
СОЦІАЛЬНО-КОЛЕКТИВНІ ТА ІНДИВІДУАЛЬНІ ВИМІРИ ПОНЯТТЯ «СВІТОГЛЯД»

Володимир Попов, Олена Попова

У сучасній філософській антропології проблема світогляду посідає одне з провідних місць. Зазвичай під світоглядом розуміють систему уявлень про світ, його сутність, його устрій, а також ієрархію цінностей, що впливає з неї. Одним із провідних моментів у процесі формування світогляду є взаємовідношення індивідуального досвіду та соціальних впливів. Наш вибір поведінки та окремих вчинків, які ми здійснюємо в особистому житті, не завжди залежить від досвіду і його раціонального осмислення, а від тих переконань (іноді хибних), яких ми свідомо чи несвідомо дотримуємося, і які становлять ядро світогляду. Навіть сучасна людина дуже рідко розглядає або хоча б намагається об'єктивно розглядати різні події. Переважно ми пропускаємо ці події через фільтр своїх переконань і в такий спосіб спотворюємо їх. Ці спотворення можуть негативно позначатися на нашому сприйнятті реальності і прийнятті різних рішень. До того ж, більшість наших переконань звідкись і від когось до нас прийшли. Вони були в нас кимось закладені. І зовсім незначний їх відсоток заснований на власному життєвому досвіді. Але навіть у цьому разі ми повинні розуміти, що наш досвід відображає лише малу частину того, що відбувається в житті. Саме переконання (beliefs) становлять основу нашого світогляду (worldview).

Ідея «світогляду» не є вічною філософською ідеєю, а виникає на ґрунті певних історичних зрушень, пов'язаних із європейською Реформацією, науковою революцією та Просвітництвом. Грецькі «δόξα» та «ἀρεσις» навряд можна вважати повними аналогами

того, що ми називаємо світоглядом. Християнські «доґма» та «doctrina» також мають дещо інший сенс, ніж «cosmotheoria» та «Weltanschauung». І ця відмінність полягає не лише в специфіці мовних концептуалізацій, а й у докорінному переосмисленні різних проявів людської суб'єктивності.

«Weltanschauung» народжується на тлі поєднання протестантського суб'єктивізму та просвітницької секуляризації свідомості. Концепт «світогляд» пройшов довгий шлях від фернель-гюйгенсівської «cosmotheoria» до «worldview» Девіда Ногля та Марка Кольтко-Пів'єри, «одягнувшись» у словесні шати німецького Weltanschauung'a. Він зазнав багато метаморфоз і трансформацій: перебував на вершині популярності, був метою всього філософування, зазнав ганьби і зваблення тоталітарними ідеологіями.

Сучасні тлумачення концепту «світогляд», відкидаючи його ідеологічні інтерпретації, акцентують увагу на індивідуальному вимірі світогляду, розглядаючи його як когнітивну систему певних припущень (assumptions), переконань (beliefs) та цінностей (values), що значною мірою визначає нашу поведінку. У сучасній американській науковій публіцистиці найрозповсюдженішими є дві головні метафори концепту «світогляд»: «worldview-as-map» – світогляд як «мапа», що утворює певну модель реальності й дає можливість орієнтуватись у світі або як «worldview-as-lens» – світогляд як «лінзи», крізь які люди бачать світ. Не віддаючи переваги жодній із цих метафор, ми розглядаємо світогляд насамперед як ієрархію вірувань (faiths) та переконань (beliefs), що визначають значною мірою habitus – стиль соціальної поведінки індивіда.

Незважаючи на певну метафоричність, розмитий сенс поняття «світогляд», він інтуїтивно розуміється філософською спільнотою як щось індивідуальне, інтимне, притаманне лише певній особі. Водночас людина в наш час глобальних інформаційних технологій формує свої переконання та цінності на підставі наявних соціальних патернів.

Ця дилема стає рельєфнішою, якщо ми в самому понятті «світогляд» будемо розрізняти «вроджений» та «набутий» світогляди.

Свого часу Антоніо Грамші чітко провів межу між цими різновидами. «Можна “думати”, – писав він, – не усвідомлюючи критично свої думки, “думати” недоладно і випадково, інакше кажучи, “поділяти” певний світогляд, який механічно карбується оточенням, однією з соціальних груп, у яких людина автоматично розчиняється»¹. Але людина може вибрати й інший шлях, «намагатися виробити своїм рефлексивним і критичним мисленням власний світогляд і в такий спосіб вибирати свій напрям діяльності, керувати собою, а не пасивно і смиренно чекати, коли навколишній світ сформує її особистість»². Лише в останньому випадку можна казати, що людина має певний світогляд; у першому ж випадку навпаки – світогляд володіє людиною.

Подібну думку висловлював свого часу й Альберт Швейцер, який стверджував, що більшість людей «зазвичай не піднімаються у своїх поглядах на життя до усвідомленого світогляду. У масі своїй вони також не усвідомлюють необхідності і не відчувають потреби виводити свої ідеї і переконання з такого світогляду і зазвичай більшою чи меншою мірою орієнтуються на тон, заданий їх часом, прислухаються до провідних голосів своєї епохи»³.

Тобто можна чітко виокремити два типи світогляду: у першому випадку світогляд має характер соціальної схеми переконань і цінностей, запозичених із колективного досвіду; у другому правомірно говорити про світогляд у власному сенсі цього слова, тобто не як про статичну структуру, а як про внутрішню діяльність зі створення світу власних переконань та орієнтацій.

Це розрізнення чітко проявило себе в російській літературній критиці, яка з 1841 року активно використовувала запозичений з німецької романтичної традиції російській переклад терміну *Weltanschauung* – «міросозерцання», а згодом – «міровоззр'яніє».

¹ Грамші А., *Тюремные тетради. Избранные произведения в 3-х т.* Т. 3, пер. с итал. В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина, Москва: Издательство иностранной литературы, 1959, С. 11.

² Там само. С. 12.

³ Швейцер А., *Культура и этика*, пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского, Москва: Прогресс, 1973, С. 18.

Уперше його використовує Віссаріон Белінський у своєму огляді «Російська література в 1840 році», опублікованому в «Отечественних записках». Зокрема він пише: «Джерелом літератури народу може бути не якийсь зовнішній спонукання або зовнішній поштовх, але тільки *світоспоглядання* («миросозерцание») народу. Світоспоглядання всякого народу є зерном, сутністю (субстанцією) його духу, того інстинктивного внутрішнього погляду на світ, з яким він народиться, як із безпосереднім одкровенням істини, який є його силою, життям і значенням, – це та призма з одним або кількома первісними кольорами веселки, крізь яку він споглядає таємницю буття всього сущого. Світогляд є джерелом і основою літератури»⁴.

Отже, Белінський вважає концепт світогляду (світоспоглядання) ключовим у своїй теорії національної літератури. При цьому саме новостворене поняття є буквальною калькою з німецького «Weltanschauung», пояснюване як «світоінтуїція», внутрішня субстанція народного духу (Völkgeist). Тобто розуміння цього терміна досить наближене до німецького романтизму, який став ґрунтом Völk Philosophie. При цьому зазначимо, що «світоспоглядання», за Белінським, – це колективне несвідоме (інстинктивний внутрішній погляд на світ), яке нагадує майбутні юнгівські архетипи. Виходячи з примордіалістського розуміння походження нації, він стверджував існування в кожному народному дусі з «народження» вже певної «призми» з первинними «кольорами веселки», крізь яку кожен народ як колективний суб'єкт «споглядає таємницю буття».

Протилежного «індивідуалістичного» значення набуває цей термін у літературній критиці Миколи Добролюбова. Він розуміє світогляд («миросозерцание») як «особисте тавро», «ментальний бренд» майстра художнього твору. Зокрема він пише: «У творах талановитого художника, які б вони не були різноманітні, завжди можна відзначати щось загальне, що характеризує всіх їх і від-

⁴ Белинский В., *Русская литература в 1840 году*, в: Белинский В., Собрание сочинений в трех томах, Т. I.: Статьи и рецензии. 1834-1841, Москва: ОГИЗ, ГИХЛ, 1948, С. 707.

різняє їх від творів інших письменників. Технічною мовою мистецтва прийнято називати це світоглядом («миросозерцанием») художника. Але даремно почали б ми перейматися тим, щоб надати цьому світобаченню певні логічні побудови, виразити його в абстрактних формулах. Абстракцій цих звичайно не буває в самій свідомості художника; нерідко навіть він висловлює поняття, рязюче протилежні до того, що виражено в його художньої діяльності, поняття, прийняті ним на віру або здобуті за допомогою неправдивих, похапцем, чисто зовнішнім чином складених силогізмів. Власний погляд на світ, який є ключем до характеристики його таланту, треба шукати в живих образах, створених ним»⁵.

Саме це друге значення поняття «світогляд» в російській літературній критиці стає провідним. Уже 1916 року, немов підбиваючи підсумки майже столітнього володарювання літературної критики умами інтелігентної російської публіки, російсько-єврейський філософ Лев Шестов у своїй статті «В'ячеслав Неперевершений. До характеристики російського занепадництва» напише: «Світогляд ("миросозерцание") здавна улюблене слово російських письменників і читачів. Відтоді, як у Росії почали «мислити», люди, які пишуть і читають, шукають у нас світогляд: можна сказати, успіх письменника в Росії прямо вимірювався широтою і всеосяжністю його світогляду»⁶. І справді в російській критиці досить поширеними стають статті й монографії, присвячені особистому «світоспогляданню» того чи того письменника, філософа, мислителя тощо. «Класичною» роботою з цієї серії можна вважати книгу М. О. Бердяєва «Світогляд (миросозерцание) Достоевського», написану в радянській Росії, але опубліковану в Празі 1923 року.

Саме в цій книзі М. О. Бердяєв намагається дати остаточне визначення поняттю «світогляд (миросозерцание)», підбиваючи певний підсумок світоглядних пошуків російської релігійно-філо-

⁵ Добролюбов Н., *Темное царство*, в: Добролюбов Н. Собрание сочинений в 9 т., Т. 5, Москва-Ленинград: ГИХЛ, 1962, С. 21.

⁶ Шестов Л., *Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадочничества*, в: Шестов Л., Сочинения в 2-х томах, Т. 1, Москва, 1993, С. 243.

софської думки. Ця дефініція синтезує розуміння *Weltanschauung* Белінського з добролюбівськими індивідуалістськими інтенціями «цілісного, справжнього, істинного світобачення». «Що таке світоспоглядання письменника? – питає М. О. Бердяєв. – Це його споглядання світу, його інтуїтивне проникнення у внутрішню сутність світу. Це і є те, що відкривається творцю про світ, про життя». Тобто світоспоглядання є певним одкровенням митця, його «геніальною інтуїцією людської та світової долі. Це художня інтуїція, але не тільки художня, це – також ідейна, пізнавальна, філософська інтуїція...»⁷.

Утім дилема індивідуального й колективного складників у світогляді так і не була подоланою. Свідченням цього є зауваження Максима Горького, зроблене 1932 року в статті «Про п'єси», де він намагається окреслити ці відмінності за допомогою своєрідної «словотворчості». Зокрема він пише: «Ставлення людей до світу зручно – хоча це буде дещо незграбно – розмістити в чотири форми: світовідчуття («мироощущение»), тобто пасивне відчуття дійсності, як ланцюги різних і переборних протидій зростанню й руху людини; світоспоглядання («миросозерцание») – настрої байдужий та «об'єктивний», доступний лише тим, хто ще забезпечений ситістю, спокоєм, безпекою та впевнений, що на його вік усього цього вистачить; світогляд («мировоззрение») – система «радикальних» поглядів, засвоєних у сім'ї та школі й доповнених читанням різноманітних книжок. Про людину, яка володіє такими універсально гнучкими поглядами, прекрасно і влучно сказано:

Що йому книжка остання скаже,

Те на душі його зверху і ляже.

А найбільш драматичним героєм сучасності є людина світорозуміння – вона прагне вивчити й зрозуміти світ з метою повного опанування його, як свого господарства. Вона – людина нового людства, велика, зухвала, сильна»⁸.

⁷ Бердяєв Н., *Миросозерцание Достоевского*, Москва: АСТ Москва, Хранитель, АСТ, 2006, С.12.

⁸ Горький М., *О пьесах*, в: Горький М., *Собрание сочинений в 30 т.*, Т. 26, Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1953, С. 420.

Проте до середини 30-х років час «зухвалих і сильних» напівніцшеанських людей в СРСР минув, настав час людей з «універсально гнучкими поглядами», які вміють дотримуватися постійно змінної, але вічно істинної «лінії партії»; настав час світогляду – «мировоззрення».

Певним аналогом цієї полеміки в російській літературній критиці є знаменита львівська дискусія 1935 року між українськими літературознавцями і письменниками з проблеми «Чи мусить письменник мати світогляд». Її було започатковано на літературному вечорі-дискусії, що відбувся в Товаристві українських письменників і журналістів ім. Івана Франка (ТОПЖ) 14 квітня 1935 р. Ця культурницька акція актуалізувала розбіжності між трьома групами тодішніх галицько-українських інтелектуалів, що зосереджувалися навколо донцовського «Вісника», «демо-ліберального» часопису «Назустріч» та журналу «Дзвони», що «стояв близько до Святоюрської гори», тобто орієнтувався на традиціоналістські греко-католицькі цінності. Дискусія розгорнулася насамперед між двома останніми літературними групами. Розпочалась вона виступом найбільш поважного тодішнього львівського «ліберального» літературного критика, а згодом вимушеного співавтора радянського вульгарного памфлету «Під чужими прапорами» Михайла Рудницького, який виклав тезу про те, що письменник не мусить мати світогляду. Натомість його опонент – літературний критик католицької орієнтації Микола Гнатишак, який згодом помер від важкої хвороби на чужині в 37 років, відстоював думку, що письменник не може обійтися без світогляду. Утім, сказавши своє категоричне «ні», М. Рудницький усе ж не відкидав повністю прагнення мати світогляд, застерігаючи, що «мати світогляд і шукати його – це два різні психологічні стани», а М. Гнатишак, кажучи своє «так», усе ж не вважав світогляд головним і винятковим складником праці письменника, «бо головна річ у літературі – це її формально-естетичні вартості»⁹. Окрім двох названих опонентів, у дискусії взяли участь тодіш-

⁹ Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Zbruc», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

ній професор Львівської богословської академії, борець проти більшовицького атеїзму, а в 1946 році один з організаторів сумнозвісного Львівського собору Гавриїл Костельник, його колега по академії, монархіст-гетьманець Володимир Залозецький-Сас, релігійний і громадський діяч Іван Копач, інші відомі філософи, богослови та літератори. Підсумував її найбільш популярний у тодішній Галичині поет-містик та літературознавець Богдан-Ігор Антонич. Згодом стенограму дискусії було опубліковано в католицькій газеті «Нова Зоря».

Полемічна хвиля перенеслася на сторінки галицької періодики: до дискусії приєдналися голова католицької молодіжної організації «Орли» Василь Глібовицький, церковний і освітньо-культурний діяч, очільник «Просвіти» Юліан Дзерович, редактор журналу «Дзвони» Петро Ісаїв, поет-вісниківець, перший крайовий провідник ОУН Богдан Кравців, журналіст Роман Купчинський та учасник бою під Крутами, молодий історик Ігор Лоський. Опубліковані в пресі статті порушили проблему дефініції самого поняття «світогляд», впливу цього явища на літературну творчість, розмежування свідомих та ірраціональних чинників мистецтва.

Було висунуто два протилежні тлумачення поняття «світогляд». На думку Михайла Рудницького, «письменник не мусить мати світогляд, коли світоглядом називаємо суцільний, передуманий, гармонійний погляд на світ. Світогляд – це плід не тільки довгих досвідів і довгої інтелектуальної праці, але ще й винятковий дар, доступний нечисленним: тим, що тисячні явища зверхнього світу та вічно пливкі прояви духового життя вміють зв'язувати нитками ясних ідей»¹⁰.

За М. Гнатишаком, поняття «світогляд» має два сенси: широкий та вузький. У першому сенсі – це сукупність фундаментальних, метафізичних і етичних переконань людини, у вужчому – система поглядів на релігійні, політичні, національні й соціальні проблеми (ідеологія). Тож якщо трактувати аналізоване поняття

¹⁰ Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Збруч», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

в першому значенні – дискусія зайва, коли ж ідеться про роль ідеології в процесі творчості, то вона необхідна. Як у суспільстві людина зі сформованим і «морально позитивним» світоглядом вважається вартіснішою, так і письменник зі сформованим світоглядом є ідеалом кожної літератури. Натомість М. Рудницький доводив, що письменник працює не з ідеями, а з образами, а досвід «приватизації» політичними партіями світогляду митців свідчить про безперспективність дискусії.

Цікавими були й інші ідеї щодо світогляду, висловлені учасниками дискусії. Зокрема ідея про систему світоглядних кіл, які можуть суміщатися або ж перетинатися у творчості митця (Р. Купчинський), гармонійне сполучення свободи творчості з її обмеженням етичними ідеалами (Г. Костельник), узагальнення взаємозв'язку емоційного й інтелектуального начал крізь призму зміни епох (В. Залозецький). Іван Копач піддавав різкій критиці «безсвітоглядників»: «Перша і найважливіша річ у світогляді кожного чоловіка – то суб'єктивна його правдивість (ретельність)». Як яскравий приклад відсутності такої «суб'єктивної правди» І. Копач наводить поезії Б.-І. Антонича «Ярмарок» і «Вишні», називаючи їх «двома купами змістово непов'язаних зі собою слів»¹¹. Б.-І. Антонич зреагував на ці закиди публікацією «Сто червінців божевілля: До дискусії про світогляд і розуміння поезії», у якій виклав свої погляди на проблему: «На само поставлене питання відповідаю банально, як усі інші, позитивним «так». Іду за звичайним, популярним розумінням слова «світогляд»: якийсь світогляд має кожна людина, ну а письменник чейже також людина! Властиво зайво за це сперечатися. Тільки в тому справа, що світогляд для мистецької творчості письменника зовсім не найважливіша річ. Далеко важніші: творча індивідуальність, світовідчужання, світосприймання, чи як це там назвете»¹². Б.-І. Антонич чітко диференціює світогляд, що «належить до царини розуму», і

¹¹ Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Zbruc», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

¹² Антонич Б. І., *Сто червінців божевілля*, в: Антонич Б. І., *Повне зібрання творів*, Львів: Літопис, 2009, С.658.

мистецькі враження, які мають «характер передовсім чуттєвий». «Світоглядників» він виводить в образі Доктора Дальтоніста, який «зі знанням справи» оцінює твори живопису. Немов підбиваючи певний підсумок дискусії, Б.-І. Антонич проголошує: «...Кожний, хто розуміє і відчуває вартість літературного твору, мусить бути проти примітивного, розумового світоглядництва та його диктатури. Велика творчість родилась завсіди з великих емоцій. Не можемо вірити у мистців і поетів, що для них творчість – це тільки справа світогляду, що не зуміли б для свого мистецтва посвятити самих себе, виректись для нього так званого особистого щастя, не спати ночей і будитись серед сну в сьайві нових задумів. Бо своє мистецтво треба таки протерпіти. Справжнім мистцям дає на дорогу найясніший бог Діоніс коли вже не «сто червінців божевілля», то бодай одного»¹³.

Отже, «світоглядна дискусія» 1935 року виявила ідеологічну поляризацію у львівському літературно-філософському середовищі. Утім вона показала, що на той час іще не склалося однозначного розуміння концепту «світогляд»: поряд з інтерпретацією його як сукупності особистих переконань, з'являється його ідеологічне тлумачення (як системи політичних догматів) та раціоналістично-етичне розуміння (як релігійної системи цінностей). Намагання однієї з трьох груп нав'язати власне розуміння світогляду не мало повної переваги в міжвоєнному львівському культурному середовищі. Однак залишалось лише п'ять років до того часу, як Західна Україна стане справжнім «Campus Martius» не тільки між двома ворожими державами, але й двома тоталітарними світоглядами.

Теза про спорідненість нацистського і комуністичного світоглядів, починаючи з опусу Карла Поппера «Відкрите суспільство та його вороги» (1945) і закінчуючи бестселером французького історика Франсуа Фюре «Минуле однієї ілюзії» (1995), у якому він, порівнюючи комунізм із фашизмом і нацизмом, називає їх «тоталітарними близнюками», стала вже майже банальною в

¹³ Антонич Б. І., *Сто червінців божевілля*, в: Антонич Б. І., *Повне зібрання творів*, Львів: Літопис, 2009, С. 660.

західному гуманітарному дискурсі. Ідея такої спорідненості лежить і в основі резолюції Парламентської асамблеї Ради Європи №1096 (2006) від 27 червня 1996 року щодо ліквідації спадщини колишніх комуністичних тоталітарних систем та законів про декомунізацію, так званих законів Чистого четверга, ухвалених Верховною Радою України 9 квітня 2015 року. Засудження злочинів комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) режимів базується на визнанні подібності їх ідеологій, що спонукали своїх прибічників до скоєння злочинів проти людяності.

Саме ці прагнення офіційного Києва зрівняти комунізм і нацизм викликало досить негативну реакцію офіційної Москви. Уповноважений МЗС РФ з питань прав людини, демократії та верховенства права Костянтин Долгов заявив, що ці прагнення суперечать «міжнародному праву і рішенням Нюрнберзького трибуналу». Нюрнберзький трибунал ніяк не міг засудити комуністичну ідеологію, оскільки в його складі були й представники самого радянського режиму, який сповідував цю ідеологію, натомість у контексті міжнародного права вищевказана резолюція ПАРЄ свідчить якраз про зворотне. Утім, цей випадок офіційного Кремля є лише одним епізодом в інформаційній війні РФ проти України. А ця війна має підтримку не лише пересічних росіян, але й досить поважних «володарів думок» у сучасній Росії. Так, фундатор історіософської концепції «радянської цивілізації» Сергій Кара-Мурза безапеляційно стверджує, що «радянський стрій і фашизм – два різних і несумісних цивілізаційних проекти», а спроби ототожнити ці режими та ідеології є наслідком підступної політики Заходу з часів холодної війни проти СРСР¹⁴.

Поворот суспільної свідомості й офіційної ідеології в бік воєнного консерватизму, що відбувся на початку 2000-х і досяг апогею у 2014 році, базується на поверненні до радянських цінностей та символів, найзначимішим з яких є перемога у Великій Вітчизняній війні. Зрозуміло, що найменші натяки на якусь спорідненість

¹⁴ Кара-Мурза С., *Немецкий фашизм и русский коммунизм – два тоталитаризма*, в: Кара-Мурза С. и др., *Коммунизм и фашизм: братья или враги?*, ред.-сост. И. Пыхалов, Москва: Яуза-пресс, 2008, С.12.

комуністичної ідеології з нацистською викликають таку нервову реакцію сучасних російських «захисників традиційних цінностей», серед яких і цінності «світлого радянського минулого».

Проте є одна суттєва ознака, що поєднує ці дві смертоносні ідеології, утілення постулатів яких вартувало життя більше ніж 100 мільйонам людей. Обидві ідеології проголошували необхідність створення «нової людини», не просто відданої режимові або лояльної до нього, а й такої, яка є його складовою частиною, не мислить свого існування поза рамками тоталітарного ладу. І радянська, і нацистська пропаганда активно використовували поняття «світогляд» для формування такого типу людини. Знаний російський дослідник історії психоаналізу Олексій Руткевич вдало підкреслив, що «слово "світогляд" узагалі має надзвичайну привабливість для ідеологічно закритих систем»¹⁵. Нацистський «Weltanschauung» і радянське «мировоззрение» повинні були стати цілісною системою цінностей, ментальних і поведінкових настанов людини, беззастережно відданої певному політичному режимові.

У радянській філософії щодо проблеми світогляду домінувала думка, згідно з якою типовий індивідуальний світогляд є «відбитком», певною мірою відмінним від інших, але суттєво подібним до світоглядів людей тієї ж культури чи епохи. Інший погляд ґрунтувався на розумінні світогляду як універсальної «форми суспільної самосвідомості». Вона «засвоюється» окремими індивідами й певним чином визначає «їхні життєві цілі й інтереси». Світогляд «є засобом визначення їх власної "позиції" стосовно всіх життєво важливих явищ і подій у світі. Причому "позиції" не тільки теоретичної, а й практичної – як такої, що визначає спосіб участі в подіях. На основі світогляду формуються світоглядні установки щодо тієї чи тієї оцінки подій, які відбуваються у світі, щодо вибору тих або тих цілей і засобів своєї життєдіяльності»¹⁶. В обох цих пози-

¹⁵ Руткевич А., *Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций*, Москва: Форум, Инфра-М, 1997, С. 319.

¹⁶ Шинкарук В., Яценко А., *Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения*, Киев: Политиздат Украины, 1984, С. 39.

ціях виразно простежується спроба пояснити світогляд людини як вторинний щодо його суспільно-групових визначеностей.

Водночас представники Київської антропологічної школи та її лідер Володимир Шинкарук вважали, що світогляд не можна розглядати лише як соціальну модель відображення навколишнього світу, за своєю суттю він спрямований на становлення внутрішніх, смислових горизонтів людського буття і є основою життєдіяльності, творчості, а не механічним відображенням світу¹⁷. Поняття «світогляд» набуває в межах такого розуміння сенсу не колективного несвідомого чи політичної ідеології, а форми культурного самовизначення людини. В. Шинкарук у своїх працях, особливо 90-х років, зокрема в статті «Віра. Надія. Любов» (журналі «Віче»)¹⁸ та розділі «Поняття культури. Філософські аспекти» (монографія «Феномен української культури: методологічні засади осмислення» (1996)¹⁹) перетлумачує традиційні християнські чесноти (Fides, Spes, Caritas) як категорії світогляду. Можна вважати, що ця філософія Віри, Надії і Любові, незважаючи на певні ідеологічні обмеження, заклала підґрунтя для формування особливого київського духу особистої і громадської свободи, що став основою Революції Гідності.

Ідеї Володимира Іларіоновича Шинкарука стали основою для наукової творчості Миколи Олександровича Зайцева, який є вихідцем та видатним сучасним представником Київської філософської школи. Його вчителями були також Микола Тарасенко, Віталій Табачковський, Іван Бойченко й інші мислителі цієї школи. Але, на відміну від них, очевидно, більш згуртованих довкола світоглядної проблематики, він, як і більшість вихідців з «київського кола» в 1990-2000-і роки, звертається до ширшої антропологічної та культурологічної проблематики. Серед його чисельних праць ми не знайдемо робіт, безпосередньо присвя-

¹⁷ Шинкарук В., *Філософія і нові історичні реалії*, «Філософська і соціологічна думка», 1991, №1, С.5.

¹⁸ Шинкарук В., *Віра, Надія, Любов, «Віче»*, 1994, № 3(24), С. 145-150.

¹⁹ *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*, відп. ред.: В. Шинкарук, Є. Бистрицький, Київ: Фенікс, 1996, 476 с.

чених розгляду поняття «світогляд», зокрема співвідношенню індивідуальної й колективної складових частин його змісту²⁰. Але концепція індивідуально-особистісної визначеності людини М. О. Зайцева надає нових вимірів дослідженню проблеми співвідношення соціального і особистісного компонентів світогляду.

М. О. Зайцев намагався подолати цю дихотомію внесенням у неї третього начала, що опосередковує ці два складники, – культуру. Остання, згідно з його міркуваннями, «водночас виявляється і знаряддям пристосування до навколишнього середовища і підпорядкуванням його своїм потребам»²¹. На підставі цього мислитель розглядає формування світогляду людини як процес індивідуально-особистісного засвоєння соціокультурних цінностей. Зокрема він пише: «Особистість самовизначається у смислових координатах сучасності, тобто в координатах усталеного буття, де однобічно згасла потенційність минулого. У своєму ставленні до соціуму в його історичному русі особистість опосередкована сучасним, у смислових координатах якого продукується реальність її буття. Її продукування – творчість репродукції, а соціокультурне призначення – вияв потенційного різноманіття сучасного як необхідної умови динамічної рівноваги суспільства»²². Водночас М. О. Зайцев, розрізняючи особистість та індивідуальність, стверджує: «Визначаючись у смислових координатах сучасності, особистість зберігає вірність наявним соціокультурним обставинам. Спонукальні мотиви цього можуть бути різні: усві-

²⁰ Принаймні ми знайшли термін «світогляд» у назвах лише двох статей автора 2008 року (Зайцев М., *Принципи європейської парадигми культури в системі світоглядних координат Західноєвропейського середньовіччя*, «Наукові записки», Серія «Філософія», Острого: Вид-во НаУОА, 2008, Вип. 3. та Зайцев М., *Індивідуально-особистісне самоствердження людини в світоглядних координатах Ренесансу*, «Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки», Луцьк, 2008, № 12, С. 135-140.) та й то в сполученні «світоглядні координати», причому під світоглядом розуміється певна соціальна система загальних переконань та інтерпретацій.

²¹ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 189.

²² Там само, С. 114.

домлення свого безсилля перед ними, а отже, й залежності від них; відверте прийняття наявного порядку як єдино можливого та гідного людини; прагнення “пливти за течією”, бо так легше тощо. Формами такої “вірності” обставинам можуть бути: реальна ідентифікація з тим, на чиему боці сила, життєва правда, завдяки чому індивід відчуває себе сильнішим і сповненим внутрішнього комфорту; ілюзорне відчуття свободи, породжуване надією на долю та екзистенційну правильність наявних обставин, або ж напружена внутрішня активність, спрямована на самопізнання та самовдосконалення відповідно до обставин²³. Воднораз «якщо особистість “замкнена” на обставинах, знаходить у них підґрунтя своєї буттєвості, то індивідуальність “відключається” від них, втрачаючи в них опору». І далі: «Індивідуальність – це оголений у своїй безпосередності нерв соціуму. У такій іпостасі людина завжди незручна для суспільства і сприймається як аномалія. Парадоксальна річ, але ця аномальність зумовлена тим, що індивідуальність максимальною мірою і в повному обсязі реалізує родові визначеності людини. Якщо особистість не визначилася, якою мірою вона реалізуватиме своєю буттєвістю соціальне ціле у смислових координатах сучасності, то індивідуальність у своїй негачії щодо наявних соціокультурних обставин продукує власні координати здійснення буттям. Отже, у своїй буттєвості вона звекторована тим, чого ще нема, – майбутнім»²⁴.

Міркування мислителя, викладені в статтях та останній монографії, дозволяють стверджувати, що М. О. Зайцев розглядає світогляд як основу («підвалини») особливої «культурної реальності», при цьому чітко розрізняючи в ньому особистісні (обумовлені «культурно-історичними обставинами») та індивідуальні компоненти. Визначаючи культурну реальність як «спродуковану на основі смислів систему предметних та духовних цінностей, що окреслюють обшир індивідуального здійснення буттям»²⁵, він на-

²³ Зайцев М., *Особистісне буття в смисловому полі європейської культури*, Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, С. 114-115.

²⁴ Там само, С. 116.

²⁵ Там само, С. 168-169.

живає її «фортецею суверенного перебування індивіда в бутті»²⁶. Заразом світогляд постає як засіб одночасного пристосування до світу й перетворення його згідно з власними переконаннями й ідеалами. Саме «індивідуальність «розпаковує» майбутнє, відкриваючи можливі смислові горизонти буття соціуму»²⁷.

Отже, світогляд складається з найбільш фундаментальних переконань та припущень про той Універсум, у якому мешкає людина. Кожна людина бажає жити у зрозумілому і зручному світі. Завдяки світогляду ми отримуємо відносно стабільну модель світу у своїй голові. Без нього ми були б змушені щоразу заново відкривати для себе цей світ, вивчаючи його особливості так, немов щойно народилися. У цьому сенсі наші переконання роблять нас зрячими в темряві невігластва і надають упевненості у власних можливостях.

Водночас створюючи спрощену (може, інколи й хибну) картину світу, світогляд задовольняє ще одну базову особливість людини – її неперевершену творчу активність. Саме генії з їх індивідуальним баченням світу (яке здається сучасникам досить фантастичним) створюють нову культурну реальність ХХІ сторіччя. Тобто саме індивідуальний світогляд, який змінює сітку координат наявної культурної реальності, і є когнітивно-поведінковою основою індивідуально-особистісного здійснення справжньою людиною свого неповторного, унікального буття в світі.

Література

1. Антонич Б.-І., *Сто червінців божевілля*, в: Антонич Б.-І., Повне зібрання творів, Львів: Літопис, 2009, С. 664–665.
2. Белинский В., *Русская литература в 1840 году*, в: Белинский В., *Собрание сочинений в трех томах*, Т. I.: Статті и рецензии. 1834-1841, Москва: ОГИЗ, ГИХЛ, 1948, С. 697–736.

²⁶ Зайцев М., *Здійснення людини індивідуально-особистісним буттям як проблема європейської парадигми культури: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03*, Київ, 2011, С. 24.

²⁷ Там само, С. 20.

3. Грамши А., *Тюремные тетради. Избранные произведения в 3-х т.*, Т. 3, пер. с итал. В. С. Бондарчука, Э. Я. Егермана, И. Б. Левина, Москва: Издательство иностранной литературы, 1959, 566 с.

4. Добролюбов Н., *Темное царство*, в: Добролюбов Н., Собрание сочинений в 9 т., Т. 5, Москва-Ленинград: ГИХЛ, 1962, С. 7–139.

5. Зайцев М., *Здійснення людини індивідуально-особистісним буттям як проблема європейської парадигми культури: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03*, Київ, 2011, 32 с.

6. Зайцев М., *Індивідуально-особистісне самоствердження людини в світоглядних координатах Ренесансу*, «Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки», Луцьк, 2008, № 12, С. 135–140.

7. Зайцев М., *Особистісне буття в смислового полі європейської культури*, Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008, 200 с.

8. Зайцев М., *Принципи європейської парадигми культури в системі світоглядних координат Західноєвропейського середньовіччя*, «Наукові записки», Серія «Філософія», Острог: Вид-во НаУОА, 2008, Вип. 3, С. 15–29.

9. Кара-Мурза С., *Немецький фашизм і російський комунізм – два тоталітаризма*, в: Кара-Мурза С. і др., Комунізм і фашизм: братья или враги?, ред.-сост. И. Пыхалов, Москва: Яуза-пресс, 2008, С. 7–57.

10. Лучук І., *Українська література міжвоєнного Львова*, «Zbruc'», 16 травня 2015, <https://zbruc.eu/node/36163>

11. Руткевич А., *Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций*, Москва: Форум, Инфра-М, 1997, 352 с.

12. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*, відп. ред.: В. Шинкарук, Є. Бистрицький, Київ: Фенікс, 1996, 476 с.

13. Швейцер А., *Культура и этика*, пер. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского, Москва: Прогресс, 1973, 343 с.

14. Шестов Л., *Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадочничества*, в: Шестов Л., *Сочинения в 2-х томах*, Т. 1, Москва: Наука, 1993, С. 243–271.

15. Шинкарук В., *Філософія і нові історичні реалії*, «Філософська і соціологічна думка», 1991, №1, С. 3–11.

16. Шинкарук В., *Віра, Надія, Любов*, «Віче», 1994, № 3(24), С. 145–150.

17. Шинкарук В., Яценко А., *Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрения*, Киев: Политиздат Украины, 1984, 368 с.