування в філософії, в руслі якого підіймаються питання стосовно ідеалу - це ідеальна течія або ідеалізм. Причому, і з цього приводу досі ведуться дискусії про співвідношення ідеального та реального, про примат ідеального над матеріальним чуттєвим світом. В. В. Скоробогацький, вивчаючи проблему ідеального в структурі філософського знання, виділяє такий зміст цієї проблеми:

1) проблема ідеального безпосередньо пов'язана з основним питанням філософії та концентрує в своєму складі опит теоретичної та світоглядної полеміки між матеріалізмом та ідеалізмом;

2) проблема ідеального фокусує сукупний зміст філософського знання – незалежно від відмінностей між спрямуванням та течією в філософії – в певному пункті. В центрі уваги опиняється людина, її творча діяльність як умова і форма реалізації людської суб'єктивності;

3) проблема ідеального складає соціально напружений «нерв» філософського світогляду. Тут найбільш проглядається соціальна обумовленість логіки мислення філософа, зв'язок мислення з епохою, з певним типом особистості як його носієм [172, с. 18].

Саме в такому вигляді виявляється вченим зміст проблеми ідеального, що і пояснює її специфічний статус в структурі філософського знання. Для розуміння цього поняття, слід також відмітити, що сам термін «ідеальне» в його філософському значенні виходить з кола платонівської онтології, є

вихідним від терміну «ідея». Саме від розуміння «ідеї» як першоджерела буття бере свій початок ідеалізм як одне з філософських спрямувань. Тому, виходячи з основних змістовних позицій цієї проблеми, ми зробимо ухил на її обґрунтування в галузі ідеалістичної течії.

Вперше в історії філософської думки проблема ідеального, як того, що відноситься до світу «ідей», була піднята в давньогрецькій філософії. Довгий час точилися дискусії між вченими стосовно того, хто саме з античних філософів першим звернув увагу на явище ідеї в бутті людини. Однією з поширених думок було наближення цього вчення в своєму первісному контексті до одного з родоначальників атомізму Демокриту (460 р. народження до н.е.). Відому роль в цьому грав той факт, що у нього для визначення сутності застосовується вже сам термін «ідея». На перший погляд з таким варіантом вирішення даного питання можна було б погодитися. Тим паче, за свідченням Плутарха, Демокрит в своїй праці «Про ідеї» передає їх сутність таким чином: «В действительности же есть неделимые формы (по другому чтению «атомы» или «идеи», как он их называет), и кроме них ничего нет» [118, с. 228]. Ідея у Демокрита виступає не в якості думки про атоми, а як сам атом, що є першоосновою, сутністю всіх речей. Ідея або атом, як первісна форма всього суцього, незмінна та вічна. Особливість її полягає в тому, що вона сприймаються не за допомогою органів чуття, а розумом, мисленням. Справжня дійсність прихована від людських почуттів. «Атоми-ідеї» існують не в макросвіті, а в мікросвіті. Лише розумово можна досягнути їх, оскільки розум проникає глибше того, що розкривається в речах перед нами за допомогою органів чуттів. В залежності від цих обставин радянський вчений П. В. Копнін висунув думку про те, що Демокрит розумів ідею в чисто онтологічному плані як незмінну розумово досягнену сутність, що має матеріальний, тілесний характер [98, с. 9]. Саме та риса атомістичного вчення Демокрита, яка визначає «ідеї», що відкриваються розуму в речах як елементи буття цих речей і створила той фундамент

онтологічного розуміння «ідеї», який підкріплював дане розуміння цього питання серед вчених.

З іншої сторони, подальший процес розгляду давньогрецького ідеалізму розкриває низку суперечливих моментів, які багато в чому просто перекреслюють вище оголошену тезу. Так, наприклад, один з найвідоміших радянських дослідників античної філософії В. Ф. Асмус, наголошував на тому, що не можна проводити онтологічне розуміння «ідеї» в матеріалістичному вченні Демокрита. Підставою такого судження виступає те, що саме слово «ідея» в грецькій мові в давні часи означало не «ідею» в сучасному розумінні, не думку, а «вид» або «форму». Цим словом Демокрит скористався як терміном, що позначає «неділимі форми» чи атоми [6, с. 16]. Таке визначення В. Ф. Асмусом поняття «ідея» проливає світло на те, чому давньогрецький філософ в своєму вченні часто співвідносить атоми з ідеями або формою. Нічого ідеального тут немає, оскільки атоми виступають продуктом матеріального світу, які існують в дійсності. Субстанція матеріальна і єдина як сполучення атомів і пустоти. Тому ототожнення філософом атомів з «ідеями» в якості форми або виду, повністю відповідає його матеріалістичній сутті вчення.

Наведені вище напрямки у вирішенні проблеми стосовно первісності вчення «ідеї» містять в собі низку обставин, на які не можна не звернути увагу. З якої б сторони ми не підходили до аналізу давньогрецького ідеалізму, неминуче приходимо впритул до особливостей античної філософії взагалі. Проведення їх аналізу певним чином і пояснює те, чому не існувало єдиної думки у вирішенні даного питання. Дійсно, як ми визначили, вперше саме поняття «ідея» зустрічається у Демокрита, одного з представників давньогрецького матеріалізму. Проте сам зміст цього поняття з часом починає змінюватися, виражаючи не просто «форму», а сутність речі. Як відмічав М. Мамардашвілі, починаючи з теорії первісних елементів атомів, у греків з'являється умовивід, за допомогою якого вони прагнуть зняти зі світу накладену на нього людську поміркованість, в тому числі і культурно-

знакову та виявити її природу [120, с. 139]. Питання вже стоїть не в тому, щоб виявити сутність речей, в якій вони надані в природі, а в тому, що є в них самих. Й це відноситься не тільки до світу, а й до людини, що є в самій людині. Інакше кажучи є природа, під якою розуміється не антропоморфне, не антропологічне зрозуміле. Саме для цього «чогось», що є людиною, але те що не є антропологічним і з'явилися поняття буття, сутність. Філософська граматики поступово збагачується такими словами: «ідея», «форма», «форма і сутність ідеї». Онтологічна абстракція виступає в якості іншого життя, в якому відтворюється осмислена цілісність. Це духовний організм, який не вміщує в собі нашу абстрактну думку [120, с. 142]. Навколо такого процесу розуміння світу і закручується вся проблема філософії – існування іншого режиму життя, відмінного від звичного.

Продовжуючи аналіз процесу зародження античного ідеалізму, необхідно зупинитися ще й на такій її головній рисі як невід'ємність матеріальних елементів в давньогрецькому ідеалізмі. Відомий радянський вчений О. Ф. Лосєв, з цього приводу відмічав, що матерію визнавали не тільки матеріалісти (наприклад Демокрит), а і всі ідеалісти. Й в першу чергу Платон, який ніколи і не думав відкидати матерію, а лише визнавав недостатність для повної картини світу [111, с. 19]. І Демокрит називав свої атоми ідеями, і Платон називав свої ідеї атомами. Різниця була лише в розставленні логічного наголосу в межах однієї і тієї ж абстрактної категорії, але самі ж ці абстрактні категорії залишалися в античності непорушними. Матерія трактувалася як потенція будь-яких явищ дійсності. Так рабовласник не був людиною в повному розумінні слова, а був лише формоутворюючим принципом речово-тілесної дійсності. Так і антична ідея не була просто ідеєю взагалі. Як зазначає вчений, вона була, по-перше, завжди речово-тілесною, тобто планом, що картинно уявляється, чому для цього і були залучені терміни «ідея» або «ейдос», що вказують на фізичне бачення. А в філософській галузі ці терміни вказували на таку розумову будову, яка завжди була мислимою картиною дійсності, тим, що в ній «було видно». Та

по-друге, антична ідея, будучи формоутворюючим принципом, ніколи не трактувалася нерухомо чи абстрактно. В цьому і виявляється специфіка античної філософії та ідеалізму. Так, платонівські ідеї при всій їх роздільності утворюють собою єдиний чуттєво-матеріальний космос. Різниця, як вже відмічено, в тому, на яку зі сторін робиться акцент. З цього приводу А. Ф. Лосєв називає Платона не просто ідеалістом, а саме античним об'єктивним ідеалістом [114, с. 10].

Означені вище позиції впритул підводять нас до родоначальника давньогрецького ідеалізму Платона (427 – 347 рр. до н.е.), чия філософія стала джерелом для подальших філософських систем. Як відомо, саме йому людство зобов'язане виокремленню актуального для нас кола явищ в особливу категорію ідеального. В філософській системі Платона кожному класу однойменних речей чуттєвого світу відповідає якась вічна, не виникаюча та не вмираюча безвідносна причина того, що робить річ саме річчю цього і ніякого іншого класу. Вказати цю причину - значить вказати в протилежність явищу істинну сутність речі. Таке завдання хоча й важке, але доступне для рішення. Передусім тому, що предмет дослідження існує об'єктивно, в самій реальності [11, с. 39]. В одному з діалогів Платона, що вінчають собою ранній період його творчості - «Гиппий Большой» - мова йде про визначення «ідеї» [150]. В ході суперечки між Сократом та софістом Гіппієм Платон намагається розкрити філософський сенс прекрасного. Причому саме прекрасне тут виражається як сенс або сутність. Так, вже з самої назви однієї з частин діалогу: «Прекрасное – это не только отдельные вещи или живые существа и не формы жизни» можна помітити, що в поняття прекрасного він вкладає більш глибоку суть [150, с. 393]. На протязі жвавої бесіди її учасники приходять до висновку, що прекрасне це не зрима та слухове задоволення. Адже прекрасними можуть бути закони і заняття, що не зводяться до слуху або зору, а також різного роду фізичні почуття, як би їх люди не приховували. Та й навіть якщо погодитися, що прекрасне дійсно зводиться до зорового і слухового задоволення, то й в цьому випадку слід



сказати, що зір доставляє задоволення не тому, що він зір, і слух – не тому, що він слух. Причина задоволення в обох випадках - це не зір і не слух, а дещо інше – третє, що знаходиться поза ними, але в той же час якимось чином їх визначає. Це третє і складає основу той сутності буття, яке і відмінно від них, і визначає їх не в сенсі безроздільної тотожності, а в сенсі всього нового. Сократ запевняє Гіппія в тому, що «... если оба они прекрасны, то они должны быть прекрасны благодаря причастной обоим им сущности» [150, с. 413]. Цю безвідносно і об'єктивно існуючу причину речі і її об'єктивні властивості Платон називає «видом» або «ідеєю». «Ідея» не виражається, не визначається та в змістовному відношенні не вичерпується речами в їх роздільності. Одна і та ж ідея може бути для багатьох речей однією і тією ж. Ідея не примарна – вона внутрішній суттєвий зміст речі. Також в «Гиппии Большом» ставиться питання про форму присутності ідеї в речах, що дало змогу розглядати «дещо інше – третє» як щось загальне та ціле. Це веде до того, що ідея не міститься в якійсь одній речі. Вона відразу є у всьому світі речей. Вона виступає сутністю, яка є у всіх речах відразу та в кожній речі окремо. Саме в такому ракурсі Платон в своєму діалозі вимальовує дійсність. Таке виділення «якоїсь» сутності (ідеї), що визначає предмети матеріального світу й при цьому виступає непідвласною чуттєвому сприйняттю людини виступає «підводним камінням» та взагалі однією з перших ознак *ідеалізму* Платона.

Ідеї, на відміну від речей, вічні, незмінні в чому і виражається істинність та автентичність їх буття. Їх абсолютною протилежністю виступає матерія, яка ототожнюється з простором. Й хоча в філософії Платона ідеальне і матеріальне існують разом, але в той же час ідеальне виступає приматом над матеріальним. Ідеальне керує матеріальним, створює його, осмислює. Тому не ідеальне є відображенням матеріального, а матеріальне є відображенням ідеального. Таке протиставлення ідеї та матерії дуже добре проглядається в іншому діалозі Платона, який по суті представляє собою спробу філософа надати нарис об'єктивного ідеалізму – це «Менон» [152].

Якщо в попередньому діалозі, філософ на основі поняття прекрасного виводить на поверхню проблему сутності, то тут він розглядаючи питання добродійності, звертає увагу на її об'єктивність по відношенню до дійсності. Розмовляючи з рабовласником Меноном про добродійність, Сократ приходять в своїх висновках до того, що «... если добродетель – это нечто обитающее в душе и если к тому же она не может быть полезной, значит она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель... и есть не что иное как разум» [152, с. 599]. З цього твердження виходить, що добродійність не є даром природи, оскільки розуму ще потрібно навчитися. Проте в цьому твердженні міститься протиріччя - добродійності теж не можна навчитися. Це не тільки не дар природи, але й не результат навчання. Добродійність – це божественний дар, який людина отримує незалежно від знання. Чисте знання є результатом філософського пригадування потойбічних істин (особливо чітко ця теза простежується на прикладі з рабом Менона, який відповів правильно на всі питання геометричного характеру Сократа). Тому Добродійність, будучи знанням в своїй основі теж є результатом цього потойбічного пригадування. Відмежовуючи таким чином сутність від дійсності, Платон тим самим заклав основи *об'єктивності* свого вчення. В його об'єктивному ідеалізмі загальні закономірності реального світопорядку віднесено за його межі. Об'єктивне існування їх відокремлено від самої дійсності. Іншими словами платонівська ідея є об'єктивним буттям чи образом буття (але повністю об'єктивний образ) [112, с. 149].

Подальше дослідження об'єктивного ідеалізму Платона розкриває низку характерних для його ідеї рис. Насамперед слід відмітити, що кожна ідея дрібниться простором на безліч чуттєвих речей. Реальний світ речей виступає як суміш буття і небуття, активних ідей і пасивної матерії [173, с.31]. Кожному роду чуттєво сприймаючих речей відповідає ідеальний прототип. Всіляка річ так чи інакше подібна якійсь ідеї. І це не в залежності

від того, чи будемо ми вважати ідею тільки думкою про щось або об'єктивним взірцем речі в самій природі. Ідеї існують лише в своєму взаємовизначенні. «Ибо все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас их подобиям, только благодаря причастности, которым мы называем теми или иными именами. В свою очередь, эти находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями ... образуют свою область и в число одноименных им идей не входят» [153, с. 355].

По відношенню до предметів чуттєвого світу ідеї одночасно являються і причиною і взірцем. Вони як безтілесні первинні образи речей, виступають в якості мети, якій як би удає будь-яка річ чуттєвого світу. На відміну від Демокрита, який запропонував принцип детермінізму, ядром якого виступає категорія причинності, Платон стверджує принцип телеологічного (від грецького слова «телос» - мета) тлумачення явищ природи. Це не тільки об'єктивний ідеалізм, а й телеологічний [11, с. 50]. Справжньою причиною всіх речей є те, що в них самих існує саме по собі. Так, наприклад, великий розмір речі залежить від того, що їй властива велика величина, й висока людина не головою вище низької людини, а в силу своїй причетності достатній величині. Даний приклад Платона робить можливим розуміння причини як поняття або сенс, завдяки якому і визначається «істина суцього» - це і є ідея (ейдос), якій підвладне все існуюче і від якої все отримує своє ім'я. «Единственный путь, коим возможна любая вещь – это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна» [154, с. 60]. Ідея Платона є сенс, сутність та визначення тієї чи іншої речі, сам принцип її осмислення, модель, що її породжує. Адже всіляка річ, будучи самою собою, нічого не значить, тобто має свою особисту сутність; платонівська ідея як раз і являється принципом конструювання цієї сутності речі. Розвиваючи і далі телеологічність своєї ідеї Платон розглядає все різноманіття ідей як єдність цілі. Порядок, що панує в світі є порядком доцільним: все спрямоване до благої мети. Недарма Платон створює образ ідеального укладу життя

суспільства як того образу найвищої мети, до якої повинне прагнути людство. Він висуває ідеал досконалості як вищу мету життя людини.

Великий інтерес у процесі дослідження ідеалізму Платона викликають судження радянського дослідника проблеми ідеального Е. В. Ільєнкова. Він стверджував, що «ідеї» Платона – це не просто будь-які стани людської душі, це неодмінно універсальні та загально значимі образи-схеми, що протистоять окремій «душій» та управляючому нею людському тілу як обов'язковий для кожної душі закон [74, с. 14]. Все це загальні норми тієї культури, всередині якої прокидається до свідомого життя індивід і вимоги якої він повинен засвоювати як обов'язковий для себе та своєї життєдіяльності закон. Сюди відносять всі ті галузі людського буття, в рамках якого перебуває людина: норми побуту, соціально-економічні відносини, мова та інші ознаки культури. Ці нормативні схеми він повинен опановувати як деяку відмінну від нього самого особливу реальність. Виділяючи цю особливу дійсність в спеціальну категорію Платон і поставив перед людством важливу проблему – проблему «природи» цих своєрідних явищ, природи світу ідей та ідеального. В цьому випадку аналізуючи генезу проблеми ідеалу та ідеального взагалі, слід звернути увагу на те, що ще Платоном була нащупана проблема об'єктивності всезагального, природу його абсолютної незалежності від людини та всього людства.

Вказані вище позиції у філософії ідеалізму Платона дозволяють провести порівняльну аналогію з «ідеями» Демокрита для того, щоб показати всю помилковість в ототожненні «ідей» між ними. Серед основних розходжень слід виділити такі:

- у Демокрита атоми-ідеї не доступні почуттям занадто малої величини; у Платона ідеї-форми недоступні почуттям людини тому, що сама природа їх не та, що природа речей чуттєвого світу. «Ідея» Платона протистоїть всім її чуттєвим аналогам, подібностям і відображенням в світі речей, що сприймаються нами за допомогою органів чуття.

- Ідеї-форми Демокрита тілесні, його атоми – тіла. У Платона «ідея» безтілесна. Звідси виходить протистояння матеріалізму Демокрита ідеалізму Платона. В ідеалізмі Платона істиною сутністю речей оголошуються причини, які звільнені від чуттєвих властивостей, непідвладні чуттєвим умовам, які можна досягнути лише тільки розумом – одним словом ідеальні. Свої «ейдоси» Платон виносить за межі реальності. Ідеї-атоми Демокрита виступають часточками матерії, вони існують реально в матеріальному світі.

- Ідеалізм Платона об'єктивний, його «ідеї» - передусім буття, а не поняття нашого розуму, й існують вони самі по собі, незалежно від суб'єкта та пізнання. Основними ознаками об'єктивності буття «ідеї» виступають її безвідносність, незалежність від всіх умов та обмежень простору, часу та інших явищ дійсності. У Демокрита невід'ємною формоутворюючою ланкою атомів являється пустота.

Виходячи з вказаних принципових розходжень у значенні самого поняття «ідея» між філософами, можна з впевненістю говорити, що саме давньогрецьким філософом була хоч і не вирішена але піднята проблема істинності всезагального, розуміючої в якості закону, що залишається інваріантним у всіх багатобразних змінах «психічних станів» не лише окремої особистості, а й цілих духовних формацій, епох та народів. До Платону філософи (софісти, Сократ та сократики) вперше висуваючи проблему свідомості, ще не зовсім розуміли предметну, структурну сторону їх свідомості. Їх притягувала сама свідомість як така, ізольована свобода духу. Платон же повертається до старої врівноваженої космології, але розуміє її вже не як проблему свідомості. Він не йде далі від піфагорійських «сфер», Парменідового «єдиного», Гераклітової «текучості», Демокритовських атомів. Він інтерпретує цей космос з точки зору його ідеальних зв'язків, розподілення в ньому фізичного та смислового.

В епоху Нового часу в руслі емпіризму (Джон Локк (1632 – 1704 рр.), Джордж Берклі (1685 – 1753 рр.), Давід Юм (1711 – 1776 рр.) сформувалася суб'єктивістська традиція розгляду світу ідей («ідеального світу») як стійкого

та організованого світу законів, в залежності від яких проходить психологічна діяльність окремої людини, «індивідуальної душі» як певної об'єктивної реальності. Ця позиція була тісно пов'язана з тією уявою, що «насправді» існують лише окремі, одиничні, що сприймаються чуттєво «речі», а всіляке всезагальне є лише фантом уяви, лише психічний феномен. Так, якщо Д. Локк і Д. Берклі вважали сприйняття джерелом, з якого душа створює ідеї, то Д. Юм взагалі не хоче визнавати того, чи є щось за межами сприйняття. Досліджуючи в своїй праці «Исследование человеческого разума» походження ідей Д. Юм стверджує, що в нас існують певні враження і уявлення [230, с. 16]. Всі уявлення він поділяє на два класи і роди, що різняться між собою за ступеню сили та живучості. Менш сильніші називаються думками або ідеями, інший клас він взагалі відносить до уявлень. Під цим терміном він має на увазі всі людські найживіші уявлення. Враження відмінні від ідей, які ми називаємо менш живі уявлення, що усвідомлюються нами, коли ми мислимо про якийсь вид почуттів. «Все наши идеи, или более слабые представления, суть копии с наших впечатлений» [230, с. 18]. Мова йде про те, що весь матеріал мислення доставляється нам зовнішніми або внутрішніми почуттями, а змішення його є ділом розуму та волі. Наприклад, думаючи про золоту гору ми тільки з'єднуємо дві сумісні ідеї *золота* і *гора*, які і раніше були нам відомі. Тобто, ми бачимо, що розглядаючи ідеї в якості одного з родів людських уявлень, Д. Юм головні філософські питання переносить в галузь психології. Причому цікавим є те, що такий психологізм, що охопив суб'єктивістську тенденцію в руслі емпіризму, виправдовувався постійним своїм повторенням в багатьох актах сприйняття одиничних речей індивідом, сприймався цим індивідом як деяка «спільність» речей чуттєвого світу, як тотожність психічних станів, які переживає окрема особистість. Як відмічав К. С. Бакрадзе, замкнене коло відчуттів, з якого свідомість не може вирватися до об'єктивної дійсності, характер відчуттів як одиничних, окремих, тобто таких, які з однієї сторони не містять нічого спільного та з іншої, не характеризуються ніякими

зв'язками крім просторових та часових, обумовлює агностицизм Д. Юма - неможливість істинного, об'єктивного знання [14, с. 18].

Говорячи про такий примат психічних явищ в руслі даного метафізичного вчення, необхідно звернути увагу і на такий аспект цієї проблеми як першочергове значення саме субстанціональної душі, яка існує в суб'єкті у вигляді наявного буття. Загальноприйнятим тут було те, що всі предикати внутрішнього відчуття відносяться до нашого «Я» як до свого суб'єкта, а останній вже не може бути мислимим як предикат іншого суб'єкта. В результаті наші розуміння душі являються предикатами, а душа представляє собою абсолютний суб'єкт опиту. На думку А. А. Карапетян, звідси стара метафізика припускала, що ім'я абсолютно мислячого суб'єкта володіє не тільки суб'єктивною, а й об'єктивною реальністю. Ця реальність повинна бути дана нашому пізнанню не в емпіричній суміші, а в чистому вигляді. В залежності від цієї точки зору, в основі чистого пізнання лежить положення «я мислю». Зміст цього положення складають такі чотири складові тези: 1) душа є субстанцією; 2) вона є простою субстанцією; 3) в різні періоди свого існування вона чисельно тотожна; 4) вона знаходиться в певному відношенні до просторових предметів [94, с. 258].

З вказаних позицій суб'єктивістської течії стає цілком зрозуміло, що ототожнення «ідеального» з «психічним взагалі» не давали можливості чітко сформулювати спеціально-філософську проблему, підняту ще Платоном. Це проблема об'єктивності та теоретичних визначень дійсності, тобто їх абсолютної незалежності від людини, від її психічної діяльності. Суть її полягає у визначенні істинності всезагального, що розуміється як закон [72, с. 16]. Тому, довгий час в філософії слово «ідеальне» розумілося в якості існуючого «не насправді», а лише в уявленні, у вигляді психічних станів окремої особистості. І одними з перших, хто виступив проти такого трактування основних питань філософії стали представники німецького ідеалізму XVIII – першої чверті XIX століття (І. Кант, Й. Г. Фіхте, Шеллінг і Г. Гегель).

Особливого теоретичного значення ця проблема отримала в філософській системі засновника німецького ідеалізму Іммануїла Канта (1724 – 1804 рр.). У всіх визначеннях «ідеального» в попередньому вченні він головний недолік вбачав у неточному співвідношенні емпіричних визначень думки з відповідними їм категоріями, у переході від визначень до категорій. Саме тут перемішуються визначення (паралогізми) двох родів: емпірично визначальні думки та категорії. Для того, щоб можна було назвати «я мислю» ядром всіх понять, потрібно відрізнити від нашої здібності до уявлень предмети двоякого роду. «Я» як розумова істота є предметом внутрішнього відчуття, що називається тілом та «Я» як розумова істота, що означає психологічний предмет, якщо нічого невідомо про душу, крім того, що вона вільна від емпіричного. «Мислю» це «Я», «Я» побудоване не тільки з чистого мислення, а й з матерії. Звідси, згідно з думкою німецьких ідеалістів, якщо психологія споглядальна, то вона повинна бути чистою, без якого-небудь зв'язку з апперцепцією, оскільки незначна суміш останньої порушує чистоту споглядальної науки. З цієї точки зору не залишається нічого, крім порожнього «Я», яке навіть не є поняттям, а лише мисленням, що супроводжується нашими поняттями [94, с. 265].

Виходячи з критики емпіричного вчення Кант намагався в своїй філософії уникнути звуженість суб'єктивістських висновків. Причому, суб'єкт не тільки в кантівському розумінні, а й в галузі всього німецького ідеалізму, знаходиться поза суб'єктивним та об'єктивним, стоїть над ними. Інакше кажучи, суб'єкт в дійсності є об'єктом [13, с. 114]. Створюючи свою трансцендентальну філософію, Кант розмістив суб'єкт в центрі філософського світогляду. Вся своєрідність та зміст трансцендентального методу спирається на поняття суб'єкта. Такий суб'єкт не є індивідуальним, емпіричним суб'єктом – цим філософія суб'єкта німецького ідеалізму є відмінною від суб'єктивістської філософської традиції. Тому кантівський суб'єктивізм являється постановкою проблеми гносеологічної інтерпретації факту знання і його категоричних форм. Сутність такої інтерпретації полягає



у розмежуванні знання і предмету знання, в дослідженні знання як рівня пізнання. З цього приводу низка радянських дослідників відстоювала думку, що І. Кант звів онтологію до гносеології й тим самим відкрив широку дорогу принципово новому, історичному розумінню природи знання, картини світу, логічних форм пізнавальної діяльності [140, с. 22].

Проте, не дивлячись на викладені вище дискусії у вирішенні проблеми ідеального, для нашого дослідження великий інтерес та цінність представляє собою розуміння німецьким філософом таких понять як «ідея» та «ідеал». Що стосується «ідей», то І. Кант їх розглядає не в якості інтуїтивно збагненої ідеї (в платонівському сенсі). На його думку людський розум не здатний творити сам істину, а притаманні йому ідеї не здатні на розсуд сутності речей, на їх породження, бути їх прообразами. Точніше було б сказати, що його ідеї являються філософськими категоріями, але на відміну від категорій розуму вони не впливають ні на опит, ні на поза опитну галузь. Їх сенс лише в самому прагненні проникнути в цю сферу. Тому ідеї виступають як трансцендентальні категорії, розширені до ступені безумовного застосування і в тенденції спрямовані на пізнання речі в собі [132, с. 90]. Ідеї як поняття розуму слугують формою відношення зверх чуттєвого світу і суб'єкта. Тому людина як «особистість» і як розумова істота (носій ідей) отримує характер єдності зверх чуттєвого світу і світу природи [89, с. 86].

На ряду з ідеями, розум людини містить в собі й *ідеали*, які володіють практичною силою (як регулятивні принципи) і лежать в основі можливості досконалості певних вчинків [93, с. 502]. Досліджуючи явище ідеалу, філософ доходить до висновку, що ідеал для розуму є прообразом (prototypon) всіх речей, які як і недосконалі копії (естура) переймають з нього матеріал для своєї можливості, й більш - менш наближуючись до нього, все ж завжди безкінечно далекі від того, щоб зрівнятися з ним. «Поэтому предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также первосущностью (ens originarium) или, поскольку он стоит выше всего,

высшей сущностью (*ens sumum*), а поскольку всё подчинено ему как обусловленное – также сущностью всех сущностей (*ens etium*)» [93, с. 508]. Идеал розглядається як уява про заключну досконалість людського роду. Дане твердження містить в собі думку про те, що ідеал включає в себе усвідомлення того, що людина виступає самоціллю власної діяльності і ні в якому разі не засіб для когось або чогось іншого.

Кожний крок на шляху прогресу є кроком на шляху реалізації цього ідеалу. Вказане цілком наводить на думку про те, що ідеал розуміється абсолютно недосяжним чи досяжним лише в безкінечності. Ідеал як горизонт постійно відсовується у майбутнє по мірі наближення до нього. Між кожною наявною сходинкою «вдосконалення» людського роду та ідеалу знаходиться безкінечність. Як тільки людина починає думати, що вона дійшла до кінця шляху так помисливість ця відразу ж впливає на поверхню у вигляді антиномій (протиріч). Такі протиріччя можна зустріти в будь-якій галузі людської діяльності. В науці, наприклад, це твердження виражається в тому, що у вирішенні якоїсь проблеми може існувати якнайменше дві взаємовиключні теорії. Досягнення досконалості виражається у повному подоланні протиріч між індивідом і суспільством. У свідомості індивіда це становище виразилося б як повне поборення протиріч між всезагальним та одиничним, між цілим і часткою, між обов'язком та потягом та іншими антиноміями.

Визначення ідеалу в якості мети, обумовленої людською діяльністю, яка змінюється на протязі її життя виражає іншу сторону філософії І. Канта – її доцільність або телеологічність. На відміну від давньогрецької філософії, де телеології було надано об'єктивні властивості (незалежність від людської свідомості), І. Кант розглядає її зі сторони суб'єктивної. Він досліджує не реальні, історичні умови її виникнення в організмах природи або у витворах мистецтва, а в умовах самої свідомості, при яких відомий предмет чи витвір розглядається нами як доцільний. Кант вивчає апріорні умови мислимості доцільної організації відповідно до форм і функцій нашої свідомості. Будучи

суб'єктивними, умови мислимості доцільної організації виступають в той же час і трансцендентальними. Априорність цих умов є загальне та необхідне надбання будь-якої людської свідомості і не залежить ніяк від емпіричної корисності для людини форм, що розуміються в якості доцільних [6, с.75]. Так, виходячи з естетичного вчення І. Канта, тільки те, що має мету свого існування в самому собі, здатне до найвищого ідеалу – досконалості. Тут вже мова йде про естетичний ідеал, вироблення якого є головним завданням мистецтва взагалі. Ідеал естетики Канта – моральне та інтелектуальне самовдосконалення кожної окремої людини. Під цим розуміється перетворення кожної людини в самовідданого, безкорисливого і доброзичливого спільника всіх інших таких же людей, на яких вона дивиться не як на засоби своїх егоїстичних цілей, а як на мету своїх індивідуальних дій. Проте ціль існування в самому собі має лише людина. Тому тільки людина може бути ідеалом краси і тільки людина одна зі всього існуючого світу здатна до ідеалу досконалості. Лише людина, яка через розум може визначити для себе свої цілі або запозичити їх з навколишнього сприйняття і з'єднати їх зі своїми існуючими цілями, може судити естетично. З цієї точки зору найвищим зі всіх мистецтв виступає поезія, а нижчу ланку займає музика [11, с. 95].

Ні теоретично, ні практично ідеал не можливо надати в якості образу тобто у вигляді чуттєво споглядальної картини «досконалого» і «завершеного» стану. В іншому випадку це б претендувало на зображення «річі в собі». Але «річ в собі» не можлива, оскільки її можливо лише розуміти як умову можливості, як гарантію «теоретичного» і «практичного» розуму. В єдиному разі ідеал може бути наданий як споглядальний образ «досконалості» та «завершеності» - це в мистецтві. Саме в мистецтві, де панує художня уява генія, відбувається досягнення примирення всезагального та індивідуального, цілого і окремих частин. Й в цьому випадку ідеал виступає як прекрасне [196, с. 196]. В свою чергу прекрасне не тільки формально залежить від гармонії людських здібностей, а й само по

собі обумовлено складовим її моральним ідеалом. І оскільки моральний закон віднесено до об'єктивного світу в собі – предмет естетичного судження отримує якість об'єктивності [167, с. 172].

Наступні філософи - Г. Фіхте, Шеллінг та Г. Гегель, - спираючись на вчення І. Канта, звернулися до соціально-теоретичного аналізу цього поняття. Насамперед серед цієї плеяди німецьких ідеалістів слід виділити вчення Іоганна Готліба Фіхте (1762 – 1814 рр.), учня І. Канта. Вслід за своїм вчителем він вважає, що всі науки повинні отримати фундамент саме в філософії, яка в свою чергу повинна вирішити, в чому є сутність науки як загальнозначущого достовірного знання. Тому Фіхте називає свою філософію «вченням про науку» - Wissenschaftstehre. Але в подальшій будові його ідеалізму впливають на поверхню значні відхилення від кантіанства. «... моя система, - пише він, - не что иное, как система Канта; то есть она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта» [198, с. 480]. Однією з перших відмінних рис від філософії його попередника є неприйняття ідеї про «річ в собі». Фіхте значно посилює суб'єктивно-ідеалістську тенденцію кантівської філософії: за Я нічого немає, всі визначення як природного так і духовного повинні бути розвинуті з діяльності самосвідомості. Пасивне становище Я (зовнішній світ) теж повинне бути пояснене з самого себе, а не з чогось зовнішнього йому; напроти як раз все зовнішнє повинне бути виведене з Я. Інакше кажучи сама остаточність Я повинна бути зрозуміла як продукт його безкінечності або що те ж саме, кінцеве Я повинне бути виведено з безкінечного [39, с. 26].

У вченні про ідеал, у Фіхте проглядаються моменти, які за своїм змістом схожі до кантівських. Як і у І. Канта, та і у І. Г. Фіхте, «трансцендентальне я» («Краще Я») абсолютно тотожне в кожній живій людині. Воно як би одне і теж Я, тільки розмножене, повторена без якихось змін немовби незчисленного розмаїття ідентичних відбитків, зроблених з одного і того ж знімку. Кожна окрема копія може бути по формі відмінно, але це одні і ті ж

знімки, тільки розмноженні [76, с. 78]. Люди можуть лише реконструювати цей знімок в своїй уяві з тих загальних рис, які існують в складі кожного «емпіричного я», складаючи його «Краще Я», перекручене усілякими іншими обставинами. З іншої сторони, всі ті риси, що роблять відмінними одну і ту людину від іншої, саме тому і не входять до складу «кращого Я». Вони виходять саме від спотворення, залежать від різного роду ухилу від свого складу того емпіричного матеріалу, в якому здійснюється копія. В результаті такий реконструйований в уявленні портрет «кращого я» і виступає нічим іншим як ідеалом, який інакше як в уявленні не існує.

Також, подібними до кантівського вчення про ідеали виступають ідеї стосовно його абсолютності. Так, розуміння самого абсолютного приводить Фіхте до думки про те, що ідеали виступають принципово недосяжними для емпіричного суб'єкта, тобто до реальної, історично обмеженої людини. В своїй праці «Основы общего наукоучения» філософ з цього приводу висловлюється таким чином: «Идеал является абсолютным продуктом Я; его можно до бесконечности подымать все выше и выше; но он в каждый определенный момент имеет свою границу, которая в следующий определенный момент ни в коем случае не должна оставаться той же самой. Неопределенное стремление вообще ... бесконечно...» [200, с. 420]. Ідеал завжди попереду, як би ми до нього не прагнули. Саме на цій підставі його не можна уявити собі у вигляді закінченого результату, продукту вчинків і дій, у вигляді образу «теоретичної» чи «практичної» досконалості. Людина у вигляді ідеалу може мати лише спрямування до істини, а саму істину ніколи. Причому сам ідеал може бути задано не у вигляді чуттєво-споглядальної моделі досконалості, а лише у вигляді спрямування до досконалого, як регулятивний принцип дій, а не як контур результату дій, кінцевого продукту.

Окремої уваги заслуговують думки Фіхте стосовно того, що ідеал виступає в якості вищої кінцевої мети на шляху поступового самовдосконалення та усвідомлення людиною своєї природної гідності як

вищого і єдиного принципу «ідеального» законодавства. Необхідно зауважити те, що якраз в цьому плані Фіхте пішов далі Канта, розвиваючи свою думку про вдосконалення людського роду. Вивчаючи співвідношення окремої людини і суспільства, він приходить до висновку, що поняття людина – ідеальне поняття, оскільки мета людини, тому що вона є ціллю, недосяжна [199, с. 493]. Кожний індивідуум має свій ідеал людини взагалі; ці ідеали хоча різі по суті змісту, але все ж відмінні за ступеню. Кожний оцінює згідно зі своїм власним ідеалом того, кого він визнає за людину. В силу цього основного прагнення кожний бажає знайти у будь-кого іншого схожість з цим ідеалом. В цій боротьбі «духів» з «духами» завжди перемагає найвища та найкраща людина. Таким чином, завдяки суспільству виникає вдосконалення роду – в чому і полягає призначення людини. Правова рівність одного індивіда іншому сама по собі забезпечує повне розкриття всіх природних задатків і його здібностей. «Человек предназначен для общества» - саме на таку роль людини звертає увагу в своїй філософській системі І. Г. Фіхте [199, с. 493]. Він намагається возвеличити людину до абсолютного, показати їй, що вона приймає участь в історичному процесі і по сутності втілює в собі все людство, тобто те, що представляє собою велике, могутнє, творче з всього, що є. В кожній окремій людині Фіхте бачить образ всього людства, а в людстві – людину, що йде до свого майбутнього, яке в її руках.

Особливого звучання проблема ідеалу набула в філософії іншого німецького ідеаліста Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770 – 1831 рр.). Вихідним пунктом філософії Гегеля є об'єктивний ідеалізм. Згідно з цим вченням основою всього існуючого являється якийсь безособовий, безсуб'єктивний духовний первень, який він називає абсолютною ідеєю. Абсолютна ідея складає сутність природи, суспільного життя та всіх його проявів. До свого відчуження в природу вона розвивається в формі чистих логічних сутностей. Потім вона відчужує себе в природу, звідки знову повертається до себе, тобто в стихію духовного, але вже збагачена всім

попереднім розвитком. На цій третій ступені розвитку абсолютна ідея отримує необхідну конкретність. Форму конкретизації ідея отримує в образі суб'єктивного, об'єктивного та абсолютного духу. Ці три форми конкретного духу складають сутність не тільки людської свідомості, а й різних видів діяльності людини і її зв'язків, відношень. Вищим етапом розвитку ідеї являється абсолютний дух. Абсолютний дух не має іншої мети та іншої діяльності, крім того, щоб зробити себе своїм предметом і виразити для себе свою сутність; це дух вільний, істинно безкінечний або абсолютний дух. Він розвивається від зовнішнього та чуттєвого споглядання до уявлення та від нього до мислення в поняттях [136, с. 50]. Дух, що споглядає себе в повній свободі є мистецтвом. Мистецтво у Гегеля має перед всіма іншими прийомами зовнішнього вираження ідеї перевагу в тому, що воно вільне у виборі того матеріалу, в якому абсолютне мислення бажає виповнити свій автопортрет. Тому проблема ідеалу у Гегеля в повному своєму розумінні пов'язувалася з естетикою.

З вище означених моментів філософської системи Гегеля стає зрозумілим, що поняття ідеалу посідає центральне місце в естетичному вченні філософа. В своїй праці «Лекции по эстетике» він розвиває свою думку стосовно цього явища. Так, на його думку, ідея, «постигнутая как действительность оформленная соразмерно понятию» є ідеалом [41, с. 78]. Ідеал показує специфіку мистецтва на відміну від інших форм суспільної свідомості (абсолютного духу). Він є ідеєю в чуттєвій подобі, єдність змісту та форми, суб'єктивного і об'єктивного. В цілеспрямованому русі ідея перетворює позаестетичну дійсність (моральну субстанцію, світ одиничних предметів) в естетичне відношення. Якщо позаестетичний матеріал виступає в формі, поняття якої іманентне їй, то ідея становиться ідеалом. Ідеал як єдність форми та змісту несе в собі акцент - на відміну від абсолютної ідеї, ідеї взагалі – на формі. Форма значима і як момент змісту (предметна форма) і суб'єктивно (як характерне) [195, с. 329]. Інакше кажучи, ідеал є ідея, ототожнена з її реальністю [41, с. 249].

Ступені розвитку ідеалу визначають зміну форм мистецтва. Вони слідують один за одним в залежності від співвідношення між ідеєю та її зовнішнім обліком. В своєму розвитку ідеал проходить три ступені: символічну, класичну та романістичну. На першому ступені (це одночасно і відповідна форма мистецтва) ідея виражається у витворах мистецтва зовнішньо. Ідея і подоба ще не відповідають одна одній. Символічним мистецтвом є стародавнє східне мистецтво. Тут найбільш йому відповідає архітектура, перший за часом вид мистецтва. Витвори архітектури лише натякають на духовний зміст, який вони повинні виражати. М. Б. Мітін в цьому моменті звертає увагу на важливість гегелівської думки про символ як форму мистецтва, що історично та логічно передує художньому образу, формі вищої у порівнянні з художнім образом [124, с. 56]. Класичне мистецтво – друга ступінь розвитку ідеалу та друга форма мистецтва. На цьому етапі ідея вже отримує адекватне зовнішнє вираження у витворах мистецтва, форма і зміст відповідають один одному. Сюди філософ відносить античне мистецтво, як приклад скульптури. Проте і в цьому випадку (в скульптурі), не завжди можна чітко передати всі переживання людини. Третьою ступеню розвитку ідеалу є романтичне мистецтво – істинна ідея отримує свою повну реалізацію. Дух перемагає матерію, природу і виступає вільним. Прикладом даної ступені розвитку є середньовіччя та Новий час. Найвищою границею мистецтва тут є поезія. Саме на цій вищій ступені мистецтво піднімається вище самого себе, оскільки воно залишає стихію примиреного втілення духовного в чуттєвій формі і переходить з поезії уявлення до прози мислення [41, с. 93]. Продовжуючи далі свої роздуми, Гегель приходить до думки, що поезія розмірна всім формам прекрасного і простирається по всім ним, тому що її справжньою стихією є прекрасна фантазія, а фантазія необхідна для творчості краси, якою б не була форма останньої [41, с. 94].

Ідеал є видимість, він містить лише момент дійсності, яку ідеалізує. Дане твердження означає, що він виступає як знак людських відносин, які



втілюються художником через ідеал в темі, композиції і характерах художнього твору, як продукт відбору матеріалу, його організації та вираження особистісного сенсу самого художника. Він є особливе, яке найбільш повно відповідає природі мистецтва, відтворюючи всезагальне в конкретній єдності з одиничним. Звідси виходить важлива ознака ідеалу Гегеля – діалектичність. Його ідеал возз'єднує в собі живість індивідуального і необхідність всезагального, свободу особистості і матерію, тіло з якого створюють художній витвір.

До поняття ідеалу Гегель застосовує категорії кінцевого і безкінечного, абсолютного і відносного. Ідеал абсолютний як поняття, відносний як дійсність: поняття ідеалу залишається, хоча визначений зміст його, обумовлений епохою, поступово змінюється. Якщо для Канта ідеал як форма досконалості абсолютно протистоїть дійсності; Фіхте взагалі відкидає абсолютне, то Гегель розглядає ідеал як синтез кінцевого (дійсності) та безкінечного (поняття), відносного та абсолютного [195, с. 330]. Ідеал це не форма того становища світу, яке повинне вийти в безкінечному прогресі. Він розглядається як сам рух вперед, з точки зору його всезагальних контурів та законів, які поступово від віку до віку вимальовуються крізь хаотичне переплетіння подій та поглядів. Ідеал є вічним оновленим духовного світу, що знімає кожне досягнуте ним становище.

Кроком вперед або навіть заслугою Гегеля на думку М. Ліфшица є те, що бачення кращої форми життя, яка визначається в нього словом «ідеал», він бачить не в безкінечному віддаленні від нас, недосяжному світі речей в собі, не в романтичному царстві глибокої квітки, а в центрі самої історичної реальності, там де повнота життя ближче всього до здійснення [107, с. 141]. Ідеал не може полягати в безтурботному, звільненому від яких-небудь протиріч, абсолютній тотожності або єдності свідомості і волі всіх індивідів. Такий ідеал був би просто смертю Духа, а не його живе життя. В кожному наявно осягнутому становищі знання і моральності мислення виявляє протиріччя, доводить його до антиномічної гостроти і вирішує через

встановлення нового послідуочого, більш високого становища духу і його світу. Тому будь-яке становище є етапом реалізації вищого ідеалу, універсального ідеалу людського роду. Ідеал повністю є реальним, тут на землі, в діяльності людини. Як відмічає Е. В. Ільєнков, Гегель тим самим допоміг філософії порвати з уявленнями про ідеал як про ілюзії [77, с. 126]. Ідеал як образ вищої досконалості досяжний для людини. Це можливо в мисленні людини. Тайною ідеалу і опиняється Ідея, абсолютно точний портрет якої малюється в Логіці, в мисленні про мислення. Тому ідеал Гегеля і є ідея в її зовнішньому, що сприймається на дотик втіленні в її чуттєво-предметному бутті. Лише чисте мислення завжди повне внутрішнього неспокою, прагнення вперед і ввись, в ньому знов і знову визрівають і рвуться до розв'язання іманентних протиріч.

Таким чином, провівши аналіз основних визначень та вчень ідеалу на прикладі давньогрецького ідеалізму та німецької класичної філософії, перед нами вимальовується картина тих питань, які сприяли виникненню гострої дискусії, що розгорнулася серед радянських дослідників. Й це не дивно, оскільки, як ми побачили, якщо Платоном було закладено фундамент цієї проблеми, то німецькі ідеалісти виявили ті протиріччя, які складають сутність цієї проблеми. Ми не просто зупинилися на ідеалізмі Гегеля, оскільки його вчення про ідеал будується на основі його попередників. Завершивши справу Канта, Фіхте та Шеллінга, він самою логікою речей дійшов до необхідності діалектично поставити питання про співвідношення абстракції з чуттєво наданою реальністю [72, с. 35]. В цьому випадку не можна не погодитися з думкою М. Ф. Воробйова, який проводячи аналогію між Кантом та Гегелем, приходять до висновку, що філософія останнього сприяла відродженню метафізики вчення про осягнене розумом та разом з цим зміст «речових» предметних визначеннях думки на новій основі опосередковування трансцендентальною логікою і в новій формі діалектичного методу мислення [37, с. 95]. Відкинувши агностицизм Канта, Гегель узяв його поняття про речі взагалі як вихідне поняття нової логіки,

перетворивши його з фікції розумового мислення на істинно сутнісну та досить пізнавальну реальність (мислимої реальності, абстракції окремої речі). Сама чуттєво надана реальність вперше була усвідомлена ним з історичної точки зору, як продукт історії та взагалі діяльності людини. На відміну від своїх попередників, Гегель бачив той зв'язок, який існує між найпростішою абстрагуючою діяльністю та практично цілеспрямованим відношенням людини до світу речей та явищ. При цьому абстрагуючий суб'єкт у нього це не гносеологічне явище, а людина, що здійснює свою духовну діяльність всередині певної системи відношень між людьми, як і в самому акті пізнання, діючий як член суспільства. Головним моментом в філософії Гегеля, який досі звертає увагу дослідників, є те, що він розумів діяльність людини як діяльність, з самого початку керуючою чисто духовними мотивами [72, с. 40].

Ще при постановці проблеми нашого дослідження, ми звернули увагу на саму суть проблеми ідеального. Основними компонентами його виступають питання стосовно того, як співвідносяться між собою поняття «матерія», «матеріальне», «буття» та «свідомість», «ідеальне», «мислення». В процесі дослідження цієї дилеми виникла немала кількість думок, тез, концепцій. Нас цікавлять дві течії, між якими розгорнулася по-справжньому жвава дискусія. Одна сторона, представлена такими вченими як Д. І. Дубровський, П. В. Копнін, О. М. Коршунов, О. Г. Спіркін, В. С. Тюхтін, та, - всі вони пов'язують ідеал з психічними процесами, виражаючи при цьому логічне протиставлення ідеалізму з матеріалізмом, розглядаючи ідеалізм в гносеологічному аспекті [63, 98, 99, 175, 186]. Так, наприклад, О. М. Коршунов стверджує, що ідеальне є деяка функція відображення представляти суб'єкту результат матеріальної взаємодії в образах значимих явищ. Це «образ – значимість, связанный с использованием отражения в деятельности людей» [99, с. 65]. Пізнання ідеального досягається через його зовнішнє вираження, через діяльність, в якій воно формується і яку воно обслуговує. Проте ні діяльності, ні ідеального відображення (свідомість)

немає, якщо немає мозку – органа, який пристосований до відображення дійсності [99, с. 68]. Д. І. Дубровський, осмислюючи судження сучасних йому вчених робить більш концептуальне обґрунтування своєї тези. На його думку ідеальне є виключно суб'єктивною реальністю і «народжується та існує» лише в голові людини, не виходячи за її межі. Іншими словами, категорія ідеалу означає специфічне для психіки людського відображення і дію в суб'єктивному плані, на відміну від об'єктивної дійсності, що створюють зміни в матеріальному об'єктах. Ця категорія означає таку властивість діяльності нашого мозку, завдяки якій особистості безпосередньо надано зміст об'єкту, його динамічну модель, вільну від всіх реальних фізичних якостей об'єкту. Ідеальне - це актуалізована мозком для особистості інформація, це здібність особистості мати інформацію в чистому вигляді та оперувати нею [65, с. 187]. Як висновок свого умовиводу він зупиняється на такому визначенні ідеального: «Идеальное – это психическое явление; а постольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности» [65, с. 188].

З іншої сторони, проти такого ототожнення ідеального з психічними процесами виступали Е. В. Ільєнков, М. О. Ліфшиц. [76, 105]. В цьому випадку не можна не відмітити того, що саме такому відомому радянському філософу як Е. В. Ільєнков належить концепція культурно-історичного розвитку людини, що обґрунтовує фундаментальну роль *ідеального* (ideell) в особовому становленні індивіда. За його новаторство в дослідженні проблеми виявлення та розробки методу від абстрактного до конкретного у 1965 році йому була присуджена премія ім. М. Г. Чернишевського. На його думку, ідеальне – це те, чого немає і разом з цим є, те, що не існує у вигляді зовнішньої, чуттєво сприймаючої речі і в той же час існує як *діяльна здатність людини*. Це буття, яке при всьому цьому рівне небуттю або наявне буття зовнішньої речі в фазі її становлення в діяльності суб'єкта, у вигляді його внутрішнього образу потреби побудженню та мети. Саме тому, стверджує Ільєнков, *ідеальне* буття речі і відрізняється від її реального

буття [73, с. 192]. Від структур мозку та мови ідеальний образ предмету принципово є відмінним тим, що він – форма зовнішнього предмету. Від зовнішнього ж предмету ідеальний образ відмінний тому, що він опредметнений безпосередньо не в зовнішній речовині природи, а в органічному тілі людини і в тілі мови як суб'єктивний образ. З цього твердження випливає логічне розуміння ідеального як суб'єктивного буття предмету, буття одного предмета в іншому.

Проти означеної позиції у вирішенні проблеми, яка ототожнює ідеальне з психічними процесами людини, він висунув таку думку: ідеальне ні в якому разі не зводиться на становище тієї матерії, яка знаходиться під черепною «кришкою» індивіда, тобто мозку, мислить, тобто діє в ідеальному плані не мозок як такий, а людина, що ним володіє, причому людина в єдності з зовнішнім світом. На його думку, ідеальне є розумова форма мислячої активності індивіду, здібність людини будувати свою діяльність в узгоджені з формою будь-якого іншого тіла, а також в згоді з перспективою зміни цього любого тіла на протязі розвитку людини [72, с. 9]. Тим самим підстава для творчого буття заключна в самій можливості цього останнього діяти в ідеальному плані. Ільєнков тайну творчої здатності людини пов'язує з природою ідеї, з природою ідеального. Вслід за Гегелем він вважав, що все, що є в житті істинного, божеського і великого, становиться таким через ідею. Ідеї – це не граничні абстракції нашого розуму, а свого роду «взірці», норми буття. Ідеї вводять в нас реальність, що повідомляє, генерує та ініціює через нас сенс нашої активності – як внутрішньої, так і зовнішньої. Людина є власна можливість, але вона не може сама себе «творити». Ідея завжди повинна бути недосяжно вище, ніж можливість її здійснення.

Дана теза розкриває одну з головних властивостей ідеального, яку пропагував Е. В. Ільєнков – розуміння ідеального як форми діяльності людини в суспільстві. Він обґрунтовує цю думку таким чином. Ця діяльність полягає в тому, що природна форма тіл знімається трудовою діяльністю людини, і тільки в цьому русі існує ідеальне, ідеальний образ речі.

Безпосередньо ідеальне здійснюється в символі та через символ, тобто через зовнішнє, що чуттєво сприймається, видиме або почуте тілом слово, але дане тіло, залишаючись самим собою, в той же час опиняється буттям іншого тіла і в якості такого є його «ідеальним буттям», його значенням, яке повністю відмінне від його безпосередньо сприймаючої вухами чи очами тілесної форми [73, с. 194]. Саме таким чином і народжується ідеальне. Воно існує там, де одне тіло, при всій його матеріальності, становиться символом іншого тіла. Об'єктивно в них нічого спільного немає. Загальне в них тільки те, що вони являються продуктами людської практики, формами діяльності людини. Виходячи з цих обставин вчений наголошував на тому, що не можна категорично відокремлювати ідею від матерії, оскільки хоча по суті своїй вони й відмінні, проте тісно взаємозв'язані один з одним. Одна з найвідоміших його тез говорить, що не тільки мислення не може існувати без матерії, а й і матерія не може існувати без мислення [75, с. 5].

Д. І. Дубровський все ж не погоджується з такою позицією Е. В. Ільєнкова. Він критикує першого за те, що він виносить сутність ідеального за межі окремої людської особистості. Інакше кажучи, ідеальне має своє буття в такій же мірі в голові людини, як і за її межами, в процесі предметної діяльності, в «тілі цивілізації» [65, с. 186]. При такій трактовці, зазначає він далі, ідеальне губиться. Поняття ідеального становиться настільки «гнучким», що з рівним успіхом може бути використане для означення як суб'єктивної реальності, так і об'єктивної реальності, адже за головою людини існує лише об'єктивна реальність.

М. О. Ліфшиц, досліджуючи теорію ідеального Е. В. Ільєнкова, називає її цілком справедливою. Він погоджується з тим, що зміст мислення не закладено в мозкових клітках, навіть якщо ми будемо розглядати думку як властивість матерії, а не як її виділення [106, с. 145]. Думка не знаходиться «в голові», тому що вона взагалі ніде не знаходиться, оскільки місця не займає. Проте, думка, що вийшла зі стану чисто психологічного продукту певних кінцевих умов, спирається на об'єктивну ситуацію поза людською головою,

вона спирається на ті реальні інстанції, які при всій своїй речовності означають не самих себе, а багато іншого, являються для нашого зовнішнього і внутрішнього зору скріплюючими дані опиту як великі каміння в глиняній стіні. Між ними є деяка щілина, диференціал, що відкриває можливість не зворотних в принципі нових завоювань. На його думку, Е. В. Ільєнков не вирішив цієї проблеми до кінця, але заслуга його в тому, що він обрисовував на основі існуючих концепцій ідеального (особливе значення він надавав німецькій філософії XVIII - початку XIX століть) суттєвий зміст цієї проблеми, оголосивши свій погляд. Тому, М. Ліфшиц зазначає, що для того, щоб визнати, що ідеальне існує не тільки в голові людини, не тільки в суспільній діяльності, не лише в предметних втіленнях суспільної свідомості, а й в природі, і в соціальних процесах, і в житті особистості, дослідникам доведеться взяти ще один урок у Платона, Аристотеля та Гегеля. Суспільне так же може бути об'єктивним, як природа, і існуюче в ній ідеальне не є втіленням змісту нашої голови, а об'єктивно ідеальне, таке ж, як і в природі. Лише на цій основі можливі символи, що закріплюють в словах, статуях та інших втіленнях людського духу ідеальний зміст самої дійсності [106, с. 145].

## **1.2. Поняття утопії та ідеалу в системі гносеологічних та аксіологічних категорій**

Категорія ідеалу займає окреме та навіть специфічне місце в галузі людського буття. Немає такої сфери людської діяльності, в якій б не можна було помітити його елементи. Проведений нами зріз проблеми ідеального в історії філософської думки цілком підтверджує цю ідею, оскільки, як ми побачили, ідеал розглядали не лише в соціально-політичному розумінні («Ідеальна держава» Платона), а й в естетичному, як найвищу мету людського життя. Естетичне середовище ідеалу підтримувалося тим, що починаючи від Платону його ототожнювали з красою, добродійністю,

тобто з усім тим, чого не вистачає у реальності. Тому його образ було переміщено в інший, «ідеальний» світ, недосяжний для людини. З цього світу він спрямовує діяльність людини, впливає на її вчинки, місце в суспільстві. Л. Н. Столовіч, розглядаючи співвідношення категорії прекрасного та ідеалу, наголошує на тому, що будь-який ідеал виражає мету людських прагнень та дій, мету, що є відображенням обумовлених суспільним буттям потреб та інтересів тих чи інших соціальних груп, класів [176, с. 8]. Це образ досконалості якихось явищ або відношень, що уявляються людиною як потрібні та бажані.

Визначення вченим категорії ідеалу як образу прекрасного, досконалості вже наводить певним чином на співставлення його з утопією. Якщо ми здійснимо порівняльний аналіз цих двох явищ, то зможемо виділити низку спільних ознак. В першу чергу, як і ідеал, утопія (якщо не брати до уваги її розглядання як літературний жанр) теж знаходиться в духовному світі. По-друге, в її основі лежить мета позитивного змалювання життя людини, інакше кажучи ідеального. По-третє, що виходить з другого, утопія має свій образ, який представляє собою найвищу межу людських бажань та мрій. Цей утопічний образ і являє собою ядро утопічної думки, що надає їй певного характеру, спрямованості дій та критики. Вірніше було б сказати, що цей образ по суті і є тим ідеалом, який існує в сфері утопічного. Виходячи з цього стає зрозумілим, чому в наш час серед дослідників панує думка про конструктивну роль ідеалу в утопії, про його основоположну роль.

Говорячи про ідеал в сфері утопії ми тим самим розуміємо під ним утопічний ідеал, джерелом якого є суспільний ідеал, який в сфері утопії переживає масу нашарувань і перекручувань, перетворюючись в утопічний образ. У вирішенні нашої проблеми сфера утопічного ідеалу займає провідне або навіть фундаментальне місце. Великий інтерес тут представляють питання, пов'язанні з процесом його формування, визначення специфіки дії саме в утопічній думці та взагалі його співвідношення з історичною реальністю. В свою чергу вирішення поставлених питань дозволяє більш



ефективно виявити сутнісний зміст утопії як соціокультурного явища, його механізм дії в соціумі. Тому, з метою досягнення поставлених завдань, ми звернемося до галузі самої філософської категорії ідеалу, його генези для того, щоб зрозуміти на якому саме етапі його еволюції він може перетворитися на утопічний ідеал.

Ґрунтуючись на попередньому матеріалі нашого дослідження, при розгляді природи ідеалу впливає, що він як духовне явище об'єднує в собі внутрішній та зовнішній фактори. В першому випадку він розглядається в залежності від людської свідомості, а в другому залежить від тієї реальної дійсності, в якій перебуває людина як його носій. Як ми визначили ще І. Кант наголошував на неможливості розглядання його лише виходячи з психічної діяльності людини. Саме в такому відношенні проявляється синтез об'єктивних та суб'єктивних властивостей ідеалу, тісно пов'язаних між собою. Тим паче, якщо ми звернемося до формуючого елементу свідомості, то можемо помітити її залежність від соціальної дійсності, тих явищ та процесів, що проходять в соціумі.

Як відомо, психіка людини формується на основі суспільних зв'язків та відносин, в які люди вступають під час праці та які визначають не тільки предметну спрямованість їх діяльності (виробничої або споживчої), а й соціальну сутність відображення їх життєдіяльності в свідомості. Суспільний характер свідомості розкриває соціально-особистісні відносини людини до цілей та результатів суспільного виробництва, творцями якого вони ж і виступають [64, с. 28]. Виходячи з вказаних позицій, Д. І. Дубровський, наголошує на тому, що всіляка свідомість за необхідністю являється суспільною, оскільки вона ніде й ніколи не існує поза своєю конкретною соціально-історичною визначеністю (в якому би плані та смислі ні йшла мова про свідомість, вона так чи наче несе в собі зміст «наявної» суспільної свідомості та виступає в його формах) [63, с. 23]. Вчений підкреслює нерозривну єдність суспільної та індивідуальної свідомості. Суспільна свідомість представляє собою певне відображення суспільного буття, яке

відбувається через свідомість реальних людей. Всі новоутворення в суспільній свідомості черпають своє джерело в індивідуальній свідомості. Суспільні ідеї, етичні норми, політичні принципи та інші сфери суспільного життя лише тоді отримують соціальне значення коли засвоюються багатьма людьми, перетворюються в їх переконання, інтереси та намагання. На цій підставі вчений робить висновок, що суспільна свідомість – це необхідна і специфічна сторона суспільного життя, вона є не тільки відображенням мінливого буття, а й здійснює разом з цим організуючу, регулятивну та творчу функції [64, с. 155]. Особливо цінним для нашого дослідження є його твердження про те, що суспільна свідомість ідеальна за способом свого існування. Усякий «зміст» суспільної свідомості може існувати як в матеріальній формі (в книзі, в різних предметах та комунікативних структурах) так і в ідеальній формі, тобто в свідомості людей, що створює ту чи іншу соціальну групу, клас, націю, людство. Вона завжди існує лише як свідомість живих людей, неодмінно об'єднаних соціально. Саме тому вона і здібна виконувати функції організації, згуртування, регулювання в діяльності, спілкування, житті великих груп людей. Ідеальність суспільної свідомості визначається безліччю індивідуальних свідомостей [64, с. 24]. Тому, розглядаючи проблему ідеалу слід сприймати до уваги те, що він виступає в якості продукту індивідуальної свідомості, яка в свою чергу являється «частиною» суспільної свідомості. Вказана думка багато в чому пояснює те, що коли мова йде про будь-які соціальні норми або якісь принципи відносин, то під цим насамперед розуміється їх сприйняття суспільною свідомістю, яка ж по суті і формує їх в людській уяві на основі певного ідеалу.

Таким чином ми впритул підійшли до визначення ідеалу як тієї філософської категорії, що володіє глибинним *соціальним* значенням. Як відмічав Е. В. Ільєнков, «это форма вещи, но существующая вне этой вещи и именно в деятельности человека как форма этой деятельности. Или наоборот, это форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма

вещи» [79, с. 148]. Людина отримує «ідеальний» план життєдіяльності лише в ході залучення до історично розвинутих форм суспільного буття разом з соціальним планом існування, з культурою. «Ідеал», «ідеальність» і є ні чим іншим як аспектом культури, як її вимір. Радянський дослідник категорії ідеалу В. Є. Давидович з цього приводу відмічав, що ідеали – це дійсно ті форми вираження глибинних конкретно-історичних інтересів суспільства і індивіда, в які вони (ці інтереси) надані в максимально узагальненому, концентрованому вигляді [58, с. 31]. Вони немов очолюють весь устрій ідей, притаманних соціальному суб'єкту, інтегруючи в собі все саме суттєве. Прикладом даного твердження слугує те різноманіття ідеалів, які просто насичують історію суспільства. Наприклад, відомий голландський історик Й. Хейзинга виокремлює два різновиди історичних ідеалів життя. До першого відносяться ідеї загальнолюдського значення – це ідеали досконалого повного щастя, що не мають реальної основи (ідеал щасливого життя – «золотий вік», євангельський ідеал бідності та буколичний ідеал (пастушого життя). До другого – окремі ідеали, до яких він відносить національні ідеали, що об'єднують колективи людей, народи [177, с. 172]. В якості прикладу одного з наданих типів ідеалів Й. Хейзинга велику роль надає лицарському ідеалу, що сформувався та панував в епоху середньовіччя. Серед його основних рис він підкреслює альтруїстичний характер (захист пригнічених, вірність та відданість сеньйору, відвага та інші риси) як ідеалу моральності. Велику значущість цього ідеалу пояснює вже той факт, що він мав велику силу впливу на середньовічне суспільство: форми життя, норми, побут та політику. Норми лицарського життя перетворювалися на канони для знатних родин як своєрідні «кодекси честі». Тому, не дивлячись на таке різнобарв'я ідеалів, всіх їх об'єднує одне – навіть ті, які з часом становилися ілюзорними, перетворювалися в «ідоли» - всі вони завжди були змістовними, несли в собі колізії і тривожність часу, надії та прагнення людей, виступаючи продуктом відображення реалій дійсності в свідомості людини. З цього і виходить, що соціальна значимість ідеалу проявляється у всіх сферах

суспільного життя, яке б ми не взяли до уваги у вигляді образу-взірця суспільного устрою, дружби, подружнього життя та інших соціальних сторін до уявлень про ідеального правителя. У всіх згаданих випадках ми зіштовхуємося не просто з плодами вільної уяви людей, а з виробленими колективними уявленнями, в яких ті чи інші фрагменти людського світу виступають в «очищеному» схематизованому вигляді. В свою чергу такі спільні для соціуму уявлення, що згуртовують його, виносять на поверхню проблеми ідеалу одну з його різновидностей - суспільний ідеал. В даному випадку ми не можемо не звернути увагу на сферу суспільного ідеалу, оскільки аналіз його властивостей дозволяє виявити коріння такого явища як *утопія*. Тому, для того, щоб розкрити корінний зв'язок між цими двома соціальними явищами, слід звернутися до самого процесу формування суспільного ідеалу.

Гене́за суспільного ідеалу представляє собою складний та багатогранний процес. Однією з важливих рис цього процесу є те, що формально він являє собою вираження одного з основних аспектів сутності людини – перетворення життєдіяльності в усвідомлену цілеспрямовану діяльність, головним змістом якої виступає забезпечення умов задоволення своїх потреб. Відштовхуючись від вказаної позиції, один з відомих вчених, що займалися проблемою ідеалу, Є. В. Осичнюк, звертає увагу на те, що суспільний ідеал в цілому виступає як специфічна форма суб'єктивного бачення світу. Ця суб'єктивність проявляється в двох планах. Перший полягає в тому, що людина виділяючи себе з оточуючого середовища в якості суб'єкту соціальної дії, активно відноситься до світу. Другий представляє собою усвідомлення активного відношення людини до світу через призму потреб та інтересів [148, с. 101]. Тому людина бачить в світі не просто те, що є, а те, в чому вона відчуває потребу, хоча таке бачення найчастіше не співпадає з самою об'єктивною дійсністю. Історія формування суспільного ідеалу дозволяє нам прослідити цей процес розвитку потреб та вимог людини не тільки до навколишнього оточення, а й можливо до себе. Так, якщо ми

звернемося до первіснообщинного устрою як первісної сходинки людини, то можемо помітити, що кожний член колективу не являвся ізольованим суб'єктом, він жив життям всієї общини і тому усвідомлював себе як безпосереднє втілення всіх життєвих функцій родової общини. Поступово з появою міфів сили природи збагачуються сенсом людських сил, уявлення зливаються з природними силами. Міфологія охопила всі сторони життєдіяльності людини. В ній вже знайшли своє вираження помисли, чаяння, надії, прагнення, бажання, реалізація яких пов'язувалася з певними уявленнями про саму людину, її сутність, буття, відношення до світу природи. Саме така специфічна риса міфології надихає багатьох дослідників на думку про те, що вона була першим, ще незримим видом утопії, в якому людина піднялася до постановки вищих цілей свого існування, першою формою вираження суспільного ідеалу [148, с. 93]. З виникненням класового суспільства складаються нові умови формування суспільного ідеалу. Соціальні процеси виступають як невідома могутня сила, протистояти якій людина виявляється неспроможною. Вихід тут вбачався в тому, щоб звільнитися від дії цих непідвладних їй сил. Й на цій підставі почали формуватися уявлення про краще майбутнє за межами даного суспільного устрою. Суспільний ідеал формувався на основі возведення бажаного в ранг повинного. Мрія, надія перетворювалися в свідомості на бажану реальність. В результаті їх уявлення про досконале майбутнє були ні чим іншим як ідеалізованим теперішнім.

Наведений процес еволюції суспільного ідеалу дозволяє з впевненістю стверджувати, що, по-перше, ідеал розуміється як досконалий образ, який з однієї сторони співвідноситься з реальністю, з іншої значно віддалений від неї. По-друге, що виходить з першого, виникнення образу досконалого суспільного ладу, відмінного від реального виступає однією з характерних ознак зародження утопічної думки. Якщо ми зрівняємо процес розвитку суспільного ідеалу та утопії в суспільстві, то можемо помітити схожу рису – там де перший відчуває необхідність змінити свій напрям, там і чіткіше

прослідковуються утопічні елементи. Нездарма перші прояви утопічної думки з'являються в суспільствах з розвинутою соціальною структурою, стратифікацією та соціально-економічними відносинами всередині соціуму (наприклад, в давньогрецькій літературі можна виділити окремо жанр утопії, який проявлявся в соціально-теоретичних проектах та романах-подорожах, поширених на той час). Саме в цьому випадку ми можемо говорити про певний суспільний ідеал, що несе в собі коріння утопічної думки. Тому з наведених вище рис суспільного ідеалу можна цілком справедливо стверджувати, що однією з головних ознак утопії виступає ідеальний або досконалий суспільний устрій, який свої коріння веде від колективних уявлень.

В процесі поступового вивчення властивостей утопічного ідеалу розкривається маса рис, які надають йому незвичне забарвлення та роблять дещо відмінним від типового ідеалу. Для того, щоб висвітлити його образ саме в утопії ми в якості прикладу звернемося до одного з уявлень про ідеальний лад, якими багата європейська література. Мова йде про один з найвідоміших творів-шедеврів в історії зарубіжної літератури XVI століття французького письменника Франсуа Рабле «Гаргантюа і Пантагрюель» [160]. В цьому сатиричному творі на думку М. М. Бахтіна відображено все різнобарв'я та прояв різних форм народної сміхової культури середньовіччя [22, с. 9]. В колі цих форм дослідник надає великої значущості карнавальному типу, що був не художньою театралізованою формою, а реальною формою самого життя, яку не просто розігрували, а якою жили майже насправді. Тому і весь цей твір представляє собою справжню «гру», містами просто фантастичну та сатиричну, яка охоплює читача з самого початку і не відпускає до кінця. Проте в нашому випадку важлива не його жанрова спрямованість, а той образ «щасливого» життя, який змалював Ф. Рабле в першій книзі твору. Мова йде про «Телемську обітницю», побудовану на кошти головного героя Гаргантюа. Саме ця обітниця й досі викликає неоднорідні судження з приводу свого включення в сюжет твору.

Одні вчені (в більшості своїй західноєвропейські) вважають її «фарсом», простою вигадкою Рабле, в радянські часи її вважали втіленням ідеалу епохи європейського Ренесансу, а в наш час все більше поширюються ідеї, які відносять її до корінь постмодерністського напрямку [70]. Але в якому б варіанті ми її не розглядали, до яких би точок зору ми не зверталися, досить точно виражається одна її риса – утопічний характер. Підтвердженням цієї тези виступає вже саме змалювання будови життя Телемської обітниці. Для початку необхідно відмітити, що саме слово «телем» походить від грецького слова «телема», що означає бажання. З укладу життя телемістів стає зрозумілим, що бажання тут є законом. Інших законів в Телемі не встановлено. Тому устав цієї обітниці складається лише з одного правила: «Делай, что хочеш» [160, с. 147]. Причина такого уставу полягала в тому, що на думку самого Гаргантюа ті вільні люди з добропорядних сімей, освічені, яких цінує те коло суспільства, в якому вони спілкуються, сама природа наділяє інстинктом та силою, яка спрямовує їх лише на благі діяння. Ця сила, що зветься честю і відсторонює їх від пороків та інших негативних вчинків. Основою життя телемітів є свобода. Свобода для кожного являється єдиною умовою свободи для всіх. Телеміти звільнені від обов'язків, справ, ритуалів та догматичних суджень. Тут двері відкриті для людей з чистим серцем, добрим норовом і хорошим смаком – для тих, хто вміє цінувати оточуючу красу і поведінкою своєю її доповнювати. Серед жителів не було такого, хто б не вмів писати або читати, грати на музичних інструментах, розмовляти на п'яти чи шести мовах й на кожному з них складати вірші і прозу. Ніде, крім Телемської обітниці не було настільки відважних та ввічливих кавалерів, невтомимих в ходьбі та вмілих у верховій їзді; сильних, рухливих, що володіють будь-яким видом зброї людей [160, с. 148]. Тобто загалом обітниця зображується у вигляді общини, де панує ідеальне життя, позбавлене всіх людських пороків та негараздів, що панують в іншому соціальному середовищі. Кожен з продемонстрованих моментів її побуту лише підтверджує думку стосовно того, що все це ніщо інше як елементи

утопії, якою вона виявлялася в художній свідомості цієї епохи. Ідеальне середовище, що достойне ідеальної людини, уявлялося як неодмінно прекрасне середовище. В цьому випадку утопічний ідеал постає перед нами як естетичний ідеал, який полягає в змалюванні життя красивих людей в прекрасному оточенні, насиченого атмосферою мистецтва; в гарних будинках, містах. Причому цій красоті як зовнішній так і внутрішній повинна була відповідати краса вчинків, розуму, всього образу життя. На думку багатьох фантастикознавців, утопія Ф. Рабле – це ідеал життя в цілому [88, с. 283]. Мрія про справедливість, уявлення про ідеальне суспільство отримує у письменника санкцію філософії, що увібрала в себе всю тодішню систему явлень про світ. І якщо подальші «класичні» утопії Т. Мора і Т. Кампанелли виходили з реально існуючого, то Ф. Рабле – зі свого роду «дива».

При подальшому дослідженні проблеми ідеалу в утопічній думці поступово виокремлюються його примхливі риси. Насамперед необхідно відмітити характерну для нього суперечливість по своїй природі у відношенні до дійсності. Так, з однієї сторони ідеал виступає породженням соціальної дійсності, яка при цьому формує його конкретний образ. На противагу розуміння Е. Кантом ідеалу як регулятивного принципу, спрямовуючого процес вдосконалення людини та виступаючого в ролі еталону для оцінки реальних відносин та поступків, залишаючись при цьому недосяжним, в утопії ідеал отримує іманентний емпіричний дійсності характер, з орієнтиру перетворюється на ціль, точніше на кінцевий «пункт прибуття» [179, с. 311]. Рух до ідеалу - глибоко суперечливий процес, що включає в себе сходження по довгій сходинці реалізації проміжних, зримих та відчутних цілей. Реалізуючи ці безпосередні завдання, люди тим самим наповнюють дальню і граничну ціль – ідеал – живим матеріалом дійсності, перетворюють його в дійсність, сприяють його досягненню. Утвердження можливості ідеалу як факту емпіричної дійсності складає сутність утопізму. Для нього характерна віра в остаточне здійснення своєї мрії в рамках історії, при цьому не має значення куди в часі відноситься справжнє здійснення



ідеального устрою (в непервернене минуле, сьогодні або в майбутнє) та з якими історичними факторами пов'язане його становлення. На думку відомого російського вченого богослова Г. В. Флоровського «Идеал» есть здесь «будущий факт», пока угадываемый и предвосхищаемый воображением, но противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной природе», а лишь нынешнему, «существующему порядку вещей» и лежащий с ним в одной и той же плоскости исторической эмпирии» [201, с. 84]. Ідеал, виступаючий в якості вічної перспективи та взагалі ціннісного орієнтиру, в утопічній свідомості перетворюється на проект, на план майбутнього досконалого суспільства, як завдання-місія, яке повинне виконати людство. Розуміння Г. В. Флоровським ідеалу як «майбутнього факту» дуже добре підтверджується на основі літературної утопії. Кожний утопіст не виходить з ідеалу, а навпаки майже приходить до нього. Використовуючи різні прийоми будови смислового тексту утопії (локалізація у неіснуючих або невідомих суспільству землях або примарних ідеальних суспільств) автори досягають певної автономності зображеного світу, що дозволяє їм змальовувати ідеальний образ як той, що існує, хоча й невідомо в яких землях. Головне, що в самому утопічному творі зображується досконалість не просто як будь-яка вигадка, а той устрій як «факт», можливість створення якого зберігає своє значення в суспільній свідомості.

З іншої сторони, виступаючи продуктом суспільної свідомості, прослідковується інша характерна для ідеалу риса - його ірраціональний характер по відношенні до дійсності. За спиною кожного ідеалу завжди наявна незадоволеність людей теперішнім та їх беззмінне прагнення до досконалості. Орієнтація на абсолют виступає однією з головних рис ідеалу. В свою чергу абсолютне здійснення ідеалу в більшості своїй являється нездійсненим в історичній реальності. Дійсно, якщо ми розглянемо практичність багатьох відомих утопій то можемо побачити, що малюючи світлі образи ідеальної гармонії, утопісти прагнули їх бачити втіленими в життя. Й цікаве те, що вони вірили у здійснення своїх загальнолюдських

планів по зміненню світу. Однак, проголошуючи ці майбутні щасливі часи, утопічні настрої завжди залишали неясною одну суттєву сторону питання, яка відкривала глибоку білу пляму в утопічній думці, яку не могла перестрибнути найяскравіша утопічна фантазія – як перейти від сучасних недовершених форм суспільного життя до безперечної соціальної гармонії. Історія містить велику кількість спроб утопістів втілити «ідеальне життя» в реалії оточуючого їх середовища. Мова йде про так звані «комунітарні експерименти», особлива активізація яких припадає на XIX – початок XX століть. Це такі общини як «Нова Гармонія» Роберта Оуена, «Єфрат», «Зоар», «Аврора», «Беттель» та інші фур'єристські та кабетистські комуни. Великий інтерес тут в якості прикладу викликає історія створення кабетистської общини «Ікарія», на основі якої і можна показати всю протирічливість мрій утопістів з практикою втілення своїх ідей в дійсності.

Будова «Ікарії» – це один з найвідоміших комунітарних експериментів XIX ст. здійсненим за утопією французького діяча Етьєна Кабе «Подорож до Ікарії» [82]. Відомо, що після свого виходу в світ ця утопія відразу ж завоювала прихильність робітничого класу Франції, оскільки змальований справедливий ідеальний лад Ікарії відповідав та виражав в собі мрії цієї верстви населення. Велику роль в цьому зіграло те, що на відміну від класичних утопій («Утопія» Т. Мора, «Місто Сонця» Т. Кампанелли) Е. Кабе детально змалював не тільки устрій утопічної країни, а й зробив акцент на опис її техніки виробництва, що не могло не вплинути на робітничий клас в період загострення соціально-економічних протиріч в суспільстві. Не можна й не відмітити того, що головний герой цієї утопії лорд Керисдолл, потрапивши до утопічної країни, в ході ознайомлення з її укладом життя порівнює його зі звичним йому капіталістичним устроєм. Людина, яка прибула до Ікарії з капіталістичного світу, врешті-решт в ході постійних бесід з жителями починає розуміти всю перевагу цієї «утопії» над звичним йому світом. Врешті-решт, достовірним виступає той факт, що утопія Е. Кабе отримала велике поширення та прихильність саме тих верств населення, які

найбільше відчували протиріччя суспільного ладу. Як свідчать факти, заснувавши для поширення своїх ідей газету “Le Populaire”, а також випускаючи між 1843-1847 рр. «Ікарійський Альманах», Кабе добився того, що в 1847 р. у Франції нараховувалося до 400 тисяч переконаних кабетистів [42, с. 5]. Причому ефект впливу утопії на суспільну свідомість був настільки явним та значним, що до рішення втілити утопію в життя Е. Кабе наштовхнули саме його радикально налаштовані прибічники. Первісно створюючи свою утопію, Кабе не задумувався над тим, що сама думка про реалізацію її в життя перейде зі становища мрій в реальні дії.

Процес створення комуни представляє собою найцікавішу сторону даної проблеми, оскільки він містить в собі багато суперечливих обставин. Головною перепорою на шляху створення комуни була відсутність точного плану будови утопічної общини. Існувала лише мрія та створений образ розквітаючої країни. Питання її будови в незнайомих землях було другорядним, про проект мова не йшла. Так, наприклад, відомо, що Е. Кабе у 1847 р. в газеті “Le Populaire” опублікував відоме звернення до народу: «В Ікарію» [42, с. 6]. Вражає те, що тут вказувалося лише географічне поняття «Америка», про мету, про план створення «нового життя» мова не йшла. При чому більшість його прихильників на відміну від більш раціонально мислячих людей навіть не задумувалися над цим. Головним було переселитися до ще незаселених американських земель. Виникає враження, що люди на деякий час немов забули про інші необхідні речі в такій справі та направили всі свої зусилля на переселення на нові землі, де можливе «щасливе» існування. Саме ця обставина довгий час привертала до себе увагу багатьох радянських вчених. На думку С. С. Сізова, неспроможність передбачити або прогнозувати наслідки утопічних програм представляє собою суттєву ознаку утопічного мислення [171, с. 17]. Можна передбачити результати, але частково, оскільки кожний утопічний проект перебудови суспільства несе в собі непередбачені наслідки, можливо навіть негативні. Джерелом такого явища являється те, що утопіст, створюючи свій проект

ідеального ладу, радикально відмінний від існуючого, мріє про повне, абсолютне його втілення в життя. Але це не реально само по собі. Мета, яка ставиться в більшості утопічних проектах, неможлива не просто тому, що ніякий ідеал не здійснений в його абсолютній повноті – вона не можлива з-за того, що містить в собі внутрішні протиріччя. Поки задум залишається просто мрією, то всі його недоліки залишаються скритими. Лише на практиці вони впливають з повною силою, «когда идеал овладевает волей» [204, с. 380]. Саме виходячи з цих обставин С. Л. Франк називав утопізм ерессю. При цьому він звертає увагу на те, що не тільки утопізм ніколи не досягав поставленої мети, а й на шляху свого здійснення він призводив до прямо протилежних результатів: замість шуканого царства добра і правди він вів до панування несправедливості, насилля та інших негативних проявів. Вчений вказує й на іншу цікаву обставину – на цьому шляху самі ідейні керівники руху, самовіддані та палаючі любов'ю до людей, готові віддати своє життя за поставлену мету, згодом перетворювалися на протилежних особистостей в силу різних обставин [204, с. 381]. Ця риса утопізму особливо характерна для революцій, які керуються утопічним задумом встановити абсолютно досконалий порядок життя.

Переселення саме на територію Америки є також однією з характерних рис створення утопічних общин. Такі відомі общини як «Нова Гармонія», створена Р. Оуеном, ікарійські та фур'єристські колонії були створені на американських землях. В більшості своїй таке явище пояснюється намаганням реалізувати проекти якнайдалі від супротивного утопістам життя. В даному випадку це дуже добре проявляється в тому, що, як відомо, не всіма представниками робітничого прошарку населення був прийнятий призив Е. Кабе до переселення. Більш раціонально мислячі прихильники не поділяли його ідеї та навіть передбачували проблеми на шляху її здійснення. Та сам автор утопії та ідеолог цього руху наголошував на тому, що переселення – це єдиний засіб доказати світу здійснення ікарійських ідей: «Отправимся в Икарию, так как во Франции нас преследуют, так как нам

отказывают в праве и свободе организоваться, собираться, обсуждать и вести мирную пропаганду, поедом обосновать в Икарии наше человеческое достоинство, наши гражданские права и равенство, основанное на свободе...» [82, с. 500]. До того ж, слід відмітити, що головну роль в активній колонізації території Америки зіграли такі дві обставини: дешевша ціна за землю та терпима позиція правлячого класу американського уряду, який не перешкоджав створенню утопічних общин. Звісно існувала межа, за яку не міг перейти утопіст. Це конституція країни, визнання законності існуючого в Америці суспільного та політичного устрою, прийняття «правил гри», установлених міжнародною конкуренцією в капіталістичному світі, відмова від насилля. При чому відомі нам ікарійські, оуеністські та фур'єристські общини не зустрічали опору зі сторони уряду ще й тому, що вони не мали радикально вираженого революційного характеру та не представляли загрозу для існування політичної системи країни. В результаті стає зрозумілим, чому Америка давала більшу надію здійснення своїх «мрій» ніж Європа.

Непередбачувальні дії утопістів при реалізації утопічного проекту мали негативні наслідки при будові ідеального ладу. В даному випадку привертає увагу нестійкий розвиток та коротке існування утопічних комун. Цьому сприяло багато причин, головні з яких кореняться в хаотичній будові нового суспільства та нестійкості утопічного ідеалу в такому суспільстві. Якщо ми звернемося до кабетистів, то в першу чергу можемо побачити, що після прибуття на територію Нового Орлеана між ними стався розкол, пов'язаний з подіями, що відбулися на той час у Франції. Лютнева революція, падіння Луї Філіпа та проголошення французької республіки викликали сумніви стосовно своїх намірів в частини прихильників Е. Кабе, яка відійшла від ідеї створення «Ікарії». Згодом серед переселених кабетистів почалися конфлікти у зв'язку із важкими умовами існування в чужих землях. В результаті сам Е. Кабе відчув на собі всю важливість кризової ситуації в общині - в 1856 р. він був виключеним з колонії. Сама колонія Шельтенгам у 1864 р. була закрита, складаючись на той час з 8 чоловіків, 7 жінок та кількох дітей та обтяжена

великими боргами. Таким чином «експеримент» Е. Кабе не виправдав надії своїх творців.

Наведений приклад комунітарного експерименту Е. Кабе демонструє нам не тільки історію общин кабетистів, а й розвиток інших утопічних колоній. Відомо, що жодній з інших общин не вдалося протриматися довгий час серед конкуруючих країн як Америки, так і Європи. Створення «утопії» навіть у віддалених землях від старого супротивного світу, окремо від нього, вже наводить на думку про її кінцеву поразку, оскільки рано чи пізно колоністам прийдеться зіштовхнутися з навколишнім світом. Однією з причин поступового занепаду общин виступає така недалекоглядна політика цих комун. Дуже добре з цього приводу висловлювався Адольф Гепнер, наголошуючи на тому, що всі ці колонії природно повинні були загинути від переваження сил оточуючого їх капіталістичного середовища, навіть й без того, щоб їх переслідували «злонамереним образом» [42, с. 43]. Цікаво, що майже всі ці обставини були передбачені в той час представниками «Просветительного рабочего общества», до якого звернувся за матеріальною допомогою Е. Кабе. Головними причинами, якими вони пояснили свою відмову були: по-перше, сильно пронизані пороками та забобонами тодішнього суспільства колоністи не зможуть відразу струсити їх з себе при вступі до Ікарії, що не дасть здійснити задум; по-друге, в свою чергу це може призвести до розбрату та непорозумінь в колонії, які будуть ще більше роздуватися навколишнім світом; по-третє, можуть виникнути конфлікти між ремісниками, яких більшість серед кабетистів, та робітниками при налагодженні економічного життя [82, с. 501]. Інший відомий російський дослідник П. І. Новгородцев, для більш зрозумілого пояснення тези про нездійсненність утопічних проєктів, пропонує уявити будь-який ідеальний устрій суспільства. Очікуваний перехід до соціальної гармонії має на увазі не поступовий розвиток суспільства до нього, а корінне і всебічне його перетворення, після якого повернення назад просто неможливе. «Это не те исторически знакомые нам успехи прогресса, которые каждый раз

предполагают необходимость новых усилий. Нет, это – последняя и окончательная ступень совершенства, далее которой идти некуда» [133, с. 57]. В суспільстві немає більше ні страждань, ні ворожди; немає боротьби та злості, тобто немає нічого земного, умовного, відносного. Все змінюється абсолютною закінченістю незмінної досконалості. Суспільство перебуває ніби в «замороженому» стані, що перешкоджає якимось його вдосконаленням та будь-яким подальшим змінам в процесі свого існування.

На таке двостороннє відношення ідеалу до дійсності звертала увагу ще на початку 90-х років російська дослідниця утопічної думки Вікторія Чалікова. На її думку, утопія – це філософія ідеалу, а не стратегія його здійснення [215, с. 78]. Серед основних її положень, що не дозволяють віднести утопічний ідеал до якоїсь однієї сторони (реальності чи метафізичності) вона виділяє такі:

1. Автори утопій як правило розміщують свої ідеальні суспільства в заздалегідь недосяжні простір і час та не пояснюють як туди потрапити.
2. Автори утопій як і їх персонажі виступають прихильниками філософії: правителі Платона – королі – філософи; верховний жрець Кампанели – Метафізик; Андреа – персоніфікував філософські та етичні добродетелі; центральний персонаж «Нової Атлантиди» Ф. Бекона викладає філософію самого філософа. Побудовані у вигляді кола та сфер утопічні міста відображають космологічні та філософські ідеї свого часу. Філософський диспут складає змістовний елемент багатьох утопій.
3. Свідому непрактичність утопії розкривають присутні їй казкові мотиви та персонажі: чудеса, таємниці, сни, передбачення, диких звірів та птахів, чарівні напої, фантастичні герої та багато інших невідомих реальній людині явищ.

Тобто, наведені риси утопії ще раз підтверджують думку стосовно того, що ідеал містить в собі як реальні так і суперечливі дійсності елементи. Черпаючи свій зміст з реального життя людини, він в утопії перетворюється на «досконалий» образ, що не може не звернути на себе увагу людей.

Підставою для визначення В. Чаліковою утопії в якості філософії ідеалу виступають роздуми про спосіб конструювання цього образу цими двома сферами людського пізнання. На її думку, філософія (як і утопія) ставить мислимі експерименти у вигаданих, межових ситуаціях, щоб мати інструмент для пізнання ситуацій реальних [215, с. 77]. Те ж саме можна помітити і в утопії, яка створює свій ідеальний образ на основі критики реального життя. І якщо звернутися до будь-якої утопії то завжди помітним виступає її пряма протилежність дійсності. Тому стає зрозумілим визначення самого терміну «Утопія», створеного Томасом Мором, який походить від грецького «υ», що означає «ні» та *topos* - місце – *«місце, якого немає»*. Таке трактування утопії багато в чому і пояснює спрямованість свого ідеалу на досконалість, на ту вищу, кінцеву ідею, на яку звертали увагу філософи Нового часу.

На противагу комунітарним експериментам як прикладу з реального життя, також особливо примітною в цьому випадку є творчість відомого радянського письменника Андрія Платонова, автора двох найвідоміших антиутопій ХХ століття «Котлован» і «Чевенгур» [155, 156]. Вказані твори містять в собі утопічні уявлення Росії 20-х років (часи молодості письменника), які сам автор зумів побачити лише набагато пізніше. Саме в цей історично важкий для Росії період в поняття «творчості життя» А. Платонов включає широке коло питань соціальної перебудови суспільства, комплексного перетворення природи, суспільства та особистості [119, с. 160]. Проте, для нас важливо в його поглядах те, що головну увагу він приділяв формуванню тих чи інших (утопічних по суті) ідей в суспільній свідомості в кризовий період - часи громадянської війни, суцільної розрухи на селі та воєнного комунізму. У своїх роздумах про миттєвість приходу соціалізму він цікавиться не стільки змістом утопічних ідей, скільки утопічним мисленням як таким, що демонструє незалежність вихідної ідеї (наприклад ідеї комунізму) від тієї життєвої практики, в яку цю ідею збираються втілювати, «насаджувати». Платонов веде мову про шляхи та умови перетворення теорії в практику, ідеї в реальність. Досліджуючи



утопічне мислення, автор показує, що саме через миттєвість та буквальність (як основні властивості утопічного мислення) ідея так і залишається відокремленою від реального життя – або виявляючись простою декларацією, що нічого не змінює по суті, або приводячи до імітації тих зовнішніх ознак, які насправді повинні стати наслідком глибинних процесів, що зачепили сутність [71, с. 178].

Великий інтерес викликає його дослідження утопічної свідомості як суспільного явища. Так, Платонов виділяє в утопічній свідомості два типи – народний, що створює міф або казку про ідеальний устрій, про прекрасне життя та теоретичний, що відноситься до систематизованого знання. На прикладі своїх творів він продемонстрував процес зміни суспільної свідомості під впливом тогочасних подій та його наслідки, серед яких головними виступають такі:

- по-перше, казковий або міфічний тип людини перетворюється у «делателя», який прагне втілити ідею у «речовину». Так, до подібного типу відноситься один з героїв «Чевенгура» Олександр Дванов, який на відміну від інших своїх товаришів, що вже намагаються втілити утопічну ідею в життя, ще шукає «казкову країну»;

- по-друге, народна свідомість переживає глибинні внутрішні зміни, поступово витісняючись новим «теоретичним» типом свідомості. Сутність цих змін постає в тому, що внутрішньо нероздільна народна утопічна свідомість змінюється жорсткою системою уявлень про світ, свідомості та співвідношенням між ними, що відповідає новій діяльній орієнтації людини [71, с. 180]. Автор на основі зміни утопічної свідомості (перехід народного типу у теоретичний) зобразив життєву сутність нової ідеї в індивідуальній свідомості, показуючи тим самим процес перетворення народної утопічної свідомості у системно організований ідеалізм. Така система проявляється у відірваності більшості героїв романів від реального світу. Його герої просто приречені на незнання своєї істини або ідеї в житті. Розгублена людина шукає відповіді на питання про причини того, що

відбувається і саме в цей час їй пропонується новий «утопічний» варіант будови суспільства, новий ідеал, характерний для цього часу. Так, головний герой роману «Котлован» Вошев, задумуючись над тим, що відбувається й приходить у своїх роздумах до висновку: «Все живет и терпит на свете, ничего не сознавая. Как будто кто-то один или несколько немногих извлекли из нас убежденное чувство и взяли его себе» [155, с. 11]. Саме на прикладі таких образів як Дванов, та Вошев, які на протязі романів шукають відповіді на свої питання стосовно сенсу свого життя, Платонов показав всю поверховість швидкої перебудови життя на новий суспільний лад. Головним зерном протиріччя між новим ідеалом та дійсністю є свідомість окремих індивідів, яка виступає в ролі «лакмусового папірця», реагуючого на нововведення в суспільстві. Їх очима та думками ми переживаємо зміни того часу, коли «нікуди стало жити».

Реалізація утопічного проекту крім проблем співвідношення в утопії ідеалу та дійсності неминуче дає вихід «на поверхню» ще однієї філософської категорії, яка в утопії теж переживає певні зміни – це категорія цілі. Вперше проблема цілі була поставлена ще давньогрецькими філософами (Сократ, Платон і Аристотель). В їх середовищі значної розробки вона отримала в філософії Аристотеля, який на основі ідей своїх попередників висунув своє розуміння цілі або цільової причини. Аристотель визначає ціль як «те, заради чого» існує деякий предмет, при цьому, ціль буде однаковою причиною для всього, що завдяки дії людини з'являється в проміжку часу перед досягненням цілі [2, с. 79]. Він розрізняє два різних її поняття: актуальна – мета діяльності людини, саме вона створює ланку реальної людської діяльності; та потенційна – безкінечна за змістом мета прагнення. Суть даної цілі виражається в тому, що є деяке мислиме благо, до якого постійно прагне людина. На протязі цього руху вона проходить від однієї мети до іншої, від менш загальної до більш загальної. А оскільки зміст всезагальних цілей визначається як безкінечний, то така ціль розуміється як певний рубіж. Саме до нього і прагне людина та з ним вона утворює свою

повсякденну діяльність, свої часті цілі. Тому, при дослідженні цієї категорії можна зустріти дуже часті ототожнення цілі з Благом, із загальною спрямованістю буття до завершеності, отриманню оптимальних буттєвих форм. Блага ціль за Аристотелем виступає причиною діяльності людини. Це те, заради чого варто жити, діяти, боротися, прагнути до Блага, Істини, Краси. В його розумінні ціль невід'ємна від відношення до неї того, хто ставить цілі, припускає їх в людській діяльності як кінець прагнень і намірів.

Крім означених дефініцій цілі виділяють ще й такий її різновид як абстрактна ціль. Відомий радянський дослідник цієї категорії М. М. Трубніков визначає її в якості всезагального блага, ототожнюючи її з ідеалом. На його думку така ціль не може бути поставлена в якості безпосередньої мети діяльності людини. Це пояснюється тим, що конкретний її зміст не визначено, вона завжди залишається якоюсь абстрактною метою. І якщо Аристотель визначив часту мету, то вона знаходить своє оправдання та сенс лише у співвідношенні з такою кінцевою метою як сама людина. До того ж і всезагальні за своїм змістом цілі (благо, щастя та інші) мають сенс не як благо та щастя самі по собі, а як благо та щастя людини. Тобто вони розуміються як цілі створені людиною і спрямовані на людину. Виходячи з такого трактування цієї категорії М. М. Трубніков стверджує, що аристотелівське відношення «заради чого» говорить лише про те, що справжньою кінцевою метою може бути лише людина [184, с. 42]. Тому, при такому визначенні суперечливих рис абстрактної цілі дослідник взагалі виводить окремий її різновид – абстрактна ціль-ідеал, наголошуючи на її нездійсненності. Мета-ідеал є вираженням мислячого блага, до якого можна прагнути, якого можна бажати але не реалізувати шляхом безпосередньої діяльності. Конкретні цілі людина реалізує, абстрактні – досягає, точніше може приблизитися до їх досягнення, реалізуючи свої конкретні цілі.

Означені підходи до розуміння цієї категорії дозволяє з впевненістю стверджувати, що ціль – це не тільки гносеологічна, а й одночасно аксіологічна категорія. Цілі відносяться до класу цінностей, тобто того, до

чого люди намагаються діяти, заради чого вони активно діють. Процесу вибору цілей передбачає оцінка існуючої ситуації, розгляд альтернатив та можливостей з точки зору основних потреб та інтересів суб'єкта. Цілі містять в собі не тільки відображення існуючої дійсності, а й передбачення майбутнього, як того, що повинно наступити в результаті діяльності суб'єкта. Багато в чому дана теза виходить з того, що у часовому інтервалі людської діяльності у складі якісно визначеного і існуючого теперішнього, ціль виступає як свого роду «посол з майбутнього». Мислячий, ідеальний образ результату діяльності, що відображає напругу існуючих протиріч в житті суб'єкта та будує дорогу в майбутнє – така потаємна сторона цілі [58, с. 35]. Стає зрозумілим, чому ціль розуміється як передбачений та бажаний результат, який вибрано з всього різноманіття можливостей. Це ідеально сконструйований образ цього результату, взятий у взаємозв'язку з засобами його досягнення, з діяльності, що породжує його суб'єкта. Тому цілі людини органічно об'єднують в собі відображення та оцінку, пізнання фактичного становища та пізнання можливого, дійсного [222, с. 111]. Мова йде про те, що засвоєна людиною система суспільних цінностей, перебування її в тій чи іншій соціальній групі – все це впливає на сферу її потреб та інтересів, що і формує певні цілі її життєдіяльності. Лише на основі пізнання соціальної дійсності в свідомості людини формуються певні установки її життя, вимоги. Ті результати, які людина отримує завдяки своїй діяльності, завжди мають соціальний сенс та соціальне значення. Тому, наведені характеристики цієї категорії наводять на думку, що ціль виступає продуктом духовного життя людини, а саме ідеальним образом майбутньої її діяльності і предметів, що підлягають створенню. В її основі лежить об'єктивний зміст – суспільне буття людей, яке робить необхідною та можливою реалізацію людських потребностей і інтересів [165, с. 27]. Таке специфічне співвідношення ідеалу і цілі дозволяє з впевненістю стверджувати, що по-перше ціль як і ідеал виступає породженням людської свідомості, та по-друге - це дає змогу визначити ідеал як форму цілепокладання. Якщо знову звернутися до цілі-

ідеалу М. М. Трубнікова, то стає зрозумілим чому ціль, яка виступає як «конечное основание деятельности» ототожнюється з ідеалом та відноситься ним до абстракції.

В утопії взаємозв'язок цих двох категорій набуває ще більш примхливого характеру. А саме, ідеал тут не просто ототожнюється з ціллю, а трактується як ціль, причому ціль *абсолютна*. Як нам відомо абсолютна ціль принципово недосяжна вже виходячи з того, що як абсолютна ціль, ніколи не може бути засобом, в той час як досягнення цілі перетворює її у фактор або засіб подальшої діяльності. В утопії ідеал представляє собою кінцеву ціль або точку розвитку суспільства. Він виступає як споглядальний образ бажаного майбутнього ідеального суспільства. В утопії здійснюється несумісне з природою ідеалу його перетворення в практичну ціль або в проект. Заміна ідеалу ціллю перетворює утопію з літературного жанру в деякий вид політичної програми або проекту. З явища духовного пошуку, що створює прекрасні образи, утопія перетворюється в явище соціально-політичної свідомості, яке виступає в якості призиву та плану дій, вимагаючи при цьому свого реального здійснення. Така суперечлива природа ідеалу виражає одне з його головних властивостей – вміщуючи в собі елемент нездійсненності, він залишається тим паче реальним та практичним в якості спрямованого мотиву людського життя, виступаючи в ролі вимоги та призиву. Здійснюючись в емпіричній дійсності лише відносно, самим здійсненням своїм він породжує в людині прагнення, яке втілюючись в життя стає в чергу перед новим невдоволенням прагненням. Так виникає низка зусиль та старань, направлених на досягнення своєї мети які й рухають процесом розвитку суспільства, сприяють формуванню загальнолюдських цінностей.

Проблема здійснення утопічного ідеалу неминуче зачіпає інший аспект питання – його співвідношення з часом. Відомо, що в радянські часи велися активні дослідження проблеми просторово-часових відносин. У 70-ті роки дослідники дійшли до єдиної думки про те, що час має соціальний та

історичний зміст. А такі відомі дослідники того часу як А. Н. Лой і Є. В. Шинкарук взагалі визначили явище часу як категорію соціально-історичного буття [109]. На їх думку часові характеристики розвитку суспільства не відносяться до руху суспільного буття у часі природи, суспільне буття в своєму розвитку породжує власну внутрішню форму – соціально-історичний час. В свою чергу соціально-історичний час в процесі розвитку життєдіяльності людини звільняється від залежності від природи та виражає послідовність, повторюваність, тривалість, ритми та темпи соціальних процесів. Властивості його змінюються з розвитком суспільства, являючись при цьому відносною величиною [109, с. 86]. Інший відомий дослідник проблеми часу М. С. Каган наголошує на тому, що фізичний час та історичний виступають фактом суспільної свідомості та феноменом культури [84, с. 119]. Мова йде про те, що в часі виділяються дві його форми – соціальний та історичний. Цікаво, що й досі велика увага філософів, соціологів та істориків приділяється саме соціальному часу, носієм якого виступають соціальний організм, покоління, феномени культури. Соціальний час являється формою реального руху людського суспільства, незалежний від того, як він осмислюється в культурі та як він переживається окремими людьми.

Розвиток суспільства в просторово-часових категоріях виокремлює іншу сторону питання, що складає проблему часу – співвідношення у часі між минулим, теперішнім та майбутнім. Головним критерієм, що визначає їх дію є свідомість людини, яка фіксує події минулого та теперішнього часів. Події минулого відходять в небуття, залишаючи після себе у теперішньому часі лише сліди, що свідчать про їх буття в минулому. На основі відомих нам загальних законів ми можемо передбачати певний хід та результат майбутніх подій; на основі слідів ми можемо судити про певні події минулого. При чому, передбачити події майбутнього набагато простіше, ніж надати опис подій минулого, оскільки в майбутньому ми можемо вгадати одну з кількох реальних можливостей, а в минулому зафіксувати лише один єдиний варіант

здійснення реальних подій [125, с. 72]. В категорії ідеалу таке співвідношення просторово-часових елементів набуває специфічного характеру. Однією з характерних для нього рис в цьому випадку виступає його подвійна природа. Народжуючись в лоні культури, ідеали разом з цим не ретроспективні а проспективні. Ідеали – це не тільки поклик предків, скільки призив потомків [58, с. 51]. Їх можна представити в якості тих зерен майбутнього, що внесенні в сучасність. Однак, при цьому в ідеалі фіксовані не тільки моменти цільові, які відносяться до наступаючого. В них включені й моменти наявної рефлексії. Стає зрозумілим, чому досконалість, що породжується з реальних протиріч – сутнісна риса ідеалів.

Подібним чином відбувається співвідношення цих категорій в сфері утопії. Тут в першу чергу доцільним буде виходити з того факту, що утопія носить позачасовий характер. Майбутнє в утопії отримує «вічний» характер. Виходячи з позиції розуміння часу як процесу породження послідуєчого стану попереднім, утопічне майбутнє виявляється одночасно з теперішнім, оскільки каузально вони один від одного не залежать. Від теперішнього воно відмінне не різним положенням на шкалі часу, а протилежним значенням на шкалі цінностей. Типовий для утопізму «зворотній» порядок часу, одностороннє захоплення ідеалом досконалості визначає відсутність глибокого інтересу до теперішнього, тобто до реального життя. Визнання автентичної цінності лише за абсолютним (абсолютне добро, абсолютна справедливість та інші атрибути ідеального суспільства) знецінюють все відносно, робить його недостойним існуванню. Цим пояснюється, на думку багатьох сучасних дослідників, утопічне нехтування життям, нелюбов до реальної живої людини, зневага до проблем повсякденного існування [179, с. 318]. Утопіст переймається не покращенням становища реальних людей, а втіленням ідеалу досконалого суспільства, він думає про подолання абсолютного зла та встановлення абсолютного добра.

Таке своєрідне співвідношення утопії і часу призвело до формуванню «часових» утопій. Відомий польський дослідник Єжи Шацький у своїй

класифікації утопій одним з найпоширеніших видів виділяє утопії часу (щасливе існування колись або коли-небудь) та утопії позачасового порядку (ідеал поза сферами земного існування) [224]. Яскравим прикладом такого своєрідного співвідношення утопії і часу виступають найвідоміші античні соціальні утопії. Особливо примітним в даному випадку виступає поширений на той час так званий міф про «золотий вік». Одне з ранніх та докладних описів цього міфу міститься у праці «Труди і дні» відомого давньогрецького філософа Гесіода [44]. Проте, як зазначають дослідники, на початковому етапі розвитку мова йшла не про «золотий вік» а про особливий «золотий рід», «давно ушедшем с земли и превратившийся в «непорочних демонов» [216, с. 66]. Тому Гесіод оповідає не про зміну віків, а про зміну п'яти різних не пов'язаних між собою родів, які постійно перероджуються. Так, щасливі та сильні люди першого «золотого роду» відрізнялися по своїм антропологічним та моральним якостям від представників всіх інших у подальшому створених богами родів: вони не були знайомі не тільки зі старістю, а й навіть з розділенням статі, оскільки до створення Афіною і Гефестом першої жінки на землі – Пандори, люди самовільно народжувалися з землі як безплідні андрогіни. Вслід за зникненням «золотого роду» боги кожний раз заново створювали ні в чому не схожий на попередній новий рід: спочатку жили інфантильні люди «срібного роду», за ними прийшли, змінюючи один одного войовничий «мідний рід», на пів божеський «рід героїв» та нині живущий на землі самий понівечений та нещасливий «залізний рід», якому передречено неминуче знищення. Здавалося б, що така концепція регресу Гесіода не викликає жодних надій на покращення світу людей, проте вона мала одне важливе значення, яке й виражає дію утопічної свідомості в суспільстві. Відомо, що згодом після свого виникнення поняття «золотий вік» становиться символом щастя та процвітання яке стане однією з пануючих мрій та базовим матеріалом для утопій у подальші часи. Подібно яркому світочу серед густої темряви ночі, ця ідея показувала людям, що стояли ще на низькій сходинці культури такий моральний ідеал, який хоча й



відносився до давно минулого часу, однак не міг мати ніякого впливу на їх життя у теперішньому часі. Реальне життя настільки не відповідало змальованим уявленням ідеальної картини далекого минулого, що для доповнення теперішнього та минулого часів необхідно було включити у кругозір ще й третій, майбутній час та шукати шляхи здійснення свого ідеалу, «золотого віку» в цьому майбутньому [12, с. 19]. Тому й не дивно, чому у XVI - XVIII століттях серед гуманістів Західної Європи тема цього міфу була дуже популярною, при цьому більшість з них вірили у його повернення в недалекому майбутньому. Так, наприклад, відомий філософ гуманіст цього часу, автор однієї з найвідоміших утопій вслід за «Утопією» Т. Мора - «Місто Сонця», Томазо Кампанелла в віршовій формі виразив мрії взагалі всієї плеяди гуманістів свого часу стосовно здійснення своїх «утопічних» ідеалів:

«Ведь было ж время золотого века  
 Так может он вернуться, и не раз  
 Всё, что погребено, назад стремясь,  
 К корням своим придёт по кругу снова» [90, с. 167].

Неоднозначне відношення утопічного ідеалу до дійсності та часу дозволяє в якості головної ознаки утопічної свідомості виділяти її трансцендентність, яка розуміється як вихід за межі реальності. Для утопії це означає не просто зверненість до майбутнього, що саме по собі виводить думку за межі існуючої дійсності. Трансцендентність утопії більш радикальна – це вихід за межі не тільки дійсного, а й можливого, якщо його розглядати як розвиток дійсного. Мета утопічної свідомості – показати такі якості соціального буття, які не виходять з еволюції існуючої реальності. Розуміючи таким чином трансцендентність Карл Мангейм вважав однією з тих ознак, що визначають утопічну свідомість. Він одним з перших соціологів визначив, що «утопічною є свідомість, яка невідповідна оточуючому їй «буттю». Ця невідповідність проявляється завжди в тому, що подібна свідомість у своїх відчуттях, мисленні і діяльності орієнтується на

чинники, яких немає в цьому «бутті» [121, с. 209]. Вчений вважає утопічною лише ту «трансцендентну щодо дійсності» орієнтацію, яка по мірі свого переходу в дію, частково або повністю руйнує уклад життя, існуючий у відповідний момент часу.

На думку К. Мангейма, лише виходячи із класичної філософської опозиції буття (Sein) і належного (Sollen) можна зрозуміти сутність утопічного. Ядро утопії – це певні уявлення про належне, яке пов'язує минуле, теперішнє і майбутнє в певну, насичену смислами і прагненнями, почуттями і цінностями єдність, через яку проходить історія суспільства. Дослідник визнає утопії «трансцендентними буттями», такими, що орієнтують індивіда і соціальні групи на певні елементи, відсутні в реальному житті. Таким чином вони трансформують історичну дійсність, налаштовуючи на втілення утопічних прагнень та бажань, а часто і спонукають до безкомпромісної боротьби з «поганою», «хибною» соціальною реальністю [121, с. 209]. Навіть зароджена у свідомості окремого індивіда як мрія чи візія майбутнього, утопічна ідея орієнтується на існуючий соціальний лад у плані відбору «хибних» чи «істинних» елементів людського існування. Це дозволяє їй поширити вплив на інших індивідів і цілі соціальні верстви. Далі ця форма опозиції наявному соціальному буттю трансформується в соціальні дії своїх прибічників, тобто перетворюється на «дієву утопію», яка впродовж тривалого часу не може бути справою лише однієї людини. Лише за умови, що утопічна свідомість окремої людини вбирає в себе наявні у соціальному бутті тенденції і виражає їх, і якщо згодом ці тенденції, відлиті у новій формі, повертаються у свідомість цілих соціальних верств і трансформуються в дії, лише тоді поруч з існуючим соціальним порядком може постати протилежний йому соціальний порядок. Особливо цінними є його роздуми стосовно утопічної свідомості як явища породженого суспільною свідомістю: «Про утопічну свідомість є всі підстави говорити лише в тому випадку, коли кожна окрема форма утопії є не лише живим «змістом» відповідної свідомості, але й демонструє принайми тенденцію до проникнення у всі його

пласти. Лише після того, як утопічний елемент заповнює таким чином свідомість, опановує її, стає фундаментом, що визначає структуру форм сприйняття дій, способів бачення можна ... говорити не лише про різні форми утопії, але й різні форми і ступені утопічної свідомості» [121, с. 226].

З вищевказаного цілком логічно виходить, що головною ідеєю К. Мангейма, яка відрізняє утопію від інших соціокультурних явищ є незалежність утопії від реального життя, як далеко у майбутньому або минулому її не простежували. Утопія зображує ідеальне суспільство, побудоване зусиллям людського розуму, а не варіант можливого майбутнього як «органічного» продукту історичного розвитку. Тому на місце каузальних зв'язків ставиться ідеальна наявність, причинність замінюється раціональністю, а майбутнє формується не як продовження теперішнього, а як альтернатива йому. Це багато в чому пояснює вже визначений нами позачасовий, вічний характер утопії. Однак, розглядаючи запропоновану К. Мангеймом ідею про трансцендентність утопії, дослідники все ж роблять певне зауваження – в утопії трансцендування носить не чисто метафізичний характер, що припускає існування двох різних світів. По відношенню до утопії скоріше можна говорити не про її трансцендентність, а про її некоренилість в реальному житті, про навмисну незалежність утопічного проекту від тієї життєвої практики, в яку його збираються втілювати. Такий підхід ґрунтується на характерній для утопії вірі у можливість здійснення свого ідеального образу. В залежності від цього утопія змішує два напрямки людських прагнень: «вертикальний», пов'язаний з поняттям ідеалу та «горизонтальний», що обмежений сферою соціальних відносин. Тому утопію важко відносити до метафізики [179, с. 320].

Специфічне для утопії співвідношення з такими філософськими категоріями як ідеал, дійсність, ціль та час визначає певне відношення утопії і до історичного процесу. В наш час загальноприйнятою є думка про антиісторизм утопії, як її головної ознаки, яка виражає її відношення до дійсності та просторово-часових категорій. Так, ідеальний устрій не може

перейти в інший, якісно відмінний від нього, адже досконалість й означає завершеність. Якщо взяти до уваги саму ідею досконалості у повному сенсі слова, то зрозуміло, що по відношенню до реального світу вона займає зверхісторичне завдання. Історична пам'ять, традиція – чужі для утопії поняття. Оскільки нове суспільство розуміється як антитеза існуючому, історія предстає як темне минуле, що заважає здійсненню утопічного ідеалу. Чим страшніше виявляються минуле і теперішнє, тим бажаніше бачиться «світле майбутнє». Як відмічає О. Л. Черткова, подібно реактивному снаряду, утопія тим швидше проривається у майбутнє, чим з більшою силою відкидає минуле [220, с. 74]. Абсолютне заперечення минулого являється тут умовою абсолютного утвердження майбутнього. Причому заперечення історії виступає оборотною стороною утвердження ідеалу досконалого суспільства. В своєму прагненні створити гармонійне суспільство утопія перериває історичний зв'язок та спадковість, оскільки вони перешкоджають здійсненню планів перетворення суспільства. Цікавою в цьому плані виступає думка А. І. Лучанкіна, який говорить про те, що ідеал – це рефлексія об'єктивно-ідеалізованого еквіваленту часу в проекції на вічність, тоді як утопія таких підстав не має. Там, де безумовність ідеалу знижується до умовності, звільняючи місце розчаруванню, скептицизму та невір'ю, там народжуються утопії [117, с. 109]. Головна властивість утопій не в тому, що їх проекти принципово нездійснені, а в тому, що утопії іронізують над теперішнім, де немає ніяких передумов їх реалізації в майбутньому. Це й пояснює той факт, що утопіст переймається не покращенням становища реальних людей, а звільненням всього людства, втіленням ідеалу справедливого суспільства. Тому, якщо ми порівняємо історика й утопіста, то побачимо, що якщо перший об'єднує час в одне ціле, то другий розбиває його на протилежні частини. Він нерідко звертається до історії як до науки, та він не історик й не може бути ним. Історія тут змішується з легендою, правда з фантазією, прогноз з мрією, спогади з надією.

Також заслуговує уваги у проблемі співвідношення утопії і історії думка сучасного дослідника В. І. Мільдона, який взагалі визначає ці два феномени культури типами свідомості [122]. Порівнюючи їх він дійшов до таких висновків. У свідомості історичної є важлива відмінність: вона рухлива, тобто виникнув, переживає зміни, розвивається, отримує нові риси, яких раніше не було. В утопії зміни мають зовнішній характер: змінюється словник, способи вираження. Так, Ямбул не походить на Ф. Бекона, Кампанела на Ш. Фур'є, проте зміст завжди один: колективне благо, щасливе людство, винищення зла [122, с. 21]. Утопія вважає можливим віднайти втрачений рай, назавжди викоринити зло – в цьому складається спасіння людства. Історія відкидає таку можливість, адже нікуди повертатися. Те, що для утопії є метою, з досягненням якої припиняється «часова історія» (події між утратою та здобуттям раю), на це «постійна історія» дивиться як на утопію в буквальному розумінні – як на державу, якої не має, не було й не буде. На його думку, реалізація утопії вимагає припинення історії, а оскільки буття людства здійснюється в історичному процесі, то торжество утопії буде означати припинення історії.

Слід відмітити, що подібної радикальної точки зору в даному питанні притримується не мала низка інших сучасних дослідників, які взагалі відкидають можливість здійснення того чи іншого утопічного проекту. Проте, на наш погляд, було б не досить вірним однозначно трактувати таким чином суперечливість історії і утопії. Говорячи про антиісторизм не можна наголошувати лише на тому, що утопія відкидає історію, адже категорія «утопічності», не дивлячись на стійкі риси утопічного мислення, являється історичною категорією. Немає таких поглядів, які були б утопічними самі по собі незалежно від того, в яких умовах вони проголошуються. З іншої сторони, глибинні суспільні зміни неминуче ведуть за собою занепад колишніх утопій або навіть їх переродження у консервативні та реформістські ідеології. Консервативні ідеології своє життя в якості утопій починають лише після того, як дане становище перестає існувати в дійсності

та становиться всього лише ідеалом тієї чи іншої групи противників старого порядку. Сказане дозволяє зробити висновок, про те, що виникнення утопій відповідає якоїсь стійкій вимозі людини, яка по суті й породжена історичної реальністю. Тому, якщо з однієї сторони в утопії суспільство будується як антитеза існуючому, історія постає як темне минуле, що заважає здійсненню утопічного ідеалу, то з іншої сторони можна виділити певні форми їх взаємовідношення. Однією з таких форм є зв'язок утопії з прогностикою. В даному випадку мова йде про те, що кожний історичний час своєрідно відображається в свідомості, сприймається нею. Від того, як осмислюється історичний час залежить світоглядна свідомість тієї чи іншої соціальної групи, а в результаті, й висунута нею утопія. Історичні факти вже не розглядаються просто в хронологічній послідовності, вони осмислюються, групуються в певному порядку, після чого відбувається інтерпретація подій минулого і майбутнього.

Подібної точки зору притримувався й вже згадуваний нами російський вчений Г. В. Флоровський, який вважав, що говорячи про антиісторизм мова йде про завершеність не історичного часу, а суспільного прогресу. Історичний час при цьому розуміється навпаки безкінечним, невизначено та необмежено продовжуваним. «История» не кончается, кончается только прогресс, т.е. нарастающее обогащение, улучшение и совершенствование жизни и быта» [201, с. 86]. Вчений продовжує свою ідею тим, що на безкінечній лінії часу допускається існування особливої та критичної точки, в якій «пред-історія» змінюється «історією». Однак і після «скачка из царства необходимости в царство свободы» зміна поколінь продовжується, оскільки інакше би втратив весь свій сенс прогрес. Вся «пред-історія» є довготривалий процес вироблення та накопичення у розрахунку на майбутнього споживача та на те, що в блаженних умовах ідеального устрою і побуту буде кому жити. Якщо б із досягненням досконалості приходив кінець історичному процесу, згас би сам час, тоді з утопічної точки зору життя втратило би всякий сенс. Історія отримала б характер безплідного та нерозумного

збирання нікому не потрібних цінностей. Утопіст повинен стверджувати, що «історія» довше «прогресу». Ідеал тут виступає в якості факту досягнутого майбутнього, заради якого і здійснюється історія.

Суперечливе відношення утопії до історії виступає як результат її раціоналістичності. Ідея раціонально побудованого світу, суспільства на принципах розуму як реалізації розумного суспільного ідеалу, присутня в будь-якій утопії. Ця тенденція йде ще з античної утопії, де найбільш чітко вона проявилася в «Ідеальній державі» Платона. Починаючи з його утопії в давньогрецькій філософії виокремлюється дещо інша лінія у відношенні до міфу, як основи античної свідомості та світогляду. В області соціального пізнання міфологія переростає у вчення про державу, а точніше у вчення про ідею держави. Змінюється не тільки форма вираження знань про природу та суспільство, а й виконуючі соціальні функції. Якщо для міфології характерна функція підтримки усталеності в суспільстві через збереження та постійного відтворення традиційних форм знання і поведінки, то в утопії стверджується певний ідеал суспільного ладу, поданий як мета перетворення існуючого суспільства та основа його критики. Критичний погляд на соціальну дійсність – ось та корінна відмінність утопії від міфу, її крок до раціонального знання. Проте слід відмітити, що цей крок не передбачає повного розриву з міфологічною свідомістю, але й відштовхує її на другий план, відводячи допоміжну роль. Теоретичне обґрунтування та критична оцінка існуючого направлені на пошук нових моделей поведінки і становлять задачі зміни існуючих відносин у напрямку, що визначається пізнанням істини про світ [218, с. 49]. Мова йде про те, що вже не міф, а розум повинен керувати людиною у всіх його проявах – від частого життя до будови держави: правильне бажання та правильні поступки випливають із знання істинного блага. Як наслідок характерна міфологічному мисленню функція дотримання традиції, змінюється авторитетом розуму або раціонального обґрунтування, з яким пов'язане радикальне відкидання всього, що виникло в ході історичного процесу як неістинного.

Утопіст розглядає ідеальне суспільство як продукт людського розуму та волі в протилежність реально існуючому суспільству як результату дії розрізнених й стихійних сил. З категорії онтологічної та гносеологічної раціоналізм в утопії перетворюється на категорію соціальну та становиться синонімом справедливості. В своєму прагненні зрозуміти світ людини виключно на основі розуму та побудувати його загалом на принципах розуму утопізм являється розширенням та абсолютизацією класичного раціоналізму [179, с. 314]. Поняття соціальної та історичної необхідності ототожнюється з принципами розуму, які в свою чергу співпадають з мріями про якнайкраще суспільство. Суспільство як і людина повністю підпадають під юрисдикцію розуму. Всі соціальні утворення розглядаються як продукти умисної раціональної діяльності людини. На цьому стоїть утопічна критика реального суспільства, як того, що побудоване на обмані, насиллі та інших негативних сторін людського життя. В даному випадку прослідковується ще одна утопічна риса – розподіл світу на «видимий» (неістинний) та «невидимий» (істинний), яка буде сприйнята багатьма утопістами. Світ «видимий» є лише слабкою подобою світу «невидимого», іматеріальні ідеї та сутності якого виступають прототипами видимих речей. Ідеальний світ протистоїть звичному нам світу не тільки логічно та онтологічно, а й аксіологічно – як благо – злону. В такому розмежуванні двох світів – істинного та неістинного – виявляється метафізична основа вчення про істинну або неістинну досконалу державу. В такому співвідношенні світів ховається призив до всього найвищого та кращого, що згодом переросте в ідеал, який стане на основі описаної дихотомії індикатором утопічної думки.

### **Висновки до РОЗДІЛУ 1**

Дослідження проблеми утопічного ідеалу показало, що, насамперед, повноцінний аналіз цієї категорії не можливо здійснити без звернення до відомих філософських гіпотез та ідей, що дозволяють розкрити зміст ідеалу



як категорії. В розділі показується, що сутність таких понять як «ідея» та «ідеал» не залишала в спокою багатьох філософів та вчених. Кожен з них трактував їх значення в залежності від своєї ідейної позиції, від свого світогляду. З кожним кроком, з кожною історичною епохою їх зміст збагачувався новими характеристиками, рисами, елементами, властивостями. Починаючи від Платону, як засновника давньогрецького ідеалізму, ідеї розглядали як наявне буття, як те, що існує об'єктивно. Це світ духовних сутностей, які існують поза простором та часом. Вони не мають матеріального тіла – людина не може пізнати їх за допомогою органів чуття. Тобто, світ ідей це ніби окремий, не залежний від чогось світ, який керує матеріальним світом. Причому, навіть якщо звернутися до розглянутої нами суб'єктивістської тенденції у розумінні цього явища, то все одно так чи інакше впливає ця дихотомія - реальний – ірреальний світ, матеріальний – ідеальний. Різниця тільки в тому, як саме філософ обґрунтовує таке протистояння, в чому він бачить домінуючу роль.

Німецька класична філософія XVIII – першої половини XIX століть значно розширила та повернула рішення цієї проблеми в інше русло. В результаті ми зустрічаємо перші теоретично обґрунтовані визначення не лише ідеї, а головне ідеалу, який, доречі, було поставлено вище ідеї. Саме завдяки філософії І. Канта, І. Фіхте та Г. Гегеля ми з впевненістю можемо говорити про ідеал як найвищий образ людських прагнень, який не просто знаходиться в своєму «іншому» світі, а він є необхідним компонентом буття людини. Важливою ознакою ідеалу було виокремлено його цілеспрямованість, яка і впливає на характер суспільних відносин, на місце окремого індивіда в соціумі. В залежності від цього ідеалу було надано рису недосяжності, як тієї досконалості, шлях до якої просто є безкінечним.

Весь вказаний пласт досягнень німецьких філософів у вирішенні проблеми ідеалу, було піднято радянськими дослідниками, які (як ми показали) по-різному підійшли до цієї категорії. Проте, не дивлячись на таке різноманіття ідей та концепцій, все ж ми вважаємо за потрібним певний

синтез впливу психічних процесів та зовнішньої форми (людської діяльності). Не можна різко відсторонювати ці дві позиції одна від одної. Адже, якщо ми досліджуємо ідеал, який є елементом духовного світу, то тут вже сам по собі впливає момент розумової діяльності людини, сукупність тих психічних процесів, які впливають на сприйняття людиною оточуючого середовища, формують її світогляд. Все, що відбувається навколо людини – все це відбивається на її свідомості. А якщо ми добавимо до купи ще й діяльність людини, то отримаємо той матеріал, з якого і формується ідеал.

Спираючись на дані філософських досліджень категорії ідеалу в сфері ідеалістичної течії, було відмічено низку рис характерних саме для утопічного ідеалу. В першу чергу необхідно відмітити всеосяжність взагалі категорії ідеалу як духовного явища. Духовність ця проявляється в її проєктивному аспекті не тільки в процесі цілепокладання дій, спрямованих у зовнішній світ, а й в самопроєктуванні, в ідеальному самотворенні, в потребі самовдосконалення, постійного підвищення людини і суспільства над реальним [85, с. 96]. До якої б галузі соціального буття ми не звернулися, завжди помітними виступають його ознаки. Кожна людина в залежності від своєї діяльності, способу життя формує свій ідеал як найвищу мету, до якої постійно прагне. Й не дивно, що утопія, яка є продуктом людського світогляду теж являється його породженням, адже усілякий світогляд розглядається передусім як система ідеалів, в яких зв'язані основні вимоги суспільства і особистості до соціального середовища.

По-друге, що впливає з першого, виступаючи породженням людської свідомості, ідеал тим самим є конструктивною одиницею утопії. Ці два явища просто не можливо роз'єднати, оскільки кожен з них взаємо пояснює один одного. Тому, цілком логічним виступає той факт, що говорячи про ідеал як продукт свідомості, справедливим є твердження що і утопія теж є одним з результатів діяльності свідомості людини.

Крім того, здійснене співвідношення в утопії ідеалу з іншими філософськими категоріями (дійсність, ціль, простір і час) розкриває перед

нами специфічні риси, які отримує ідеал саме в утопічній сфері. На прикладі такого порівняння вимальовується процес нашарувань та перекручувань, які переживає ідеал при переході в сферу утопічного. Суперечливе відношення до дійсності, позачасовий «вічний» характер та певна метафізичність по відношенню до реального буття – все це ознаки саме *утопічного* ідеалу. На їх основі і тримається утопія як одна з форм відображення соціального буття.

## РОЗДІЛ 2

### УТОПІЯ ЯК СОЦІАЛЬНЕ ЯВИЩЕ ПЕРЕХІДНОГО ЧАСУ

#### 2.1. Визначення перехідного часу в світлі історіософських концепцій

Історія кожного народу та взагалі людства складається з різних періодів свого розвитку: часи розквіту можуть змінитися періодом занепаду чи навпаки; будь-які події (революції, війни, реформи та інші явища в суспільстві) несуть за собою дуже часто непередбачені наслідки, сприяючи або кризовій ситуації чи відносно спокійному становищу. Кожен з цих історичних етапів має свої ознаки, змогу певним чином змінюватися, створюючи тим самим загальну картину розвитку будь-якого суспільного організму. Проте серед цієї низки властивостей історичного процесу ніби в темряві знаходяться ті періоди, що визначають собою той переламно-кризовий час, який переживає суспільство в момент переходу від однієї соціальної системи до іншої. Саме в ті часи, коли суспільство знаходиться між старим порядком, що вже відживає себе та новим, структура якого ще не набула своєї дії, а тільки входить до системи, на поверхню соціального життя виходить маса тих проблем, які до цього часу не мали змоги проявитися відкрито. При чому, вказані проблеми не обов'язково повинні мати економічний або політичний характер, вони можуть бути продиктовані тими змінами, які відбуваються в суспільній свідомості на етапі перехідності.

В соціально-філософській, соціологічній та політичній думці на сучасному етапі буття суспільства виокремилася низка розгалужень в теорії перехідності соціальних процесів. В літературі дуже часто зустрічаються різноманітні назви самого явища перехідності: «перехідний етап», «трансформаційний процес», «перехідне суспільство» (О. М. Данилов), «посткомуністичне суспільство, що трансформується», «перехідний період» (Є. І. Головаха), «перехідний процес», «перехідний період» (М. Годельє, І. С. Яжборовська, М. А. Хренов), «перехідний стан буття» (Ф. Канак) [59,

48, 47, 234, 209, 92]. Так, наприклад, французький вчений Моріс Годельє під поняттям «перехідний період» розуміє особливий етап в розвитку суспільства, на якому воно зіштовхується з постійно зростаючими внутрішніми і зовнішніми труднощами під час відтворення економічних та соціальних відношень, що лежать в його основі й надають логіку його існуванню, специфічну форму його еволюції [47, с. 34]. На цих етапах виявляються внутрішні і зовнішні перепони, які встають перед формами виробництва, способами мислення, індивідуальною і колективною активністю, процеси їх розпаду, розлому та втрати їх соціального значення. Частіше всього, продовжує М. Годельє, їх підкорення, витіснення старих укладів прискорюється діями соціальних сил, що прагнуть встановити в суспільстві новий образ мислення, дії і виробництва.

Сучасний український дослідник проблеми перехідності як соціального явища Федір Канак виділяє два її поняття – *процес* і *стан*. Процес на його думку це не просто зміна, а певна безперевність змін. Процесом виступають будь-які перетворення в часі, які характеризуються у термінах стану та змін. Складовими поняття процесу виступають розвиток, згасання, існування, функціонування та інші. Стан системи – це рух і зміни, немовби вирвані з континууму, зупинені в якийсь момент у певній контрольній точці відліку часу [92, с. 19]. Великий інтерес в руслі нашої проблематики також викликає розчленування перехідного процесу на три фази переходу від одного стану до іншого: 1) фаза функціонального розпаду системних зв'язків, зниження рівня саморегуляції згасання системи. Це зміни, спрямовані від порядку до хаосу; 2) власне перехідний стан, коли системні зв'язки стану нового не вторували для себе шляхів; 3) процес покладання системних зв'язків, стабілізація системи. Це рух від хаосу до порядку. Тобто, в своїй концепції Ф. Канак виокремлює перехідний стан як основне поняття в сфері перехідності. На протязі історичного процесу соціальна система постійно переходить від одного стану (стабільного чи не стабільного) до іншого, протилежного попередньому. Порівнюючи поняття *процес* і *стан* він вказує

на їх взаємозв'язок на певних етапах розвитку та в самому явищі перехідності.

Наведені судження відомих вчених, не дивлячись на здавалося б різні визначення перехідного етапу, все ж спільні в розгляданні його як закономірного явища в історичному процесі розвитку суспільства. В рамках нашого дослідження важливим виступає розуміння його в зв'язку з поняттям *часу*. Дійсно, крім таких термінів як процес, стан, етап, і період в купі своїй все це охоплює якийсь час. Ця категорія дозволяє охопити більш широкі горизонти проблеми не лише одного якогось перехідного періоду, а й того часу – «перехідного часу», завдяки якому можна з'ясувати глибинні причини перехідних процесів в суспільстві, їх наслідки. Дуже добре категорію часу в історико-культурному плані розкрив російський дослідник Б. А. Успенський. Розглядаючи проблему семіотики історії, вчений виокремлює поняття часу як об'єктивної категорії, не залежної від людини. Час рухається відносно людини, яка усвідомлює себе в нерухомому просторі [188, с. 36]. В процесі людського буття він виділяє історичну та космологічну модель сприйняття часу. Для історичного сприйняття часу характерне те, що майбутнє сприймається людиною як час, якого немає: майбутнє – це те, що народжується з теперішнього. Цьому часу ще потрібно з'явитися, стати – і тоді він вже буде теперішнім. На відтворення майбутнього накладається еволюційне, проспективне уявлення про рух часу, яке визначає відповідне уявлення про хід історії, про історичний процес [188, с. 34]. В космологічній ж свідомості все, що відбувається предстає як відображення деякого первісного, вихідного положення, з яким в однаковій мірі пов'язані теперішнє, майбутнє і минуле – вони відмінні не за екзистенціальним статусом, а по їх відношенню до опиту сприйняття. Космологічна свідомість припускає саме те, що на протязі часу постійно повторюється один і той же моменти. Мова йде про те, що час тут повторюється у вигляді форми, в яку перевтілюються індивідуальні образи. По цій причині для космологічного сприйняття часу характерним виступає циклічність історичних процесів.

Вказана теза обґрунтовує розуміння поняття перехідного часу. Як і в лінійній так і в циклічній концепції історичного процесу виокремлюються часи переходу суспільства на новий рівень, які охоплюють певні періоди, етапи. Людина постійно знаходиться в світі просторово-часових відношень. Тому дослідження трансформаційних процесів саме перехідного часу вже розуміє під собою весь той аспект перетворень та нашарувань, які відбуваються в суспільстві в певному часовому відрізку. Дане твердження значно розширює сферу вивчення перехідності, що дозволяє задіяти не тільки істориків, політологів та філософів, а й психологів та представників інших наукових галузей. Адже досліджуючи зміни, що відбуваються в соціумі на протязі перехідного часу, не можливо не зачепити того, що відбувається з окремою особистістю, її сприйняттям тих навколишніх подій, які її оточують. Така можливість провести не односторонній аналіз не тільки якогось одного перехідного етапу, періоду, а соціального часу як певної сукупної форми цих етапів, розглянувши при цьому ті сфери людського буття, які найгостріше переживають трансформацію суспільних відносин, сприяє постійній актуалізації цієї теми. А ті події які відбуваються в нашому світі й понині, ще більше збільшують інтерес серед наукових кіл до розглядання таких явищ - «перехідний період», «перехідний час» та проведення їх аналогій з попередніми часами.

Коріння проблеми перехідного періоду виходять ще з давніших космологічних вчень (предфілософія), головна увага яких була прикута до вивчення та надання «наукового» пояснення явищам навколо. В цей час початки філософських знань розвивалися під покровом міфології, яка була призвана задовольнити каузальну (причинну) потребу людини. Тому, міф розглядається в якості першого відображення свідомості людиною причинного зв'язку між явищами, що відбуваються навколо як в природі так і в суспільному житті. Всі космогонічні міфи містять мотиви символічної боротьби між порядком та хаосом. Значної уваги заслуговує тут визначення ролі Хаосу в космології. Якщо з однієї сторони, хаос виступає в ролі

руйнівника існуючого порядку, то з іншої сторони він і призводить до встановлення порядку. Мова йде про те, що перемога в боротьбі над Хаосом – процес не заключний. Так, оскільки кожна мікроструктура колись виникла (з Хаосу), тому вона містить в собі елементи нестабільності, тобто має тенденцію до розпаду і повинна постійно підтримуватися. В свою чергу неминучий період розпаду знову веде до її первісного становища – Хаосу, який може породити новий порядок. Тобто відбувається постійний круговорот подій. Відомий дослідник з цієї проблематики В. В. Васількова в якості прикладу таких космологічних перетворень звертає увагу на циклічність святкування Нового року у всіх народів світу та регулярні карнавали, що вже виступає ні чим іншим як щорічним повторенням космогоній [34, с. 86]. Таким чином в передфілософському знанні визначається подвійна роль хаосу по відношенню до міропорядку – деструктивна та конструктивна. Звідси бере свій початок діалектичне розуміння хаосу, яке об'єднує в собі принцип універсального породження та універсального поглинення [34, с. 91].

Значної розробленості питання розвитку як проблема світоустрою досягло в античній філософії. Відомий радянський філософ та філолог О. Ф. Лосєв, розглядаючи античні погляди на історико-культурний процес виділяє низку категорій, характерних для філософії історії цього часу. По-перше, на його думку в епоху античності на високому рівні була розроблена природа *становлення* та його діалектика [110, с. 10]. Особливо яскраво це простежується у таких ранніх античних мислителів як Геракліт та Емпедокл, проте саме у Геракліта ідея становлення та вічних змін у природі отримує форму філософської ідеї. Так, як відомо першоджерелом у Геракліта виступає вогонь як символ всезагальної стихії. Крім того вогонь – символ, в якому простежується динаміка народження та гибелі. Головна «парадигма» його космогонії: завжди існувавший первісний вогонь то розгорається то гасне, й тим самим запобігається безперервність становлення та зникнення в природі [43, с. 118]. Все виникає в силу протилежностей. «Рождается космос



из огня и снова сгорает дотла через определенные периоды времени, попеременно в течение совокупной вечности; происходит же это согласно судьбе. Та из противоположностей, которая ведет к возникновению космоса, называется войной и распрей, а та, что к сгоранию – согласием и миром...» [43, с. 201]. На думку Геракліта війна або ворожнеча – це звичайний порядок життя, вони сприяють як виникненню так і гибелі. Все постійно змінюється, немає межі змінам; вони існують всюди та у всьому. Дана ідея виражається у його висловленні, яке й понині є одним з найвідоміших - «Двічі не можна увійти в одну й ту ж річку» оскільки «на входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды» [43, с. 209].

Схожі ідеї можна помітити і у Емпедокла. Давньогрецький філософ будував свою концепцію міроздання на основі взаємодії двох необхідних космологічних елементів - Любові та Ворожнечі. Ті фрагменти його філософських тез, що збереглися до нашого часу розкривають цей процес таким чином:

«... И они (элементы) никогда не прекращают чередования:  
 То действием Любви все они сходятся в Одно,  
 То под действием лютой Ненависти несутся каждый врозь.  
 И поскольку они каждый раз заново образуют множество после  
разделения Одного,  
 Постольку они рождаются и век у них непостоянный,  
 А поскольку они не прекращают непрерывного чередования,  
 Постольку они существуют вечно, неподвижные в круге» [229, с. 344].

Наведені висловлювання дозволяють стверджувати, що два основних космологічних принципи – Любов та Ворожнеча, постійно знаходяться у взаємодії саме так, що спочатку все зливається в одне нероздільне ціле по закону Любові, а потім по закону Ворожнечі ця нероздільна цілість розпадається на окремі елементи, так що виникає єдиний нероздільний космос. Згодом цей космос поступово починає розпадатися та знищуватися, в

результаті чого знову виникає світовий пожар, в якому гине все індивідуальне [110, с. 11]. Саме в такій схемі постійних змін та круговороту простежуються схожі риси між двома філософами – процес становлення та гибелі – від хаосу до космосу та від космосу до хаосу.

Іншою категорією античної філософії історії О. Ф. Лосєв називає всезагальний *рух*. Причому, говорячи про розуміння давніми греками руху, слід враховувати її особливість – круговий рух. Тобто, мова йде про те, що все в природі підпорядковано руху та проходить його по замкнутому колу. Одні й ті ж небесні світила з ідеальною закономірністю заходять на небесний свод та сходять з нього. Ідея вічного повернення сприяє круговому розвитку історичного процесу. Та головним в такому баченні світу виступає те, що така схема розвитку - від народження до гибелі та від занепаду до відродження - вже приховує в собі проблему переходу з одного становища в інше, йому протилежне, від убогості до величі, від гордості до приниження, від щастя до біди. Й не дарма увага давніх греків була прикута до періодичності розвитку будь-якого організму, складовими якого можна виділити певні періоди, виявлення причин цього явища. Тому історія на думку греків мала певну цінність – її уроки цінні для людського життя просто тому, що ритм її змін повторюється, а одні й ті самі умови виникнення нового ладу ведуть до одних і тих самих наслідків [97, с. 24].

Продовжив ідеї античних філософів, створивши своєрідну циклічну модель розвитку, один з найвідоміших європейських філософів епохи Відродження Дж. Віко. Виступаючи проти картезіанців, він висуває свій головний принцип пізнання - «*verum et factum convertuntur*» - «истинное и содеянное совпадают» [97, с. 63]. З цього принципу виходить, що історія, виступаючи в ролі «нечто», створеного людським духом, виступає об'єктом пізнання. На основі цього принципу Віко розглядає історичний процес виникнення та розвитку суспільств та їх інститутів. Людина в цьому процесі виступає справжнім творцем свого життя та історичного розвитку суспільства. На цій основі філософ пропонує свій погляд на історичний

процес. Згідно з його ідеєю історія кожного суспільства має свої періоди, які повторюються в інших наступних періодах, так, що два зовсім різних періоди можуть стати тотожними за своєю природою. Сам філософ в якості прикладу порівнює гомерівський період античної історії та європейське середньовіччя й знаходить в них багато спільних рис. Дійсно, якщо ми розглянемо ці відомі періоди, то можемо виокремити такі схожі ознаки: панування військової аристократії, велика роль сільського господарства в економіці, розквіт епічної поезії (наприклад в епоху античності «Іліада» та «Одісея» Гомера, а в епоху середніх віків такі найвідоміші героїчні епоси - «Пісня про Роланда», «Пісня про Сіда», «Пісня про нібелунгів») та інші риси. До того ж, Віко наголошує на тому, що схожі періоди мають тенденцію чергуватися в одному й тому ж порядку. За кожним варварським періодом (часи військових звершень, захоплень інших народів та територій) настає героїчний період, який відзначається пануванням в культурі доблесті, честі. Героїчний період змінює класичний (період розквіту культури), коли думка панує над уявою, в економіці – промисловість над сільським господарством. Потім настає спад, який може бути продиктований різною низкою причин, що веде до нового варварства (проте тут вже мова йде про так зване «варварство рефлексії» - період, коли думка вичерпує свою творчу силу, вона здібна створювати лише безглузді дефініції). Кінцевою стадією розвитку виступає період руйнування культури та взагалі всього того, що було створено до нею цього часу.

Дана схема й досі дуже добре виявляє свою практичність при розгляданні історії будь-якої відомої імперії або взагалі суспільства, оскільки вона заключає в собі усі складові цього процесу: виникнення, підйом, розквіт, занепад та гибель. Проводячи аналіз її дії можна з впевненістю стверджувати, що побудований філософом циклічний розвиток представляє собою не простий круговорот історії, а її проходження через певні фази. При чому з кожним кроком свого розвитку історія вступає в нову фазу й в іншій формі, яку визначає попередній розвиток. «Corsi e recorsi» - таку тезу вічного

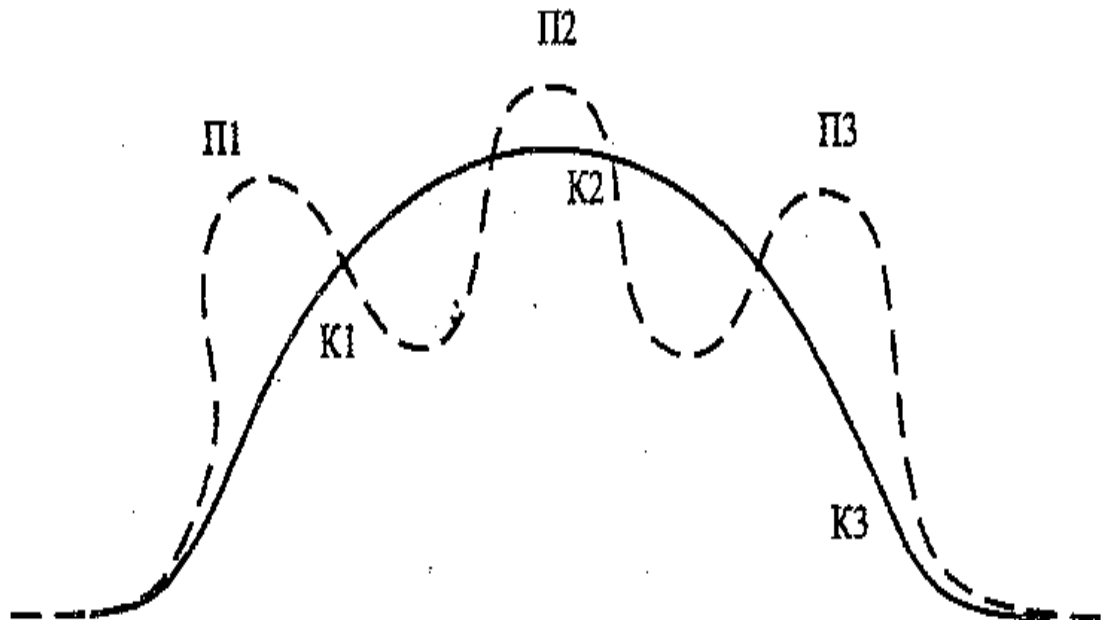
круговороту в історії суспільства висуває Дж. Віко [51, с. 158]. Мова йде про те, що на відміну від античного замкнутого руху історії по колу, ця схема - модель руху по спіралі, який передбачає те, що з кожним витком спіралі змінюється структура організму. Саме тому, що історія завжди створює щось нове, циклічний закон її розвитку не дозволяє нам передбачити майбутнє. В цьому на думку Р. Дж. Коллінгвуда відмінність закону циклічної еволюції Віко від старої греко-римської ідеї жорсткого циклічного руху в історії.

Отже, циклічна модель історичного процесу виступає в якості однієї з найстаріших моделей розвитку суспільства, що дозволяє розглянути основні віхи буття організму як соціального так і природного. Головними складовими цього процесу виступають цикли, які характеризують собою повторюваність, ритмічність історичного процесу, народів, етносів та регіонів. Головна увага тут приділяється не окремим сторонам життя суб'єктів та об'єктів історичного процесу, а їх взаємодії, що породжує ритм розвитку суспільства, який в свою чергу спричиняє оборотному впливу на хід циклічних процесів. Не слід при цьому забувати, що й самі історичні цикли відчують на собі вплив природних процесів, які дуже часто, як свідчить історія становилися причиною загибелі локальних цивілізацій або кардинальним чином змінювали їх долю.

Слід також відмітити, що якщо більш детально розглянути модель Дж. Віко, то можна помітити багато спільних рис з цивілізаційними теоріями ХХ століття. Основною одиницею історичного буття у дослідженнях даних філософів виступає культура або цивілізація, яка розглядається як соціально-історичний організм. Головна думка, що об'єднує їх виявляється в тому, що цикли культурно-історичної динаміки прослідковуються в культурах всіх відомих цивілізацій: як і організми культури переживають періоди дитинства (стадія становлення), юнацтва (значного підйому), розквіту та смерті. Так, наприклад, А. Тойнбі в своєму багатотомному «Дослідженні історії» на основі спостережень за історією давніх цивілізацій, приходять до висновку, що кожна цивілізація в своєму розвитку проходить стадії народження чи

виникнення (genesis), росту (growth), перелому (breakdown), розпаду (disintegration) та гибелі (dissolution), після чого безслідно зникає, поступаючись місцем іншій [181]. Проте головним принципом розвитку будь-якої цивілізації, на його думку, виступає закон «Виклику-Відповіді», відповідно до якого кожний крок розвитку пов'язаний з адекватною «відповіддю» суспільства на «виклик». В залежності від того, як соціальна система відреагує на виклик зовнішньої середовища, тобто знайде сили для його опору, залежить її подальша доля - прогрес або навпаки занепад. Дуже добре зобразив генезу будь-якої культури радянський історик Лев Гумільов. Згідно з його ідеєю, рушійною силою, що спрямовує рух будь-якого етносу є пасіонарність, яку вчений визначає як вроджену здібність організму абсорбувати енергію зовнішньої середовища та видавати її у вигляді праці [181, с. 380]. Іншими словами її можна розуміти в якості збільшеної енергетичної напруги людини або соціуму, яка штовхає їх до кардинальних змін та значних вчинків. Тому, в залежності від її рівня Л. Гумільов виокремив такі фази етногенезу: *підйом* (пасіонарний поштовх призводить до ломки застарілих суспільних взаємовідносин), *акматична* – пасіонарний «перегрев» - в цій фазі пасіонарність виходить з-під контролю розумової діяльності та з сили конструктивної перетворюється в руйнівну, *надлом* (зниження рівня пасіонарності; на перший план виступають субпасіонарії – особи з низьким пасіонарним проявом), фаза *інерції* – подальше зниження пасіонарної етнічної системи; це період інтенсивного накоплення матеріальних та культурних цінностей) і останні фази – *обскурації* та *реліктова*, що означають поступову загибель етносу. Тобто на прикладі цієї низки фаз можна прослідкувати за історичним процесом існування багатьох народів, культур, країн та цивілізацій не лише давніх часів, а й сучасних.

В якості спільного висновку для цих концепцій доцільним було б зображення схеми траєкторії динаміки культури сучасного російського дослідника Ю. В. Яковця (мал. 2.1).

**Схема траєкторії динаміки цивілізацій**

**П 1, П 2, П 3** – стадії підйому на фазах становлення, розквіту і одряхління цивілізації;

**К 1, К 2, К 3** – стадії кризи на цих же періодах.

На перший погляд запропонована схема містить вже відомі етапи історичного процесу: зародження культури, її поступове становлення, зрілість або період розквіту, одряхління, криза та кінцева реліктова. Проте головним для нашої проблеми є не циклічність вказаних фаз, а саме той період, який знаходиться між цими фазами, що автор визначив в якості кризи, яку переживає суспільство. В даному випадку мова йде про той період, коли стара соціальна система вже стоїть на порозі руйнації, а нова система ще не вступила в свою дію. Тобто «перехідний» як той етап, що знаходиться між двома суміжними історичними циклами. Причому, зі схеми видно, що який би ми не взяли до уваги рубіж етапів, головною його ознакою виступає криза, що має свої специфічні ознаки в залежності від попередньої стадії.

Як ми побачили, циклічна теорія дозволяє виокремити в історії суспільства окремі цикли та звертає увагу на періоди, що несуть в собі ознаки перехідності. Аналіз саме таких періодів заслуговує більш детального та ґрунтовного розгляду, що потребує уваги не тільки істориків і філософів, а й соціологів та можливо представників інших галузей. В наш час вказану проблему на значно вищому рівні від попередніх історико-філософських традицій дозволяє дослідити «молода» так звана синергетична концепція. Такі відомі дослідники синергетики як О. Н. Князева та С. П. Курдюмов визначають її в якості пізнання та пояснення складного, його природи, принципів організації та еволюції [96, с. 62]. Також дуже поширеним в науковому колі зустрічається її пояснення як теорії самоорганізації складних динамічних систем та механізмів їх еволюції. Відомий сучасний російський дослідник цієї проблематики В. Вагурін, досліджуючи явище синергетики в науці взагалі наголошує на тому, що на відміну від класичних та некласичних парадигм, вона націлює на дослідження «не ставшого, а становящогося, не на бытие, а на динамику процессов его эволюции» [32, с. 3]. Зароджена у галузі фізико-математичних наук, синергетика містить в собі такі принципи розвитку організації (фізичної), які можна застосувати і до вирішення

проблем соціальної та культурної еволюції. Відомий російський дослідник синергетичної концепції В. П. Бранський неодноразово говорить про соціальну синергетику як її різновид, тим самим звертаючи увагу на те, що головним напрямком її досліджень виступають загальні закономірності соціальної самоорганізації, тобто взаємовідносини соціального порядку та хаосу [28, с. 117].

Синергетична теорія розвитку в своїй основі спирається на висунуту та всебічно обґрунтовану відомим бельгійським вченим, лауреатом Нобелівської премії І. Пригожиним концепцію термодинаміки нерівноважених систем. На його думку в оточуючому нас світі велику роль відіграє нерівновага, яка веде не тільки до «порядку и беспорядку, но и открывающей также возможность для возникновения уникальных событий...» [158, с. 50]. Джерелом виникнення нової системи являється розпад її попередньої організації та збільшення хаосу, який по суті і являється умовою переходу з однієї системи в іншу. Однак, суть проблеми в тому, що мова йде не про повне руйнування попередньої організації, а про те, що в результаті розпаду система отримує свободу та демонструє як процес упорядкованості починає проходити на рівні самоорганізації. В даному випадку перехід до хаосу виявляється необхідним та конструктивним. Тобто, новий рівень системи, значно вищий від останньої, виникає в результаті розпаду її попередньої організації та поступового наростання хаосу. Це в свою чергу дозволяє з впевненістю стверджувати, що саме хаос виступає джерелом нового ладу. Таким чином збільшення хаосу в системі можна розглядати в якості умови переходу від одного становища до іншого. Інакше кажучи – перехідним періодом. Для того, щоб більш детально та точніше визначити специфіку та взагалі особливості, характерні для перехідного періоду, ми за допомогою синергетичної теорії розглянемо поступовий процес наростання хаотичності в суспільстві та перехід до врівноваженої соціальної системи. Значної ефективності при вирішенні нашої проблеми



дозволить досягти використання вже запропонованої наочної схеми розвитку цивілізацій.

Період становлення будь-якого суспільства представляє собою один з основних етапів свого розвитку. В цей час ми можемо прослідкувати динаміку змін та перетворень в суспільстві. Традиційно активні сили суспільства, одержимі ідеєю будівництва та вдосконалення, становлення форм економічних та соціально-політичних відносин сприяють певному росту культури: економічний зріст, збільшення рівня та якості життя населення. В цей час ми можемо говорити про певну врівноваженість або гомеостатичність даної системи, оскільки її флуктуації (коливання), ще слабкі та ледве взаємодіють один з одним. Найпростішим прикладом стабільного (гомеостатичного) організму є мурашник, який являє собою систему з чітко розподіленими обов'язками між членами організації, де все певним чином регламентовано, кожний у жорсткому порядку виконує свою роль. Завдяки такому природному режиму проявляється стійкість системи до зовнішніх впливів. Подібний приклад містить в собі ще одне важливе значення, яке й пояснює внутрішню суть гомеостазису. Стійкість системи забезпечується поведінкою окремих членів та контролюється органами влади, головним завданням яких є відновлення у разі потреби суспільного порядку. Звідси виходить ще одне важливе твердження – одним з головних завдань гомеостазису являється прагнення до збереження суті системи, її незмінності. Проте, як зазначає російський вчений, дослідник Є. С. Кульпін, якщо система занадто гомеостатична, якщо вона не може змінюватися, то при зміні зовнішніх умов вона може зруйнуватися [102, с. 34]. Тому, для збереження системи необхідна властивість змінюватися. Однак і в даному випадку існує обмеження процесу змін. При дуже сильному перетворенні система також може загинути. Дане висловлення говорить про те, що стабільне становище будь-якого організму не може існувати вічно, що продиктовано законами природи. Життя біосфери залежить від двох елементів – стабільності та властивості змінюватися, їх взаємодія називається

пластичністю. Саме таке співвідношення стійкості та мінливості сприяє «нормальному» функціонуванню системи, її постійному вдосконаленню.

Другим етапом розвитку суспільства виступає поступове наростання кризової ситуації. Стає зрозумілим, що такий розквіт суспільства, побудованого на залишках попереднього суспільного ладу, нетривалий. Поступово наростає гострота протиріч в системі, збільшуючи тим самим амплітуди флуктуацій та породжуючи конкурентну взаємодію між ними. В цей час починає проявляти себе одна з властивостей флуктуації – розхитування системи, виведення її зі становища врівноваженості та надання їй характеру збільшеної неврівноваженості. При чому, чим складніше система, тим сильніше вплив флуктуацій на систему. Таким чином суспільство переходить у становище кризи. Такі дослідники як В. І. Аршинов і В. Г. Буданов входження системи до кризи (хаосу) визначають початковим етапом перехідного періоду [4, с. 86]. Даний етап перехідного періоду ще називають латентним (прихованим) – період накоплення передумов майбутніх змін у суспільному становищі. Саме цей етап перехідного періоду визначає його головні орієнтири подальшого розвитку та ознаки, які в часи піку хаотичності в суспільстві набувають свого найбільшого прояву.

Говорячи про риси суспільства на етапі перехідності, в першу чергу слід відмітити ті зміни, що відбуваються в суспільній свідомості. Кожний період розвитку суспільства, всі ті процеси, які відбуваються в соціумі, намощує низку відбитків у свідомості людини або індивіда, яка виступає ядром суспільного розвитку. Тому зміна будь-якого становища або навіть якась подія в суспільстві вже формує чи змінює відношення людини до оточуючого її світу. В даному випадку загострення соціальних протиріч прямим чином сприяють змінам у світогляді людини. Особливо це проявляється у її відношенні до часу та простору. Відомий сучасний російський дослідник М. А. Хренов, аналізуючи вплив перехідного періоду на суспільну свідомість, первісною ознакою називає розпад універсальної картини світу, що веде до переоцінки існуючих суспільних відносин [212].

Так, наприклад історія містить в собі значну кількість перехідних періодів, які тим чи іншим чином справили вплив на розвиток суспільства. Одним з найвідоміших та значних по своїй силі впливу не тільки на суспільні відносини, а й на культуру та взагалі світогляд людини виступає класичний в своєму розумінні перехід від епохи середньовіччя до Нового часу (XVI - XVII ст.) – епоха Ренесансу. До цього часу відноситься зародження експериментального природознавства, яке в XVI ст. відзначилося діяльністю таких відомих філософів-науковців того часу: Микола Копернік, Джордано Бруно (1548-1600), Іоганн Кеплер (1571-1630), Галілео Галілей (1564-1642), та іншими вченими. Саме з цього часу бере свій початок сучасна наука. На фоні таких змін в науковому житті відбувається радикальне переосмислення середньовічних уявлень, хоча матеріал, з якого воно будує свою культуру багато в чому запозичений з античності та середньовіччя. Епоха Ренесансу не відхиляє Господа – Творця, але ставить рядом з ним людину. Відбувається поворот від Бога до світу та людини. Виникає гуманістична світська релігія, в якій зберігається поклоніння Богу, проте обожнюється людина. В цей час цінності, пов'язані з духовністю, зберігаючи високий статус, втрачають релігійне обґрунтування [209, с. 166]. Все це призвело до того, що повністю змінюється сутність людини, вона стає суб'єктом історії. Якщо для середньовіччя «сущее есть творение высшей первопричины» та все існуюче займає певну ієрархічну ступінь створеного буття, то буття Нового часу протиставлено людині. Історія отримує антропологічне орієнтоване трактування. Людина виступає творцем свого життя.

Приклад з епохою Відродження дуже добре демонструє нам ту «революційну» сутність, яка проходила у суспільній свідомості західноєвропейського суспільства того часу. Стає зрозумілою та різниця у світогляді, яка простежується при порівнянні з попередніми епохами. Так, якщо в епоху античності головна увага філософів була прикута до проблем істини, до мудрості як самої цінності; а в епоху середньовіччя збільшується увага до моральних цінностей через їх співвідношення з абсолютним Богом,

то в часи Ренесансу людина становиться вищою цінністю. Головним результатом стало перетворення індивіда на окрему особистість, наділену свободою творчості. У правову свідомість європейського суспільства ввійшло поняття «права особистості», що тягнуло за собою вимогу конституційного утвердження, перетворившись тим самим в антитезу феодальному суспільству.

Проте під цією, на перший погляд, зрозумілою та історично оправданою оболонкою, міститься одна дуже важлива обставина. Справа в тому, що як відомо рушійною силою історичного процесу виступає саме людина. Її соціосинергетика не перестає звертати увагу дослідників на роль людини як суб'єкта в еволюції суспільства. Тому фундаментом відношення людини до часу та простору виступають зміни у співвідношенні *загального* та *індивідуального* у розвитку буття. Як відмічає М. С. Каган, в процесах самоорганізації, що проходять у природі на всіх її рівнях – мікро-, макро- та мега – визначальним виступають загальні властивості виду, а їх індивідуальні модифікації грають незначну роль [86, с. 43]. Ця роль збільшується поступово у зв'язку з ускладненням структур. В нашому випадку мова йде про те, що у зв'язку з усіма фізичними і психологічними особливостями людини та характером впливу культури і процесу соціалізації, з кожним кроком вона виступає на вищій щабель свого розвитку. Наведений в якості прикладу перехідний етап від епохи середньовіччя до Нового часу вже розкриває суть даної тези. Будь-який процес має свої коріння, початок та кінець. Говорячи про «революційність» у світогляді людини того часу, не слід забувати про те, що саме з епохи середньовіччя виходять коріння майбутнього розквіту західноєвропейської культури та взагалі творчості людини. Поступово разом з нововведеннями в науково-технічній галузі та у соціальному житті трансформувалися і світоглядні позиції соціуму. На перший план в суспільній свідомості починають виходити ті моменти, які для середньовічної людини або не сприймалися, або не підлягали усвідомленню. Справедливим в цьому

випадку виступає твердження вже згадуваного нами радянського філософа О. Ф. Лосева, який наголошував на тому, що для епохи Ренесансу був специфічним перехід від абсолютного буття до його естетичної наявності [113, с. 651]. Тобто, ще раз підтверджується ідея, що проводячи аналіз світогляду у перехідний час слід враховувати властивості попереднього часу. При чому, яку б сферу суспільного життя ми не взяли, завжди на перше місце виходять властивості світосприйняття людини. Тому, при визначенні головних особливостей перехідного часу головна увага в першу чергу повинна бути прикута до змін у відношенні людини до простору та часу.

Розглянута нами одна з властивостей суспільства перехідного часу дає змогу стверджувати, що його початковий етап на ряду з загостренням соціальних протиріч визначається ще й глибинними змінами в суспільній свідомості. Руйнування «старої» або попередньої картини світу виступає вже показником того, що суспільство вступило на сходинку певної перехідності. Адже будь-який перехідний етап виводить на поверхню всі ті негаразди та соціальні конфлікти, які до цього часу залишалися у тіні.

Поступово із збільшенням кризових проявів суспільство переходить у стадію динамічного хаосу (або другий етап кризи – буття в хаосі). В цей час сила флуктуацій та їх амплітуди досягають такої аномальної сили, яка пронизує всю макроструктуру системи та робить неможливим її повернення до попереднього становища. Цей етап дуже часто ще називають царством хаосу. Саме до цього часу відносяться масштабні кризи, революції, війни. Політичні партії, державна влада втрачають авторитет в очах народу. Якщо говорити про революції, то такі тяжкі часи переживають майже всі сфери культури – наука, культура, мораль, освіта.

Глибинні процеси, що відбуваються в суспільному середовищі на цьому етапі дозволяє прослідити ідея бунту, одного з основоположників французького «атеїстичного» екзистенціалізму Альбера Камю (1913 – 1960 рр.). В своїй праці «Бунтующий человек» він проводить історико-

філософський аналіз бунту, вихідним пунктом якого виступає ідея абсурду, на якій будується взагалі філософська система А. Камю. В нашому випадку ця ідея важлива тим, що на основі формування почуття бунту, можна прослідкувати процес зародження та посилення в свідомості людини невдоволення своїм соціальним становищем від перших проявів кризи до її піку. Так, згідно з думкою А. Камю, бунт породжується усвідомленням побаченої безтямності, усвідомленням незрозумілої і несправедливої долі людства [91, с. 127]. Бунтівник протиставляє все, що цінно для нього, всьому, що таким не являється. Джерелом бунтарського пориву виступає раптове почуття того, що в людині є щось таке, з чим вона може себе ототожнювати хоча б на час. В якості прикладу сам філософ використовує положення раба в Стародавньому Римі. На його думку з самого початку раб не відчував цієї ідентичності. До свого повстання (наприклад повстання Спартака) він страждав від усілякого гніту. Відштовхуючи в глибину свідомості бунтівливі намагання, він мовчки терпів, живучі скоріше своїми повсякденними турботами ніж усвідомленням своїх прав. Поступово втрачаючи своє терпіння, він починає відкидати все, з чим мирився раніше. З вказаних ознак формування бунтівливого почуття можна зрозуміти, що вони дуже добре підходять до другого розглянутого вище етапу розвитку соціуму - загострення кризи, коли людина починає усвідомлювати своє становище та оцінювати належним чином всі його негативні сторони. З кожним кроком бунт заводить її набагато далі, ніж проста непокора. Людина переступає межу, встановлену ним для супротивника, вимагаючи тепер, щоб з ним поводитися як з рівним. Те, що було раніше спрямованим опором, становиться всією людиною, яка ототожнює себе з противником. Тому, живучі до цього моменту щоденними компромісами раб в один міг впадає в непримиримість. Й з цього часу ми можемо говорити про те, що суспільство вступило у стан динамічного хаосу. «Все або нічого» - такий девіз людини на цьому етапі. Бунтар прагне бути або «всім», цілком та повністю ототожнюючи себе з тим благом, яке він несподівано усвідомив. Він вимагає

не тільки всіх благ, яких не має, а й ті, яких його можуть лишити. Він намагається визнання того, що в ньому вже є й те, що він сам майже у всіх випадках визнав [91, с. 130]. На первісному етапі бунту така людина мріє не стільки отримати перемогу, скільки заставити себе поважати.

Поступово бунт переходить у стадію метафізичного бунту – це повстання людини проти своєї долі та проти всього всесвіту. Бунтар прагне вирішити протиріччя – справедливості і несправедливості – побудувати по можливості єдине царство справедливості (або несправедливості), якщо він доведе свій принцип до останньої межі. Протестуючи проти смертної природи, він відмовляється визнавати силу, що заставляє його жити в подібних умовах. Яскравим прикладом такого бунту виступають відомі нам великі революції в історії: англійська буржуазна, французька та революція 1917 р. в Росії. В часи цих революційних звершень народні маси просто не усвідомлювали всі ті наслідки, до яких могли призвести їх дії. Охоплені жагою покінчити з несправедливістю та пригнобленням вони служили орудою для досягнення проголошених лозунгів своїх ідеологів. До того ж, якщо ми прослідкуємо за основними подіями цих революцій, то можемо побачити ще одну характерну для них як для метафізичного бунту ознаку – знищення символу старого суспільно-політичного ладу. Тут вже мова йде про особистість короля як гаранта божого провидіння на землі. Камію в цьому плані особливо вразив суд над королем Франції Людовиком XVI. Сам 1789 рік він називає «поворотним моментом історії», оскільки люди забажали поряд з усім іншим ліквідувати принцип божественного права та ввести в історію силу бунту [91, с. 204]. Страта Людовика XVI символізує десакралізацію та «развоплощение» християнського бога. З давніх часів особа короля була священна та недоторкана. До цих пір через короля Бог приймав участь в історичному процесі. Знищення опори божественної волі зірвало цей сакральний зв'язок, який надавав всій державній системі характер відповідності перед вищою силою. Саме на стадії динамічного

хаосу ми можемо прослідкувати подібну вираженість бунту та межі його поширення в соціумі.

Крім запропонованої ідеї бунту слід зазначити, що однією з головних властивостей в суспільній свідомості перехідного часу на цьому етапі виступає активізація міфу та архетипу. Джерела даної перехідної ознаки випливають з вчення відомого швейцарського психіатра, психолога та мислителя Карла Густава Юнга - аналітичної психології [231, с. 10]. Згідно з його ідеєю, в колективній групі працюють дві психічні системи, які можуть функціонувати без помилок лише в тому випадку, коли вони налаштовані один на одного. Однією з цих систем являється колективна свідомість, культурний феномен, система вищих цінностей цивілізації, на які орієнтована освіта та які спричиняють рішучий вплив на розвиток індивідуальної свідомості. Разом з цією системою рухається й інший живий субстрат, колективна підсвідомість, в якому постійно визначаються та плануються нові шляхи розвитку, перетворення, революції, процеси оновлення та постійні влиття якого відвертають застій цивілізації та її смерть. Колективне підсвідоме виступає центральним поняттям вчення К. Юнга і розуміється як загальнолюдський досвід, приховані сліди пам'яті людського минулого. Воно складається з різних рівнів та визначається національною, расовою та загальнолюдською спадщиною. Тому визначальними силами розвитку людини виступають ні «Его» та свідомість, а колективна підсвідомість і «Я» [232, с. 160]. Головною ознакою або змістом колективного підсвідомого є так званий архетип. Архетипи в юнгівському значенні розглядаються як ті стійкі форми, в яких існує колективна підсвідомість: зразки та символи, які можна прослідкувати майже у всіх культурах в якості складових міфів і у той же час виступаючих автономними індивідуальними продуктами неусвідомленого походження.

Згідно з вченням К. Г. Юнга поступово, на протязі розвитку будь-якої культури в залежності від часу формується культурний канон. Іншими словами, виникає склад певних архетипів, символів, цінностей та установок,



на який проецирується архетипний зміст підсвідомого. В результаті, отримавши жорсткі форми міфу та культу, цей склад стає догматичним спадком групи. Життя групи в цьому випадку більше не визначається підсвідомим. Найвідоміші та надособистісні фігури спрямовують як життя суспільства, так і свідому поведінку індивідуума. Дуже добрим прикладом означеної тези виступають найдавніші цивілізації, що характеризуються пануванням міфологічної свідомості в общині та головною роллю в суспільстві жерців, які поряд з правителями виступали у свідомості тогочасних людей як проповідники божественної волі на землі. При цьому слід відмітити й таку обставину, згідно з якою саме культурний канон збільшує рівень вже визначеної нами гомеостатичності в суспільстві, її незмінність. Виконуючи роль регулятора суспільних відносин, канон робить систему застиглою, як можна довше зберігає внутрішню суть системи. В цьому плані можна говорити про гомеостатичність системи. Така стійкість системи базується на колективному підсвідомому відчутті та індивідуальному свідомому розумінні, на свідомому чи підсвідомому суспільному узгодженні відносно порядку взаємовідносин як в середині так і зовні спільноти. В даному випадку діє одне з тверджень К. Юнга стосовно того, що на протязі існування людства відбувається постійний взаємний обмін між колективним підсвідомим (яке живе у підсвідомості кожного індивідуума групи), культурним каноном (колективне усвідомлення групою архетипних цінностей, що стали догмою) та індивідуальними творчими членами групи (в яких отримують форму та вираження нові комплекси колективного підсвідомого) [232, с. 160].

Великий інтерес заслуговує ідея мислителя, що в залежності від історичних умов існування суспільства, культурний канон теж переживає як часи свого розквіту так і занепаду. Так, наприклад, сам К. Юнг свій вік називає періодом розпаду культурного канону та звертає увагу на перебування тогочасного суспільства у стані хаосу. Якщо ми звернемо увагу на час його життя, то можемо помітити ознаки перехідності даного

історичного рубежу - межа XIX – XX століть. Аналізуючи першу половину XX століття та причини розпаду культурного канону він говорить про те, що було втрачено рівновагу протистояння у психічному полі, що призвело до розпаду відповідних йому сил. В якості аналогії він наводить подібні процеси, які можна помітити і в природі. А саме, бджолиний рій може поглинути хаос, якщо зникне його центр влади, втілений в королеві рою, так і руйнування культурного канону призводить до хаосу та паніці в суспільстві [232, с. 173]. Тому, виходячи з означених позицій, було б справедливим відмітити, що аналітична психологія запропонована К. Юнгом, дозволяє нам дослідити явище перехідного часу на основі процесів, що відбуваються на свідомому та підсвідомому рівнях в суспільстві. У зв'язку з цим, суть переходу полягає в тому, що розпадаються ціннісні орієнтації, які визначали поведінку людей на протязі довгого часу або як було визначено - культурний канон. Й саме під час наростання хаотичності в суспільстві отримує значну силу активізація тих давніх комплексів, які довгий час зберігалися у підсвідомості. В першу чергу до такого комплексу відносяться міф та архетип. Їх активність вже виступає першою ознакою наростання хаосу.

Одним з найпоширеніших типів архетипу, який в період хаосу набуває свого значення по силі впливу на суспільне життя виступає архетип ідеалізації старовини [61, с. 192]. Яскравими прикладами такого типу архетипів виступають багаточисельні в історії уявлення-мрії про рай на землі, ідеї про «золотий вік». Уявлення про рай або взагалі ідеалізацію минулого відносять до найбільш міцних архетипів людської свідомості, які притаманні кожній людині й лише у несприятливій для неї часи виходять на поверхню. Найпростішим прикладом прояву цього архетипу виступає те, що і в наші часи майже кожна літня людина «славитель минулого часу». При чому під впливом загострення суспільних протиріч всі ті негативні сторони тодішнього життя цих людей не сприймаються до уваги. Такі сучасні українські дослідники цієї проблеми як О. Донченко та Ю. Романенко

пояснюють дану ситуацію таким чином. Коли нове явище потребує виправдання та обґрунтування починаються пошуки аналогів у минулому. Минуле при цьому використовується не як носій досконалих моделей і форм реалізації будь-чого, а лише як архетип узвичаювання того, що не переростає рамки даності. Соціум у даному випадку не навчається на помилках старовини, його інтелект не відкидає негативів минулого, а об'єктивує їх разом з позитивами. Тому дуже часто і виходить, що «ліва рука не відає, що чинить права». Тобто, суть даного прислів'я в тому, що люди намагаючись жити по-новому, продовжують грати стару комедію [61, с. 192].

Активізація архетипу ідеалізації минулого тісно пов'язана з ще однією ознакою перехідного часу – ідеєю вічного повернення, тим самим складаючи її основу. Говорячи про вказану ознаку перехідності, слід сприймати до уваги те, що вже сам факт виймання з небуття ідей, які були відомі раніше, але в більш благополучні епохи просто забувалися, являється сигналом того, що в суспільстві починається процес переходу від однієї соціальної системи до іншої. Якщо ми звернемося до історичної межі XIX – початку XX століть, то можемо побачити масштаб кризи ідентичності культури Нового часу. Замість традиційної логіки розгортання історії у відповідності з утвердженою ідеєю прогресу історія на перехідному етапі починає сприйматися інакше. Процеси регресу починають виходити на передній план та домінувати над всіма іншими. Це значить, що історія повертається до якогось свого минулого становища, яке здавалось давно подоланим. Виходячи з вказаних позицій переживання історії як регресу слід розглядати одним з очевидних ознак перехідних епох. При цьому не слід забувати й про те, що теж саме переживання являється ознакою зміни циклів в історичному процесі.

Історія містить дуже багато свідчень про аналогії між подіями попередніх часів, які виникають найчастіше як раз на межі епох. Так, наприклад відомий російський філософ М. Бердяєв порівнює епоху Просвітництва з давньогрецькою культурою. На його думку через «просвітницький» період проходять культури всіх часів та народів. Він

неодноразово підкреслює, що у розвитку культур всіх народів є відома циклічність. Грецька культура, як одна з найвеличніших, яке знало людство, теж мала свою епоху «просвітництва», внутрішньо схожу з тією епохою, яку людство пережило у XVIII столітті – період софістів, що знаменує собою її розквіт. Епоха «просвітництва» грецької культури як і епоха просвітництва XVIII століття руйнувала святе в історичному, органічно-традиційне. Для цих епох характерна спроба зробити малий людський розум суддею над таємницями світобудови та загадками людської історії [24, с. 7]. До того ж особливо цінними для нашого дослідження є його думки стосовно перехідності. Так, Бердяєв говорить про те, що історія ренесансного періоду не співпадає з загальноприйнятими хронологічними рамками. XVI, XVII, та XVIII століття – перехідний період, коли людина відчуває себе вільним від старого організму та ще не підкореним новому механізму. Людські сили звільнені для творчої діяльності. Ї хоча людина вже звільнилася від впливу органічного центру, до якого вона раніше була прикута та не виник новий зв'язок з новим центром, не сформувався механізм як нового укладу так нового контролю. В цей період людина не підкорена ні старому органічному центру, ні новому механічному центру [24, с. 117]. Звідси філософ робить висновок, порівнюючи історію XX століття з епохою Середньовіччя - гуманістичній Європі наступає кінець, починається «возврат к средневековью» [24, с. 139].

Наведені ідеї М. Бердяєва стосовно історії свого часу дуже добре свідчать про вплив перехідного часу на суспільну свідомість тогочасного соціуму. Крім російського філософа, дану тезу проголошував й інший відомий дослідник історичного процесу Мірча Еліаде, який взагалі стверджував, що: «Жизнь нельзя *исправить*, а можно только *создать заново* посредством воспроизведения космогонии» [228, с. 126]. Розгортання історії по принципу «вічного повернення» означає вихід з історичного часу, його скасування та активізацію хаосу. Останній - умова будь-якого нового творіння, у тому числі, і обновленого уявлення про час. Звідси беруть свій

початок есхатологічні та апокаліптичні образи. Формується уява про кінець світу.

Дослідження психологічної сторони проблеми перехідного часу у стані свого апогею дозволяє звернути увагу на ті сторони соціального буття, які можливо раніше не підпадали у поле зору. Для достатнього аналізу проблеми на наш погляд доречним було б наведення прикладу з літератури вище означеного перехідного рубежу. Так, мова йде про творчість відомого німецького письменника першої половини ХХ століття Германа Гессе. Неспокійна атмосфера післявоєнних років, негаразди в економіці західноєвропейських країн, «нудьга в душі сина» старої Європи, що випав з системи бюргерських моральних норм та прагне інакшої духовної опори – все це увійшло у багатоскладну поліфонічну конструкцію роману «Степовий вовк» (1927 р.). Цей роман не набув такого спектру захоплення читацькою публікою як його інший найвідоміший роман з глибоко філософським ухилом «Гра в бісер» (1942 р.). Проте він представляє собою зріз тих психологічних переживань людини, про яку зазвичай в нашому суспільстві говорять «народжена не для цього часу», проводячи аналогію з якоюсь попередньою епохою. Не даремно головний герой роману Галлер називає себе степовим вовком: «... я и есть тот самый степной волк, кем я себя не раз называл, зверь, который забрёл в чужой непонятный мир и не находит себе ни родины, ни пищи, ни воздуха» [45, с. 229]. Автор в якості причини такого незвичного життя свого героя наводить такі роздуми. У кожній епохи, у кожній культури та сукупності звичаїв і традицій є свій уклад, своя краса і своя жорстокість, одні переживання розглядаються нею як природні, інші – вона терпляче переживає. Справжні переживання починаються там, де пересікаються дві епохи, дві культури та дві релігії. Існують епохи, коли ціле покоління опиняється між двома епохами, між двома укладами життя в такій ступені, що втрачає всіляку природність, спадковість у звичаях, всіляку захищеність та непорочність. Звісно не всі це відчують з однаковою силою. Так і Галлер відноситься до тих, хто опинився між двома епохами, хто нічим

не захищений, до тих, чия доля – відчувати всю непевність людського життя з особливою силою, як особисту муку [45, с. 223]. Вражає те, що ідеї головного героя в основному продиктовані результатом світосприйняття письменника у тогочасний історичний період (кінець XIX – початок XX ст.). Так, відомо, що коли почалася Перша світова війна 1914-1918 рр., Гессе у своїх спогадах пише про те, що з початком нового часу його спокійне щасливе життя скінчилося. «Епоха разразилась» - таким чином він характеризує початок XX століття, що примусило письменника на довгі роки «заглянути всередину себе» та відійти від звичної лінії творчого життя. Результатом такої зміни в свідомості Г. Гессе і став твір «Степовий вовк», пронизаний глибокими роздумами Галлера не лише про оточуючий світ, а головним чином про людську суть існування на землі, про свій сенс життя.

Проведений нами зріз становища суспільної свідомості у часи підйому хаосу розкриває широкий масштаб змін у житті людини. При цьому особливої уваги заслуговує її внутрішнє сприйняття всіх тих перетворень, які відбуваються в цей час. Мова йде про те, що основою всіх соціальних сфер буття являються ті елементи психіки, які містяться в області підсвідомого. Виступаючи в ролі архетипів вони спрямовують та контролюють процес життєдіяльності людини. Саме в суспільстві перехідного часу можна прослідкувати процес активізації архетипів, який має важливе значення – в ситуації хаосу вони здійснюють конструктивну та регулятивну функцію, сприяючи винайденню шляхів вирішення проблеми.

Як ми визначили, етап динамічного хаосу як вершина кризової ситуації в суспільстві, крім зовнішньої сторони цього процесу несе в собі внутрішні якості (зміни в суспільній свідомості). Із збільшенням та загостренням суспільних протиріч хаотичність поступово підходить до своєї критичної точки. Таке становище максимального хаосу ще називають фізичним терміном ентропія. В часи збільшення ентропії колосально зростають амплітуди флуктуацій системи, загострюється конкурентна взаємодія їх між собою. Динамічні процеси в системі отримують неповоротний характер.

Виникає становище необхідності визначення тих шляхів, що дозволять вийти системі з хаосу. Тобто система впритул підходить до становища біфуркації. Термін біфуркація має математичні коріння і визначається як точка або зона розгалуження шляхів переходу системи у нове якісне становище [32, с. 7]. Для того щоб проілюструвати становище системи в точці біфуркації слід навести класичний для фізики приклад, який вчені з цієї галузі використовують вже кілька століть. Так, звичайний маятник, обидва кінці якого зв'язані жорстким стержнем, при чому один кінець непорушно закріплено, а інший може здійснювати коливання з довільною амплітудою. Якщо такий маятник вивести з стану покою, колихнувши його вантаж, то в кінці-кінців маятник зупиниться у своєму первісному положенні. Це дуже добре вивчене явище. Проте, якщо розташувати маятник таким чином, щоб вантаж опинився в точці, протилежній самому нижньому положенню, то рано чи пізно він впаде або вправо або вліво, при чому достатньо малої сили, щоб направити його падіння в ту чи іншу сторону [32, с. 48]. Якщо ми порівняємо маятник з соціальною системою, то можемо побачити низку схожих процесів: виведення системи з стану рівноваженості у становище хаосу; найвища точка хаосу – це протилежна нижньому становищу маятника точка, вихід з якої пропонує лише два шляхи. Це і є точка біфуркації. Головна її властивість в тому, що не відомо в яку сторону впаде вантаж маятника. Але, визначаючи властивості руху маятника, не слід забувати й про те, що в результаті будь-якого порушення покою, його вантаж повернеться на вихідну позицію. Цю вихідну точку ще називають цяточним аттрактором. Взагалі існує багато типів аттракторів (прості, дивні, хаотичні, кореляційні, об'єктивно-суб'єктивні та інші) та всіх їх об'єднує одне ціле – головним їх призначенням виступає виведення системи зі стану біфуркації. Не в залежності від того чи буде це рух від хаосу до упорядкованості або до зниження рівня упорядкованості, що призводить до нового хаотичного стану, аттрактори виконують роль регулятора шляхів виходу з хаосу. Тому, виникнення якоїсь ведучої лінії з розмаїття флуктуацій визначається

характером і типом аттрактора, що виник у критичний стан системи. Придбання однієї з флуктуацій властивості аттрактора перетворюється в необхідність руху системи по притаманному цьому аттрактору шляху.

В процесі вибору з флуктуацій аттрактора визначальну роль грає взаємодія випадковості та упорядкованості. На перший погляд здавалося б, що такі прояви динаміки флуктуацій представляють собою антагоністичні явища. Однак, саме їх взаємодія - випадковості на малому рівні та упорядкованості на високому – дозволяє системі знайти оптимальне для неї рішення. Випадковість тут виступає скоріше в ролі якогось інноваційного елементу, не звичного для системи, що відживає себе. Упорядкованість при цьому дозволяє їй при всіх негативних проявах підтримувати колективний режим в залежності від просторово-часових інтервалів. Роль випадковості не важко прослідити особливо в сфері культури – чим несподіваніший той чи інший феномен, тим сильніше його вплив на культурну ситуацію після того як він реалізується. Здійснення неочікуваної події різко змінює ситуацію послідуєчого. Незвичний текст або якийсь твір становиться реальністю й послідуєчі події вже виходять з нього як факту. Як відмічає відомий російський дослідник Ю. М. Лотман, з часом поступово несподіваність стирається, оригінальність генія перетворюється в повсякденну рутину й за Байроном йдуть байроністи, а за Бреммеlem – чепуруни всієї Європи [116, с. 328].

Також слід відмітити, що в соціокультурному плані в період біфуркації історичний рух слід розглядати не як траєкторію, а у вигляді континуума, що потенційно можливо вирішити низкою варіантів. Такі вузли з заниженою завбаченістю являються тими моментами, коли відбуваються революції або різкі історичні зрушення. Вибір того шляху, який дійсно може реалізуватися, залежить від комплексу випадкових обставин, від свідомості. Й не випадково в такі часи слово, мова, пропаганда отримують особливо важливе історичне значення. При цьому, якщо до цього, як було зроблено вибір, існуюча ситуація не визначилася, то після його здійснення виникає принципово нова



ситуація, яка для подальшого руху виступає як даність. Випадковий до реалізації вибір становиться детермінізованим, а після ретроспективність посилює детермінізованість. Для подальшого руху він – перша ланка нової закономірності [116, с. 325].

Проводячи аналіз соціальної системи в стані біфуркації не можна не відмити ще одну характерну для неї властивість – збільшення ролі суб'єктивного початку, ролі особистості в історії. Багато в чому це пояснюється тим, що в стані ентропії кожна часточка, що взаємодіє з іншими частками, обмінюється з ними частиною енергії, тобто переходить з одного енергетичного інтервалу в інший. В результаті енергія систем з часом перерозподіляється між цими частками так, щоб наприкінці встановилося становище найбільшого хаосу (максимальної ентропії) [235, с. 141]. В якості прикладу даної тези можна розглянути поведінку окремої людини під час найбільшого хаосу. В період найвищої історичної, соціальної та психічної напруги, коли в суспільній свідомості різко зсонується картина світу (як правило в умовах високої емоціональної напруги) людина може різко змінити стереотип, ніби перескочити на іншу орбіту поведінки, зовсім непередбачену для неї в нормальних умовах. В цьому варіанті заслуговує окремої уваги той факт, що під час Великої французької буржуазної революції і люди, які штурмували Бастилію, і учасники вересневих подій були в більшості своїй добропорядними буржуа середнього достатку та майже всі мали родину. Взяття Бастилії на підсвідомому рівні виявлялося головною метою народних мас на цьому етапі революції, що перебували до цього часу під соціальним гнітом. Виступаючи оплотом несправедливості вона в першу чергу звернула до себе увагу цієї маси просто «заряжених» великою енергією людей, здатних на неймовірні дії. Та найбільший інтерес викликає той факт, що в подальших подіях більша частина цих людей вже не приймала участі. Досягнувши своєї мети, вони повернулися до своїх обов'язків. Суть даного прикладу в тому, що в періоди різкого порушення рівноваги в історичній ситуації у стані максимальної ентропії людина може

непередбачено змінювати стереотипи поведінки. Передбачене для «натовпу» виявляється непередбаченим для окремої особистості.

Проблема суб'єктивного фактору біфуркації сприяє виходу на поверхню суспільного життя ще одної характерної для перехідного часу ознаки - вибуху творчості та пов'язаний з ним культ «маргінальної» особистості. Який би перехідний час ми не обрали в історії, завжди помітним виступає небувалий спалах творчої енергії, який виражається у всіх сферах життя (наука, мистецтво, література, виникнення якихось суспільних течій та інші галузі). Так, наприклад, XVII століття як і період кінця XIX – початку XX ст., відзначилися значним підйомом наукових знань та масштабними змінами у сфері філософського світогляду; епоха Ренесансу (XVI – XVII ст.) увійшла в історію як період небувало раніше розквіту художньої культури, мистецтва (такі найвідоміші митці як Леонардо да Вінчі, Рафаель Санті, Мікеланджело Буанаротті), формування нової світоглядної течії – гуманізму. При цьому слід відмітити той факт, що саме в часи максимальної ентропії виникає велика кількість утопічних проєктів. Відомо, що в ході модернізації в Європі відбувалося постійне зростання кількості утопій: у XVIII ст. їх було в два рази більше, ніж у XVI та XVII ст. разом, в XIX – ще більше, а XX ст. справедливо можна назвати панутопічним [214, с. 66]. Тому, розглядаючи будь-який перехідний період, слід завжди в першу чергу сприймати особливості суспільного життя, що виступає результатом активізації творчої діяльності особистості.

Спалах творчої енергії нерозривно зв'язаний з діяльністю окремих харизматичних особистостей, за якими, як прийнято говорити йдуть маси. В науці таких індивідів називають різним чином. Одні вчені відносять їх до людей «маргінального» типу, звертаючи увагу на їх здібність направляти «натовп» на досягнення поставленої мети. Інший відомий сучасний дослідник цієї проблематики, Марк Ткачук дає своє визначення такого типу людей, називаючи їх «гіпнонами» та наголошуючи на тому, що вони виникають як «реакція на неадекватність системи изменившейся среде. Это

как бы эхо неадекватности» [180, с. 96] Та не в залежності від кількості різних визначень всіх їх об'єднує одне - саме в періоди загострення соціальних протиріч такі люди яскраво проявляють себе, вселяючи своїм прихильникам надію на краще майбутнє життя та виступають при цьому в ролі рятівника з певною програмою соціальних перетворень. На наш погляд особливо чітко та ґрунтовно визначив основні властивості таких особистостей вже згадуваний раніше в цьому пункті дослідження Л. М. Гумільов в розробленій ним теорії пасіонарності. Досліджуючи феномен пасіонарності Л. М. Гумільов робить акцент на її енергетичну природу, а психіка людини при цьому лише трансформує на своєму рівні імпульси, що стимулюють підвищену активність носіїв пасіонарності, яка створює та руйнує ландшафти, народи та культури [56, с. 381]. В якості підтвердження цієї думки він виділяє пасіонаріїв – людей - носіїв цього імпульсу енергії, який дуже часто руйнує інстинкт самозбереження, як індивідуального так і видового. В результаті вони здійснюють, й не можуть не здійснити вчинки, що ведуть до зміни оточення.

Л. М. Гумільов протиставляє пасіонаріям дві групи людей: гармонічно зрівноважених та безініціативних, які слугують орудою в руках пасіонарієв [67, с. 79]. В більшості своїй саме пасіонарність допомагає виявитися авторитету і силі видатних особистостей. При цьому показати себе могли лише ті пасіонарії, які опинилися виразниками тенденцій певних суспільних груп та правильно враховували конкретні економічні, військові та інші можливості свого часу. Серед найвідоміших образів пасіонаріїв він виділяє Наполеона, Олександра Македонського, Люція Корнелія Суллу, Яна Гуса та Жанну д'Арк. Всі вони є породженням своїх епох, соціально-економічних умов, поза межами яких їх природа пасіонарності та одержимість виразилася б у зовсім різних формах.

Однією з головних властивостей пасіонарності Л. М. Гумільов виділяє її заразливість. Частково цю ідею продовжив сучасний російський дослідник Ю. М. Лотман, проте саме у Гумільова вона набула свого найбільшого

вираження. Вказана риса дуже добре пояснює той факт, що під час революційних перетворень основна маса суспільства задіяна у досягненні поставленої мети. Згідно з його ідеєю, гармонійні люди, що знаходяться у стані безпосередньої близькості до пасіонаріїв, починають вести себе так, як би вони були пасіонарями. Але, як тільки достатня відстань відділяє їх від пасіонаріїв, вони отримують свій природний психо-етнічний образ поведінки. В історії існує багато прикладів такого явища. Так, один з найвідоміших. Під час битви на Аркольському мосту у 1796 р. два ворожі стани – австрійську та французьку армії – розділяла лише невелика в'язка річка. Тричі атаки французів не змінили становище та були відбиті. Й саме в той час, коли солдати армії Наполеона вже почали втрачати «бойових дух», сам Наполеон Бонапарт схопив прапор та кинувся вперед у бій і за ним немов за рятівником поспіли всі інші. В результаті битва була виграна французами. Отже, даний приклад демонструє весь той енергетичний потенціал пасіонарності, який поширився за допомогою головного пасіонарія на іншу масу оточуючих його людей. Така властивість пасіонарності проявляє себе не лише під час битв, а й будь-яких інших соціальних вибухів в суспільстві. На відміну від теорії «героя та натовпу» її суть не в тому, що лідер керує спільнотою людей, а в тому, що завдяки присутності менш виражених кількох пасіонаріїв в цій спільноті, вся маса отримує великий енергетичний порив та здатна на великі зміни.

Таким чином, перехід суспільства в період максимального хаосу до точки біфуркації сприяє активізації пошуків шляхів виходу з існуючого становища, що в свою чергу призводить до значного підйому творчої енергії та виокремленню в соціумі особистостей-лідерів. Проте, не дивлячись на те, що стадія динамічного хаосу несе з собою повну непередбаченість та невідворотність суспільних процесів, все ж саме в цей час виникають певні паростки майбутнього переходу до впорядкованості. Це ще раз доказує той факт, що біфуркація – це передусім час вибору. Й момент вибору якогось

окремого оптимального для суспільства рішення можна назвати початком виходу з хаосу, що веде до самоорганізації.

## **2. 2. Специфіка утопічного в суспільній свідомості за часів соціокультурної трансформації**

Поступове наростання інтересу серед дослідників різних галузей до проблеми перехідного періоду сприяє ще й значної актуалізації тісно пов'язаного з ним такого явища як утопія. В свою чергу в галузі проблем утопічної думки, особливої уваги в наш час заслуговує вирішення питання її еволюції та визначення тих процесів, які сприяють постійній живучості утопії в соціумі. Характерною ознакою цієї проблеми виступає те, що аналізуючи будь-яку утопію того чи іншого часу, ми тим самим зачіпаємо сферу тодішньої суспільної свідомості. Виступаючи в якості невід'ємної риси світосприйняття людини, утопія виражає потаємні мрії та надії на відмінне в кращому плані суспільне життя, змогу реалізувати ідею про створення ідеального суспільного ладу. Розглянуті нами в попередньому підрозділі особливості перехідного часу лише підтверджують дану тезу й наводять на думку, що утопія, виступаючи продуктом свідомості окремого індивіда, джерела для свого існування черпає у відношенні людини до світу, з тих процесів, які відбуваються у навколишньому соціальному середовищі.

Як ми раніше побачили, на кожному етапі історичного часу процеси суспільного життя, мірилом яких виступає соціальний час, протікають з неоднаковою швидкістю. Темпи змін в різних суспільних структурах завжди нерівномірні. Проте в рамках історично обмежених етапів між темпами процесів та мірами змін цих потоків встановлюється більш-менш стійкий зв'язок, який породжує в свідомості індивіда певну уяву про час як про систему координат, вирватися з яких він не може. Й саме в нестабільні, хаотичні етапи соціального буття людина переживає гостру емоційно-психологічну необхідність порвати зі своїм часом, бігти від нього, вирватися

за його межі. В цей час історично сформовані зв'язки між процесами, які сприймаються як «нормальні» та «вічні», різко порушуються та відбувається розпад «екзистенціального» часу як відображення перед очима людини кризи суспільства в якому вона живе. Саме в такі важкі в психологічному та суспільно-політичному плані для соціуму часи відбувається підйом утопічної думки як одного з шляхів виходу із скрутного становища. Всі ті соціальні конфлікти та негаразди, які відбуваються в цей час, виступають джерелом виникнення утопії та формують спрямованість її дій. Тому при переході суспільства до стану максимальної ентропії можна помітити й розквіт утопічних проектів. Дуже добрим прикладом цього явища виступає історія буржуазних революцій XVII-XIX ст., яка, по-перше, підтвердила присутність закономірного зв'язку між підйомом утопічної думки та соціальною кризою та, по-друге, розкрила властивості утопії як продукту суспільної свідомості під впливом зовнішніх подій. Причому вказаний розквіт утопічної думки означає не лише збільшення кількості утопічних проектів, а й те, що в часи максимального хаосу утопія може отримати масовий характер. Тоді вона не тільки проривається з потоку соціально-політичних конструкцій, не тільки змальовує утопічним світлом інтелектуальне життя, але й пронизує світосприйняття і діяльність значної частини суспільства. Основна сутність утопії на цьому етапі суспільного буття виявляється в спробі «піднятися над часом», розірвати жорсткий соціально-часовий континуум (й тим самим або випередити, «підштовхнути» час, або повернути його течію назад), іншими словами, віднести до часу як до пластичного матеріалу.

Вищеозначена теза дозволяє стверджувати, що в залежності від історичних умов існування суспільства, утопічна думка, як будь-яке інше явище в своєму розвитку переживає подібні до суспільства періоди. Схожі ідеї пропагував ще в першій чверті XX століття відомий польський вчений Олександр Свентоховський. Він стверджував, що історія утопій тотожна історії світової культури, адже неможливо уявити собі жодної епохи, народу та навіть однієї людини, яка б не мріяла про якийсь рай на землі [169, с. 5].

Проте, особливої уваги у сфері дослідження даної проблематики, яка проливає світло на вирішення питання генези утопії в історії суспільства заслуговує ідея видатного радянського дослідника Е. Я. Баталова. Виходячи з вказаних позицій вчений в якості висновку виводить феномен її «пульсації» [18, с. 157]. На протязі світової історії можна прослідкувати періоди підйому утопічної думки та часи, коли вона ніби завмирає або навіть згасає. В часи, коли утопія перебуває на низькому рівні свого розвитку, в суспільстві чітко проявляються та поширюються антиутопічні настрої, звужується сфера її впливу. Але поступово на протязі деякого періоду, в результаті зміни соціокультурної та історичної обстановки, утопічна думка починає подавати ознаки життя з більшою силою, породжуючи нові ідеї, плани, проекти та опановуючи свідомість не тільки однієї людини, а широких мас. Так, наприклад, якщо ми звернемо увагу на кількість виходу в світ утопічних проектів в різні часи, то можемо помітити таку специфіку: у відносно спокійні для соціуму часи утопія перебуває ніби в тіні, проте згодом із збільшенням кризових настроїв відбувається й значний зріст рівня утопічної думки. Починаючи з появи «ідеальної держави» Платона з кожним кроком історичного часу відбувалася постійна «пульсація» утопії, яка призвела до того, що XVII століття в наш час вчені одноголосно називають «золотим віком» утопії, а XX століття взагалі панутопічним. Тому, при аналізі означеної проблеми, ідея «пульсації» Е. Баталова виявляється дуже практичною, оскільки вона дозволяє виділити еволюцію утопічної думки в залежності від соціально-історичних умов буття людини та тих процесів, які впливають на стан суспільної свідомості.

Слід відмітити, що пульсація утопії містить в собі ще одну важливу обставину. А саме, говорячи про несприятливі для утопії часи, не слід розуміти їх лише як ті періоди, коли утопія припиняє свою дію в суспільстві. В даному випадку не можна не звернути увагу на таку властивість утопії – навіть коли вона перебуває на нижчому рівні свого розвитку, сама утопічна сутність зберігає своє існування в людській свідомості, виступаючи у формі

утопічної свідомості. Доказом її існування можуть виступати мрії людей про краще життя, критика існуючого становища, або навіть створення проектів його покращення. Інакше, кажучи словами О. Свентоховського «её порванные и спутанные нитки, её неразмотанные клубки иногда очень долго лежат в легендах, песнях, литературе, произведениях искусства, общественном мнении ... - лежат, пока их не соберет искусная рука, и не соткет из них узор желанной дороги» [169, с. 5-6]. Саме здібність людини до сприйняття навколишнього середовища, його критики сприяє постійній «живучості» утопічної думки в суспільній свідомості. В несприятливі для утопії часи, коли утопія перебуває на нижчому рівні свого впливу на суспільне світосприйняття, утопічна свідомість переживає певні перетворення: зміну утопічного ідеалу, сфер впливу та об'єктів конструювання. Знаходячись, з однієї сторони, ніби в тіні соціального буття людини у вигляді ідей та мрій, з іншої сторони утопічна свідомість накопичує в собі сили для майбутнього спалаху, можливо із значно більшою силою впливу на суспільство. Й лише тоді, коли головною метою або завданням утопічної думки являється не лише критика існуючої дійсності, а й прагнення її змінити, перетворити «реальність» згідно зі своїм баченням світу, ми можемо з впевненістю говорити про високий рівень не лише утопічної думки, а й утопічної свідомості в суспільстві. Яскравим прикладом високого рівня утопічної свідомості в соціумі виступають багаточисельні в історії спроби втілити «свою» утопію в життя, побудувати общину на утопічних засадах, в якій би не було всіх тих соціальних негараздів, що охопили суспільство.

Таким чином, дослідження генези утопічної думки розкриває одну цікаву обставину – закономірний зв'язок утопії та перехідного часу. В нашому випадку особливий інтерес представляє аналіз тих джерел, які сприяють підйому утопічної думки в суспільстві та виявлення її сфери дії в соціумі в цей час. Задля отримання ефективного результату у вирішенні проблеми ми проведемо порівняльний аналіз розвитку утопічних настроїв в



суспільстві в часи трьох класичних перехідних рубежів: період кризи давньогрецьких полісів межі V – IV ст. до н.е., рубіж XVI – XVII та XIX - XX століть, що дозволить виявити сутність утопічної думки як соціального явища та прослідкувати її розвиток в суспільстві запропонованих періодів.

Як відомо епоха античності залишила по собі величезний масив соціокультурної спадщини, окремі елементи якої проявляються в суспільному житті й понині. На ряду з розквітом філософської думки та взагалі матеріально-духовної культури можна виокремити і формування в суспільній думці такого явища як утопія. Причому остання отримала на території грецьких полісів той образ, до якого будуть постійно звертатися утопісти подальших епох як до взірця утопічної думки. Й хоча не всі тексти античних утопій збереглися до нашого часу, проте завдяки таким філософам як Аристотель та Діодор Сицилійський ми можемо говорити про ту чи іншу соціальну утопію даного часу. Так серед античних утопій в хронологічному порядку слід виділити такі: «Політія» Фалея Халкедонського (за свідченням Аристотеля виступає одним з перших державних романів), всім відомі «Держава» та «Закони» Платона, деякі елементи утопії містить «Політика» Аристотеля, «Кіропедія» Ксенофонта, «Меропія» або «Країна за океаном» Феопомпа Хіосського (учень Ісократ), «Кіммерійське місто» Гекатея Теосського, «Священна хроніка» Євгемера та «Сонячна держава» або «Острів Велетнів» Ямбула (відомі в наш час по уривкам з зібрання творів Діодора Сицилійського).

Вказані утопії представляють собою два різновиди античної утопічної думки - соціально-політичні або державні утопічні проекти та романи – подорожування (особливо утопії Євгемера та Ямбула). Їх можна віднести до вершини утопічної думки в Давній Греції, особливо починаючи з часів Платона. Проте, досліджуючи генезу утопічної думки не можна не відмітити характерної для неї ознаки – «народний характер». Вивчаючи дане явище радянський дослідник В. А. Гуторов відмічає, що саме в Давній Греції можна прослідкувати унікальний процес виникнення теоретичної утопії з народної

наряду з формуванням філософії, художньої літератури, політичної теорії в епоху культурного перевороту, що розпочався в VIII ст. до н.е. [57, с. 16]. Тобто, мова йде про те, що на відміну від відомих нам утопій Нового та Новітнього часів, в античній утопії був дуже великим вплив народної творчості на формування раціоналістичної утопії. Тому при розгляданні античної утопії слід в першу чергу сприймати до уваги тісний зв'язок цих двох видів утопії. Суттєва відмінність такого сплаву від інших культур, яка в більшості своїй і виправдовує її специфічність, полягає в тому, що в жодній з відомих нам цивілізацій такий «народний характер» не пронизував так глибоко навіть ті теоретичні проекти, які не отримали змоги реалізуватися в суспільстві.

Еволюція утопічної думки від народної до раціоналістичної крім характерних ознак античної утопії розкриває й іншу важливу для нашого дослідження проблему, адже розглядаючи процес її розвитку ми тим самим неминуче виходимо на ті джерела, які сприяють її постійному функціонуванню в суспільстві. В цьому плані дуже добре виявляє свою ефективність розглянута вище ідея «пульсації» утопічної думки. Так, наприклад, в часи відносно спокійного соціально-політичного та міжнародного життя грецьких полісів утопія в основному проявлялася у поширеному на той час не лише на території Аттики, а й Близького Сходу міфу про золотий вік. Проте поступово з наростанням соціальних протиріч грецьких полісів утопія переходить на вищу сходинку своєї дії в суспільстві. А саме, як відомо на рубежі V-IV ст. до н.е. світ аттичних полісів опинився у вихорі всеохоплюючої кризи, яка охопила всі сфери соціального життя. Як відмічає радянський історик Е. Д. Фролов, таке становище полісів було викликано передусім внутрішніми причинами (міжусобна війна) й Пелопоннеська війна (431-404 рр. до н.е.) лише прискорила те, що було підготовлено природнім ходом розвитку [208, с. 47]. Й хоча криза IV ст. до н.е. не була рівнозначна занепаду античної цивілізації, проте сучасниками вона була сприйнята як тяжке випробування, що випало на долю еллінів.

Таке сприйняття самим суспільством сучасного їм життя вже наводить на думку про те, що кризовий рубіж V - IV ст. до н.е. однотайно можна віднести до перехідного часу. В ході поширення незадоволення мас простого люду існуючим положенням саме почуття кризи поступово підходило до свого вибуху. Це знайшло своє вираження у зростаючій тязі до іншого, більш справедливого ладу, у захопленні смутними згадками про щасливе життя людей в далекому минулому. Подібні настрої ніби підживлювали утопічні ідеї в соціумі, висуваючи їх на передній план. Тому, стає зрозумілим той факт, чому саме з цього часу можна виокремити два рівні утопічної думки - народну та соціально-теоретичну. Причому в першу чергу особливої активізації отримала народна утопія, як наслідок кризового відчуття народних низів. Найяскравішим джерелом для вивчення цієї утопії виступає давня аттична комедія представлена в першу чергу п'єсами відомого давньогрецького сатирика Аристофана, серед яких особливе місце посідає такий твір – «Женщины в народном собрании» («Законодательницы») (392 р. до н.е.) [3].

Як відмічає С. І. Радциг, життя Аристофана припало як раз на часи глибокої соціальної кризи [161, с. 9]. Він був свідком розорення міст, занепаду культурних устоїв та моралі. Все це в основному і визначило характер його творчості, зробило з нього полум'яного поборника миру та противника усіляких підбурювачів війни. Тому його комедії пронизані критичним відношенням до існуючого становища сучасного йому суспільства. Особливо примітною в цьому плані виступає його твір «Жінки у народному зборищі», в якій автор в сатиричному жанрі змальовує передачу державної влади жінкам. В результаті афінське жіноцтво на чолі з своєю предводительською Праксагорою ліквідують будь-яку ознаку нерівності або соціальної несправедливості, встановлюючи тим самим суспільний лад, який по всім його ознакам можна з впевненістю назвати утопічним. Так, наприклад, одним з перших її розпоряджень, в якому розкривається не лише

критика реального кризового становища аттичних полісів, а й виявляються утопічні риси є:

«Утверждаю: всё сделаться общим должно и во всём  
пусть участвует каждый.

Пусть от общего каждый живет, а не так, чтоб на свете богач жил и  
нищий.

Чтоб один на широкой пахал полосе, а другому земли на могилу  
Не нашлось; чтоб у этого – толпы рабов, а другой и слуги не имел бы.

Нет же, общую жизнь мы устроим для всех и для каждого общую  
участь» [3, с. 365].

Утопічність твору підсилює подальше змалювання нововведень. Головна увага жінок була зосереджена на ліквідації індивідуальних або приватних господарств, браку та сім'ї. Все в суспільстві повинне було стати спільним навіть жіноча половина. В результаті місто перетворилося в один великий дім, всі замки якого повинні бути знищені, для того, щоб кожний у будь-який час мав вільний доступ до кожного або кожної.

Таким чином при розгляді народної утопії вже виявляється одна з головних її рис – можливість здійснити неможливе. Причому коріння для конструювання своїх ідей утопісти беруть з реального оточуючого середовища. Фантастичні засоби, до яких звертаються герої комедій Аристофана для досягнення своєї мети (будь-то казкова країна птахів або виведення на поверхню суспільства нового соціального ідеалу селянина – землероба богом богатства Плутосом) виростають з конкретних історично обумовлених протиріч сучасної йому дійсності. На думку російського дослідника В. Н. Ярхо, своєрідність світу, створеного в його комедіях, являється не у відриві від земних конфліктів, а в ефемерності рішення, що пропонується [236, с. 23]. Звідси й бере свій початок утопія, яка розкривається при досягненні героями позитивного ідеалу та його подальше торжество. Дуже добре з цього приводу висловився відомий дослідник першої чверті ХХ століття Р. Пьольман, говорячи про те, що «самые смелые

мечты, порождаемые необузданной фантазией, облекались плотью» [149, с. 293].

На ряду з підйомом народної утопії в цей час відбувається значна активізація суспільної думки в середовищі полісної еліти. Її невдоволеність існуючим порядком та мрії про перебудову суспільних відносин з самого початку знаходили опору в галузі філософії. Й цей напрямок звернувся до активного розроблення програм суспільно-політичного реформування соціуму. В цьому середовищі можна виділити діяльність Сократа (його ідею про моральне вдосконалення людини) та Платона і Аристотеля – їх проекти державного устрою. Саме творчість цих філософів, особливо другої плеяди, започаткувала жанр державного роману, який по своєму характеру відноситься до соціально-теоретичної утопії. Яскравим прикладом цього різновиду утопічної думки виступають такі найвідоміші діалоги давньогрецького філософа Платона як «Держава» («Політія») та «Закони», які й понині представляють собою об'єкт наукових досліджень багатьох вчених.

Слід відмітити, що саме «Держава» Платона являє собою найяскравіший приклад раціоналістичної утопії не в залежності від часу. В «Державі» у формі діалогу, де головну роль виконує Сократ, який поступово розкриває ідеальний устрій суспільства, філософ демонструє ознаки та якості справжньої утопії. Як відмічала відомий класик античної філології О. М. Фрейденберг, він змальовує державу не в релігійному плані, як Августин, а в етичному: це царство справедливості, яке дає своїм підлеглим справжнє та високе щастя та існує тільки в ім'я цієї благородної мети [208, с. 149]. Дійсно крізь весь діалог мов червоною ниттю проходить думка про торжество правди – справедливості в душі окремої людини та країні. Так, вже в першій книзі «Держави», що присвячена розгляду проблеми справедливості, Платон доходить до думки, що «достоинство души – это справедливость, а недостаток – несправедливость» [151, с. 114]. В цій державі не існує приватного володіння, майнової нерівності та інших

негативних проявів тодішнього Платону суспільного життя. Громадяни насолоджуються достатком, відсутністю наряду з майновою нерівністю й моральних принижень, спільністю орудій та людських прав. Гармонія души і тіла – ось той фундамент, на якому тримається весь ідеальний устрій суспільства.

Керує державою колегія мудріших та справедливих старців – філософів. Причому Платон неодноразово в «Державі» наголошує на тому, що надання влади в країні саме наймудрішим забезпечить постійне впровадження та поширення моралі в суспільні відносини. Тільки філософи, на його думку, повинні бути правителями і тільки за їх правління держава не буде знати негараздів. «Пока в государствах - говорит Платон, - не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не только сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, - которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор ... государствам не избавится от зол... и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы ... описали словесно» [151, с. 252]. Реалізацію ідей цієї колегії здійснюють стражі порядку в державі. З їх числа потрібно відбирати таких людей, які метою всього свого життя поставили «саме ревниве» служіння державній лагоді і ні в якому разі не погодилися б діяти наперекір їй. Задля забезпечення такого відношення до державних норм і порядків Платон велике значення надає вихованню з дитинства всіх тих моральних якостей, на яких буде триматися майбутнє суспільство. Й в цьому плані велику роль відіграють міфи та легенди, які володіють величезною силою впливу на душу дитини. Й виходячи з таких позицій, філософ поділяє міфи на ті, які формують в дитині фальшиве усвідомлення навколишнього середовища, та ті, які призвані виховувати доблесні якості. Такий відбір міфів необхідний, щоб діти не слухали міфи «вигадані ким завгодно», а потрібно висувати «признані міфи» [178, с. 67]. До першого типу міфів він

відносить героїчний епос Гомера та оповідання Гесіода, категорично їх відкидаючи з процесу виховання. В якості прикладу другого типу Платон наприкінці X книги наводить оповідання про загробні мандрівки «однієї відважної людини» - Ера. Бачення Ера заключає в собі квінтесенцію утопії: той град, який він бачить у «пеклі» і на «небі» і є та ідеальна країна, про яку йде мова на протязі десятих книг «Держави». Розповідаючи своїм сородичам все що він бачив «там», ту міру покарання, яка надходила за ті чи інші злочини, він тим самим сприяв зміцненню серед своїх слухачів думки про те, що в житті - , як по можливості в теперішній, так і у всій послідуєчій потрібно вміти вибирати середній шлях, обминаючи крайнощі – в цьому вище щастя людини [151, с. 418]

Проводячи аналіз раціоналістичної утопії Платона, можна з впевненістю стверджувати, що в образі ідеальної країни він сформулював ті принципи, на яких в подальшому будуть базуватися майбутні утопічні проекти. Так, сучасний дослідник проблем утопічної думки О. Черткова виділяє такі важливі ідеї філософа, які сприяли формуванню головних ознак будь-якої утопії:

- виходячи з дуалізму «дійсного і недійсного світу», філософ показав велику дистанцію, яка відділяє світ яким він є від того світу, яким він повинен бути по істині;

- ввів розуміння ідеї як ідеалу в значенні «найкращого з існуючих» та одночасно «розуміючого», що належить до світу ідей, що досягається розумом;

- обґрунтував рішуче значення розуму і раціональних принципів у справі будови досконалої країни;

- утвердив високу місію науки як теоретичного знання в житті суспільства, принцип єдності знання та діяльності, теорії та практики: істину потрібно знати для того, щоб її здійснити;

- сформулював і основну проблему утопії: якою потрібно бути держава, щоб вона відповідала своєму поняттю або Істині [218, с. 50].

В запропонованих ознаках утопічної думки Платона виявляється філософська природа утопії як соціокультурного явища, яка робить її відмінною від різних релігійно-містичних пророцтв або чисто літературних утопічних оповідань, які слугують передусім естетичним завданням. Розділивши світ на реально існуючий та іматеріальний, філософ тим самим вперше сформулював одну з фундаментальних функцій утопії – заспокійлива роль утопії, яка породжує надію, збагачуючи загублений сенс існування новим смислом. Утопія не ставить перед собою в якості головної мети передбачення майбутнього, а пропонує своє радикальне рішення існуючих проблем. Передусім мова йде про викорінення соціального зла, як такого, у всьому його об'ємі та загальності.

В ході аналізу утопії Платона, привертають також увагу ті частини твору, в яких автор веде розмову про можливість реалізації такого ладу. Ймовірно, що Платон відчував всю «утопічність» надій на правління філософів, «ведучих істиною» та їх можливість створити державний ідеал. На думку Є. Трубецького, парадокс його утопії є в тому, що він мріяв здійснити свій задум серед суспільства по суті ворожого до мудрості, де філософ безпорадний [183, с. 38]. Йому було зрозуміло, що при реалізації своєї ідеї перегородою буде слугувати не відсутність бажання, а недостача «сил». Багато в чому це пояснюється тим, що очевидне та зрозуміле для нас, в часи античності виступило воістину революційним заходом, який хоча й виражав мрії народних мас про краще щасливе життя, проте собою представляв кардинально інший не схожий на звичний для еллінів лад.

Вищеозначені риси утопії Платона наводять на думку про те, що його вчення є підтвердженням того, що в епоху кризи раціональних ідей пошуку мети та завдань державної організації, утопія могла стати своєрідною формою самовизначення політичної теорії, її переходу на якісно нову сходинку. Використані нами два різновиди утопічної думки свідчать про певний характер її пульсації в античному соціумі. Той факт, що в епоху кризи середини IV ст. до н.е., по суті перехідного часу, відбувається значний



підйом сатиричних комедій з однієї сторони та активізація соціально-теоретичних проектів перебудови суспільства з іншої, вже говорять про високий зміст утопії в суспільній думці.

Перед тим як перейти до іншого перехідного часу не можна не звернути увагу на той історичний проміжок, вивчення якого розкриває взагалі сутність духовного та наукового спалаху, що охопив західноєвропейське суспільство на межі XVI – XVII століть. Мова йде про епоху середньовіччя або як ще її називають «темні віки». Вже при початковому аналізі цього часу розкривається низка цікавих обставин. В нашому випадку головною з них виступає той факт, що в цей час утопічна думка перебуває на нижчому рівні свого розвитку. Якщо в попередньому перехідному часі ми виокремили генезу утопії від народної до раціоналістичної, то в цей час з-за великого впливу релігійних догм на суспільну свідомість утопія переживає не найкращі свої часи. Так, відомий російський дослідник А. Фойгт, при дослідженні такого явища в історії утопічної думки взагалі стверджував, що все християнське середньовіччя не породило жодної соціальної утопії. Лише в епоху Відродження, коли звичні традиційні устої почали переживати коливання, знову з'являється утопія, яку можна поставити на ряду з платонівською [202, с. 44]. Навіть у відомому «Каталозі утопій» В. В. Святловського ми можемо знайти згадку лише про кілька утопічних творів хоча й з пріоритетом релігійного змісту: «Живущий син бодрствующего» (між 1130-1160 рр.) арабського мислителя Ібн-Туфейля, «De recuperatione Terrae» (1307 р.) П'єра Дюбуа (в оригіналі не зберіглася до нашого часу, оскільки була знищена) та «Суть веры» (1420 р.) Петра з Хельчиць [170, с. 32 - 33].

Однак, говорячи про низький рівень соціальної утопії в середні віки не можна відсторонити від нашого розгляду її можливість проявлятися в іншій сфері. В даному випадку ми повинні звернути увагу на присутність вже згадуваної нами народної утопії, яка свої коріння веде від міфів, легенд, казок та інших жанрів народної творчості. Найяскравішими прикладами

такого різновиду утопічної думки виступають «Поэма про страну Кокейн», що з'явилася в середині XIV століття та «Видение Уильяма о Петре Пахаре» Уільяма Ленгленда (1377 р.), які водночас представляють собою скарб англійської середньовічної народної утопії. Якщо країна Кокейн предстает перед нами в образі існуючого на землі раю – острова, де панує казкове ізобіліє, вічна молодість, дружба, мир та злагода, то твір У. Ленгленда в своєрідній формі розкриває всі недоліки реального тодішнього життя, висуваючи при цьому свій ідеал суспільних відносин. Так, з самого початку вражає сюжет «Бачення Уільяма про Петра Пахаря», що побудовано на дискусії між двома крайнощами людського буття, які виражаються в таких дійових особах: Брехня, Неправда, Лестоші з однієї сторони та Правда, Совість, Вірність, Розум, Любов з іншої. Причому в ході протиріччя між цими протилежними сторонами, яке проходило під керівництвом короля та Правди і Совісті, все ж відбувається налагодження миру. Сім грішників, персоніфікуючи сім смертних гріхів – Гордість (*Superbia*), Нестриманість (*Luxuria*), Заздрість (*Invidia*), Гнів (*Ira*), Жадібність (*Avaricia*), Пересиченість (*Gula*) та Ліннощі (*Accidia*) в церкві під орудою Покаяння привселюдно визнають всі свої негативні вчинки й стають на шлях добра і справедливості. Здавалося б, що головної мети вже досягнуто, проте кульмінацією твору виступає поява невідомого всім палігрима – Петра Пахаря, який знає дорогу до Правди й готовий повести за собою народні маси.

Слід відмітити, що саме введення до сюжету образу землероба, що своєю неустанною працею добуває собі хліб і все необхідне для інших членів общини, неуклонно виконуючого повелівання вищої правди значно підвищило самосвідомість простого люду в той час. Те покаяння, яке прийняли в церкві вищеозначені грішники, можна з впевненістю віднести до одного з утопічних прийомів побудови ідейної лінії, який і мав всилити в селянське середовище надію на можливість змінити своє важке становище. Навіть сам король, уособлюючи в «Баченні» справедливість, честь та відповідальність перед своїм народом врешті-решт призиває на вічне

служіння йому Розум. «Я готов, - мовить Розум,- остаться с вами навсегда. И если Совесть будет в нашем совете, я и не желаю ничего лучшего» [104, с. 153]. Проте, говорячи про присутність утопічних рис, слід звернути увагу на те, що крім торжества добра і справедливості та образу дороги до царства де панує Правда, про майбутній суспільний устрій, який нагадував би хоч чимось ідеальну державу Платона мова не йде. Це в свою чергу наводить на думку, що на основі критики соціальної дійсності У. Ленгленд зупинився лише на висвітленні всіх тих суспільних негараздів життя народу, протиставляючи «щасливе» життя знатних родів, побудоване на вказаних людських гріхах, бідності і занедбаності простого люду. Саме тому в такій соціальній дихотомії Ленгленд на перше місце виносить образ простої людини, землероба, який несе з собою лише добро і злагоду. Вказані ознаки твору, які своїми коріннями виходять з народного середовища і дозволяють віднести поему до жанру народної утопії, тим самим сприяючи їй великій популярності на той час. Тому й не дивно, чому саме уривки з цієї поеми часто зустрічаються в прокламаціях повстання 1381 року та в подальших народних рухах у Великобританії.

Розглянуті нами приклади середньовічної утопії дозволяють зробити певні зауваження стосовно не лише самої утопічної думки, а й епохи в цілому. Так, в першу чергу, звуженість прояву утопічної думки в цей період пояснює вже той факт, що у феодальні часи будь-які уявлення про таке суспільство були просто неможливими. Більш того, хоча й змінення існуючого тоді суспільства й було фактично не можливим, сама ідея про такі перетворення для тодішньої людини представлялася малоімовірною. Ідеалом феодалізму була застигла ієрархічна система, де кожному було відведено своє місце, що наклало на нього відповідні права і обов'язки. Будь-які зміни вважалися загрозливими і їх потрібно було за можливістю уникати. По-друге, що витікає з першої обставини, страх перед поверненням до первісного хаосу породжував відчуття необхідності суворої дисципліни, з допомогою якої феодал та церков тримали селянина та місцевого жителя у

підкореному їм становищі [129, с. 90]. Тому стає зрозумілим, чому в цей час найбільше утопічна думка виражалася в народній формі у вигляді країни Кокейн або інших міст чи островів з молочними ріками і киселевими берегами та іншими принадами щасливого безтурботного життя. Той факт, що в такий несприятливий для утопії час, вона все ж мала змогу існувати в народній формі і доказує живучість утопічної думки. В даному випадку не можна не погодитися з думкою відомого англійського вченого А. Л. Мортонна, який досліджуючи явище народної утопії, неодноразово наголошував на тому, що «едва ли знайдеться в Європі такої уголок, де б вона не давала о себе знати» [128, с. 18]. Тісний зв'язок з народною творчістю та з життям народної спільноти, сприяє її постійній присутності у будь-який історичний час, у сприятливий та несприятливий для неї період. Такий невід'ємний сплав народної утопічної думки і соціального буття людини багато в чому базується на тому, що своїми коріннями вона уходить у міфи, легенди, які постійно підживлюють її дію та формують своєрідні (утопічні) образи, що відповідають вимогам часу.

Досліджуючи явище народної утопії в епоху середньовіччя справедливим було б відмітити й іншу обставину, яка зі своєї сторони пояснює її дію в цей час. Всі ті відомі нам ще з епохи античності утопічні проекти ідеального ладу, які представляють собою взірць раціоналістичної утопії, для цього часу були б просто чужими. Виходячи з ознак пануючого в релігійній сфері провіденціалізму, який наголошував на визначенні Богом людського життя на землі, недостатньо було тієї свободи прояву творчої енергії, яка б поставила під сумнів існуюче положення та запропонувала свій варіант ідеального устрою. Більш того, безмежний вплив релігії на життя середньовічної людини сприяв формуванню певного світогляду. Все, що відбувалося навкруги людини, події або процеси в суспільстві, пояснювалося за допомогою церковного вчення. Головним елементом релігійної свідомості цього часу виступала віра. Образи майбутнього світу, які можливо було б передбачити були нерозривно пов'язані з святым

писанням. Тому стає зрозумілим, чому соціальна утопія не могла з'явитися в рамках релігійної свідомості, хоча її подальший зріст був значним чином підготовлений саме в цей період.

Таким чином в ході дослідження вищезначених етапів розвитку утопічної думки ми впритул підійшли до другого перехідного часу, який охоплює межу XVI – XVII століть, що знаменував собою перехід від епохи середніх віків до Нового часу. Той вибух творчої енергії, який найбільше виразився у мистецтві та літературі пізнього Відродження, був підготовлений зародженою ще в середині феодального суспільства опозиційною йому сили – гуманізмом. Основні ідейні принципи цієї нової течії розколювали суспільну думку, вміщуючи в собі немало «вибухових» ідей, які оберталися проти будь-якого соціального пригноблення або несправедливості. Такі питання як призначення людини, її місце в суспільстві та всесвіті, які підіймалися гуманістами ще у XIV – XV ст. в цей час підіймалися у відповідності з новими завданнями, обумовленими ходом історичного процесу. Причому, з часом зміст гуманізму епохи Відродження все більше обновлювався елементами соціальної критики не лише феодалізму, а й паростків капіталістичних відносин [68, с. 269]. Критичне відношення багатьох передових мислителів до суспільного порядку свого часу, визнання їх недосконалості надавали певну актуальність питанням про роль держави, найкращий лад суспільства, справедливе розподілення духовних та матеріальних благ. Споры та дискусії на ці теми займали головне місце в тогочасній публіцистиці, що дало змогу історикам назвати XVI століття «віком політики» [221, с. 125]. Звісно, такі зміни в суспільній свідомості не могли не зачепити сферу утопічної думки в соціумі. Відомий радянський дослідник ренесансної культури Л. М. Баткін стверджував, що якщо поглянути на ранню утопію XVI - початку XVII ст. зі сторони попереднього їй ренесансного стилю мислення, вона може бути зрозуміла як одне з показних виражень епохального здвигу у світосприйнятті. «Тогда утопия предстанет в движении от Возрождения к утопии, а Возрождение – как

своего рода критическая масса, сделавшая это движение неизбежным» [20, с. 222]. Звідси вчений робить висновок – ренесансність та утопічність проясняють один одного. Вивчаючи одне з цих явищ ми неминуче зачіпаємо сферу іншого, що і пояснює їх взаємозв'язок.

Серед всіх ознак даного перехідного часу, слід виокремити нечуваний до цього часу по своїй силі значущості та впливу на суспільну свідомість вибух утопічної думки. В першу чергу вражає різноманіття соціальних утопій: «Утопія» Томаса Мора (1516 р.), «Світи» Антона Франческо Доні (1552 р.), «Золотий вік» Тейвуда (1611 р.), «Описання Христианополітанської Республіки» Йогана Андреа (1619 р.), «Місто сонця» Томаззо Кампанели (1602 р.), «Океанія» Джеймса Гаррингтона (1656 р.), «Історія севарамбів» Дені Вераса (1668 р.), "Макарія" Семюеля Хартліба та "Закон свободи" Джерарда Уінстенлі. Вказані утопічні проекти об'єднуює їх соціально-теоретичний зміст, побудований на детальній критиці соціальної дійсності із значним возвеличуванням змальованої досконалої системи суспільного ладу.

Аналіз означених утопічних проектів розкриває ті нові для ренесансної утопії принципи, які стануть у подальші часи основоположними та фундаментальними. В першу чергу слід відмітити характерний для цього часу великий вплив на утопічну думку давньогрецьких філософських ідей. Особливого значення набула «Ідеальна держава» Платона, який користувався неослабним авторитетом. Засудження Платоном своєкористі, жаги до збагачування, пропонування ліквідувати приватну власність (для правлячої верхівки – філософів та стражів), призив до внутрішнього самовдосконалення, розвитку людських чеснот, розмови про рівність та поміркованість та піклування про благо суспільства притягували до його творчості поборників соціальних перетворень. В «Державі» та «Законах» шукали відповіді на питання про призначення і найкращу основу суспільного буття. Й одним з найвідоміших представників гуманізму XVI століття, кого надихала творчість Платона був всім відомий англійський мислитель автор «Утопії» Томас Мор. Саме від цієї утопії ведуть свій шлях головні ознаки

утопії як явища в соціокультурному житті суспільства. Від Платона Т. Мор успадкував важливі для утопії принципи осмислення соціальної дійсності: дихотомію двох світів, побудову ідеальної держави на принципах розуму, визначну роль теоретичного значення в суспільній системі Утопії та панування ідеї у світі. Доказом такого «копіювання» виступає ідея, проголошена в «Утопії» Т. Мора стосовно призначення правителів в країні. На його думку правителі повинні стати вченими, а вчені правителями. Ще Платон, пише Мор, стверджував, «что государства только тогда будут счастливы, когда царствовать станут философы или же когда цари станут философствовать.... Платон, несомненно хорошо предвидел, что если цари сами не станут философствовать, то, с детства полностью пропитавшись и заразившись превратными мнениями, они никогда не одобряют советов философов...» [126, с. 149].

Серед запозичених від Платона рис будови утопії слід також відмітити використання форми філософського діалогу для більш детального змалювання ідеального ладу. У творах давньогрецького філософа ця форма виникла в ті часи, коли не був ще в достатній мірі зжитим давній синкретизм. Перехід від питання до питання був обумовлений не стільки строго логічною будовою та викладенням змісту, скільки вільним рухом думки в ході бесіди. Достатньо згадати ту жваву бесіду, яка місцями нагадує справжню дискусію між Сократом та іншими дійовими особами (Главкон, Полемарх, Фрасімах, Адамант, Кефал). Така форма бесіди не тільки знайомить читачів з утопічною країною, а й примушує задуматися над тими питаннями, які розглядаються. Якщо для Платона ця форма була природною, то для Т. Мора і його послідовників вона стала вже спеціальним прийомом. З однієї сторони вона допомагала уникнути розмови про ті моменти, які автор з якоїсь причини не міг висвітлити. З іншої – створювала певний переділ системи: намагання поступово розкрити політичний устрій Утопії, її економіку, культуру, побут наштовхувалося на розкутість та неминучу не поступовість вільної бесіди [217, с. 312].

Проте, подальше вивчення ознак «Утопії» неминуче вказує на поступове розходження Т. Мора від свого попередника, що і вказує на формування нових утопічних рис. Найбільш принципове відсторонення від позиції Платона проявилось у розумінні онтології двох світів, результатом чого стало змішення метафізичного та фізичного планів буття [218, с. 51]. В нього зникає платонівська розмежованість цих двох світів, оскільки вони розташовані тепер в одній метафізичній площині. Й хоча вони по своїй суті протистоять один одному, все ж співіснують в одному просторі. Якщо ідеальний світ Платона – це іматеріальний світ, то у Мора – це реальна країна, побудована у відповідності з певним ідеалом, який доступний читачам лише по розповідям вигаданого мандрівника. Метафізичний дуалізм двох світів Платона реалізувався в «Утопії» як альтернативність наявного недосконалого, зануреного в пороках вітчизни автора та ідеального, побудованого у відповідності з принципами розуму, досконалої держави утопійців. При цьому метафізичний дуалізм замінюється дуалізмом ціннісним. Якщо Платон при створенні свого ідеального ладу відштовхувався від інтелігібельної ідеї, то Мор наважився на опис своєї діючої моделі, що виходить з реалій сучасної йому Англії, проте взятих з оборотнім знаком. Ця обставина і призвела до появи утопії, в якій абсолютна та досконала держава розуміється тепер як існуюча в тому ж плані буття, що і не досконала.

Дуже добре демонструє нам процес змішення двох світів (реального та не реального) вже той факт, що не тільки у Т. Мора, а й в інших подальших утопістів не можна знайти точне місце знаходження їхньої Утопії. Це й пояснює те, що в докладному оповіданні Рафаеля Гітлодея не знайшлося місця для звістки про її розташування: «...Утопия расположена за пределами известного нам мира. Несомненно, это – остров Блаженства; возможно он находится близ Елисейских полей (ибо, как свидетельствует об этом сам Мор, Гитлодей пока не указал определенно, где она находится)» [126, с. 92]. Зі всієї розповіді можна зрозуміти, що мова йде про острів у Новому світі,



десь між Перу та Китаєм, або десь в південних морях, в глибині материка – в місці виключно важкодосяжному [224, с. 61]. Такий художній прийом виступає необхідним елементом утопії, адже країна, в яку можна негайно відправитися не підходить на роль образу досконалої держави, адже доступність до досконалості вже означає її завершеність. Самим підходящим для Утопії становиться межа між відомим та невідомим світом, межа, в якій не відомо, чи реально існує ця ідеальна держава або це просто вигадка.

Вказана риса утопії XVI - XVII ст. розкриває вслід за собою й інші ознаки, які сприяли більш широкому процесу вдосконалення утопічної думки. Ідейним натхненником розмитості та неточної віднесеності утопії до означених планів буття, стала популярна на той час література про мандрівки, що сприяло тісному зв'язку цих двох видів літератур. Джерелом такого взаємозв'язку стали великі географічні відкриття, які призвели до певних змін в суспільній думці того часу. Це в свою чергу пояснює той факт, що необхідним атрибутом свідомості є світогляд, адже саме він формує точку зору на світ, яка в свідомості займає місце фундаменту, що впливає на сприйняття людиною дійсності. Великі географічні відкриття й створили ту базу сприйняття дійсності, яка значно змінила погляд людини до всього навколишнього. Разом з цим змінилося й відношення до нього, збільшилася жага до пізнання непізнаного раніше. Прагнення знайти суспільство, яке б значно відрізнялося від існуючого саме в кращому напрямку, з якого можна б було брати приклад, стає головним елементом в розвитку утопічної думки цього часу. Тому саме ця обставина була використана утопістами, оскільки по-перше, вона давала дуже добру основу для створення ідеальних суспільств на прикладі невідомих раніше народів, та по-друге, такий жанр літератури сприяв широкому розповсюдженню їх ідей, які інакше не могли б претендувати на широку публіку читачів. В якості приклада в даному випадку слугують зображені вслід за «Утопією» Т. Мора суспільства «Міста сонця» Т. Кампанели, таємничий народ севарамби Д. Вераса, Макарія С. Хартліба. Всі вищеназвані народи заселяли ті землі, які поступово

відкривалися європейцями. Якщо давньогрецькі утопічні країни (Панхай Евгемера, Місто Сонця Ямбула знаходилися десь в Індійському океані), то утопію Нового часу ми можемо побачити спочатку там, де плавали Христофор Колумб і Америго Веспучи, а в кінці XVII ст. вона зміщується на інші, ще не відкриті європейцями, землі. Батьківщиною ідеальних суспільств становляться на деякий час народи, що населяли територію Австралії. Цікавим в даному випадку є виникнення певної схеми створення утопічного роману, яка стане традиційною для цього часу. Так у всіх вказаних утопіях ознайомлення з ідеальним суспільством йшло від розповіді мореплавців, що знайшли незнайомі раніше землі. Так, в «Утопії» Т. Мора розповідь йде від учасника морської експедиції Америго Веспучи Гітлодея; Т. Кампанелла знайомить нас зі своїм суспільством через мореплавця генуезця; Д. Верас вказує записи голландського капітана Сідена, якого врятували від корабельної аварії аборигени Австралії, жителі країни Севарамб. Таким чином в XVI-XVII ст. сформувалася певна утопічна форма розповіді про мандрівки, пропагуючи віддалений погляд випадкового спостерігача над життям.

Також, однією з важливих відмінностей утопії Т. Мора від позиції Платона виступає значне збільшення критичної направленості, що стане невід'ємною ознакою подальших утопічних проектів. Якщо для Платона головним була не критика існуючого, а пізнання істини, тобто якою повинна бути держава, щоб відповідати своїй ідеї, то Мор головне завдання вбачає в розкритті джерел зла та несправедливості в сучасній йому державі, тим самим демонструючи нам свій зразок ідеального устрою, в якому не було б негативних елементів. Можна з впевненістю стверджувати, що вказана утопічна риса пояснюється здебільшого особливостями суспільного світогляду даних часів. Якщо для Платона головним була ідея держави, через пізнання якої ми можемо отримати її ідеальний образ, то Мор створив модель «можливої» на той час держави, побудованої на реаліях тогочасної Англії. В результаті утопія одночасно є і картиною ідеальної держави і вченням про

досконалий суспільний устрій. Пошуки причин недосконалості за допомогою критики соціальної дійсності виступають одним з наслідків зниження рівня трансцендентності ідеалу [218, с. 53]. З цього приводу деякі автори виділяють два напрямлення утопічної критики. Це розкриття суспільства зсередини та обґрунтування ідеалу досконалої держави через критику реального (ніби доказ від протилежного). Ця критична сторона утопій нерідко цінувалася значно вище, ніж пропоновані нею моделі майбутнього. Утопію цінували за те, що вона за допомогою своєї критики перетворює існуюче суспільство в проблему, розкриває можливість іншого порядку речей [219, с. 170].

Розглянуті нами головні риси утопії даного перехідного часу дозволяють з впевненістю стверджувати, що утопія Т. Мора (1516 р.), заклала низку тих ознак утопічної думки, які стануть основоположними для подальших утопічних проектів. Серед них слід виділити такі функції, які і в наш час кращим чином визначають будь-яку утопічну думку: *критична* (утопія будується на основі детального аналізу дійсності із значним перетворенням негативних сторін життя у позитивні – ідеальні), *конструктивна* (кожен утопіст мріє про втілення утопії в життя), *прогностична* (містить долю прогнозу або передбачення), *компенсаторна* (змальований ідеальний устрій ніби втішає людину, вселяючи надію на краще життя). В свою чергу означені нами функції розкривають цінності утопії в своєму «класичному» варіанті – вічний мир та безпека людини; рівноправність та повноправ'я членів колективу; відсутність будь-яких класових антагонізмів; труд кожної людини, в залежності від її здібностей. Яку б утопію ми не взяли до уваги, завжди в ній проявляється хоча б декілька визначених нами утопічних цінностей. В своїй сукупності вони і формують той ідеал щасливого життя, який здається не досяжним. Будуючи свою «Утопію» на основі соціальної критики, утопіст неминуче зачіпає той комплекс основних цінностей утопії, які дозволяють розглядати її як явище в соціокультурному житті людини.

Означені нами процеси, що відбувалися у другому перехідному часі, в основному стосувалися соціальної утопії. Однак, слід зазначити, що перехід від середньовіччя до Нового часу мав й іншу сторону свого прояву. В данному випадку не можна не відмітити ті зрушення, які відбулися в галузі наукових знань. Поступово на початку XVII століття в світогляді західноєвропейської людини пануючу роль починає займати наука як та галузь знань, що спрямована на пізнання навколишнього світу. Видозмінюється практична діяльність людини, яка стала вимагати передусім застосування природно-наукового та математичного знання, що призвело до інтенсивного розвитку машинної техніки. Людська діяльність розуміється вже як певна культура. На відміну від епохи середньовіччя, де пізнання виступало як тлумачення божого одкровення, в Новий час воно становиться справжнім дослідженням. Людина Нового часу розміщує перед собою реальне буття як щось протилежне йому та вступаючи у взаємовідносини з ним, вважає можливим його змінення. Саме з такої свідомої можливості протиставлення реального існування вигаданому світу, що базується на втіленні потаємних мрій та сподівань на краще життя, сучасна українська дослідниця Т. В. Розова наголошує на тому, що про утопію як феномен культури ми можемо говорити тільки починаючи з епохи Нового часу [164, с. 86]. Мова йде про те, що утопія з цього часу починає розглядатися не лише як уява про ідеальну державу, а й спроба побудувати науково обґрунтований проект та мрія про втілення його на практиці. Утопія становиться предметом переживання та вираження життя людини. Починаючи з «Утопії» Т. Мора означена риса з кожним кроком все більше збільшується, надаючи утопії універсальний характер.

Поряд з бурхливим розвитком науки головним завданням наукового дослідження виступає прогнозування та передбачення явищ. Такий перехід науки на якісно вищий ступінь свого розвитку багато в чому пояснює нам те розмаїття утопій в епоху Нового часу, більша частина з яких крім проекту соціального розвитку містить докладний опис рівня технічного оснащення

утопічного суспільства. Так, найбільш відомими в XVII ст. сциєнтичними утопіями, які являються класичними в цьому плані, виступають «Человек на Луне, или Необыкновенное путешествие, совершенное Домиником Гонсалесом, испанским искателем приключений, или Воздушный посол» англійського єпископа та літератора Френсіса Годвіна (1654 р.), «Иной свет, или Государства и империи Луны» французького дослідника Сірано де Бержерака (1657 р.) та "Нова Атлантида" англійського філософа Френсіса Бекона [46, 25, 31]. Означені утопії просто насичені багатим фантастичним сюжетом, який захоплює читача з самого початку книги і не відпускає до її кінця. Так, радянський дослідник фантастики В. Гаков, досліджуючи її основні віхи розвитку, називає Френсіса Годвіна автором першого науково-фантастичного роману про політ на Луну [40, с. 47]. Велика популярність цієї книги була зумовлена головним чином тією науковою революцією, яка відбувалася в XVI – XVII столітті. Починаючи з Миколи Коперника поступово встановлюється нова геліоцентрична система світу. Такі відомі вчені-астрономи як Джордано Бруно, Йоган Кеплер та Галілео Галілей не дивлячись на заборону церкви наголошували в пролежність схоластичному світогляду на тому, що Земля це одна з планет, що обертаються довколо Сонця. А винайдення Г. Галілеєм телескопу, за допомогою якого він розглянув поверхність Луни, породило справжню хвилю всезагального інтересу до науки [146, с. 67]. Тому й не дивно, чому книга Ф. Годвіна наскрізь проникнута роздумами про наукові досягнення свого часу. Після того, як головний герой за допомогою сконструюваної ним літальної машини, яку підіймають в повітря упряжені в неї лебеді, побував у відкритому космосі, він звертається до сучасних йому філософів-вчених. «...Мне хотелось бы сейчас, - каже він, - чтоб все математики и философы признались в своем упрямстве и ослеплении. До сих пор они убеждали миф, что Земля неподвижна. В доказательство они вынуждены были присвоить каждому из небесных тел два различных и прямо противоположных движения – с востока на запад и с запада на восток. ... Так что присвоение

этим небесным телам противоположных движений в одно и то же время ... просто несусветная чепуха!» [46, с. 68]. Крім наукових роздумів, цей твір містить ще й опис існуючого на планеті Луна народу. Зі всієї картини змалювання життя цих людей, можна з впевненістю стверджувати, що це справжня Утопія. А саме, всього на цій планеті достатньо, тут навіть не знають, що таке вбивство, будь-яка смертельна рана в жителів дуже швидко загоюється. Клімат настільки поміркований, що немає ніяких хвороб і панує вічна весна. Коли ж життя приходить до свого кінця, луняне вмирають без страждань, так, як гасне свіча. Кожен, і стар і млад, ненавидять пороки так, як поважають добродетель. Вони ведуть такий образ життя, що ніщо не може порушити їх спокій. А якщо вони помічають в дитині схильність до пороку, то таємничим способом відправляють її на Землю, проводячи обмін на іншу.

Подібні ознаки наукової утопії ми можемо помітити і в творчості послідовників Ф. Годвіна - Сірано де Бержерака та Френсіса Бекона. Якщо перший в своєму по-справжньому фантастичному романі «Держави і імперії Луни» дає опис різноманітних та в більшості своїй ще не відомих для XVII століття приладів (ракети з багатьма сходами та явище невагомості, закон тяжіння й передачі думок на відстані, звукозапис та припущення про існування мікробів), то другий вже своїм змалюванням ідеального суспільства в «Новій Атлантиді», започатковує такий жанр як наукова фантастика. Причому утопія Ф. Бекона не просто знаменувала собою синтез фантастичних елементів з утопічними, а й сприяла подальшому формуванню самої фантастики як окремого жанру літератури. Англійський філософ не зупинився на фантастичних приладах або не відомих до цього часу явищах природи, а створив модель ідеального суспільства, в якому головна роль належить науці. На відміну від С. де Бержерака, який показав міста Луни в якості таких де все просто перевернуто з «ніг на голову», Бекон створив науково-технічний проект, в якому дає детальне змалювання технічних приладів та взагалі наукових досягнень жителів міста Бенсалем. Саме в

цьому випадку дуже добре виявляє себе передбачувальна функція утопії, адже автор створює картину майбутнього – яким воно стане, якщо будуть існувати ті чи інші припущення про можливі шляхи розвитку. Яскравим прикладом тих намагань підняти науку на вищий рівень свого розвитку, що охопили середовище різних вчених і філософів того часу та взагалі лейтмотивом всієї Нової епохи служить завдання Дому Соломона зображеного Ф. Беконом: «цель нашего общества познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природой, покуда все не станет для него возможным» [31, с. 509].

Розглянувши основні ознаки прояву утопічної думки в обраний нами перехідний час XVI - XVII ст., можна з впевненістю виділити низку рис, характерних для тогочасної утопії. Насамперед слід відмітити специфіку самого часу, який в історичному плані виявляється як межа між двома досить різними епохами – Середніх віків та Нового часу. Як ми побачили, те, що для середньовічної людини було традиційним та прийнятним, на протязі всього XVI та початку XVII століть переживає просто революційні зміни. Сутність цих змін багато в чому пояснюється тим епохальним зрушенням в суспільній свідомості, що був пов'язаний з секуляризацією мислення та відповідними змінами всієї системи цінностей. Чим більше Людина як суб'єкт возвеличувалася, героїзувалася та обожнювалася, тим більше відповідальності на неї покладалося: оскільки в цьому світі вона становилася предоставленою сама собі. Звідси і бере свій початок намагання обпертися на свої сили, почуття свободи та оправданне ним бажання побудувати своє буття відповідно до власних роздумів. Тобто, ті гуманістичні принципи, які проголошували тодішні західноєвропейські філософи, створили той фундамент, на якому потім вирости соціальні утопічні проекти. Виходячи з цих обставин, деякі радянські дослідники культури Відродження, неодноразово наголошували на тому, що сам факт виникнення і популярності проектів, де центр ваги переноситься з розумової особистості на розумово обгрунтоване суспільство, немов з сучасного у майбутнє – свідчить про захід

Відродження [21, с.132]. Той умонастрій, яке спонукало конструювати ідеальний ренесансний світ, немов би співпадало з загальним вектором суспільного розвитку.

Говорячи про передумови виникнення соціальної утопії данного часу, не можна обійти стороною й історичні умови буття тодішньої людини, які зі своєї сторони сприяли формуванню певних рис утопічної думки. В данному випадку мова йде про перехід Європи на нові економічні відносини – від феодальних до капіталістичних. Виникнення соціальної утопії в середині XVI століття говорить про кризу, яке переживало тодішнє суспільство. Якщо прослідити належність означених нами утопій до тієї чи іншої країни, то можна побачити, що майже всі вони належать до Англії - країни, де раніше за всіх розпочався процес формування капіталістичних відносин. Й «Утопія» Т. Мора виступає свідченням цього процесу з усіма його негативними проявами, які особливо гостро відчували нижні верстви суспільної сходинки. Саме тому гуманістичний ідеал, проголошений в «Утопії» пропитаний невідомим раніше по своїй силі демократизмом, а становище основної маси населення, яке до цього часу просто ігнорувалося, вперше і історії суспільної думки було піднято до інтересів і рівня «великої політики» [101, с. 272]. В свою чергу назрівання революційної ситуації ще більше стимулювало бурхливий розвиток соціально-політичної думки. Радянський дослідник суспільної думки в Англії М. А. Барг відмічає, що XVII століття – вік англійської революції – можна зіпставити з віком штурму Бастилії – по рясній жнивї соціально-критичної та соціально-утопічної думки [15, с. 79]. Утопія виступала одночасно і формою заперечення соціальної дійсності і обмеженою рамками цієї дійсності мрією про суспільство, звільнене від пороків.

Подібні за своїм характером явища відбуваються і під час іншого обраного нами перехідного часу. Якщо криза середини IV ст. до н. е. сприяла еволюції утопічної думки з народної до раціоналістичної; межа XVI – XVII ст. внесла свої корективи у властивості утопії, сприяючи формуванню



характерних для неї ознак то перехід від Нового до Новітнього часу (XIX - XX ст.) надав утопії взагалі масовий характер. Підставою для такого судження виступає вже той факт, що сам рубіж XIX – XX ст. оцінювався своїми сучасниками як перехідний, що виражалося в їх переживанні змін у сприйнятті простору й часу як головних ознак світогляду. Ті концепції часу, що утвердилися в епоху Ренесансу переживають певні зміни. Зокрема стверджувалося, що у відношенні між часом та простором перший у XX ст. починає помітно домінувати на відміну від попередньої традиції [211, с. 32]. Зміна парадигми філософського мислення привела до появи нової філософії, згідно з якою людина приймається такою, якою вона є в реальності, з усіма атрибутами її життя. Актуальним стає вивчення її внутрішньої суті, психології відносин в суспільстві. Звідси беруть свій початок в XIX столітті ідеї про соціальну рівність, братерство, свободу людини як особистості, які стануть в центрі уваги багатьох зароджених в цей час суспільно-політичних течій. Неоправдані надії населення щодо справедливого реформування суспільних відносин лише прискорили підйом утопічних настроїв в суспільстві. В таких умовах утопія виступила тим інструментом, за допомогою якого можна найкращим чином змалювати образ ідеального суспільного устрою, в якому б вступили в дію означені вище гасла. Тому й не дивно, чому серед дослідників утопії панує думка стосовно того, що на початку XX століття лише в Англії з'явилося біля трьохсот утопій, десятки – в Німеччині, в США тільки за період з 1877 по 1900 роки було створено біля п'ятидесяти утопій [226, с. 10].

Особливий інтерес викликає відношення самих сучасників тодішнього життя до утопії, адже їх очима можна зрозуміти той спектр соціальних проблем, що зміцнювали її дію. Найвідоміший письменник – фантаст кінця XIX початку XX ст. Герберт Уеллс називає утопію «царством майбутнього», яке людина створює собі в мріях [192, с. 66]. Це те найкраще майбутнє, заради якого людина бореться, живе. Письменник звертає увагу на те, що кожна епоха, суспільство, особистість мають свою утопію. Утопія

нерозривно зв'язана з суспільним буттям. В різні історичні часи ми можемо помітити прояви утопічної думки, з характерними для свого часу рисами. Не можна відкинути утопію від соціального життя, оскільки не в залежності від якихось обставин утопія буде існувати якщо не в формі літературного жанру, то в іншому сенсі. На його думку сучасна йому утопія бачить щастя людини в повній особистісній свободі. Людина майбутнього може робити все, тільки в розумових рамках, в яких її поступки не спричиняють шкоду та не заважають іншим людям. В утопічному майбутньому людина повернеться до ідеалу, створеному ще в перші історичні епохи: до повної особистої свободи, на правах повної рівності [192, с.78].

Підтвердженням такого відношення Г. Уеллса до утопії як явища соціального буття виступає відомий його роман-утопія «Люди как боги» [190]. На відміну від інших своїх фантастичних творів, насичених різноманітними приладами та невідомими раніше експериментами, тут головним чином увага зосереджена на образі утопічної країни, яку автор протиставляє сучасній йому людській цивілізації. Вже з першої частини твору ми дізнаємося про історію цієї держави, яким чином її народ прийшов до такого ладу. В цьому випадку вражає та обставина, що її суть нагадує відомому нам історію європейського суспільства. Так, спочатку ми дізнаємося, що впровадженню системи утопічного ладу передував Останній Вік Хаосу – вік всіляких суспільних бід [190, с.185]. В цей час міжнародні конфлікти, громадянські війни та незграбні спроби соціальних революцій сприяли лише всезагальному розвалу. Поступово виробництво зійшло нанівець, виснажилися накопичені багатства. Проте згодом відбувся свідомо підготовлений переворот у світогляді утопійців. Все більша кількість людей почала розуміти, що з тих пір, як наука та висока організація дали людині в руки могутню силу, стара концепція соціального життя стала дуже загрозовою. Повинні були з'явитися нові ідеї та нові форми суспільства інакше його історія завершилася б повною та невиправною катастрофою. Єдиним виходом з такого становища стало повернення до творчого служіння,

яке домінувало в часи відносно спокійного та мирного життя. Г. Уеллс зазначає, що лише перед самим завершенням Останнього Віку Хаосу в Утопії психологічна наука почала розвиватися в темпах, які можна зрівняти лише з темпами розвитку географічних та фізичних наук у попередні століття [190, с. 190]. В результаті свідомої п'ятисотлітньої боротьби в Утопії, що перешкоджала інтенсивному розвитку наукових знань, все ж тут утвердилося всесвітня наукова держава. Саме на пріоритеті науково-технічних досягнень в цій країні будуються ідеальні суспільні відносини. Тут немає таких звичних для нас ознак будь-якої держави як парламент, політика, приватна власність, комерційна конкуренція, немає й зла та недобродійності. З малих років в людині виховують добродішність та прививають в залежності від природних задатків ту чи іншу форму наукової або суспільної діяльності, направленої на благо їх країни.

Відмічені ідеї утопії Г. Уеллса ще раз підтверджують думку стосовно того, що в кінці XIX – на початку XX століть утопія вийшла на той рівень свого існування, який не достатньо охарактеризувати лише як «високий». В цей час вона виражає не тільки потаємні мрії та надії людини, а й виступає в якості однієї з форм прояву суспільної свідомості. Звісно ж англійський фантаст не міг не зреагувати на її значущість, адже в часи небувалої досі модернізації наукових знань, утопія на свідомому рівні виступила відповіддю на цей процес. Тому й не дивно, чому Г. Уеллс так був захоплений суспільством майбутнього, яке б значно випередило сучасне йому суспільство у всіх сферах життя.

Виходячи з розглянутих позицій доцільним було б в залежності від соціальних та історичних умов буття тодішнього суспільства виділити такі два вже відомі нам різновиди утопії: соціальна та науково-технічна. До першого типу в цей час належать: «Взгляд назад» американського діяча Едварда Беллами (1888 р.), «Вести ниоткуда или эпоха спокойствия» Уільяма Морріса (1890 р.), «На белом камне» французького письменника Анатолія Франса (1904 р.). До цієї плеяди найвідоміших західноєвропейських

утопічних романів не можна не приєднати не менш відомі українські та російські утопії: «Красная звезда» Олексія Богданова (1908 р.), «Утопія в беллетричному сенсі» Лесі Українки (1906 р.) та «Через полвека» (1902 р.) Сергія Шарапова. Головними ознаками, що об'єднують згадані утопії виступають їх належність до якоїсь ідейної суспільної течії та подальше звернення до аналізу утопії як явища буття людини. Й це не дивно, оскільки в історичному плані даний період характеризується як час широкого розповсюдження різноманітних соціально-політичних рухів, які пропонували свій образ ідеального суспільного ладу, що не могло не звернути увагу на роль утопії в цьому вихорі ідей. Українська письменниця Леся Українка, оцінюючи становище суспільної думки свого часу пише, що утопія єсть або принаймні повинна бути тим «барвистим деревом життя», що помагає нам оцінити психологічну вартість «сірої теорії» для часів прийдешніх [187, с. 191].

Серед вказаних соціальних утопій особливий інтерес представляє «Через полвека» С. Шарапова. Багато в чому таке відношення до неї пояснюється її довгим забуттям серед наукових кіл. Після революції 1917 року його ім'я взагалі не згадувалося в дослідженнях майже до 70-х рр., оскільки В. І. Ленін, ознайомившись з його ідеологічною спрямованістю, назвав його господарсько-економічні погляди «перлами народнического прожекторства» [162, с. 211]. Лише на початку 90-х років ХХ століття з'являються перші публікації по його науковій та публіцистичній діяльності. А в наш час в історії російської суспільно-політичної думки він займає одне з провідних місць з питань економічного розвитку дореволюційної Росії. В своїй утопії С. Шарапов, продовжуючи характерний для цього часу жанр утопій майбутнього, показує образ досконалого життя російської держави в 50-х роках ХХ ст. Згідно з його ідеєю головного героя завдяки новій методиці довгого летаргічного сну, винайденій в Індії, було приспано на 50 років. Коли його було виведено з нього він потрапив у незвичну для нього країну. З цього моменту ми потрапляємо у справжню Утопію. В першу

чергу вражає тодішня карта Російської держави. За п'ятдесят років вона змогла значно розширити свою територію: до її складу входять Персія, Царство Польське з Варшавою, Чехія, Угорщина, Сербо-Хорватія, Румунія, Болгарія, Греція. Четвертою столицею імперії (поряд з Києвом, Москвою та Санкт-Петербургом) являється Константинополь. Державний устрій Росії базується на поєднанні абсолютної самодержавної влади руського царя з широким розвитком самоуправства, що не залишає місця розвитку бюрократії. «Вся общественная власть возникает из выборов, вся государственная власть в руках Царя. Вот наша схема» такий принцип будови нової влади [223, с. 68]. Вражає ідея Шарапова стосовно соціального життя «майбутніх» жителів. А саме, в першу чергу слід відмітити відсутність грошової монети – все замінено чеками, що являється більш легкою та ефективною справою для жителів. По-друге, мимоволі звертаєш увагу на систему освіти – ліквідовані дипломи вищої освіти, оскільки на думку суспільства справжній майстер своєї справи показує себе в роботі, тому не обов'язково мати диплом після закінчення якогось вузу. На печать книг відмінено цензуру. В сімейному житті розводи велика рідкість. А якщо ж таке трапляється, то обох сторін судить саме суспільство. Виходячи з означених позицій С. Шарапова, можна з впевненістю стверджувати, що утопія виступає прикладом поширеного на цей час різновиду соціальної утопії. На перший погляд можна було б віднести її і до політичних утопій. Цьому сприяє збагачення її змісту ідеологічними мріями представника одного з соціально-політичних рухів. Проте, з іншої сторони, вона не претендує на якийсь реформаторський проект. С. Шарапов не закликає читача до рішучих дій спрямованих на створення подібного ладу. Сам автор називає свій твір «шалостью», різновидом романів про майбутнє.

Аналіз даної утопії крім означених вище ознак розкриває й іншу характерну для неї рису - ще досить сильний зв'язок з фантастикою. Майже в кожній утопії цього часу можна помітити будь-який елемент фантастики: летаргічний сон; політ у відкритий космос або мандрівка в далеке майбутнє,

де знаходять планету на якій панує Утопія. В цьому відношенні досить цікавим виступають твердження відомих фантастикознавців, які продовжують наголошувати на тому, що на перших етапах свого розвитку не існувало фантастики як окремо сформованого жанру. На думку Ю. Кагарлицького, спільною рисою, що об'єднувала ці два різновиди літератури виступала їх *парадоксальність* [88, с. 288]. Лише в фантастичному творі можна зустріти вирішення тих питань, які в реальному житті просто не можливо досягнути. Те, що здається не подоланим в фізичному світі фантастика перетворює на «казковий» світ. Така парадоксальна відірваність від реального виміру тотожна і утопії, яка намагається створити образ ідеального існування людства, яке б не знало ніяких суспільних або економічних протиріч. Синтез цих двох жанрів значно полегшує справу утопіста, який намагається розкрити свої творчі задуми стосовно образу досконалого суспільства.

Започаткований ще західноєвропейськими вченими на початку XVII століття синтез фантастичних елементів з утопічними продовжував постійно збагачуватися новим змістом. Це призвело до того, що той космізм, який охопив наукові кола на початку XIX ст., в цей час перебуває в тісному зв'язку з традиціями соціального утопізму. Так, наприклад, ще Шарль Фур'є передбачав, що людству приречено перебувати на земній кулі на протязі 80 тисяч років, після чого душі людей ще раз з'єднаються з матерією в інших світах, від благоустрою яких буде залежати здійснення надії на «вічне блаженство» [38, с. 130]. Вказаний проміжок часу філософ розподіляє на чотири фази и 32 періоди, які супроводжуються певними природними явищами. Перед тим як земна куля перейде в становище природної смерті, людство розширить свою господарську діяльність на північні широти, клімат планети значно пом'якшає та врегулюється, що буде супроводжуватися більш частішою появою північного сіння. Поступово це сіння отримуватиме форму широкого кола в районі полюсу, що буде символізувати прогрес на Землі й одночасно сприяти подальшому покращенню природних

умов існування людства. Можна з впевненістю сказати, що ідея Фур'є стосовно «північного сіяння» виступила одним з джерел подальших космологічних уявлень таких відомих російських вчених як К. Е. Циолковський та В. І. Вернадський.

Широке розповсюдження фантастичної літератури розкриває ще одне характерне для початку ХХ ст. явище - постійне зростання уваги суспільства до техногенних факторів розвитку цивілізації, в результаті чого західноєвропейська література отримувала все більший технічний ухил. Неминуче це призвело до того, що в центрі утопій цього часу знаходиться не стільки політична організація майбутнього суспільства, скільки прогнозування наукових досягнень та їх соціальних і психологічних наслідків. Серед відомих науково-технічних утопій ХІХ початку ХХ ст. слід виділити такі: «4338 год. Петербургские письма» В. Ф. Одоєвського (1835 р.), «Республика Южного Креста» Валерія Брюсова (1904-1905 рр.), ідея про «золотий вік» в оповіданні Ф. М. Достоевського «Сон смешного человека» (1877 р.). Проте виділяючи сциєнтичні утопії даного перехідного часу слід звернути увагу на присутність в них елементів негативної утопії, що було зумовлено соціальними умовами буття тодішньої людини. В данному випадку це не дивно, оскільки як відомо в другій половині ХІХ ст. елементи негативної утопії або антиутопії можна зустріти в більшості науково-фантастичних творів. До цього різновиду утопічної літератури відносяться: «Вечер в 2217 году» М. Федорова (1906 р.), «Машина останавливается» Э. М. Форстера (1911 р.), а також «Война миров» (1898 р.) і «Машина времени» Г. Уеллса (1895 р.), «Остров пингвинов», «На белом камне» (1904р.) А. Франса.

Вивчаючи утопію В. Я. Брюсова «Республика Южного Креста» можна з впевненістю сказати, що це не стільки негативна утопія, скільки «утопія-застереження», оскільки зображений утопічний лад представляє собою насправді диктатуру технократії. Для нас вона цікава тим, що в ній, як і в більшості утопій цього часу, описується науково-технічний прогрес

утопічного суспільства. Так, ми вже з перших сторінок зустрічаємо «непроницаемые для света крыши с могучими вентиляторами», побудовані для пом'якшення північного лютого клімату; «подвесные электрические дороги», що з'єднували між собою населені міста Республіки; електричне та навіть радіоактивне освітлення та інші прилади [30, с. 171]. Та головна ідея В. Брюсова має більші прогнозуючі масштаби (чому ця утопія написана в дусі застереження). Як зазначає відомий радянський дослідник фантастики А. Ф. Брітіков, Брюсов-фантаст йшов «с веком наравне», підіймав у своїх творах актуальні наукові та соціальні проблеми. Він раніше за інших звернув увагу на внутрішній зв'язок науково-технічного прогресу з соціальним життям та з тривожністю заговорив про небезпеку механізованої цивілізації, яка відкидає за борт гуманізм і демократію [29, с. 45].

До визначеного ряду сциентичних утопій можна віднести і вже згадувану нами утопію О. Богданова «Червона зірка» на підставі широкого науково-технічного опису суспільства майбутнього, яке головний герой знаходить на Марсі. Вже з самого початку вражає рівень науково-технічного розвитку в утопічній країні. Це стосується насамперед таких ідей: про можливе існування іншого «негативного» виду матерії, що повинен входити до складу первісної туманності, яка породила зірки; про обмежену кількість можливих вищих типів життя в космосі (ця ідея згодом була виражена в творчості радянського фантаста І. Єфремова). Марсіани навчилися «разлагать и синтезировать» всі хімічні елементи; винайшли космічні кораблі - етеронефи, які рухаються завдяки енергії радіоактивних матеріалів розпаду. Їм знайомі також об'ємний кінематограф та передача зображення на далекі відстані. Також автор говорить про автоматику та особливо про автоматизацію розумової праці як головний напрямок майбутнього прогресу, про ядерну енергію як основу майбутньої енергетики. В даному випадку не можна не звернути увагу на те, що такі ідеї для 1908 року були дуже сміливими та місцями навіть революційними з наукової точки зору. Цікавим виступає те, що саме такі «фантастичні» ідеї, які здавалися нездійсненними,



представляють собою певний прогноз автора на майбутнє: синтез білка, синтетичні матеріали, ідея внутріатомної енергії для міжпланетних польотів [27, с. 55]. Особливий інтерес викликає ідея автора стосовно вирішення колонізаторських планів місцевих жителів (оскільки ґрунти Марсу поступово виснажуються) – не з допомогою агресії, а з необхідністю пошуків нових земель для поселень. При чому звучить дуже гуманна ідея стосовно колонізації інших планет, яка стане панівною для більшості фантастичних творів нашого часу – кожна цивілізація в космосі унікальна, її не можна оцінювати тільки за рівнем розвитку або кількості свідомих громадян. Своєю утопією О. Богданов один з перших зумів показати вплив науки й техніки на суспільне життя людей. Пропагуючи характерну для початку ХХ ст. ідею щасливого майбутнього при комунізмі (оскільки його утопія була створена під свіжими враженнями подій 1905 року), головне місце наряду з цим займає питання науково-технічного розвитку суспільства, як одна з умов досягнення кращого життя.

## **Висновки до РОЗДІЛУ 2**

Розглянуті віхи перехідного часу – збільшення кризи, її пік та процес виходу з неї і поступова стабілізація суспільних відносин – дозволяє зробити низку тверджень. Як відомо, в свідомості індивіда завжди відображені ті чи інші потреби, інтереси, цінності, що зумовлені розвитком суспільства. Будь-яке коливання в соціумі головним чином зачіпає галузь суспільної свідомості, яка не може не відреагувати на нові явища. Зміна соціального середовища вже сама по собі викликає реакцію (адекватну чи не адекватну) всього суспільства в цілому. В нашому випадку такі властивості перехідного етапу як зміни у світосприйнятті людини, її відношення до часу та простору та активізація міфу та архетипу лише ще раз підтверджують той масштаб прояву ознак перехідності, що зачіпає сферу підсвідомого. Впливаючи на поверхню суспільної свідомості вони виступають своєрідною відповіддю на

зрушення в суспільстві. Тому, при дослідженні будь-якого перехідного часу в історії суспільства, не слід забувати про його глибинні «підводні каміння», які і надають йому певний характер та спрямованість.

На ряду з визначеною вище роллю суб'єкта в переламно-кризовий час справедливим було б визначити і характерну для нього об'єктивність як феномену соціальної еволюції. З цього приводу сучасний російський дослідник самого явища перехідності в історичному процесі Е. В. Сайко серед важливих її ознак виділяє такі:

- перехід має всезагальний характер, що визначає стан всього соціуму;
- революційний характер, оскільки змінюються сутнісно значимі конструкти та основи історичної системи суспільної цивілізації;
- перехід розуміється як певне становище, що характеризується сполученням руйнації, хаосу та структуруванням нових елементів;
- це складний організований процес руху, перетворень;
- процес переходу характеризується ускладненням метасистеми соціуму;
- він має свій особливий простір дії та взаємодії;
- здійснюється в різних формах прояву: лавінообразний характер змінюється заспокійливими повільними змінами.;
- розкриває нові принципи взаємодії всіх структуроутворюючих історично нового простору соціального розвитку [168, с. 92].

Запропоновані вченим ознаки наводять на думку про всеохоплюваність перехідного часу, про його необхідність як рушійної сили виходу суспільства з застарілої системи на новий рівень. Це може бути або вдосконалений етап розвитку суспільної системи, або навпаки – період регресу. Проте головним в цьому випадку виступає сама функція перехідності, яка підштовхує історичний процес. Який би ми не взяли історичний рубіж (XVI – XVII, XIX – XX ст. та інші хронологічні межі) завжди визначальним виступає перехід суспільства на нові соціально-економічні відносини, до нової парадигми наукового та духовного життя. Тому, на основі проведеного аналізу головних ознак перехідного періоду в історичному процесі суспільства, спираючись на

відомі сучасні концепції перехідності, можна з впевненістю зробити умовивід про сутність саме перехідного часу. Так, запропонований в даному пункті дослідження порівняльний аналіз кількох відомих перехідних періодів дозволяє визначити перехідний період таким чином - це по-перше, характерний для суспільства етап розвитку, який розкриває перед ним шляхи нововведень та взагалі трансформації суспільних відносин; по-друге – це процес глибоких соціально-психологічних зрушень, що на свідомому рівні формують в окремого індивіда певне відношення до навколишнього середовища, актуалізують процес рефлексії. Проте на наш погляд визначати перехідний період тільки як процес або етап було б помилковим, оскільки сама форма виникнення чогось нового, його становлення та руйнації в світі представляє собою певний перехідний *час* в історичному процесі. Тому, говорячи про якусь історичну подію чи рубіж епох ми розуміємо під цим не лише перехідний період, а перехідний час, який може вмішувати в собі сукупність кількох перехідних періодів - від руйнації старої системи до загострення кризи, від панування хаосу до початку стабілізації соціальних відносин та від певної стабільності в суспільстві до виникнення протиріч. Все це складові саме перехідного часу, який виступає значно ширшою формою ніж період. На відміну від перехідного періоду перехідний час в нашому розумінні розглядається як час між двома *якісно* різними становищами соціуму. Саме *якість* виступає його головною ознакою, тоді як для перехідного періоду основоположними є такі поняття – система, структура, трансформація. Перехідний час охоплює ці поняття в одну єдину систему перехідності.

Продемонстровані приклади найвідоміших науково-технічних утопій, як і соціальних, свідчать про певний переломний етап в житті суспільства кінця XIX – початку XX століть. Саме в цей час відбувається значне піднесення промислової революції у європейських країнах: розвиток океанського пароплавства, поширення залізниць, створення низки двигунів, поява аероплану, бурхливий розвиток електроенергії, виникнення телеграфу та

багато інших науково-технічних досягнень. Розглянуті нами утопічні проекти лише підкреслюють дане явище, звертаючи увагу при цьому на вирішення більш актуальних проблем: вдосконалення та розвиток атомної енергії; спільне для багатьох фантастів «освоєння Луни» та інших планет вказує на значущість даного питання в науці цього часу, що сприяє розвитку міжпланетних польотів, винайденню космічних кораблів (О. Богданов пропонує свій варіант будови космічного корабля); збільшення ефективності розумової праці, навіть її автоматизація. Виходячи з наведених прикладів майбутнього науково-технічного оснащення суспільства, ми можемо з впевненістю стверджувати, що вказані утопічні проекти крім соціальних мотивів несли з собою певний прогноз майбутнього наукового розвитку, адже вони повністю відповідали актуальним науковим на той час проблемам.

Обрані нами межі історичних епох підтвердили проголошену в цьому розділі думку - так звану ідею «пульсації» утопії. Надарма ми для визначення її суті навели приклади з середньовічної утопії, як того історичного часу, що знаходиться між двома періодами вибуху утопічної думки. Те, що в епоху середніх віків, коли в суспільстві панували несприятливі для утопії умови, та все ж вона знайшла вихід в народній утопії – говорить про її постійну живучість при будь-яких умовах та в будь-якому часі. Причому вражає те, що навіть в той час, коли суспільна свідомість перебувала під сильним впливом релігійних догм і здавалося, що для вільних думок немає місця вона не припинила своєї дії. В нашому випадку саме на це явище слід звернути першочергову увагу, оскільки воно якраз і містить в собі потаємну сторону утопії, яка і дозволяє віднести її до соціального явища в історії суспільства.

## ВИСНОВКИ

Проведений в дисертаційному дослідженні аналіз утопії спрямований не стільки на визначення її як соціального явища, скільки на виокремлення тих специфічних для неї рис та властивостей, що в сукупності своїй виступають її конструктивною ознакою, характеризують структуру. Таке завдання потребувало проведення глибокого соціально-філософського аналізу, спрямованого на виявлення гносеологічних та аксіологічних категорій в сфері утопічної думки. Визначальну роль в цьому зіграло вивчення утопії саме в переламно-кризові часи суспільства, на основі чого і було надано картину розвитку утопічної думки, форми її прояву та напрям дії в соціумі. Та головним в цьому плані виступає не лише виявлення основних віх еволюції утопії, а її відношення до суспільної свідомості, до світогляду окремого індивіду. Зроблений в дисертації наголос саме на цю обставину дає можливість зробити наступні висновки:

1. Гносеологічний аналіз утопії дозволив розкрити її категоріальний апарат. Було відмічено, що ядром будь-якої утопічної думки є ідеал. Причому, мова тут йде не просто про той ідеал, який спрямовує діяльність кожної людини, суспільство в цілому, а про утопічний ідеал, характерний саме для утопії. Формуючись на основі суспільного ідеалу, утопічний ідеал переносить в свою сферу всі ті риси, ознаки, специфічні для попереднього ідеалу. Питання лише в тому, які риси він отримає переходячи в стан утопічного ідеалу.

Виокремлення в утопічній сфері категорії ідеалу неминуче зачепило й всі ті інші онтологічні та аксіологічні категорії, з якими він вступає в дію. В дисертації було запропоновано співвідношення утопічного ідеалу з такими категоріями як дійсність, ціль, час та простір, що першочергово складають категоріальний апарат будь-якої утопії.

2. Здійснений порівняльний аналіз співвідношення утопічного ідеалу з означеними вище категоріями, показало, що в процесі перетворення ідеалу на

утопічний характерні для нього риси отримують інший своєрідний характер. Серед головних рис утопічного ідеалу слід відмітити такі:

- значне збільшення трансцендентних ознак по відношенню до реальності (образ ідеального існування, досконалості розташований не в реальному, а в метафізичному світі). На відміну від побутового ідеалу, в якому можна виокремити низку образів, недосяжних за своїм характером, в утопічному є значно збільшеним акцент абсолютної досконалості. Виходячи з самого терміну «абсолютний», вже стає зрозумілим неможливість повного його здійснення в межах дійсності. Яскравим прикладом такої обставини виступають «комунітарні експерименти» (неодноразові в історії спроби втілити утопічні ідеї в реальне життя); ;

- питання абсолютної досконалості, ідеального способу існування залежить від цілеспрямовання утопічного ідеалу. Головною метою утопії є досягнення абсолютного блага, такого становища, при якому б не існувало жодної з тих рис реального суспільного життя, які хоча б якимось чином пригнічують становище людини, сприяють соціальній нерівності. Створюючи в думках свій ідеальний світ, утопіст тим самим втілює мислимо ті мрії та бажання свого соціального середовища, які так і залишилися нездійсненими в реальності;

- сукупність двох означених вище рис утопічного ідеалу обумовлюють своєрідне відношення до часу. З одного боку утопія відображує мрії свого середовища, з іншого - вона не надає час та географічне розташування місця, про яке йде мова. В цьому сенсі утопія має «позачасовий» характер. Утопія не містить розмежування між минулим, теперішнім та майбутнім. Теперішнє виступає лише матеріалом для створення свого утопічного образу. Виходячи з цієї обставини стає зрозумілим, чому утопія носить трансцендентний по відношенню до дійсності характер. Створене утопістом ідеальне суспільство ніби застигає в часі, його будова та спосіб існування виступають критикою над теперішнім та взірцем для майбутнього.

3. Означені властивості утопічного ідеалу в свою чергу дозволяють виділити іншу особливість – визначення утопії як елементу суспільної свідомості. Формуючись на основі людського світогляду, погляду на оточуюче соціальне середовище, утопія є одним з способів пошуку відтворення мрій та бажань не лише людини, а й суспільства в цілому, його страт. Суспільний ідеал, який виражає ціннісні орієнтири соціуму, містить в собі ті всі характерні для нього властивості, які немов «губка» поглинає в себе утопія. В ті часи, коли суспільний ідеал зіштовхується з супротивними йому тенденціями в суспільстві, збільшується його ціннісна якість, що сприяє переходу деяких його елементів в абсолютну сферу як вищої цінності. Саме в цей час ми вже можемо констатувати факт формування утопічного ідеалу. Мрії про досягнення бажаного ідеального становища починають домінувати над іншими рисами суспільного ідеалу. Уявлення про досконале майбутнє витісняє на другий план всі інші ідеальні образи. В цьому випадку впливає дуже цікава та важлива для нашої проблематики обставина – з однієї сторони суспільний ідеал є продуктом суспільного світогляду людей, з іншої – він впливає на формування утопічного ідеалу. Дане твердження цілком пояснює той факт, що говорячи про утопію, ми тим самим розуміємо під цим весь спектр тих процесів в суспільстві, що відбиваються на людській свідомості. Тобто, мова йде про те, що утопічний ідеал ніби віддзеркалює всі соціальні протиріччя та інші будь-які негативні фактори розвитку суспільства, що впливають на свідомість як окремого індивіда, так й суспільства в цілому. Суспільний ідеал разом з реаліями справжнього життя представляють собою головне джерело формування утопії. Саме ця обставина і пояснює поширену в наш час думку про визначення утопії як соціального явища, а в нашому випадку – її розгляд в контексті світогляду людини, її відношення до оточуючого середовища, що й доказує корінний зв'язок утопії та людської свідомості, специфіку їх співвідношення. Інакше кажучи, якщо який-небудь інший ідеал (соціальний, естетичний, політичний та інші типи) є продуктом суспільної свідомості, то утопічний по-

справжньому виступає її елементом, притаманним їй в будь-який історичний період, сприятливий або не сприятливий для нього час. Дане твердження цілком достатньо обґрунтовує те, що розглядаючи утопію якогось історичного часу, ми тим самим підіймаємо весь пласт тогочасної культури, світ людських уявлень.

Наведені властивості утопічного ідеалу як невід'ємної конструкції утопічної думки дозволяють зробити визначення самого поняття утопії. В нашому розумінні *утопія – це ідеальний образ досконалого суспільного устрою, що виступає продуктом соціального буття людини*. Інакше кажучи утопія виступає породженням суспільної свідомості, відповідає світогляду того чи іншого суспільного прошарку. Якраз в цьому плані й виступає один з головних аспектів новизни даного дисертаційного дослідження – утопія характеризує собою не тільки якійсь фантазії, безплідні прогнозування, а це насамперед, *відображення суб'єктивної реальності людей, соціального буття в певних умовах*.

4. Дослідження процесу еволюції утопічної думки, її «пульсації» в суспільстві неминуче зачіпає особливості історичного процесу. Головний акцент було зроблено на рівень утопії в так званій «перехідний час». На відміну від поширеного на сучасному етапі наукових досліджень використання поняття «перехідний період», в науковій роботі обґрунтовується розглядання становища утопії саме в рамках перехідного часу. Серед процесів, специфічних для суспільства в стані перехідності, необхідно виділити такі: зміни в світогляді людини, активізація міфу та архетипу; вихід на арену історично важливих для суспільства особистостей-лідерів (маргінальний тип особистості), здатних повести за собою народні маси; поширення есхатологічних переживань. Саме в часи переходу суспільства від однієї соціальної системи до іншої вказані ознаки набувають своєї дії. Причому, процес подібних перетворень найчастіше не має точного хронологічного датування. В більшості своїй він має необмежений проміжок історичного часу. Тому використання лише перехідного *періоду* взагалі для



визначення стану перехідності на наш погляд виступає не завжди достатньо точним. Яскравим прикладом цієї думки слугує те, що епоху Відродження або Ренесансу дуже часто називають перехідним періодом. Але, як відомо Ренесанс не має остаточної періодизації, яка б охоплювала країни Західної Європи. Так, наприклад, в Італії він розпочався набагато раніше, ніж в Англії і у Франції. Крім того О. Ф. Лосєв, взагалі стверджує, що інтенсивні античні традиції ніколи не зупинялися на протязі всього середньовіччя [113, с. 652]. Він виокремлює період Каролінгського Відродження (кінець VIII – перша половина IX ст.), Оттонівського (X ст.) та Відродження XII ст. В даному випадку трактування епохи Відродження як перехідного часу виступає цілком достатнім.

Запропоноване використання в процесі дослідження перехідності суспільства явища перехідного часу обумовлює його визначення. *Перехідний час розуміється нами як такий час, що знаходиться між двома якісно різними станами суспільства.* Перехідний час виступає значно ширшим від перехідного періоду, тим паче, він може охоплювати кілька перехідних періодів. Фундаментальною його рисою виступає *якість*, перехід соціальної системи на *якісно* новий рівень свого буття.

5. На основі порівняння кількох перехідних історичних рубежів: в епоху античності V – середина IV ст. до н. е., XVI – XVII ст. (перехід від середньовіччя до Нового часу) та межа XIX – XX ст., було відмічено значне збільшення рівня прояву утопії в суспільстві. До основних ознак перехідного часу слід приєднати ще й підйом утопічної думки, адже ніщо так не реагує на якійсь суспільні протиріччя як утопія. Саме критика існуючого становища соціальної дійсності виявляється будівельним матеріалом для утопії, її постійним джерелом в соціумі. Всі ті трансформаційні процеси, які відбуваються в суспільстві на протязі перехідного часу, всі вони сприяють формуванню утопічного ідеалу, його спрямування дії. Саме в такі переламні для суспільства часи утопія набуває свого розквіту. Цей розквіт може виявлятися не лише в широкому розповсюдженні утопічних настроїв,

образів, а й в намаганні створити утопію на Землі, перенести її з вигаданого світу в реальний. Як свідчить історія дуже часто серед особистостей – лідерів були прихильники тієї чи іншої утопії (наприклад Е. Кабе, Р. Оуен та інші). В цей час вже потрібно говорити не стільки про утопічну думку, скільки про утопічну свідомість. В свою чергу, під поняттям утопічна свідомість вже розуміється той рівень утопії в соціумі, коли вона охоплює суспільну свідомість, спрямовує світоглядні позиції людини.

Вказана притаманність утопії перехідному часу як його невід’ємна риса, яка набуває своєї сили саме в нестабільні хаотичні етапи розвитку суспільства, наводить на необхідність надати визначення утопії вже в історико-культурному ракурсі. Й в цьому плані утопія визначається як теоретичний або художній образ ідеальної держави, що виражає умонастрій суспільства того чи іншого історичного періоду (переламно-кризового часу).

Аналіз утопії саме перехідного часу сприяв виокремленню таких її функцій: критична (критика негативних сторін реального життя людини як необхідна умова створення ідеального ладу), конструктивна (намагання втілити в реальність утопічний ідеал), прогностична (кожна утопія містить образ досконалого буття як виклик до майбутнього), компенсаторна (заспокійлива роль утопії). В залежності від цих основних функцій в процесі дослідження було проаналізовано утопії соціальні та науково-технічні, що зі своєї сторони обґрунтовує особливості обраних історичних періодів.

6. Використання науково-технічних утопій розкрило прогностичну роль утопії в кризові для суспільства часи. Виступаючи породженням суспільної свідомості, утопія виражає прагнення суспільства подолати нестабільність та хаотичність. Поступова активізація наукових знань, починаючи з XVII століття, сприяла виокремленню сцієнтичних утопій, покликаних на прогнозування значно вдосконалених науково-технічних приладів. Вказана властивість утопій даного типу пояснюється тим, що їх утопічний ідеал розуміється як образ суспільного ладу, в якому рівень

наукових знань значно перевищує стан науки в реальності, створюючи при цьому ідеальні умови існування утопічної держави.

7. Результати, отримані в дисертаційному дослідженні, стали можливі завдяки використанню широкого кола соціально-філософських методів пізнання, аналізу історіософських концепцій суспільного розвитку. Висновки носять теоретичний характер і можуть бути використані в процесі вивчення історії світової цивілізації в залежності від соціальних та духовних її аспектів.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ**

1. Андрущенко В. М. Сучасна соціальна філософія: у 2-х т. / В. Андрущенко, М. Михальченко. – К.: Генеза, 1988.  
Том 1. – 1988. – 235 с.
2. Аристотель. Метафізика / Аристотель; [пер. с древнегреч. и примеч. А. В. Кубицкого]. – М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. – 348 с.
3. Аристофан. Женщины в народном собрании: Комедии. В 2-х т. / Аристофан; [пер. с древнегреч. В. Ярхо]. – М.: Искусство, 1983. – (Античная драматургия).  
Том 2. – 1983. – 520 с.
4. Аршинов В. И. Когнитивные основания синергетики / В. И. Аршинов, В. Г. Буданов. // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве / отв. ред. В. А. Копцик. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 67 – 108.
5. Асмус В. Ф. Демокрит / Валентин Фердинандович Асмус. – М.: Издательство Московского университета, 1960. – 77 с.
6. Асмус В. Ф. Иммануил Кант / Валентин Фердинандович Асмус. – М.: Наука, 1973. – 534 с.
7. Асмус В.Ф. Историко-философские этюды / Валентин Фердинандович Асмус. – М.: Мысль, 1984. – 318 с.
8. Асмус В. Ф. История античной философии / Валентин Фердинандович Асмус. – М.: Высшая школа, 2003. – 400 с. – (История философии).
9. Асмус В. Ф. Немецкая эстетика в XVIII в. / Валентин Фердинандович Асмус. – М.: Искусство, 1963. – 311 с.
10. Асмус В. Ф. Платон / Валентин Фердинандович Асмус. – М.: Мысль, 1975. – 220 с.
11. Афасижев М. Н. Кант о соотношении природного и социального в эстетической деятельности / М. Н. Афасижев. // Эстетика и жизнь: сборник

статей / ред. М. Ф. Овсянников. – М.: Искусство, 1975. – Вып. 4. – Эстетика Канта и современность. Общетеоретические вопросы. – С. 81 – 101.

12. Базинер О. О. Идея о прошедшем и будущем золотом веке человечества / О. О. Базинер // Русская мысль. – 1902. - № 11. – С. 1 – 34.

13. Бакрадзе К. С. Избранные философские труды: В 2-х т / Константин Спиридонович Бакрадзе. — Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1973. – . –

Том 1. – 1973. – 464 с.

14. Бакрадзе К. С. Избранные философские труды в 2-х т / Константин Спиридонович Бакрадзе. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1973.

Том 2. – Система и метод философии Гегеля. – 464 с.

15. Барг М. А. Социальная утопия в Англии середины XVII в. / М. А. Барг // Европа в новое и новейшее время: сборник статей памяти акад. Н. М. Лукина / ред. В. В. Альтман. – М.: Наука, 1966. – С. 79 – 96.

16. Барг М. А. О классовой природе ранней социальной утопии / М. А. Барг. // Социальные движения и борьба идей: Проблемы истории и историографии: сборник статей / отв. ред. М. А. Заборов; АН СССР, Ин-т международного рабочего движения. – М.: Наука, 1982. – С. 171 – 185.

17. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах / Эдуард Яковлевич Баталов.- М.: Политиздат, 1989.- 319 с.

18. Баталов Э. Я. Современное капиталистическое общество и утопическое сознание / Э. Я. Баталов. // Вопросы философии. – 1973. – № 10. – С. 82 – 94.

19. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США / Эдуард Яковлевич Баталов.- М.: Наука, - 1982. – 335 с.

20. Баткин Л. М. Ренессанс и утопия / Л. М. Баткин. // Из истории культуры средних веков и Возрождения: сборник статей / отв. ред. В. А. Карпушин. – М.: Наука, 1976. – С. 222 – 244.

21. Баткин Л. М. Ренессансный миф о человеке / Л. М. Баткин. // Вопросы литературы. – 1971. - № 9. – С. 112 – 133.
22. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / Михаил Михайлович Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
23. Беллами Э. Через сто лет (Looking backward) / Эдуард Беллами; [пер. с англ. Ф. Зинин]. – СПб.: Новости, 1891. – 312 с.
24. Бердяев Н. А. Смысл истории / Николай Александрович Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
25. Бержерак С.де. Государства и империи Луны. / Сирано де Бержерак. // Государства и империи Луны: Роман, стихотворения, письма; [пер. с франц. М. Яснова, Е. Гунста]. - СПб.: Азбука-классика, 2005. – С. 31 –141.
26. Блох Э. Принцип надежды / Эрнст Блох; [пер. с нем. Л. Лисюткина]. // Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы / пер. с англ., нем., франц. и др. яз.; сост. предисл. и общ. ред. В. А. Чаликова. – М.: Прогресс, 1991. – С. 49 – 78.
27. Богданов А. Красная звезда /А. Богданов. // Русская литературная утопия / сост., общ. ред. В. П. Шестакова. - М.: Изд-во МГУ, 1986. – С. 200 – 305. – (Унив. Б-ка / Редкол. В. Л. Янин (пред.) и др.).
28. Бранский В. П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории / В. П. Бранский. // Общественные науки и современность. – 1999. - № 6. – С. 117 – 127.
29. Бритиков А. Ф. Русский советский научно-фантастический роман / Анатолий Федорович Бритиков.- Л.: Наука, 1970. – 448 с.
30. Брюсов В. Я. Республика Южного Креста / В. Я. Брюсов. // Русская литературная утопия / сост., общ. ред. В. П. Шестакова.- М.: Изд-во МГУ, 1986.- С. 170-185. – (Унив. Б-ка / Редкол. В. Л. Янин (пред.) и др.).
31. Бэкон. Ф. Новая Атлантида: Сочинения в 2-х т. / Френсис Бэкон; [пер. с англ. Н. А. Федоров, Я. М. Боровский]- М.: «Мысль», 1977 – 1978. – (Философское наследие).

Том 2. – 1978. – 575 с.

32. Вагурин В. А. Синергетика эволюции современного общества / Владимир Афанасьевич Вагурин. – Луганск: Копицентр, 2005. – 200 с.

33. Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи: Історія комуністичної утопії / Анджей Валіцький; [ пер. з польск. Д. Андрусів]. – К.: Вид. дім. «Всесвіт», 1999. – 510 с.

34. Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации) / Валерия Валентиновна Василькова. – СПб.: Издат-во «Лань», 1999. – 480 с. – (Мир культуры, истории и философии).

35. Виндельбанд В. Платон / Вильгельм Виндельбанд. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.

36. Володин А. И. Утопия и история: Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма / Александр Иванович Володин. – М.: Политиздат, 1976. – 271 с.

37. Воробьев М. Ф. Единство логики, гносеологии и методологии в философии Канта и Гегеля / М. Ф. Воробьев. // Вестник ЛГУ. – 1969. – Вып. 4. – Серия: Экономика. Философия. Право. – С. 89 – 98.

38. Гаврюшин Н. К. Космический путь к «вечному блаженству» (К. Э. Циолковский и мифология технократии) / Н. К. Гаврюшин. // Вопросы философии. – 1992. - № 6. – С. 125 – 131.

39. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте / Пиама Павловна Гайденко. – М.: Наука, 1990. – 128 с. – (Немецкая классическая философия. Новые исследования.)

40. Гаков В. Четыре путешествия на машине времени. (Научная фантастика и ее предвидение) / Владимир Гаков. – М.: Знание, 1983. – 192 с.

41. Гегель Г. В. Сочинения в XIV т. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1929 – 1959.

Т. XII. – Лекции по эстетике. – 471 с.

42. Гепнер А. Икарийцы в Северной Америке / Адольф Гепнер; [пер. с нем. Л. Громозовой].- СПб.: Знание, 1906. – 47 с. – (Дешевая библиотека товарищества «Знание»).

43. Гераклит. Фрагменты / Гераклит. // Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И. Д. Рожанский; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1989. – (Памятники философской мысли).

Ч. 1. – От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – 1989. – С. 188 – 257.

44. Гесиод. Труды и дни / Гесиод; [пер. с древнегреч. В. В. Вересаева]. // Хрестоматия по античной литературе: для высших учебных заведений в 2-х т. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство министерства просвещения РСФСР. – 1947.

Том 1. – 1947. – 631 с.

45. Гессе Г. Степной волк / Г. Гессе. // Избранное: Культ. Курортник. Степной волк; пер. с нем.; предисл. С. Аверинцева. – М.: «Художественная литература», 1977. - С. 207 – 392.

46. Годвин Ф. Человек на Луне, или Необыкновенное путешествие / Ф. Годвин. // Наука и жизнь. – 1967. – № 4. – С. 64 – 70.

47. Годелье М. Переходные эпохи в сравнительной ретроспективе / Морис Годелье. // Переходные процессы. Проблемы СНГ (альманах «Форум»). – М.: Наука, 1994. – С. 34 – 54.

48. Головаха Е. И. Демократизация общества и развитие личности от тоталитаризма к демократии / Е. И. Головаха, И. Е. Бекешкина, В. С. Небоженко. – К.: Наукова думка, 1992. – 126 с.

49. Гомперц Т. Греческие мыслители: в 2 т. / Теодор Гомперц; [пер. с нем. Д. Жуковский, Е. Герцык]. – СПб.: Алетейя, 1999. – (Античная библиотека).

Том 1. – 1999. – 606 с.



50. Гомперц Т. Греческие мыслители: в 2 т. / Теодор Гомперц; [пер. с нем. Д. Жуковский, Е. Герцык]. – СПб.: Алетейя, 1999. – (Античная библиотека).

Том 2. – 1999. – 257 с.

51. Горбашов В. Л. Философия истории Д. Вико: *corsi e recorsi* / В. Л. Горбашов. // Циклические процессы в природе и обществе. – Ставрополь, 1994. – Вып. 2. – С. 157 – 158.

52. Гринишин Д. М. Иммануил Кант – ученый, философ, гуманист / Данил Максимович Гринишин. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 150 с.

53. Гринишин Д. М. Актуальные проблемы философского наследия Канта / Д. М. Гринишин, М. Н. Михайлов, Л. А. Сулова. // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сборник статей / отв. ред. Д. М. Гринишин; Калинингр. гос. ун-т. – Калининград: Калининградский ун-т, 1975. – С. 5 – 32.

54. Гулыга А. В. Кант / Арсений Владимирович Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 1981. – 303 с. – (Жизнь замечательных людей. Сер. биограф. осн. в 1933 г. М. Горьким; Вып. 10 (570)).

55. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / Арсений Владимирович Гулыга. – М.: Мысль, 1986. – 332 с.

56. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Лев Николаевич Гумилев. – СПб.: Кристалл, 2002. – 639 с.

57. Гуторов В. А. Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории / Владимир Александрович Гуторов. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. – 288 с.

58. Давидович В. Е. Теория идеала / Всеволод Евгеньевич Давидович. – Р-н-Д.: Изд-во Ростовского ун-та, 1983. – 184 с.

59. Данилов А. Н. Социология власти: теория и практика глобализма / Александр Николаевич Данилов. – Мн.: Университетское, 2001. – 447 с.

60. Дмитриева М. С. Синергетика в науке и наука языком синергетики: сборник статей / Маргарита Степановна Дмитриева / И. о. Одес. акад.

Истории и философии естеств. и техн. наук. – Одесса: Астропринт, 2005. – 182 с.

61. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія / О. Донченко, Ю. Романенко. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.

62. Достоевский Ф. М. Сон смешного человека / Федр Михайлович Достоевский. // Русская литературная утопия / сост., общ. ред. В. П. Шестакова. - М.: Изд-во МГУ, 1986. – С. 155 – 169. – (Унив. Б-ка / Редкол. В. Л. Янин (пред.) и др.).

63. Дубровский Д. И. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания / Д. И. Дубровский. // Вопросы философии. – 1988. - № 1. – С. 15 – 27.

64. Дубровский Д. И. Проблема идеального / Давид Израеливич Дубровский. – М.: Мысль, 1983. – 228 с.

65. Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики / Давид Израеливич Дубровский. – М.: Наука, 1971. – 386 с.

66. Дунаевский В. А. Западноевропейский утопический социализм в работах советских историков / В. А. Дунаевский, Г. С. Кучеренко. – М.: Наука, 1981. – 328 с.

67. Ефремов Ю. К. Важное звено в цепи связей человека с природой / Ю. К. Ефремов. // Природа – 1971. – № 2. – С. 77 – 80.

68. Застенкер Н. Е. Будущее по Томасу Морю / Н. Е. Застенкер. // Будущее науки. Перспективы. Гипотезы. Нерешенные проблемы: Международный ежегодник. – Вып. 9. – М.: Знание, 1976. – С. 286 – 285.

69. Застенкер Н. Е. Очерки истории социалистической мысли / Наум Ефимович Застенкер. – М.: Мысль, 1985. – 286 с.

70. Затонский Д. А был ли Франсуа Рабле ренессансным гуманистом? (Опыт «постмодернистской» интерпретации «Гаргантюа и Пантагрюэля») / Д. Затонский. // Вопросы литературы. – 2000. - № 5. – С. 208 – 234.
71. Золотоносов М. Усомнившийся Платонов / М. Золотоносов. // Нева.– 1990. – № 4. – С. 176 – 190.
72. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. – 464 с.
73. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории / Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
74. Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. (Избранные статьи по философии и эстетике) / Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Искусство, 1984. – 349 с.
75. Ильенков Э. В. Космология духа / Э. В. Ильенков. // Наука и религия. – 1988. - № 8. – С. 4 – 7.
76. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах / Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Политиздат, 1968. – 319 с.
77. Ильенков Э. В. Проблема идеального в философии (Статья первая ) / Э. В. Ильенков. // Вопросы философии – 1962. – № 10. – С. 123 – 129.
78. Ильенков Э. В. Проблема идеального / Э. В. Ильенков. // Вопросы философии. – 1979. – № 6. – С. 128-140.
79. Ильенков Э. В. Проблема идеального / Э. В. Ильенков. // Вопросы философии. – 1979. – № 7. – С. 145-158.
80. Ильенков Э. В. Философия и культура / Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 462 с. – (Мыслители XX века).
81. Исаев И. А. Социальная детерминированность утопии / И.А. Исаев.// Социальная детерминация познания: тезисы докладов научной конференции (19-20 сентября 1985 г.). – Тарту: Тартусский ун-т, 1985. – С. 224 – 227.

82. Кабе Э. Путешествие в Икарию. Философский и социальный роман: Ч.: 2–3. – М. – Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1948. – 520 с.

83. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації: Монографія / Анатолій Анатолійович Кавалеров. – Одеса: астропринт, 2001. – 224 с.

84. Каган М. С. Время как философская проблема / М. С. Каган. // Вопросы философии. – 1982. – № 10. – С. 117 – 124.

85. Каган М. С. О духовном.(Опыт категориального анализа) / М. С. Каган. // Вопросы философии. – 1985. - № 9. – С. 91 – 102.

86. Каган М. С. Синергетическая парадигма – диалектика общего и особенного в познании различных сфер бытия / М. С. Каган // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве / отв. ред. В. А. Копчик. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 28 – 49.

87. Каган М. С. Философия культуры / Моисей Самойлович Каган. - СПб.: Петрополис, 1996. – 416 с.

88. Кагарлицкий Ю. И. Что такое фантастика ? / Юлий Иосифович Кагарлицкий. – М.: Художественная литература, 1974. – 352 с.

89. Калинин А. Т. Концепция идеала в эстетике немецкого классического идеализма (Кант и Гегель) / А. Т. Калинин. // Из истории западноевропейской культуры: сборник статей / под ред. В. В. Соколова; МГУ им. М. В. Ломоносова. Совет молодых ученых. – М.: Изд-во МГУ, 1979. – С. 80 – 103.

90. Кампанелла Т. Город солнца / Томаззо Кампанелла. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 228 с.

91. Камю А. Бунтующий человек / Альбер Камю; [пер. с франц.]. // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 119 – 356. – (Мыслители XX века).

92. Канак Ф. Перехідний стан буття: поняття і місце в трансформаціях / Ф. Канак. // Філософська думка. – 2001. – № 4. – С. 14 – 36.

93. Кант И. Сочинения в 6-ти томах / Иммануил Кант; под общ. ред. В. Ф. Асмуса; Ан СССР. Ин-т философии. – М.: Мысль, 1963 – 1966.  
Т. 3. – 1964. – 799 с.
94. Карапетян А. А. Критический анализ философии Канта / Арамаис Аршакович Карапетян. – Ереван: Армянское государственное издательство, 1958. – 567 с.
95. Кирвель Ч. С. Утопическое сознание: Сущность, социально-политические функции / Чеслав Станиславович Кирвель. – Минск: Университетское, 1989. – 190 с.
96. Князева Е. Н. Антропный принцип в синергетике / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. // Вопросы философии. – 1997. - № 3 – С. 62 – 79.
97. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография / Робин Джордж Коллингвуд; [пер. с англ. Ю. А. Асеев]. – М.: Наука, 1980. – 485 с. – (Памятники исторической мысли).
98. Копнин П. В. Идея как форма мышления / Павел Васильевич Копнин. – К.: Изд-во Киевского ун-та, 1963. – 108 с.
99. Коршунов А. М. Отражение, деятельность, познание / Анатолий Михайлович Коршунов. – М.: Политиздат, 1979. – 216 с.
100. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / Сергій Борисович Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
101. Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия» / Олег Федорович Кудрявцев. – М.: Наука, 1991. – 288 с.
102. Кульпин Э. В. Бифуркация Запад – Восток: Введение в социоестественную историю / Эдуард Сальманович Кульпин. – М.: Московский лицей, 1996. – вып. 7. – 200 с.
103. Ласки М. Утопия и революция / Мэлвин Ласки. // Утопия и утопическое мышление: Антология зарубежной литературы / пер. с англ., нем., франц. и др. яз.; сост. предисл. и общ. ред. В. А. Чаликова. – М.: Прогресс, 1991. – С. 174 – 189.

104. Ленгленд У. Видение Уильяма о Петра Пахаре / Уилльям Ленгленд; [пер. с англ. Д. М. Петрушевского]. – М. – Л.: АН СССР, 1941. – 276 с.
105. Лифшиц М. А. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального) / Михаил Александрович Лифшиц. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 368 с.
106. Лифшиц М. Об идеальном и реальном / М. Лифшиц. // Вопросы философии. – 1984. - № 10. – С. 120 – 145.
107. Лифшиц М. Эстетика Гегеля / М. Лифшиц. // Вопросы философии. – 1968. – № 4. – С. 137 – 147.
108. Лобок А. М. Антропология мифа / Александр Михайлович Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с. – (Библиотека философа: Философский андеграунд Урала).
109. Лой А. Н. Время как категория социально-исторического бытия / А. Н. Лой, Е. В. Шинкарук. // Вопросы философии. – 1979. – № 12. – С. 73 – 86.
110. Лосев А.Ф. Античная философия истории / Алексей Федорович Лосев. – М.: Наука, 1977. – 205 с.
111. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / Алексей Федорович Лосев. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.
112. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон / Алексей Федорович Лосев. – М.: Искусство, 1969. – 715 с.
113. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Алексей Федорович Лосев. – М.: Мысль, 1998. – 750 с.
114. Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба / Алексей Федорович Лосев. // Платон и его эпоха: К 2400 – летию со дня рождения: сборник статей / отв. ред. Ф. Х. Кессиди; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1979. – С. 9 – 57.
115. Лосев А. Ф. Платон. Жизнеописания / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи.– М.: Детская литература, 1977. – 224 с. – (Люди. Время. Идеи.)

116. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера - история / Юрий Михайлович Лотман. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 464 с. – (Язык. Семиотика. Культура).

117. Лучанкин А. И. Идеал и утопия: проблемы социопозитики праздника / А. И. Лучанкин. // Идеальное как продукт исторического развития человечества: сборник научных трудов / отв. ред. В. И. Плотников; Урал. гос. ун-т. им. А. М. Горького. – Свердловск: УрГУ, 1989. – С. 102 – 117.

118. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты / А. О. Маковельский. – Баку: Изд-во АН АзССР, 1946. – 401 с.

119. Малыгина Н. М. Идеино-эстетические искания А. Платонова в начале 20-х годов. («Рассказ о многих интересных вещах») / Н. М. Малыгина. // Русская литература. – 1977. – № 4. – С. 158 – 165.

120. Мамардашвили М. Лекции по античной философии / Мераб Мамардашвили. – М.: Аграф, 1998. – 320 с.

121. Мангайм К. Идеологія і утопія / Карл Мангайм. – К.: Дух і Літера, 2008. – 370 с.

122. Мильдон В. И. История и утопия как типы сознания / В. И. Мильдон. // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 15 – 24.

123. Мирошниченко П. Я. Народные истоки утопического социализма в России / П. Я. Мирошниченко. // История общественной мысли. Современные проблемы: сборник статей / отв. ред. В. В. Орешкин; АН СССР, Научный совет по истории общественной мысли. – М.: Наука, 1972. – С. 475 – 506.

124. Митин М. Б. Эстетика Гегеля и современность / М. Б. Митин. // Вопросы философии. – 1964. – № 12. – С. 55 – 65.

125. Молчанов Ю. Б. Развитие и время / Ю. Б. Молчанов. // Вопросы философии. – 1979. – № 12. – С. 61 – 72.

126. Мор Т. Утопия / Томас Мор; [пер. с лат. Ю. М. Каган]. – М.: Наука, 1978. – 415 с. – (Предшественники научного социализма).

127. Моррис У. Вести ниоткуда или эпоха спокойствия / Уильям Моррис. - М.: Гос. изд.- во худож. лит., 1962. – 312 с.
128. Мортон А. Л. Английская утопия / Артур Лесли Мортон. – М.: Изд-во иностр. лит., 1956. – 278 с.
129. Мортон А. Л. От Мэлори до Элиота / Артур Лесли Мортон. – М.: Прогресс, 1970. - 256 с.
130. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: Историко – философские очерки и портреты / Неля Васильевна Мотрошилова. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
131. Мудрагей Н. С. Идеал – проблема выбора / Н. С. Мудрагей. // Идеал, утопия и критическая рефлексия / отв. ред. В. А. Лекторский РАН, Ин-т философии. – М.: РОССПЭН, 1996. – С.115 – 135.
132. Нарский И. С. Кант / Игорь Сергеевич Нарский. – М.: Мысль, 1976. – 207 с. – (Мыслители прошлого).
133. Новгородцев П. И. Об общественном идеале / Павел Иванович Новгородцев. – М.: «Пресса», 1991. – 638 с. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»).
134. Новиков А. А. О парадоксах идеала / А. А. Новиков. // Идеал, утопия и критическая рефлексия / отв. ред. В. А. Лекторский; РАН, Ин-т философии. - М.: РОССПЭН, 1996. – С.136 – 156.
135. Общественное сознание и его формы / предисл. и общ. ред. В. И. Толстых. – М.: Политиздат, 1986. – 367 с.
136. Овсянников М. Ф. Эстетика Гегеля и современность / М. Ф. Овсянников. // Вестник МГУ. – Серия VIII: Философия. – 1970. – № 4. – С. 49 – 56.
137. Одоевский В. Ф. «4338 год» / В. Ф. Одоевский. // Русская литературная утопия / сост., общ. ред. В. П. Шестакова. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – С. 102 – 127. – (Унив. Б-ка / Редкол. В. Л. Янин (пред.) и др.).
138. Ойзерман Т. И Марксизм и утопизм / Теодор Ильич Ойзерман. – М.: Прогресс – Традиция, 2003. – 568 с.



139. Ойзерман Т. И. Философия Фихте / Теодор Ильич Ойзерман. – М.: Знание, 1962. – 48 с.
140. Ойзерман Т. И. Теория познания Канта / Т. И. Ойзерман, И. С. Нарский. – М.: Наука, 1991. – 208 с.
141. Огорокова В. В. Утопічна думка в суспільній свідомості перехідного часу // Перспективи. – 2006. - № 3 (35). – С. 85 – 90.
142. Огорокова В. В. «Комунітарні експерименти» як приклад найвищого підйому утопічної свідомості // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2007. – № 2 (20). – С. 104 – 108.
143. Огорокова В. В. Прогностична роль науково-технічних утопій // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Матеріали міжнародної наукової конференції 2-3 жовтня 2008 р. Частина I. – С. 119 – 123.
144. Огорокова В. В. Утопічна думка як одна з головних ознак перехідного періоду // Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2008. – № 5 (61). – С. 79 – 83.
145. Огорокова В. В. Категорія ідеалу в утопічній думці // Культура народів Причорномор'я. – 2009. - № (167). – С. 221 – 226.
146. Орлов В. Фрэнсис Годвин и его книга / В. Орлов. // Наука и жизнь. – 1967. – № 4. – С. 66 – 67.
147. Осинковский И. Н. Томас Мор / Игорь Николаевич Осинковский. – М.: Мысль, 1985. – 174 с. – (Мыслители прошлого).
148. Осичнюк Е. В. Идеал и деятельности / Ефим Вениаминович Осичнюк. – К.: Вища школа. Изд-во при Киев. ун-те, 1981. – 184с.
149. Пёльман Р. История античного коммунизма и социализма / Роберт фон Пёльман. // Общая история европейской культуры. – СПб.: Издание Брокгауз – Ефрон, 1910. – . –  
Том 3. – 1910. – 520 с.
150. Платон. Гиппий Большой: Собрание сочинений в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч. Аверинцев С. С. ]; общ. Ред. Лосев А. Ф. и др.; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1990 - 1994. – (Философское наследие)

Т. 1. – 1994. – 860 с.

151. Платон. Государство: Собрание сочинений в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч. Аверинцев С. С.]; общ. Ред. Лосев А. Ф. и др.; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1990 - 1994. – (Философское наследие)

Том 3. – 1994. – 654 с.

152. Платон. Менон: Собрание сочинений в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч. Аверинцев С. С.]; общ. Ред. Лосев А. Ф. и др.; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1990 - 1994. – (Философское наследие)

Т. 1. -1994. – 860 с.

153. Платон. Парменид: Собрание сочинений в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч. Аверинцев С. С.]; общ. Ред. Лосев А. Ф. и др.; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1990 - 1994. – (Философское наследие)

Т.2. — 1993. – 528 с.

154. Платон. Федон: Собрание сочинений в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч. С. С. Аверинцев]; общ. ред. А. Ф. Лосев и др.; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1990 - 1994. – (Философское наследие)

Т. 2. – 1993. – 528 с.

155. Платонов А. Котлован: Повесть / Андрей Платонов. – СПб.: «Азбука – классика», 2004. – 192 с.

156. Платонов А. Чевенгур: Роман / Андрей Платонов. – М.: Худож. лит., 1988. – 411 с.

157. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги / Карл Раймунд Поппер; пер. с англ.; под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс: Международный фонд «культурная инициатива», 1992.

Том 1. – Чары Платона. – 1992. – 448 с.

158. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин. // Вопросы философии. – 1991 - № 6. – С. 46 – 52.

159. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 312 с.

160. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Франсуа Рабле; [пер. с франц. Н. М. Любимов]. – М.: Правда, 1991. – 766 с.
161. Радциг С. И. Аристофан и его время / С. И. Радциг. // Аристофан: Сборник статей: (К 2400 – летию со дня рождения) / ред. Н. Ф. Дератани. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1956. – С. 7 – 40.
162. Репников А. Сергей Федорович Шарапов / А. Репников. // Москва. – 2003. - № 3. – С. 211 – 219.
163. Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер; [пер. з англ. В. Верлока]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 386 с.
164. Розова Т. В. Утопия как социокультурный феномен / Тамара Викторовна Розова. – Одесса: Астропринт, 1996. – 128 с.
165. Ропиков Н. И. Категория цели: проблемы исследования / Николай Иванович Ропиков. – М.: Мысль, 1980. – 127 с.
166. Ручка А. А. Социальные ценности и нормы / Анатолий Александрович Ручка. – К.: Наукова думка, 1976. – 152 с.
167. Рыбалкин М. К. Проблема прекрасного в эстетике Канта / М. К. Рыбалкин. // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сборник статей / отв. ред. Д. М. Гринишин; Калинингр. гос. ун-т. – Калининград: Кн. изд-во, 1975. – С. 167 – 175.
168. Сайко Э. В. Переход как феномен социальной эволюции (хаос и конструктивные характеристики) / Э. В. Сайко. // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры / отв. ред. Н. А. Хренов; Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; Научн. совет «История мировой культуры» РАН. – М.: Государственный институт искусствознания, 2000. – С. 70 – 93.
169. Свентоховский А. История утопий / Алескандр Свентоховский .- М.: Типография В. М. Щаблина, 1910.- 426 с.
170. Святловский В. В. Каталог утопий / В. В. Святловский. – Москва – Петроград: Госуд. изд-во, 1923. - 99 с.

171. Сизов С. С. Утопия и общественное сознание: Философско-социологический анализ / Сергей Сергеевич Сизов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – 119 с.

172. Скоробогачкий В. В. Проблема идеального в структуре философского знания / В. В. Скоробогачкий. // Идеальное как продукт исторического развития человечества: сборник научных трудов / отв. ред. В. И. Плотников; Урал. гос. ун-т. им. А. М. Горького. – Свердловск: УрГУ, 1989. – С. 17 – 34.

173. Соколов В. В. Античная философия / Василий Васильевич Соколов. – М.: Знание, 1958. – 48 с.

174. Сорель Ж. Размышления о насилии / Жорж Сорель; пер. с франц.; под ред. В. М. Фриче. – М.: Польза, 1907. – 163 с. – (Вопросы синдикализма).

175. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание / Александр Георгиевич Спиркин. – М.: Политиздат, 1972. – 303 с.

176. Столович Л. Н. Категория прекрасного и общественный идеал. Историко-проблемные очерки / Леонид Наумович Столович. – М.: Искусство, 1969. – 352 с.

177. Тавризян Г. М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры / Гаяне Михайловна Тавризян. – М.: Искусство, 272 с.

178. Тахо – Годи А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое. // Платон и его эпоха: К 2400 - летию со дня рождения: сборник статей / отв. ред. Ф. Х. Кессиди; АН СССР, Ин-т философии. - М.: Наука, 1979.- С. 58 - 82.

179. Теория познания: В 4 т. / под ред. В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1991 - 1995.

Т. 4. - Познание социальной реальности. – 1995. – 431 с.

180. Ткачук М. Археология свободы. Опыт критической теории / Марк Ткачук.- Кишинев: Центр балканских исследований, 1996.- 197 с.

181. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / Арнольд Джордж Тойнби; [пер. с англ. Е. Л. Жарикова]. – М.: Айрис – пресс, 2003. – 640 с.

182. Тоффлер Е. Третья хвиля / Елвін Тоффлер; [пер. з англ. А. Євси]. – К.: ВД «Всесвіт», 2000. – 480 с.

183. Трубецкой Е. Социальная утопия Платона / Е. Трубецкой. – М.: Типо-литограф. Т-ва И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>., 1908. – 111 с.

184. Трубников Н. Н. О категориях «Цель», «Средство», «Результат» / Николай Николаевич Трубников. – М.: Высшая школа, 1968. – 240 с.

185. Туманов С. В. Общественный идеал: диалектика развития / Сергей Владимирович Туманов. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 197 с. – (Исторический материализм).

186. Тюхтин В. С. О природе образа. (Психическое отражение в свете идей кибернетики) / Виктор Степанович Тюхтин. – М.: Высшая школа, 1963. – 123

187. Українка Л. Твори: В 10 т. / Упоряд., підгот. текстів та приміт. О. Ф. Ставицького. – К.: Вид-во худож. літ. «Дніпро», 1962-1967.

Т.8.: Літературно-критичні та публіцистичні статті. – 1965. – 382 с.

188. Успенский Б. А. Избранные труды в 3-х т / Борис Андреевич Успенский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Том 1. – Семиотика истории. Семиотика культуры. – 1996. – 608 с.

189. Уэллс Г. Дж. Война миров: Собрание сочинений в 15-ти тт. / Герберт Джордж Уэллс. – М.: Правда, 1964.

Том 2. – 1964. – 495 с.

190. Уэллс Г. Дж. Люди как боги: Собрание сочинений в 15-ти тт. / Герберт Джордж Уэллс. – М.: Правда, 1964.

Том 5. – 1964. – 479 с.

191. Уэллс Г. Дж. Машина времени: Собрание сочинений в 15-ти тт. / Герберт Джордж Уэллс. – М.: Правда, 1964.

Том 1. – 1964. – 463 с.

192. Уэллс Г. Современная утопия / Герберт Уэллс. // Грядущее (Техника и наука в будущем человечества). Современная утопия. – М.: Типография Т-ва Ч. Д. Сытина, 1909. – С. 66 – 109.

193. Ушков А. М. Методологические аспекты типологии социальных утопий / А. М. Ушков, М. М. Дайнеко. // Вестник Московского университета. – Серия 7: Философия. – 1984. - № 1. – С. 49 – 58.

194. Федоров Н. Вечер в 2217 году / Николай Федоров. // Вечер в 2217 году / сост., авт предисл. и коммент. В. П. Шестаков. - М.: Прогресс, 1990. – 720 с. – (Утопия и антиутопия XX века).

195. Философия Гегеля и современность / отв. ред. Л. Н. Суворов; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Мысль, 1973. – 431 с.

196. Философская энциклопедия / глав. ред. Ф. В. Константинов; Научн. совет изд-ва «Советская энциклопедия», Ин-т философии АН СССР. Энциклопедии. Словари. Справочники. – М.: Советская энциклопедия, 1962.

Т. 2. - 1962. - 576 с.

197. Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. В.І. Шинкарук; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

198. Фихте И. Г. Избранные сочинения в 2-х т. / Иоганн Готлиб Фихте; [пер. с нем. Е. Трубецкого]. — М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова «Путь», 1916.

Т. 1. – 1916. – 523 с.

199. Фихте И. Г. О достоинстве человека / Иоганн Готлиб Фихте. // Сочинения. Работы 1792 – 1801 гг. – М.: Ладомир, 1995. – 655 с.

200. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения / Иоганн Готлиб Фихте. // Сочинения. Работы 1792 – 1801 гг. – М.: Ладомир, 1995. – 655 с.

201. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма / Г. В. Флоровский. // Вопросы философии. – 1990. - № 10.- С. 78 – 98.

202. Фойгт А. Социальные утопии / Александр Фойгт. – СПб.: Типография акц. общ. Брокгауз – Ефрон, 1906. – 108 с.

203. Форстер Э. М. Куда боятся ступить ангелы; Морис; Машина останавливается; Рассказы и эссе / Эдвард Морган Форстер; [пер. с англ.] – М.: Радуга, 2000. – 398 с. – (Мастера современной прозы).

204. Франк С. Л. Ересь утопизма / С. Л. Франк. // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991.- М.: Политиздат, 1992.- С. 378 – 395.
205. Франс А. На белом камне: Собрание сочинений. В 8-ми тт. / Анатолий Франс; [пер. с франц. Е. А. Гунст]. – М.: Гослитиздат, 1958. – 1960.  
Том 5. – 1958. – 671 с.
206. Франс А. Остров пингвинов: Собрание сочинений. В 8-ми тт. / Анатолий Франс; [пер. с франц. Е. А. Гунст]. – М.: Гослитиздат, 1958. – 1960.  
Том 6. – 1959. – 767 с.
207. Фрейдберг О. М. Утопия / О. М. Фрейдберг. // Вопросы философии. – 1990. - № 5. – С. 148 – 167.
208. Фролов Э. Д. Огни Диоскуров: Античные теории переустройства общества и государства (О Сократе, Ксенофонте, Исократе) / Эдуард Давидович Фролов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 192 с.
209. Харитонович Д. Э. Культура на переходе от Средневековья к Новому времени: рождение искусства / Д. Э. Харитонович. // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры / отв. ред. Н. А. Хренов; Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; Научн. совет «История мировой культуры» РАН. - М.: Государственный институт искусствознания, 2000.- С. 148 – 169
210. Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Николай Андреевич Хренов. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.
211. Хренов Н. А. Переход как повторяющееся явление в истории культуры: опыт интерпретации /Н. А. Хренов. // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры / отв. ред. Н. А. Хренов; Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; Научн. совет «История мировой культуры» РАН. – М.: Государственный институт искусствознания, 2000. – С. 14 – 69.
212. Хренов Н. А. Переходность как следствие колебательных процессов между культурой чувственного и культурой идеационального типа / Н. А. Хренов. // Переходные процессы в русской художественной культуре /

отв. ред. Н. А. Хренов; Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; Научн. совет «История мировой культуры» РАН. – М.: Наука, 2003. – С. 19 – 134.

213. Чаликова В. Настоящее и будущее сквозь призму утопии / В. Чаликова. // Современные буржуазные теории общественного развития / отв. ред. Я. М. Бергер; АН СССР, Ин-т научной информации по общественным наукам. – М.: Наука, 1984. – С. 74 – 121.

214. Чаликова В. Страна Утопия. Где она сегодня на карте реальности ? / В. Чаликова. // Знание – сила.- сентябрь.- 1989.- С. 65-70.

215. Чаликова В. Утопия рождается из утопии: Эссе разных лет. / Виктория Чаликова. – Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. – 217 с.

216. Чернышев Ю. Г. Была ли у римлян утопия ? / Ю. Г. Чернышев. // Вестник древней истории. – 1992. - № 1. – С. 53 – 72.

217. Чернышева Т. А. Природа фантастики / Т. А. Чернышова. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1985. – 336 с.

218. Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания / Е. Л. Черткова. // Вопросы философии.- 2001.- № 7.- С.47-56.

219. Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала / Е. Л. Черткова. // Идеал, утопия и критическая рефлексия / отв. ред. В. А. Лекторский; РАН, Ин-т философии.- М.: РОССПЭН, 1996.- С.156 – 187.

220. Черткова Е. Л. Утопия как тип сознания / Е. Л. Черткова. // Общественные науки и современность. – 1993. - № 3. – С. 71 – 93.

221. Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии XVI – начало XVII в./ Людмила Сергеевна Чиколини. – М.: Наука, 1980. – 392 с.

222. Чунаева А. А. Категория цели в современной науке и ее методологическое значение (цель и деятельность) / Ангелина Аккендиновна Чунаева. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1979. – 146 с.

223. Шарапов С. Через полвека. Фантастический политико-социальный роман / Сергей Шарапов . - Т. 8. - М.: Типо-литография А. Васильева, 1902. - С. 3 - 80.



224. Шацкий Е. Утопия и традиция / Ежи Шацкий; пер. с польск.; общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.
225. Шестаков В. П. Эволюция русской литературной утопии / В. П. Шестаков. // Вечер в 2217 году / сост., автор предисл. и коммент. В. П. Шестаков. - М.: Прогресс, 1990. – С. 5 – 21. – (Утопия и антиутопия XX века).
226. Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: (Очерки русской философии и культуры): Учебное пособие / Вячеслав Павлович Шестаков.- М.: Владос, 1995.- 208 с.
227. Шестаков В. П. Понятие утопии и современные концепции утопического / В. П. Шестаков. // Вопросы философии. – 1972. - № 8. – С. 151 – 158.
228. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / Мирча Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 249 с.
229. Эмпедокл. Фрагменты. // Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И. Д. Рожанский; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1989. – (Памятники философской мысли).
- Ч. 1. – От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – 1989. - С. 340 – 414.
230. Юм Д. Исследование человеческого разума. (An Inquiry concerning human understanding) / Давид Юм; [пер. с англ. С. И. Церетели]. – СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1902. – 192 с.
231. Юнг К. Г. о современных мифах: Сборник трудов / Карл Густав Юнг / [пер. с нем., предисл. и примеч. Л. О. Акопяна]; под ред. М. О. Оганесяна, Д. Г. Лахути. – М.: Практика, - 1994. – 252 с.
232. Юнг К. Психоанализ и искусство / К. Юнг, Э. Нойманн. – М.: REFL – book, К.: Ваклер, 1996 – 304 с.
233. Яжборовская И. С. К изучению переходных процессов: национальная компонента / И. С. Яжборовская. // Переходные процессы. Проблемы СНГ (альманах «Форум») / Т. Т. Тимофеев, И. С. Яжборовская,

А. М. Салмин; Ин-т сравнительной политологии и проблем рабочего движения. – М.: Наука, 1994. – С. 34 – 54.

234. Яковец Ю. В. История цивилизаций: Учебное пособие / Юрий Владимирович Яковец. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1997. – 352 с.

235. Яковленко С. И. Об организующем и разрушающем (стохастизирующем) воздействиях в природе / С. И. Яковленко. // Вопросы философии – 1992. – № 2. – С. 141 – 144.

236. Ярхо В. Н. Древнегреческая литература: Собрание трудов в 6 т. / Виктор Ноевич Ярхо – М.: Лабиринт, 2002

Т. 3. – Греческая и греко-римская комедия. – 2002. - 256 с.

237. Der Traum aller Träume: Utopien von Platon bis Morris / Hrsg. von I. Walther; 111 von K. Niedlich. – Berlin: Neues Leben, 1987. – 393 s.