

Таким чином, розглянувши ідею ненасильства яка розвивається в творчості Е. Фромма і Л. М. Толстого, що належать до різних культур – західної і російської – можна зробити наступні висновки. У кожного з цих мислителів існує своя точка зору на ненасильство. Л. М. Толстой розглядає ненасильство в контексті соціального життя, а Е. Фромм – як основу, що визначає тип культури. Ненасильство протиставляється насильству яке Л. М. Толстой вважає неприпустимим, а Е. Фромм пов'язує його посилення з ринковим типом культури. Обидва мислителі вважають ненасильство способом набуття єдності людей. На думку Л. М. Толстого ненасильство передбачає співпрацю, з точки зору Е. Фромма – дружельність і кооперацію. Передумови вчення про ненасильство ці мислителі знаходять в світоглядних засадах таких східних релігій, як даосизм і буддизм. Для російської культури ідеї ненасильства кореняться в християнстві. Головним проявом ненасильства і його основним принципом мислителі вважають любов. Однак Е. Фромм відрізняє спотворені форми любові від справжньої любові – безкорисливої. Л. М. Толстой і Е. Фромм сходяться в тому, що ненасильство є необхідним в людському житті і сприяє її гуманізації.

Список використаних джерел

1. Булгаков Ф. Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений, русская и иностранная. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 240 с.
2. Всемирная энциклопедия: Философия / под ред. А. А. Грицанова. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Тамке Мартин. Религия Толстого. Духовная биография. – М.: Издательство ББИ, 2015. – 232 с.
4. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм; пер. с англ. А. В. Ярхо. – СПб.: Азбука, 2002. – 224 с.
5. Фромм Э. Гуманистический психоанализ / сост. и общая редакция В. М. Лейбина. – СПб., 2002. – 544 с.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия / Смерки богов; пер. с англ. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 221 с.
7. Этическая мысль: науч.-публицист. чтения. 1991 / под общ. ред. А. А. Гусейнова. – М.: Республика, 1992. – С.352–371.

References

1. Bulgakov F. Graf L. N. Tolstoj i kritika ego proizvedenij, russkaja i inostrannaja. – М.: LIBROKOM, 2012. – 240 s.
2. Vsemirnaja jenciklopedija: Filosofija / pod red. A. A. Gricanova. – М.: АСТ, Мн.: Harvest, Sovremennij literator, 2001. – 1312 s.
3. Tamke Martin. Religija Tolstogo. Duhovnaja biografija. – М.: Izdatel'stvo BBI, 2015. – 232 s.
4. Fromm Je. Iskusstvo ljubit' / Je. Fromm; per. s angl. A. V. Jarho. – SPb.: Azbuka, 2002. – 224 s.
5. Fromm Je. Gumanisticheskij psihoanaliz / sost. i obshhaja redakcija V. M. Lejbina. – SPb., 2002. – 544 s.
6. Fromm Je. Psihoanaliz i religija / Sumerki bogov; per. s angl. A. A. Jakovleva. – М.: Politizdat, 1990. – 221 s.
7. Jetcheskaja mysl': nauch.-publicist. chtenija. 1991 / pod obshh. red. A. A. Gusejnova. – М.: Respublika, 1992. – S.352–371.

Buriak N. B., lecturer, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), Spline_www@bigmir.net

Comparative analysis of non-violence ideas of ethics by Leo Tolstoy and Erich Fromm in Christianity

This article is devoted to the comparative analysis of the ethics of non-violence ideas in the works of Leo Tolstoy and Erich Fromm. The ideas of the progressive development of society in understanding the Russian philosopher and representative of neo-Freudianism were analyzed. As a consequence, the social, religious studies, and psychological aspects of human coexistence in society are being examined.

Keywords: Ethics, violence, Christianity, non-resistance, love.

* * *

УДК 141.41+316.74:2

Загребельний І. В.,

аспірант кафедри філософії,
Полтавський національний педагогічний
університет ім. В. Г. Короленка (Україна, Полтава),
orcid.org/0000-0001-7229-4720,
zingwar@gmail.com

Секуляризуєчий вимір української літератури у рецепції Г. Костельника

Аналізуються особливості рецепції Г. Костельником тих аспектів української художньої літератури, які розглядалися як такі, що несуть загрозу християнській релігії (зокрема творчості Т. Шевченка, І. Франка, В. Винниченка, П. Тичини). Підхід Костельника порівнюється з підходом інших єреко-католицьких інтелектуалів та ієрархів. Шевченка Костельник фактично викреслює із переліку осіб, чия творчість спрямована на розгортання процесу секуляризації. Окремі проблемні моменти Шевченкової творчості, на думку Костельника, були спричинені надмірною емоційністю поета. Натомість у випадку Франка, Винниченка та Тичини Костельник бачить свідоме вираження за допомогою засобів художньої літератури матеріалістичних, раціоналістичних і атеїстичних світоглядних переконань. Попри принципово полемічний характер сприйняття творчості згаданих авторів, Костельник демонстрував розуміння їхнього місця у процесі модерного націобудування. У цьому питанні підхід Костельника був схожий на підхід митрополита Андрія Шептицького. В цілому підхід до тогочасної літератури відображає два способи реагування на процес секуляризації – «еластичний» (який полягав у намаганнях максимально пристосуватися до складності цього процесу) і ригористично консервативний. Костельник безперечно представляє перший спосіб реагування.

Ключові слова: Гавріїл Костельник, УГКЦ, секуляризація.

Упродовж кінця XIX – першої половини XX століття художня література залишалася важливим індикатором, а також чинником світоглядних змін. Чималу роль вона відігравала і в релігійній площині, у тому числі у вимірі протистояння стратегій секуляризації і контрсекуляризації. В Україні така ситуація спостерігалася і в «православній» Наддніпрянщині, і в «католицькій» Галичині. Особливістю останньої було те, що літературно-критична дискусія щодо драматичних із християнської точки зору питань там не припинилася і в міжвоєнний час. Попри всю свою суперечність, імперії Габсбургів та Романових діяли у традиційній парадигмі християнської держави, покликаної протистояти поширенню думок, які підривають віру і мораль. У Росії/СРСР зі встановленням більшовицького режиму виник діаметрально протилежний стан речей – держава взяла на себе функцію боротьби з релігією. Натомість у міжвоєнній Польщі з'явилися умови для досить вільного конкурентного протистояння релігії та ідей, які становили їй виклик. У цьому контексті виникло оригінальне явище католицької літератури та, передусім, літературної критики.

Католицький літературний феномен Галичини міжвоєнного часу уже ставав предметом академічного вивчення. Насамперед – на ниві літературознавства. Найбільш комплексно до нього підійшла М. Комариця – автор монографії «Українська «католицька критика»: феномен 20–30-х рр. XX ст.». Також це явище аналізувалося у розвідках О. Багана, Н. Вівчарик, Я. Грицьков'яна, В. Микитюка, Т. Салиги та інших. Однак воно залишається цікавим із точки зору не лише літературознавства, але й релігієзнавчих студій, зокрема досліджень різних аспектів процесу секуляризації.

У цій статті ми сконцентруємося на одному з представників української католицької критики – Гавріїлі Костельнику. Постає Костельника особливо

цікава своєю контраверсійністю, у тому числі щодо процесу секуляризації. Дослідник ідейно–теоретичних та ментальних вибоїв десакралізації і палкий апологет, Костельник урешті–решт сам став жертвою складних світоглядних трансформацій свого часу. Він є цікавим не лише як діагност секуляризації, але й як її продукт, що суттєво вирізнявся серед загалу греко–католицького духовенства. Тому метою нашої статті стане вивчення особливостей рецепції Г. Костельником секуляризуючих вимірів української літератури у ширшому контексті реакції на ці виміри греко–католицьких інтелектуалів та ієрархів.

Передусім нанесемо кілька штрихів загальної картини колізій, які виникали при сприйнятті духовенством унійної Церкви тогочасної української літератури. Так, на межі XIX і XX ст. церковне середовище неоднозначно поставилося до постаті Т. Шевченка. З одного боку, попри суперечливі з католицької точки зору мотиви Шевченкової творчості, частина кліру погодилася на поширення культу наддніпрянського поета. З іншого боку, не бракувало критичних голосів. Ситуація ускладнювалася політичними репліками з боку поляків та москвофілів. Як заявляє М. Комариця, «Звинувачення поета в безбожництві були зумовлені як щирими сумнівами деяких українських католицьких діячів, які «в добрій вірі» вважали Шевченка джерелом всякого зла, так і політичними спекуляціями» [2].

Дуже проблемною з християнської точки зору статтю залишався І. Франко. У листі Андрею Шептицькому від 16 листопада 1926 р. єкзарх українців США єпископ Костянтин Богачевський скаржився на поширення Франкового культу і розповідав про свої спроби, використовуючи своє церковне становище, протистояти цьому культу. Для Богачевського було чимось самоочевидним, що Франко – «атеїст», і проти його культу необхідно боротися [6, с. 785–786]. Митрополит демонстрував більш гнучкий підхід. «Якби І. Франко був того роду письменником, що атеїзм, матеріалізм і раціоналізм становили б головне поле його творчості, тоді, безумовно, ми явно заборонили б брати участь в його культурі не тільки духовенству, але і всім вірним, бо, шануючи його пам'ять, висказували б вірні признання його безбожному світоглядові і пропагували б той світогляд. Але в творчості І. Франка атеїзм і матеріалізм займає тільки незначне, спорадичне місце, а головне місце займають посередньо чи безпосередньо національні і патріотичні теми. Ще до того так є, що Франко не був глибоким мислителем, а радше енциклопедистом, і ті місця, де він розвиває свій атеїзм і матеріалізм, мають тільки марну силу. Зате національні і патріотичні теми умів він опрацювати сильніше і вартісніше, так що солідна критика вже в тій справі начисту, що І. Франко остане в будучності лише як поет націоналіст–патріот» [6, с. 791]. Протистояння культурі Франка для Шептицького було водночас протистоянням потужному суспільно–політичному процесу, а вдаватися до такого протистояння здавалося нерозумним. Тому Шептицький відстоював іншу тактику – розділити дійсно шкідливі погляди Франка (які духовенство має критикувати) і його значення в модерному націотворенні. Замість прямолінійної логіки принципового протистояння Шептицький обирає гнучке «пастирське благорозуміє» [6, с. 792].

Костельник, як і Шептицький, був прихильником гнучкого, еластичного реагування на принесені літературним процесом виклики, хоч ця еластичність ускладнювалася полемічною вдачею мислителя. Першою серйозною роботою Костельника щодо проблемних питань української літератури стала видана 1910 року брошура «Шевченко з релігійно–етичного становища». Вона суттєво відрізняється від пізніших літературно–критичних публікацій Костельника рівнем поміркованості. Це дещо дивує, адже, з огляду на еволюцію Костельника від ортодоксальних позицій в юності до модернізму у зрілому віці, можна було сподіватися, що рання праця характеризуватиметься ригоризмом, натомість пізніші – гнучкістю. Однак у випадку оцінки молодим Костельником Шевченка і більш зрілим Франка ситуація діаметрально протилежна.

Суперечливість Шевченка з християнської точки зору Костельник пояснює, відштовхуючись від своїх естетичних переконань. Згідно з Костельником, «кожен поет вже по своїй природі релігійний», оскільки сама поезія є «захватом душі під впливом прикмет Абсолюту, яким є Бог» – «душа поета не вдовольняється щоденними обставинами і їх поліпшенням, але завше шукає основної тайни життя – Абсолюту» [4, с. 7]. Шевченко у цьому відношенні був дійсно поетом. Пізніше, аналізуючи творчість І. Франка, Костельник звинувачуватиме його у відсутності справжньої, вродженої поетичності, протиставляючи йому Шевченка як «дійсного генія», носія «глибокого інтуїтивного таланту» [3, с. 77]. Костельник намагався виправдати епізодичні антиклерикальні моменти Шевченкової творчості, вказуючи на притаманну поетові диспропорцію розуму та «серця»: «Серце в нього з натури сильне, а розвинене якнайширше. (...) Та – на жаль – розум у Шевченка не мав нагоди розвинутися так високо, щоб міг держати в рівновазі його велике серце. Звідси, власне, у Шевченка походять всі супротивності–роздвоєння» [4, с. 6]. Спираючись на цю думку, Костельник висував наступну тезу: «Шевченко і Бога розумів серцем, чим розумом. Тож, шукаючи Бога, шукав його серцем, значить хотів, щоби Бог – вічна справедливість, повне добро було здійснене на землі. Але як того не знаходить, то говорить, що Бога не знаходить. Та всі ці вискази – се тільки пластичні, поетичні образи» [4, с. 10].

Певну поблажливість з огляду на естетичні міркування Костельник демонстрував і відносно П. Тичини. У випадку ж Франка він був категоричним. Для Костельника Франко – це «раціоналіст, атеїст, матеріаліст», «не тільки прихильник свого світогляду, але zarazом завзятий пропагатор, популяризатор» [3, с. 70]. Заангажованість Франка до пропаганди раціоналістичних і матеріалістичних ідей, на думку Костельника, негативно позначалася на його творчості. Поезія, що ставилася на службу цій пропаганді, не була поезією у властивому сенсі: «Ні краплі поезії в тому. Партийна програма, а не поезія» [3, с. 54].

Вражає однабічність, із якою Костельник оцінював Франка, відмова ретельніше проаналізувати його світоглядний розвиток. Те, що Франкові значною мірою вдалося подолати захоплення раціоналізмом, позитивізмом та окремими соціалістичними ідеями, Костельник ігнорує. Елементарна терпимість стосовно поета демонструється в рамках загального врахування

національної ваги нелояльних до Церкви інтелектуалів: «Вони атеїсти, натуралісти, революціонери, соціалісти, а все ж таки українські патріоти» [3, с. 37]. Однак детальніше підійти до складності Франкових поглядів Костельник відмовляється. Така поведінка пасувала б консервативній частині духовенства на кшталт згаданого Костянтина Богачевського або єпископів Станіславської та Перемиської єпархій Григорія Хомишина та Йосафата Коциловського, котрі підходили до протидії «культу Франка» дуже ригористично, в тому числі забороняючи священникам своїх єпархій відправляти у наміренні Франка публічні заупокійні богослужіння. Натомість у випадку Костельника, який поступово еволюціонував у бік католицького модернізму, вона виглядає дивно.

Тут, щоправда, можна зауважити, що збірник «Ламання душ», який об'єднав розвідки по Франкові, Тичині та Винниченку, був виданий 1923 року, а еволюція Костельника у напрямку католицького модернізму стала особливо стрімкою після 1925 року, тобто «Ламання душ» писав ще «відносно ортодоксальний» Костельник. Однак дослідник Костельникової творчості Олег Гірник резонно наголошує на наступному парадоксі: навіть перед смертю (тобто у виразно модерністський період творчості) Костельник звинувачував Франка у «всіх можливих ізмах» [1, с. 589].

Підхід Костельника до Винниченка цікавий тим, що, маючи справу з прозаїком, критик сконцентрувався насамперед на його значимих у контексті секуляризації ідеях, а не на речах естетичного характеру. Винниченко для Костельника – зразковий пропагандист атеїзму. Сам процес поширення атеїстичного світогляду Костельник розуміє наступним чином: «Філософи видумали новітній атеїзм – виспеціалізували його теорію. (...) За філософами йдуть балетристичні письменники, які конкретизують атеїстичну ідеологію, філософичні теорії дотворюють тіло, і щойно вони виявляють властивий зміст атеїзму. А сей атеїзм страшний! Він веде до повного заперечення людськості, до нігілізму» [3, с. 5]. Аналізуючи Винниченкову «Чесність з собою», критик зазначає, що це «не є дієвий (драматичний), але ідеологічний роман» [3, с. 7].

Утім, Винниченко для Костельника є не просто ретранслятором базових атеїстичних засад, але й своєрідною лабораторією експериментів з послідовним запереченням Бога і об'єктивної моралі. Костельник виділяв два типи тогочасних атеїстів. До першого типу належать ті, що «боронять гуманність, культуру, традицію» і не дозволяють вивести з атеїстичних засад практичних висновків, виправдовуючи цю свою непослідовність тим, що перехід до практичних висновків вів би до «руїни людства» [3, с. 10]. Винниченко належить до другого типу. Він є більш послідовним, але ця послідовність має катастрофічні наслідки.

Представники першого типу, як було щойно сказано, за інерцією слідує окремих нормам, породжених християнською культурою. Але, не маючи закоріненості у трансцендентному, ці норми виглядають фальшиво. На цей фальш реагують представники другої групи, прикладом чого є ідеї Винниченка. «Нова мораль», яку пропонує останній, є «протестом проти вбивчої «культури» новочасного атеїзму» [3, с. 14]. Цей протест, намагання бути «чесним з собою», веде до ще більшої кризи. Порівнюючи ідеї Винниченка та Михайла

Павлика, Костельник пише про «велику різницю між щаблем Павлика і Винниченка»: «Павлик ще не зірвав з цілою культурою, яку витворила «душа». Він обмежує «нову мораль» тільки на сферу «вільної любові»» [3, с. 21]. Винниченко ж намагається піти ще далі, витворити послідовно нігілістичний світогляд. Однак і сам Винниченко ще зберігає мінімальну інерцію того, що можна назвати повноцінним життям. Костельник говорить, що за Винниченком існує ще один обрій розгортання нігілізму: «У Винниченка ще є буйне життя, вправді тільки звірине, але є. Останній щабель у «новій моралі» се анемія життєвих сил, *impotentia phychica*. Коли чоловік живе після повної сваволі «новій моралі», коли дозволяє собі все, чого тільки забажає, то всі сили затуплюються, все стає млявим, яловим – все завмирає» [3, с. 21–22].

Коротко розглянувши особливості сприйняття Костельником секуляризуючих вимірів української літератури, проаналізуємо їх під декількома кутами зору. Найперше питання, яке нас цікавить, – місце Костельника в системі поділів тогочасного греко-католицького духовенства. Важливі спостереження з цього приводу наводить Ігор Медвідь. Вивчаючи ставлення духовенства до Франка, дослідник зауважив, що лінія поділу між критичною підтримкою його культури та його (цього культу) принциповим запереченням значною мірою збігається з поділом на окциденталістів (= консерваторів) та орієнталістів (= прихильників активнішої участі Церкви у процесі національної модернізації). Однак Костельник, хоч і належав до табору орієнталістів, за критерієм ставлення до Франка був ближчим до окциденталістів [5, с. 99]. Цей «вивих» є одним із прикладів того, що поділ на орієнталістів та окциденталістів не завжди на всі сто відсотків збігається з поділом за іншими критеріями (приміром, у другій пол. 20-х років, в розпал полеміки між першими та другими, було підняте питання про місце в інтелектуальній культурі УГКЦ філософії і теології Томи Аквінського; Костельник у цей час зарекомендував себе різким антиномістом, натомість близький до Шептицького Йосип Сліпий був затятим апологетом Томи і схоластики у цілому). Слід брати до уваги, що попри всю свою різкість підхід Костельника у дечому був м'якшим, ніж підхід консерваторів-окциденталістів. Показово, що Шептицький наприкінці згаданого листа рекомендує єпископу Богачевському Костельникову розвідку про Франка [6, с. 793], тобто протиставляє позицію Костельника позиції консерваторів. Нарешті, слід брати до уваги особливості вдачі Костельника: його надмірну полемічність, бажання самовиразитися, вступаючи у конфлікти і маніфестуючи свою оригінальну позицію. Врахування цих моментів проливає значне світло на динаміку його інтелектуального розвитку. Цілком можливо, що саме полемічність Костельника не дозволила йому в міру розвитку модерністських переконань стати більш лояльним до того ж Франка.

Що стосується об'єктивної ваги Костельникових міркувань, то тут слід відзначити два моменти. Перший момент – це вузол, у який Костельник зав'язує проблему атеїзму і власні естетичні міркування. Цей момент є досить проблемним і потребує вивчення з урахуванням усієї повноти Костельникових поглядів на психологічні аспекти секуляризації. Другий момент стосується цінних

зауважень Костельника щодо різних обріїв утвердження нігілізму (на основі аналізу творчості Винниченка). Сьогоднішня антропологічна криза змушує серйозніше поставитись до Костельниковим пророкувань про прихід доби *impotentia psychica*.

Список використаних джерел

1. Гірник О. Гавриїл Костельник та Іван Франко: ідейно-філософське тло конфлікту // Матеріали ювілейного конгресу, приуроченого до 150-ліття Івана Франка. Вісник Львівського університету. – Львів: ЛНУ ім. Ів. Франка, 2009. – С.586–587.
2. Комариця М. «Одна тинь свободи людину підносить» [Електронний ресурс]. – <https://zbruc.eu/node/22613>.
3. Костельник Г. Ломання душ. – Львів: Добра книжка, 1923. – 95 с.
4. Костельник Г. Шевченко з релігійно-етичного становища. – Львів, 1910. – 40 с.
5. Медвідь І. А. Між релігією та нацією: дискусії щодо культури Івана Франка в церковному середовищі Галичини в 1920–30-ті роки // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2014. – Вип.40. – С.96–101.
6. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. – Т.ІІ: Церква і суспільне питання, кн.2: Листування / Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1999. – 1096 с.

References

1. Hirnyk O. Havryil Kostelnyk ta Ivan Franko: ideino-filosofske tlo konfliktu // Materialy yuvileinoho konhresu, pryurochenoho do 150-littiu Ivana Franka. Visnyk Lvivskoho universytetu. – Lviv: LNU im. Iv. Franka, 2009. – S.586–587.
2. Komarytsia M. «Oдна tin svobody liudynu pidnosyt». – URL: <https://zbruc.eu/node/22613>.
3. Kostelnyk H. Lomannia dush. – Lviv: Dobra knyzhka, 1923. – 95 s.
4. Kostelnyk H. Shevchenko z relihiino-etychnoho stanovyssha. – Lviv, 1910. – 40 s.
5. Medvid I. A. Mizh relihiieu ta natsiieu: dyskusii shchodo kultu Ivana Franka v tserkovnomu seredovysshchi Halychyny v 1920–30-ti roky // Naukovi pratsi istorychnoho fakultetu Zaporizkoho natsionalnogo universytetu. – 2014. – №40. – S.96–101.
6. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi. Zhyttia i diialnist. Dokumenty i materialy 1899–1944. – T.II: Tserkva i suspilne pytannia, kn.2: Lystuvannia / Upor. A. Kravchuk. – Lviv: Misioner, 1999. – 1096 s.

Zahrebelnyi I. V., PhD-student, Poltava V. G. Korolenko National Pedagogical University (Ukraine, Poltava), zingwarv@gmail.com

Laicising aspect in Ukrainian literature by H. Kostelnyk

The article analyses distinguished features of the manner H. Kostelnyk perceived the aspects of Ukrainian literature which at the end of XIX – at the beginning of XX century were deemed as those which threatened Christian religion (in works by T. Shevchenko, I. Franko, V. Vynnychenko, P. Tychyna). The approach of Kostelnyk is compared with the approach of other Greek-Catholic intellectual and hierarchs. Kostelnyk virtually crossed out Shevchenko from the list of persons whose works were directed to development of secularization. According to Kostelnyk, certain troublesome aspects in the works of Shevchenko were caused by excessive emotional intensity of the poet. Kostelnyk considers that by contrast, Franko, Vynnychenko and Tychyna showed conscientious expression of materialistic, rational and atheistic beliefs using means of literature. Although he perceived the works of the said authors in polemical way, Kostelnyk showed understanding of their role in the process of modern nation rising. As for this matter the approach of Kostelnyk was similar to the one of Metropolitan Archbishop Andriy Sheptytskyi. In general, approach to the literature of that period reflects two ways to react to process of secularization – «resilient» (which meant efforts to adapt to compound nature of such process) and rigorous and conservative one. Apparently, Kostelnyk represented the first type of reaction.

Keywords: Gabriel Kostechnik, UGCC, secularization.

* * *

УДК 140.8

Гальченко М. С.,

кандидат філософських наук, директор,
Інститут обдарованої дитини НАПН України
(Україна, Київ), halchenko@yahoo.com

ТРАНСФОРМАЦІЯ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ЦІННОСТЕЙ І ЗНАННЯ В ПРОСТОРІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Досліджується проблема сучасного соціокультурного простору, який є визначальним для реалізації поставлених суспільних та індивідуальних завдань. Зазначається, що сьогодні соціальні системи на всіх рівнях стають все більш відкритими для переливів капіталу, технологій, людських ресурсів, культурних моделей, наукових і політичних ідей, що приводить до швидких, радикальних і непередбачуваних наслідків, і, в результаті, до нової якості життя. Автор підкреслює, що глобальний світ з його викликами вимагає нової культури мислення, що прискорить входження в систему сучасної соціальної і культурної реальності в її складності і непередбачуваності.

Ключові слова: мислення, культура, сучасність, соціальний, глобалізація, інститут, зміст, цінності.

Розвиток цивілізації насамперед обумовлений рівнем розвитку мислення людини, завдяки якому вона думає, переживає, творить моделі розвитку, ідеї і теорії. Переглядаючи усталені норми, правила та істини життя, людина вибирає найбільш актуальні, близькі собі, а всі інші потребують перегляду й переосмислення. У цьому сенсі сучасна соціально-філософська думка та гуманітарне знання в цілому стають атрибутом наукового пізнання і мислення взагалі, оскільки оперують такими вічними поняттями, як «життя», «дух», «цивілізація», «культура», «епоха», «глобалізація», «діяльність», «свобода», «цінність», «особистість» тощо. Наявність категоріально-понятійного пізнання свідчить про нову якість і параметри існування людини. Аналіз безпосередніх умов існування людини в сучасному соціальному просторі й часі, які визначають напрями подальшого поступу та сенс її життя, визначаються розумінням сучасності.

Проблема «сучасності» розглядається у філософії з епохи Нового часу, концептуалізуючись в поняття «модерніті», «цивілізації», «третьої хвилі», епохи «пост-» тощо. Теоретичне обґрунтування нової епохи здійснили філософи французького Просвітництва. В подальшому акцент на відмінності теперішнього від минулого в різних філософських акцентах здійснювали Е. Гуссерль, Й. Шумпетер, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Т. Адорно, М. Горкгаймер, Е. Гідденс, Ю. Габермас та ін. Серед вітчизняних дослідників вказано проблеми потрібно виділити розвідки С. Пролеєва, А. Сакун, С. Бистрицького, В. Кременя та ін.

Невирішені раніше частини загальної проблеми. Незважаючи на ряд теоретичних досягнень в області оцінки сучасності в економічній, культурологічній, соціально-філософській та інших сферах аналізу, потребують більш детального розгляду результати глобалізаційних змін, які визначають нашу епоху і місце в ній людини.

Мета статті полягає у визначенні основних характеристик сучасного соціокультурного простору під впливом глобалізації, в якому відбувається продуктивна діяльність людини – виробнича, культурна, креативна.

Кожна пізнавальна дія – це певний «спалах свідомості», спрямований на пізнання Універсуму, тобто всього того, що є, яке постає цілісним об'єктом. У соціальній теорії аналогом Універсуму є соціальне