



ГОЛЯНИЧ Михайло Юрійович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства філософського факультету ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника». Народився 13 липня 1939 р. в с. Новій Розтоці (тепер входить до села Верб'яжа) Воловецького району Закарпатської області. Закінчивши Мукачівське педагогічне училище (1957 р.), працював учителем, завідувачем Збинської початкової школи на Воловеччині. Після строкової військової служби (1958–1961 рр.) навчався на історико-філологічному факультеті Івано-Франківського державного педагогічного інституту (1961–1966 р.), в аспірантурі філософського факультету Київського державного університету імені Тараса Шевченка (1968–1971 рр.). У січні 1972 р. захистив кандидатську дисертацію «Розвиток суспільної активності сільської молоді». З 1971 р. працював на посаді старшого викладача, доцента кафедри філософії Івано-Франківського державного педагогічного інституту імені Василя Стефаника. В 1974–1975 рр. – декан факультету підготовки вчителів початкових класів, у 1984–2001 рр. – завідувач кафедри філософії, у 2001–2005 рр. – декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

З 2001 р. – відповідальний секретар редколегії «Вісника Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки», 20-й випуск якого здійснено 2016 р. Оpubлікував понад 50 наукових статей, чотири монографії у співавторстві і навчальний посібник «Філософська думка України: імена та ідеї».

Викладає навчальні дисципліни «Соціальна філософія», «Футурологія» і «Філософія».

Напрями наукових досліджень: історія української філософії, актуальні проблеми соціальної філософії, філософські аспекти вивчення майбутнього, прогностика і глобальні проблеми людства.

МИХАЙЛО ГОЛЯНИЧ

ФУТУРОЛОГІЯ,
ФІЛОСОФІЯ МАЙБУТТЯ

МИХАЙЛО ГОЛЯНИЧ

Михайло ГОЛЯНИЧ

**ФУТУРОЛОГІЯ.
ФІЛОСОФІЯ МАЙБУТТЯ**



Івано-Франківськ
Лілея-НВ
2017

УДК 008.2+141.2:001.18 «313»

ББК 87.251

Г 63

Друкується за ухвалою вченої ради ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» від 28 вересня 2016 року, протокол № 9.

Рецензенти:

Ібрагімов М. М. — доктор філософських наук, професор (м. Київ);

Кашуба М. В. — доктор філософських наук, професор (м. Львів);

Москаленко Ю. М. — кандидат філософських наук, доцент (м. Івано-Франківськ).

Голянич Михайло. «Футурологія. Філософія майбуття». Монографія. /М. Ю. Голянич. — Івано-Франківськ, Вид-во «Лілея-НВ», 2017 р. — 540 с.

У монографії на основі аналізу думок, які впродовж віків висловили мислителі про майбутнє, розкрито генезис футурології як пошуку знань про майбуття, розглянуто витoki та основні етапи сучасної футурології, зміст новітніх футурологічних концепцій, висвітлено прогностичні ідеї українських мислителів.

У філософському осмисленні майбуття акцентовано увагу на онтологічному аспекті визначення поняття майбутнього. З опублікованих праць вітчизняних і зарубіжних авторів виокремлено і проінтерпретовано найважливіші положення про прийдешнє для аргументації важливості футурології, методологічного значення її як міждисциплінарної галузі вироблення знань про майбуття. Виклики майбутнього за всієї численності спроб людей пізнати й творити його вимагають мудрості й спільної відповідальності всього людства й кожної особистості — ключова ідея репрезентованої науковій спільноті та громадськості книжки «Футурологія. Філософія майбуття».

Для філософів, соціологів, політологів, науковців інших галузей інтелектуальної діяльності, викладачів, аспірантів, студентів, здобувачів ступеня доктора філософії та всіх, хто цікавиться майбутнім.

Mykhailo Holyanych. «Futurology. The Philosophy of Futurity». Monograph. Ivano-Frankivsk. Publishing Company «Lileja-NV», 2017. — 540 p.

The monograph deals with the genesis of futurology, referred to as the search for knowledge about the futurity, discusses the origin and the main stages of modern futurology, the essence of the contemporary futurological issues, reveals the Ukrainian philosophers' prognostic ideas. The research is based on the contents of the world philosophers' thoughts on the future, uttered during the last centuries.

The philosophical perspective on the futurity focuses on the ontological aspect of the notion of future. The basic issues on futurity published in the works of foreign and home authors were outlined and interpreted for the purpose of grounding the importance and methodological meaning of futurology as an interdisciplinary branch of producing knowledge about the future. The challenges of the future, even considering the numerous attempts to comprehend and create it, demand wisdom and shared responsibility of the humankind as well as of each person — this is the key issue of the book «Futurology. The Philosophy of Futurity» presented to the scientific circles as well as to the public.

The book may be of interest for philosophers, sociologists, politologists, scholars dealing with other branches of intellectual activity, professors, postgraduates, students, doctoral students and other readers interested in futurity.

ISBN 978-966-668-423-6

© Голянич М. Ю., 2017 р.

З М І С Т

ПЕРЕДМОВА	4
Розділ 1. ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ МАЙБУТНЬОГО	
1.1. Запитальність філософії та її прогностична функція	7
1.2. Майбуття як філософська проблема	16
1.3. Футурологія — пошук знань про майбутнє	48
Розділ 2. ВИТОКИ ФУТУРОЛОГІЇ	
2.1. Первісні форми людських уявлень про прийдешнє	61
2.2. Античні пошуки «золотого віку»	76
2.3. Контури майбутності крізь призму Середньовіччя — Відродження — Просвітництва	103
2.4. Спрямованість у майбутнє поглядів німецьких філософів-класиків і зарубіжних мислителів ХІХ — початку ХХ сторіч	143
2.5. Грядуще — світоглядний орієнтир багатовікових прагнень українських мислителів	207
2.5.1. «З безодні часу»: думки про «воскресіння України»	207
2.5.2. Пророчі «ноти кобзи Шевченка» та співзвучні ідеї виразників вільного духу в Україні ХІХ сторіччя	236
2.5.3. «Нумо думать pro futuro» (І. Франко)	272
2.5.4. «На порозі нової України... Мусимо дивитися вперед, а не назад (М. Грушевський)	289
2.5.5. «Будучність, що палає в огні воскресних візій» (Ю. Вассиян)	328
2.5.6. «Справжня сила майбутнього є наука» (В. Вернадський)	348
Розділ 3. СУЧАСНА ФУТУРОЛОГІЯ	
3.1. Множинність спроб мислителів ХХ сторіччя «побачити відблиск майбутнього» (Х. Ортега-і-Гассет)	377
3.2. «Боротьба за майбутнє», яке «набуває нового значення» (О. Флехтгайм)	420
3.3. Розмаїття ймовірних траєкторій майбутності в новітніх футурологічних пошуках	458
3.4. «Ключ до майбутнього: мудрість» (М. Кайку)	494
ПІСЛЯМОВА	529
ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК	533

*Знай же ж, що мудрість для душі твоєї.
Як ти її знайшов – маєш майбутнє,
і надія твоя не пропаде.*
Святе Письмо. Приповідки. 24.14
Прийдешність бачу я, віки потомні.
Леся Українка

*Вже почалось, мабуть, майбутнє,
Оце, либонь, вже почалось...*
Ліна Костенко

ПЕРЕДМОВА

Майбутнє цікавило людей з давніх віків у процесі їхнього осмислення свого буття в часовому вимірі. Роздуми мислителів про час і вічність привели до розмежування теперішнього з минулим і прийдешнім. Вивчення минулого викликало бажання заглянути вперед – за історичний горизонт. Поширювалися спроби передбачити хід прийдешніх подій за якимись наявними або прихованими прикметами в різних формах вгадування, віщування, пророкування. Пророцтва містяться в багатьох богословських книгах різних релігій.

Від первісних уявлень, міфічних образів, утопічних картин майбутнього до теоретичного узагальнення накопичуваних знань про прийдешнє пройшло формування поняття майбутнього, яке визначають переважно через модуси часу співвідносно з минулим і теперішнім. Однак його зміст включає не тільки часову ознаку – *потім* буде, але й *те, що з'явиться після цього, що відбудеться*. Від «має бути», за «Етимологічним словником української мови», утворено слова «майбутній», «майбутнє», «майбуття» з яскраво вираженою внутрішньою формою «мати» і «бути», що означають у єдності «продовження буття». Таке розуміння майбутнього переакцентує увагу із часовості на ознаку буттєвості. Виходячи з цього, можна запропонувати таке його визначення: «Майбутнє (майбуття) – це поняття, яке виражає можливості *того наступного* в наявному бутті, *того*, що з'явиться після фіксації сьогочасного стану якогось об'єкта в пізнавальній діяльності суб'єкта».

Майбуття (майбутнє) розглядають як одну з проблем філософії при реалізації її прогностичної функції. Її актуалізують в сучасному світі і висувають в перший ряд філософського осмислення історії та глобальних проблем людства, пошуку оптимальних шляхів їх розв'язання. Майбутнє є ключовою категорією футурології, в якій здійснюється прогностично-продуктивна функція філософії і яка набуває значення філософії майбуття.

Футурологію вважають комплексною дисципліною, що на основі суспільствознавчих і природничих наук досліджує й передбачає майбутнє. Його у футурології розглядають проективною реальністю, як цільовий орієнтир для діючого суб'єкта. Оскільки майбутність на емпіричному рівні не є спостережуваним об'єктом, то її пізнання має свою специфіку й висуває особливі вимоги до проведення футурологічних досліджень. У такому аспекті футурологію, очевидно, доцільніше

називати не «вченням про майбутнє», а визначити як пошук знань про майбуття. Суб'єкт, що намагається вивчати майбутнє, якого ще нема, передусім має справу з власними думками про майбутність. Футурологія й постає самопізнанням людей, проектуванням свого майбуття, самоусвідомленням себе завтрашнього. Предмет футурології включає співвідношення майбутнього з сучасним і минулим через буття суб'єктів діяльності, які переходять із теперішнього стану до одного з можливих у майбутньому. У предметне поле футурології входять питання філософського змісту про співвідношення дійсності й можливості, діяльного суб'єкта теперішнього з тим, потенційні можливості якого розкриватимуться потім. Пізнаючи минуле й теперішнє, виявляючи притаманні об'єктам чи суб'єктам реальні можливості, можна одержувати на певному рівні достовірніші знання про майбутнє.

Висловлені й зафіксовані писемно роздуми мислителів про майбутнє різних об'єктів і суб'єктів суспільно-історичної діяльності (природи, планети Земля, Всесвіту, людства, народів, держав, соціальних спільнот, людини, окремих сфер суспільства і т. п.) слугують витоками футурології, назву якої 1943 р. ввів німецький вчений Оссіп Курт Флехтгайм. Він, поставивши питання про співвідношення історії й футурології, вбачав у філософії методологічну основу футурології, яку протиставив застарілим утопіям та ідеологіям. При цьому наголосив на потребі не лише дослідження, але й боротьби за майбутнє. У футурології ХХ сторіччя можна виділити три етапи: висхідний, кульмінаційний і трансформаційний. На початку ХХІ ст. чимраз більше дослідників ставить питання не тільки про пізнання, але й творення майбуття, тобто підкреслюють практично-креативну роль футурології та її методологічне значення для планування і прогнозування.

Майбутнє як «невідому територію» (Д. Вілсон), як цілісний об'єкт «не вивчає жодна інша наука, окрім філософії» (С. Франк), тому важливо «активізувати дослідників майбутнього для розкриття його властивостей» (П. Сорокін), щоб узяти в свої руки «облаштування нашого майбутнього» (О. Шпенглер), яке «не приходить (подібно до весни)», а «проекується й постає пріоритетною життєвою цінністю» (С. Кримський). Боротьба за майбутнє залишається «єдиною реальною формою служіння вищим цілям мислячого духу» (Е. Ільєнков). Орієнтація на «можливе краще майбутнє» (Е. Тоффлер), на створення «позитивного образу майбутнього, щоб за нього боротися» (Е. Араб-Огли), зумовлена не «іграми в майбутність», «не цікавістю, а почуттям відповідальності» для уникнення того, щоб якась окрема група не нав'язувала людству майбутнє за своїм вибором.

Проблеми майбутнього розглядають не тільки крізь призму боротьби як головної тенденції історії людства, а глибше й ширше — у процесі вироблення нових підходів до передбачення майбутності в умовах прискорення суспільних змін, глобалізації світу й досягнень в розвитку науки, нових технологій, інформаційної революції, розгортання космічних досліджень.

Новітні футурологічні пошуки характеризуються урізноманітненням розробки ймовірних варіантів майбутнього, спроб обґрунтувати на основі теорії ймовірностей можливі сценарії поступу людства в найближчому й віддаленому майбутньому. Наведені сценарії в доповідях Римському клубові проаналізував А. Печчеї на засадах Нового Гуманізму: розкриття здібностей особистості та відповідальності кожного ставатиме «імперативом світової розвою» в майбутньому.

У контексті історії України та майбутнього людства заслуговують окремого розгляду прогностичні ідеї українських мислителів та їхній внесок у становлення футурології.

Вдосконаленню футурологічних досліджень сприяло використання синергетичного підходу і те, що дослідники врахували нестабільність складних систем та непередбачуваність випадковостей, поєднання творчості ініціативних особистостей і соціальних спільнот. Такий підхід дозволяє критично оцінювати різні моделі майбутнього, коли деякі з них подають навіть математичні розрахунки для створення правдоподібності передбачень, коли з окремих фактів минулого намагаються вивести знання про прийдешні події. Однак при цьому нехтують ступінь невизначеності, недооцінюють вплив несподіваних випадків, непізнаних і неврахованих нібито незначних подій чи вчинків соціальних суб'єктів.

Сучасна футурологія відзначається переходом від фрагментарності, від передбачень майбутнього окремих сфер суспільства, людства, об'єднань країн чи регіонів, міжнародних організацій, суспільних рухів до концептуального розгляду можливого майбутнього у всебічності взаємовпливів природних і суспільних явищ, у співмірності досягнень науки і технічних винаходів із збереженням умов життя на нашій планеті, перспектив розвитку людської цивілізації, із пошуком позаземних форм життя.

Футурологічні концепції Р. Арона, З. Бжезінського, М. Бердяєва, В. Вернадського, Б. Гаврилишина, М. Кайку, В. Молостова, А. Печчеї, Е. Тоффлера, О. Флехтгайма, Е. Фромма, Ф. Фукуями, С. Гантінгтона, Ю. Щербака та інших, викликаючи підвищений інтерес своєю змістовністю й аргументованістю, засвідчують потужний потенціал футурології.

Футурологія допомагає визначати шляхи дальшого поступу людської цивілізації, відкривати для цього нові можливості, завчасно виявляти ризики і на основі достовірніших передбачень ухвалювати оптимальні рішення.

Розробка сценаріїв майбутнього, винайдення ефективних способів їхньої реалізації, розкриття шляхів оптимізації суспільного устрою й об'єднання зусиль усіх народів у налагодженні світового співробітництва для запобігання й відвернення загроз та подолання ймовірних глобальних катаклізмів потребують методологічного обґрунтування, що актуалізуватиме запити до футурології як філософії майбуття.

Якщо ознайомлення зі змістом книжки викличе зацікавлення прийдешнім, а її прочитання зорієнтує на глибше пізнання майбуття та посприє прогностичному спрямуванню діяльності сучасників, тоді можна вважати немарними попередні футурологічні пошуки, які триватимуть і далі. Футурологія, розширюючи можливості вивчення майбутнього, сприятиме його творенню. Тому знаковою подією стало створення під гаслом «Завтра творимо сьогодні» Українського футурологічного товариства в місті Дніпрі (голови правління та наглядової ради Сергій Власов і Осип Мороз) [Універсум. — 2007. — № 1–2. — С. 19], що й надихнуло на роботу над пропонованою читачам монографією.

Написання книжки стимулювалося сподіваннями, що, попри складність і прискорену мінливість життя в сучасному світі, труднощі становлення й збереження незалежності Української держави, розширюватиметься коло прихильників футурології, зацікавлених у філософському осмисленні майбуття.

Автор вдячний рецензентам — Марії Василівні Кашубі, Михайлові Михайловичу Ібрагімову, Юрієві Михайловичу Москаленку за цінні й доброзичливі поради при підготовці книжки до публікації, колегам з філософського факультету, співробітникам Наукової бібліотеки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, котрі сприяли проведенню дослідження.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ МАЙБУТНЬОГО

1.1. Запитальність філософії та її прогностична функція

Середусіх прикмет філософії чи не найбільше здивування викликає її запитальність. Саме з постановленням запитання «Чому?» і пошуком відповіді на нього через розум окремі історики філософії пов'язують її появу та розмежування з міфічною і релігійною формами світогляду. Міфи слугували забезпеченню та утриманню встановленого світопорядку, а коли щось змінювалося навіть після жертвоприношення, знову виникало питання «Чому?» і відповідно потреба пояснити зміни і їхні причини, виходячи за межі віри в богів, на якій ґрунтувалося релігійне сприйняття світу, подвоєного на земний, природний та небесний надприродний. В одному з віршів «Рігведи» із твердження «Деякі кажуть, що Індра не існує» виводять запитання: «Хто його бачив? Хто той, кому ми повинні приносити жертву?» В змісті «Космогонічного гімну» ключовим постає запитання: «Хто справді знає, хто тепер би розповів, звідки виник цей Всесвіт? ... Із чого виник цей Всесвіт, чи створив (його хто), чи ні?» В текстах «Макшадхарма» (XII книга Магабгарати) звернено головну увагу на запитання «Що таке найвище визволення?» та відповідь: «... тільки знання визволяє» і наголошено на пошуку першопричини: «Все в цьому світі безперервне, хто ж звідки походить чи не походить? Звідки цей приходить? Чи нізвідки?» «... Який же тут зв'язок між істотами чи між членами одного тіла?» [18, с. 14, 37]. Адавньокитайський мислитель Ван Чун, вказавши, що добродесні люди йдуть правильним шляхом, погані виступають проти неба, запитував: «Чому ж тоді небо не дає сто років життя добродесним, а лихим передчасну смерть?» [18, с. 91].

Оскільки багато що навколо людини і в ній самій залишалось прихованим, незрозумілим, а міфічний і релігійний рівні світосприйняття вже не відповідали чимраз більшій запитливості людей при активізації їхньої діяльності у світі, то з'являється філософський спосіб для людини осягнення світу, теоретичний рівень вироблення знань про сутнісні сторони буття. Поява філософії засвідчила реалізацію запитливості самої людини до світу, до своїх можливостей діяти в ньому. Люди дедалі більше задовольняють потреби не так речами наявними і готовими від природи для використання, як виготовленими предметами з природних матеріалів у процесі своєї перетворювальної діяльності. У такій діяльності розвивається випереджувальна здатність людської свідомості відтворювати не тільки дійсний, але й можливий майбутній стан. Предмет для задоволення потреб спочатку уявляється як образ можливого перетворення природної речі і викликає нові запитання: які властивості має річ, чи можна і як їх змінити для використання? Запитальність людини спонукає до пізнавально-перетворювальної діяльності, яка поступово набуває пізнавально-проективно-творчого характеру. Саме в процесі інтелектуальної еволюції людства закономірно виникає філософія як любов до

мудрості, як прагнення до вироблення істинних знань, розуміння сутності єдиного у всьому, вміння бачити приховане і творення нових понять про істотні властивості об'єктів, залучених до орбіти свого людського буття. Філософська мудрість — це водночас усвідомлення неповноти знань. Зростання потреби глибше пізнавати світ і людину зумовлює появу нових запитань, посилюючи тим самим запитальність філософії.

Найяскравіше її запитальний характер виражено в софістичному способі філософування Сократа, Платона та інших мислителів. Особливо І. Кант чітко і обґрунтовано через «суперечку розуму із самим собою» показав запитальність філософії, сформулювавши ключові питання: «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що можу сподіватися?», які пізніше узагальнено висловлено в одному запитанні «Що таке людина?» Цим самим було підкреслено людиновимірність так званого основного питання філософії.

На відміну від однобічного трактування питання про первинність буття чи мислення та кількісних вимірів матеріального світу, А. Камю переакцентував увагу на ключове питання філософії: «Що таке життя і чи варте воно того, щоб його прожити?» Запитальність філософії засвідчили Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у праці «Що таке філософія?», визначивши її завданням — «творити нові концепти» після відповіді «Яким буде первинний концепт?» У книжці під аналогічною назвою «Що таке філософія?» Х. Ортега-і-Гассет навів слова Арістотеля: «Філософія — наука, яка себе шукає», тобто це постійний пошук відповіді на невідоме, виходячи з першого питання філософії: «Що нам дано в Універсумі?» [12, с. 78].

Філософія в такому розумінні постає безперервним потоком питань і відшукуванням відповідей на них, що породжує нові запитання, які ніби причаїлися у світі і спонукають людину через філософію розпізнавати і розв'язувати їх. Філософія, мов магнітне поле, притягує людей до цих запитань, допомагає визначати найголовніші на цьому історичному етапі і відшукувати способи їх розв'язання, а отже сприяє розширенню та поглибленню знань про світ і людину, формуванню у неї здатності зіставляти свої можливості із об'єктивними умовами і відповідно проектувати, спрямовувати свої дії. Філософія висвітлює людські цілі через осмислення співвідношення бажаного і належного, можливого і дійсного, неминучого і випадкового, відомого і ще не пізнаного. Усвідомлення й визначення мети пізнання спрямовує увагу активно діяльної людини на майбутнє.

Запитальність філософії пов'язана з її прогностично-проективною функцією. Філософія не так дає конкретні відповіді, як ставить запитання, відображає не тільки минуле й теперішнє, але й спрямовується у майбутнє, формуючи нові ідеї та ідеали, світоглядні орієнтири, виробляючи нові поняття, ставлячи чергові запитання «Що є? Що буде? Який буде прийдешній день, рік, вік?» Завдяки філософії людина реалізовує свою запитальність щодо знань про майбутнє. Цим, очевидно, пояснюється те, що давні греки шанували богиню Афіну як покровительку мудрості і провісницю («Проною»). Мудрість, запитальність і прогностичність втілюється у філософії. Вона сприяє формуванню спроможності ставити нові запитання, шукати відповіді і водночас виробляти знання про майбутнє, а отже прогнозувати й проектувати діяльність людей. Вони з притаманним потягом до знань хочуть пізнати майбутнє, щоб, зваживши можливості й узгодивши свої дії із зовнішніми обставинами, спрямувати наступні процеси на реалізацію бажаних цілей. Філософія з її запитальністю і прогностичною

спрямованістю покликана осмислювати майбутні наслідки (негативні чи позитивні) здійснюваних теперішніх дій, давати їхній аксіологічний вимір. Вона, не вдаючись до конкретних прогнозів, спонукає людей до вивчення, дослідження майбутнього, слугує появі нової галузі знань.

Розмірковуючи над питаннями про основи світу, його змінюваність, про закономірність чи випадковість і спрямованість змін, їхні можливі наслідки, про минулі події та їхній зв'язок із теперішніми, філософ ставить запитання про майбутнє і його пізнання. Попри всі суперечливі думки щодо сутності й долі філософії можна констатувати зростання її ролі та розширення функцій у розвитку людства.

Філософія як специфічна форма суспільної свідомості й теоретичне осмислення ставлення людини до світу виконує різноманітні функції. Функцію визначають як «діяльність, роль об'єкта в рамках певної системи» або «вид зв'язку між об'єктами, коли зміна одного з них викликає зміну іншого, який при цьому також виступає функцією першого» [1, с. 1173]. Стосовно соціальних явищ функцію розглядають як взаємозв'язок, залежність, взаємовплив окремих елементів, їхню здатність спонукати зміни в певному напрямку, викликати нові процеси в соціальній системі. В суспільстві властивий людям потяг до знань спричинив появу філософії, яка поступово набуває притаманних їй функцій.

Серед основних функцій філософії дослідники передусім виділяють світоглядну, методологічну, гносеологічну і лише зрідка вказують на прогностичну. Проте історико-філософські дослідження засвідчили, що на різних етапах суспільного розвитку проявлялась та або інша функція філософії, а деякі залишалися латентними, приховано впливали на життя суспільства і людини. Окремі історичні епохи супроводжувались посиленням взаємозв'язку основних функцій філософії, роль якої підноситься до загально значущого духовного орієнтиру людства.

На початку XXI сторіччя стрімко й кардинально змінюються умови людського життя у зв'язку з прискоренням глобалізації світових процесів, наслідків екологічної, демографічної, техногенної криз, нерівномірністю економічного розвитку при використанні нових досягнень науки і техніки, передусім інформаційних технологій. Кризові явища і глобальні проблеми зачіпають першооснови буття, потребують філософського осмислення й пошуку шляхів їх розв'язання і забезпечення умов виживання людства. Цим зумовлюється зростання значення філософії, що виражається у численних публікаціях з філософії історії, філософії глобальних проблем, філософії екології, біоетики, синергетики, економічного і соціального прогнозування. Започатковано історичне прогнозування, прибічники якого підкреслюють не тільки його важливість, але й потребу філософського обґрунтування. «Прогнози і спроби заглянути в майбутнє — це обов'язкова, невід'ємна властивість людського мислення і творчої людської діяльності, без якої кожна окрема людина або суспільство загалом стають короткозорими і ризикують зазнати катастрофи», — переконливо відзначили автори ґрунтовної монографії В. І. Пантін та В. В. Лапкін, зауваживши, що проблеми прогнозування історичного розвитку «необхідно бачити і по змозі вирішувати, не піддаючись спокусі “агностицизму стосовно майбутнього”» [13, с. 43].

Прогнозування як процес вироблення знань про майбутнє здійснюється на певних засадах, принципах, обґрунтування яких актуалізує методологічну, гносеологічну функції філософії, а особливо прогностичну. Про неї інколи згадують при переліку основних функцій філософії у довідковій чи навчальній літературі або в наукових публікаціях

дотично при висвітленні окремих питань призначення філософії, її історії та перспектив у сучасному динамічному світі. Автори переважно акцентують увагу на тому, що філософія «розмірковує над питаннями про минуле, теперішнє і майбутнє», «розглядає дійсність і людину в ній не лише з погляду сущого, а й належного», «...виявляє приховані смисли та тенденції розвитку людського буття» [15, с. 670–671]. Окремі автори підкреслюють «гуманістичну дальню дію» філософії, її «цінність у пробудженні творчого, конструктивного осмислення людиною самої себе, світу, суспільної практики та суспільного поступу в майбутньому...» [16, с. 22]. В. Г. Кремень і В. В. Ільїн конкретизували роль філософії: «В ній формуються гіпотези про загальні тенденції розвитку буття і свідомості, людини і суспільства. Ступінь вірогідності прогнозу буде тим вищим, чим більше філософія спирається на науку» [7, с. 26]. Думки деяких авторів про здатність філософії не тільки прогнозувати, але й проектувати, конструювати майбутнє видаються дискусійними, хоча й наголошують на прогностичній функції філософії.

Вивчення цієї функції філософії залишається актуальним через незначну кількість публікацій з вказаної проблематики при зростанні зацікавленості в прогнозах і футурологічних пошуках і включає передусім розгляд прогностичних ідей, які висловили філософи на різних історичних етапах.

Одним з перших мудреців, що висловив схильність до передбачень, Арістотель згадував Фалеса, що визначив сонячне затемнення 585 року до н. е. і за певними прикметами передрікав добрий урожай оливок. Гераклітова думка про змінюваність світу, висновок Емпедокла про «золотий вік» на підставі циклічності змін містили імпліцитно прогностичні ідеї про майбутні часи, появу нового. Сократ, вказавши недоліки афінської демократії, пропонував кращі зразки правління, коли управлятимуть знавці.

Згідно з Платоновим проектом ідеальної держави кожен повинен робити «своє діло задля спільного блага». У книжці «Держава» Платон пророкував майбутнє людського роду: «Поки в державах не будуть панувати філософи або так звані нинішні царі та володарі не стануть благородно й ґрунтовно філософувати... доти... державам не позбутися зла...» [10, с. 267]. Арістотель, заперечивши Платонів ідеал держави, вказував на можливість удосконалення природних форм спілкування і передбачав покращення держави, що складатиметься із «середніх людей», тоді «величним благополуччям для держави буде те, щоб її громадяни володіли власністю... середньою, але достатньою...» [10, с. 567]. Досягненню майбутнього ладу слугуватиме право як «мірило справедливості» і «регулятивна норма політичного спілкування» [10, с. 445]. Арістотель прогнозував формування держави на основі права та справедливості. Справедливість змінюється залежно від місця, обставин і часу, як вважав Епікур, вказуючи на практично-проективне призначення філософії для розумного людського вибору способу свого короткого життя.

Середньовічні мислителі разом з поширенням ідей провіденціалізму, месіанізму, «кінця світу» використовували філософію для пояснення релігійних пророцтв. Августин писав про наперед визначену історію, сенс якої в християнізації, і перший висловив ідею прогресу.

Гуманісти доби Відродження у творчих силах людини побачили спрямованість у майбутнє. Особиста енергія, матеріальні інтереси, прагнення людей до примноження власності впливають на суспільні події, тому Н. Мак'явеллі вважав хід історії

суперечливим. Він передбачав розвиток державності європейських народів від централізованих монархій до буржуазних республік. Т. Мор і Т. Кампанелла в утопічних проектах на засадах рівності, суспільної організації виробництва благ та їхнього справедливого розподілу, освіченості людей пропонували здійснити ідеал «філософського способу життя общиною».

Такі утопічні погляди на суспільний лад відкинув Ф. Бекон, який оригінально проектував майбутнє через ідеалізацію минулого і висловив прогностичну ідею про розвиток ремесел, підприємництва, особливо науки, бо «знання – це сила». В його моделі важливу роль відведено «дому Соломона» як центрові з вивчення природи, накопичення знань і підготовки порад для громадян. Він прогнозував винайдення літальних апаратів, підводних човнів, нових механізмів видобування енергії. Р. Декарт також відзначав виняткове значення розуму, передбачив конструювання механічної копії людини та прототипу обчислювальної машини. Підкресливши призначення філософії як досконалого знання, що «спрямовує саме життя, слугує збереженню здоров'я, а також відкриттям», він прогнозував зростання її ролі в майбутньому, бо «...кожен народ тим більше цивілізований і освічений, що краще в ньому філософують...» [6, с. 301, 303]. Безпосередньо відзначив прогностичність філософії Т. Гоббс: «Мета, або призначення, філософії полягає, отже, в тім, що завдяки їй ми можемо вигідно використовувати дії, які ми передбачили, і на основі наших знань... планомірно викликати ці дії для примноження життєвих благ» [5, с. 77]. Він порушив проблему достовірності прогнозування, розмежовуючи пророкування, провіщання і передбачення, застерігав від обману забобонних пророків.

Прогностичні ідеї філософів Нового часу доповнили Дж. Віко, Д. Лілберн, Дж. Вінстенлі, Дж. Гаррінгтон.

Нові моделі суспільного ладу з позицій інтересів народу проголошували Ж. Мельє, Г. Маблі, Мореллі, Г. Бабеф, відкидаючи соціальне зло, нерівність, приватну власність, зловживання владою. Прихильники поміркованих шляхів передбачали вдосконалення законодавства, а радикальні мислителі закликали до народної революції.

Осмилюючи майбутнє, розробляли концепції прогресу людства просвітники Ш. Монтеск'є, Вольтер (Франсуа Аруе), Ж. Кондорсе, Ж.-Ж. Руссо, А. Тюрго та Й. Гердер. Вольтер ввів термін «філософія історії», яку вважав виявом успіхів розуму в пізнанні природи й суспільства, що перетворюється завдяки просвіті. Ш. Монтеск'є обґрунтовував поступальний характер історії впливом географічного середовища, звичаїв народу, правильних принципів правління і передбачав, що торгівля спонукатиме народи до миру і злагоди. Ж. Кондорсе пов'язував незворотність прогресу з розквітом освіти, вдосконаленням людини, коли буде усунуто нерівність між різними класами і націями. А. Тюрго вважав прогрес як безперервний і хвилеподібний процес, що може прискорюватися з появою письма, розбудовою міст або вповільнюватися при деспотичному правлінні. Він прогнозував перехід до свободи економічної діяльності. Ж.-Ж. Руссо уточнив концепцію прогресу, що суперечливо поєднує позитивні й руйнівні зміни в суспільстві, бо природну рівність людей порушено виникненням приватної власності, а ріст цивілізованості супроводжувався виявами насильства і гноблення. Він пропонував нову організацію суспільного життя через «усереднення» розмірів приватної власності, виховання громадян, усунення зажерливості і гордоців. На основі суспільної угоди може здійснитися пряме народовладдя.

Суспільний прогрес, як відзначав Й. Гердер, має кілька центрів. Він пов'язував майбутнє людства з «царством гуманізму», до якого швидше переходитимуть народи з гуманними рисами, які виділяв також в українському народі. Гердер передбачав розпад великих імперій, а найкращою і найвищою формою об'єднання людей вважав націю. Прогрес людства він пов'язував з розвитком наукових знань, освоєнням природи, критикував штучність «романів» про «всезагальне вдосконалення світу», про наперед визначену долю людини, в якій тільки закладена здатність і кожен має розвивати гуманність, прагнути до ідеалу. Тому гуманність і людське щастя він вважав критерієм прогресу.

Майбутнє людини залежно від природи й суспільства осмислювали К. Гельвецій, П. Гольбах, Й. Гете та інші просвітники, що проголошували ідеал активної, добродійної, гармонійної і духовно-творчої особистості і спрямовували увагу наступників на пошук шляхів досягнення гуманістичного взірця майбутнього, на розкриття можливостей розуму для людського прогресу і суспільної гармонії.

Такі просвітницькі погляди на мету прогресу реально оцінив І. Кант і закликав не ідеалізувати цивілізованість як зовнішню поштивість, а практично використати «власний розум» для дійсно людської організації суспільного життя. Він передбачав складність становлення «досконалого громадянського об'єднання», членам якого надаватиметься повна свобода. Кожна особа є суб'єктом моральної свідомості і може стати «паном самому собі», однак імператив «не робити іншого засобом досягнення своїх цілей» витримуватиме не кожен, що призведе до несвободи. Тому людину треба вберегти від власного свавілля і від панування над нею держави. І. Кант обґрунтував закон свободи, який виключає конфлікти і свавілля, і назвав його правом, що регулює зовнішню поведінку людей. Примусову роль права забезпечує держава, а морально свідомі громадяни складають суспільну угоду. Тож німецький філософ ще у XVIII сторіччі прогнозував виникнення громадянського суспільства та його співвідношення з правовою державою. Ідеалом він проголосив «вічний мир», до якого приведе еволюція людства. В майбутньому рівноправні держави утворять федерацію, в якій мирні угоди сприятимуть співробітництву народів і задоволенню економічних потреб націй. Умовою реалізації проекту нового світового порядку стануть освіченість людей, добра воля правителів і моральні засади політики. Кантівський гуманістичний ідеал майбутнього слугує дороговказом для розв'язання глобальних проблем сучасності.

Й. Фіхте прогнозував становлення «національної держави», що має бути економічно самодостатньою, переростання її в «моральне об'єднання» людей, у досконале суспільство. Ф. Шеллінг не сприймав різні теоретичні провіщення майбутнього, хоча цікавився гармонізацією міжнародних відносин при високому рівні правової організації суспільства і забезпеченні свободи. Він вважав неможливим безперервний прогрес, а його критерії відносними, бо розвиток науки й техніки може виявитися антиісторичним, тобто регресом. Він визнавав зміни, переорієнтації у світі і вірив, що «перше слово в прийдешній “перестановці” належатиме філософії. Саме вона повинна виховати людину... навчити її, щоб актом свободної волі перетворити, переорієнтувати світ на істину, добро, красу»[19, с. 40–41].

Філософія займається осягненням того, «що є», — вказував Г. Гегель, відмежовуючись від того, щоб «конструювати державу», і підкреслив: філософія має «лише показати, як державу слід пізнавати», оскільки «безглуздо вважати, що будь-яка філософія може

вийти за межі сучасного їй світу», і якщо індивід теоретично «будує світ, яким він повинен бути, то цей світ, правда, існує, але тільки в його думці» [4, с. 55]. Він, не заперечуючи змоглядних прогнозів, визнавав коловорот змін і появу нового, досконалішого. Тому світову історію він вважав «розумним процесом» і «прогресом в усвідомленні свободи». Розглядаючи проблеми свободи, він висловив цікаву думку, що звільнення колоній і рабів є великим благодіянням для самих метрополій та володарів. Захоплюючись національною державою, конституційною монархією, Г. Гегель прогнозував становлення могутньої Німеччини, а також майбутнє Америки, «де в роки, що лежать попереду виявиться суть світової історії», бо «відкриття Америки... можна зрівняти з ранковою зорею, яка... знову провіщає прекрасний день» [2, с. 419]. Гегель передбачав виникнення міжнародних конфліктів, виходом з яких може бути війна. При розгляді громадянського суспільства він категорично відкидав ідею суспільної власності і рівності та застерігав: «Прагнення перетворити владу держави на приватну власність — це не що інше, як шлях до занепаду держави, до знищення її як сили» [3, с. 184].

Філософія Л.Фюєрбаха містить окремі прогностичні ідеї щодо створення умов, відповідних природі людини, про утвердження загальнолюдських принципів любові, моральності, людяності, свободи, про появу нового гуманізму.

Філософське осмислення історії, концептуальне трактування прогресу, гегелівська діалектика сприяли тому, що європейські мислителі XIX сторіччя шукали перспективи суспільного розвитку, створювали нові моделі досконалого суспільства, щоб витіснити «нецивілізований соціально-економічний лад». Такі проекти майбутнього переконструювання суспільства запропонували А. Сен-Сімон, Ш. Фур'є, Р. Оуен. А.Сен-Сімон вказав, що минулі досягнення у вивченні розвитку розуму відкривають шлях у майбутнє, яке він пов'язував із розквітом промисловості, реорганізацією виробництва на науковій основі, формуванням класу «індустріалів», забезпеченням для кожного умов реалізації своїх здібностей. Він передбачив розробку теорії організації і управління та появу технократії. Ш. Фур'є узагальненіше проектував суспільство «громадянської гармонії», назвавши «ненормальним» стан цивілізації з тиранією великих спілок капіталістів, з декларативними правами, несвободою бідняків. Він пропонував «новий соціетарний лад», в якому забезпечуватиметься справжнє право на працю, нова організація якої примножуватиме суспільні блага, що розподілятимуться справедливо через виробничо-споживчі товариства.

Радикальнішу модель склав Р. Оуен і спробував реалізувати в трудових колоніях, де колективна праця зумовлюватиме нову структуру суспільства, відповідну поширеній фабричній системі. Він передбачив «визрівання соціальної революції», застерігаючи від насильницьких переворотів, бо навіть нерозумні системи не можна руйнувати руками некомпетентних грубіянів. Тому він пропонував спочатку революцію у свідомості людей через пропаганду істинних знань, реформування законодавства в інтересах трудівників. Він написав проект конституції, за якою поселення спільноти могли б об'єднуватись у федерацію. Однак спроба організувати «Общину рівних» не вдалася, хоча відобразилась у появі терміна «соціаліст», яким із 1827 р. почали називати послідовників Р. Оуена. Запропоновані моделі майбутнього залишалися утопічними, але відображали головну прогностичну ідею — чинний лад замінюватиметься прогресивнішим.

Прогрес пов'язували з переходом до соціалізму П. Прудон і Є. Дюрінг, які пропонували мирний шлях досягнення компромісу між робітниками і капіталістами,

прогнозували децентралізацію держави, зауваживши, що в суспільстві, яке пропонують комуністи, більшість слабких пригноблюватиме сильних, а ліниві — працюючих.

Конструктивнішу концепцію нового суспільного ладу розробив К. Маркс, вказавши, що при правильному розгляді «вимальовуються перші кроки перетворюючого руху в напрямі до майбутнього»[9, с. 414]. Дослідження законів розвитку суспільства, зокрема економічних, К. Маркс спрямовував на теоретичне обґрунтування переходу до комунізму як «царства свободи», з якого почнеться справжня історія людства. Він, передбачивши нові засади — суспільну власність, соціальну справедливість, вільний всебічний розвиток людини, її творчих здібностей і рівність за принципом «всім за потребами», застерігав від «вульгарної зрівнялівки», бо, урівнюючи, нівелюючи, грубий комунізм «заперечує особистість людини» [8, с. 106].

Гуманістичність Марксових ідей відзначив К. Поппер, але назвав їх псевдопророцтвом. Адаже К. Маркс та Ф. Енгельс вважали, що розв'язання суперечностей буржуазного суспільства відбудеться через революцію пролетаріату, якому потрібна буде держава не в інтересах свободи, а для придушення опору своїх ворогів. Енгельсів проект держави глибоко проаналізував І. Франко і прогнозував її наслідки: «Життя в Енгельсовій народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник». Але «всеможна сила держави налягла би страшним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка... Народна держава стала би величезною народною тюрмою» [17, с. 341].

Альтернативою марксистсько-енгельсівській теорії соціалістичної революції та диктатури пролетаріату були проекти суспільства Е. Бернштайна та К. Каутського. Вони вказували на негативні наслідки революції, яка зруйнує продуктивні сили, призведе до суспільного хаосу. Соціалізм Маркса може лише як моральний ідеал мобілізувати трудящих на боротьбу за реформи і поліпшення економічного становища на новій фазі капіталізму, коли послаблюватимуться внутрішні суперечності і держава трансформуватиметься в «надкласову інституцію» для регулювання суспільних відносин.

Спробував теоретично змодельовати «новий, позитивний соціально-політичний порядок» О. Конт, вказавши безпосередньо на прогностичну функцію філософії — «знати, щоб передбачати». Г. Спенсер у своїй теорії еволюції обґрунтовував прихід майбутнього індустріального суспільства із плюралізмом ідеологій та міжнародним співробітництвом.

Ф. Ніцше, навпаки, прогнозував, що у ХХ сторіччі розгорнеться боротьба за світове панування, Європа вийде з великих війн єдиною, в ній буде подолано національну обмеженість, з'явиться нова аристократія, виросте шляхетна надлюдина, а соціалізм на прикладі кількох народів покаже свою неспроможність, бо підриває коріння суспільного життя. Він доводив, що «нові філософи» перевернуть «вічні цінності», «вчитимуть людину дивитися на майбутнє як на свою “волю”...», бо «розпоряджаються підготовчою роботою всіх переможців минулого, — вони творчу руку простягають у майбутнє» [11, с. 332, 336].

При оцінці ролі філософії А. Шопенгауер відзначав, що вона роздумує, досліджує, але не вказує, бо практично не вдається наближати майбутнє, а можна тільки теоретично випереджувати час.

Мислителі ХХ сторіччя висловлювали суперечливі думки щодо прогностичної функції філософії. Г. Ріккерт заперечував можливість пізнання майбутнього, відкидав

матеріалістичне розуміння історії, а соціалістичні проекти вважав нездійсненним пророцтвом. К. Поппер критикував «оракульську філософію Гегеля» в «марксистському мундирі» та інші різновиди історицизму, за якими мовби «існують певні історичні закони, які можна відкрити і на їхній основі будувати передбачення щодо майбутнього людства» [14, с. 22]. Він відзначав, що соціалізм не приходить як місячне затемнення, бо не можна передбачити сьогодні те, що знатимемо завтра. Історія не прогресує, бо прогресувати — це рухатись до певної мети, і тільки людські індивіди здатні на це. Він запропонував концепцію відкритого суспільства як єдину умову залишатися людьми в майбутньому.

М. Гайдеггер вважав, що буття людини залежить від неї самої, від її осмислення минулого, теперішнього і прийдешнього та її рішень, оскільки людина стає «вільним творцем» свого майбутнього. Ж.-П. Сартр пояснював майбутнє як проект, що виникає зі страху перед «ніщо». Ці суб'єктивні проекти створюють люди на основі віри в якісь об'єктивні закони суспільства, а тому треба звільнитися від таких уявлень.

По-іншому трактували історичний розвиток О. Шпенглер і А. Тойнбі, які вважали можливим передбачати «сенс історії», історичні процеси в майбутньому. Позитивно оцінював історичні прогнози Х. Ортега-і-Гассет, вказавши, що «майже кожний новий етап з дивною точністю прогнозував попередній...» [12, с. 9]. Прогноз можливий лише зсередини життя, тому важлива роль філософії у становленні нової науки, що дозволяє «побачити відблиск майбутнього». Він стверджував, що існує «об'єктивна процедура для виявлення в теперішньому симптомів майбутнього», тому можна прогнозувати історію, «типовий сенс близького майбутнього, передбачати загальні риси прийдешньої епохи» [12, с. 8].

К. Ясперс вказував на «нову вісь світової історії», умовою якої буде подолання тоталітаризму в усіх проявах, створення правової держави на гідних людині засадах, а не насильницьким шляхом, який проповідували псевдораціоналістичні теорії, розвінчання яких має слугувати філософією.

Прогностична функція філософії на сучасному етапі виразилась у появі численних концепцій «постіндустріального», «технотронного», «інформаційного» суспільства, «соціокультурної еволюції», «третьої хвилі», «кінця історії», «зіткнення цивілізації» та інших моделей майбутнього.

Аналіз пропонованих проектів, пошук нових концептуальних підходів спонукатиме до розробки філософських проблем прогностики, вивчення взаємозв'язку прогностичної з іншими функціями філософії, до теоретичного узагальнення дальших досліджень для визначення категорії «майбутнього» та її розгляду серед інших складних проблем філософії.

1. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Минск: Харвест. Современный литератор, 2001. — 1312 с.

2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель / Пер. А. М. Водена. С.-Пб.: Наука, 1993. — 480 с.

3. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. / Г.В.Ф. Гегель — М.: Наука, 1978. — 439 с.

4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. / Г.В.Ф. Гегель / Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.

5. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1/Т. Гоббс / Пер. с лат. и англ. — М.: Мысль, 1991. — 731 с.

6. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. / Р. Декарт. — М.: Мысль, 1989. — 654, [2] с.
7. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. — К.: Книга, 2005. — 528 с.
8. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 42. — К.: Політвидав, 1980. — 506 с.
9. Маркс К. Критика політичної економії (чорновий начерк 1857–1858 років) // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 46. Ч. 1. — К.: Політвидав, 1980. — 518 с.
10. Мыслители Греции. От мифа к логике: Сочинения. — М.: ЗАО Изд-во ЕКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. — 832 с.
11. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. / Ф. Ницше. — М.: Мысль, 1990. — 829, [1] с.
12. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. — М.: Наука, 1991. — 408 с.
13. Пантин В.И. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. / В. И. Пантин, В. В. Лапкин. — Дубна; Феникс+, 2006. — 448 с.
14. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1 / Карл Поппер. / Перекл. з англ. О. Коваленка. — К.: Основи, 1994. — 444 с.
15. Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — 743 с.
16. Філософія: Навч. посіб. За ред. І. Ф. Надольного. — К.: Вікар, 2005. — 455 с.
17. Франко Іван. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. Філософські праці. / Іван Франко. — К.: Наукова думка, 1986. — 575 с.
18. Читанка з історії філософії. У 6 кн. / Під ред. Г. І. Волинки. — К.: «Довіра», 1992. — Кн. І. Філософія Стародавнього світу. / Під ред. Г. І. Волинки. — 207 с.
19. Шеллинг Ф. В. Сочинения. / Ф. В. Шеллинг. / Пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. — М. Мысль, 1998. — 1664 с.

1.2. Майбуття як філософська проблема

Розвиток філософії на сучасному постнекласичному етапі (В. Шинкарук) характеризується не тільки диференціацією системи знань про людину і світ, появою нових гуманістично зорієнтованих учень та плюралістичністю філософських течій, але й поповненням її предметного поля складними питаннями осмислення кризових явищ, суперечливих процесів глобалізованого світу, збереження умов людського життя в майбутньому, а відповідно й урізноманітненням підходів до їхнього розгляду. «Проте кожна історична епоха і досягнутий рівень людського пізнання ставлять, трактують і розв'язують “вічні проблеми” по-своєму, завдяки чому філософія виступає своєрідним індикатором того, чим живе і чим стурбоване і про що мріє людство, які тенденції, сили і механізми його рухають» [30, с. 671].

Складний суперечливий розвиток сучасного світу з його швидкоплинними процесами в усіх сферах суспільного життя і кардинальні зміни системи «природа — людство» в непередбачувано руйнівному напрямку антропогенного впливу на довкілля зумовлюють глобальну проблему виживання людства, яке стає «інтегральним цілим» (А. Толстоухов). Воно вступило в «нове тисячоріччя — це час глобалізації, яка породжує еко-майбутнє», «яке, очевидно, буде відрізнятись від сучасного техногенного розвитку» і стало центральним питанням на порядку денному багатьох форумів [25, с. 6, 10, 291]. У XXI сторіччі перед людством постає і особливо актуалізується проблема майбутнього.

Проблемою вважається складне теоретичне чи практичне питання, що потребує розв'язання, а термін «проблема» з давньогрецької мови означає певне утруднення, яке неможливо однозначно подолати. З питань: «Що таке світ?», «Чи має світ початок?», «Чи можна і як пізнавати світ?», які поставили античні мислителі із парадоксу «знання про незнання», який виявив Сократ, розпочалась традиція зводити проблему до пізнавальної, зокрема як однієї з форм наукового пізнання, вихідного моменту встановлення самого факту незнання про властивості певного об'єкта, що включається у сферу практичної діяльності людей.

«Як першопочаткове визначення проблеми, — писав видатний український філософ ХХ сторіччя П. Копнін, — її можна подати як *те, що не пізнала людина і що потрібно пізнати*. Як проблему беруть не будь-який предмет, про який дослідник хоче знати, що він собою являє, яким закономірностям підпорядковується, а тільки такий, знання про який реально можливе за певних обставин». Із попередніх результатів знань виникає проблема, що «включає раніше встановлені факти, думки про можливість розв'язання поставленої проблеми, саме її поставлення». В центрі проблеми постає «судження — питання, яким виражено те непізнане, що потрібно перетворити в пізнане» [15, с. 200—201].

Проблема виражає потребу розвитку знань і як вихідний момент пошуку нових знань передбачає її виявлення, усвідомлення та поставлення. «Вміти правильно поставити проблему, вивести її з попереднього знання — це й значить вже наполовину розв'язати її» [15, с. 200]. Саме поставлення проблеми включає знайдення шляхів її розв'язання, тобто породжує нову пізнавальну трудність. Тому проблема постає джерелом пізнання і водночас предметом дослідження. Першим мислителем, який звернувся до проблеми як об'єкта філософування, вважають І. Канта. Він у «Критиці чистого розуму» визначає раціональний розум як здатність ставити проблеми в їхньому загальному вигляді. При цьому він висловив думку про «проблему, яка не має розв'язання». Його «Трансцендентна діалектика» — «перший великий трактат із проблематології» [11, с. 339].

Становлення «Проблематології» (М. Мее), «Проблемології» (В. Пазенок) засвідчило диференціацію і поглиблення філософських знань та розширення проблемного поля філософії, посилення її методологічної функції, актуалізацію дослідження такого специфічного об'єкта, як проблема. Тому важливо, на думку К. Поппера, досліджувати самі проблеми, що здатні пересікати межі будь-яких дисциплін та їхніх предметів, звертатися до проблем поза філософією, відрізняючи їх від псевдопроблем, проявляючи прагнення до їх розв'язання.

Розкодування певної проблеми потребує відшукування ключової ланки розв'язання суперечності знання про незнання. Для розкриття і роз'яснення чогось невідомого Арістотель радив спочатку виявити трудність і через розплутування «вузла» виявлених труднощів досягати розв'язку проблеми. Пізнати ж «вузол» проблеми допомагає філософія. Адже кожна *поставлена* проблема набуває філософського характеру, коли зачіпає будь-який бік буття світу та людської життєдіяльності. Власне існування людини є проблемою, від якої не сховатися, як вважав Е. Фромм, і її потрібно постійно розв'язувати. Тому й постає проблема майбутнього, яка стала не тільки актуальною, але й ключовою та надскладною серед філософських проблем, які, на відміну від практичних, є суто теоретичними. Оскільки в пізнавальній діяльності «*homo theoreticus*»,

як писав Х. Ортега-і-Гассет, має «дар перетворювати речі на проблеми, відкривати в них онтологічну трагедію, то, безсумнівно, що чистішою буде теоретична діяльність, то проблематичнішою буде її проблема» [17, с. 90–91]. Тому пізнання, осмислення майбутнього така складна філософська проблема. «Лише філософ як істотний елемент своєї пізнавальної діяльності допускає можливість непізнаності свого предмета. А це означає, що філософія — єдина наука, що розглядає проблему такою, якою вона є..., — відзначав Х. Ортега-і-Гассет, наголосивши: ...філософська проблема безмежна не тільки за своїм обсягом — бо вона охоплює все без винятку, — але й за своєю проблемною інтенсивністю. Це не тільки проблема абсолютного, але абсолютна проблема» [17, с. 88].

Майбутнє для філософії постає проблемою, що має найвищий ступінь непізнаності, проблематичності, безмежності, навіть парадоксальності. Від такої загальнофілософської проблеми людям «не сховатися, бо майбутнє, очевидно, породжуємо ми, і воно полягає в продовженні суттєвого ...», тому «...можна передбачити типовий смисл близького майбутнього, визначити наперед загальні риси прийдешньої епохи», а кожна «епоха не випадкова, їй притаманна стійка недвозначна внутрішня зв'язність» [17, с. 8]. Майбутнє — це «вічна проблема», яка на сучасному етапі ускладнюється, актуалізується, висувається на перший план пізнавальної діяльності і стає ключовою, першочерговою у процесі розв'язання глобальних проблем людства.

Проблема майбутнього хоч і зацікавлює багатьох дослідників, але тільки дотично при розгляді окремих питань, пов'язаних із прогнозуванням процесів змін у досліджуваних об'єктах природи чи суспільства. Автори публікацій пишуть про майбутнє переважно в часовому вимірі й у зіставленні з минулим і теперішнім, зосереджуючи увагу на тому, що існує. Ще у II сторіччі Марк Аврелій підкреслював, що час людського життя — це мить, і людина живе лише теперішнім, яке рівне для всіх, і нікого не можна позбавити минулого чи майбутнього, бо не можна відняти те, чого нема. «З погляду людини, яка завжди живе в інтервалі між минулим та майбутнім, час не є чимось суцільним, таким собі потоком безперервних послідовностей, він уривається посередині, в тій точці», — зауважила Х.Арендт, — де зіштовхуються нескінченне минуле і нескінченне майбутнє, і той «вузкий проміжок» може «бути позначений, але не може бути успадкований і переданий майбутнім поколінням від минулого» [1, с. 15, 17].

Окремі автори використовують термін «майбутнє» лише для підкреслення фундаментального статусу «дійсного теперішнього». Людина є те, що «вона реалізує» «тепер» і «тут», незалежно від того, як вона оцінює себе в минулому або як мріє побачити себе в майбутньому. Тому постійно реалізоване теперішнє безмежне. Той, хто бажає прогнозувати майбутнє, вчинить розумно, якщо повернеться до цього майбутнього спиною і почне організовувати своє теперішнє, із якого — «все», — стверджує автор оригінальної книжки «Вступ до філософії теперішнього» Л. Гнатюк, — зауваживши, що «майбутнє» є «тим самим *теперішнім*, яке є єдиним і яке не можна розкласти на частини» [10, с. 307]. Подібна абсолютизація теперішнього сягає у міфічне сприйняття світу. Для давніх греків бог часу Кронос уособлював перехід дійсності в минуле, що потім набуло образу Хроноса — символу незворотного часу, що минає, а відповідно проблема відліку часу спричинила появу хронометрів. У міфах відображено також пошук відповіді про прийдешнє: «Що буде?» Здатністю «бачити майбутнє» володіла богиня мудрості Афіна — провісниця («Проноія»), яка нагородила дарунком провіщати юного

Тиресія, у кого Одисей дізнавався про свою майбутню долю. При Дельфійському храмі Аполлона жерці-оракули та піфії займались пророкуванням, але поступово почали втрачати свій вплив ще «задовго перед пришествям Ісуса Христа», як писав М. Монтень, назвавши способи ворожби за зірками, за снами, тілесними та іншими ознаками прикладом «нестримної цікавості нашої душі, жаждливої зазирнути в будучину, ніби їй не досить клопотів нинішніх», щоб... «прочувати майбутні нещастя», «...клопотатися марними речами». У пророкуваннях «намішано і правду і брехню», і «...ніхто не веде реєстру їхніх похибок, просто таки незліченних; що ж до справджених віщувань, то їх роздмухують саме тому, що вони незвичайні, неймовірні й чудородні» [16, с. 49,50, 51–52]. Міфічне пророкування прийдешнього не виходило за межі нового колообігу. Циклічне повторення того, що було і є, античні мислителі вважали «вічним плином часу». «Все тече, як ріка». «І теперішнє мені не здається великим, а вже майбутнє й зовсім сумне — я маю на увазі світові пожежі і загибель Всесвіту», бо немає нічого постійного, все чергується у “грі Вічності” (Еона). А що таке Вічність?» — запитував Геракліт [31, с. 180].

Вічність за Платоном притаманна ідеям-сутностям, а час — лише «мерехтіння вічності», «рухлива подоба вічності». «Те, що вічно виникає» — це тільки чуттєво дане сутнє, тимчасове. Називаючи часом те, що «рухається від числа до числа», Платон виділив різні види часу і вважав можливим числовий вимір часу через періодичність руху планет, щоб «визначати і зберігати число часу». Для «вічної сутності» підходить одне тільки «є», тоді як «було» і «буде» стосуються лише виникнення, що відбувається в часі і виражає суть руху [20, с. 510–511]. Тож філософське осмислення часу привело до поставлення практичної проблеми вимірювання часу: не тільки того, що минає, але й того, що наступає. Її розв’язання виявилось у створенні годинників, їх урізноманітненні та вдосконаленні, що у свою чергу стало науковою і технічною проблемою. Наприклад, проблема «2038 року», коли можуть виникнути збої в програмних забезпеченнях інформаційних мереж через завершення дії системи врахування секундної різниці в обчисленні часу. Тому виникла проблема точнішого вимірювання часу і обчислення майбутнього часу та реформування календарів. Очевидно, виникнення календаря для фіксації наступних днів і років свідчило про усвідомлення потреби обчислювати майбутній час. Із цим пов’язана так звана проблема «2012 року» за календарем Майя, коли закінчується великий цикл «довгого числа» і збігається сонячний календар із ритуальним [14, с. 200].

Виникнення ритуалів, зображення минулих подій у різних формах, якими давні автори хотіли передати певну інформацію своїм нащадкам, наскельні знаки, скульптури чи портрети, фотографії «на згадку», документальні фільми, літописи чи щоденники та інші форми фіксації «теперішніх» подій викликані, можливо, спочатку неусвідомленим переживанням людей себе в майбутньому, бажанням розповісти про «своє теперішнє» нащадкам. Все це потребує філософського осмислення і розгляду різних підходів до складної проблеми майбутнього.

Імпліцитно питання про майбутнє присутнє у Сократовому «пізнай себе» та Платоновому вченні про ідеї. Завдяки самопізнанню людина може побачити себе в перспективі належного, того, якою мала б бути. Ставати кращим кожному, як закликав Сократ, означає турбуватись не про тіло й гроші, а передусім про душу, «щоб вона була якомога кращою». Сократ провіщав покарання тим, що його подали до суду за моральну

зіпсованість і неправильне життя, бо «несправедливо зазіхати на чуже життя», бо «наклеп і заздрість багатьох ... людей погубили і погублять у майбутньому». Він радив «не затикати рота іншим», не говорити про добро, а знати його і бути доброчесним, дбати про справедливість. Завдяки доброчинному способу життя люди можуть здійснити ідею держави, в якій всі дбатимуть про спільне благо відповідно до притаманних людським душам чеснот: мудрості, мужності, поміркованості й справедливості, як вважав Платон [21, с. 31, 29,38, 15]. Тож Сократ і Платон виділяли важливий етичний бік проблеми майбутнього.

Арістотель один з перших серед античних мислителів розглянув передусім онтологічний аспект проблеми майбутнього в процесі пошуку відповіді на питання про час, його особливості і сутність. Він відзначав, що «час — це число руху стосовно попереднього і наступного, і, належачи до безперервного, він сам неперервний» [2, с. 679]. Арістотель розрізняв минуле, що вже не існує, і майбутнє, якого ще нема, а час вважав «повсюдно одним». Час не існує поза рухом, але й не є рухом, але чуттєво вони сприймаються разом, тому й впізнаємо час, коли розмежовуємо рух, визначаючи попереднє і наступне, буття яких інше, ніж руху [2, с. 676]. Вважаючи час відносним, як міру руху, як зміну від попереднього до наступного, «тим, що обчислюється», він вводить поняття «тепер», завдяки якому пояснює час як обчислюваний рух, що дозволяє відчутти зміни часу (він «минає»). «Тепер» як кінець минулого і початок майбутнього різний для попереднього і наступного, а «час же рівномірний всюди і при всьому», хоча зміна може відбуватися швидше й повільніше, але «повільне і швидке визначаються часом» [2, с. 675]. Час буде таким, яким є рух, зміни, а кожна зміна чогось на щось на емпіричному рівні сприймається як плин часу і переживається як перехід від минулого до майбутнього, уможливленою межею між якими є «тепер». «Тепер» зв'язує минуле з майбутнім і водночас розділяє можливості. Тому «вже» означає частину майбутнього часу, близьку до теперішнього невідомого «тепер», або «частину минулого часу» («Уже йду» і «Уже пішов»)[2, с. 683—684]. Подібним є співвідношення «раніше» і «потім»: «для минулого ми говоримо “раніше” про більш віддалене від “тепер”, “потім” — про ближче; для майбутнього “раніше” — значить ближче; “потім” — дальше» [2, с. 685].

Отже, Арістотель, порушивши проблему майбутнього як фазу часу і розмежувавши його із вічністю, пов'язав його з буттям та рухом, вказав на відносність чуттєво сприйманого теперішнього, минулого й майбутнього і тим самим звернув увагу разом із гносеологічним на онтологічний аспект розуміння майбутнього.

Поглибив Арістотелеве положення про майбутнє середньовічний мислитель Августин, розрізнивши вічне й тимчасове: вічний Бог створив світ і час, буття Бога є невимірним всезнанням і всемогутністю, а час існує для людини, чие буття «змінне» і тому вимірне — минуле, що вже не існує, миттєве теперішнє і майбутнє, що ще не існує. Вимірюють час через досвід душі, в якій є спогад про минулі події та очікування майбутнього як передбачуваних наслідків. Августин на питання «Що ж таке час?» відповів: «Коли ніхто не питає мене про це, я знаю, але як тільки йдеться про пояснення, я вже не знаю. Однак я сміливо стверджую, що знаю ось що: якби ніщо не проминало, то не було б минулого часу; якби ніщо не наставало, то не було б майбутнього часу». Мислитель доповнив гносеологічний аспект проблеми майбутнього онтологічним: ще не пізнане, що об'єктивно не існує, можна пізнати через знання теперішнього стану. «Хоч би який був характер таємного передчуття прийдешності, все-таки не можна

побачити нічого, крім того, що існує. Однак те, що вже існує, належить не до прийдешності, а до теперішності. Коли ж говорять, що “бачать” прийдешність, то тут йдеться не про самі речі, які ще не існують і які, так би мовити, прийдешні, а йдеться про те, *що* бачать, — це, можливо, причини тих речей, попередні знаки того, що вони вже існують. Отже, ці знаки не належать уже до прийдешності, а є теперішніми для того, хто їх бачить; вони допомагають духові вловити їх і провіщати прийдешність, — наголосив Августин, підтвердивши висновок прикладом: — коли бачимо заяскравлення горизонту, то знаємо, що незабаром буде схід Сонця» [23, с. 222, 226].

Августин на засадах християнського провіденціалізму, божественної напередвизначеності подій поділяв історію на періоди, які лінійно йдуть один за одним, і висловив ідею прогресу, через яку поєднав історіософське і теологічне тлумачення майбутнього як «вічного блаженства в Бозі», «кінець без кінця», за яким «теперішнє майбутнього — це його очікування». Він започаткував найпродуктивніший підхід до розв’язання проблеми майбутнього в руслі філософії історії. Потім Вольтер відкинув теологічний підхід і дав філософське пояснення історичного процесу як низки певних подій внаслідок діяльності народів під впливом розвитку людського розуму і поширення знань. Він розвинув ідею прогресу і, на відміну від інших просвітників, вважав, що поступальний рух відбувається не сам собою, а завдяки цілеспрямованим діям людей і неоднаково на різних етапах історії: у минулому тільки епізодичні прояви, а на тодішньому «теперішньому» — посилюється, особливо в боротьбі із забобонами, невіглаством, і набуватиме повноти та прискорення в майбутньому. Однак для цього мислитель закликав розвінчувати пророцтва ворожбитів та всіляких провісників, яким вдається задурманювати людей своїми пророкуваннями. Запоруку прогресу суспільства в майбутньому він вбачав у розвитку культури, наукових відкриттях, технічних досягненнях, ефективності людської праці, становленні справедливих гуманних стосунків між людьми при забезпеченні добробуту всіх. Не від того, що пророки вгадуватимуть долю людей, а від людської цілеспрямованої діяльності залежить майбутнє.

Просвітницьку концепцію історії розробив М. Кондорсе, який критично оцінював минуле і вказував на спрямованість прогресу в майбутнє. В ньому здійсниться суспільний ідеал, без розуміння якого, як вважав Ж.-Ж. Руссо, не можна оцінити сучасне і побачити сенс історії. Не визнавав напередвизначеності долі людей і прямолінійності прогресу і німецький просвітник Й. Гердер. Він вважав, що розвиватися може те, для чого створено передумови, і тому розвиток людства є закономірним продовженням природних процесів. Відкинувши європоцентристське бачення історії, яка відбувається у багатоманітних національних формах як єдиний загальноспрямований процес, мислитель вказав на гуманність людини — головну передумову майбутнього планетарного прогресу, а істинну гуманність вбачав в ученні Христа, в проголошенні людинолюбства і миролюбності, що визначатимуть майбутній перехід людства від природи до «царства гуманізму».

У розробленій філософсько-історичній концепції Г. Гегель трактував історію як «прогрес духа в усвідомленні свободи», обґрунтував ідею історичної закономірності та особливостей кожного етапу історії, зв’язку з минулим наступного періоду. В ідеї духа «маємо справу лише з теперішнім, хоч би яким великим було минуле в історії. Дух вічно існує», і водночас він у постійному становленні, у змінах, і тому «тепер» досягається як вічність, в якій постає динамічний час, діалектично поєднуючи теперішнє з минулим

і майбутнім. Майбутнє уможлядно пояснюється через суперечливий зв'язок тимчасового і вічного, у постійному розв'язанні якого відбувається перехід від попереднього до прийдешнього, яке є тим новим, що приходить на зміну старому станові. Витіснення старого і поставання нового на емпіричному рівні сприймаються як «історія діянь», процес зміни способу людської діяльності, через яку реалізується стремління Духу до свободи. Світова історія за Гегелем починається з часу здійснювання розумності, вона є «прогресом, який маємо пізнати в його необхідності» [9, с. 72].

Ввівши поняття «історичність», розглянувши об'єктивний і суб'єктивний бік історії і розмежувавши термінологічно «історію» на «Historia» (лат.) і «Geschichte» (нім.), філософ виділив терміном «тільки історичне» («historische») зовнішнє, мінливе, тимчасове, безповоротно минуле в історичній реальності, а «сутнісно-історичне» («geschichtliche») використав для розкриття способу втілення логічного в історії, не тільки як хронологічно минулого, але й спрямованого в майбутнє, тобто для розуміння проєктивності історії, відкритої для майбутнього. Отже, історія як наука передбачає вироблення історичних знань про минуле, але й водночас осягнення теперішнього та його спрямованості в майбутнє. У часовому вимірі, якому Гегель не надає першорядного значення, історичний процес набуває унікальності, неповторності на кожному окремому етапі реалізації ідеї свободи, а головною умовою стає творення держави, без якої деякі народи залишалися в минулому і позбавлені майбутнього. Історія в Гегелівському трактуванні як логічна реалізація розумом суттєвої мети духа рухається не з минулого стану, в якому деякі народи вже виконали свою історичну роль, а з майбутнього з його досконалішим станом і досягненням належного, «того, що має бути». Гегеля проблема майбутнього цікавила не як «кінець історії» і коли він настане, тобто не в часовому вимірі, а в телеологічному: майбутнє — це «мета: нею є дух, а саме за своєю сутністю, за поняттям свободи» [9, с. 104].

Після Гегеля урізноманітнилися підходи мислителів до поставлення проблеми майбутнього і розширилися аспекти його філософського осмислення. Л. Фюрбах, визначаючи час як форму прояву єдності буття і небуття і визнаючи теперішнє вираженням життя одиничного Я, тобто послідовним продовженням миттєвостей, що минають, пов'язував майбутнє з появою нового. Він пояснював, що запит часу, новий період історії зумовили появу нової філософії, яка відповідає потребам майбутнього для розкриття «вищої, абсолютної сутності людини». Л. Фюрбах розробляв «Філософію майбутнього» *про* людину і *для* людини і започаткував антропологічний підхід до проблеми майбутнього, розв'язання якої вбачав у досягненні щастя людини завдяки дії універсального закону — любові між людьми.

К. Маркс розширив розгляд проблеми майбутнього від антропологічного до філософсько-історичного та соціально-філософського аспектів, розкривши історичний розвиток суспільства як закономірний процес переходу людства від «царства необхідності до царства свободи». Мислитель підкреслював важливість *правильно* розглянути минуле і зрозуміти сучасне для виявлення «перших кроків перетворюючого руху в напрямку до майбутнього» і проаналізував історичні передумови нового суспільного ладу, який вважав не метою, а початком справжньої історії людства та всебічного розвитку людини в майбутньому. Таке Марксове історичне передбачення було співзвучне з тодішнім прогресистським трактуванням історії і сприяло утвердженню оптимістичного погляду на розв'язання проблеми майбутнього.

Вона все ж таки привертала увагу також тих мислителів, котрі в кінці XIX і XX сторіччях критично оцінювали соціальну теорію К. Маркса, його концепцію «матеріалістичного розуміння історії» і відповідно висловлювали реалістичні або песимістичні прогнози щодо майбутнього. Про це свідчать праці М. Бердяєва, Л. Карсавіна, А. Тойнбі, С. Франка, О. Шпенглера, К. Ясперса та інших. Наукова спадщина названих авторів і тих, що розглядали проблему майбутнього в соціально-філософському, онтологічному, етичному, гносеологічному аспектах, потребує детальнішого аналізу для поглиблення розгляду майбутнього як філософської проблеми. Вона зацікавлює сучасних дослідників чимраз більше в праксеологічному аспекті. При цьому мислителі ставлять питання не тільки про пізнання і пояснення, але й про творення майбуття. Такому повороту сприяло те, що багато філософів історії конкретизували розробку проблеми майбутнього.

Так, О. Шпенглер у книжці «Занепад Європи», яку названо «найбільш значущою філософією історії після Гегеля» (Г. Зіммель), замість традиційної лінійної періодизації всесвітньої історії та її прогресистської тенденції запропонував циклічний перехід до історії унікальних неповторних культур народів, що реалізували свої потенції, або таких, які ще тільки «пробуджуються». Історію треба розглядати з «почасової висоти» як процес виникнення, розквіту й занепаду численних культур, частина яких орієнтована на безкінечність у майбутньому. Або, наприклад, єгипетська з її символами заперечення незворотності часу, що поєднує минуле й майбутнє, або культура Заходу з її процесом деградації і наближення того історичного «вивихнутого часу» і «широкого інфаркту старої Європи, що наступить після 1 серпня 1914 р.», — прогнозував О. Шпенглер [39, с. 9]. Він вказував, що «майбутнє Заходу виявляється не безбережним потоком, спрямованим вгору і вперед за курсом наших сьогоднішніх ідеалів із фантастичними резервами часу, але *строго* обмеженим щодо форми і тривалості та неминуче напередвизначеним одиничним звершенням історії... яке на основі наявних прикладів можна оглянути і в суттєвих рисах передбачити» [39, с. 173]. Автор застерігав від сприйняття майбутнього на рівні світовідчуття тільки як реалізації бажаних особистих ідеалів і сподівань, бо «де немає фактів, там панує почуття», і тому майбутнє треба виводити з того, що «*може* відбутися і, значить, *відбудеться* з безумовною неминучістю...», і критично оцінювати те, «що не належить до внутрішніх можливостей епохи», щоб не витратити «величезні обсяги розуму та сил ... на хибних шляхах» [39, с. 174, 175].

Відзначивши прихід епохи цивілізації на місце культури, мислитель закликав рахуватися із «суворими і холодними фактами занепаду життя на схилі віку» стосовно контурів і спрямованості майбутнього, бо «у кожного періоду є в кожній сфері своє завдання», а отже й створення відповідного філософського учення. «Кожна філософія є вираженням свого і тільки свого часу, й нема двох таких епох, які мали б однакові філософські інтенції», а справжнє філософське вчення буде благодіянням для прийдешніх поколінь, і цінність філософа «в його прозорливості щодо великих фактів сучасної епохи, у здатності висловити хоча б одне глибоке на випередження судження з якогось вирішального й злободенного питання та охопити світові проблеми й майбутність держав», — підкреслив О. Шпенглер дійсний «смісл філософської активності» на противагу агітації та проповіді, наголосивши на методологічній функції філософії у пізнанні майбутнього, щоб відповісти на питання: «Що під силу людині нашого часу і що вона має заборонити сама собі?» [39, с. 175, 176, 177, 179, 181]. О. Шпенглер

1911 р. зробив ескіз «нефілософської філософії» майбутнього, задумавши написати нариси про деякі явища тогочасного наближення світової війни з важливими висновками щодо майбутнього, які конкретизував у другій частині книжки під назвою «Всесвітньо-історичні перспективи» з викладом квінтесенції історичного досвіду, на основі якого можна вдатися до облаштування майбутнього [39, с. 182, 183, 188].

Майбутнє О. Шпенглер пояснював через розв'язання проблем часу, історії, історичного часу, пов'язаного з минулим і майбутнім. Первісна людина нічого не знала про час, античність визнавала таким, що існує, лише теперішнє, й тому грецькі митці зображали сьогочасне, а пізніші мислителі уникали детального розгляду часу, не знали, «куди подіти оточені таємничістю... звукові символи “минуле” і “майбутнє”». Тільки з новим відчуттям часу західна людина простежує будь-яке дане «існуюче», враховуючи його минуле й майбутнє, — висновував О. Шпенглер [39, с. 281, 253].

Із проблемою часу пов'язував осягнення історії й пояснення майбутнього А. Тойнбі, якого передусім вважають «філософом історії» (Х. Ортега-і-Гассет). Час є «простором історичного», «полем, в якому і завдяки якому відбувається зміна станів людського суспільства», — визначав А. Тойнбі [24, с. 9].

Він підкреслював, що рух часу збуджував людський розум до осягнення безперервності між смертним і безсмертним, викликав страх перед зникненням теперішнього, яке неможливо затримати або продовжити, що люди, відходячи від такого непевного теперішнього, «із більшим бажанням звертаються до знайомого минулого, ніж до незнайомого Майбутнього» [24, с. 482, 427]. Критикуючи футуризм як різновид світосприйняття, що заперечує теперішнє і віддається марним мріям в очікуванні майбутнього, проникаючи навіть в релігійне прозріння, в якому «видно невідворотність жертви Теперішнього нещадному Майбутньому», мислитель вказав на соціальну форму крайнього відчаю «внутрішнього пролетаріату» в пошуках втраченої надії [24, с. 428, 429, 434]. «Дух футуризму витає і в безневинних теоретичних абстракціях французького філософа Бергсона, і в практичній політиці фашистських ідеологів, і в діях комуністичних прихильників ідола тоталітарної держави», — писав А. Тойнбі, навівши приклад євреїв, які після багатостолітніх помилок свого футуризму почали шукати нових шляхів у теперішньому. Він вважав приреченими на провал спроби людей втекти від теперішнього [24, с. 433, 438].

Отже, віддаючи перевагу теперішньому, А. Тойнбі заторкував проблему майбутнього переважно у філософсько-історичному і тільки частково в соціально-філософському аспектах.

На відміну від О. Шпенглера та А. Тойнбі, захищає положення про єдність світової історії К. Ясперс із позиції спільної для всього людства «філософської віри» і «духовного складника», визначального для всієї історії, що нерозривно пов'язує минуле, теперішнє і майбутнє. Обґрунтовуючи ідею «осьового часу» в історії, він розмежував у «безмірних часових шарах» «доісторію» як непізнане минуле та «історію» — «ясне для людини минуле», яке вона «засвоїла» [40, с. 21, 56]. К. Ясперс виділив у світовій історії також третю фазу, яка «значною мірою відноситься до майбутнього», є провісницею «майбутніх можливостей», з яких уже реалізовується можливість всесвітнього спілкування, і служить усвідомленню теперішнього на основі знань і розуміння явищ минулого [40, с. 93, 95]. Основні кроки, що «відділяють все історичне минуле від ще прихованого від нас майбутнього, було зроблено лише в ХІХ

сторіччі», – відзначив К. Ясперс, – підкресливши можливість переходу до «нового осьового часу», про який «ніхто не знає, що він нам принесе», особливо зі створенням сучасної техніки, що радикально міняє повсякденне життя людей, оскільки «дух зводиться до здатності навчатися і здійснювати корисні функції» [40, с. 93, 95, 114, 115]. При цьому звужується «горизонт життя» щодо минулого й майбутнього, бо людина «живе тільки в теперішньому». Однак теперішнє може бути «осяяно світлом» лише при повному знанні минулого, яке служить йому основою, і майбутнього, котре містить його в собі. Тому «ми прагнемо, – зауважив мислитель, – до усвідомлення ситуації нашого часу», коли «проблемою і завданням став світ загалом» [40, с. 128, 141, 144].

Майбутнє слід включати в історичну концепцію цілісності людського існування. «Без усвідомлення майбутнього взагалі не може бути філософського осягнення історії», але воно приховане в минулому і теперішньому, тому «ми бачимо й домислюємо його в реальних можливостях», а «в основі нашого бачення майбутнього повинно бути наукове розуміння минулого, а також неупереджене осягнення теперішнього», що у свою чергу однаковою мірою залежить від сприйняття минулого та прогнозування майбутнього. «Наші думки про майбутнє впливають на те, як ми бачимо минуле й теперішнє», а отже визначаються наступні дії людей, – зробив важливий висновок К. Ясперс на основі методологічного принципу об'єктивності пізнання історії [40, с. 155]. Він, вказавши, що майбутнє стає предметом свідомих роздумів (але його прогнозування ще з XVIII ст. залишалось «серйозною проблемою»), констатував зміну поглядів щодо майбутнього як нібито гарантованого суспільного прогресу після Французької революції до песимістичних, виразником яких вважав Ф. Ніцше, і звернув увагу на страшнішу від атомної бомби загрозу самій природі людини, її душі [40, с. 157, 161].

Критично оцінивши ідею суспільного прогресу і визнавши головний його прояв у науці і техніці, що створює чимало нових проблем, навіть катастрофічних подій, пов'язаних з обмеженістю природних ресурсів, К. Ясперс висловив сумнів щодо можливості передбачити «перетворення душевного складу і духовного обличчя людей» в умовах нестабільності. Застрашливі прогнози майбутнього людини на біологічній основі (деградація людства при змішуванні рас і осілому способі життя та інші) він вважав хибними і навіть небезпечними, оскільки вони спонукають до неправильної поведінки, та висловив впевненість: «...людина не може повністю втратити свою сутність...», «не може взагалі перестати бути людиною». Він застерігав, що майбутнє не прийде само собою, бо «все те, що сьогодні і кожна хвилину роблять люди, як вони думають і чого очікують, є переднакресленням майбутнього, його витоками, які залежать від людей». «Тільки людина може подолати зло, яке вона сама породила. ...І може вона це здійснити лише в рамках конституювання свободи ...в рамках правового порядку, який стане світовим порядком», – зробив висновок К. Ясперс [40, с. 159, 162, 163]. На його думку, правовий порядок може здійснюватися через дух, а головною умовою духовної творчості є свобода, і тільки вільна людина може проявляти справжню сутність, ставати особистістю, у формуванні якої й полягає сенс історії. «Людина історична тільки як духовна істота...», а «історія – це шлях людини до свободи під знаком віри», – стверджував філософ, поставивши важливе питання про віру в майбутнє і збереження віри в майбутньому. Він підніс розуміння свободи, справедливого правового порядку в суспільстві, віри вільної людини та її духовної творчості до ступеня найвищих

загальнолюдських цінностей, утвердження яких ставатиме реально можливим сенсом історичного розвитку і за якими вимірюватиметься майбутнє. Отже, К. Ясперс поєднав філософсько-історичний із філософсько-антропологічним і аксіологічним аспектами розгляду проблеми майбутнього.

Аналогічно цікавими положеннями про самоствердження гармонійної особистості та свободу як самообумовлене буття пояснював історичний процес один із засновників концепції всеєдності в російській філософії Л. Карсавін. Він розглянув зв'язок минулого, теперішнього і майбутнього через призму «закону розвитку» та «діалектики часу». Акцентуючи увагу на всечасовості і послідовності руху моментів у часі, він визначав історію не тільки як знання минулого, а як науку «про розвиток людства загалом. Вона вивчає теперішнє і минуле... «...осягає минуле через теперішнє і теперішнє через минуле, і не як роз'єднані моменти, а як безперервний процес», бо «вони нерозривно взаємопов'язані і становлять одне остаточне неподільне ціле» [13, с. 277]. Враховуючи всеєдність розвитку людства, історик, на думку Л. Карсавіна, пізнає в загальних рисах майбутнє, не претендуючи «на роль провісника конкретних подій», бачить тенденції розвитку, їхню обмеженість і водночас відкриває можливість інших тенденцій сходження до «всеєдиного суб'єкта розвитку» та розуміє минуле не тільки стосовно до теперішнього, але й можливого майбутнього. «...Всеєдиному суб'єктові майбутнє дано у всій своїй здійсності так само, як минуле й теперішнє. Емпірично обмеженому суб'єктові (будь-якому історикові) воно дано лише у віддзеркаленні його теперішнім і минулим», — підкреслив автор методологічне положення філософії історії, розмежувавши достовірність здобутих знань науково-історичним шляхом і абстрактність знань про майбутнє, необґрунтовано вгадуваних за межами емпіричної історії. Подібні спроби Л. Карсавін називав «філософською публіцистикою», що є «історичним пізнанням теперішнього зі спрямованістю цього пізнання на більш або менш віддалене майбутнє», і критично оцінював невміле, «незграбне» порівняння майбутнього з «історичними законами», «уроками» історії, що часто використовують в політичній діяльності, де «погані політики» — це тільки «погані історики» [13, с. 279].

Критикуючи публіцистику за несистематизованість історичного знання і неспроможність піднятися до осмислення сутності розвитку, відкидаючи необґрунтованість і довільність, навіть легковажність, безвідповідальність багатьох публіцистів, що «захоплюють» читачів своїми «дотепністю» і «вірою у відкриту істину», особливо представників російської публіцистики, яка «вирізняється перевагою релігійних мотивів», Л. Карсавін визнавав можливість для геніальних мислителів, філософів-публіцистів використання «правильних методів» для схоплення тенденцій історичного процесу і вияву того, «що обіцяє або чим загрожує майбутнє» [13, с. 280]. Він відзначив, що «філософська публіцистика» може дійсно стати тим, чим вона має бути, «історією теперішнього». І в ній, звичайно, через відсутність майбутнього, але зорієнтованість на нього, чіткіше виступає значення історичної ідеї та її діалектичного саморозкриття. Хоч філософська публіцистика орієнтується на майбутнє, однак майбутнє, навіть якнайближче, в конкретності своїй не дано і як таке об'єктом емпіричного знання бути не може, і тому публіцистиці треба утримуватися від конкретних пророкувань [13, с. 281].

Натомість «історія теперішнього» — це філософська публіцистика, зосереджена на теперішньому, яке не розглядає в сенсі «останньої» миті розвитку, але й зорієнтована

на майбутнє і «може передати динамізм історичного факту (і методу), тільки звертаючись до майбутнього. А звернення до майбутнього, спрямованість на нього міститься в самому теперішньому», — висновок мислитель, вбачаючи завдання філософа-публіциста через виявлення можливостей розвитку і тенденцій спонукати себе та інших до «діяльного здійснення ідеального і можливого», а не втішати «обіцянками прекрасного емпіричного майбутнього». Його ж «вільно творимо ми через сходження з теперішнього у всеєдність. Воно для нас, що живуть в емпірії, існує тільки як *завдання*, тобто не стільки як майбутнє, скільки як теперішнє. Воно дано нам у вищому надемпіричному шарі буття, ріденькими слабкими образами просвічує в теперішньому. Воно не повинно ототожнюватись з ідеалами прогресу, — застеріг Л. Карсавін, підкресливши дієвість філософської публіцистики, яка, розкриваючи ідеал теперішнього, його вдосконалюваність «із протиставлення себе емпіричному процесові історії знову стає ним самим і тим самим вільно творить майбутнє. [...] Замість декламації про свободу і творчість людини теорія всеєдності стверджує через всечасовість реальність як теперішнього, так і майбутнього», — наголосив він [13, с. 283, 335]. Він у рамках філософсько-історичного розгляду майбутнього порушив проблему його пізнання, пошуку «правильних», тобто наукових методів вироблення знань про майбутнє через дослідження реального теперішнього, передбачивши появу прогностики.

Реальність майбутнього у взаємозв'язку з теперішнім і минулим також обґрунтував М. Бердяєв у релігійно-філософській «метафізиці історії». Історичну реальність він вважав конкретною, а не абстрактною і тому підкреслював: «...не можна історію розглядати поза людиною і нелюдськи. І не можна розглядати людину поза глибинною духовною реальністю історії», а отже «справжній шлях філософії історії — це шлях до встановлення тотожності між людиною та історією, між долею людини і метафізикою історії» [3, с. 12, 14]. Таке методологічне положення він обґрунтував із позиції філософа-екзистенціаліста. «Історія відбувається у своєму історичному часі, включеному в час космічний. Метаісторія ж вкорінена в часі екзистенціальному і лише проривається в час історичний. В історії можуть початися події, які дедалі більше набуватимуть характеру історичного, і це буде ніби час історичних чудес», — писав М. Бердяєв, розмірковуючи над виявами прогресу й регресу в історичному процесі як боротьби добра і зла, над переходом історії з історичного... в час екзистенціальний. «Думка про час мені уявляється глибоко суперечливою. Майбутнє легко може стати минулим, минуле майбутнім», — наголосив мислитель [4, с. 310, 307].

Філософія історії як осмислення історичного процесу набуває характеру пророчого проникнення в минуле, яке водночас є проникненням у майбутнє, а для тих, хто її розриває, минуле сприймається як нав'язане, а майбутнє — непізнаване, страшне у своїй невідомості. Тому М. Бердяєв вважав помилковим розгляд минулого й майбутнього поза внутрішнім динамічним і духовним зв'язком, абстрактно. При статичному стані теперішнього для суб'єкта, що пізнає його у відриві від минулого й майбутнього, «історія зупиняється і застигає в минулому», яке виглядає «мертвою еволюцією», «зовнішнім рухом». «Тільки пророче ставлення до минулого в історії приводить її в рух, так само як пророче ставлення до прийдешнього зв'язує його з теперішнім і минулим в якомусь внутрішньому повному духовному русі», — наголосив філософ [3, с. 33]. Він вказав на співвідношення історії з вічністю, з якого випливає онтологічне значення історичного часу, що зумовлює проблему, яка становить суть конкретної історії, а саме проблему

відносин між минулим, теперішнім і майбутнім. Критично оцінивши погляд на «весь процес історичного звершення», за якого все перетворюється в якісь швидко змінювані і примарні миті, що «провалюються у безодню небуття», і проаналізувавши різні підходи до історичного процесу тільки як реального минулого чи, навпаки, реальнішого теперішнього або майбутнього, М. Бердяєв наголосив на цілісності життя, яке «суміщає три моменти часу — минуле, теперішнє і майбутнє в одній цілісній всеєдності», тому «історична дійсність, що відійшла в минуле», не менш реальна від тієї, що «відбувається в цю мить, або тієї, яка звершуватиметься у майбутньому і якої ми також не сприймаємо, а на яку ми сподіваємося, яку відчуваємо» [3, с. 56, 57]. Обмеженістю людського буття і замкнутістю моменту теперішнього він пояснив зовнішню видимість розірваного часу, в якому «минуле здається пройденим, а майбутнє ненародженим» і в якому «минуле існує тільки через пам'ять», яка є «основною формою сприйняття реальності минулого» і «...підтримує історичний зв'язок часів» [3, с. 57, 58].

Мислитель назвав пам'ять основою історії і підкреслив: «Історична пам'ять — величний прояв духу вічності нашій тимчасовій дійсності», вона «вічна онтологічна основа, що творить основу всього історичного», вона береже «наш зв'язок із предками», який поєднує «теперішнє і майбутнє з минулим». Він застерігав від втрати зв'язку часів у пам'яті, від «футуристичного світовідчуття», заснованого на «культурі майбутнього і на культурі кожної цієї миті», і водночас вказував на двоїстість історичного процесу, який є «зв'язком минулого з майбутнім, а з другого боку, він є розривом із минулим; він має природу консервативну і революційну. [...] Тому поєднання цих двох основ потрібне для процесу історії». За такого підходу зберігатиметься зв'язок теперішнього і майбутнього з минулим, що триватиме в майбутньому, в якому не буде «допущено збіднення нас великими багатствами минулого» і буде можливість збагачуватися також створюваним майбутнім. «Тому нема нічого важливішого для істинної історичної свідомості, як встановлення належного ставлення до минулого і майбутнього. Той винятковий культ майбутнього і те відвернення від минулого, які властиві різним теоріям прогресу», що порушують цілісність дійсності в єдиному часі, стають перешкодою «для виникнення справжньої філософії історії», — зауважив М. Бердяєв [3, с. 58, 59].

Визнавши провідну роль ідеї прогресу в кінці XVIII—XIX сторіччях, яку сприймали як мету історичного процесу, філософ відрізняв її від ідеї еволюції, яку тільки й можна науково-позитивно обґрунтувати, і її давні релігійні витоки і внутрішню суперечливість. В ученнях про прогрес автори через помилкове ставлення до проблеми часу боготворили майбутнє завдяки теперішньому й минулому. Різні теоретики прогресу вірили, що в майбутньому буде досягнуто вищого досконалого стану, коли буде розв'язано всі суперечності й завдання всесвітньої історії. «Прогрес перетворює, — критично зауважив М. Бердяєв, — кожне людське покоління, кожну особу людську, кожну епоху історії в засіб і знаряддя для кінцевої мети — досконалості, могутності й блаженства прийдешнього людства, де нікого з нас не буде обділено. [...] Релігія прогресу розглядає всі людські покоління, всі людські епохи як такі, що не мають цінності і мети в собі, не мають значення самі по собі, але лише як знаряддя і засоби для майбутнього. Це — основна релігійна й моральна суперечність учення про прогрес, що робить його внутрішньо неприйнятним і недопустимим». Така «релігія прогресу», обожнюючи прийдешні покоління щасливців, немилосердна до теперішнього і

минулого? «поєднує безмежний оптимізм стосовно майбутнього з безмежним песимізмом щодо минулого, де попереднім поколінням «дістались лише страждання, муки й недосконалість» [3, с. 147, 148, 149].

Подібні вчення про прогрес лише відображають обмеженість свідомості в ХІХ ст. і тісно пов'язані з «утопіями земного раю», що ніби здійсняться в майбутньому. Віра в настання абсолютного стану людського життя у відносних земних умовах обмеженої часом дійсності була притаманна комунізмові, прихильники якого вважали попередній історичний процес лише підготовкою до розв'язання «трагедії» всесвітньої історії і формування «нового суспільства» і «нової людини». Хоча комунізм, як писав М. Бердяєв, зорієнтований у майбутнє, у ньому є «занадто велика залежність від минулого», ненависть і прикованість до зла капіталізму. «Комуністи не можуть перебороти ненависть, і в цьому їхня головна слабкість. Ненависть завжди обернена в минуле і завжди залежить від минулого. Людина, охоплена афектом злоби, не може бути спрямована в майбутнє, до нового життя. Тільки любов спрямовує «людину до майбутнього, звільняє від важкої скованості минулим і є джерелом творення нового, кращого життя. У комуністах існує страшна перевага ненависті над любов'ю», тому вони є жертвою злого минулого. Хоч комунізм справедливо критикує буржуазну систему за дегуманізацію людського життя, за перетворення людини на річ, на товар, але злом не можна прокласти шлях до добра. Тому філософ-гуманіст критикував марксизм за приниження людини до рівня «засобу» для економічного процесу та організації суспільства. «Нове суспільство, нова людина народжується від наростання зла, темряви, душа нової людини утворюється з негативних афектів, із ненависті, помсти, насильства». У цьому М. Бердяєв вбачав «демоніакальний елемент в марксизмі», за яким зло діалектично переходить в добро, тому й закликав розкривати дегуманістичну сутність російського комунізму [6, с. 150, 149].

Історію філософ трактував не як пряму лінійно безперервно здійснюваний прогрес добра, досконалості й щастя, а як «трагічне, чимраз більше розкриття внутрішніх основ буття, розкриття найсуперечливіших основ, як світлих, так і темних, як божественних, так і диявольських, як основ добра, так і основ зла». Сенсом історії є розкриття таких протилежних основ, як «протиборство добра і зла, світла й темряви». «Метафізика історії навчає нас того, що нерозв'язне в межах історії розв'язується за її межами», «у перспективі вічної дійсності». Тому «маємо будувати свою перспективу життя не на перспективі відірваного майбутнього, а на перспективі цілісної вічності. [...] Коли ми поставимо долю людську та історичну долю в перспективу вічності, то майбутнє виявиться не реальнішим, ніж минуле, теперішнє не реальнішим, ніж минуле й майбутнє, тому що будь-який розірваний час перед судом вічності внутрішньо гріховний», – пояснив М. Бердяєв [3, с. 150, 161, 153]. Він вказав також на парадокс часу, в якому можливий «таємничий збіг минулого й майбутнього», але їх не можна ідеалізувати, бо «страшною є безкінечність часу в минулому і майбутньому». «Людина, не задоволена теперішнім, звертається або до спогадів про золотий вік у минулому, або до сподівання золотого віку в майбутньому. Людина може уявити собі краще, прекрасніше, правдивіше і праведніше життя, ніж це остогидле теперішнє» [5, с. 355, 356].

У звертанні до майбутнього людина ставить завдання творчості, а сподівання, очікування майбутнього спонукають до творчої активності. Творчість, як вважав мислитель, спрямовується у вічність, до позачасового, а тимчасові події влітаються в

екзистенціальний час, тому творчу новизну можна пояснити не з минулого, а з майбутнього, як зауважив М. Бердяєв [7, с. 248]. Він із позиції релігійного екзистенціалізму поєднав філософсько-історичний і філософсько-антропологічний аспекти тлумачення майбутнього, з яким пов'язував розкриття людяності людини і повноти реалізації справжнього гуманізму через подолання ідеї «самодостатності, самообоготворення» людини [6, с. 314]. Отже, Бердяєвські пошуки нових підходів до проблеми майбутнього вивели її за межі квазіпрогресистського трактування і антропоцентричного філософування.

Спрямованість людини до майбутнього підкреслював також представник екзистенціалізму Ж.-П. Сартр, захищаючи гуманістичні ідеї на основі положення — «існування передує сутності»: «людина спочатку існує... з'являється у світі, і тільки потім вона визначається»; «...вона є лише те, що сама із себе творить... такою, якою вона хоче стати», а отже, «...людина — істота, спрямована до майбутнього, усвідомлює, що вона проектує себе в майбутнє», вона «відповідальна за те, чим вона є», «... відповідальна за всіх людей» [22, с. 323, 324]. Відповідальність кожного поширюється на все людство, як підтвердив Ж.-П. Сартр думку екзистенціалістів, струрбованих тим, що «якщо Бога нема», то зникає можливість знайти які-небудь цінності у світі, а з другого боку, тим, що людина, закинута у світ, відповідає за все і «приречена бути вільною». «Але зовсім неправильно розуміти... що майбутнє накреслено з неба і відоме Богові, оскільки в такому разі це вже не майбутнє». Тому, «...хоч якою б була людина, попереду її завжди очікує невідоме майбутнє. [...] Дійсність буде такою, якою її визначить сама людина» [22, с. 328, 332]. Людина повинна знайти себе і «впевнитися, що ніщо не може її врятувати від самої себе, навіть достовірний доказ існування Бога», — пояснив Ж.-П. Сартр сутність екзистенціального гуманізму як оптимістичного вчення про дії людини, про її свободу вибирати з багатьох можливостей і вирішувати свою долю по-людськи, ставлячи трансцендентальні цілі, проектуючи себе в майбутнє [22, с. 343].

Тезу Сартра — «екзистенція передує сутності» проаналізував М. Гайдеггер, підтвердивши, що сутність людини міститься в існуванні, і поставив питання: на якій підставі визначають буття через час та як співвідноситься «час» і «буття»? Він відзначив, що в західноєвропейській думці буття трактують як присутність, а з присутності виводять «теперішнє», яке «утворює з минулим і майбутнім характеристику часу», тому «буття як наявність визначається часом» [38, с. 392]. Людина, називаючи «теперішнє», думає також про минуле і майбутнє, про «раніше» і «пізніше». Коли доводиться характеризувати час, виходячи з теперішнього, «ми, звичайно, — розмірковував М. Гайдеггер, — розуміємо теперішнє як Тепер, на відміну від уже-не-тепер минулого і ще-не-тепер майбутнього. Час — єдність теперішнього, минулого й майбутнього — уявляють, виходячи з Тепер. Так побачений час виявляється рядом послідовних Тепер, із яких кожне ледве назване відразу зникає в “ось тільки що” і вже відганяється наступним “ось зараз” [38, с. 397]. Людину захоплює присутність у здійсненому, але й зачіпає якимось чином відсутність майбутнього «як присутність ще-не теперішнього». «У майбутньому, у прийдешньому нас дістає присутність, що має свою протяжність. Прийдешнє як ще-не теперішнє протягує і водночас несе із собою вже-не теперішнє, здійснене; і навпаки, це останнє здійснене протягує своє майбутнє. Взаємозв'язок обидвох протягує й одночасно приводить із собою теперішнє» [38, с. 398, 399]. Акцентувавши на теперішньому, мислитель розкривав його зв'язок із майбутнім, через

який пояснював взаємозалежність буття, часу і людини. «Час не дещо зроблене людиною, людина не дещо зроблене часом», бо нема часу без людини, а час і буття відбуваються у події («співбутті»), яка стосовно людини стає «спів-буттям» і через яку виявляється власна сутність людини [38, с. 401, 404, 405]. Так М. Гайдеггер підвів до висновку, що людське буття людина проектує (вона завжди дещо більше, ніж є в цю мить) у майбутнє, з якого йде екзистенційний потік часу, а отже первинну важливість має все ж таки майбутнє.

Гайдеггерівське пояснення майбутнього через подію співзвучне з гносеологічним підходом до проблеми майбутнього, який здійснив А. Вайтгед. Він своєю теорією процесу пояснював час через протяжність, що має вирішальне значення для розуміння становлення світу як послідовності «подій». Події минулого іманентно присутні в подіях майбутнього. «Минуле об'єктивно існує в теперішньому, яке переходить у майбутнє. Однак не зовсім зрозуміло, — з'ясовував мислитель, — в якому смислі майбутнє іманентно присутнє в попередніх подіях. Ясно, що для теперішнього майбутнє має якесь значення» [29, с. 592]. У структурі теперішнього фіксуються взаємовідносини з майбутнім, без якого теперішні, наприклад, юридичні угоди чи розклад руху потягів втрачають свій зміст. Однак звичка людей забігати думкою на роки і сторіччя далеко вперед чи назад відриває від спостереження конкретних фактів, і тоді зв'язок із минулим і майбутнім зводиться лише до абстрактного уявлення. Насправді ж, як вважав філософ, при аналізі безпосереднього спостереження минулого або майбутнього стають значущими секунди чи навіть частки секунди. Він розрізняв чуттєве і нечуттєве сприйняття, що не тотожне зі спогадами про минулі хвилини, години чи дні. «Наше безпосереднє минуле утворюється тією подією чи групою поєднаних подій, включених у наш досвід і не відділених якимось сприйманим проміжком від безпосереднього теперішнього». Та частина минулого в проміжку десятої частки секунди до теперішньої миті хоч вже відійшла, але ще перебуває тут і є основою нашого наявного існування. «Існує безперервний перехід від суб'єктивної форми безпосередньо минулої події до суб'єктивної форми її збереження в зародженні нової події. Такі суб'єктивні форми минулого зберігають неперервність переходу до суб'єктивних форм теперішнього», — пояснив А. Вайтгед [29, с. 584]. При врахуванні короткомиттєвості подій майбутнє не перетворюється на ніщо, бо кожна мить досвіду є переходом від безпосереднього минулого до безпосереднього майбутнього. Воно також іманентно присутнє в теперішньому з певною структурною визначеністю, хоча дуже важко пояснити таку присутність термінами суб'єктивно-об'єктивної структури досвіду, оскільки події майбутнього не існують у теперішньому як індивідуальні реальності. «Індивідуальні події, належні до майбутнього, не існують в теперішньому. Воно містить лише хистку основу реалізуваної індивідуальності. Концепція майбутнього цілком повинна спиратися на розуміння процесу самозавершення кожної індивідуальної і реальної події», — зробив висновок мислитель, виділивши потреби в структурі теперішнього, через реалізацію яких воно збігається з майбутнім [29, с. 593—594]. Таке пояснення іманентності майбутнього в подіях теперішнього мислитель вивів із креативної здатності кожної індивідуальної події виходити за власні межі, що не випадкове для завершеної структури окремої події. «Подія починається як наслідок, звернений в минуле, а завершується як причина, спрямована в майбутнє», — підкреслив А. Вайтгед [29, с. 595].

Загальна детермінованість виражена у формуванні окремим теперішнім наступного майбутнього. «Отже, майбутнє присутнє в теперішньому як деякий об'єкт

для суб'єкта. Воно володіє об'єктивним існуванням у теперішньому, однак об'єктивне існування майбутнього в теперішньому відрізняється від об'єктивного існування минулого у теперішньому. [...] В теперішньому об'єктивно існує лише потреба появи майбутніх реальних подій і потреба того, що ці майбутні події відповідатимуть умовам, закладеним у сутність події теперішньої. Майбутнє належить сутності факту теперішнього», для якого дійсною причиною не здатні виступити події майбутнього, бо їх реально ще нема [29, с. 596]. Але на початковій фазі сприйняття у досвіді суб'єкта зберігається схоплення («прегензія» за А. Вайтгедом) минулим майбутнього. У зв'язку з цим вчений пояснив, що суб'єкт сприймає теперішнє остільки, оскільки обумовлено дійсною причинністю з безпосереднього минулого і завдяки активності впливу конкретних подій, які в досвіді сприйняття мають приховані спільні риси з майбутнім.

А. Вайтгед сформулював оригінальне положення про «Передбачення», яким надолужується невідання, бо «наше знання відповідних фактів минулого і теперішнього надто обмежені». «...Ми нічого не знаємо про майбутнє життя на нашій планеті, про майбутнє людства, про те, як складеться наша історія за якийсь рік... і нам навіть невідомі терміни свого особистого буття». Хоч «наука шукає тільки закони, але для Передбачення потрібні ще й відповідні факти, на основі яких можна було б міркувати про майбутнє» [29, с. 484]. Вибір таких фактів із їхньої хаотичної багатоманітності найважчий, тому майже безнадійною є спроба побудувати певну чітку теорію передбачення.

Проте можливо передбачити процеси в якійсь одній сфері людської діяльності, наприклад у комерційних відносинах, в яких «економічна людина» передбачувана (споживач знає, що йому потрібно, а виробник знає, як виробити потрібні предмети). Суспільне життя ґрунтується на «шаблоні» — усталеному порядку, тому суспільство вимагає стабільності, а на стабільність спирається передбачення, яке у свою чергу «потрібне для визначення меж шаблону і забезпечення наступних дій», — обґрунтовував філософ можливість знань про прийдешні події [29, с. 487].

Розуміння шаблонних процесів та їхніх меж дозволяє визначати напрямки підприємницької чи інших видів діяльності, особливо на основі особистого досвіду. Окремі люди володіють даром передбачення, здатністю вираховувати чи вгадувати найважливіші прояви шаблону. Однак їхні припущення можуть виявитися помилковими, якщо зроблені тільки на основі традиції, тобто на принципі повторення («коловороті»): нібито кожне наступне покоління людей житиме в таких самих умовах, як і попереднє. Адже при наближенні до теперішнього в історії людської діяльності відбуваються помітні зміни, часові інтервали яких постійно скорочуються від мільйонів років до десятиліть. У «вік пари і машин, — писав А. Вайтгед, — від 1830 до 1890 року було досягнуто виняткової єдності технологічних принципів, які стали визначати структуру суспільства...», різко змінювалося суспільне життя [29, с. 490, 489].

У теперішньому при змінених обставинах уже не задовольняє «доктрина, згідно з якою суспільство живе за шаблоном». «Ми повинні зрозуміти причини шаблонного суспільного буття... правильно оцінити все нове, що вже впливає на наслідки суспільної діяльності, порівняно зі звичними шаблонами. Отже, ми зможемо передбачити, що в найближчому майбутньому залишиться незмінним, а що зміниться», — зробив висновок автор, акцентуючи увагу на розумінні та освоєнні тих новацій, що безпосередньо впливатимуть на майбутнє. Майбутнє треба знати, щоб готувати людей до зустрічі з новими умовами їхнього існування. «Передбачення — це продукт

Бачення». Його досягають через розуміння, і воно являє собою можливість знання про майбутнє [29, с. 491, 492]. «Ділове життя майбутнього потребуватиме людей нового типу, що не має аналогу в попередніх сторіччях. Якщо взяти сферу управління, то вже тепер виникає такий новий тип, він просто не може не з'явитися. Школи ділових відносин при університетах покликані розширити цей тип повсюдно, створити для цього потрібні духовні передумови», — прогнозував А. Вайтгед зростання ролі філософського осмислення складних процесів і всієї різноманітності людських суспільств, соціальних явищ, внутрішнього змісту життя людей, драматизму та величі прийдешніх змін. Серед духовних передумов він виділяв також формування новаторського мислення, такого світобачення, що «містить в собі ті елементи благоговіння і порядку, без яких суспільство впало б у хаос», тому визначав завдання філософії — «керувати цілями людства» і спрямовувати в майбутнє, яке не можна зводити до «безкінечного повторення здійсненого ідеалу» [29, с. 494, 497, 691].

Гносеологічний підхід до розгляду майбутнього А. Вайтгед доповнив соціально-філософським аспектом висвітлення цієї проблеми, вказавши на можливість пізнання, розуміння і передбачення майбутніх процесів в окремих сферах суспільного життя, підкресливши вагомість прогресивних змін та утворення цивілізаційних основ людської життєдіяльності, що відкривають нові перспективи розвитку людства.

Поєднання логічно-пізнавального із соціально-філософським та філософсько-історичним аспектами проблеми майбутнього простежується у творчості Х. Ортега-і-Гассета, який розрізняв епохи за спрямованістю мислення на розвиток зароджених раніше ідей або на радикальне відкидання, подолання минулого. Відповідно виразниками різноспрямованості, а отже й носіями такого мислення кожної епохи він вважав «людей свого часу», покоління сучасників, в яких розрізняв вибрану меншість («авангард») з поглядами в далечінь майбутнього, і масу («натовп»), що ще не досягла висоти, «з якої видніється “terra incognita?”» [17, с. 4].

В одному поколінні між сучасниками, що часто почуваються антагоністами, більше подібності, ніж між різними поколіннями, кожне з яких «являє собою певну життєву висоту», зі своїми особливими світосприйняттям, покликанням та історичною місією. Покоління визначають великі історичні ритми, чергування «епох старості» і «епох юності», що становить зацікавлення для появи нової наукової дисципліни — метаісторії, як прогнозував Х. Ортега-і-Гассет [17, с. 5, 7]. Він допускав, що можливо «пророцтво» в історії, хоч «передбачити одиничні події завтрашнього дня неможливо», але можна визначити наперед типовий смисл близького майбутнього, передбачити загальні риси прийдешньої епохи [17, с. 8]. Приклад такого передбачення автор подав у праці «Повстання мас», аналізуючи історичні події в Європі на початку ХХ сторіччя, які засвідчили початок одержавленого життя, експансію влади, поглинання державою будь-якої соціальної самостійності. Масове підкорення зверхній «посередності», «тиранія ницості в суспільному житті», поява людини, котра тільки нав'язує свою волю і не вміє «ладити з опозицією», «дикун, що враз піднявся з дна», і виражають «масову свідомість», а тому і більшовизм, і фашизм антиісторичні, це «брехливі зорі, в яких не буде завтрашнього ранку», і вони згинуть «іржавою смертю механізму» [12, с. 201, 202].

Філософ розумів людське життя як «процес внутрішнього розвитку», адже важливі події не приходять ззовні, «не звалюються на суб'єкта-індивіда чи народ, але проростають з нього як квітка й плід з насіння». Він підкреслював можливість справжнього прогнозу

«тільки зсередини життя, а не шляхом порівняння його з іншими життями». На такій методологічній засаді він обґрунтовував породження майбутнього як продовження істотного, а не випадкового «в нас самих», а відповідно розвиток здатності людей до передбачень, вміння вловлювати за найтоншими знаменнями те, що «через роки отримає гігантські обриси на сцені майбутнього» [17, с. 9, 10, 11]. Тому саме життя — «це передусім зіткнення з майбутнім», бо жити — означає вирішувати, ким бути в майбутньому, адже «життя — це діяльність, спрямована вперед, а минуле й теперішнє розкриваються потім, у зв'язку з цим майбутнім. Життя — це майбутнє, чого ще нема», — узагальнив мислитель положення про співвідношення майбутнього з минулим і теперішнім під кутом зору змісту людського буття [17, с. 175].

Проектувати майбутнє — значить «відкривати своє минуле, щоб реалізувати себе. Людина оживляє минуле, щоб знайти способи здійснення свого майбутнього, а для цього відкриває своє теперішнє». «Все це відбувається одночасно, в будь-яку мить життя розтягується в трьох вимірах реального внутрішнього часу. Майбутнє відсилає мене до минулого, минуле — до теперішнього, звідти я знову переносуюсь у майбутнє...» — так пояснив Х. Ортега-і-Гассет вічний коловорот життя — цієї «парадоксальної реальності» [17, с. 186, 187].

Людина зберігає минуле в собі, накопичує своє минуле, яке продовжує «бути у вигляді того, що вже було», і таким чином була б причетна до вічності, якби володіла ще й майбутнім. На думку філософа, намагання людей уявити майбутнє і спроба вгадувати, пророкувати його сприяли формуванню здатності передбачати з певною точністю багато подій, особливо через природознавчі науки. «Людині щораз у більшій мірі вдається передбачати майбутнє в такому розумінні: залишаючись в теперішньому заставити минуле й майбутнє безперестанку прагнути в теперішнє і поповнювати його», — писав Х. Ортега-і-Гассет [17, с. 222—223]. Передбачення майбутнього відкриває перед людиною нові можливості для освоєння свого минулого. Тому пам'ятати і передбачати в теперішньому — нова якість «історичного розуму», яку мислитель пояснив за принципом «перспективізму». Під цим кутом зору він розглядав минуле філософії, яке в сучасній філософії не втрачається: «Старі ідеї неодмінно набувають у нас нового звучання, продовжуючи тим самим своє існування», і в будь-якій попередній філософії «можна побачити контури ледве зароджених, ще не здійснених ідей майбутнього».

У такому перспективному баченні філософії з її основними проблемами Х. Ортега-і-Гассет виокремлював методологічну функцію філософії у розширенні футурологічних досліджень. «Історика майбутнього» філософія спрямовує на основі «віри в новий шлях, який відкриває для себе людина», — зауважив автор [17, с. 250, 292].

Майбутнє ще не відоме, і людині воно видається схрещенням різних можливостей: тих, що понад волю людини, які вона передбачає, а також таких, які сама зуміє собі створити. Багатство можливостей заставляє вибирати, а твердість у вірі допомагає легше пережити невдачу і реально сприйняти успіх. Філософія ж веде до звільнення від сумнівів, хоч без них немає філософії. Вона повинна доводити істину для того, щоб «наше життя набуло справжності». Філософія залишається єдиним справжнім і відповідальним способом «мислення» для вирішення «загадки життя», — стверджував Х. Ортега-і-Гассет [17, с. 312, 335, 333].

Він, вважаючи, що історія філософії відображає «прогрес філософування», відзначивши обмеженість попередніх «способів думок» і, вказавши на можливість появи

в людей нового способу «інтелектуально протистояти Всесвітові», висловив гіпотезу «про нову, вищу форму філософії», відкриття «надфілософії» для осмислення «буття в майбутньому» [17, с. 293, 333].

Тож Х. Ортега-і-Гассет, доповнивши гносеологічний та соціально-філософський аспекти історико-філософським і онтологічним, розширив діапазон розгляду майбутнього як філософської проблеми.

Подібний поліаспектний підхід до розгляду проблеми майбутнього здійснив також Е. Фромм, чия творчість більшість дослідників вважають значним внеском передусім у філософську антропологію. Його увагу привертала етичні, соціально-філософські проблеми при розробці теорії психоаналізу, через призму якої він поставив ряд питань з історії філософії, онтології, філософії релігії, культури та інших галузей філософських знань і розробив свою концепцію життя людини, висловивши оригінальні думки про майбутнє. Воно має, на думку Е. Фромма, різні виміри залежно від орієнтації людей на «буття» чи на «володіння». У першому випадку майбутнє можна сприймати так, ніби воно існує тут і тепер, коли наступні події здаються передбачуваними і переживаються суб'єктивно «в нашому внутрішньому досвіді». «Якщо в житті переважає принцип буття, то ми поважаємо час, однак не коримося йому». Час «перестає бути ідолом, який підпорядковує собі наше життя», – відзначив філософ [37, с. 141]. Він вважав, що «тут і тепер», поза межами часу перебувають творчий акт і «образи» в процесі їхнього творення, творче осягнення думок, розуміння істини, переживання любові, радості, тобто всі прояви буття, коли над ним не домінує час. «Тут і тепер» не мають часового виміру, як і вічність, яку помилково уявляють і визначають тривалим часом. Тому не тільки майбутнє, але й минуле люди можуть переживати на емоційному рівні, можуть «оживлятися» символічним способом і ставати подією «тут і тепер», коли втрачається відчуття часу. В теперішньому минуле зустрічається з майбутнім. «Поняття минулого, теперішнього і майбутнього, тобто часу, увійшли в наше життя, бо вони відбивають параметри фізичного існування» [37, с. 141], – підкреслив Е. Фромм, вказавши на обмежену тривалість людського життя, дорослішання й старіння, зміну дня і ночі та інші чинники, що змушують людей рахуватися з часом для підтримання життя. Перевага принципу буття викликає повагу до часу, але не дає підкорятися йому.

І, навпаки, при принципі «володіння» час владарює над людьми, майбутнє є «передчуттям того, що стане минулим», яке залишається «мертвим», бо люди «прикуті до того, що нагромадили в *минулому*, – це гроші, земля, слава, соціальне становище, знання, діти, спогади». У такому разі навіть життя сприймається як власність, а страх смерті поступається перед страхом «втрати свого володіння»: свого «Я», тіла, майна, ідентичності, «майбутніх товарів і часу», бо час – це не лише час, «час – гроші», – розмірковував мислитель [37, с. 140, 139, 141–142]. Він наголошував на особливій безмежності влади часу в індустріальному суспільстві, коли машини нав'язують людям свій ритм, коли навіть у вільний від роботи час створюється ілюзія свободи, а неробство – «лише умовне визволення із в'язниці часу» [37, с. 142]. Тож Е. Фромм вивів проблему майбутнього з часових вимірів на онтологічну, етичну і соціальну площину буття людини і суспільства, поставивши центральне запитання: як жити в майбутньому, як гуманізувати суспільні відносини, які шляхи ведуть до «здорового суспільства»?

У пошуках відповіді на ці фундаментальні питання Е. Фромм аналізував праці інших філософів і дотично розглянув проблему майбутнього в історико-філософському аспекті.

Його увагу найбільше привернули положення, які висловили З. Фройд і К. Маркс стосовно майбутнього людини і суспільства. Відзначивши концептуальність і гуманістичну спрямованість Фройдівських та Марксових досліджень, Е. Фромм підкреслив: «Фройд глибше збагнув природу людського мислення, афектів, пристрастей», а Маркс «набагато глибше проникнув в сутність соціальних процесів», «...розглядав суспільство як складну систему суперечливих, але пізнавальних сил. Знання цих сил дозволяє розуміти минуле і до деякої міри передбачити майбутнє — не в розумінні провіщення подій, котрі неодмінно відбудуться, а в значенні припущення спектра обмежених можливостей, з яких людині доведеться вибирати». Фройд же відкрив, що «людина як духовна цілісність являє собою структуру, складену із сил, значною мірою суперечливих... І тут також маємо справу з науковою проблемою специфіки, інтенсивності і спрямованості дії цих сил, розв'язання якої дозволить зрозуміти минуле і передбачити майбутнє», — порівнював автор положення, які висловили К. Маркс і З. Фройд щодо майбутнього [35, с. 368, 306].

Проте З. Фройд набагато ширше розглянув проблему майбутнього від того положення, яке аналізував Е. Фромм. З. Фройд вважав, що більшість людей вникають в якусь одну або декілька сфер діяльності, і якщо менше знають про минуле й теперішнє, то й ненадійними виявляться їхні судження стосовно майбутнього. Він, негативно оцінюючи різні пророцтва, визначив роль особистісних моментів, власного досвіду, темпераменту, оптимістичності життєвої установки людини при виробленні передбачення, вказав на потребу врахування наївності, поверховості переживання сучасності, яка «повинна перетворитися на минуле, щоб ми могли спертися на неї у своєму міркуванні про майбутнє». З. Фройд відкидав різні пророцтва і вказував на перешкоди тим, хто піддається «спокусі запропонувати від свого імені якесь передбачення про ймовірне майбутнє» [34, с. 94—95]. Він закликав виховувати «почуття реальності», «звільнитися від ілюзії», підносити «примат інтелекту» як потрібних кроків для наближення майбутнього [34, с. 105, 136]. Засновник психоаналізу чи не найглибше психологічно розглянув майбутнє, передусім майбутність людини, визначив роль особистісних моментів, оптимістичності життєвої установки людини при виробленні передбачень. Фройдівське відкриття у психології є «унікальним внеском у науку про людину, що змінив уявлення про неї на всі прийдешні часи», — відзначив Е. Фромм [35, с. 301].

Він же назвав К. Маркса «фігурою всесвітньо-історичного значення», «мислителем значно більшої глибини і обширу, ніж Фройд» і виділяв його серед «детерміністів» за прихильність до обґрунтованих змін, за альтернативність вибору можливих майбутніх дій для завоювання свободи, за пояснення історії як закономірного руху до самореалізації та самовдосконалення людини — «олюдненої людини», яка не має багато, але є багатою. Для такого стану потрібно подолати однокісність, відчуженість людини, породжені приватною власністю, що зводить всі фізичні й духовні почуття до почуття володіння і доводить людську істоту до абсолютної бідності, вихід з якої засновник марксизму вбачав в активному невідчужуваному виявленні людських здібностей, бо «ти мусиш бути людиною», — пояснив Е. Фромм Марксове розуміння майбутньої людини, водночас критично оцінивши його систему положень про суспільство.

Е. Фромм інтерпретував вчення К. Маркса про боротьбу між трудом і капіталом як боротьбу життя і смерті («капітал, — на думку Маркса, — це накопичене минуле і,

зрештою, мертва»), як боротьбу теперішнього і минулого, людей і речей, буття і володіння. Він підкреслив Марксів висновок про те, що капіталістична система паралізує людську активність, і тому відновлення активності людей в усіх сферах життя є умовою відродження людства в майбутньому, коли з'явиться соціалістичне суспільство.

«Історія — це не що інше, як діяльність людини, котра дбає про власні цілі», а минула історія — це самовідчуження людини, тільки із соціалізму починатиметься справжня історія — історія людської свободи. Таку Марксову думку про історичну цілеспрямованість у майбутнє відтворив Е. Фромм [37, с. 108–109] і констатував спотворення ідеї соціалізму та компрометацію радянським режимом самих слів «соціалізм», «комунізм» і оптимістично оцінював появу радикальних гуманістів, які передбачили риси нового суспільства і формування нової людини, готової «відмовитися від усіх форм володіння, щоб повністю бути» [37, с. 172, 182].

Е. Фромм вказав на обмеженість і помилковість Марксового припущення про те, що доброта людини відразу пошириться автоматично з появою вільних людей, коли відбудуться економічні зміни й утвердиться «суспільство добра» на основі усупільнення засобів виробництва, поступового відмирання держави і класових відмінностей. «Маркс не розпізнав достатньою мірою пристрасті і прагнення, що кореняться в природі людини й умовах її існування, що самі по собі найбільшою є рушійною силою розвитку людини», — писав Е. Фромм, відзначивши, що Маркс нехтував ту обставину, що людина, хоча формується під впливом економічної і соціальної організації, сама також і формує цю організацію [36, с. 351, 352].

Е. Фромм критично оцінив Марксове прогностичне положення про неминучість відносного погіршення становища робітничого класу для його революціонізації та історичну місію пролетаріату, якому нібито «немає що втратити крім своїх кайданів», про можливість удосконалення суспільства і переходу до соціалізму без врахування ірраціональних потреб тих же робітників, їхнього ціннісного ставлення до праці, до своїх товаришів, керівників підприємств та моральних внутрішніх змін у людині, без яких економічні перетворення не приведуть до майбутнього «суспільства добра» [36, с. 361]. Водночас сучасний мислитель закликав до всебічного глибокого розгляду вчення К. Маркса, щоб «розібратися у складній системі його думок та ідей», і критикував тих «послідовників Маркса», що говорять про нього, «не прочитавши жодного його рядка», захищав його від «російських комуністів», що «присвоїли собі марксистську теорію», а насправді найбільше «винні у фальсифікації Маркса», з прикрістю згадував соціологів і суспільствознавців, що «призвичаїлись задовольнятися мінімальними знаннями текстів Маркса» і перекручували його погляд на майбутній лад як суспільство людей, котрі за рівність віддали свою свободу, за матеріальним добробутом втратили свою індивідуальність, а також вважав їх «заблукалими інтерпретаторами», котрі Марксову критику релігії уявляли як те, що він заперечував духовні потреби і цінності майбутньої людини [35, с. 376, 377, 378].

Тож Е. Фромм розкривав спотворення філософії К. Маркса, яка на шляху «пророчого месіанства» обґрунтовувала головну мету — «духовну емансипацію людини», «відновлення її особистої цілісності», її «гармонії з природою та іншими людьми». Марксову думку про те, що «людина — творець історії», що з подолання антагонізму між людиною і природою почнеться «справжня людська історія», суб'єктом якої ставатиме «реальна цілісна людина», Е. Фромм назвав фундаментальною для уникнення

двозначності «матеріалістичного розуміння історії» і прийнятнішою для теорії Маркса – «антропологічної інтерпретації історії». Він вважав К. Маркса багатим і видатним, тим, що був «потрібен людям» і виявився творчою людиною в усьому, «був тим, що він придумував для майбутнього», – оцінював Е. Фромм [35, с. 384, 382, 381, 413].

Серед багатьох аспектів Фроммівського розгляду майбутнього вирізняється гуманістичною спрямованістю філософсько-антропологічний аспект у поєднанні із соціально-філософським. Соціально-філософське розуміння майбутнього обґрунтував С. Л. Франк – «найвидатніший російський філософ», як назвав його В. Зеньковський. Розкривши суперечливість і релятивність «сучасного історизму», його претензійність бути єдино правильною надчасовою істиною як «учення про абсолютну мінливість і непереборну конкретну складність людини і суспільства», С. Франк вказав на потребу знань про минуле для осмислення теперішнього, пізнання загальних для всіх епох і народів обставин і «закономірностей соціального життя», бо «історичне життя людства – це драма, яка в багатстві актів і перипетій виражає єдину, незмінну сутність людського духу» [32, с. 26, 28]. Філософ піддав критиці теорію прогресу, за якою людство нібито «безперервно йде вперед, до якоїсь кінцевої мети, до останнього ідеального довершеного стану, а всі змінювані історичні епохи є лиш послідовними етапами на шляху просування до цієї мети», роль якої грають сьогоденні цілі, і тим самим здійснюється «наївно-упереджене спотворення світової історичної перспективи». Однак світова історія ще не закінчилася, і як ціле у своїй завершеності недоступне, можна досягнути тільки якусь її частину, можливо, найменшу. Тому помилковою є філософія історії, що хоче розглянути історичний процес як часоволінійний, як зовнішню сукупність різних народів і послідовність змін, що веде в неосяжну далечінь. Сенс історії не в тім, що її епохи є засобами до якоїсь уявлюваної кінцевої мети в майбутньому, що досягнення попередніх поколінь лише «добрило для урожаю майбутнього», а в тім, що «її конкретна багатоманітність в усій її повноті є вираженням надчасової єдності духовного життя людства, здатного на кожній стадії своєї історії через її пізнання доходити до своєї самосвідомості», – писав С. Франк [32, с. 28, 29, 30–31].

Людський дух перебуває і досягає себе в єдності на кожному історичному етапі, бо ціле як сутність життя присутне, хоч і не в усій конкретній повноті своїх виражень, у кожній частині на будь-якому відтинку історичного буття. Тому «суспільство як духовна єдність ніколи не вміщається у мить теперішнього, в сьогоднішній день, воно є тільки тоді, коли в ньому щомиті живе все його минуле; його “сьогодні” є тільки зв’язком між його “вчора” і “завтра”. Тільки якщо в дітях живе душа і воля батьків, вони мають життя, щоб передати його внукам. [...] Спроба відірватися від цього минулого, заново з нічого створити своє власне життя, “заснувати” нове суспільство є безумством нечестя», – підкреслив С. Франк [33, с. 21]. Всі стадії історичного розвитку рівнозначно входять в ціле, «тому теперішнє, а тим більше уявлюване, досвідно ще не здійснене майбутнє не мають ніякого пріоритету перед всією повнотою минулого», а історія є символом і вираженням цільного єства людського духа, як зауважив С. Франк [32, с. 31]. Людство у своїй історії виявило прагнення до досконалості, захоплювалося мріями про майбутнє, шукало сенсу людського життя, міцної основи свого буття. Адже «всі справи людини і людства, хоч би суб’єктивно вважалися величними, стають негідними й суєтними, якщо сама людина є нікчемною, гордовитою в ілюзорному прагненні врятувати світ, змінити його і перебудувати життя та власними силами надати йому сенсу», – підкреслив

філософ [32, с. 161]. Тому він закликав, щоб люди, думаючи про життя і шукаючи його смисл, передусім усвідомлювали життя як всеосяжне позачасово єдине ціле і замість того, щоб ставити запитання: «Як змінити світ?», «Що робити?», «Коли наступить торжество правди і розуму на Землі?», розв'язували повсякденно — «як жити в хаосі життя і як прожити істинне життя?» [32, с. 192, 190].

С. Франк підкреслив потребу підпорядкувати діяльність людини духовному завданню життя, піклуванню про реальне сьогодення. «Сьогодні я живу, і живуть навколо мене люди; сьогодні є справа волі і життя, завтра є сфера мрії і абстрактних можливостей. Завтра *легко* здійснити великі подвиги, облагодіяти весь світ, завести розумне життя. Сьогодні, *тепер* важко побороти й зліквідувати свою слабкість, важко приділити убогому й хворому хвилинку уваги, допомогти йому хоч трохи, важко заставити себе виконати й незначну моральну справу». Але саме навіть маленький моральний вчинок, хоч би в дрібниці прояв дійової любові до ближніх, конкретна сьогоднішня дія більше виражає вічну основу життя, ніж ідолопоклоніння перед «величністю діла» в ім'я далекого майбутнього, невідомих чужих людей із прийдешніх поколінь, — пояснював філософ етичну різновимірність теперішнього і майбутнього [32, с. 215, 214].

Суспільство складається з людей, що живуть сьогодні, але за зовнішнім часовим аспектом сьогоднішнього в суспільному житті імпліцитно присутня надчасова єдність як «вічний фундамент», «первинна єдність його теперішнього з його минулим і майбутнім». Ця єдність передусім виражає надчасовість, притаманну свідомості і душевному життю окремої людини, бо «людське життя взагалі можливе лише на основі пам'яті і передбачення», життям з допомогою минулого і для майбутнього, використанням минулого в інтересах майбутнього, і «теперішнє» в ньому — тільки ідеальна межа між цими двома напрямками — вже пережитим і наступним. У кожному нашому житті відзначене силами й засобами, накопиченими в минулому, і разом з тим спрямоване на майбутнє, є творчістю того, чого ще нема. Але суспільна єдність зовсім не обмежується пам'яттю про те, що актуально пережили нинішні його члени, або тими цілями, які вони ставлять для свого особистого життя. Існує суспільна пам'ять і суспільне передбачення, що виходять за межі часовості окремої особистості. У свідомості членів суспільства поєднується пам'ять про давно минуле, про предків, про історичну спрямованість на цілі, які, можливо, досягнуть далекі нащадки. Суспільна свідомість є нічим іншим, як надчасовою єдністю надіндивідуальної пам'яті і надіндивідуальних цілей. Крім такої свідомості, на думку С. Франка, в суспільному бутті суттєвішою є надчасовість самого життя. У теперішньому люди дотримуються порядків і звичаїв, використовують закони, правила, мову, які створили предки. Таке поєднання «консерватизму» суспільного життя, присутність в ньому минулого і «футуризму», наявність у теперішньому устремлень до великих цілей і завдань, які ще доведеться здійснити в майбутньому, філософ назвав «іманентним законом суспільного життя», що визначає його внутрішню сутність, і акцентував увагу на положенні Г. Ляйбніца про життя, яке в кожному мить «насичене минулим і потенційно містить майбутнє». «Таємнича єдність, в якій минуле й майбутнє присутні в теперішньому, притаманна суспільству і становить те ядро, з якого воно черпає свою животворну силу. Для реалізації такої життєтворчості потрібно пізнавати як минуле, так і теперішнє», — висновував С. Франк [32, с. 63].

Він відзначив складність пізнання майбутнього, принаймні більш віддаленого, про яке можна лише здогадуватися через осмислення «нашого часу» і розуміння, що

зменшується в міру віддаленості, нашого минулого. Констатувавши науковий і технічний прогрес, швидко накопичення знань, філософ попереджав про можливість виродження людських суспільств із зростанням влади над природою. «Кожен починає тепер розуміти, що забезпечити величезною, майже надприродною могутністю таку злу і нерозсудливу істоту, якою дотепер ще значною мірою залишається людина, є справою страхітливою за своїм можливим згубним наслідком». Людство опинилося під загрозою самознищення, якщо не буде максимально розвивати моральну активність для протидії силам зла, аморальному варварству в кожній конкретній реальній ситуації, як застерігав мислитель [32, с. 454, 465]. Він не тільки вказав на онтологічний аспект часовості життя як безперервного потоку переливання минулого в теперішнє і майбутнє, пронизані й охоплені єдністю вічності, але й розглянув майбутнє під кутом зору індивідуального та суспільного життя, виходячи з потреби розв'язання етичних, соціально-філософських проблем людського буття й забезпечення умов самозбереження людства. С. Франк розглядав майбутнє у співвідношенні з вічністю і часом, який пов'язував зі змінюваністю світу і тлумачив як мить буття, як вимір світової історії, в якій акцентував увагу на «вічних основах» індивідуального та суспільного життя.

На гуманістичних засадах, але чіткіше й конкретніше, підійшов до трактування майбутнього видатний футуролог ХХ сторіччя Е. Тоффлер, розглядаючи передусім процеси стрімких перетворень, прискорення змін у сучасному світі і прогнозуючи розвиток людської цивілізації. Центральною темою його трилогії, що охоплює «переломний пункт в історії» — із середини 80-х років ХХ сторіччя до 2025 року, — як сформулював сам автор, — є «аналіз перемін, які відбулися з людьми, коли суспільство раптово трансформувало у щось нове і небачене». «Шок майбутнього» розглядає *процес* зміни, його вплив на людей і організації. «Третя хвиля» аналізує *напрямки* перемін, що зачіпають нас. «Метаморфози влади» присвячені «проблемі *управління*: хто і як формує перетворення, що відбуваються» [26, с. 15, 17].

Зіткнення з майбутнім, що прискореними темпами наближається, викликає «футурошок» — небачений раніше психічний стан стресового перевантаження, що супроводжується приголомшливою втратою відчуття реальності й орієнтованості у швидко змінюваних життєвих ситуаціях і зростанням почуття тривоги. Тому в першій книзі Е. Тоффлер розробив проблему адаптації людей до майбутнього в умовах «гучного потоку змін... що перевертає інститути, викликає зрушення цінностей і висушує наше коріння». «Зміни — це процес, за допомогою якого майбутнє проникає у наші життя, і важливо подивитися на нього уважніше, не тільки у великій історичній перспективі, але й із позиції живих індивідів, котрі його відчувають», — поставив завдання автор [27, с. 15]. Оскільки «шок майбутнього — не віддалена потенційна небезпека, а реальна хвороба, від якої страждає чимраз більше людей», оскільки про адаптивність мало знають ті, хто створює широкомасштабні зміни, і навіть інтелектуали, які сміливо говорять про «підготовку людей до майбутнього», оскільки люди все-таки залишаються жалюгідно необізнаними стосовно розв'язання виниклих проблем, то потрібно їх привести до узгодження з майбутнім — «допомогти нам» справлятися ефективніше як з особистими, так і соціальними змінами, «поглиблюючи наше розуміння того, як люди на них реагують», — визначив мету дослідження Е. Тоффлер [27, с. 15, 17].

Він вбачав причину футурошоку в розриві між швидкістю змін довкілля і повільнішою людською реакцією, у неоднаковій швидкості перемін у різних сферах, що

викликає «соціальний стрес». Тому дослідник замість вивчення минулого «повернув дзеркало часу, вірячи, що чіткий образ майбутнього допоможе нам краще зрозуміти теперішнє. Сьогодні нам дедалі важче усвідомлювати наші особисті й суспільні проблеми без використання майбутнього як інтелектуального знаряддя». Отже, дослідження майбутнього потрібне для зміни ставлення до нього, розуміння й осмислення його ролі в теперішньому, а відповідно спрямування уваги й роздумів на передбачення майбутніх подій. Для дослідження майбутнього важливо мати уявлення і осяяння, хоч жоден «серйозний футуролог» не займатиметься «пророкуваннями», не претендуватиме на «абсолютне знання завтрашнього дня», — підкреслив складність і водночас важливість прогнозування майбутнього Е. Тоффлер [27, с. 18]. Першим серед дослідників він вказав на вразливий наслідок неочікуваного приходу майбутнього, що викликає «запаморочення від дезорієнтації, про що жертви шоку майбутнього, мабуть, не здогадуються» [27, с. 23, 24].

Дослідник стверджував, що майбутнє проникає у теперішнє з різною швидкістю у різних сферах суспільства, а критерієм цих процесів є час, за яким люди поділяються на людей минулого (понад 70 % населення Землі), людей теперішнього (понад 25% жителів у промислово розвинених країнах) та людей майбутнього (2–3 % — громадяни суперіндустріального суспільства, першопрохідці, котрі сьогодні живуть так, як інші житимуть завтра). Ця третя група вирізняється прискореним темпом життя, умовами «високої дочасності», за якої тривалість стосунків скорочується, а речі, місце, люди, ідеї — все «витрачається» швидше і викликає перевантаження, створює небезпеку «шоку майбутнього». Звідси відмінність між суспільством минулого з його постійністю, сталістю і ладом майбутнього з нетривалістю одноразових предметів (до прикладу, паперовий одяг, пластиковий посуд тощо), із чимраз більшим скороченням тривалості взаємин між людиною і речами, а відповідно змінами ставлення людей до власності. Тоді з'являється образ майбутнього без власності у традиційному розумінні, — висловив припущення Е. Тоффлер [27, с. 50–51, 59].

Із прискоренням змін у суспільстві і зменшенням дефіциту, тобто збільшенням кількості «тимчасових» товарів, предметів одноразового використання, відповідно й людські потреби індивідуалізуються і стають короткотерміновими. Скорочення відстаней завдяки зростанню швидкісних видів транспорту сприяє міграційним процесам населення, тому для людей майбутнього замість «рідних стін» стає домом той, де вони перебувають. Їхня мобільність відображається на збільшенні кількості міжособистісних стосунків при скороченні їхньої тривалості і перевазі їхнього фрагментарного характеру. Аналізуючи такі тенденції, дослідник не передбачав їхнього прямолінійного продовження в наступних процесах суспільного життя, але підкреслив потребу їх осмислення для глибшого розуміння майбутнього. Він розкрив міфічність песимістичних пророцтв про майбутнє засилля могутніх бюрократичних організацій, що перетворюватимуть людей на «безликих функціонерів», і вказував на видозміни бюрократії, появу нової системи організації майбутнього, яку назвав «адгоккратією» (від лат. ad hoc — «для цього»), тобто альтернативну організацію для певного випадку, що характеризуватиметься швидким оновленням для розв'язання короткотермінових завдань. У такі адгок-утворення входять «люди майбутнього», які вносять новий дух підприємливості та ініціативності. У людей майбутнього розширюватимуться можливості для самореалізації, — прогнозував Е. Тоффлер [27, с. 97, 115, 145, 347]. Для цього теперішню систему освіти

він пропонував проаналізувати з позиції майбутнього, коли в школах передусім навчатимуть вчитися, спілкуватися, здійснювати правильний вибір, формувати *інтерес* до майбутнього, зацікавленість ним і одночасно сприйнятливість та здатність оцінювати ймовірності і передбачати наступні дії та їхні наслідки у швидко змінюваних ситуаціях. У школі має відбутися «суперіндустріальна революція» і «освіта повинна переміститися у майбутній час», — наголошував Е. Тоффлер [27, с. 465].

Щодо часу і його співвідношення з майбутнім футуролог висловив цікаву за своєю оригінальністю думку про вплив зміни цивілізації на можливість маніпулювати часом і говорити про його масштаби, про деформації та викривлення, стискання і розширювання. «Від часів Ньютона Друга хвиля цивілізації визнавала, що час тече, біжить прямолінійно з туманності минулого в найвіддаленіше майбутнє. Це уявлялось як абсолютність часу, його одноманітність у всіх частинах Всесвіту і незалежність від матерії і простору», а тому кожен відтинок часу однаковий із наступним. Однак А. Айнштайн своїм мислительним експериментом про різне сприйняття спалаху світла двома спостерігачами, один з яких мчить в поїзді, довів відносність одночасності і поняття часу, що залежить від швидкості руху спостерігача щодо спостережуваного об'єкта. Отже і в індустріальній реальності змінюються поняття «раніше» і «потім», що мали сенс незалежно від якогось спостерігача, і перебудовується «наше соціальне використання часу», і переглядається теоретичне пояснення часу, — писав Е. Тоффлер [28, с. 476–477, 479].

Прискорені зміни в суспільстві приводять до втискування чимраз більшої кількості ситуацій у певний часовий інтервал і впливають на суб'єктивне сприйняття часу, що відрізняється у різних груп людей, може призводити до непорозумінь чи навіть конфліктів між різними поколіннями, батьками й дітьми. Дослідник вказав на фактор часу, за яким розмежовуються люди на тих, що «відстають від часу», бояться майбутнього і хочуть повернутися у безнадійне минуле, і тих, що «вже налагоджують своє життя відповідно до ритмів завтрашнього дня». Саме в них — «дітях дальшої трансформації — Третьої хвилі» мислитель вбачав зародження нової цивілізації, яка несе з собою нову економіку, нові політичні конфлікти, нові сімейні стосунки, способи працювати й жити, змінену свідомість, тобто «шматочки нової цивілізації існують вже тепер», і це є головною подією і ключем для розуміння майбутнього. В історії спостерігалися проблиски майбутнього в різних місцях і в різні часи.

За сприйняттям «образу майбутнього» люди також поділяються на тих, хто думає про майбутнє як продовження теперішнього світу індустріалізації, в якому дещо зміниться без потрясіння економічної, політичної та інших структур і Друга хвиля тільки пошириться по всій планеті, і на тих, хто песимістично дивиться на майбутнє без вибору, бо його вже нема і незабаром з'явиться «Армагеддон», бо Земля стрімко наближається до руїни. Якщо такі два способи бачення майбутнього породжують пасивність, то потрібно шукати конструктивні шляхи пояснення майбутнього і способів підготовки до нього через зміни теперішнього, — пропонував дослідник [28, с. 31, 35–36]. На його думку, в теперішньому склалася «революційна передумова», що вивільняє людський інтелект для усвідомлення широкої картини змін. Процеси Третьої хвилі треба відрізнити від змін, що супроводжують затухання Другої хвилі, бо це дасть змогу виявити чіткіше «образи альтернативних майбутностей» і спрямувати політичні й соціальні сили всіх людей, котрі усвідомлюють неможливість розв'язувати нагальні проблеми в рамках

індустріального суспільства, на теперішню «хвилю майбутнього» до важливої діяльності заради виживання. Футуролог застерігав від ідеалізації минулого, «дорога в майбутнє не передбачає повернення назад, до ще жалюгіднішого минулого», а також від зневажання теперішнього: «...ненависть до навколишньої дійсності й своїх сучасників навряд чи може стати опорою для створення майбутнього». За кризовими явищами Другої хвилі — індустріалізму важливо виявляти симптоми змін, зрозуміти, «що нового виникло в сьогоdnішньому житті, що проявляє себе провісником із прийдешнього», — закликав Е. Тоффлер [28, с. 44, 45, 211, 216].

Оскільки в сучасному світі чимало нерозв'язаних суперечностей, то легковажним буде твердження — «майбутнє починається в теперішньому», бо майбутнє теж буде змінюватися, виникатимуть нові суперечності. При цьому треба враховувати, що уявлення про майбутнє, сформовані при Другій хвилі на основі переважно аналізу, були фрагментарними, безсистемними. Третя хвиля призведе до крупномасштабного мислення, і розуміння майбутнього складатиметься на основі синтезу знань про зміни глибинної структури економіки, техно-, інфо-, соціосфер та про формування нової психосфери. Вирішальними для виживання людства футуролог вважав два моменти — майбутнє особистості та політику майбутнього [28, с. 340, 464, 574]. Е. Тоффлер вивів за межі часовості розуміння майбутнього як «наближеного» і «віддаленого», розкрив поняття «ймовірного», «можливого» і «преференційного» (визнаного найкращим майбутнім), акцентував увагу на «соціальному майбутньому», на розширенні можливостей наукової оцінки «майбутніх імовірностей» у виробленні реальної «концепції майбутнього». Для цього треба створювати «асамблеї соціального майбутнього», які б могли «інсценізувати можливості для гуманізації майбутнього», — пропонував дослідник [27, с. 528].

Люди, уникаючи шоку майбутнього на хвилях швидких змін, мають навчитися управляти еволюцією. «Підтримувати бунт проти майбутнього безглуздо, людина повинна цю саму історичну мить передбачувати і творити майбутнє, бо рівень і напрямок еволюційного процесу на планеті, власне виживання людини залежатиме від її ж рішень і дій», — підкреслив Е. Тоффлер [27, с. 528]. Тому він і визнавав потрібним і першочерговим вироблення знань про майбутнє, здатність прогнозувати його. Футурологічні дослідження стають дедалі важливішими в боротьбі за знання як «найдемократичніше джерело влади», — зробив висновок мислитель [26, с. 42]. Отже, Е. Тоффлер надав дослідженню майбутнього аксіологічного й антропосоціоцентричного вимірів, розглянув проблему майбутнього у планетарному масштабі і запропонував деякі конкретні шляхи її розв'язання, розкрив можливості й окреслив завдання футурологічних досліджень, вивів на перший план праксеологічний аспект філософської проблеми майбутнього.

Тофлерові ідеї «гуманізації майбутнього», вироблення «стратегії майбутнього» та розширення можливостей його прогнозування і проекти створення «асамблей соціального майбутнього» знайшли відображення у теоретичних пошуках та практичних діях видатного футуролога ХХ сторіччя А. Печчеї і членів Римського клубу, який він організував, що закликали «відповідально готуватися до нової прийдешньої епохи», позитивно глянути на те, «чого реально можна досягнути в доступному для огляду майбутнього людства в ході своєї еволюції». А. Печчеї підкреслював, що «жити в гармонії з безперервно мінливим світом» можна «тільки через удосконалення самих людей»,

через Новий Гуманізм, який веде до розвитку найвищих людських якостей [18, с. 206, 211, 245, 240].

Гуманістична концепція життя на нинішній стадії еволюції людини вимагає: «перестати «зазирати в майбутнє», а починати «створювати його», навчившись запобігати негативним, небажаним наслідкам своєї діяльності. Адже людство ще не усвідомило, що в майбутньому може занадто дорого обійдуться сьогоднішні вигоди, технологічна перевага над природою, регенеративна здатність якої під антропогенним натиском послаблюється. А. Печчеї ставив запитання, чи не пора людині замислитися, чи не деградує вона сама за такого ставлення до природи. «Пошук шляхів прогресу, благополуччя, врятування йде весь цей час поза людиною, а не через поліпшення того, чим ми є, нашого способу мислення, дії», — писав футуролог у книжці «Сто сторінок для майбутнього» [19, с. 28, 29].

Він вказував на втрату рівноваги навіть в суспільстві, коли знижується ефективність механізму «попит — пропозиція», ціни встановлюють не за законами ринку, а з політичних інтересів, маніпулювання рекламою звужує свободу вибору для покупців. У сучасному світі люди зайняті повсякденними турботами, обмежуються матеріальною сферою, де все зводиться до грошового виміру, знецінюється те, що не піддається кількісному вираженню у схемах, графіках, обсягах інформації. Гонитва за прогресом у створенні штучного середовища відсуває цінність природи на другий план, але разом із цим зростає порожнеча в самій людині, втрачається її людяність. Тому може атрофуватися й здатність людини розібратися в нових проблемах, якщо мислити по-вчорашньому. Якщо діяльність людей спрямовується ідеями, досвідом минулого, відмінного від теперішнього, то вона страждатиме великими вадами. Особливо відповідальність мислитель покладав на тих, хто ухвалює рішення: «Люди біля керма влади — клерки майбутнього — короткозорі невігласи щодо теперішнього, не спроможні передбачити й уникнути нинішнього ходу негараздів, вони, їхня діяльність винні в тому, що суспільство рухається до занепаду. Цей клас клерків зраджує надії людства на майбутнє, вони нічого не навчилися і штовхають події так само, як і вчора» [19, с. 35]. Футуролог зауважив, що народ, особливо середній клас, платить більшу ціну за кризи, ніж керівна верства, і звертався передусім до народу привести «в порядок справи суспільства», бо в ньому потенційна сила оновлення і зокрема свідомі та дбайливі громадяни. Ті, що на вершині суспільної піраміди, прирікають цілі народи на «роль несвідомих рабів майбутнього», нехтують протести жінок, не враховують думок молодих, котрі критичніше оцінюють сучасний стан суспільства і гостріше відчувають потребу справедливого людського ладу, швидше «можуть бути носіями нової цивілізаційної ідеї», — підкреслював А. Печчеї [19, с. 41, 35]. Він допускав, що еліти можуть вироджуватись, диктатори готові кинути все у вогнище, і тому наголошував, що народи мають ставати справжнім суб'єктом діяльності, спрямованої в майбутнє, і повинні вчитися управляти й *управляти* собою. Адже людству потрібно проявити героїчні зусилля, щоб «перемогти себе», відмовитися від деяких забобон і принципів, від багатьох звичок комфорту.

А. Печчеї запропонував «сучасній людині кинути виклик самій собі», тобто здійснити «людську революцію», «відродити духовність в людині, бо від неї самої залежатиме майбутнє і яким воно буде — жалюгідним чи достойним». Людство має усвідомити свою спільну долю і безпеку та підготуватись до майбутнього. «Те майбутнє, контури якого вимальовуються при проектуванні в завтрашній день ситуацій

і тенденцій теперішнього, може бути буремним і похмурим» і «потрібно перш за все змінити ці ситуації, якнайшвидше виправити напрямок цих тенденцій», щоб «ухилитися від падіння по вертикалі», враховуючи реальні можливості і не приховуючи труднощі та небезпеки, — застерігав мислитель. На його думку, готових рецептів творення майбутнього немає, як і досвіду перетворень у глобальному масштабі людство ще не має, але можна і треба зрозуміти головне: слід негайно починати «безпрецедентний творчий акт», «...найважливіший і найважчий із людських задумів — проектування майбутнього», головною умовою здійснення якого має ставати розвиток самої людини з пріоритетом найвищих духовних цінностей [19, с. 39, 46]. Для цього потрібно передусім розробляти альтернативні сценарії майбутнього і виконувати дії, найбільш прийнятні для виживання людства. «Ми не в змозі передбачити, що станеться у майбутньому ...ще менше піддаються передбаченню питання, що залежать від особистого чи соціального вибору. Не надіючись, що хоч би один зі створених сценаріїв буде точно подавати реальну картину майбутнього, ми все ж таки — за умови досить сумлінного виконання підготовчої роботи — вповні можемо розраховувати, що це реальне майбутнє лежить десь в межах набору можливих сценаріїв, який ми розглядаємо», — писав А. Печчеї [18, с. 215, 30, 177].

За його проектом 1981 року було створено міжнародну організацію «Fogim Humanum» для колективного обговорення проблем майбутнього та для координації зусиль вчених, передусім молодих, і їхнього спрямування на дослідження тенденцій розвитку людства, на вироблення пропозицій щодо подолання наслідків світових криз, запобігання глобальним небезпекам, а також для прогнозів на майбутнє, в якому вони хотіли б жити [18, с. 31]. Тож на перший план виходив соціологічний аспект розгляду проблеми майбутнього, оскільки вивчення громадської думки про бажане майбутнє сприятиме чимраз більшому наближенню ймовірних параметрів до реального «створення майбутнього». Впродовж кількох років раптово почала зростати кількість організацій з вивчення і прогнозування майбутнього: Інститут майбутнього (IFF), академічні дослідницькі групи, футурологічні центри, об'єднання «Всесвітнє товариство майбутнього» та інші [27, с. 500—501]. Поява футурологічних журналів, видання дедалі більшої кількості книжок, статей, в яких осмислюється майбутнє, засвідчують не тільки усвідомлення наявності такої складної проблеми, але й спроби багатьох філософів розробити методологічні засади вивчення, розуміння проблем майбутнього, пошук шляхів її розв'язання та гуманістичне спрямування розробки оптимальних проектів удосконалення основних сфер суспільного життя; визначення перспектив розвитку людства у XXI сторіччі.

Так актуалізується праксеологічний аспект у поєднанні з етичним, аксіологічним і соціально-філософським аспектами не лише пізнання, але й творення майбутнього. Його як «невідому територію» (Д. Вілсон), як цілісний об'єкт «не вивчає жодна інша наука» окрім філософії (С. Франк), тому потрібно активізувати дослідників майбутнього для «розкриття його властивостей» (П. Сорокін), щоб «взяти у свої руки облаштування нашого майбутнього» (О. Шпенглер), яке не приходить (подібно до весни), а проектується і постає пріоритетною «життєвою цінністю» (С. Кримський), і «боротьба за це майбутнє залишається єдиною реальною формою служіння високим цілям розумного духу» (Е. Ільєнков). Ціннісна орієнтація на реально можливе «краще майбутнє» (Е. Тоффлер), на створення «позитивного образу майбутнього, щоб за нього боротися»

(Е. Араб-Огли), зумовлена не «іграми в майбутнє», «не цікавістю, а почуттям відповідальності» для уникнення того, «щоб яка-небудь ... еліта не нав'язала нам майбутнє за своїм смаком» (Р. Юнгк).

Саме на принципі відповідальності за майбутнє розробив концепцію «етики для технологічної цивілізації» Г. Йонас, який сформулював новий імператив — «чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі». «Він визначив відповідальність за майбутнє як універсальний обов'язок», що має «подвійну цінність»: обов'язок «бути відповідальним» — «відповідати за себе» і за «збереження передумов», щоб прийдешні покоління також могли «зреалізувати можливість відповідальності» за «можливий простір майбутнього життя людства», — підкреслив головні положення Йонасової концепції Д. Бьолер — засновник Центру Г. Йонаса і «Бібліотеки майбутнього» [8, с. 84, 80, 82]. Активізації і спрямуванню практичної дії на реалізацію ідеї «рукотворного майбутнього» (С. Кримський) сприятиме даліше теоретичне дослідження складної проблеми майбутнього.

1. Арндт Х. Між минулим і майбутнім /Ханна Арндт/ Пер. з англ. К.: Дух і літера, 2002. — 321 с.
2. Арістотель. Фізика /Арістотель//Філософи Греції. Основи основ: логіка, фізика, етика. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харків: Изд-во Фолио, 1999. — 1056 с.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории /Н.А. Бердяев. — М.: «Мысль», 1990. — 175 с.
4. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии /Н. А. Бердяев. — М.: Книга, 1991. — 446 с.
5. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
6. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма /Н. А. Бердяев. — М.: Наука, 1990. — 224 с.
7. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря /Н. А. Бердяев. — М.: Республика, 1995. — 383 с.
8. Бьолер Д. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє /Дитрих Бьолер // Філософська думка. 2007. № 2. — С. 77–95.
9. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. /Г.В.Ф. Гегель. — Пер. А. М. Водена. — С.-Пб.-г.: Наука, 1993. — 479 с.
10. Гнатюк Л. В. Введение в философию настоящего /Л. В. Гнатюк. — К.: Киевское братство, 1997. — 326 с.
11. Енциклопедія постмодернізму /За ред.. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред.. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи». — 2003. — 503 с.
12. История философии: Энциклопедия. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. — 2005. — 1376 с.
13. Карсавин Л. П. Философия истории /Л. П. Карсавин. — С.-Петербург: А. О. Комплект, 1993. — 351 с.
14. Ко Майкл. Майя. Исчезнувшая цивилизация: легенды и факты / Майкл Ко. — Пер. с англ. З. М. Насоновой. — М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф. 2001. — 237 с.
15. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования /П. В. Копнин. — Изд-во «Наука». — М.: 1973. — 324 с.
16. Монтень Мішель. Проби. — Кн. перша / Мішель Монтень. /Пер. з фр. — К.: Дух і літера. 2005. — 365 с.

17. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? /Х. Ортега-и-Гассет. — М.: Наука. — 1991. — 408 с.
18. Печчеи А. Человеческие качества /Аурелио Печчеи. Пер. с англ. О.В. Захаровой. — М.: Прогресс: 1985. — 312 с.
19. Печчеи А. Сто страниц для будущего (отрывки из книги) /А. Печчеи //Будущее в настоящем: Сборник. /Сост. Н. Стрельцова: под общ. ред. Э. Араб-Оглы. — М.: Прогресс, 1984. — С. 26—47.
20. Платон. Тимей /Платон //Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1999. — 1056 с.
21. Платон. Диалоги /Платон. Пер. з давньогр. — К.: Основи, 1999. — 395 с.
22. Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм /Ж.П. Сартр //Сумерки богов /Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. — М.: Политиздат, 1989. — С. 319—344.
23. Святой Августин. Сповідь /Августин Святой /Пер. з латин. Ю. Мушака. — К.: Основи, 1997. — 310 с.
24. Тойнби А. Дж. Постижение истории /А. Дж. Тойнби. Пер. с англ. /Сост. Огурцов А. П. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.
25. Толстоухов А. В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє. /А. В. Толстоухов. — К.: Вид. ПАРАПАН. — 2003. — 308 с.
26. Тоффлер Э. Метаморфозы власти /Э. Тоффлер. — Пер. с англ. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. — 669 с.
27. Тоффлер Э. Шок будущего /Элвин Тоффлер. Пер. с англ. — М.: АСТ; АСТ Москва. 2008. — 557 с.
28. Тоффлер Э. Третья волна /Э. Тоффлер: Пер. с англ. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 776 с.
29. Уайтхед А. Избранные работы по философии. / А. Уайтхед. Пер. с англ. /Сост. И. Т. Касавин: Общ. ред. и вст. ст. М. А. Кисселя. — М.: Прогресс, 1990. — 718 с.
30. Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис. — 2002. — 743 с.
31. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. — М.: Изд. Наука, 1989. — 576 с.
32. Франк С. Л. Духовные основы общества /С. Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 511 с.
33. Франк С. Л. Религиозные основы общественности. /С. Л. Франк. //Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. — М.: Информ-Прогресс. 1992. — С. 14—92.
34. Фрейд З. Будущее одной иллюзии /З. Фрейд //Сумерки богов /Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. — М.: Политиздат, 1989. — С. 94—142.
35. Фромм Э. Душа человека /Э. Фромм. Перевод. — М.: Республика, 1992. — 430 с.
36. Фромм Э. Здоровое общество /Эрих Фромм: Пер. с англ. Т. Банкетово́й. — М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. — 539 с.
37. Фромм Еріх. Мати чи бути? /Еріх Фромм: Пер. з англ. — К.: Укр. письменник, 2010. — 222 с.
38. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления /М. Хайдеггер. Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
39. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. I. Гештальт и действительность /О. Шпенглер. Пер. с нем., вст. ст. и примечания К. А. Свасьяна. — М.: Мысль. — 1993. — 663 с.
40. Ясперс К. Смысл и назначение истории /К. Ясперс: Пер. с нем. — М.: Политиздат. — 1991. — 527 с.

1.3. Футурологія – пошук знань про майбутнє

Проблема майбутнього, яку порушувало багато мислителів, і зростання ролі філософії із притаманними їй важливими функціями, передусім прогностичною, зумовили появу нової галузі знань під назвою футурологія. «Футурологія – збірний термін на означення різних досліджень майбутніх станів суспільства і соціальних процесів взагалі» [10, с. 510]. У такому вузькому значенні вона має займатися вивченням перспектив історичного розвитку людства, передбаченням його майбутнього. «У широкому значенні футурологія – загальна концепція майбутнього Землі і людства, комплексна дисципліна, що базується на даних суспільствознавчих і природничих наук для дослідження і передбачення майбутнього» [11, с. 910].

Термін «Футурологія» ввів німецький політолог і юрист О. Флехтгайм для розробки «історії майбутнього» як надкласової науки для подолання «старих ідеологій» та звільнення від попередніх соціальних утопій. Він запропонував відмовитися від односторонніх поглядів на історію як лінійний процес прогресистського спрямування, що в марксистському тлумаченні неодмінно мало привести до нового комуністичного суспільно-економічного ладу. У зв'язку з цим засновник футурології всупереч «ідеологічній фіксації минулого» і на відміну від утопічного прославлення майбутнього розробив футурологічний підхід до розгляду майбутнього – цей «специфічний вимір теперішнього». У своїх працях «Історія і футурологія» (1966 р.), «До проблематики футурології» (1966 р.) та в колективній монографії «Погляд на майбутнє футурології» (1973 р.) О. Флехтгайм розглядав футурологію як науку, предметом якої вважав дослідження розвитку суспільства і майбутнього людства. Вона подібно до філософії і соціології мала б покладатися не тільки на «спекуляцію», але й на «інтуїцію», і всупереч традиційним лінійним поглядам на історію як «безупинний безжальний рух вперед» вона має вивчати «горизонтальні явища в суспільстві», перспективи повільного й складного становлення «всесвітньої рівноваги» шляхом «демократичної реконструкції нашої цивілізації» без війн, революцій, диктатур через раціональне пристосування і компроміс. Відкинувши «застаріле поняття прогресу», мислитель з тривогою писав про можливість занепаду Західної цивілізації, деградації сучасного суспільства, «регресу в усіх сферах людської діяльності» і водночас критикував марксизм, який спочатку був спрямований на досягнення соціально справедливого майбутнього, але «залишався в руслі традицій утопічного мислення» і тому не спромігся створити науково обґрунтовану теорію прогнозування суспільного розвитку.

На думку О. Флехтгайма, потреби людства в науковому передбаченні майбутнього зростають і відповідно зумовлюють розробку основ футурології, яка повинна б охопити все, що може бути названо «наукою планування». «Ніколи ще за всю історію не було так насущно потрібним передбачити, що відбудеться, і планувати майбутнє перед загрозою того, що всіх нас знищить. Якщо в наш вік акселерації, в якому засоби руйнування загрожують вийти з-під нашого контролю, суперечність всередині нашого суспільства і нашої культури й не може бути повністю усунуто, вона все ж до певної допустимої міри може бути послаблена завдяки високому рівневі передбачення й планування» [3, с. 143], – відзначав автор «Історії і футурології», вбачаючи одним із завдань футурології провести своєрідну «інвентаризацію» передбачень незапланованих прийдешніх подій. Завдяки футурології людство зможе свідомо формувати своє

майбутнє, раціонально планувати його. У Флехтгаймовому трактуванні футурологія підносилася до рівня методології досліджень майбутнього, розробки прогнозів та сценаріїв майбутніх процесів. «Мова йде не про систематичне збирання й аналіз даних для детального висвітлення і порівняння залежностей, а про певну спрямованість, спосіб мислення, про “підхід”, навіть про “філософію” [3, с. 143], — підкреслив німецький вчений специфічну рису футурології. Такий підхід до пошуку знань про майбутнє і нову галузь вироблення знань про нього й можна назвати «філософією майбутнього».

Флехтгаймова ідея наступного розвитку футурології як філософії майбутнього частково почала реалізовуватися в середині ХХ сторіччя, коли зарубіжні мислителі чимраз більше зацікавлювались футурологічними дослідженнями. 1968 р. в Берліні було засновано журнал «Futurum» для розширення діалогу вчених всіх спеціальностей щодо футурологічних аспектів їхніх сфер діяльності та об'єднання зусиль у виробленні прогнозів на майбутнє. Формування нової науки — футурології — передбачалося вести за такими основними напрямками:

- загальна футурологія природи;
- футурологія технологічної системи;
- загальна футурологія культури людства;
- футурологія соціально-економічної системи;
- політична футурологія;
- футурологія наукового планування;
- футурологія освіти;
- футурологія духовно-антропологічного становлення суспільства.

Швидко зростав інтерес до футурології з появою і поширенням на Заході спеціальних установ, інститутів, дослідницьких центрів для розробки науково-технічних і соціально-економічних прогнозів. Почався так званий «бум футурологічної літератури».

Футурологія у 70—80 рр. ХХ ст. привернула увагу також радянських авторів та марксистськи зорієнтованих зарубіжних мислителів, які сприйняли її як нову апологетику капіталізму і розгорнули критику «буржуазного способу прогнозування», водночас зайнявшись практичними пошуками і теоретичними дослідженнями в галузі прогностики, виходячи на нові методологічні проблеми наукового передбачення суспільних процесів. Це дало підставу окремим авторам вважати появу футурології на Заході як альтернативу соціальному прогнозуванню в країнах Сходу. Внаслідок такого «заідеологізованого» підходу футурологію трактували лише як сукупність немарксистських моделей майбутнього людства, тобто набір безперспективних футурологічних концепцій та почергово змінюваних варіантів «індустріального», «постіндустріального», «технотронного», «інформаційного» суспільства для приховування деструктивних процесів у капіталістичній системі.

Футурологію також обмежують рамками досліджень віддаленого майбутнього, на відміну від короткострокових прогнозів, або, навпаки, розширюють до всього масиву літератури про «майбутнє», навіть про фантастичні уявлення й утопічні мрії. Тому вважаємо актуальними дослідження М. Людвиченко та О. Петрушенко про співвідношення футурології та утопії.

Процес пошуку знань про майбутнє, виникнення й становлення футурології в руслі досліджень історії як її продовження набував суперечливого характеру і зумовлював нову проблему — філософського осмислення майбутнього. Широта і невизначеність

предмета дослідження, звужене бачення майбутнього як простого повторення, «копії» минулого поставили під сумнів дальший розвиток футурології як «історії майбутнього». Лінійне тлумачення історії зводило сприйняття майбутнього до дзеркального відображення минулого в часовому вимірі. «Кінець історії», що трактувався завершальним етапом попередніх соціальних процесів, приховував відповідь про майбутнє і тим самим викликав нові запитання про невизначеність, невідомість майбутнього як об'єкта вивчення, якого ще нема, бо історія ще не закінчилася, вона триває. При неklasичному розумінні історії як поліцентричного нерівномірного процесу майбутнє також уявлялося майже непізнаваним об'єктом через його відсутність та багатство можливих, але ще не здійснених історичних траєкторій, які не піддаються традиційним методам історичного дослідження. Тому в літературі замість «історії майбутнього» дедалі частіше використовують словосполучення «дослідження майбутнього» на позначення широкого спектра теоретичних концепцій майбутнього людства і соціальних прогнозів в окремих сферах суспільства. Сам термін «футурологія» за всіх його метаморфоз зберігся в значенні «вчення про майбутнє», хоч деякі дослідники вважають його сумнівним, бо майбутнє в ньому ніби подано вже в готовому і доступному вигляді, а фактично його ще нема.

Справді на емпіричному рівні відсутній ще об'єкт спостерігати і вивчати неможливо. Тому перед футурологією постала проблема пошуку відповідних методів пізнання майбутнього, що зумовлювало посилення методологічної функції філософії для осмислення феномену майбутнього і розвитку футурологічних досліджень. Пошук методів і вироблення знань про майбутнє ще більше ускладнювались в кінці ХХ ст. із загостренням глобальних проблем людства, сфокусованих навколо виживання людей на Землі і можливості позитивного розв'язання питання майбутнього. Усвідомлення актуальності проблеми збереження життя взагалі спонукає багатьох дослідників, з одного боку, глибше вивчати сучасний стан життєдіяльності людства, виявляти позитивні тенденції і негативні зміни та їхні приховані причини в різних сферах суспільного життя і, зіставляючи соціально-просторові виміри теперішнього із тим, що було, відшукувати шляхи виходу на нові перспективи суспільного розвитку. Такі пошуки переакцентують увагу з футурології як узагальнення теоретичних знань про майбутнє на розробку прогностичних концепцій, що охоплювали б весь комплекс розв'язання назрілих проблем, а відповідно на формування прогностики як науки про закони і методи прогнозування. З другого боку, глобальна, передусім екологічна, криза, непередбачувані природні катаклізми, злами цивілізаційних основ існування людства, розриви в соціально-економічних і політичних процесах, обміління джерел духовного розвитку людини, дамоклів меч нагромаджених засобів руйнації земних основ життя і звуження життєвого простору для чимраз більшої кількості населення викликають потребу формування планетарної свідомості і відповідальності всіх і кожного за збереження життя і умов для цього на Землі. Таке усвідомлення спонукає дослідників до осмислення теперішніх дій через призму їхніх наслідків у майбутньому. Прогнозування потребує адекватного розуміння сучасного стану, яке залежить від глибини та достовірності знань про минуле. Розробка прогнозів потребує методологічної основи і філософського осмислення взаємозв'язку процесів, що пройшли, відбуваються тепер і можуть тривати. Таке осмислення виразилося у збільшенні кількості публікацій із філософії глобальних проблем людства, філософії

екології, біоетики, синергетики, теоретичних основ прогностики. Видання ґрунтовних праць, що відносяться до «філософії майбутнього» та результатів футурологічних досліджень, засвідчує інтенсивний процес пошуку знань про майбутнє, становлення нової галузі, яка найпродуктивніше поки що виражається через «футурологію» порівняно з «історією майбутнього» і «дослідженням майбутнього». Під таким кутом зору назва «футурологія» семантично ближча до «філософії майбутнього» і термінологічно більш поширена в літературі, засобах масової інформації та міжособистісній комунікації.

При цьому залишається дискусійним питання про статус футурології у соціальному пізнанні. Деякі автори визначають її як науку про майбутнє з своїми предметом, категоріями і методами, що самоконститується у процесі диференціації та інтеграції гуманітарних наук і набуває видових ознак, наприклад «політична футурологія». Такий підхід розширює співвідношення дотику футурології з історією, синергетикою, політологією, соціологією, економічними науками, а також з астрономією, вулканологією, сейсмологією, метеорологією та іншими.

Представники наукознавства вважають статус футурології невизначеним або складно визначуваним через імовірнісний характер об'єкта як «відкритого майбутнього», «незавершеної історії», «недосяжної мети» та обмеженість або майже відсутність можливостей навіть для фрагментарного дослідження. Це найбільше підкреслюється щодо мінливого спектра суспільного життя і чимраз численніших індивідуальних його проявів із майже невлучною віртуальністю глибоко диференційованого людства з його сумнівною спільністю майбутнього.

На думку тих, хто ототожнює футурологію з міфологією, називає її «новим міфом», вона не може мати наукового статусу і тільки опосередковано займає певний сегмент у мережі позанаукових знань. Тому й порушують питання про співвідношення футурології із астрологією, що за схемами зв'язку між розташуванням планет і наступними подіями на Землі визначає можливі життєві лінії народів, держав чи окремих індивідів, а також про розмежування з пророкуванням і нумерологією, при яких за фактом якогось знамення чи варіаціями чисел визначається майбутня доля людей у розпливчастих обрисах та різнотлумачності смислів, що приховується багаточисленними «багатослів'ям». Співвідношення футурології і астрології легше пояснюється через «аналогію» між метеорологією і народними прикметами передбачення погоди.

Трактування футурології як «філософії майбутнього» за статусом міждисциплінарної галузі знань тісно пов'язує її із соціальною філософією, філософією історії, гносеологією та опосередковано — з філософією релігії, філософією науки, техніки, філософською антропологією, етикою, евристикою, логікою та іншими.

За всіх відмінностей тлумачення футурології і її статусу потрібно окреслити її предметне поле. Футурологія у значенні «філософії майбуття» розглядає майбутність взагалі, прийдешній стан суспільства, майбутнє людства як об'єкти пізнання. Оскільки майбутнє ще не настало і не є наявним об'єктом пізнання, а об'єкт і предмет дослідження не збігаються, то, очевидно, у предметне поле футурології входять сучасність, теперішній стан із потенційним майбуттям, бо сучасність і майбутність не самі по собі, «не роз'єднані миті» (Л. Карсавін) «парадоксальної реальності» (Х. Ортега-і-Гассет). У такому розумінні предметом футурології можна б визначити співвідношення майбутності із сучасністю. Таке співвідношення розглядається через призму суб'єкта з його

пізнавальною діяльністю. «Філософія — розумова діяльність. Розум, що філософує, ніколи не думає просто про якийсь предмет, а завжди, думаючи про будь-який предмет, розмірковує також про власну думку про цей предмет», — писав Р.-Дж. Колінгвуд [5, с. 61]. Тому співвідношення «майбутнє — сучасне» розглядається не поза суб'єктом, а навпаки, суб'єкт, фокусуючи увагу на майбутньому, ставить водночас себе, теперішню свою думку про майбутнє у відношення до нього, яке хоче пізнати. Суб'єкт таким чином втягується у центр предметного поля футурології і співвідноситься з майбутнім як об'єктом теперішніх своїх розмірковувань. Тож суб'єкт своєрідно «омайбутнє сучасність», тобто переносить себе завдяки випереджанню думки з цієї миті в наступну, що постає об'єктом пізнання. У такому процесі суб'єкт здійснює нібито самоідентифікацію себе в майбутньому, співвідносить себе теперішнього з тим, яким він буде потім. Отже співвідношення «сучасне — майбутнє» визначається і залежить від суб'єкта.

Пізнавальні суб'єкти (окрема людина, група людей, соціальна спільнота, держава, нація, людство) здійснюють складний процес вибору (вдалий чи невдалий) із теперішніх можливостей «бути» і «яким бути?» в майбутньому. Тому на майбутнє й спрямовано увагу, пізнавальну діяльність суб'єктів через призму їхнього теперішнього стану. Сучасність у такому розумінні постає «вікном» чи «шпаринкою» (мікроскопом чи телескопом), через які суб'єкт хоче заглянути в майбутнє, побачити те, що має бути, щоб вибрати, як діяти. *Майбутнє* в такому співвідношенні виступає для суб'єкта ніби «дзеркалом», через яке він заглядає на себе і бачить справжній або спотворений («криве дзеркало») сучасний стан і теперішню можливість зробити прийдешнє належним і бажаним.

Оскільки об'єктивно майбутнього ще нема, то воно виступає тільки як ідеальний об'єкт, мета для суб'єкта, що має справу з власними думками про майбутнє. До прикладу: Тарас Шевченко реально не міг поселитися в ще не збудовану із «соснового дерева», як він просив, хату, яка була поки що мрією, сподіванням на майбутнє «Поставлю хату і кімнату, / Садок-райочок насажу». [15, с. 355].

Суб'єкт розмірковує про те, чого ще нема, а є тільки думки про сам об'єкт пізнання. Отже, футурологія постає самопізнанням, спроектованим у майбутнє. Самопізнання суб'єкта є рефлексією (від лат. reflexio — обернення назад), самоусвідомленням себе у співвідношенні дійсного сучасного і мислимого образу майбутнього. Через рефлексію суб'єкт інтелектуальними засобами, передусім поняттями, відтворює сучасне і переносить у майбутність, тобто яким хоче і може його бачити сьогодні. «Рефлексія, — як відзначав І. Кант, — не має справи з самими предметами, щоб отримувати поняття прямо від них; вона — це такий стан душі, в якому ми перш за все намагаємося знайти суб'єктивні умови, за яких можливо утворити поняття. Рефлексія є усвідомленням ставлення наявних уявлень до різних наших джерел пізнання, і тільки завдяки їй відношення їх між собою може бути правильно визначено» [4, с. 181].

Рефлексія як понятійно-теоретична основа філософування стосовно футурології означатиме самоусвідомлення суб'єкта в майбутньому. Під таким кутом зору предмет футурології набуває вираження співвідношення самого суб'єкта теперішнього і майбутнього, тобто суб'єкт-суб'єктного відношення у часовому вимірі. Завдяки здатності випереджувального відображення об'єктів дійсності і породжуваних нею можливостей свідомий суб'єкт переносить себе в часі, екстраполює своє «Я» з майбутнім. Майбутнє

набуває категоріального статусу. «Майбуття» (майбутній, майбутність) — основна категорія футурології ще потребує свого повного визначення, оскільки у філософській літературі майбутнє розглядається лише співвідносно з часом. Тільки окремі філософські словники містять статті про майбутнє. Звужене до зіставлення з теперішнім часом описове пояснення терміна «майбутнє» не розкриває його суті. «Майбутнє — форма прояву *часу*. Воно визначається стосовно *теперішнього*. Майбутнє — це те, що може стати теперішнім, але ще ним не є. Майбутнє мислиться як заповнене подіями, які можуть коли-небудь стати теперішніми. Майбутнє робить час відкритим. [...] Майбутнє як можливий варіант розвитку подій до певної міри передбачуване і прогнозоване» [12, с. 76].

Прийнятнішим і повнішим можуть бути визначення майбутнього в співвідношенні з минулим, теперішнім та вічністю. «Будуще* — один із трьох (поряд із теперішнім і минулим) модусів часу, концептуальний зміст якого може бути осмислено через його стосунок до вічності універсуму, до історичного становлення родового (соціокультурного) життя людей і досвіду духовної самосвідомості індивідів» [10, с. 30]. Хоч таке визначення й обмежується часовими вимірами майбутнього, воно відкриває для футурології новий підхід з урахуванням «вічності універсуму», «становлення життя», тобто розширює поняття поза часові ознаки. Адже «майбутнє», «будуще», з одного боку, означає час, який настане, і прийдешні події, які відбудуться, а з другого боку, *те*, що буде, *що* з'явиться. «Майбутнє» — «Те, що станеться, відбудеться з ким-, чим-небудь; доля» [9, с. 597]. «Майбутній, майбутнє, майбуття, майбуть; — похідне утворення від словосполучення “має бути”» [2, с. 361].

Етимологічно «майбутнє», «майбуття» пов'язано з тим, *що* має бути, похідним від «мати» (володіти) буття, і тому включає головну ознаку «бути». Звідси «будущий», «будучий» — *той*, що буде. Поняття майбутнього як наступного буття переакцентує увагу із часовості на онтологічну ознаку і висловлюється іменником «майбуття» або субстантивованим — «майбутнє». Пропонуємо таке визначення: «*Майбутнє* (майбуття) — це категорія на означення можливості *того* наступного в наявному бутті, *того*, що з'явиться після фіксації сьогочасного стану якогось об'єкта в пізнавальній діяльності суб'єкта».

Пізнаванні об'єкти мають різночасові виміри і тому для різних суб'єктів є свої параметри майбутнього. Загальноприйнята у футурології періодизація майбутнього на:

безпосередньо наближене до теперішнього;

перспективно осяжне;

віддалене майбутнє —

відносна щодо людства, окремих народів, держав, соціальних верств чи індивідів. Футурологів найбільше зацікавлює наближене безпосередньо до сучасності майбутнє людської цивілізації. Рідше висловлюються окремі гіпотези щодо віддаленого майбутнього. Деякі дослідники найприйнятнішим вважають циклічний підхід до періодизації майбутнього на основі вивчення минулого, в якому виділяються основні періоди за певними основоположними ознаками. «За А.П. Резніковим, істотне значення для зміни клімату Землі має цикл тривалістю 178,92 року. Цей цикл стосується відстані

* У Словнику української мови «будущий», «будучий» вважається застарілими рідковживаними словами порівняно з терміном «майбутній».

між барицентрами Сонця й Сонячної системи ... і відносних чисел сонячних плям». Три такі цикли становлять 536,76 року, що дещо перевищує тривалість 532-річного циклу, що визначає епохи. Кожна епоха має три періоди відповідно до кліматичних фаз: сухий, перехідний, вологий. Періоди поділяються на етапи — 266 років і піветапи — 133 роки [14, с. 279, 5].

Сучасна епоха почалася близько 419 р. і триватиме приблизно до 2015 р., поділяючись на три 532-річні періоди: 419—951 рр. (ранній феодалізм), 951—1483 рр. (розвинутий феодалізм), 1483—2015 рр. (новий час). За 133-літніми піветапами виділяються: 1483—1616 — зародження капіталістичних відносин, 1616—1749 — наступ капіталізму, феодална реакція і війни; 1749—1882 — перетворення капіталізму на домінуючу силу в усьому світі; 1882—2015 — розквіт і криза сучасної епохи [14, с. 10—11]. Найбільші зміни у природі й суспільстві відбуваються тоді, коли закінчення 536,76-річного циклу (кінець його припав на 1996 р.) передуює закінченню 532-річного циклу (кінець якого припадає на 2015 р.). Часом переходу до наступної епохи є 1996—2015 рр. Аналогічні в минулому були перехідні періоди: 1225—1178 рр. до н. е. — до епохи раннього заліза; 2835—2774 рр. — до епохи бронзи; 3372—3306 рр. — до мідного віку; до епохи неоліту — 4446—4370 рр. до н.е. Перехідний час до наступної ери поступово зменшується: у кінці палеоліту — 104 роки, епохи раннього заліза — 33, а сучасної епохи — 19 років. Скорочення перехідного часу є показником епохального прискорення: сучасна епоха швидша за епоху раннього заліза в 1,4 раза (при рівних за тривалістю 1596-річних епохах). Це означає, що перебіг подій, «пов'язаних із зміною сучасної епохи майбутнього, має відбуватися швидше» [14, с. 280, 281—282].

Тому формування нової історичної епохи починається сьогодні — раніше за утвердження нової природно-кліматичної епохи [14, с. 283].

Дослідник Х. Аргуельєс, взявши за основу циклу майя 26 років, визначив тривалість всього циклу в 5125 років: від 3113 р. до н. е. і до закінчення 21 грудня 2012 р. Цей же «кінець світу» 2012 р. вирахував Т. Маккена за циклами інків на основі 64-х гексаграм: попередній цикл становив 4288 років, його тривалість помножена на 64 дає 275 тисяч років — час появи гомо сапієнс, а помножені на 64 становлять 18 млн років (поява тварин), а ще раз помножені на 64 вказують на час 1,3 млрд років — появи життя на Землі.

Однак два чеські дослідники на основі детальнішого аналізу календаря майя визначили початок їхнього циклу 3010 р. до н. е., відповідно його кінець буде не 2012, а 2115 року [14, с. 286—287].

Дещо іншу оригінальну періодизацію майбутньої еволюції людської цивілізації запропонував В. Д. Молостов у книжці «Старіння й загибель цивілізації». Він, виділивши п'ять етапів еволюції людства, назвав індустріальним четвертий період (2010—3010 рр.), після якого почнеться космічна еволюція людства в межах Сонячної системи і поза нею. Відповідно автор визначив хронологічні рамки розгляду майбутнього: мікрофутурологія прогнозує на 10—100 рр.; мініфутурологія — на 100—1000 рр.; макрофутурологія — на тисячоріччя; максіфутурологія — на мільйони років [7, с. 9, 8].

Футурологи 60-х років ХХ сторіччя виділяли наближене майбутнє до 20-ти років, перспективно осягне — до 2000 року, а віддалене — після 2000 року протягом 30—50-ти років. Для майбутнього науки періодизація визначалась головним інтервалом, за який відбувається подвоєння наукових публікацій та нових відкриттів. Для періодизації

майбутнього економіки використовують так звані «хвилі Кондратьєва» (криза і піднесення економіки мають різні часові інтервали в окремих країнах і в світовому масштабі). Майбутнє суспільного розвитку Е. Тоффлер пов'язав із «третьою хвилею» — постіндустріалізмом, а В. Хмелько виділив у майбутньому суспільства четвертий етап — інформаційний і п'ятий — людинотворчий. Ухвалена на Генеральній Асамблеї ООН програма вивчення майбутнього людства визначила основні «Цілі розвитку на тисячоліття».

Ключові категорії футурології «майбуття», «майбутнє» утворюють ланцюжок похідних: «наближене майбутнє», «віддалене майбутнє», «перспективно осяжне майбутнє», «майбутнє людства», «майбутнє суспільства» і «майбутнє суспільство», «майбутнє людської цивілізації» і «майбутні цивілізації», «майбутнє нації», «майбутнє людини» і «майбутня людина», «майбутнє освіти, — науки, — техніки, — культури, — економіки» тощо. Поняття майбуття включає проєктивну реальність, пов'язану із сучасним і минулим розглядуваних об'єктів, і тому футурологія оперує категоріями «сучасне», «минуле», «сучасність», «сучасне суспільство», «сучасний світ», «сучасна цивілізація», «сучасна людина», «сучасна освіта, — наука, — техніка, — культура, — філософія», «постсучасність» тощо. Через пізнання сучасного футурологія виробляє знання про майбутнє і використовує категорії «передбачення», «прогноз», «прогнозування», «соціальне прогнозування», «економічне, політичне прогнозування», «прогностика», «прогнозист» та інші. Оскільки в сучасному світі відбуваються процеси глобалізації, які визначають тенденції у майбутньому, то футурологія широко використовує поняття «глобальність», «глобалізм», «глобалізація», «глобалізований світ», «глобальні проблеми», «антиглобалісти», «планетарна свідомість» та інші.

Футурологи також оперують загальнофілософськими категоріями: закономірність, потреба, випадковість, причина, наслідок, еволюція, революція, розвиток, прогрес, оптимізм, песимізм, можливість, дійсність, мета, цілепокладання, соціальний час, історія, постісторія, інтенціональність, альтернатива, перспектива, проєктивна реальність, трансформація, гіпотеза та інші.

Хоча майбутнє приховане, невідоме, але можливості пізнавального суб'єкта розширюються, і тому в предметному полі футурології відкриватимуться нові боки, властивості теперішнього стану об'єкта пізнання через виявлення тенденцій, спрямованих у майбутність, що потребуватиме дальшого філософського осмислення і категоріального визначення.

На одну з таких категорій — «невизначеність» вказав Г. Почепцов у вельми важливій для підготовки «спеціалістів з майбутнього» книжці «Майбутнє: стратегії, сценарії, комунікації», розглядаючи формування майбутнього, розкриваючи різні види і типи (економічна, політична) невизначеності та підкресливши потребу її вивчення, що може стати новою «базовою науковою дисципліною, від якої вибудовуватимуться всі інші напрями» [8, с. 28]. Наголосивши на ролі невизначеності при динамічних змінах, автор вважає можливим «подолання невизначеності» завдяки виявленню «наперед визначуваних елементів» у деяких процесах змін і запропонував прикладну дисципліну «Планування в умовах невизначеності» [8, с. 73]. Він підкреслив зростання невизначеності становища людини в умовах глобалізації і проаналізував окремі мегапроекти «довгострокового» «конструювання дійсності», серед яких «глобальний

проект», що «...характеризується концентрацією ресурсів в одному сегменті людства, залишаючи інші поза зоною його дії. Створені зони прискорення розвитку повністю може використати тільки вузьке коло країн. Решта з них входять туди не на правах повних учасників, а лише для забезпечення певних функцій прискорення для інших» [8, с. 145, 138]. Автор також використав та по-новому інтерпретував ряд категорій, пов'язаних із поняттям майбутнього: «конкретне майбутнє», «конструювання майбутнього», «управління майбутнім», «реставрація майбутнього», «аналітики майбутнього», «спеціалісти з майбутнього», «футурологи», «футуристи».

Із розширенням досліджень майбутнього, мабуть, формуватимуться і визначатимуться нові категорії для фіксації вироблених знань у галузі футурології.

Майбутнє як проєктивна реальність хоч і набуває ціннісних вимірів для сучасного стану суб'єкта, але на емпіричному рівні не є спостережуваним об'єктом. Тому пізнавати його через методи й форми, зорієнтовані на минуле й теперішнє, занадто складно. Знання ж про сучасне й минуле також неповне, тому й методи їх отримання не завжди прийнятні для вивчення майбутнього. Звідси виникає складна проблема футурології — ефективних методів вироблення знань про майбутнє, які матимуть ймовірнісний характер і потребуватимуть особливого критерію перевірки ступеня наближеності до істинних, достовірних.

Пізнавальний суб'єкт у теперішній дійсності відшукує, відстежує й оцінює можливості (реальні чи формальні) і спрямовує свої практичні дії на їхню реалізацію. Що глибше пізнано можливості, виявлено ступінь їхньої реальності, потрібні умови і фактори їх здійснення, то більше розкриватиметься креативний потенціал суб'єкта, його здатна до самоорганізації діяльність, що наближає майбутнє. Воно імпліцитно присутнє в теперішньому стані як потреба, що виражається в цілях, які формує суб'єкт. Така цілеспрямована діяльність починається з поставлення проблеми про можливе майбутнє і включає вироблення знань про нього через призму виявлення тенденцій минулого й теперішнього. Майбутнє постає орієнтиром для теперішньої діяльності суб'єкта і під тим кутом зору, під яким оцінюється минуле та глибина знань про нього. «Майбутнє є не що інше, як продовження минулого. Це — незадоволене минуле, яке шукає задоволення в майбутньому. [...] Замість того, щоб жити в теперішньому й у нинішньому, де насправді ви живете? На перший погляд, звісно, ви начебто тут і тепер, але ви виказуєте себе вашою поведінкою, а ваші дії показують, що ви в минулому й у майбутньому. [...] Чому в майбутньому? Тому що ви не вільні від минулого, тож ви завжди думаете про майбутнє» [1, с. 71]. Від достовірності й повноти знань про минуле та від погляду на майбутнє залежать теперішні дії суб'єкта, зокрема ті, що спрямовані на пізнання майбутнього.

Однак складний процес пізнання майбутнього має свою специфіку і особливі підходи. З-поміж основних підходів у футурології можна б виділити *історичний*, який потребує врахування взаємозв'язку майбутнього, сучасного й минулого, виявлення наявних тенденцій, які можуть продовжитись. Футуролог в історичній тяглоті того, що було, є і *що* може з'явитись, відкриває перспективу розвитку. Для точнішого віддзеркалення у майбутньому минулих подій потрібно мати достовірні знання історії, оцінені через призму сьогоденної дійсності. Від неупередженого й адекватного сприйняття й розуміння сучасного стану залежить характер здобутих знань історії: минуле було таким насправді чи таким, яким його бачить або хоче

бачити дослідник історичних документів, з яких у свою чергу не всі адекватно відображають минулі події, бо були складені, написані у вигідному ракурсі для тодішніх авторів, які могли й не знати, так би мовити, всієї правди або навмисно якісь факти приховати. «Архіви висуваються на перший план об'єктивності, — відзначав А. Шептицький, водночас підкресливши: — Ніякий історик не є абсолютно об'єктивним, на кожного впливає його оточення, народність, віросповідання, сторонничість [партійність], кожний об'єктивну правду представляє з іншого становища» [6, с. 125].

Тим більше історичний підхід до пізнання майбутнього потребує високого ступеня достовірності фактів, що документально підтверджують наявність певної тенденції минулого, і водночас критичної оцінки того, як суб'єктивно тлумачать сучасники ті чи інші дані навіть з «архівно-об'єктивних» документів. Наприклад, даліше вивчення майбутнього України у ХХІ ст. буде неповне і однобоке без врахування історичної тенденції самоствердження української державності на європейській «політичній шахівниці» ХХ ст., що проявилось у виникненні УНР і ЗУНР та їхньому об'єднанні (січень 1919 р.); у проголошенні самостійності Карпатської України на Закарпатті (березень 1939 р.), яка фактично перша вчинила державницько оформлений спротив агресивній політиці Гітлера — Горті — Муссоліні; у боротьбі УПА проти зовнішніх окупантів; у затвердженні у Верховній Раді Акта проголошення незалежності України 24 серпня 1991 р. та його схвалення всенародним голосуванням 1 грудня 1991 р. Ті, хто нехтує таку самостійницьку лінію розвитку української державності, на перший план висувають документи про входження УРСР до складу СРСР, про возз'єднання у вересні 1939 р. західноукраїнських земель з УРСР та Закарпаття у жовтні 1944 р. з Україною, оформлене радянсько-чехословацьким договором 1945 р., чи передачу Криму до УРСР (1954 р.). Документи справді підтверджують такі факти, але свідчать про вирішальний вплив зовнішньополітичних факторів, а отже перспективу України ставлять в залежність від «узгодженої політики» із сусідніми державами, з Російською Федерацією чи країнами Європейського Союзу. В такому разі важливими є не тільки документально підтверджені знання історії, але й їх повнота та знання, осягнення ідеалу майбутнього України, під кутом зору якого оцінюємо її минуле й сучасне. Тому ідея України як самостійної суверенної соборної держави набуває онтологічного виміру, вона закорінена в історичній дійсності і проектує дії українського народу, передусім української нації, у майбуття. Тому для футуролога вкрай потрібне вивчення і правильне бачення ідеалів та цілей, які має і ставить суб'єкт на майбутнє. Ідеал як мета визначає діяльність суб'єкта в теперішньому і спрямовує на майбутнє.

«Ідеал — це ідея, яка стала ідеально-реальним предметом людських почуттів; у його реалізацію людина вкладає енергію, заради чого здатна йти на будь-які випробування. Світ майбутнього саме й формується тими ідеями, які, перетворюючись на предмет людських почуттів, стають ідеалами» [16, с. 31]. «Ідеали, — писав І. Франко, — ...можуть запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили...», і він закликав до усвідомлення ролі в індивідуальному та суспільному житті «ідеалу повного... життя і розвою *нації*», до «осущення» якого «мусимо серцем почувати

свій ідеал, мусимо уживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не сотворить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина» [13, с. 284, 285]. І. Франко, критично оцінивши «брак віри» М. Драгоманова в національну самостійність України перед західноєвропейськими ідеалами соціальної рівності і «брак політичної волі» в боротьбі з російським абсолютизмом, констатував, що «найкращі українські сили тонули в общеросійськiм морі», бо не розуміли, що «політично несамостійна нація дає себе визискувати іншій нації», а отже вони не бачили перспективи «українського сепаратизму» «pro futuro» (для майбутнього). Він розмежував деякі «інтернаціональні ідеали», що «колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей» і близький — «ідеал національної самостійності», який пов'язував зі сферою можливостей. Коли в процесі національних змагань ідеал української нації з можливості стане дійсністю, тоді «національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів», — підкреслив І. Франко [13, с. 283, 284]. Він отже порушив важливу *методологічну* проблему для футурології про співвідношення можливості і дійсності та передбачив появу в історичній науці так званого контрафактного дослідження, тобто розгляду можливостей, які існували в минулому і не були реалізовані. Якщо для дослідника-історика модальність (якби такий-то суб'єкт в історії вчинив так, то історична подія відбулася б по-іншому) не має особливого значення, бо повернути історію вже не можна, то для футуролога важливо пізнати різні можливості, які існували в минулому і яка з них здійснилася, а також виявити ті, які можуть відновитись у теперішньому і реалізуватись потім. Вивчення наявних можливостей дає знання різного ступеня ймовірності, бо невідомо ще, яка з можливостей буде реалізована. Тому й неоднозначною може бути відповідь на запитання А. Тойнбі «Чи повторюється історія?»

При лінійному тлумаченні історії знання про реальні істотні тенденції минулого й теперішнього використовують для обґрунтування майбутнього, в якому «віддзеркалюються» виявлені тенденції. При неklasичному розумінні історії визначити траєкторію з минулого в майбутнє стає складніше, а отже достовірність знань про можливе майбуття становить основну проблему футурології.

На таку складність футурологічних досліджень звернув увагу К. Ясперс, порівнявши достовірність з невизначеністю знань. «Гідність людини, котра намагається досягнути майбутнє, знаходить своє вираження як у прогнозуванні можливого, так і — в поєднанні з ним — у незнанні, що ґрунтується на знанні за принципом: ми не знаємо, що нас чекає. Почуття, що надихає нас у нашому існуванні, полягає в тім, що ми не знаємо майбутнього, але беремо участь в його реалізації і бачимо його в цілісності і непередбачуваності», — пояснив К. Ясперс [17, с. 164—165]. Він пов'язував характер діяльності суб'єкта з його сподіваннями на майбутність, уявленнями на шанси та реальність здійснення можливостей, через які варто бачити й оцінювати майбуття в цілісності. Отже дослідження майбутнього потребує комплексного, *системного* підходу. Адже будь-який об'єкт можна розглядати як систему, в якій відбуваються певні зміни, послаблення чи посилення зв'язків і взаємовпливу елементів та функціонування підсистем.

Функціональний підхід до визначення наступних процесів у системах сприятиме виробленню достовірніших уявлень про майбутність. Але цього недостатньо, бо

спостережуваними є лише процеси функціонування в теперішньому. Тому для дослідження майбутнього дуже важливе значення матиме *логіко-теоретичний* підхід, завдяки якому на основі аналізу й узагальнення виводяться знання про нього і виражаються через поняття, судження й умовиводи. Таке теоретичне осягнення майбуття підносить футурологію до інших філософських наук. У свою чергу футурологія використовує результати різних наук і потребує *міждисциплінарного* підходу до вивчення майбутнього. Специфіка футурології полягає в тім, що, акумулюючи знання, які виробили інші науки, адсорбуючи їх за спрямованістю на пізнання прийдешнього, вона набуває дедалі більшої самостійності і предметної самовизначеності при розмежуванні з історією, філософськими та іншими гуманітарними науками, водночас залишаючись найпроблемнішою галуззю пошуку знань про найменш відомий об'єкт – майбуття.

Для футурології в процесі вироблення знань про майбутнє важливі такі принципи: пізнаванності, обґрунтованості, варіативності, оптимальності, послідовності пізнання (від ретрогенезу через презентогенез до прогнозу).

При формуванні планетарної свідомості людство шукає відповіді про своє ще невідоме майбутнє, і тому значення футурології дедалі зростатиме. Вона виконує основні функції:

пізнавальну,
прогностичну,
світоглядну,
виховну,
ідеологічну,
інтегративну.

Крім цих функцій, футурологія як філософія майбутнього допомагає обґрунтовувати *методологічні* засади для розгортання соціального прогнозування, розробки моделей суспільного розвитку, концепцій майбутнього суспільства чи окремих сфер суспільного життя, пошуку шляхів розв'язання глобальних проблем людства. У такому аспекті футурологія слугує застереженню від небезпеки невідання і неготовності до можливих катастрофічного характеру природних геологічних змін (землетруси, виверження вулканів, інші стихійні ситуації) і виступає позитивною альтернативою футурофобії, здійснює «профілактику» від пасивного очікування «кінця історії».

Футурологія виконує *креативну* функцію, активізуючи творчі потенції людей, розкриваючи їхні можливості і змінюючи часові рамки людської діяльності. Вона в умовах прискорення науково-технічного прогресу допомагає реальніше оцінювати перспективи й наслідки дій людей у межах життєвого циклу одного покоління.

Призначення футурології також яскраво виражається через її *практично-продуктивну* та *аксіологічну* функції. Вона своєю гуманістичною спрямованістю сприяє розгортанню діяльності всього людства, соціальних спільнот, окремих особистостей на самореалізацію через самопізнання свого майбутнього і піднесення відповідальності за вибір реального загальноприйнятого оптимально

позитивного варіанта майбутності як цінності, заради якої варто активно діяти в теперішньому.

Значення футурології зростатиме з прискоренням соціальних процесів у глобалізованому світі, з усвідомленням потреби відкривати позитивні перспективи та розширювати горизонти розвитку як всієї людської цивілізації, так і окремої особистості.

1. Бенъе Ж.-М. Роздуми про мудрість /Жан-Мішель Бенъе /Пер. з фр. – К.: Ніка-Центр, 2003. – 168 с.
2. Етимологічний словник української мови. Т. 3. К.: Наук. думка, 1984. – 552 с.
3. Эделинг Г. Прогнозирование и социализм /Г. Эделинг. – Пер. с нем. М.: «Прогресс», 1970. – 264 с.
4. Кант И. Критика чистого разума /Иммануил Кант. – Симферополь: «Реноме», 1998. – 528 с.
5. Колінгвуд Робін Дж. Ідея історії /Робін Дж. Колінгвуд /Пер. з англ. О. Мокровольський. – К.: Основи, 1996. – 615 с.
6. Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали. 1941–1944 /Андрей Шептицький /Упорядник Жанна Ковба. Наук. редактор Андрій Кравчук. – К.: Дух і літера, 2003. – 313 с.
7. Молостов В.Д. Старение и гибель цивилизации /В. Д. Молостов. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 416 с.
8. Почепцов Г. Г. Майбутнє: стратегії, сценарії, комунікації. /Г. Г. Почепцов /Навч. посібник. К.: Альтерпрес, 2010. – 308 с. (Рос. мовою).
9. Словник української мови. Т. IV. – К.: Наук. Думка, 1973. – 840 с.
10. Социальная философия. Словарь. /Сост. и ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. – М.: Академический Проект, 2003. – 560 с.
11. Философский словарь /Авторы-сост. И. В. Андрущенко, О. А. Вусатюк, С. В. Линецкий, А. В. Шуба. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.
12. Философский словарь /Под ред. И. Т. Фролова. 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – 719.
13. Франко Іван. Поза межами можливого /Іван Франко //Франко Іван. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. Філософські праці. – К.: Наукова думка, 1986. – 575 с.
14. Чмихов М. О. Давня культура /М. О. Чмихов /Навч. посібник. – К.: Либідь, 1994. – 288 с.: Іл.
15. Шевченко Тарас. Твори у п'яти томах. Т. II /Тарас Шевченко. – К.: «Дніпро», 1970. – 416 с.
16. Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения /В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. – К.: «Политиздат Украины», 1984. – 255 с.
17. Ясперс Карл. Смысл и назначение истории /Карл Ясперс./Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

ВИТОКИ ФУТУРОЛОГІЇ

2.1. Первісні форми людських уявлень про прийдешнє

Появу і поширення терміна «футурологія» у середині ХХ сторіччя трактують по-різному. Багато авторів вважає, що під такою назвою появилася нова галузь знань про «перспективи розвитку соціальних процесів у другій половині ХХ і в наступному сторіччі». Розробка різноманітних футурологічних концепцій (апологетичних, радикальних, песимістичних, навіть «катастрофічних») і теоретичних моделей майбутнього суспільства (постіндустріального, інформаційного, постеконіомічного і т. п.), розгортання футурологічних досліджень через швидке зростання кількості інститутів, центрів, об'єднань вчених (Римський клуб) та інших установ для вивчення майбутнього людства, прогнозування процесів у різних сферах суспільного життя чи в різних регіонах світу дали підставу обчислювати «вік» футурології кількома десятиліттями. У такому разі її можна розглядати як нове, щойно виникле одноразове «вчення» або розмаїття «досліджень майбутнього» зі щоразу новим початком вивчення «невідомого об'єкта».

Якщо ж футурологію розуміти як «пошук знань про майбутнє», «філософське осягнення майбуття», то можна і варто говорити про її витоки, починаючи з виникнення уявлень первісних людей про наступні події і формування прогностичних ідей у мислителів протягом тисячоліть, а також про історію та «майбутнє футурології» (О. Флехтгайм). Адже сама ідея майбутнього виникла раніше від футурології і має свою історію, що становить предмет для окремого вивчення, бо «жодної ідеї не можна зрозуміти без її історії» (О. Конт). Тому з появою уявлень про прийдешні часи, із виникненням ідеї майбутнього, його чимраз глибшим осмисленням пов'язані витоки футурології.

Зародження футурології можна пояснити через розкриття суперечностей розвитку пізнавальної діяльності людей, через вираження у різних формах потягу до знань не тільки про минуле й теперішнє, але й про майбутнє.

Результати етнографічних, матеріали археологічних досліджень, пам'ятки давньої матеріальної та духовної культури засвідчили, що на ранніх етапах життєдіяльності первісні люди сприймали і намагалися пізнати переважно те, що стосувалося теперішнього стану, тобто те, що було актуальне в цю мить існування, і майже не проявлялось усвідомлення тривалості подій, навіть сприйняття часу*. Ймовірно, що в

* Дослідники з університетів Бразилії та Британії, вивчаючи із 1986 р. індіанське плем'я амондава в джунглях Амазонки, виявили, що це плем'я не знайоме з поняттями «час», «година», «місяць», «рік», «майбутнє», не має календарів, годинників, не вживає слів про події, які вже «пройшли» або яких «чекають у майбутньому». Вони говорять про події, але не ведуть рахунок років свого життя, називаючи себе іншими іменами на різних етапах життя чи із зміною соціального статусу в племені («Новини Закарпаття», № 56–57 від 28 травня 2011 р. — С. 24).

середньому палеоліті люди почали розуміти минуле як таке, що вже було, разом зі сприйняттям теперішнього як того, що повторюється. «Перекази відсталих племен про краще життя їхніх предків іноді можуть бути дійсними спогадами про не зовсім віддалене минуле. Алгонкінські індіанці згадують попередні часи як золотий вік, коли життя було краще, ніж тепер» [13, с. 50]. У первісних людей сприйняття теперішнього доповнювалось залишками впливу попередніх подій, що викликали якісь уявлення про них і які фіксували певні предмети, знаки, оповіді. На пізніших стадіях еволюції людини виникали також уявлення про прийдешнє, про повторення подій, подібних до теперішніх.

Окремі знахідки при розкопках стоянок та поховань неандертальців (їх деякі вчені вважають боковою гілкою гомо сапієнс), кроманьйонців та безпосередніх попередників сучасної людини (у відкритій 1891 р. могилі первісного мисливця поблизу м. Брна знайдено кам'яні знаряддя, пластинки з мамонтових і слонових кісток, фігурки із бивня та інші, що за повір'ям його сучасників могли знадобитися у загробному житті [3, с. 214]) засвідчували виникнення уявлень про наступний період переходу померлих у потойбічний світ і продовження їхнього існування в іншій формі. Згідно з такими уявленнями формувались різні звичаї похорону, щоб допомогти покійникам на «тому світі». Арабський автор записав 922 р. пояснення слов'янського обряду тілоспалення померлої людини — «вона приходить до раю відразу і в цей же час». Київські язичницькі обряди поховання покійників здійснювали головою на Захід, де «Сонце згоряло»: «Туди відійшли раніше її предки, де вони насолоджуються новим життям. І обов'язок живих — допомогти тим, хто вмер, переселитися в цю блаженну країну... За звичаєм ховаючи небіжчика в землю, клали разом з ним речі, потрібні йому на тому світі» [2, с. 389–390].

Поступово первісні люди усвідомлюють минуле та прийдешнє, що уподібнюються з теперішнім, з'являється віра в долю, яку визначали божественні сили, що уособлювали природні явища, стихії і могли впливати (позитивно чи негативно) на хід подій. Таке сприйняття і розуміння уподібнених минулого, теперішнього і прийдешнього виражалося в міфах, легендах, ранніх релігійних віруваннях про походження світу, Землі, людини, життя, про перехід душ померлих в інший світ. На думку деяких дослідників, знайдені культові предмети, наприклад у Кам'яній Могилі чи в Австралії, тотемічні символи — чуринги (плоскі камені, шматки дерева з різними зображеннями тварин, рослин, ліній, спіралей тощо) використовувалися для здійснення обряду, через який його учасники залучалися до діянь тотема, одержуючи його силу, тобто «чуринга сприймалася як найвищий символ єднання людини, суспільства та природи, а також — єднання минулого та сучасності» [17, с. 57]. У поховальних обрядах і спорудах виражено появу культу предків, пов'язаного з вірою у переселення душ небіжчиків у світ «вічного блаженства» після багатих жертвоприношень. Можливо, з цими обрядовими магічними діями формувались уявлення про прийдешнє як бажане, про майбутнє, на прихід якого можна вплинути. «Померлий предок, перетворившись на божество, продовжує опікуватись своєю родиною... Померлий вождь продовжує турбуватися про своє плем'я і зберігає попередню владу, допомагаючи друзям і завдаючи шкоди недругам, нагороджуючи доброго і суворо наказуючи винного» [13, с. 315].

Давньогрецькі міфи, що за тематикою поділяються на декілька груп, в образній формі узагальнено виражали уявлення про першопочатковий хаос, у якому було джерело життя і з якого все виникло, і «світло розлилося по світу, і почали змінювати одне одного ніч і день». «Уран-Небо запанував у світі». Він узяв за дружину благодатну Землю-

Гею, яка народила велетнів і титанів, із котрих наймолодший і підступний Крон (всепоглиналий час) відняв владу у батька. Крона ж і титанів переміг Зевс, і їхня «влада у світі минулася» [5, с. 11, 12, 14]. Визнання таких змін фіксувалося уявленнями про минуле, але й приховано виражало уявлення про *те, що* прийде на зміну теперішнього, про інші світи — підземний, або надприродний, чи десь на далеких островах, а також про циклічні переміни пір року, про діяння богів, подвиги і випробування героїв, що дивовижно переміщуються у просторі і часі. «У міфі все в єдності», як відзначила М. Ю. Савельєва, підкресливши, що «міфічне слово» — це «слово-дія», в якому «можливе все». Але міф трансформується в епос, що покликаний створити «міф міфу». «Це *міф, вміщений у час і переміщений у часі*». Його зміст перенесено в теперішній час, тобто в майбутнє, але при цьому слухачі осмислюють його як частину минулого. А оскільки все відбувається одночасно, майбутнє з минулим з'єднується в мить виконання епосу, створюється враження «вічної події». Саме епос вперше вибудував міф та історію в суворій послідовності одне за одним. Спочатку відбуваються події загального характеру: Уран і Гея породжують Титанів, які породжують богів, а ті — людей. Прометей навчив людей ремесел, Афіна посадила для них оливу, Посейдон дав прісну воду, Артеміда навчила полювати; Афродіта навчила любити... Потім загальні події локалізувались так, що здійснюване тепер впливало не на все буття разом, а тільки на ближнє — на соціальний світ загалом, на окремі народи, окремі сім'ї, окремих людей» [11, с. 70, 96, 117–118].

Міф як специфічне чуттєво-образне уявлення, як особливе світосприйняття поза розумінням справжнього причинно-наслідкового зв'язку явищ і подій (наприклад, зміни пір року — «Озіріс, який вмирав і воскресав») входив основним елементом у свідомість людей на певному етапі їхньої еволюції. У міфосвідомості відобразилися сподівання на кращу долю, на прийдешнє, думки про повернення до встановленого порядку, який хтось порушив. Хоч деякі автори-міфологи вбачають у міфах виняткову зорієнтованість на минуле, все ж за повторенням подій по колу визнають зародки міфічного уявлення про сучасне і майбутнє. Тому мають глибокий смисл міфічне бачення в новонародженій дитині майбутніх батька чи матері, що матимуть потім своїх дітей, або міфічні образи («Ягуар з'їв Сонце») сонячного чи місячного затемнення.

Теогонічні, календарні, історичні, есхатологічні міфи включають чимало образів, що засвідчили появу уявлень про майбутнє. Прометей передав людям вогонь і полегшив їхнє наступне життя, знав таємницю і провістив народження сина Зевса від Феміди, котрий стане могутнішим за батька. Аполлон (син Зевса і брат Артеміди) не тільки провіщав сам, але й наділяв дарунком пророцтва людей, зокрема Ксандру. Йому споруджено Дельфійський храм, де жерці (оракули) і пророчиці (піфії), вдихаючи вулканічні гази з провалля біля храму, давали відповіді про прийдешнє, вгадували долю людей, як наприклад Сократа — «наймудрішого серед смертних» або залишали без відповіді, наприклад Александра Македонського, не повідомляючи про наступні негативні події. Пророчиця Сивілла нібито провістила виверження Везувію, загибель Трої через спартанку Єлену, втрату незалежності Давньої Греції, попередила Енея про його наступні випробування, мала дев'ять книг пророцтв, три з яких зберігалися кілька сторіч у Римському храмі Юпітера.

Давньоукраїнська міфологія також наповнена «персонажами», в кожному з яких «пам'ять поколінь, незнищенна спадщина минулого, без якої не матимемо майбутнього»

[2, с. 624–625]. Міфічні уявлення про майбутнє виражали волхви, яких вважали «посередниками між Небом і Землею» і називали за їхню силу пророцтва — «віщими людьми» [2, с. 93–94]. На думку вчених, риси специфічного волхвівського, жрецького кола можна помітити в культурі Велеса — покровителя «віщих» мистецтв. Волхви вміли ворожити за Сонцем, Місяцем і зорями, птахами чи іншими тваринами [2, с. 94]. Літописець зафіксував пророцтво волхва про смерть князя Олега від його коня, яке збулося, коли він прийшов подивитися на кості свого коня, з під черепа якого виповзла змія і вжалила його ногу [7, с. 22]. Волхви не тільки зберігали знання і досвід предків, але й оволодівали астрологією, провіщали прийдешні події, виконуючи відповідні ритуали і продовжуючи наступність традицій. Волхви радили «прихилитися» у скрутну хвилину до свого дерева, що забирає негативну енергію чи позитивно впливає на відновлення сил. Зелений гороскоп, за яким визначали магічний вплив властивостей дерев на майбутній стан людей, дійшов до нашого часу [2, с. 140].

У процесі трансформації міфосвідомості формувались і урізноманітнювались види й способи пророкування та провіщення майбутнього. У давньому Вавилоні вели спостереження за зоряним небом, обчислювали рух планет і виводили передбачення про затемнення Сонця, Місяця, що повторювалися через 18 сонячних і 223 місячні роки. На основі знань про повторення руху планет і уявлень про єдність всього світу уявлявся наперед визначений порядок подій на Землі за зодіакальними знаками. Небо сприймали як книгу про минуле й майбутнє, яку треба вміти читати і визначати зміни природи і долі людей. Сформувалася астрологія як різновид передбачень прийдешніх подій. Давньоєгипетські жерці, зауваживши факт розлиття Нілу з появою Сіріуса (найяскравіша зірка з'являлася за місяць після весняного рівнодення), пророкували інші явища (затемнення) чи події, що випадали на «щасливі» або «нешасливі» дні. Давньокитайські астрологи за розташуванням чотирьох сузір'їв (Дракон, Черепаха, Тигр, Птаха) вираховували настання рівнодення, літнього та зимового сонцестояння, складали мапу зоряного неба, одна з яких, висічена на камені, збереглася в храмі Конфуція.

На ранніх етапах історії у різних народів з'явилися і поширилися майже однакові форми віщування наступних подій за певними прикметами. Наприклад, «давні слов'яни вважали зустріч із хворим або старцем прикметою неприємності», або для німецького селянина зустріч на отара овець буде сприятливою призивіткою, а гурт свиней — несприятливою. Подібними є повір'я, що «встати з лівої ноги» означатиме наступний поганий день, тобто праве й ліве асоціюється з настанням доброї чи поганої події (свербить права долоня — буде прибуток, ліва — борги), а також тлумачення сновидінь. Поширеними були вгадування за нутрощами жертвних тварин (гаруспікація), за кістками, зокрема тріщинами на лопатковій кістці (скапулімантія): довга — «шлях життя», поперечна права — добра, ліва — погана призивітка; за картами (картоманія), за воском на воді (кіромантія), за лініями «щастя» чи «смутку» на долоні (хіромантія) тощо [13, с. 97, 75, 278, 98, 99–100]. Вважалося, що можна дізнатися про прийдешнє через квіти (парне чи непарне число пелюсток), нігті, каміння, дим від вогню тощо.

Чимало давніх форм пророкування прийдешнього дійшли до нашого часу, деякі приховано збереглися в обрядах, звичаях, що містять елементи магії для прискорення позитивних явищ чи запобігання негативним. Стародавній звичай ім'янаречення, тобто вдало вибраного імені новонародженого, вважається сприятливим для його майбутнього.

За народним повір'ям веселка має магічну силу змінювати стать майбутньої дитини, і якщо жінка нап'ється води, звідки «п'є райдуга», то почне народжувати хлопчиків. Вода вважається магічно дієвою для майбутнього очищення, наприклад «благівіщенська вода відвертає лихі сили та привертає добро», а набрана в день Водохреща вода з джерела набуває лікувальних властивостей. При весняних повенях здійснювали спеціальні обрядодійства із жертвопринесенням (тварин, грудки солі тощо) для заспокоєння водних стихій [2, с. 213, 59, 84, 86].

Найдієвішим способом впливу на майбутнє вважалися жертвоприношення, обрядові форми яких видозмінювалися від принесення в жертву людей, потім тварин чи рослин або предметів, що імітували жертвну людину чи тварину, до словесно-образних символів. У «Повісті врем'яних літ» ідеться про принесення в жертву «отроків чи дівчат, на кого з них випадав жереб» [7, с. 96]. Найчудодійнішою вважалася жертвна кров, а в капищах жертвні обрядодійства «чинилися з відповідними молитвами, що означало подяку богам за зроблене або прохання ласки на майбутнє» [2, с. 173]. Пізніше у «Велесовій книзі» засвідчено зміну жертвопринесення: «Боги Русі не беруть жертви людські ані животини... ніколи живу птицю ані рибу. А ми того не маємо діяти, бо єсми Дажбогові внуки...» [2, с. 175].

Із плином часу у свідомості людей міфічні уявлення про жертвоприношення богам чи душам померлих переплітались з релігійними віруваннями у надприродні божества, офірування яким здійснювали заради духовного блаженства в майбутньому. У Святому Письмі йдеться про готовність Авраама принести в жертву свого сина Ісаака для підтвердження віри в Бога і водночас у майбутнє воскресіння. Мойсей зафіксував морально-релігійні норми, серед яких підкреслив заповідь Бога «Не вбиватимеш» [12, с. 77], бо «Послух ліпший від жертви» [4, с. 262]. За християнським віровченням, Ісус Христос, чиє народження провістили пророки, посланий Богом Спаситель своїми смертними муками розп'ятого на хресті здійснив спочатку спокутну жертву за первородний гріх людського роду і відкрив віруючим у Бога можливість майбутнього прощення гріхів своїм праведним життям у теперішньому. Смерть і воскресіння Ісуса Христа стали символічним моментом подолання минулих міфічних уявлень про людські жертвоприношення та утвердження у християн нового релігійного почуття милосердності, доброзичливості і передусім любові до Бога, до ближнього свого в ім'я спасіння і вічності в Царстві Божому. Тож обґрунтована кілька тисячоліть тому ідея недопущення вбивства була спрямована в майбутнє і, хоч знехтувана в часи локальних і світових воєн, у другій половині ХХ — на початку ХХІ сторічч одержала нормативно-правову основу і її реалізовано в більшості сучасних цивілізованих держав, де відмінено смертну кару.

Релігійне бачення майбутнього виражалось у поглядах на подвоєний світ — небесний вічний і земний дочасний, в ідеях провіденціалізму — Божого промислу, що спрямовує хід прийдешніх подій, всієї історії людства; месіанізму — появи Месії — Спасителя для утвердження майбутнього справедливого стану і тисячолітнього Царства Божого (за християнським віровченням, після Другого пришествя Ісуса Христа), також в есхатологічній ідеї «останніх часів» і «кінця світу», «воскресіння мертвих», «Страшного суду» для придушення сатанинських сил, покарання грішників «вічними муками» та приведення праведників до райського життя, «вічного блаженства»; у концепції оновлення світу, в образах того, «що має бути після цього».

Яскраву есхатологічну картину майбутнього кінця світу, настання царства добра й справедливості вперше в історії релігії висунув і розробив зороастризм на основі ідеї про творення світу, що проходить чотири періоди «обмеженого часу», після яких наступить нова ера, «коли добро буде відокремлене від зла, а останнє знищене вогнем і розтопленим металом». «Добро стане загальним, смерть — переможеною, світ оновлений таким чином, що стане досконалим і таким існуватиме вічно», — пише при вивченні історії етнічних релігій В. Ларіонова, відзначивши, що зороастризмові також притаманне «вчення про страшний суд, про загробне життя, про кінець світу внаслідок вогненної космічної катастрофи». За загальним воскресінням відбудеться Останній суд, коли праведників буде відокремлено від грішників, котрі переживуть другу смерть і зникнуть назавжди, а душі праведних стануть безсмертними. Автор підкреслює, що «Заратустра став першим серед тих, хто навчав про суд над кожною людиною», що «ці уявлення в майбутньому перейняли інші релігії світу» [6, с. 94, 96, 97, 98].

Багатоваріантність подібних ідей у різних релігіях проявилася через висловлені пророцтва. «Пророцтва релігійні — притаманні багатьом релігійним вченням передбачення майбутнього. Ґрунтуються на тому, що пророк для своїх розмірковувань нібито одержав одкровення від надприродних сил» [9, с. 263]. Пророки покликані провіщати майбутнє, проповідувати праведність, пояснювати різні знамення та передавати Божі одкровення. Пророцтва містяться у багатьох богословських книгах. Пророчі книги та виклад того, що провіщали біблійні пророки, становлять значну частину текстів Святого Письма. Пророком (євр. «набі») називали того, хто звіщає, промовляє в імені когось іншого, хто провидить прийдешнє. У Старому Завіті дано пересторогу від псевдопророків: «Коли пророк промовив у ім'я Господнє, а його слово не збулось і не справдилось — то це слово не від Господа; самовільно відважився пророк говорити: ти його не бійся» (Втор. 18.20–22) [12, с. 198].

Найбільш промовисті пророцтва викладено у книгах чотирьох «великих пророків»: Ісаї, Єремії, Єзекиїла і Даниїла. «Видіння Ісаї», що збулися, викладено у Святому Письмі: про те, як асирійці завоювали Ізраїль, про руїну Єрусалима, Вавилона, вбивство асирійського царя Санхериба, прихід Месії, народження і смертна жертва Ісуса Христа, а також нові — «перш ніж стануться, вам оповіщаю»: про новий Єрусалим, про гору «дому Господнього», куди поспішатимуть всі народи; про спасіння «на кінці днів», коли Господь судитиме народи — «буде розсуджувати людей многих: вони перекують мечі на рала, а списи свої на серпи. Народ на народ не буде меча піднімати, і не вчитимуться більше воювати» (Ісая. 42.9; 2.2–4) [12, с. 848, 815-816]. У висловленому пророцтві про перекування мечів і списів на плуги і серпи можна побачити глибокий смисл думки про потребу для виживання людства відмовитися у майбутньому від виготовлення зброї, від війн та забезпечити мир і мирне співробітництво всіх народів для розв'язання глобальних проблем розвитку світової цивілізації, що стало головним предметом футурологічних досліджень у кінці ХХ — на початку ХХІ сторіччя.

Зміст пророцтв Єремії також спрямовано на прийдешні віки, коли Господь уклав новий Завіт із домами Ізраїлю та Юди: «Вкладу закон мій у їхнє нутро і напишу його у них на серці... Усі бо вони будуть мене знати, від найменшого і до найбільшого між ними, — слово Господнє, — я бо прошу їхню провину». Проте Єремія провіщав часи Вавилонської небезпеки для юдеїв, руйнацію Єрусалима, Соломонового храму, сумну долю останньому юдейському цареві Меттанієві (Седекії) — як його осліпить після страсти

синів на вогні Навуходоносора, проти якого він укладав таємні союзи із Сирією та Єгиптом. Вавилонському цареві Навуходоносору провістив тимчасове підкорення інших народів, «докіль прийде час і на його землю, і тоді могутні народи й великі царі його поневолять», а також передбачив близьку смерть псевдопророкові Ананії; «поразку филистимлян, спустошення Вавилону» (Єремія. 31.31, 33–34; 27.7) [12, с. 903, 898].

Занепад Єгипту, об'єднання Юдеї та Ізраїлю, руйнування Єрусалима пророкував Єзекиїл, закликавши ізраїльтян до терпіння під час Вавилонського полону і до віри в Бога Ягве, що не полишив їх, а тільки карає за порушення заповідей. Він запевнював, що через каяття можна повернути Божу ласку, збудувати новий храм, відродити Ізраїль, котрий прийме всіх юдеїв, що не втратили істинної віри. Єзекиїл описав першу утопічну модель майбутньої юдейської громади, нові стосунки в якій буде засновано на вірі, рівності, справедливості: земельні ділянки діляться порівну, правителі не матимуть жодних привілеїв і стануть «князями Божими». Він висловив запевнення: «Видіння ... збудеться по довгим часі; він пророкує про далеке майбутнє» (Єзекиїл. 29.8–12; 37.16,22; 47.14; 12.27) [12, с. 975, 984–985, 996, 955].

Даниїл також мав дар пророкувати і тлумачити «всякі видіння і сни», пояснив Навуходоносорові сон, в якому Бог показав цареві, «що буде після того», а камінь, який відірвався від гори, символізує прихід Месії, котрий «здвигне вічне духовне царство». У Книзі пророка Даниїла також провіщається про воскресіння мертвих і посмертну відплату кожному та очищення від гріхів через спокутну Христову смерть; про гоніння юдеїв та їхнє звільнення з полону після офірування Помазаника Божого (у другому ст. до н. е. було страчено юдейського первосвященника Онія), про те, що мідяни та перси завоюють Вавилон, про міжусобну війну Селевкідів і Птолемеїв.

Разом із Пророчими Книгами Старий Завіт містить чимало повідомлень про прийдешні часи та наступні події: сорок років блукатимуть ізраїльтяни пустелею, але мають змінитися і дотримуватися заповідей Божих. «Коли прийдете в землю вашого поселення, яку оце хочу вам дати. І коли якийсь приходень, що перебуває з вами, або хтось інший між вами у ваших майбутніх поколіннях захоче принести вогненну жертву як приємний запах на честь Господа, то нехай і він так робить, як ви робите. Установа буде одна для вас і для приходня: установа віковична у ваших поколіннях: як ви, так і приходень буде перед Господом. Закон один і одне право буде для вас і для приходня, що перебуває з вами» (Числа. 14.34; 15.14–16) [12, с. 151–152]. Мойсей, об'являючи слово Господнє — «карати беззаконня тих батьків на дітях до третього та четвертого покоління, що ненавидять мене, і творю милість до тисячного покоління тим, що люблять мене й мої заповіді бережуть», спрямовує дії ізраїльтян у майбутнє. «А любіть і ви чужинця, бо ви самі були чужинцями в Єгипетській землі». Він закликає до милосердя, добротності. «Справді, вбогі ніколи не переведуться на землі, тому то я тобі заповідаю: щедро розтулюй долоню для свого брата, для нужденного й для вбогого в твоїй землі» (Второзак. 5.5.9–10; 10.19; 15.11) [12, с. 183, 189, 194].

У Книзі Іова йдеться про походження зла («біда не з-під землі береться», «чоловік призводить лихо») та його багатозначність — як покарання за гріхи, очищення, застерігання від повторення гріха; як випробування у вірі, страждання і заступництво за інших, засіб виховання стійкості. Щоденні турботи, страждання випробовують сили людини для оновлення у майбутньому. «Яка у мене сила, щоб чекати? Яке майбутнє, щоб тягнути вік мій?» «І насичусь турботами....», а «життя моє — лиш подув». «Чоловік,

що родився від жінки, віком короткий і тривоги повний». «Коли йому дні визначені, число місяців його тобі відоме, ти накреслив йому межу, якої він не переступить». У короткому дочасному житті людині не можна забувати про дотримання чеснот. «Бог скаже раз, скаже й двічі, та на те не вважають. [...] розтулює він людям вухо і втикає свою пересторогу». «Бог його напоумлює хворобою...» (Іов. 6.11; 7.4.6; 14.1,5; 33.14.19) [12, с. 590, 591, 596]. Нещастя, біди, хвороби, страждання людей мають часові межі й становлять не тільки покарання чи попередження, але й виступають мірилом майбутнього людей. «Кожній людині кладе печать на руки, щоб усі, кого створив він, те могли знати». «Царів ставить на престолах. [...] а що загорділи, тому вони закуті в кайдани, облутані мотуззям нужди!» «... від беззаконства велить відвернутись», «не дає грішникові жити, він бідолашним чинить правосуддя». «І як вони послухаються, почнуть йому служити, то проведуть свої дні у щасті, літа свої в утісі». Таке майбутнє залежатиме від праведних дій людини. «Що ж до лукавих серцем... то їхня душа загине замолоду». «Вважай, отже, щоб не звели тебе достатком і щоб дар великий не збив тебе з дороги! Остерігайся, не нахиляйся до кривди: тим бо й випробувано тебе стражданням». «Він бідного рятує власною його бідою... Отож і тебе він вирве з паші скрути, її тобі заступить достаток щедрий, стіл твій буде повен туку». Таким саме чином майбутність покаже справжність людського життя в теперішньому, бо до «марноти Бог не прислухається, Всесильний на те не зважає». «Воістину Бог зла не чинить. Він людині відплачує згідно з її ділами» (Іов. 37.7; 36.6–18; 35.13; 34.11–12) [12, с. 612, 611, 610].

У Книзі псалмів також дано чимало пророчих порад: «...усі народи уважайте, всі мешканці світу: і люди прості, і вельможі, разом багаті й бідні. Теж ніхто не може викупити себе самого ...так, щоб він жив повіки. [...] Бо, як помре, нічого не візьме з собою; Чоловік, що живе в багатстві нерозумно, подібний до скотини, яка гине» (Псалом. 49.10, 13, 18, 21) [12, с. 646].

Провіщається Царство Месії, що утвердить справедливість, правду, право і «мир глибокий — аж доки місяця, спасе дітей убогих, гнобителя розтопче». «На землі буде збіжжя удосталь і зацвітуть, як трава, по містах люди». «Ім'я його буде повне благословення; благословляться усі земні народи» (Псалом. 72, 4, 7, 16, 17) [12, с. 658, 659].

Приповідки, присвячені розглядові моральних норм та їхніх порушень, найбільше прославляють такі чесноти — побожність, любов, чесність, а особливо мудрість, бо вони є запорукою майбутнього богоугодного життя. «Знай же ж, що мудрість для душі твоєї. Як ти її знайшов — маєш майбутнє, і надія твоя не пропаде». «Не гнівайся на лиходіїв; злим не завидуй, бо для лихого немає майбуття, і світильник злих погасне». «Упорай діла твої зовнішні і підготуй своє поле, а вже потім будуй собі хату». Люди мають внутрішнім духовним орієнтиром постійно спрямовувати свою життєдіяльність в теперішньому на прийдешнє. «Не хвалися завтрашнім днем, бо не знаєш, що день може вродити», тому треба уникати лиходійства. «Хто рие яму, сам упаде до неї». Лиходії підривають основи суспільної злагоди: «Як лихі панують — народ стогне» (Приповідки. 24.14, 19-20, 27; 27.1; 26.27; 29.2) [12, с. 724, 726, 728]. Отже, до владних повноважень у майбутньому не можна допускати «лихих людей».

У написаній поетичній Книзі «Проповідник» (грецькою «Еклезіаст») від імені Соломона визнаються природні закони, але незбагненними — шляхи Божого Провидіння, тому людина не може дізнатись все про майбутнє. «Око не насититься

баченим», бо все йде по колу: «Те, що було, є те саме, що буде; те, що зробилось, є те саме, що зробиться. Нема нічого нового під сонцем. Немає згадки про минуле, та й про тих, що будуть потім, — не згадають про них ті, що прийдуть опісля». Критично оцінено спроби заглянути в майбутнє. Добути знання про те, «що діється під сонцем», «спізнати мудрість» — «це гонитва за вітром, бо у великій мудрості — велика журба, хто додає знання, додає страждання». Із цим пов'язаний песимістичний погляд на людські діла, які виглядають метушнею з погляду вічності, бо «все лиш марнота», «а вже в найближчій будучині все буде забуте. І як мудрий, так само й дурний умирає!» «І приходять зневіра в тому, що трудився під сонцем, тому що залишу його іншому, що буде по мені. А хто його знає, чи він буде мудрий, а чи дурний? І орудуватиме всім моїм трудом» (Проповідник. 1.8—11; 14; 17—18; 2.16, 18—19)[12, с. 732]. Часові виміри людського буття неоднозначні, але головним є теперішнє, а майбутнього людині не дано знати, і оскільки «чоловік свого часу не знає» і «ніхто не має влади над днем смерті», а «все, що приходять, марнота», то треба повсякденно щоразу проживати чесно теперішнє життя, яке буде оцінено в майбутньому, котре суб'єктивно видається марнотним, коли «людина відходить до своєї вічної домівки».

Тому пророка порада зосереджує увагу на моральних чеснотах, дотримання чи порушення яких в минулому визначає майбутнє. Всьому час-пора, і на все слухна хвилина під небом: час народитись і час померти, час садити і час насажене виривати... Те, що є — давно вже було, а те, що має бути, — вже є; Бог же викликає минуле. «Праведника і грішника Бог буде судити». «Пригноблені в сльозах від насильства і ліпше тим, хто ще не жив і не бачив лихих діл». Людині треба радіти своїм ділам, бо хто дасть побачити, що буде після неї. «Бог однаково створив і день щастя і нещастя. Щоб ніхто не міг дійти, що буде після нього». Тому в Еклезіасті наголошено: «Заповідей Божих пильнуй, бо в цьому вся людина. Усі бо діла Бог приведе на суд» (Проповідник. 3.1, 15, 22; 4.1,3; 7.14; 8.8; 11.7; 9.12; 12.5.13,14)[12, с. 733, 736, 737, 738, 739].

У Книзі мудрості розгадується справжній зміст людського життя, сутності мудрості і спрямування діянь людини в майбутнє, коли буде «плід добрих трудів — славний», а «чесна старість — не в довголітті і не міряється числом років» і «вік старечий — це життя неосквернене», бо воно вимірюється не тривалістю, а досконалістю, якої можна досягнути за короткий час. «А праведні повіки будуть жити. Мудрість називається «творителькою всього», вона навчає людину пізнавати те, що є, і «часів початок, кінець і середину, зміни сонцеворотів і чергування пір року, круги років і розташування зір». Мудрість спонукає до нових знань. «Коли ж хто бажає ширшого знання, то вона знає давне і вгадує майбутнє, відає слів звороти й загадок розгадки, знаки й чудеса наперед знає, події діб і часів». «Бо Бог лиш того любить, хто з мудрістю живе», і як батько остерігає людей від гріхів або попереджає, «щоб знали, що чим хто грішить, тим і карається». Але й щоб могли покаятися.

У тексті, написаному ще в першому сторіччі до н. е., латентно присутні прогностичні ідеї щодо появи машин та їхнього негативного впливу на середовище: на людей буде кара у вигляді «звірів новостворених, прелютих, незнаних, чи таких, що вогнем дишуть, чи люто бухають смердючим димом, чи ще таких, що з очей страшними іскрами сиплють». «Таких, що не тільки їхня шкідливість могла б погубити, але й самий їхній страшний вигляд міг би вмертвити» (Мудр. 3.15; 4.8-9,13; 7.17—19,21; 28; 8.8; 11.16,18,19)[12, с. 748, 749, 750, 751, 752, 754, 755].

Книга Сираха підкреслює, що «кожним знанням Всевишній володіє, то й передбачає знаки часу. Він сповіщає минуле й майбутнє, і сліди викриває речей прихованих...», «...безодню і серце людське, він познає їхні наміри потаємні». В ній відзначено пророцтво Ісаї, котрий «бачив майбутнє духом могутнім і втішав сумних на Сіоні. Аж до вічності об'явив він прийдешнє і приховане, заки воно збулося» (Сирах. 42.18–19; 48.22 .24,25)[12, с. 803, 808].

У Новому Завіті повідомляється про здійснення пророцтва Єремії стосовно Першого пришествя Ісуса Христа, його Благовісті задля спасіння людського роду: «Сповниться час, — Боже царство близько... Хто увірує і охреститься, той буде спасений» (Марко. 1.15; 16.15)[12, с. 47, 70]. У Новозавітних Книгах чільне місце займають нові провіщення про майбутнє світу, виникнення й утвердження Християнської Церкви, про Суд Божий і ту годину, коли «прийде Син Людський... коли ви не думаєте». В Євангелії від Матея підтверджено здійснення пророчого слова про віщий сон Йосифа, про те, що заручена з ним діва Марія народить сина від Святого Духа: «Ти даси йому ім'я Ісус, бо він спасе народ свій від гріхів їхніх», про втечу сім'ї Йосифа до Єгипту, повернення у галилейські землі, хрещення Ісуса у водах Йордану, яке здійснить Йоан Христитель, що проповідував у пустелі Юдейській: «Покайтеся, бо наблизилося Небесне Царство. [...] Це ж той, що про нього говорив пророк Ісаїя». Ісус провістив своїм учням переслідування й гоніння від правителів: «Вас ненавидітимуть усі за мое ім'я, але хто витриває до кінця, той спасеться». Умовою спасіння є віра, але Ісусові на батьківщині не повірили: «Пророк не має пошани лише в своїй батьківщині та в себе вдома». Справдилися пророцтва про страту Йоана Христителя, зречення Петра, зраду Юди, що «видав кров невинну первосвященникам за 30 срібняків, гроші, які він повернув після розкаяння, за які купили «Ганчарське поле, щоб ховати там чужинців» (Матей. 1.20–21; 2.22,23,31; 10.18,22; 13.57; 28.6,10)[12, с. 8, 9, 18, 24, 45, 43].

Висловлено також застереження щодо псевдопророків, журби про завтрашній день та спроби «добавити до свого віку». Дано пророчі поради: будувати дім на скелі, бо на піску побудований зазнає руїни, Ісусові провіщення Петрові збудувати Церкву, яку «пекельні ворота не подолають» (Матей. 6.27; 7.15; 16.18)[12, с. 14, 28].

Євангелія від Марка містить проповідування Йоана Христителя про посланця Божого: «Я вас хрестив водою, а він хреститиме Святим Духом», про «месіїв неправдивих», їхні знаки, щоб «оскільки можна, одурити вибраних», про вкорочення днів для врятування вибраних (Марко. 1.1,8; 13.20,22)[12, с. 47, 65].

В Євангелії від Луки конкретніше, ніж у Матея, вказано умови правильної майбутньої дії на основі міцної віри через порівняння із тим, «що, будуючи дім, викопав глибоко й поклав підвалину на камінь. І як настала злива, води наперли на дім той, але не могли його захитати. Той же, хто слухає й не чинить, схожий на чоловіка, який збудував дім свій на землі, без підвалин. Води наперли на нього, й він відразу завалився, і руїна того дому була велика». Безумним названо багача, котрий радів від зібраного врожаю на багато років, але ж «душу його заберуть, а те, що зібрав, кому буде? Отак воно з тим, хто збирав для себе, замість, щоб багатіти в Бога» (Лука. 6.48–49; 12.19-20)[12, с. 82, 93]. Висловлено застереження гордіям та лицемірам, що вміють розпізнавати вигляд землі і неба, що за хмарою надійде дощ, але «не розпізнаєте часу цього. Чому самі з себе ви не судите, що справедливе?» «Бо кожний, хто виноситься, буде принижений, а хто принижується, буде ввищений» (Лука. 12.54-57; 14.11)[12, с. 94, 96].

Вміщено також поради щодо майбутніх дій: коли «захоче збудувати башту, не сяде перше й не порахує видатків, чи має чим закінчити, щоб часом як поставить підвалину, та не спроможеться скінчити...» «Хто вірний у найменшій, той і в великому вірний; а хто нечесний у найменшій, той і в великому нечесний. Коли ви, отже, з неправними грішми не були вірні, то хто довірить вам добро правдиве?» Тому найголовніше для майбутнього життя: «Зважайте на самих себе, щоб часом серця ваші не обтяжилися обжерством, пияцтвом та життєвими клопотами, і щоб той день не впав на вас зненацька. [...] Будьте чуйні, отже, і кожного часу моліться, щоб мати змогу уникнути всього того, що має збутися... Рід цей не пройде, аж поки все не станеться» (Лука. 14.28–29; 16.10–11; 21.32.34-36) [12, с. 96, 98, 106].

Окрім таких пророчих порад і застережень, повторених у Євангелії від Йоана, в ній сказано про місію Ісуса Христа – Єдинородного Сина Божого – «світ спасти» і «щоб кожен, хто вірує в нього, не загинув, а жив життям вічним», тобто підкреслено, що майбутнє спасіння людей залежатиме від сили їхньої віри, тому й учення Ісуса Христа поширилося серед всіх народів (Йоан. 3.16–17) [12, с. 116].

Про наступні події проповідували учення Ісуса Христа його учні не тільки серед юдеїв, внаслідок чого «погани прийняли слово Боже», їм теж «дав Бог покаєння, щоб мали життя», бо об'явив Петрові Ісус: «...не слід уважати ніяку людину за погану чи за нечисту», і тому слід іти в Кесарію, Антіохію, інші міста навчати людей. «В Антіохії вперше учнів називано християнами», – повідомляється у Діяннях Апостолів (Діяння. 10.28; 11.1,25) [12, с. 161–163].

У Посланні апостола Павла до римлян наголошено на майбутньому спасінні кожного, хто вірує, юдея, грека і чужинця, «слава ж і честь, і мир усякому, хто чинить добро». «Гадаю бо, що страждання нинішнього часу негідні майбутньої слави, яка має нам з'явитися. [...] Ніщо, ні смерть, ні життя... ні теперішнє, ні майбутнє ... не зможе нас відлучити від Божої любові, що в Христі Ісусі, Господі нашій» (До римлян. 2.10; 8.18, 38–39) [12, с. 191, 198]. Конкретніше він закликає дбати про майбутнє у Першому посланні до коринтян, щоб «не було розколів поміж вами, але щоб були поєднані в одним розумінні й у одній думці». «Христос послав мене не христити, а благовістити, і то не мудрістю слова... то Богові вгодно було спасти віруючих глупотою проповіді. Ми проповідуємо Христа розп'ятого: – ганьбу для юдеїв, і глупоту для поган, а для тих, що покликані – Божу могутність і Божу мудрість». Від теперішнього увага переноситься на спрямування різноманітної діяльності людей у прийдешнє: «Кожному дається виявлення Духа на спільну користь: одному – слово мудрості, іншому знання, чи дар зцілення, сила творити чуда; іншому дар пророкування, різні мови чи ж тлумачення мов. [...] Усі бо ми християни в одному Дусі, щоб бути одним тілом чи то юдеї, чи греки, чи раби, чи вільні...» Незалежно від походження в минулому, від теперішнього соціального статусу християни, духовно оновлюючись, мають дбати про майбутність, провіщати яке належить пророкам для утвердження моральних чеснот. «Змагайте до любові, але бажайте особливо дару пророцтва. Пророцтво – для віруючих. [...] Хто скупі сїє, скупі буде жати; Хто ж щедро сїє, той щедро жатиме. Бог любить того, хто дає радо» (I До Коринтян. 1.10,15,21-24; 12.7, 8–10;13; 14.1. II До Коринтян. 9.6) [12, с. 207, 208, 217-218, 219, 229].

Найяскравіше висловлено пророцтва про майбутнє у книзі «Одкровення», що завершує Святе Письмо. «Апокаліпсис» (грецькою – «одкровення») – це «зняття

покрову з таємниці», тобто об'явлене авторові знання у формі символів про «останні часи», переслідування Церкви, Страшний суд і покарання, що впадуть на землю і людей, про тисячолітнє Царство Боже. У тексті стверджується, що в богонатхненному стані пророцтва записав Йоан, засланий на о. Патмос за слово Боже. Він почув гучний голос: «Тож напиши, що ти бачив і що є, і що має настати після цього. [...] Ти мусиш знову пророкувати про людності і племена і язики і царів багатьох» (Одкровення. 1.19; 10.11) [12, с. 307, 313]. У «Книзі Майбутнього» розкрито таємницю Кінця Світу. Символічно автор передав бачення і образне сприйняття минулих і прийдешніх подій через описання тих видінь, які з'явилися на небі після того, як Агнець розкрив книгу, написану «всередині і назовні, запечатану сімома печатями». «... І коли відкрив печать сьому, настало безгоміння на небі, на якій півгодини. І сім ангелів, що мали сім сурм, приготувалися сурмити». Серед «просурмлених» страхітливих картин покарань деякі дослідники виділяють третю, в якій вбачають провіщення Чорнобильської катастрофи: «... і впала з неба зоря велика, що палала, як смолоскип; і впала на третину річок і на джерела вод. Ім'я зорі мовиться – “полин”; і стала третина вод полином, і багато людей померло від вод, бо прогіркли» (Одкровення. 5.1; 6.1; 8.1,6,10) [12, с. 310, 311, 312]. Авторіві не дозволено описати картину видіння після появи «іншого могутнього ангела, що сходить з неба», бо час ще не настав, «але в дні голосу сьомого ангела, коли має сурмити, тоді здійсниться тайна Божа, як то він благовістив своїм слугам пророкам» (Одкровення. 10.17) [12, с. 313]. У біблійстві виокремлюється авторський підхід М. Ю. Савельєвої до філософського осмислення змісту Пророчих Книг, зокрема акцентовано увагу на Об'явленні Івана Богослова як орієнтирові в майбутнє: «Погляд з майбутнього, кинутий Святим Іваном Богословом у стані Богонатхненності, здійснився вічністю теперішнього. [...] Апокаліпсис – свідчення про Страшний Суд, який триває постійно, про муки совісті, пізнання віри, які охоплюють людей, доки вони живуть, доки триває історія, доки залишаються в душах почуття провини перед тими, хто постраждав безвинно, поклавши голову за усе людство...» [10, с. 271, 272].

Отже в Біблії – священній книзі (Старий Завіт) однієї з найдавніших національних релігій – юдаїзму та однієї із найпоширеніших світових релігій – християнства висловлено найбільше пророцтв та положень про прийдешні часи і події, які вже здійснилися або відбудуться у майбутньому.

Є значущими для розуміння витоків футурології провісницькі думки, висловлені також у писемних джерелах інших релігій, зокрема світових – буддизму та ісламу. Книга «Типітака» («трипітака» (санскр. – три кошелі) – найраніший збірник буддистської релігійної літератури, «в якому зафіксовано викладене учнями Будди одкровення свого вчителя» [9, с. 342], котра створена в III–I ст. до н. е., сприяла поширенню буддизму і вважається його найавторитетнішим джерелом. У ній широко розглядається становлення і зумовлене ним народження, з якими пов'язано виникнення нового, що спрямоване у майбутнє через свідомість. Якби свідомість «не знаходила опори в імені й формі, то звідки б у майбутньому виникло страждання через народження, старість й смерть?» [16, с. 41, 46]. Очевидно, це зумовлено незнанням. «Якщо б минула повна страждань природа земного існування була б пізнана людиною повністю, тоді у неї не могла б з'явитися карма, яка викликає нове народження» [1, с. 64]. Але в коловороті буття майбутнє «висвічується» у часових вимірах, а з вічністю пов'язане невиявлене – нірвана як «неіснуюча дхамма». «Вона ніким не створена, про нірвану... не можна сказати, ні

того, що вона виникла, ні того, що вона не виникла, ні того, що вона повинна виникнути, що вона минуле, майбутнє, або теперішнє, що її можна сприймати зором, слухом, нюхом, смаком, дотиком. [...] Позбавлені бажань — досягають нирвани. Один день життя добродійного і самозаглибленого краще столітнього існування розбещеної людини». Через нирвану розкривається співвідношення теперішнього і майбутнього з вічністю. Більшу увагу приділено саме вічності, до якої причетна святість, якщо людина «живе, наслідуючи дхамму», звільнившись від пристрастей, від «ненависті та нещастя, володіючи істинним знанням, вільним розумом, не маючи уподобань ні в цьому, ні в іншому світі» [16, с. 47, 49, 48]. Найрельєфніше виразила релігійна течія буддизму — махаяна досягнення бодхісатви, котрі спрямовують дії у майбутнє заради визволення, спасіння всього живого, проявляють турботу у теперішньому, щоб допомогти всім позбавитись страждань і досягнути блага в майбутньому світі, в якому Будда — Майтрея — досягає найвищої абсолютної сутності. У такому розумінні Будда майбутнього стає об'єктом поклоніння для широких верств, бо закликає не тільки окремих людей тепер «трудитись старанно над своїм спасінням», але й через любов і мудрість вселяє впевненість у прийдешньому звільненні: «дбайливе око Будди бачить всіх страждальців» [15, с. 157, 161].

Священна книга мусульман «Коран», що є «Небесним писанням, котре найповніше відповідає потребам людей», спрямовує їх на побожну, «благочестиву поведінку для їхнього блага в близькому і в майбутньому житті». Для полегшення розуміння Корану склалася традиція тафсира, що є ключем тлумачення його тексту і має виняткове значення при ознайомленні з перекладами смислу настанов, повчань, правил, норм, переказів про Мухаммеда (Могаммада), його видіння та знамення, «інших скарбів» у «цій Священній Благородній Книзі» [14, с. 3,6]. У ній ідеться безпосередньо про теперішнє і майбутнє, яке часто ототожнюється з вічністю, або про прийдешнє, приховане за багатозначним смислом окремих висловлювань. Чільне місце в книзі займають попередження щодо майбутньої кари за несправедні вчинки людей у теперішньому. «Ті, хто порушує угоду з Аллахом... чинять непотребство» на землі. Вони пізнають сором у теперішньому житті, і їх очікує покарання життя прийдешнього, тому «кожна людина має дотримуватись законів Аллаха в теперішньому житті, готуючи себе до майбутнього» [14, с. 17, 785].

За наведеним у книзі пророцтвом, серед нащадків Ібрахіма (Авраама) будуть «справедні і несправедні», юдеї будуть відповідати «тільки за свої діла», ворожість, взаємна між юдеями і християнами, привела до руйнації місць поклоніння Богові, а «багатобожники перешкоджали мусульманам поклонятися Господу в Недоторканній мечеті. [...] Для них ... будуть великі покарання. [...] Вони не повинні були забороняти іншим поклонятися Аллаху». Адже Аллах повів людей прямим шляхом, «пославши нову релігію», те, що було дароване Мусі (Мойсеєві) та Ісі (Ісусові), але без перекручень, тому шлях до Бога — шлях ісламу [14, с. 31 — 32, 34, 35].

Так відкривається, як зазначено в тексті, справжнє майбутнє, бо «юдеї приховали багато що з Тори про посланця та його атрибути, боячись, що послідовники цього прихованого з учення Тори стануть мусульманами». Тих, хто віддав перевагу блуканням перед прямим шляхом Аллаха, буде покарано замість прощення в майбутньому. Тих, хто сперечається і відсторонюється від істини, хто перекрутив Писання Аллаха, пояснюючи його неправильно, очікує розкол, бо «обман несумісний із пророцтвом»

[14, с. 42, 91]. Муками буде покарано того, хто порушує мусульманський шариат, «котрий гуманніший, ніж закон Тори», де помста означає — убити вбивцю. «В ісламському шариаті — полегшення від Аллаха і милостивість, оскільки ті, що мають право помститися, можуть простити вбивцю... і набувають права одержати викуп за вбитого», тому «не наслідую несправедливої помсти язичників», бо «шариат про помсту — для блага людей і спокою в суспільстві» [14, с. 43].

У Корані відображено перехід до нового трактування закону, що спрямовує у майбутнє. Адже за легендою, Абдаллах, батько Мухаммеда, залишився живий завдяки тому, що пророочиця з Хіджази порадила старійшині племені курайшитів розв'язати проблему даної ним клятви, яку він дав, в особливий спосіб. Оскільки народжувалися щоразу доньки, то він поклявся при народженні синів принести одного з них у жертву. І оскільки не хотів стати клятвopушником, то поставив перед Хубалом наймолодшого сина і десять верблюдів (ціна кровної помсти в курайшитів). Жеребкування стрілами на десятий раз вказало на 100 верблюдів, тобто на заміну людського жертвопринесення рівнозначною ціною.

За твердженнями арабських істориків, Мухаммед народився 29 серпня 570 року і через самовдосконалення, систему молитов на основі віри в Єдиного Бога досяг у 40-річному віці здатності «прочинити вікно в надчуттєвий світ» та розпочав свою пророку місію — посланця Бога [8, с. 43, 21, 134, 135]. Його молитви до Бога виражають передусім турботу про прийдешнє: «О Господи! Даруй мені любов до Тебе; даруй мені любов до тих, кого Ти любиш; зроби так, щоб я міг сповнити діла, котрі заслуговують Твоєї любові» [8, с. 118].

Мухаммед проголошує віру в Аллаха головною умовою наближення до Царства Божого, а терпіння — надійним шляхом до блага і щастя в близькому і майбутньому житті. Теперішнє — це «лише тимчасова радість і потіха, які тільки приваблюють і тривають недовго. [...] Якщо було вам важко в близькому житті, то в День воскресіння вам сповна буде дано нагороди ваші. [...] Аллах за своїм бажанням наділяє одних безмірно, щоб випробувати їх, а другим дає мало, щоб перевірити їх». Не матиме долі в майбутньому той, хто просить в Аллаха милостиню на близьке життя, а хто жертвує зі свого майна, той примножує його і не боїться за своє майбутнє [14, с. 95, 51, 49, 65].

У Корані — нагадування про день відплати, Судний день, заклики до справедливості, особливо стосовно сиріт, вдовиць та бідних членів общини, до богоугодних вчинків (сам Мухаммед відпустив рабів), моральний осуд неправедних дій («Аллах дозволив торгівлю, але заборонив лихварство») і водночас застереження тим, котрі скупі, «марнославні та гордівливі, котрі лицеміри, що приховують свою нечестивість та невір'я» — переорієнтовують увагу віруючих на прийдешнє. Тому й настанови: «Утримуйтеся від поганих діянь», на які штовхає шайтан, від винопиття, азартних ігор («майсир»), ворожіння на картах чи камінні, недотримання клятв, а також поради щодо подружнього життя та інші за своїм смислом спрямовані не тільки на теперішнє, але й на майбутнє.

«В Аллаха — всі ключі таємного», і тому тим, хто ввірували в Нього, забороняється також намагатися дізнатись невідоме майбутнє за стрілами, тобто ворожбитство та подібні способи вгадування наступних подій [14, с. 65, 99, 142, 147, 132].

Повторення, подібність основних пророцтв і варіативність окремих висловлювань про прийдешнє в текстах священних книг засвідчили їхню спрямованість у майбутнє,

що досить часто ототожнюється з вічністю. У більшості релігійних вірувань сприйняття дочасного життя людини водночас викликають уявлення про наступні події, про прийдешнє, часові виміри яких можуть зміщуватися. В обрядах, культових діях протягом релігійного року при відзначенні історичних етапів виникнення й становлення, поширення тієї чи іншої релігії може відбуватися «перенесення історичних подій у майбутнє» чи переживання майбутнього в теперішній час. Цим пояснюються відмінності релігійного року чи літочислень у різних релігіях, а отже й у ставленні до майбутнього та його часових вимірів. «У духовному житті Давнього Єгипту храми відігравали велику роль», а служителі храму, жерці «здійснювали релігійні ритуали, особливо під час свят, у дні пов'язані з важливими міфічними подіями, із значними подіями у житті фараона; на початку місяця тощо» [6, с. 32]. Через релігійні обряди історичні події «переносяться» з минулого в теперішнє і майбутнє, набувають сакрального характеру, як наприклад християнські свята Різдва Христового чи Воскресіння (Великдень), юдейські свята Йом Кіпур (Судний день), Песах; мусульманські — паломництво до Мекки «хадж» та свято «мірадж» («вознесіння, подорож пророка на небо»). За різними релігійними календарями «майбутнє» може не збігатися з загальноприйнятим літочисленням, але уявлення про нього за відмінностей тлумачення присутнє у віровченнях більшості релігій.

Отже, у міфічній і релігійній свідомості формуються і трансформуються первісні уявлення про майбутнє, що постає не тільки об'єктом впливу людей для його наближення й поліпшення чи сприйняття таким, що настає невблаганно і його не уникнути, але й водночас об'єктом пізнання переважно у формі релігійних пророцтв та символічних образів, що містять елементи передбачення, вивчення яких дає можливість виявляти глибинні джерела прогностичних ідей, які висловлювали мислителі з давніх віків, та витoki футурології як філософського осмислення майбутнього.

1. Возняк С. М. Філософія Стародавнього світу: /С. М. Возняк. Навчальний посібник. — Івано-Франківськ: — Видавець Третяк І. Я. — 2008. — 276 с.
2. Войтович Валерій. Українська міфологія. /Валерій Войтович. — К.: Либідь, 2002. — 664 с., іл.
3. История жизни на Земле. Древние животные и люди. Автор З. В. Шпинар. Прага: Изд-во Артия, 1977. — 228 с.
4. Костів К. Словник-довідник біблійних осіб, племен і народів. /К. Костів. — К.: Україна, 1995. — 429 с.
5. Кун М. А. Легенди і міфи Давньої Греції. /М. А. Кун. — К.: ВЦ «Академія», 2007. — 448 с.
6. Ларіонова В. К. Історія національних (етнічних) релігій. /В. К. Ларіонова. Навчальний посібник. — Івано-Франківськ: Видавець І. Я. Третяк: 2010. — 388 с.
7. Літопис Руський. /Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. — К.: Дніпро, 1989. — ХУІ + 591 с.
8. Панова В. Ф., Вахтин Ю. Б. Жизнь Мухаммеда. /В. Ф. Панова, Ю. Б. Вахтин. — М.: Политиздат, 1991. — 495 с.: ил.
9. Релігієзнавчий словник. /За ред. професорів А. Колодного; Б. Лобовика; — К.: Четверта хвиля, 1996. — 372 с.
10. Савельєва М. Ю. Біблія: Спроба прочитання. /М. Ю. Савельєва. — К.: «Стилос», 1998. — 274 с.
11. Савельєва М. Ю. Парадокс основания. Эллинистический контекст. /М. Ю. Савельєва. — К.: Издатель ПАРАПАН, 2008. — 496 с.

12. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами Українського Біблійного товариства.

13. Тайлор Э. Б. Первобытная культура: /Э. Б. Тайлор. Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989. — 573 с.

14. Тафсир Аль-Коран. Аль-Мунтахаб. — М.: Умма, 2003. — 879 с.

15. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия: / С. Чаттерджи, Д. Датта. Пер. с англ. — М.: Селена, 1994. — 416 с.

16. Читанка з історії філософії. У 6 кн. /Під ред. Г. І. Волинки. — К.: Довіра, 1992. — Кн. І. Філософія Стародавнього світу /Під ред. Г. І. Волинки. — 207 с.

17. Чмихов М. О. Давня культура: / М. О. Чмихов. Навч. посібник. — К.: Либідь, 1994. — 288 с.: іл.

2.2. Античні пошуки «золотого віку»

Для поглядів більшості античних мислителів на майбутність характерна фрагментарність, тобто зосередження уваги, вгадування і пояснення окремих прийдешніх подій чи боків суспільного життя. Хоч у літературі поширена думка про те, ніби античні автори песимістично дивилися на майбутнє і «золотий вік» бачили в минулому, а не попереду, все ж аналіз текстів філософського, історичного характеру свідчить про спрямування поглядів багатьох античних мислителів у прийдешнє. Вперше в поемах Гомера і Гесіода, на думку М. Ю. Савельєвої, не відображаються конкретні історичні події, але розповідається про те, що було для всіх зрозуміле і загальнозначуще, була прихована ідея «подати кому-небудь урок на майбутнє», хоч ще не ясно, що таке «майбутнє» [22, с. 123]. Гесіод (VIII—VII ст. до н. е.) поемою «Труди і дні» намагається розкрити зв'язок між минулими діями і наступними наслідками: «Якщо ти трудишся, — незабаром багатим, на задрість лінивцям, станеш. А слідом за багатством ідуть добродесність із пошаною». Він через узагальнення таких причинно-наслідкових зв'язків показав зміну поколінь і віків та описав прихід «залізного віку»: «Тяжкі біди людям залишаються в житті. Не буде перепочинку від праці, горя, нещастя. [...] Скоріш нахабному і злодієві почнуть почесні надавати. Де сила, там буде й право. Сором зникне», — провіщав поет появу нових, негативних боків у міжлюдських стосунках, що потім найбільше проявилися при втіленні принципу сили в Римській державі [9, с. 66, 69].

На майбутнє орієнтував свої реформи Солон (бл. 635—560 до н. е.), опоетизувавши їх. «Перед судом часів свідчити буде чорна земля, Свята Матір наша; багатьох синів повернув із чужини в Афіни і від рабства визволив. Ось чого досягнув я, силу із правдою поєднавши, добрих і гірших заповітам Правди підкоривши», — підкреслив Солон. Він давав поради, спрямовані на прийдешнє: «Навчившись підпорядковуватися, навчишся й управляти». «Про таємне можна буде догадатися через явне». «Співгромадянам краще радити не найприємніше, а те, що принесе користь». Водночас Солон заперечував «вгадування» наступних подій. На запитання мідійського царя Креза про щастя він відповів: «Боги наділили нас розумом, який не дозволяє нам передбачати майбутнє. Щасливцем можна назвати тільки того, хто прожив своє життя до кінця, не знаючи горя. Вважати щасливою людину, яка ще живе — все одно, що проголошувати переможцем воїна, котрий ще бореться» [4, с. 13].

Подібні поради стосовно майбутнього давали інші грецькі мудреці. Хілон закликав не бажати неможливого й віддавати перевагу збитковій над ганебним прибутком, бо перший засмутить раз, другий — назавжди. Біант також радив: спочатку обдумувати те, що треба робити потім, а вже почате — доводити до кінця. Піттак запитував, чи варто передбачати, оскільки «страшно знати майбутнє, безпечно — минуле» [26, с. 93].

Навпаки, **Есхіл** (525—456 до н. е.) — драматург, «батько трагедії» у V ст. до н. е. вказував на значення передбачень. Образом Прометея, що провіщав майбутнє, Есхіл показав: при передбаченні немає неочікуваних бід. «Я повинен Свою Долю перенести легко: неможливо уникнути Неминучості. [...] А біда приходить то до одного, то до другого». Тому потрібні різні способи передбачень, але «маловартісні поради того, хто їх легко дає, сам не пізнавши горя» [12, с. 135, 141, 145].

Геродот (бл. 485—425 до н. е.) — «батько історії» — показував на прикладі царя-тирана Полікрата, котрий закинув найдорожче — свій перстень у море, щоб уникнути невдач, але все одно зазнав страшних нещасть і смерті, бо в житті успіхи змінюються прикрощами й неможливо врятувати іншого від визначеної долі [8, с. 442, 443, 445]. Геродот згадував провісника Арістея, який дійшов до країни гіперборейців. Гіперборейцем був Абаріс, що прийшов в Елладу, як пояснював потім Лікурґ, одержавши від Аполлона оракул для провіщення майбутнього та стрілу, на якій переносився понад річки, моря, через непрохідні місця, здійснював очищення і відвертав «морові» пошесті. «Золота стріла» Абаріса, яку Ямвліх назвав «небоходом», виражала прогностичну ідею літального апарата, реалізовану в наступних віках. Афіський Ономакріт, про якого писав Геродот, вибирав оракули і провістив, що перський цар побудує міст для перекриття Геллеспонту, а також його майбутній похід і намагався таким чином вплинути на дії правителя Ксеркса. Це можна трактувати як зафіксовані ще в VI ст. до н. е. спроби використати пророцтва для маніпулювання поглядами на майбутнє та ухвалення бажаних для певних соціальних суб'єктів рішень. Геродотове повідомлення про Фалеса, котрий передбачив затемнення Сонця у 585 р. до н. е., завдяки чому було припинено війну й укладено мир між лідійцями й мідянами, засвідчило практичну користь передбачень, здійснених на основі розуму, тобто обґрунтованих раціональним способом, як це потім підкреслив Цицерон стосовно Фалеса [26, с. 105, 106].

Так само можна потрактувати згадку Архімеда про Арістарха Самоського, котрий у 80 р. до н. е. описав сонячне затемнення і зробив висновок про обертання Землі навколо своєї осі і по колу біля Сонця, а також висловив положення про геліоцентричну побудову Всесвіту, що потім підтвердили і доповнили М. Коперник і Й. Кеплер. Арістарх своїм раціональним підходом на вісімнадцять сторіч наперед заглянув у майбутнє астрономії, хоч тоді його звинуватили в безбожництві за сміливість спростувати геоцентричну концепцію.

Раціоналістично осмислювали майбутнє також Геракліт, Піфагор, Емпедокл та інші давньогрецькі мислителі. **Геракліт Ефеський** (бл. 540—480 до н. е.) за принципом «все тече» вказував, що «Сонце щодня нове», а вогонь безперервно міняється і майбутнє зовсім сумне: «Я розумію світові пожежі і загибель Всесвіту», «Людей очікує після смерті те, чого вони не сподіваються і не уявляють» [26, с. 190, 235]. **Піфагор** (бл. 572—497 до н. е.) положенням про гармонію чисел обґрунтував можливість держави, в якій гармонійність справедливих законів і їх дотримання виражатиметься у доброчесності. **Емпедокл** (бл. 490—430 до н. е.) впливом двох сил (Любові і Ворожнечі)

на чотири «корені всіх речей» пояснював безперервність чергування добрих і лихих часів та вічність світоустрою, сформулював положення про циклічність світового процесу [26, с. 29, 335]. Потім ідею циклічності було використано для пояснень зміни форм державного правління і приходу справедливого суспільства.

Майбутній суспільний лад має ґрунтуватися на взаємодопомозі громадян, їхньому підпорядкуванні законам, на єдності держав, як вважав **Демокрит** (бл. 460—370 до н. е.). **Хілон** (Філон) (? — 2—1 до н. е.) зі Спарти, проголосивши вимогу «Підкоряйся законам», переконував, що найкращим буде поліс, де громадяни більше дотримуватимуться законів, ніж слухати ораторів. Софіст **Гіппій** (бл. V—IV до н. е.) вказував на протилежність штучних і природних законів, закликав до природності співжиття громадян. **Антифонт** (V ст. до н. е.) говорив про природні потреби всіх людей, еллінів і варварів, чия нерівність виникає через «закони поліса», тому пропонував для досягнення єдності виховувати громадян у дусі вимог природи, яка, як вважав **Алкідам** (IV ст. до н. е.), нікого не зробила рабом. Отже майбутність держави пов'язувалася передусім з упорядкуванням законів. Прикладом впорядкованої держави **Ксенофонт** (бл. 430—355 до н. е.) вважав Спарту, а мудрим правителем перського царя Кіра і пропонував на противагу демократії поєднати найкращі риси аристократії та монархії для майбутнього державного управління. Фукидід в «Історії Пелопоннеської війни» показав зразок держави, в якій забезпечено свободу політичного життя, встановлено закони, спрямовані «на користь справедливості». Всі підпорядковуються уповноваженим владою, багатство використовують «для діяльності, а не для хвастоців на словах», «признаватися у бідності не соромно», а навпаки, «ганебнішим вважається не вибиратися з неї трудом». Наступні дії слід обговорювати і правильно оцінювати, бо найшкідливіше буде починати потрібну справу без попереднього обговорення [28, с. 446, 447]. **Фукидід** (бл. 460—396 до н. е.) одним із перших вказав на відмінність авторитетного правителя від тирана, назвавши Перікла «першим серед афінян», котрий намагався перетворити Афіни на центр грецького світу на засаді любові до свободи: «щастя — у свободі, а свобода — у мужності» [5, с. 242].

Конкретніше накреслив проект майбутньої держави **Гіподам** (V ст. до н. е.), котрий спланував Пірей із прямими вулицями, кориснішими для мирного життя, і пропонував найкращий устрій полісів з оптимальною кількістю 10 тисяч громадян, поділених на три верстви: ремісники, землероби і захисники держави із відповідними видами законів. Мав бути окремий закон для відзначення тих, що придумали щось корисне державі, а також для утримання дітей тих, хто загинув на війні. Державні посадовці та судді мають обиратися народом. Територія країни поділятиметься на три частини: священну, з доходів якої відправляється установлений культ; суспільну, доходи якої підуть на забезпечення захисників держави; третя ж буде у приватному володінні хліборобів [26, с. 425].

Сократ (470/469—399 до н. е.), визнаючи потрібність держави, вказував недоліки афінської демократії і водночас шляхи приведення майбутнього правління до найкращих зразків за прикладом — «управляти мають знавці», бо «Хто має лагодити корабель держави? Адже йдуть до шевця лагодити взуття». Проголошуючи добродетельність, справедливість, законопослушність основними засадами поведінки громадян, Сократ застерігав афінян від наклепів і заздрощів, що «вже багатьох інших чесних людей погубили і, як гадаю, погублять ще у майбутньому. Немає підстав думати, що на мені все закінчиться», «... я хотів би провістити майбутнє вам, які мене засудили ... що зразу

після моєї смерті спіткає вас кара»*, і треба «не затуляти рота іншим, а самим старатися бути якомога кращими», бо не можна засуджувати людину лише за те, що вона ставить запитання, — висловлював Сократ прогностичну ідею свободи думки [17, с. 29, 30].

Майбутність пов'язував Сократ із виробленням на етичних засадах законів і їх дотриманням, що обов'язкове для всіх громадян. Він спрямовував у майбутнє обґрунтовані моральні чесноти, застерігаючи від беззаконня, оскільки «більшість здатна нас убити», помилково засудити людину, «котра знає істину», вказував, що цінність є не саме життя, а «життя хороше», справедливе, що «важче уникнути ганьби», яка «мчить швидше за смерть» [17, с. 46, 38]. Найважливішим у поглядах Сократа на майбутнє можна вважати положення про перевагу моральності над політичними інтересами, етичних норм поведінки людей над способами їхньої державної і громадської діяльності (про роль особистісних рис людини), котра, знаючи добро та істину, не піддається через незнання помилковій чи зманіпульованій думці більшості.

Послідовники Сократа проголосили моральну чесноту вищою цінністю понад багатство чи походження, вважали її критерієм рівності людей, тому й виступали за зрівняння прав рабів, жінок з іншими громадянами, тобто передбачали скасування рабства і появу феміністичних рухів.

Учень Сократа **Платон** (Арістокл) (бл. 427–347 до н. е.) продовжив пошуки телеологічного пояснення світу, спрямування його до майбутнього ідеального ладу на моральних засадах. Платонова філософська система не стільки «ґрунтується на вченні про ідеї», як пишуть історики філософії, скільки спрямовується на розкриття цілей пізнання світу для визначення остаточної мети людського життя — Блага. Прагнення до блага є процесом реальної діяльності людей, яких Платон орієнтував на майбутнє — «робити себе кращими» і пропонував відповідні розумові засоби, передусім правильне законодавство. Тому Платона недоречно називають «засновником соціального конструктивізму» та «автором першої утопічної концепції соціальної перебудови». Хоч він рідко вживав термін «майбутнє», але поглянув на майбутнє як філософ і перший спробував дати цілісний взірць майбутнього суспільства. Мабуть, тому В. Віндельбандт назвав Платона пророком, що бажає пробудити грецький народ «із нужденності й міжусобиць до нового кращого життя» через усвідомлення нової істини — одкровення. «Роль Платона як пророка не обмежується вже його народом, про який він думав перш за все і передусім до якого звертався, а одержала всесвітньо- історичне значення» [7, с. 166]. Платон, розкриваючи можливість спільного життя та зв'язків між людьми на основі інтелектуальної єдності і переконань, що спрямовують зусилля людей на збагачення духовного змісту їхньої життєдіяльності, обґрунтував положення про «культурну державу», «державне самозабезпечення й самооновлення суспільного організму», а також державне виховання як умову духовної єдності, здійснення управління «науково освіченими» людьми та формування «аристократії знань», як відзначив В. Віндельбандт. Він, критично оцінивши Платонові думки про обмеження свободи совісті, панування догматичної релігії та церковної організації, які потім реалізувалися у середньовічному суспільстві і тому «європейським народам судилося

* Сократове провіщення, як писав Діоген Лаерцій, збулося, бо згодом афіняни зрозуміли несправедливість обвинувачів Сократа і покарали їх: Мелета засудили на смерть, Аніта й Лікона — на вигнання [17, с. 345].

вповні випробувати на собі всі небезпеки», назвав найпозитивнішим звернення Платона до внутрішніх цінностей, до блага безсмертної душі. «Тут для людства відкрилися джерела зовсім нового життя, і цього внутрішнього перевороту, цього самозаглиблення людського духу, до якого давній світ виявляв прагнення як до найвищого творіння своєї культури, — цього ніхто не висловив так просто і так величаво, як Платон», — підкреслив В. Віндельбандт [7, с. 168, 170].

Платон вважав можливим впорядкувати майбутній людський світ за ідеями блага і добра. «Благо» як центральна ідея подібне до Сонця, уможливорює життя та його саморозвиток. «Благо є початком і кінцем у системі Платона», як відзначив В. Татаркевич, і «є першим началом, принципом, за яким виник світ, та остаточною ціллю, до якої він змагає» [25, с. 117]. Благо породжує виникнення держави і визначає її майбутність. Платон, ототожнивши державу й суспільство, пояснивши їх виникнення потребою задоволення нових потреб людей — «жити спільно й допомагати один одному», вперше дав філософське обґрунтування майбутньої «досконалої держави, в якій кожен виконує “своє діло” задля спільної мети — блага всіх. Така держава засновується на принципі справедливості, умовою реалізації якого є знання. Сократівський підхід — «знати добро, щоб чинити добро» Платон доповнив положеннями про добродетельність і поміркованість усіх громадян, виховання яких постає головною функцією держави: «робити громадян якомога кращими», бо «людина повинна не видаватися доброю, а бути такою насправді». На це слід спрямовувати «справжню політику» як втілення моральних чеснот. Такою вона стає тоді, коли «горе-політики» перестануть догоджати громадянам задля їхньої прихильності, через що в державі починаються розлад і загнивання, коли почнуть управляти ті, що мають мудрість, — зробив висновок Платон [17, с. 221, 233, 226]. Він, вказавши, «що саме погане в сучасних державах, через що вони й побудовані інакше», і відзначивши, що завдяки кільком, навіть одній-єдиній переміні в них, хоч невеличкій і нелегкій, але все ж можливій, перетвориться вся держава, підкреслив: «Доки в державах не будуть панувати філософи або так звані нинішні царі і володарі не стануть благородно й ґрунтовно філософувати і це не з'єднається разом — державна влада і філософія і поки не буде в обов'язковому порядку усунуто тих людей — а їх багато, — котрі нині прагнуть зосібна або до влади, або до філософії, доти ... державам не позбутися зла і навіть не стане можливим для людського роду і не побачить сонячного світла той державний устрій, який ми щойно описали словесно. [...] я бачив, що все це повністю суперечитиме загальноприйнятій думці; адже важко людям визнати, що інакше неможливе ні їхнє особисте, ні суспільне благополуччя» [18, с. 267].

Платон своїм прикладом підтвердив Сократове розуміння особистості, котра, незважаючи на думку більшості (навіть як «більшість здатна нас убити»), висловлює і захищає істину, усвідомлюючи, що вона може не сподобатися і її можуть не сприймати ті, хто не спроможний осягнути того, що є істинним, добрим, справедливим. Майбутнє держави Платон узалежнював від наявності людей, котрим «за їхньою природою належить бути філософами й правителями» [18, с. 268].

Тому Платон акцентував увагу на рисах філософської душі, що визначатимуть особистість «справжніх правителів», котрі здійснюватимуть «справжню політику» в «ідеальній державі». Філософами насправді можна назвати тих, як писав Платон, хто здатний «осягнути тотожне самому собі», «охопити поглядом цілісність часу і буття», має добру пам'ять, витонченість розуму, потяг до пізнання вічно сущого буття, кому

притаманні правдивість, любов до істини, розважливність, високі помисли, порядність, благородність, великодушність, мужність та інші чесноти. Серед людей рідко народжуються такі, що можуть стати справжніми філософами з усіма зазначеними якостями.

«Чому ж філософів не шанують в державах?, а «для більшості не потрібні люди, видатні у філософії» — Платон пояснював вадами більшості тих, що не бачать корисності філософів, та псуванням філософської натури в поганих умовах або через багатство. Він писав також про появу «пустомель», «посередностей», тих, хто вдається до філософії, яка їм не під силу, хто береться не за свою справу і намагається замінити знавців в інших справах. «До філософії ж, коли вона осиротіла і залишилась без споріднених з нею, підступають уже інші особи, зовсім її не достойні. Вони знеславляють її і накликають на неї докір... Хоч філософія перебуває в такому стані, однак порівняно з будь-якою іншою майстерністю вона все-таки більше в пошані, що й приваблює до неї багатьох людей, недосконалих за своєю природою...», тих, хто «робить стрибок геть від ремесла до філософії — особливо спритників у своїй мізерній справі», — констатував Платон [18, с. 285, 291]. Він розглянув також природні якості філософа, які він може втратити від шкідливого впливу багатства, тілесної сили, впливової родинності в державі та всього, що з цим пов'язано. Навіть найобдарованіші душі при поганому вихованні стають поганими, особливо під впливом софістів, як вважав Платон, що за плату викладають погляди й думки більшості під виглядом мудрості, або через приватних осіб, котрі намагаються підлестити натовпу, догодити черні. І навпаки, у тих, що мають філософську натуру, змалку їхні близькі та співгромадяни наперед шукатимуть покровительства, псуватимуться найкращі якості і витіснятимуться чванливістю, самовпевненістю всупереч розуму, або виникатимуть труднощі через підступні дії противників філософії.

У тодішніх державних порядках філософська натура спотворювалася і «залишалася зовсім мало людей... що гідно спілкуються з філософією», починаючи з юнацького віку. За неї треба братися перш за все працелюбним благородним людям, — закликав Платон [18, с. 289—290, 293, 291, 294, 336]. Він, розмірковуючи про майбутнє філософії у зв'язку з розробкою моделі ідеальної держави, висловив припущення: «... адже може статися, що серед нащадків царів і володарів з'являться філософські натури...» і «...досить з'явиться одній такій особі, що має у своєму підпорядкуванні державу, і людина ця здійснить все те, чому тепер не вірять. Адже якщо правитель встановлюватиме закони й звичаї, які ми розглядали, то не виключено, що громадяни забажають їх виконувати» [18, с. 298—299].

Видатний філософ у своїх трактатах «Держава», «Політик», «Закони», «Діалоги» обґрунтував основні риси майбутнього суспільства, схарактеризував державний устрій, визначив головні підходи до законодавства, накреслив оптимальні параметри країни, деталізував навіть окремі норми співжиття громадян, розкрив негативні сторони тодішніх держав, запропонував нові шляхи їх удосконалення, дав взірець майбутнього суспільства та ідеальної держави для втілення найвищої мети — Блага. «Ідея блага — це найважливіше знання; через неї стають придатними і корисними справедливість і все інше... До блага прагне кожна душа і заради неї все здійснює; вона передчуває, що є дещо таке, але їй важко і не вистачає сил зрозуміти, в чім воно полягає», — писав Платон [18, с. 302, 303]. Для більшості благо зводиться до задоволення, а «витонченіші» вбачають його в розумінні того, «що є добрим», хоч зрозумілішим не стає від частого

повторення слова «благо». Платон радив використовувати діалектику, яка через доведення сутності увінчує всі знання. «Хто не спроможний за допомогою доведення визначити ідею блага, виділивши її з усього іншого; хто не йде, ніби на поле бою, крізь всі перешкоди, наближаючись до заперечення, заснованого не на гадці, а на розумінні сутності — хто не пройде через все це вперед із непохитною впевненістю, про того, раз він такий, ти скажеш, що йому невідоме ні саме благо, ні хай там яке благо взагалі, а якщо він і діткнеться якимось чином до привиду блага, то лишень за допомогою гадки, а не знання. Така людина проводить нинішнє своє життя у сплячці і сновидіннях...», — стверджував Платон, передбачивши підвищення ролі діалектики і значення діалектичного методу в пізнанні [18, с. 335].

Він спростував твердження тих, хто заявляв, ніби в душі в людини немає знань, а їх туди вкладають, і доводив: «...у кожного в душі є така здатність; є в душі й знаряддя, яке допомагає кожному навчитися» [18, с. 315]. Платон своєю теорією пізнання, особливо положенням про пригадування душею світу ідей («анамнезис») дав поштовх до розвитку гносеології у наступних віках, спрямував софійний спосіб філософування у майбутнє, що підтверджує сучасна педагогіка — не стільки передавати учням накопичені знання, скільки вчити їх виводити, «народжувати» знання самотійно через діалог з учителем — вихователем. Філософ у праці «Закони» висловив одну із найважливіших прогностичних ідей, яку ще дотепер належно не оцінено, а саме: виховувати дітей мають найдостойніші, бо «цей обов'язок набагато значущіший, ніж найвищі посади в державі» [19, с. 241].

Сама ж ідея блага виводиться у процесі спілкування душ у світі ідей і її розуміння із пригадування душами наймудріших, які, стаючи правителями, можуть спрямувати державу, всіх громадян до спільної мети — блага. Платон писав: «... в тім, що пізнаване, ідея блага — це крайня точка, і вона ледве помітна, але варто тільки її там розпізнати, як завжди напрошується висновок, що саме вона — причина всього правильного і прекрасного. У сфері видимого вона породжує світ та його володаря, а в царині умоглядного вона сама — володарка, від якої залежить істина і розуміння, і на неї повинен дивитися той, хто хоче свідомо діяти як у приватному, так і в суспільному житті» [18, с. 314].

Отже, навколо блага як ідеї, мети, духовної основи діяльності людей зосереджена головна увага Платона і концентруються погляди стосовно майбутнього. Платонове розуміння Всесвіту як «живої істоти», як впорядкованого космосу, що «рухається сам собою і має змогу діяти самотійно стільки часу, щоб здійснити у зворотному напрямку багато тисяч коловоротів», опосередковано включає бачення майбутнього такі зміни, що можуть знову повторюватися. Людина — «носій найвищої ідеї» — пов'язана з космічним життям, яке перебуває в гармонії та досконалості, але й може занепадати, бо «величезні зміни відбуваються й з нами». Тому, як пояснив Платон у трактаті «Політик», людина потребує усвідомлення й розуміння майбутнього [19, с. 27, 28, 29, 5]. Він підкреслив, що його думки спрямовані «в тисячолітню подорож», і вказував на тих, хто відзначається гострим зором при спостереженні предметів і хто краще запам'ятовував, що з'являлося спочатку, що потім, а що одночасно, і на цій основі виокремлював здатних передбачати майбутнє [18, с. 313].

Така здатність включається у «мистецтво державного правління», яким має володіти «ідеальний політик», щоб бачити майбутнє держави, враховувати зміни в житті

реальних людей. «Вміння управляти людьми ... це одне із найскладніших і дуже важко досяжних умінь», щоб оберігати громадян і «по можливості зробити їх із поганих кращими», — відзначив Платон [19, с. 59, 63]. Він підкреслив: «Вихованість — найпрекрасніше з того, що мають найкращі люди», а могутність держави підноситься там, «де несправедливі отримують поразку» в загальній битві, що відбувається в суспільному й приватному житті «кожного з самим собою» [19, с. 108, 88, 87]. Тому майбутнє держави та її громадян залежатиме, на думку Платона, перш за все від законодавства на основі розуму за принципом справедливості. Законодавство — головна частина «царственого мистецтва» і має встановлювати закони так, щоб їх не треба часто змінювати, і передбачити, щоб «ні за яких обставин не порушували законів» [19, с. 59, 68]. Законодавець повинен дотримуватися справедливості й розсудливості, «правильно розрізняти цінності. Найцінніше — це блага, що стосуються душі», як наголосив Платон, назвавши нечестивим законодавця, котрий найбільше цінує матеріальне багатство. «Не погоджуюся з більшістю, — заявляв філософ, — ніби багач може стати насправді щасливим, не будучи доброю людиною», бо одночасно бути добрим і дуже багатим неможливо. Тому на першому місці треба поставити турботу про душу, потім — про тіло і насамкінець — про майно. Адже погана людина не бережлива, а марнотратна. Законом потрібно «встановити межі багатства і бідності». Майно «все слід записати публічно», а надлишок — віддати державі. Бідність не в зменшенні майна, а в зростанні ненаситності. Не можна наживатися нечестивим способом, бо найкращим заповітом для дітей буде совісність, а не золото, — повчав Платон [19, с. 168, 169, 210, 202, 216, 219].

Він висловив думку, дуже актуальну для сучасної політичної та економічної ситуації в Україні, про встановлення законодавством такого порядку: «жоден суддя, жодна посадова особа не може діяти безконтрольно», а хабарників («наглядачів ринку» та ін.) треба «таврувати осудом» [19, с. 236]. Передбачливим для уникнення руйнівних процесів у державі було Платонове положення про встановлення справедливості: «у досконалій державі повинна здійснюватись справедливість», «наявні в ній три різні за своєю природою верстви виконують кожна свою справу». В ім'я справедливості як цілого кожен має «займатися чимось одним із того, що потрібно державі, і при цьому саме тим, до чого за своїми природними схильностями найздібніший». «Отже і справедлива людина не відрізнятиметься від справедливої держави за самою ідеєю своєї справедливості, але, навпаки, буде подібною до неї», — розмірковував Платон [18, с. 220, 218, 221].

Він передбачав для відбору правителів і охоронців держави різні способи перевірки і випробувань, зокрема й спокусами. Ніхто з них не може «володіти ніякою приватною власністю, якщо в тім немає крайньої потреби». «Тільки їм не дозволено в нашій державі користуватися золотом і сріблом, навіть доторкатися до них», бо «божественне золото — те, що від богів, — вони завжди мають у своїй душі», і не можна «оскверняти його домішкою золота смертного» [18, с. 199].

Воїнам пропонувалось так влаштовувати житло й майно, щоб «це не заважало їм бути найкращими охоронцями і не заставляло б їх робити зло іншим громадянам», від яких вони мають одержувати все за те, що охороняють державу, і тоді «стражі житимуть блаженно», забезпечуючись всім потрібним для щасливого життя [18, с. 199, 257]. Справжні «стражі» ставатимуть запорукою благополуччя держави, а не якоїсь однієї верстви.

Платонові передбачення щодо організації спільного життя воїнів, військових нагород найдоблеснішим з-поміж них, військового обов'язку, військових династій, підготовки юнаків до військової справи, залучення до неї жінок, що вже народили дітей, частково збувалися протягом наступних віків у багатьох державах при формуванні постійного війська, яке розташовувалося у великих будівлях-казармах, харчувалося у спеціальних їдальнях, проходило підготовку до виконання своїх функцій, при введенні почесного військового обов'язку, військових відзнак тощо.

Платон висловлював припущення, що в майбутньому декотрі із стражів не задовольнятимуться таким «надійним найкращим життям» і переймуться «безрозсудним поглядом на щастя», що штовхатиме їх до привласнення всіх надбань держави. Він не виключав змін у стані воїнів: «...як тільки в них заведеться власна земля, будівлі, гроші, відразу ж із стражів стануть вони господарями й землеробами; із союзників решти громадян зробляться ворожими їм володарями; ненавидячи самі й викликаючи до себе ненависть, маючи злі наміри і їх остерігаючись, будуть вони весь час жити в більшому страхі перед внутрішніми ворогами, ніж перед зовнішніми, і в такому разі й самі вони, і вся держава скочуватимуться до своєї швидкої загибелі» [18, с. 263, 200].

Запобігти руйнації держави, Платон вважав, можна через ухвалення закону про відбір, виховання, спільність умов життя «справжніх стражів», бо якщо вони не будуть за суттю стражами, а тільки такими видаватимуться, то розпадуться основи держави. Таке попередження про небезпеку «несправжності» тих, хто мав би бути на сторожі законів і держави, дуже актуальне для сучасного етапу розбудови Української держави, коли «псевдоеліта» для свого збагачення швидко й нахабно скористалася розпадом колишнього Радянського Союзу через «несправжність» його правителів. Життя таких людей Платон порівнює із хворими, «котрі через свою розбещеність не бажають кинути свій поганий спосіб життя», і своїм ворогом «вважають того, хто каже їм правду...», те ж саме відбувається «у погано керованих державах, де громадянам заборонено змінювати державний лад» [18, с. 205, 209].

За принципом справедливості, забезпечуючи найвищий добробут «справжніх стражів закону й держави», треба, на думку Платона, прищеплювати їм здатність ставати «найкращими майстрами своєї справи» для розвитку всієї держави. «Зі зростанням і благоустроєм нашої держави треба надати всім верствам можливість мати свою долю у загальному процвітанні відповідно до їхніх природних даних» [18, с. 203].

Третя верства — «люди практичного життя», «діловиті трудівники», «землероби й ремісники» становлять невід'ємну частину держави. На відміну від правителів і воїнів, у майбутній державі «інші придбають собі орні землі, вибудують великі, прекрасні будинки, облаштують їх належно, здійснюватимуть богам свої особливі жертвоприношення, гостинно зустрічатимуть іноземців, володітимуть ... золотом і сріблом і взагалі всім, що вважається потрібним для щасливого життя», — підкреслив Платон [18, с. 201]. Землю слід використовувати для виробництва продуктів стільки, щоб годувати всіх, і найраціональнішою Платон вважав кількість господарів — 5040. Справедливим мав бути розподіл земельних наділів з урахуванням якості ґрунту для «здобувачів їжі» — хліборобів. Такі громадяни матимуть по два будинки: один у центрі, а другий на околиці, ближче до оброблюваної ділянки землі. Окремо мали б виділяти «священну ділянку», тобто т. зв. недоторканий ресурс землі для взаємного користування громадян, як пропонував Платон [19, с. 221, 213].

Він передбачав розширення соціальної структури третього стану «ділових людей» завдяки появі торгівців, купців, міняйлів та інших, ускладненню і соціальним переміщенням у разі народження дітей «стражів» із домішками «заліза» і «міді» та включенням їх до ремісників чи землеробів, або якщо «в останніх народиться хтось з домішком золота чи срібла, це треба цінувати і з пошаною переводити його в стражі або в помічники» [18, с. 198].

Подібно до наявності у правителів «мистецтва панувати» у третього стану мало б з'явитися «мистецтво купівлі — продажу» [19, с. 53]. Окрім такого передбачення щодо виникнення маркетингу в майбутньому суспільстві, філософ розглянув шляхи розширення «фінансової справи», використання грошей всередині держави, способи налагодження її «міжнародних стосунків», навіть пропонував ввести дозвільну систему виїзду стражів за межі держави та встановити спеціальний закон проти війни «зادля миру», бо війни ведуться «щоб захопити майно». Для захисту майна й земель держави він вважав потрібним збудувати оборонні вали, передбачав встановлення кордонів та їхню охорону. Дуже значущою для майбутнього була Платонова порада: «...треба турбуватися про дороги... про дощові води, щоб не шкодили країні. Джерельні води слід привести до ладу...» [19, с. 216, 235]. Імпліцитно містить погляд на майбутнє Платонове висловлювання щодо того, що держава узаконюватиме шлюби, бездітні громадяни усиновлюватимуть хлопчиків, держава турбуватиметься про «законнонароджених у шлюбах дітей». Найприйнятнішим для народжування дітей він вважав вік жінок — 20—40, а чоловіків — 30—35 років. Справедливим оцінював шлюбний бенкет, коли беруть участь порівну по п'ять друзів і подруг наречених, а витрати не виходять за межі матеріального становища. Застерігав мислитель від сп'яніння перед шлюбним спілкуванням, радив не дозволяти дітям до 18-ти років вживати вина, а молодим людям остерігатися пиятики, і тільки після 40-ка років можна брати участь у «сисистях» — загальних трапезах для звеселення людей старшого віку, яким вино є ліками від похмурої старості, але все ж краще співати, ніж випивати. При надмірному зростанні чисельності населення внаслідок «взаємної любові» він радив утворювати колонії від міста-держави [19, с. 132, 133, 139, 163, 215, 251].

Така пропозиція Платона «облаштувати колонії» засвідчила його далекосяжний погляд у майбутнє стосовно розв'язання проблеми зростання народонаселення та раціонального розміщення міських поселень, а також щодо міри розширення меж держави, щоб вона залишалася єдиною і самодостатньою. Запорукою такої держави мало бути врахування місцевих умов за власним розумом, не вдаючись «ні до якогось іншого наставника, крім вітчизняного: адже в подібних речах саме цей бог — вітчизняний наставник всіх людей. Іншому ніколи не повіримо», — наполягав Платон [18, с. 206, 211]. Він закликав на основі такої віри спільно виробляти «якнайоднаковіші погляди», передусім ставати кращими, «ні за яких обставин не порушувати законів», формувати «аристократію». Для цього кожна людина має «перемогти саму себе», щоб краща частина душі приборкувала гіршу, а відповідно «наша нова держава» теж переборює себе, коли «краще управляє гіршими» [19, с. 68; 18, с. 215, 216]. Проект ідеальної держави, який запропонував Платон, набуває гуманістичного виміру, бо зорієнтований на вищі цінності — «блага, що стосуються душі», бо, витісняючи страх, вселяє надію на майбутнє [19, с. 168, 108].

Платон передбачливо висловив положення, якими застеріг себе від наступних звинувачень у прихильності до принципу – «у друзів все спільне», який перетлумачили під усуспільнення власності. «Чи буде колись, щоб спільними були жінки, діти, все майно і щоб вся власність, іменована приватною, всіма засобами була повсюди ліквідована із життя?» – запитував Платон. – Можливо, боги влаштовують де-небудь таку «обитель радісного життя», але від природи очі, вуха, руки є особисто приватними, як аргументував філософ, наголосивши на прагненні до ідеальної держави без акцентації на усуспільнення і реально оцінивши, що не всі сприйматимуть запропонований державний устрій. Він вважав корисним те, що «в кожному начерку найсправедливішого майбутнього не можна випускати з уваги нічого найпрекраснішого й істинного; це служитиме взірцем, до якого маємо прагнути. Якщо там трапиться щось нездійснене, то, звичайно, його треба уникати...» – підкреслив Платон [19, с. 213, 221]. Його «теорія держави є фактично реальним проектом “своєрідного найкращого” державного устрою і найдосконалішого політичного організму, в якому повністю втілено ідею Добра і Справедливості», – оцінив В. Кондзьолка, критикуючи державоцентризм і утопізм поглядів Платона [13, с. 14].

В. Віндельбанд назвав Платонів план ідеальної держави однобоким, а окремі історики вважають основною метою Платона «призупинити розпад античної держави». К. Поппер, назвавши правління в ідеальній державі «софократією» за принципом «тоталітарної справедливості», піддав критиці Платона: «Запропонована ним терапія – це ще гірше зло, ніж лихо, проти якого він намагався боротись... Нашу мрію про небо не можна втілити на Землі» [21, с. 225]. Автори деяких публікацій відзначають у Платоновому проекті ідеальної держави надмірну регламентацію життя громадян, жорсткі норми «конструювання» майбутнього ладу, нездійсненість на практиці «соціальних вимірів» держави.

Водночас при герменевтичному підході до аналізу праць Платона тлумачення його проектів ідеальної держави набувають позитивного значення. Це дає підстави виокремити його з-поміж давньогрецьких мислителів за глибиною філософського осмислення і широтою поглядів на майбутність та за порушенням питань в різних сферах суспільного розвитку й людської діяльності, зокрема у філософії, етиці, гносеології, освіті, педагогіці, державотворенні та інших, на розв’язання яких були спрямовані інтелектуальні зусилля людства протягом наступних постплатонівських тисячоліть. Творчості цього видатного філософа судилося «стати життєвим принципом майбутніх віків» (В. Віндельбанд). Філософська спадщина і діяльність Платона зі створення Академії* як навчального закладу для вироблення і поширення філософських знань, діалогічний метод філософування відкривали нову перспективу розвитку філософської думки, збагачення європейської культури, а його система поглядів на майбутнє засвідчила перехід від фрагментарності до цілісного бачення майбутнього суспільства, а особливо його теорія ідей як образів майбутності дозволяє глибше зрозуміти витоки футурології.

* Академію, що проіснувала майже тисячу років, Платон заснував на кошти, які він хотів повернути Аннікерідові, котрий викупив його із рабства і не прийняв викуп, подавши важливий приклад добродійності й справжнього благодійництва, що поширилося потім у Римі як меценатство і по всьому світу, повторилося, зокрема, при створенні Києво-Могилянської академії.

Проективний задум Платона стосовно формування «аристократії знань» безпосередньо втілювався в його учнях, найвидатнішим з яких був **Арістотель** (384–322 до н. е.), котрий розробив категорії «можливість», «дійсність», «час», «минуле», «теперішнє», «майбутнє», висловив багато положень стосовно майбутнього, що поглибило теоретичні джерела для розуміння виникнення футурології. Його міркування про людину, державу, душу, життя, діяльність, цілі, щастя, доброзичливість, розсудливість, виховання, ухвалення рішень тощо зорієнтовані у майбутнє. Життя він розумів як діяльність душі, і «щастя — це визначеної якості діяльність душі згідно з чеснотою». Більшість людей розглядає щастя за зовнішніми благами, вважаючи, що «щаслива людина має жити із задоволенням». Однак у людині, як відзначав Арістотель, внутрішньо присутнє «дещо божественне», з чим пов'язана добродійна діяльність, яка «сама по собі добродійна і доставляє задоволення...», бо «саме життя (to dhen) — благо й задоволення» — й «очевидно, “жити” — означає власне «відчувати» або «розуміти». Почуття добродійності дає задоволення, і «добродійний ставиться до друга, як до самого себе», і отже «у щасливого є потреба в друзях». «Той, хто вважатиметься щасливим, буде потребувати добродійних друзів», а не просто «корисних людей» [2, с. 994, 993, 995, 996].

Але дуже важко бути добродійним, бо треба знайти середину в кожному окремому випадку, «оволодівати серединою між двома пороками», досягати «середини як у пристрастях, так і у вчинках», а взявши середину за мету, уникати крайнощів, як пояснював Арістотель [2, с. 807, 830]. Він підкреслює: «І Солон, мабуть, вдало зображав щасливих, кажучи, що це люди посередньо забезпечені зовнішніми благами, котрі здійснили, на його думку, найпрекрасніші вчинки й прожили життя розсудливо: насправді в людей із середнім достатком є можливість вчиняти як слід». Щоб належно діяти в майбутньому, яке «нам неясне», треба бути розсудливим, мудрим при ухваленні рішень щодо «визначеної» мети. Рішення ж ухвалюємо не «про те, що мінючись завжди, змінюється однаково», а про те, «в чім є невизначеність», те, «що залежить від нас і реалізовується вчинками», — розмірковував Арістотель [2, с. 1019, 811, 839, 838]. Щоб здійснювати добродійні вчинки, «недостатньо знати [що це таке], але треба старатися володіти ними й використовувати або ще якось ставати добродійними». Добродійний, як наголосив Арістотель, має бути добре вихований і «привчений [до доброго]», тому «виховання й заняття повинні бути встановлені законом». Дуже важливо для майбутнього людини «дати правильне виховання змолоду». Для майбутнього держави філософ вважав значущою не тільки здатність виховувати, «робити людей кращими», а передусім «навчитися створювати закони, оскільки завдяки законам можна стати добродійним». «Закони тим часом, неначе твори (erga) державного мистецтва», від законів і звичаїв залежатиме, який державний устрій буде найкращий» [2, с. 102, 1021, 1024, 1025, 1026].

Арістотель, вивчивши понад сто історичних описів різних держав, розглянув «думки тих письменників, котрі подавали свої проекти найкращого державного устрою», і подав у праці «Політика» логічно обґрунтовану програму вдосконалення майбутньої держави, яка закономірно виникає «зادля потреб життя» і «належить до того, що існує за природою», бо «природа ... нічого не робить намарно», вона «у всіх людей вселила прагнення до державного спілкування», оскільки «людина за сутністю своєю є істотою політичною». «Перший, хто це спілкування організував, зробив для людства величезне благо» [3, с. 443–444].

Арістотелеве розуміння держави як блага, «найдосконалішої форми людського спілкування — спілкування політичного», що включає всі інші спілкування, кожне з яких «організовується заради якого-небудь блага», спрямоване у майбутнє. При розгляді подібних держав і пропонованих проектів державного устрою мислитель розкриває, що в них «правильне і корисне» і чим вони не відповідають своєму призначенню, і, визначивши головні ознаки державного життя, він сформулював систему положень про вдосконалення держави та висловив погляди на майбутність багатьох сторін функціонування та змін державного ладу і розвитку суспільних відносин.

Держава є первинним і самодостатнім спілкуванням і складається з окремих сімей. Сім'я ж є першою природною формою спілкування, а об'єднання сімей у поселення для задоволення тривалих потреб становлять неодмінну основу виникнення держави. Такі Арістотелеві положення про організацію сім'ї та людських поселень, передусім міст, служили підґрунтям для пошуку і пояснення «найкращого державного устрою». Майбутнє держави узалежнюється від організації сім'ї, яку Арістотель вважав первинним осередком господарювання, головною умовою якого має бути власність, бо «без предметів першої потреби неможливо не тільки добре жити, але й жити взагалі» [3, с. 446]. Висловлені передбачливо понад дві тисячі років тому, Арістотелеві думки про життєву потребу предметів першої необхідності залишаються актуальними й сьогодні і виражаються вимогами визначення й забезпечення «прожиткового мінімуму» для жителів країни.

Головною ж умовою цього буде наявність власності. Власність для домогосподаря виступає своєрідним засобом для існування, як вважав Арістотель. Він розмірковував: «Власність же є знаряддям активної діяльності, а активна діяльність — це і є життя», вказавши на діяльнісне призначення знарядь та висловивши геніальне передбачення можливості появи робототехніки: «Якби кожне знаряддя могло виконувати властиву йому роботу самостійно, за даним йому наказом або навіть визначаючи його наперед, і уподібнювалося б статуям Дедала чи триніжкам Гефеста, про яких поет каже, що вони “самі собою» (αὐτοματούς) входили до зібрання богів”; якби ткацькі човники самі ткали, а плектри* самі грали на кіфарі, тоді й будівничі не потребували б робітників, а панам не потрібні були б раби» [3, с. 446].

Арістотель, вбачаючи головну частину організації сім'ї у «мистецтві накопичення», що результується у різного виду багатстві «як сукупності знарядь економічних і політичних», «потрібних для життя і корисних для державної й сімейної общини», пояснив появу торгівлі для обміну об'єктами володіння через запровадження грошей, що призводить потім до їхньої переваги над «справжнім багатством». Він відрізняв таке багатство від надмірності грошей, які за певних життєвих обставин не матимуть цінності, передбачивши їх знецінення, або сучасною термінологією — інфляційні процеси: «...людина, володіючи навіть великими грошима, часто не в змозі буде дістати собі потрібні харчі; такого роду багатство може втратити прямо-таки будь-який сенс, і людина, володіючи надмірним багатством, може померти голодною смертю, подібно до легендарного Мідаса, у котрого внаслідок ненаситності його бажань всі запропоновані йому страви перетворювалися на золото».

* Давні греки «plektron» — тонку кістяну чи металеву пластинку використовували для гри на струнних музичних інструментах, одним з яких була поширена кіфара («kithara»).

Прагнення людей безкінечні, а пожадливість може ставати ненаситною, і часто «величезні злочини здійснюються через прагнення до наддостатку, а не до предметів першої потреби», — відзначав мислитель [3, с. 456—457, 486, 485]. Він вказував, що, хоч багатство мало б мати певну мету, насправді «всі, хто займається грошовими оборотами, намагаються збільшувати кількість грошей безкінечно», і найгіршим є лихварство, бо цей «рід наживи суперечить природі» [3, с. 457, 459]. Також передбачливо він оцінював появу монополії як способу наживи багатства, навівши серед прикладів винахідливість Фалеса, котрий спрогнозував добрий урожай оливок і, законтрактувавши взимку дешево всі олійниці, вигідно здавав їх у користування без конкуренції, тобто скористався монополією, щоб зібрати багато грошей. Тому Арістотель підкреслив, що «мистецтво наживати багатство, котре не є потрібним», суперечить природі, а потрібне мистецтво накопичення добра в домогосподарстві згідно з природою, спрямоване на добування засобів до життя, має певні межі. «Ясно, що в домогосподарстві треба турбуватися більше про людей, ніж про накопичення бездушної власності» [3, с. 463] — закликав Арістотель, висловивши прогностичну ідею, дуже актуальну в сучасному суспільстві щодо т. зв. «соціального капіталу» — вкладання коштів у розвиток людини, передусім примноження творчих здібностей людей. Особливою прогностичністю і гуманістичністю вирізняється пропозиція філософа створювати в державі гідні умови для жінок, що становлять половину населення, та дітей — «майбутніх учасників політичного життя». «При тому державному устрої, де погане становище жінок, половина держави неминуче буде беззаконною...», але й «занадто вільготне становище жінок виявляється шкідливим ... і не служить благополуччю (eudaimonian) держави взагалі», — відзначив Арістотель [3, с. 466, 492].

Для благополуччя держави важливо, щоб «її громадяни володіли власністю середньою, але достатньою», бо «середній достаток з усіх благ найліпше» і «за його наявності найлегше підкоряться доводам розуму», а досягати середнього життя й набувати добродішності зможе кожен, — як вважав мислитель [3, с. 567, 566].

Державна добродійність має бути притаманна громадянинові (polites), сукупність громадян становить державу (polis), життям якої є державний устрій (politeia). Люди об'єднуються в державу завдяки усвідомленню загальної користі, коли виникає «спілкування між сім'ями і родами заради доброго життя для досконалого і самодостатнього існування», а «державне спілкування ... існує задля прекрасної діяльності, а не просто для спільного проживання», — підкреслив Арістотель [3, с. 521, 523]. Державу він розглядав як спільність вільних людей, що включає дуже заможних, у край незможних і третіх, котрі перебувають між першими й другими: «Держава найбільше прагне до того, щоб всі в ній були рівні й однакові, а це властиво переважно людям середнім. Отже, якщо виходити з природного, за нашим твердженням, складу держави, неминуче впливає, що держава, яка складається із середніх людей, матиме й найкращий державний устрій, — писав Арістотель, висловивши передбачення: ті держави матимуть добрий лад, де «середні репрезентовані в більшій кількості, де вони — у кращому разі — сильніші від обидвох крайностей: бідняків, котрі зазіхають на чуже добро, і багатих, котрі не бажають і не вміють бути підпорядкованими» [3, с. 566, 567]. При цьому мислитель відзначав, що «не можна добре начальникувати, не навчившись підкорятися». Також небезпечним він вважав для держави багато бідняків і переповненість «вороже налаштованими людьми». «Хіба справедливо буде, якщо бідні,

спираючись на те, що вони репрезентують більшість, почнуть ділити між собою майно багатих», — така більшість зруйнує державу, як прогнозував Арістотель [3, с. 516, 526, 524]. Він завбачив розширення соціальної основи держави, яку репрезентують: народні маси, землероби, ремісники, торгівці, поденники, військовики; ті, що здійснюють правосуддя і радяться про державні справи; ті, що займають державні посади; ті, що володіють майном. Від численності соціальних верств, притаманних їм властивостей, від співвідношення між ними, особливо між багатими, бідними й середніми, залежатиме тип державного устрою, а відповідно й спосіб управління в ній. Внаслідок того, що середні займають часто незначне місце, «ті з двох, які їх переважають, — або великі власники, або простий народ — віддалившись від середнього стану, перетягують державний порядок на свій бік, так що утворюється або демократія, або олігархія» [3, с. 568].

Арістотель не «йшов слідом за Платоном» у «класифікації форм держави», як це повторюють один за одним деякі історики античної філософії*, а на відміну від Платонових чотирьох недосконалих форм державного управління, логічно виводив із наявних реальних умов види державного устрою, головними з яких він вважав два — демократію та олігархію, які у свою чергу можуть мати свої різновиди. Він розмежував їх за основною ознакою — багатством і бідністю, а більшість чи меншість — це випадкова ознака. «Багатими є декотрі, а свободою користуються всі громадяни, і ... на цьому обґрунтовують й інші свої претензії на владу» [3, с. 520]. «Отже, демократією треба вважати такий устрій, коли вільно народжені й незаможні, становлячи більшість, мають верховну владу у своїх руках, а олігархією — такий устрій, за якого влада в руках людей багатих і благородного походження, що становлять меншість», — пояснив Арістотель. При цьому він підкреслив наявність і кількість «середніх людей» визначальними для забезпечення рівноваги в державі. Демократії мають порівняно з олігархіями більшу безпеку, «існування їх довговічніше завдяки наявності в них середніх громадян. [...] Але коли за відсутності середніх громадян незаможні подавляють своєю чисельністю, держава опиняється в жалюгідному становищі й швидко йде до занепаду», — прогнозував Арістотель, підкресливши, що хоч середній устрій був би найкращим, але він дуже рідко трапляється у небагатьох державах або ж його ніколи не буде [3, с. 568].

У пошуках майбутнього найкращого державного устрою Арістотель, проаналізувавши найпоширеніші види, поділив їх на три правильні (царська влада, аристократія, політія) і такі, що відхиляються від них: «тиранія — від царської влади, олігархія — від аристократії, демократія — від політії» за критерієм: «тільки ті державні устрої, котрі мають на увазі спільну користь є ... правильними; ті ж, що мають на увазі тільки благо правителів — всі помилкові і є відхиленням від правильних» [3, с. 518]. Арістотель пояснив: «... коли задля загальної користі править більшість, тоді вживаємо позначення, загальне для всіх видів державного устрою — політія». При її здійсненні «народна маса, будучи в стані і підпорядковуватися, і володарювати на основі закону, розподіляє посади серед заможних людей згідно з їхніми заслугами», і коли «вся народна

* Арістотель критикував Платонів проект держави, особливо положення про «єдність держави», адже вона не є «воєнним союзом», а являє собою певну численність. «Ясно, що держава за постійно зміцнюваної єдності перестане бути державою» [3, с. 468]. Ці передбачення підтвердилися в наступних віках, коли нав'язування «єдиномислія» і єдності, особливо при диктаторських режимах, приводило до розпаду таких держав.

маса матиме перевагу в добродетності...», тоді й може виявитися, що з трьох правильних видів державного устрою найкращий буде той, в якому управління зосереджено в руках найкращих» [3, с. 519, 544, 545]. Політія в такому разі не буде відхиленням, а ніби змішанням олігархії і демократії через поєднання двох основ — заможних і незаможних. «Обидві основи повинні знаходити собі опору в самому державному устрої, а не поза ним; щоб не більша частина бажала бачити цей лад саме таким (адже цього, мабуть, можна досягти й за наявності поганого державного устрою), але щоб іншого ладу, крім чинного, не володіла жодна зі складових частин держави взагалі», — підкреслив мислитель [3, с. 561, 562, 564]. При цьому він зауважив, що для багатьох держав найкращим буде вид державного устрою відповідно до їхніх конкретних обставин, але треба шукати такий, щоб найбільше підходив для всіх держав. Розуміючи під якістю держави свободу, багатство, освіченість, благородство походження, а під кількістю — чисельну перевагу маси населення, мислитель вказав: «Де кількість незаможних переважає вказане співвідношення, там природно народжується демократія, саме окремі види її залежно від переваги того чи того виду простого народу», наприклад землеробів або ремісників. Там, де в складі населення середні мають перевагу, державний лад буде найстійкіший, — зробив висновок Арістотель [3, с. 569, 570].

Він передбачав можливі державні перевороти, розглянув причини їхнього виникнення та шляхи і засоби уникнення, відзначивши більшу безпеку демократичного устрою, в якому рідше з'являються внутрішні чвари, причинами яких частіше бувають нахабність, зневага, надзвичайна пихатість або підступи чи розбіжності характерів. Дії причин проявляються по-різному, передусім у настроях людей, що призводить до повстань. «Якщо владоможці проявляють нахабність і корисливість, то населення починає вороже ставитися до них, до того державного ладу, що дає їм такі можливості» [3, с. 588]. Прикладами здійснення Арістотелевих передбачень можуть бути події напередодні розпаду колишнього Радянського Союзу, коли роздратування й обурення населення поширювалося через погане забезпечення товарами першої потреби і неприховану зверхність «номенклатурників», які не відчували «дефіциту» за будь-яких купівель, або ж зростання кількості незадоволених громадян у сучасному українському суспільстві рівнем життя, зниженням його поза межу бідності, зростанням цін, беззахисністю перед свавіллям чиновників, поширенням корупції та дедалі частішими проявами байдужості, нехтування інтересами громадян з боку урядовців, народних депутатів, посадовців, що використовують своє становище для збагачення, одержання незаслужених пільг і нахабно хизуються своїми розкошами. Таке незадоволення супроводжується розчаруванням у демократичному спрямуванні розвитку Української держави за роки незалежності.

Для запобігання руйнівним процесам у державі Арістотель радив враховувати зовнішні причини і передбачати та вживати заходи стосовно сусідніх держав відповідно до того, якими вони є, але перш за все мати певний запас грошей, готову зброю проти зовнішніх ворогів, якщо вони «спробують завдати образи» [3, с. 649]. Оскільки головним завданням є збереження держави, то першочерговими мають бути упереджувальні запобіжні дії щодо внутрішніх причин. Перш за все потрібно знати ці причини, бо «якщо нам відомі причини, що ведуть до загибелі державних устроїв, то ми тим самим знатимемо й причини, що обумовлюють їх збереження», — підкреслив Арістотель [3, с. 602]. Для міцності держави важливо, щоб в основі її будови були три частини:

перша — законодорадчий орган, що розглядає державні справи, друга — посади (саме які посади повинні бути взагалі, чим вони мають відати, який спосіб їх заміщення), третя — судові органи. «Від прекрасного стану цих частин залежатиме й прекрасне становище державного устрою...» — пояснював мислитель, передбачаючи потребу в розмежуванні та зразковому функціонуванні законодавчої, виконавчої і судової гілок влади. Серед безпосередніх рятівних заходів він вважав найнагальнішим запобігання правопорушенням, які прокрадаються у державне життя непомітно, і тому «найголовніше при будь-якому державному устрої — це за допомогою законів та іншого розпорядку влаштувати справу так, щоб службовим особам неможливо було наживатися», — наголошував Арістотель [3, с. 573, 602, 604]. Він закликав «стежити за тим, щоб у державі не з'являлися люди, котрі занадто підносяться над іншими, ніж це сумісне з характером держави», а також звертати увагу навіть на дрібниці, випадковості, що можуть спричинити безлад: до прикладу, якщо урядовцями стають зовсім бідні, «яких внаслідок їхньої незабезпеченості легко можна підкупити», або ті, що «купають владу за гроші і звикають добувати з неї прибуток», чи взяти хоча б «занадто вільготне життя ефорів*», що не відповідає загальному духові держави. Різноплемінність населення, поповнення його іноземцями, «новими поселенцями» також може призвести до послаблення «благозаконності» [3, с. 588, 494, 495, 498, 590, 655].

Як у майбутньому уникати таких причин послаблення державного устрою, Арістотель навів приклад Солона, що дав право простому народові обирати верховну владу і посадових осіб, а головне — приймати від них звіти, тобто передбачав контроль народу за діяльністю владоможців [3, с. 504].

Арістотель розглянув різні види демократії, їхні особливості, вказав її найсуттєвіші ознаки: свободу, рівність, що передбачають «жити так, як кожному хочеться, і бути у підпорядкуванні почергово». Рівні ж права громадян тоді, коли «ні незаможні, ні багаті не мають ні в чому переваг». Хоч рівність здійснюється тільки в кількісному відношенні, бо рішення більшості має верховну силу і вважається остаточним і справедливим. При цьому мислитель застерігав: «У тих демократичних державах, де вирішальне значення має закон, демагогам немає місця, там на першому плані стоять найкращі громадяни; але там, де верховна влада заснована не на законах, з'являються демагоги, які подібно до підлесників у тиранів мають велику силу і стають могутніми внаслідок зосередження верховної влади в руках народу, а вони володарюють над його думками; оскільки народна маса перебуває у них у послуху, часто, виголошуючи звинувачення проти службових осіб, вони підбурюють народ судити звинувачених і врешті підривають значення всіх службових посад». «А там, де відсутня влада закону, руйнується й державний устрій» [3, с. 555, 628, 556, 557]. Тому Арістотель радив не допускати до розбрату, який іноді можуть використати як привід для державного перевороту насильницьким шляхом або, обманувши народ, захопити владу всупереч його волі [3, с. 593].

* Ефорів у Давній Греції вибирали народні збори, і вони контролювали діяльність всіх посадовців. У деяких випадках вони спокушались грошима, що приводило до розбрату в державі та її послаблення. Такі застереження Арістотеля актуальні стосовно народних депутатів у сучасній Україні, котрі створили собі привілейоване становище, що різко дисонує з важкими матеріальними умовами більшості громадян, а деякі з них відкрито нехтують своїми обов'язками, не голосують *особисто* в сесійній залі, не з'являються на пленарні засідання Верховної Ради, порушують статтю 84-ту Конституції України.

Майбутність держави Арістотель пов'язував із «правильним законодавством», яке й має бути «верховною владою» для забезпечення блага — головної мети політики. Державним благом є справедливість, те, що служить загальній користі. «Поняття справедливості пов'язано з уявленням про державу, оскільки право, що служить мірою справедливості, є регулятивною нормою політичного спілкування», — писав мислитель, наголосивши на потребі розробляти закони для конкретного виду державного устрою, а не підлаштовувати устрій під закони, нібито однаково корисні для всіх держав на всі часи [3, с. 445, 548]. На основі законів правителі мають управляти так, щоб «порядним людям дати можливість жити в достатку», й тому важливо, щоб добрих законів дотримувалися. Арістотель зауважив, що при змінах дійсності виникатиме потреба змінювати закони, але обачливо. «Якщо виправлення закону є незначним поліпшенням, а набута таким шляхом звичка з легким серцем змінювати закон є поганою, то зрозуміло, що краще пробачити ті чи ті похибки як законодавців, так і службових осіб: не стільки буде користі від зміни закону, скільки шкоди, якщо з'явиться звичка не підкорятися чинному порядку», — застерігав мислитель [3, с. 502, 562, 491].

Законодавець повинен подбати про збереження державного ладу, щоб «добробут громадян був довготривким», а також поставитися з винятковою увагою до виховання молоді через подолання лихослів'я, заборону молодим людям «пити чисте вино». Треба створити для цього відповідні закони, бо в тих державах, де таких законів немає, державний устрій зазнає втрат, як наголошував Арістотель [3, с. 634, 636, 681, 683]. Він, акцентуючи на важливості законодавства, головним критерієм його правильності вважав право, яке беруть за основу при створенні більшості видів державного устрою. У цих міркуваннях Арістотеля присутня центральна ідея права, спрямована в майбутнє для обґрунтування правової держави. «Прекрасний устрій держави», як вважав мислитель, не допускати надмірного збільшення народонаселення, бо могутність держави визначається не багатолюдністю, а можливостями виконати якнайкраще притаманні їй завдання. Окрім цього положення стосовно регулювання демографічної ситуації в майбутній державі, Арістотель висловив поради щодо організації водозабезпечення в місті, особливо чистою питною водою. «Душа над тілом», «розум над нашими прагненнями» — такий принцип мав би утверджуватись у майбутньому для всього людства, — прогнозував Арістотель [3, с. 652, 653, 664, 448].

Погляди Арістотеля на майбутнє переважно зосередилися навколо держави та основних боків життєдіяльності людини як суспільної істоти, що мали впливати на досягнення досконалого державного устрою, який би забезпечував спільне благо всіх громадян. Система логічно обґрунтованих Арістотелевих положень, зорієнтованих у майбутнє, розширює можливості розуміння джерел футурології і використання системного підходу до футурологічних досліджень.

Після Арістотеля античні мислителі висловлювали свої погляди на майбутнє лише окремих сфер життя людей, найчастіше природних і суспільних умов їх морального вдосконалення. **Епікур** (341—270 до н. е.) в ученні про природу, рух атомів і багатство світів висловив думку про безкінечність і вічність, розробив положення про час, при дослідженні якого треба враховувати безпосередні враження, «згідно з якими ми говоримо про довгий і короткий час», і «не треба говорити стосовно часу, ніби щось інше має однакову природу з цим особливим поняттям», пов'язаним із рухами і спокійними станами [11, с. 751]. Філософ зауважив, що спостереження за природою

(«переміна повітря»), змінами небесних тіл дають людині можливість передбачити певні явища, наприклад погоду. Однак «прогнози погоди за деякими тваринами засновані на випадковому збігові обставин. Адже тварини не можуть виявляти ніякого впливу на те, що закінчилася зима», — пояснював Епікур [11, с. 761, 766]. Він радив займатись філософією задля здоров'я душі в будь-який період життя: юнакові «для того, щоб, старіючи, бути молодим благами від вдячного спогаду про минуле», а «старому для того, щоб бути одночасно і молодим, і старим внаслідок відсутності страху перед майбутнім». Тому слід розмірковувати про те, що дає щастя [11, с. 768]. «Треба пам'ятати, що майбутнє — не наше, але, з другого боку, і не вповні не наше, — для того, щоб ми не чекали обов'язково, що воно настане, але й не втрачали надії, ніби воно зовсім не наступить, — підкреслив мислитель, обґрунтовуючи мету щасливого життя людей, котра полягає «у звільненні від тілесних страждань, від душевних тривог» [11, с. 770, 771]. Передумовою звільнення від тривог філософ вважав справедливість, а розум — потрібним для досягнення розуміння крайнього блага плоті і його межі, щоб «розвіювати страхи перед вічністю і надавати нам досконале життя». Знаючи часову обмеженість життя, людина вже не потребує безмежного часу, а реально сприймає майбутнє завдяки розуму, що не відхиляє від задоволення, а спрямовує на усунення страждань, котрі виникають від нестачі, бо розум приносить найвище задоволення від розуміння суті різноманітних задовольень і стає їхнім мірилом, адже «ніщо страшне не буває вічним або тривалим», — заспокоював Епікур [11, с. 775, 776]. Він пояснював, що в нашому обмеженому часом існуванні можна досягнути безпеки через справедливість, яка йде від природи. Справедливість є певною угодою між людьми, щоб не причиняти і не терпіти кривди. Але стосовно країн справедливість не є однаковою залежно від обставин, і «якщо хтось видає закон, а він не виявиться корисним для взаємного спілкування людей, то він уже не матиме природи справедливості» [11, с. 776, 777]. Спільна безпека людей завдяки їхній мудрості, коли вони живуть дружно, «найприємнішим чином» допомагає справлятися з боязню перед зовнішніми обставинами і забезпечувати щасливе життя, як підкреслював Епікур, висловивши прогностичну ідею досягнення миру, дружби, співробітництва між народами, довіри між людьми узгіднено з «логосами» (принципами) і об'єднанням зусиль для вивчення природи і відповідних дій з її збереження, оскільки «нема ніякої користі готувати собі безпеку щодо людей, якщо є побоювання стосовно того, що існує у височині, під землею і в безкінечності взагалі» [11, с. 778, 774]. Така пересторога Епікура не тільки актуальна для всього людства, щоб зберегти умови свого існування у майбутньому, але має також методологічне значення для генезису футурології.

Послідовник Епікура римський мислитель **Лукрецій Кар** (бл. 97 — бл. 55 до н. е.) у віршованому трактаті «Про природу речей», обґрунтовуючи безмежність Всесвіту та безперервність руху, висловив думку про майбутність як повторення і закономірне продовження минулого, бо «Те, що досі народжувалось, те й буде родитися /В умовах тих самих і жити, й зростати постійно, /й міцніти стільки, скільки судилось йому за законом природи». Людина завдяки вірі «в одвічну природу», через розум може подолати страх перед тими предметами, яких і «серед білого дня боїмося» чи перед «невідомим майбутнім, бо природа сама своїм виглядом й внутрішнім складом допомагає вигнати страх цей з душі і розсіяти темінь», — запевняв Лукрецій [15, с. 182, 184]. Він описав становлення людського суспільства, вказавши на поступове поліпшення життя

людей, висловив одним із перших ідею людського поступу, пов'язавши його з утвердженням «законів справедливих і договорів всезагального миру», з удосконаленням людських здібностей, передусім допитливого розуму, що навчив людей «в русі вперед поступовому», із появою письма, мистецтва, «інших удобств життя» і «всього, що дає насолоду». Водночас філософ дав похмуру картину поширення епідемії страшної хвороби, передбачивши потребу розвитку медичної справи і профілактичних заходів збереження здоров'я людей.

Із захистом Епікурового вчення про природу та її пізнання, про розум і можливість прогнозувати природні явища виступив також **Лукіан** (бл.120 — після 180) — «найславетніший грецький письменник другого сторіччя нашої ери», котрий у своїх творах викривав «низький кар'єризм псевдофілософів, забобони простолюддя, обман і лицемірство оракулів і пророків, безкінечна кількість яких раптом появилася у той час», — як писав І. Франко [27, с. 7, 19].

Лукіан виступив проти одного з тогочасних жерців Олександра з Абонітика — псевдопророка, котрий публічно спалив твори Епікура та хитрощами, обманним чином вивідував у людей їхні бажання і повідомляв їм нібито оракульські провіщення. «І ось наші два зухвалі негідники*, здатні на всілякі злочини, зійшлися разом і легко зрозуміли, що людське життя залежить від двох великих владик — надії і страху — і що той, хто зуміє в міру потреби користуватися обома, дуже швидко розбагатіє. Вони бачили, що кожен — і той, котрий боїться, і той, котрий надіється, відчуває прекрасне бажання й потребу пізнати майбутнє. У минулі часи таким шляхом розбагатіли Дельфи і стали знаменитими також Делос, Клар і Бранхіди. Через надію і страх цих двох тиранів, про котрих я згадував вище, люди постійно йдуть до святилищ і, прагнучи дізнатись про майбутнє, приносять гекатомби** і жертвують цілими цеглинами золото!» — писав Лукіан у творі «Олександр, або псевдопророк» [14, с. 593].

Лукіан описав способи обману людей (в Олександра була штучна зміїна голова, яскраво розмальована, виготовлена дуже правдоподібно, яка розкривала за допомогою сплетених кінських волосів свою пащу. Їй належало разом з ним розігравати театральну виставу) і підкреслив: «Все було так хитро влаштовано, що потрібен був який-небудь Демокріт, або сам Епікур, або Метродор, або якийсь інший філософ із твердим, як сталь, розумом, щоб не повірити цьому всьому і збагнути, в чім річ, ... що все це було обманом і не могло бути насправді» [14, с. 596]. Ошуканець Олександр вів війну проти Епікура, котрий дослідив природу речей і знав про неї істину та ... всі його хитрощі висміював. Книжка Епікура «Основні положення», яку спалив Олександр, звільняла читачів від хвилювань, вона «віддаляє від нас страхи, привиди і застрашливі знамення, так само як марні сподівання й надмірні бажання; вкладає в наш розум істину...» [14, с. 598, 599], — відзначив Лукіан, протиставивши пророкуванню, заснованому на марновірстві і обмані, передбачення майбутнього, яке логічно виводять із знань про дійсність. Такі висновки мають методологічне значення для критичної оцінки ненаукових способів «провіщення», «вгадування» та чіткішого розмежування джерел футурології.

* Разом з Олександром починав Коккон, котрий у Халкедоні складав двозначні незрозумілі пророкування і невдовзі від укусу гадюки загинув.

** Велике жертвоприношення.

Окремі фрагменти античних текстів, що містять висловлювання чи міркування стосовно майбутнього, зокрема мислителів елліністичного і римського періодів, також сприяють глибокому поясненню витоків футурології. Під цим кутом зору цікавими були міркування Діодора Кроноса з Александрії – філософа при дворі Птолемея I в IV ст. до н. е., котрий, розглянувши Арістотелеві категорії «можливість» і «дійсність», вказав на ілюзорність можливостей і вважав реальним тільки майбутнє, бо, дивлячись із теперішнього у майбутнє, бачимо багато можливостей, але яких насправді немає. Дивлячись із майбутнього, що стало теперішнім, у минуле, виявляємо тільки одну реалізовану можливість, яка і є дійсністю [30, с. 65]. Таке заперечення можливостей спонукало мислителів до дальших міркувань про можливість як потенційне існування майбутнього.

Причетним безпосередньо до пояснень майбутнього було прагнення стоїків, зокрема **Зенона** з Кітіона (бл. 336– бл. 264 до н. е.), обґрунтувати провидіння і приреченість на різних рівнях природи пояснення причини як чогось попереднього, що породжує наступне в часі і виступає як мета, ніби забігаючи наперед з майбутнього в теперішнє, тому цільова причина – це «спричинення з майбутнього» [30, с. 134].

Отже через детермінізм (все має свою причину з минулого), телеологізм (все має спричинення з майбутнього) і провіденціалізм (існує наперед визначений план) стоїки закликали людину жити у згоді з природою, все сприймати таким, як є, бо від людей залежать не обставини, а ставлення до цих умов життя. Ставлення ж відповідно залежало від розуміння дії вищої космічної сили, Бога, що все передбачає і наперед визначає. Окремі люди мають природний дар і можуть провіщати майбутнє. З цього виводили тезу про свободу як пізнану необхідність, що під силу тільки мудрецам, котрі мають бути вільними. Тому стоїки бачили майбутнє людство як природну цілісність зі спільним життям і єдиним розпорядком, коли всі люди вважатимуться земляками і співгромадянами. Таким подавав Зенон Кітіонський образ наступного ладу «благозаконня», а Александр Македонський, як описував **Плутарх** (бл. 46 – бл. 127 рр.), втілював на ділі, «зводив разом цілі племена, змішуючи, ніби в якійсь посудині дружби... заставляючи всіх вважати батьківщиною всесвіт, одноплемінниками – добрих, чужоплемінниками – злих... вважати спільним одяг, харчування, шлюбні звичаї і все одержане, а також змішування в потомстві, тобто започаткував процеси, що протягом тисячоліть проявилися в історії людства» [20, с. 416].

Подібні погляди стосовно майбутнього висловлювали також кініки, зокрема **Діоген Синопський** (бл. 413–323 до н. е.), що називав себе «громадянином всього світу», закликав зневажати багатство, а бідним радив не соромитися своєї злиденності, бо тільки лихі люди в рабстві своїх бажань, а жадібність породжує всі біди. **Антисфен** (бл. 455–360 до н.е.) передбачав загибель держав, коли не зможуть більше відрізнити добрих людей від поганих [30, с. 101, 102].

Такі передбачення підтверджувались в історії Греції, яка внаслідок внутрішніх чвар була ослаблена і яку завоював Рим, на який вплинула грецька культура.

В Афіни направляли дітей багаті римляни для набуття освіченості, передусім для занять філософією, а з Греції в Рим переселялось чимало мислителів, що сприяло розвитку римської культури, перш за все літератури. Одним із давньогрецьких істориків, взятим 166 р. до н. е. заручником у Рим, був **Полібій** (бл. 201 – бл. 120 до н. е.), котрий написав «Всесвітню історію» у 40-ка книгах. Він висвітлив причини

перемоги Риму над Карфагеном, які вбачав не лише в перевазі людських ресурсів, досконалості політичного ладу, але в патріотизмі римських громадян, які гідно ставилися до виконання обов'язків, високо шанували своїх богів. Для управління такою величезною державою мислитель вважав корисним поєднання найкращих сторін монархії, аристократії (сенат) і демократії; пропонував навчати воєначальників астрономії для вміння визначати час, тривалість дня і ночі і за розташуванням зірок передбачати затемнення. Він критикував істориків за надмірну риторичність, некомпетентність і закликав давати історичні описи не для розваги людей, а вчити їх зрозуміти минуле і передбачати майбутнє [10, с. 398, 399].

Прихильником концепції Полібія був римський письменник і діяч **Цицерон** (106–43 до н. е.), котрий, навчаючись у Греції, здобувши видатні ораторські здібності, написав чимало творів, зокрема філософські праці, осмислював становище грецьких мислителів стосовно майбутнього устрою, висловив думки про ідеального державного діяча та застерігав від чимраз більшого розриву між державним апаратом і римським народом, який є не просто зібраними разом людьми, а єдністю завдяки їхній згоді в питаннях права і спільності інтересів. Він ввів термін «прогрес» (лат. *progressus*), закликав до встановлення «консенсусу станів», «згоди всіх добрих людей із добрими намірами», визначав майбутні шляхи розвитку ораторського мистецтва, прогнозував зростання практичної, «морально-утішливої» виховної, громадянської («заради самої республіки треба викласти нашим людям філософію» [29, с. 62]) функцій філософії, найголовнішою справою якої вважав: «навчати жити», «облагороджувати душі», пропонував скликати разом філософів для обговорення складних питань, бо у філософії багато ще «речей, що дотепер не одержали достатніх пояснень» зокрема, релігія, благочестя, віра, щасливе життя та інші [29, с. 62, 60, 77].

Серед таких проблем Цицерон вказав на мистецтво «проорокування» (лат. *divinatio*), яке нібито подарували «безсмертні боги людям, щоб вони могли пізнавати майбутнє» [29, с. 78, 155]. Найбільше зацікавлення для пояснення витоків футурології становляють його трактати «Про долю», «Про дивінацію», в якій згадується інша праця «Прогностика», очевидно, Цицеронів переклад грецького поета Арата про небесні знамення і прикмети майбутніх змін погоди.

Цицерон навів визначення дивінації як «здатності передчувати і пізнавати майбутнє», як «проорокування і передчування того, що відбувається випадково», які подали інші автори [29, с. 121, 246], розглянув природні і штучні види дивінацій, їх виникнення та поширення, причинами чого вважав невігластво, марновірство, обман. Страх породжує забобони, а незвичне явище вражає людей, тож вони починають тлумачити його як чудо, як знамення майбутнього. Найбільші здивування виникають у людей тоді, коли вони не знають справжніх причин нового явища. Але явище, що може відбутися, вже не є чудом. Мислитель висловив сумнів у дивінації, яка є «безпредметною наукою», вона навіть не наука, бо займається випадковим, а науки досліджують закономірне. Він, розмірковуючи про співвідношення необхідності і випадковості, відзначив: «Випадкове ніяким чином неможливо передбачити», а дізнатись про те, «що відбудеться у майбутньому, можна, тільки пізнавши справжні причини», які викликають відповідно наступні події [29, с. 248, 311]. Вони передбачають, наприклад, на основі спостережень і висновків місячне затемнення чи перебіг хвороби, хоч лікарі іноді й помиляються. Навпаки, можуть деколи збуватися сновидіння, але вві сні немає нічого

неможливого, і тлумачення снів не встановлює причин, а тільки будується на здогадках, так само не обов'язково збігатимуться з майбутнім висновки астрологів про долю людей, які народилися під одним знаком, але на різних географічних широтах, як пояснював Цицерон. Він визнавав можливість передбачати на основі причин, що діяли в минулому, майбутні події, але вони не настануть раптово. Тому радив розрізняти об'єктивні причини — вияв природних законів і ті, які «випадково передують», що викликають певні наслідки, не підпорядковані загальним законам. За наявності загального взаємозв'язку між речами окремі явища можуть бути зумовлені «випадковими причинами» (*causae fortuitae*), з якими пов'язана фортуна. Такими причинами можуть стати якісь мимовільні дії, непередбачуваний збіг обставин, адже й «самовілля атомів» — відхилення їх за Епікуром — не впливає з їхньої природи (не всі атоми і не завжди відхиляються), але може призвести до «свавілья і беззаконня». Цицерон навів приклади: те, що бджоли випадково сіли на губи маленькому Платонові, можна тлумачити як зв'язок з його мудрістю і красномовством, а насправді воно не було їхньою причиною; бо те, що в самки мула народилося лошатко, можна сприймати як чудо, хоч при штучному заплідненні могла статися випадковість, пов'язана з причинами, достовірно не встановленими, тому й долю можна передрікати тільки з певною ймовірністю. Критикуючи стоїків за віру в наперед визначену долю (*fatum*), розглянувши співвідношення неминучості й долі, можливості й випадковості, Цицерон підкреслив, що безпричинних змін не існує, але не все можна наперед завбачити, оскільки можуть виникати випадкові причини і непередбачувані події, а також самовільні рухи чи вільні вчинки самих людей. На цій підставі він логічно спростував твердження Хрісіппа про істинність пророкувань наступних подій і долі людей, виходячи з наявності універсального взаємозв'язку та включення людей у ланцюг причинно-наслідкових зв'язків, за якого кожна подія в минулому, теперішньому і майбутньому викликається своїми попередніми причинами. Неминучість і доля не збігаються, адже те, що Сократ помре — неодмінність, він людина смертна, а те, що помре у в'язниці як засуджений до страти, так складається доля. Можливість істинного пророкування долі, тобто істинності дивінації, не означає ще необхідності того, що відбудеться саме так, як «провіщено», бо, наприклад, висловлювання «хворому призначено долею вилікуватися» може здійснитися при зверненні до лікаря чи за інших сприятливих умов.

Цицерон визнав, що в природі є взаємозв'язки, але в долі людей, точніше в їхньому майбутньому, не все фатально обумовлено природою, а дещо залежить від них самих, їхньої поведінки. Якщо істинність висловлювання про майбутнє не встановлена, то «пророкована подія» може відбутися по-різному або не відбутися, оскільки істинність і передбачуваність нетотожні. Людина може передбачати лише те, що підпорядковане природній необхідності, яку може пізнати і висловити істинне передбачення (Сократ помре, бо він людина, а всі люди смертні). Те ж, що залежить від випадкових змін, дій, незбагнених обставин, передбачити достовірно й однозначно не можна, а тому можна висловити тільки припущення про наступні події чи про долю людини (Сократ ймовірно помре не на своєму ліжку вдома). При цьому мислитель зауважив про доцільність знання своєї долі і корисність дивінацій. Якщо долю вже наперед визначено і випав «фатальний жереб», то «знання майбутніх подій навіть некорисне», бо що має переконати людину бути обережнішою чи діяти інакше? Яким було б життя Цезаря, якби він наперед знав,

що його вб'ють ті, кому довіряв і давав нагороди? — запитував Цицерон, підкресливши: «Не знати про майбутні нещастя краще, ніж знати» [29, с. 249, 250]. Тож він порушив питання про мету, значущість передбачень залежно від їхнього характеру, вважаючи доцільними наукові «передзнання» майбутніх подій з окремих галузей діяльності людей (медицина, політика, мореплавство) чи з природи (зміни погоди тощо), та про критичне ставлення до різних видів необґрунтованих вгадувань, «забобонних пророкувань», розвінчання і роз'яснення яких сприйтиме філософія.

Назвав філософію «першою порадицею» **Луцій Анней Сенека** (бл. 4 р. до н. е. — 65 р. н. е.) — римський мислитель і політичний діяч, «справжній виразник духу стоїцизму» (А. Содомора). Він вбачав головну мету філософії в тому, щоб формувати силу духу людей, допомагати їм мужньо переносити все випадкове, вчити «діяти», вдосконалюватися морально. Вона відкриває шлях до свободи як пізаної необхідності і весь світ робить для філософа своєю батьківщиною. «Цей шлях вкаже тобі філософія. До неї вдайся, якщо хочеш бути здоровим, безпечним, щасливим, а найголовніше — вільним», — радив Сенека в «Моральних листах до Луцілія». Філософія — не «вигадане штукарство; не у словах — у ділі її вияв, вона вивершує нашу душу, впорядковує життя, керує нашими діями, вказує, чим треба займатися, що — відкинути; [...] нашим захистом повинна бути філософія», бо «все в нас — у майбутньому», а вона допоможе, — розмірковував Сенека, передбачаючи зростання ролі філософії у житті людей [23, с. 135, 97, 77]. Вона як «гавань у пливкому, бурливому житті» завдяки мудрості і попри «все те, що може трапитись у майбутньому», допомагає «стояти твердо і надійно, бути готовим грудьми сприйняти будь-який удар фортуни, не ховаючись, не вдаючись до втечі», і вимагає «вивчити досліджене, дослідити — ще не вивчене» [23, с. 467, 465]. Філософія має перевагу над іншими науками, бо досліджує і дає стійке знання про добро і зло, чим може вдосконалити душу. Найвища мудрість — розрізнати добро і зло — сприйтиме в майбутньому розширенню простору для благодійництва. «Доброчесність не ввійде у тісний закуток: величає вимагає обширу. Тільки для неї однієї належить звільняти серце!» Тому філософія через мудрість спрямовує думки і дії людей у майбутність. «Адже треба вникати у справи божественні й людські, у минуле й прийдешнє, у перебіжне і вічне, у сам час. З ним пов'язана незліченність питань про душу: коли вона починає існувати, як довго існує? Що робитиме, коли перестане діяти через нас? Чи забуде про все своє минуле й почне пізнавати себе відтоді, коли, розлучившись із тілом, полине у високість?», — запитував Сенека [23, с. 350, 352].

Він закликав берегти час як найважливішу міру спрямованого в майбутність людського життя, але відтермінованого в минуле і відмежованого часом від смерті тіла. Відзначивши, що час дала нам у володіння природа, мислитель звернувся до всіх: «...то виривають у нас той час, то беруть його потай, то сам він пливе з-під рук. Але найганебнішою є втрата, якої зазнаємо через власну недбалість. Приглянься — і побачиш: величезна частина життя пропадає у тих, хто робить щось не так, як треба, чимало — у тих, хто взагалі нічого не робить, а вже все життя — у тих, хто робить не те, що треба. Вкажи мені людину, котра бодай трохи цінувала б час, дорожила днем, котра б розуміла, що вмирає, власне, щоденно?.. Помиляємося якраз у тому, що смерть бачиться нам десь попереду: вона ж у значній своїй частці — вже позаду. Скільки віку прожито — стільки ж одразу бере його смерть. Отож роби, мій Луцілію, як пишеш:

охоплюй усі години. Запанувавши над сьогоднішнім днем, не так залежатимеш від завтрашнього. Життя, поки його відкладаємо, минає». Відкладаючи його на потім, жадаючи майбутнього, люди не вміють належати собі теперішньому. Але ж людина живе у цій хвилині, а минулий час вже, майбутній — ще не її. Тому треба берегти кожну хвилину, «відвойовувати себе для себе самого», — радив мислитель [23, с. 126, 38].

Він підкреслив «нерозумність смертних: отримавши нікчемну дрібницю, яку легко відшкодувати, вони почувають себе у боргу; хто ж забрав час — а його і вдячна людина не годна повернути! — той боржником себе не вважає!..» Закликавши берегти час для себе, бо життя коротке, філософ наголосив на тому, що не сам час є найдорожчим, а те, як його проживає людина. «Життя як та байка: важливо не те, скільки часу вона триває, а те, наскільки гарно вона складена» [23, с. 38, 280].

Сенека у трактаті «Про щасливе життя» писав: «Те життя щасливе, котре узгоджується з природою, а узгодитись з природою воно може лише тоді, коли людина володіє здоровим розумом і якщо дух її мужній і енергійний, благородний, витривалий та готовий до всіляких обставин, якщо вона, не впадаючи в тривожну підозрілість, турбується про задоволення своїх фізичних потреб, якщо вона взагалі цікавиться матеріальними сторонами життя, не спокушаючись жодною з них, якщо вміє користуватися дарунками долі, не стаючи їхнім рабом» [30, с. 304]. Найбільше він застерігав від отруювання свого життя страхами перед майбутнім, часто надуманими через поголоси, пущені нісенітницями або через домисли, химерні припущення (якесь двозначне слово тлумачимо в несприятливий для нас спосіб), породжені невідомістю, і радив гамувати страх надією, вірою, не піддаватися чужій думці, а з'ясувати, що ж наводить страх, і «прогнати його з душі», бо «якщо боятися усього, що може статися, то наше життя втрачає свій сенс, а нещастя — свої межі» [23, с. 66, 67]. Треба сподіватися на краще в майбутньому, бо якщо якась біда справді ймовірна, то хіба це значить, що прийде неминуче. «То що ж то за дивна приємність — смакувати її наперед?» — розмірковував Сенека, висловивши важливе для витоків футурології положення про співвідношення ймовірності й неминучості, про особливості життєвих періодів минулого, стійкого й визначеного, але якого ніхто не може повернути, короткого теперішнього й сумнівного майбутнього, а також про реальну підготовку до майбутнього, котре можна зробити кращим, тобто орієнтувати свої дії оптимістично в майбутнє.

Навпаки, фаталістично дивився на майбутнє один з останніх представників стоїцизму **Марк Аврелій** (121–180 рр.), котрий реальним вважав теперішнє, а прийдеши невідомим. У такому світі, де існує «злагоджений порядок, або ж мішанина», «слід сприймати все людське як скороминуше і короткочасне: те, що вчора було ще в зародку, завтра вже минуле...» «Розумна душа ... осягає періодичне відродження Цілого і ... усвідомлює, що наші нащадки не побачать нічого нового, як і наші предки не бачили нічого, крім того, що бачимо ми, і що людина ... якщо вона має хоч який-небудь глузд, якимось чином уже бачила все минуле і все, що має бути». Тому він радив жити так, ніби кожен день життя є останнім, і «що б не трапилося з тобою, воно судилося тобі одвіку». «Спрямуй усі зусилля на те, щоб залишитися таким, яким тебе воліла зробити філософія» [1, с. 193, 195, 194].

У свою чергу **Епіктет** (бл. 50 — бл. 138 рр.), котрий був невольником і стоїчно переносив рабське становище (навіть тоді, коли рабовласник, розгнівавшись, зламав йому ногу, спокійно сказав: «Я ж казав, що зламаєте»), вважав потрібним пізнавати

природу, щоб згідно з нею впорядкувати життя і, змирившись з дійсністю, досягнути внутрішньої свободи в майбутньому незалежно від матеріальних благ і фізичного рабства. Мудрість допомагає, на думку Епіктета, зберегти свої погляди і жити за Божими законами і не боятися земних володарів. Приклади таких вільних силою внутрішнього духу дав римський історик **Корнелій Тацит** (бл. 55 — після 117 рр.). Він, описавши руйнівні наслідки дій правителів-тиранів, закликав залишатися порядними навіть в умовах загального морального занепаду. Він вважав важливим знати минуле, зокрема про зlodіяння та ганебні явища для попередження нащадків і запобігання повторенням подібних проявів у майбутньому, для якого потрібно прославляти достойних, відважних громадян, котрі зуміли протистояти свавіллю правителів.

Про майбутнє окремі думки, як перлини, відблискують його у художніх текстах, зокрема римських поетів Вергілія, Овідія та інших. **Вергілій** (70—19 рр. до н. е.), чий «Буколіки» та «Георгіки» — твори передусім філософські, звернені в майбутнє», як зауважив А. Содомора [24, с. 23], висловив ідею золотого віку, коли природа давала людям все потрібне, а залізний вік спонукав їх до важкої праці, в процесі якої з'явилися ремесла, а з ними винахідники, митці. Він оспівував мирну працю хліборобів, закликав людей діяти і жити в гармонії з природою, влаштовувати стосунки в майбутньому суспільстві на основі розуму, бо «щасливі ті, хто речей пізнати зуміли причину, Ті, хто всілякий страх і фатум ... /Все перемогли. [...] зникнуть приречені царства... тут же не буде /Він не зможе жалкувати або заздрити тим, хто має. [...] Йому не потрібні залізні закони... Дім добродесний і чистий...» [6, с. 266, 267].

Овідій (43 р. до н. е. — бл. 18 р. н. е.) показав поступову зміну віків від золотого до залізного й образно висвітлив метаморфози людського суспільства. «...Сором зник, і правда, і вірність. / І на їхньому місці тоді з'явилися обмани, лукавство/ Підступність, насильство прийшло і, проклята пристрасть до володіння», — відзначив поет [16, с. 380]. Він радив не ідеалізувати минуле, а відшукувати «золото душі», що вияскравлюється через любов, котра спрямовує людину в щасливе майбутнє, подібно Дедалові, котрий, люблячи батьківщину, спорудив крила, щоб піднятися у «вільні небеса» [16, с. 395].

Отже, античні мислителі, осмислюючи минуле й тогочасне життя, висловлювали свої погляди на майбутнє, але деякі бажали зробити кращим, досконалішим і бачили золотий вік не в минулому, а в можливому майбутньому. Прагнення й намагання багатьох античних мислителів пізнати майбутнє, звернути на нього увагу людей і спрямувати їх до вдосконалення своєї життєдіяльності засвідчили, що поява футурології закорінена в далекому минулому задля пошуків відповіді на запитання про реальне майбутнє.

1. Аврелій Марк. На самоті з собою. Роздуми /Марк Аврелій // Читанка з історії філософії. У 6 кн. /Під ред. Г. Волинки. — К.: «Довіра», 1992. — Кн. 1. Філософія Стародавнього світу /Під ред. Г. І. Волинки. — С. 192—196.

2. Аристотель. Никомахова етика /Аристотель // Філософи Греції. Основи основ: логіка, фізика, етика. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харків: Изд-во Фолио, 1999. — С. 793—1026.

3. Аристотель. Політика /Аристотель // Мыслители Греции. От мифа к логике: Сочинения. — М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харків: Изд-во Фолио, 1998. — С. 441—699.

4. Балух В. О., Возний І. П., Коцур В. П. Історичні портрети античності та середньовіччя: Підручник. /В. О. Балух, І. П. Возний, В. П. Коцур. — Чернівці: Книги — XXI, 2007. — 502 с.

5. Боннар Андре. Греческая цивилизация. Т.1. /Андре Боннар /Пер. с франц. О. В. Волкова; – М.: Искусство, 1992. – 269 с.
6. Вергилий. Георгіки /Вергілій //Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. II. Римская литература. М.: Просвещение, 1965. – С. 259–268.
7. Виндельбанд Вильгельм. Платон. /Вильгельм Виндельбанд. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
8. Геродот. Истории. Поликрат /Геродот //Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. М.: Просвещение, 1965. – С. 441–445.
9. Гесиод. Труды и дни /Гесиод // Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. II. Римская литература. М.: Просвещение, 1965. – С. 65–69.
10. Древние цивилизации /С. С. Аверинцев, В. П. Алексеев, В. Г. Ардзинба и др.: Под. общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина. – М.: Мысль, 1989. – 479 с.
11. Эпикур. Письма и фрагменты /Эпикур //Мыслители Греции. От мифа к логике. Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998. – С. 737–795.
12. Эсхил. Прометей прикованный /Эсхил // Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. М.: Просвещение, 1965. – С. 134–152.
13. Кондзьолка Володимир. Платон: Філософія добра /Володимир Кондзьолка // Діалоги /Пер. з давньогр. – К.: Основи, 1999. – С. 5–19.
14. Лукиан. Александр, или Лжепророк /Лукиан //Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. М.: Просвещение, 1965. – С. 592–600.
15. Лукрецій. Про природу речей /Лукрецій //Читанка з історії філософії. У 6 кн. /Під ред. Г. І. Волинки. – К.: «Довіра», 1992. – Кн. 1. Філософія Стародавнього світу /Під ред. Г. І. Волинки. – С. 181–184.
16. Овидий. Метаморфозы /Овидий //Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. II. Римская литература. М.: Просвещение, 1965. – С. 379–408.
17. Платон. Діалоги /Пер. з давньогр. – К.: Основи, 1999. – 395 с.
18. Платон. Государство /Платон // Мыслители Греции. От мифа к логике. Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998. – С. 91–440.
19. Платон. Политик. Законы. /Платон //Платон. Сочинения в трёх томах. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Пер. с древнегр. Т. 3. Ч. 2. – М.: Мысль, 1972. – 678 с.
20. Плутарх. О судьбе и доблести Александра. /Плутарх //Плутарх. Сочинения. Пер. с древнегреч. /Сост. С. Аверинцева; Вступ. ст. А. Лосева; Коммент. А. Столярова. – М.: Худож. лит., 1983. – С. 412–440.
21. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги: Т. 1. /Карл Поппер /Пер. з англ.. О. Коваленка. – К.: Основи, 1994. – 444 с.
22. Савельева М. Ю. Парадокс основания. Эллинский контекст. /М. Ю. Савельева. – К.: Изд. ПАРАПАН, 2008. – 496.
23. Сенека, Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / Луцій Анней Сенека / Пер. з латин. А. Содомори. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
24. Содомора Андрій. Що лише міг – зробив, спроможний хай зробить краще /Андрій Содомора //День. № 112–113. 1–2 липня 2011. – С. 23.
25. Татаркевич Владислав. Історія філософії: Т. 1: Антична і середньовічна філософія / Владислав Татаркевич /Пер. з поль. А. Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.
26. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

27. Франко Іван. Лукіан і його епоха /Іван Франко //Іван Франко. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 45. Філософські праці. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 7—23.
28. Фукидид. Из речи Перикла над могилами воинов /Фукидид //Н. Ф. Дератани, Н. А. Тимофеева. Хрестоматия по античной литературе. Т. 1. Греческая литература. М.: Просвещение, 1965. — С. 445—448.
29. Цицерон. Философские трактаты. /Цицерон /Отв. ред., сост. и автор вступ. ст. д.ф.н. Г. Г. Майоров. Пер. с латин. М. И. Рижского. — М.: Наука, 1985. — 382 с.
30. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учебн. пособие. /А. Н. Чанышев. — М.: Высшая школа, 1991. — 512 с.

2.3. Контури майбутності крізь призму Середньовіччя — Відродження — Просвітництва

Середніми віками вважаються в європейській історії V — кінець XV ст. Почався цей період різними подіями (загибель останнього римського імператора Ромула Августула (476 р.), зруйнування Риму 410 р. вестготами під проводом Аларіха), які були формальними ознаками, бо, як слушно зауважує відомий український історик філософії Андрій Пашук, «причина упадку Римської імперії не в нападі вестготів, а в розкладі суспільно-економічного, політичного та духовного життя імперії, в кризі рабовласницької системи, що вичерпала всі свої можливості власної життєдіяльності і яка заклала основи для іншого утворення, розвиток якого породжував своєрідні умови» [24, с. 6]. Автор запропонував вживати поняття «феодалізм», «феодальні відносини» на окреслення того явища, яке формально назвали «Середні віки», «тим більш, що це поняття своїм часовим окресленням не обходить зміст та ознаки усієї епохи» [24, с. 6, 9].

У цьому періоді виокремлюють кілька сторіч як «темні віки», а «високим Середньовіччям» називають культурний і політичний розвиток Європи, коли закладалися основи нових державних утворень у рамках майбутніх національно-консолідаційних процесів. Тисячолітня епоха V—XV ст., сутнісним виміром якої стали «феодально-ленні відносини» (А. Пашук), наповнюється змістово формуванням «на руїнах розбитої, старинної культури із різномірних складників основних суспільно-політичних установ та середньовікових порядків, при яких духовенство і монастирі стоять нарівно із прочою шляхтою», як відзначав Іван Франко [24, с. 8].

Середні віки, коли здійснювалося «велике перетворення всього світу», «складають вузол, що зв'язує світ давній із новим» і займають в історії таке ж місце, «яке займає у будові людського тіла серце, до котрого течуть і від котрого виходять всі жили», — писав Микола Гоголь, оцінюючи важливість «цих незвичайних віків», коли із «багатства індивідуальних явищ», змішування старих стихій із новими зароджувалась «велична струнка будова віків нових», і вказав на ключову ознаку «середньої історії»: «...крізь всю купу подій невидимою ниткою тягнеться поступове зростання папської влади і розвивається феодалізм» [9, с. 23, 25]. Мудрістю провидіння вважав М. Гоголь посилення влади «духовного монарха», незважаючи на зловживання і тягар «духовного деспота», для того, щоб «протягом цього часу молоді держави зміцніли й змогутніли; щоб вони підкорялись раніше до того, ніж досягнуть рівня повелителя інших... І як тільки народи досягли стану управляти собою, влада папи, яка виконала вже своє призначення ... одразу захиталася і стала руйнуватися...» [9, с. 26, 27]. Крім цього головного сюжету,

на думку М. Гоголя, наповнювали «середню історію»: хрестові походи, коли вся Європа вояжує до Азії, внаслідок чого виникають зміни у феодальній правлінні; поява аравійців — «смаглявих чалмоносців», що утворили свої каліфати біля Середземного моря, які через сторіччя зникли; потужний наступ із «снігових гір Скандинавії норманів, що наводили панічний страх на багато держав»; страшне нашествя монголів на чолі із Чингісханом, що заповзвся завоювати весь світ; зростання Венеції — «міста без держави», що завдяки торгівлі і витисканню золота з усього світу піднеслася понад могутності багатьох монархів; розповсюдження лицарства, що поєднувало дику хоробрість з безмежною повагою й піднесеною любов'ю до жінки і яке виражало самотійну гордість душі та вплинуло на появу благородства в характері європейців; початкова стихія європейського духа — загальне прагнення до чародійної науки, передусім алхімії, щоб відкрити таємничу силу в природі, всупереч переслідуванням інквізиції, котра випускала з-під чернечих мантії свої залізні кігті, та смертельним загрозам з боку «страшних таємних судів», які не могли заглушити голос душі. Закінчуються Середні віки величними подіями, що свідчать про падіння не тільки влади папи, але й влади невігластва, про початок гігантських відкриттів, розквіту людського розуму» [9, с. 28, 29, 32, 34]. Водночас М. Гоголь відзначив, що в цих віках переплітаються процеси: концентрації енергії і сили в духовних орденах, інших спільнотах для захисту віри Христової, і водночас укріплення мурів, різні перешкоди потребували зосередження всієї сили розуму, щоб їх проривати. Він також порівнював Середньовіччя з готичним храмом, «в якому пересікаються темні, похмурі склепіння та стовпи й шпилі, що летять до неба». Середні віки подібні до часу виховання юнака в школі, коли дні його йдуть непомітно для інших, а потім виявляють одного разу всі внутрішні порухи, без яких «не відбулася б його майбутня діяльність в суспільстві», як мислитель образно підкреслив спрямованість середньовічної думки у прийдешні віки [9, с. 34].

Середньовіччя — це не тільки часово окреслений за формальними ознаками період європейської історії, але й її нова, відмінна від Античності і Новочасності сторінка. Це — своєрідне явище економічного, політичного, духовного життя європейських народів на конкретному етапі їхнього розвитку від впливом християнської релігії. Середньовіччя характеризується перевагою релігійного світогляду, під кутом зору якого мислителі висловлювалися стосовно майбутнього. Оскільки «релігійне око проектує на небо земні уявлення» (Петер Слотердаjk) [28, с. 40], то майбутнє пов'язувалося не так із «завтрашністю» людських турбот у дочасному житті, як із небесним світом. Таке релігійне світобачення в процесі поширення й утворення християнства набувало теоцентричного характеру й есхатологічної спрямованості.

Ігнатій Антіохійський (II ст.) в листах до християнських громад висловив думку про головну мету християнина — відкриття Бога в собі, стати Богоносцем і страждати на цьому важкому життєвому шляху в ім'я воскресіння Христа, з чим пов'язував і сенс людської історії. **Климент Римський** (? — 171) проповідував ідею воскресіння, умовою якого вважав очищення духу людини, а **Герма** (II ст.) вважав можливим майбутнє спасіння кожного через долучення до Христової Церкви, молитви та добродійність. **Оріген** (бл. 185—253/4) у трактатах «Про початки», «Проти Цельса» доводив, що спасіння різних душ буде йти різними шляхами, пекельні ж муки тимчасові. Він пов'язував кінець цього світу з апокастазою — поверненням до Бога, бо в процесі творіння будуть нові світи.

Василій Великий (330–379) в «Бесідах на Шестиденник», листах та інших працях, вказуючи на мінливість часу, закликав християн берегти душу для вічного життя, приготувляти небесний скарб добрими вчинками, покаятися і просити прощення гріхів тепер, бо в наступних віках прийде справедливий суд. Тому він радив «задумуватись над минулими помилками, щоб їх остерігатися на майбутнє», застерігаючи: «Не бажай грошей, слави і влади! І все, що служить тобі в дочасному житті, не ціни так високо, щоб, дбаючи про все це, ти не занедбав майбутнього життя» [12, с. 98, 134].

Григорій Нісський (335–394) також вважав спасіння людських душ у поверненні до Бога шляхом самоочищення і спокути, тому й історію розглядав як шерех людських поколінь, що через Христа прямують до «горнього світу».

Августин-Аврелій (354–430) у книжках «Сповідь», «Про град Божий» та ін. розмірковував про вічність і час, заклавши основи суб'єктивної теорії часу, що потім зацікавлювала І. Канта, Б. Рассела та інших мислителів. Висловлюючи цікаві думки стосовно співвідношення вселюдської історії та індивідуального життя, вирізняв контури майбутнього спочатку з погляду язичництва, потім християнства — віддочасного земного життя до вічного небесного.

Августин трактував майбутність не тільки в часовому вимірі, але й як стан, що наступає після теперішнього, пояснював історію як лінійний процес від того часу, як Бог створив світ, і прямування до «кінця без кінця», «де відсутня послідовність, немає ні протяжності, ні днів, ні чергування часів» [27, с. 241]. Висловивши сумнів у можливостях розуму пізнати прийдешність, він відкинув астрологію і фальшиві віщування, бо «Правду ... можна передбачити не завдяки надійному методу», а лише суто випадково [27, с. 112]. Оскільки «кожна краплина часу коштує дуже дорого», то він закликав «не розтринькувати вільні години, що залишаються після необхідного фізичного підкріплення, розумової праці і служби і які ми винні іншим або віддаємо їм, хоч і не зобов'язані робити цього...», і звернувся молитовно: «Господи Боже мій! [...] І день Твій і ніч Твоя. [...] А хвилини пролітають за твоїм велінням. Наділи мене щедро часом, необхідним для моїх роздумів над таємницями Твого Заповіту і не замикай його перед тими, що стукають» [27, с. 213].

Августин пояснив життя як процес людських діянь, порівнявши «очікування майбутнього» з пісенькою: «Коли я співаю... видно, скільки рядків я вже проспівав від початку, а скільки ще лишилося мені до кінця». «Так само діється й з усім життям людини: її вчинки — це також частинки. І так само, зрештою, з історією людського роду. Кожне його індивідуальне життя — це також одна частинка», — підкреслив мислитель [27, с. 236, 234, 235]. Із вчинків, дій складається життя кожного окремо в «потоці часу», де «всяка прийдешність проганяє минуле, і всяка прийдешність настає після минулого», і «всяке минуле і прийдешнє виникає й впливає із вічної теперішності», але ж «точка, яку можна б називати теперішністю, так швиденько перелітає з прийдешності в минувшину, що не триває ні одну хвилину», — вказав Августин на процесуальність життя й невловимість часу [27, с. 220, 254]. «Коли ми докладно оповідаємо про минувшину, про те, що виходить із нашої пам'яті, — це вже сама дійсність, яка вже не існує, а слова, що зродилися з образів, утворених із тієї дійсності... Отже, мій дитячий вік, якого вже нема, існував в минувшині, і, коли пригадую й говорю про нього, то бачу його образ, тому що цей образ існує ще в моїй пам'яті», — пояснив Августин, запитуючи, чи те ж саме відбувається, коли провіщають прийдешність? «Невже ж душа за

допомогою передчуття спостерігає образи ще не існуючих речей?»; «...ми звичайно роздумуємо над нашими прийдешніми справами, і що ці роздуми — теперішнє, тоді як задумане діло ще не існує, бо воно ж прийдешнє. Коли ж ми візьмемось виконувати задумане, то наші дії вже будуть не прийдешнім, а теперішнім». «Як, Владико творіння твого, учиш душу прийдешності. Бо ж Ти навчив прийдешності пророків Своїх, але яким чином? Моя надія, для якої я живу, — це споглядати радощі Господа. Ось ти давно вже відміряв дні мої, і вони проминають, не знаю яким чином», — у запитальній формі вказав Августин на складність і непояснимість зв'язку теперішнього з майбутнім [27, с. 225, 226, 228]. Мислитель порушив питання про сенс життя і позачасові критерії його повноти. Оскільки «життя нужденне і день смерті невідомий», а кожному «відміряні дні», тому «треба дивитися, хто чим радіє». Августин порівняв вчинки жебрака, котрий «похмелився і тішився», «пішов виспатися», не зазнавши справжнього щастя, і впав у журбу і тривогу, коли був «рабом тілесної гарячки», і був «не так прихильником шлюбу», як «рабом розкошів», але мав у серці «страх перед смертю і грядущим судом Твоїм». Тому він на тридцятому році життя почав визначати хвилини й години для спасіння душі, відкинувши намір разом з друзями влаштувати мирне життя в гурті, де все добро й майно спільне, і поставив метою — «пошук правди», задумавшись, «чому ж ще гонюся за тим, щоб облишити світські надії й усією душею присвятитися пошукам Бога і блаженного життя?» [27, с. 102, 98]. Мислитель визначив першорядним відкриття «Правди Святого Письма», бо «мирське знання — суєтна справа», тому мудрість має бути підпорядкована вірі і виявлятися у пізнанні і любові до Бога, бо й постає метою людського існування. На цьому шляху удостоєні Ласки Божої матимуть майбутнє спасіння, а інші — злі — будуть покарані. Гріховне падіння Адама і Єви спричинило наступне погіршення людського роду. Августин розмежував людство на дві спільноти, «два гради»: громадян земного града породжує зіпсована гріхом природа, а громадян града небесного породжує благодать, що звільняє природу від гріха. Встановлений порядок існуватиме до Другого пришествя Ісуса Христа, тоді відбудеться суд Божий, котрий справедливо розподілить різні кари відповідно до провин кожного. Мислитель вбачав майбутні наслідки первородного гріха Адама і Єви у вселюдській провині, а оскільки грішить душа, а не тіло, тому майбутнє нехрещених немовлят наперед визначене їхньою гріховністю. Тільки декотрі з охрещених спасуться завдяки Божій благодаті. «Всі ми воскреснемо, але не всі змінимся», як зауважив Августин, бо благочестиві одержать «ангельське життя у царстві небесному», а нечестиві — «повторну смерть» і «вічну кару із дияволом». Прикладом особистого шляху через манівці, гріховні вчинки й спокутування їх прилученням до християнської релігії він показав спрямованість людства до морального вдосконалення. «Ми знаємо, що існує деяке Місто Боже, і громадянами якого ми жагуче прагнемо бути завдяки тій любові, котру вдихнув у нас Засновник Його». На відміну від об'єднання себелюбних людей у самодержавства, котрі за своїми інтересами нападали й грабували інших, як це зробили погани з нечестивим Римом, небесна спільнота, будучи поки що в земному подорожуванні, закликає громадян з усіх народів і всіх мов незалежно від їхніх відмінностей визнавати й восхваляти єдиного істинного Бога. Через християнізацію людство прогресує і прямує у майбутність. «Любов ближнього має принести таку велику користь прийдешньому життю, коли «Твої двері відчиняться нам і ми також колись після завершення наших творів, ще не дуже добрі,

хіба остільки, оскільки ти дозволяєш це, спочинемо в Тобі в Суботі вічного життя» [27, с. 295, 296].

Отже, Августин пояснював досить затуманені контури майбутнього окремої людини і всього людства і виразив сподівання на блаженне життя праведників у небесному світі.

Пелагій (360—420), британський теолог, проти якого виступав Августин, піддав сумніву вчення про духовне падіння людей через первородний гріх і висловив думку, що хрещення не очищає від гріха, а тільки прилучає людину до церковної громади, і тоді людина має можливість власними моральними зусиллями ставати добродією й, дотримуючись правильної віри, забезпечити майбутнє спасіння на небі.

Анніцій-Северин Боецій (480—524) — латинський теолог, який у «Розраді філософією» вказував на значення філософії для розуміння Буття Бога і створеного світу, для пояснення суті людини, її призначення і мети — спасіння. Провидіння визначає багатоманітність і спрямованість всього, що існує. Боецій підкреслював, що Бог все знає і передбачає те, чого ще не знає і не може знати людина. Але передбачення майбутнього ще не означає його неминучості, бо від самої людини, її дій залежить майбутність, те, що має і може реально відбутися. Для людини важливе усвідомлення свого християнського призначення, наближення до Бога: «уникайте зла, спрямуйте серце ... до чеснот, а розум до істини», — закликав Боецій, вважаючи добродієвих людей завжди сильними, а нечестивих, навіть якщо вони уникли кари, найнещаснішими в майбутньому, бо «щастя не в насолодах, а в добрі» [29, с. 452].

Григорій Великий (540—604) перебував на папському престолі протягом 590—604 рр. і визначив основні риси діяльності Західної Церкви та папства в майбутньому, запровадив папський титул «Слуга слуг Господніх», розпочав розмежування папської і світської влади, сприяв наверненню до християнства поганських народів. Його «Книга пастирських правил», листи до єпископів, імператора та інших адресатів містили поради, повчання та докори, в яких він спрямував увагу на майбутні позитивні наслідки прийнятих для Церкви вчинків, і негативні, віддалені в часі, але руйнівні впливи легковажної поведінки і занедбування обов'язків. Він засуджував єпископа Кальярі на Сардинії, котрий дав вказівку переорати врожай і вивернути межові знаки маєтку одного зі скаржників, вимагав від Антіохійського єпископа «виправити становище, бо в церквах Сходу ніхто не може набути священницького сану, не давши хабара», а в королівстві франків при Теодоріхові також поширилася симонія (купівля і продаж церковних посад). Григорій схвально відгукнувся стосовно примирення короля і королеви лангобардів, завдяки якому вдалося уникнути «гріховного й небезпечного для обох сторін пролиття крові нещасних хліборобів». Проте він забороняв духівництву «пояснювати певним особам граматику», тобто брати участь у світському навчанні, що потім спричинило протягом кількох сторіч негативне ставлення церкви до освіченості мирян.

Візантійський історик **Прокопій Кесарійський** (між 490 і 507 — бл. 562) у працях «Таємна історія», «Трактат про творіння Юстиніана», «Історія воєн Юстиніана» та ін. виклав свої погляди на т. зв. «всесвітню історію» та стосовно можливої ідеальної держави на принципах дотримання законів і підкорення владі, яка має належати мудрому і сильному правителю, котрий спирається на найкращих людей, радиться з розумними, передусім належними до сенаторського стану. Він застерігав від переворотів і тиранії, бо це створює небезпеку для всіх, особливо коли володарі малоосвічені, легко наслідують

все погане, вдаються до злочинів минулого; засуджував зрадливість, непослідовність, задрість людей, вважаючи це несумісним із справедливістю. Він пояснював погані риси людей змінюваністю обставин і випадковістю щастя, що не завжди дістаються за заслуги добродієм. Дивуючись такій несправедливості, мислитель порушив питання про долю: «Богові хочеться піднести на такий ступінь висоти одну людину чи одне місто, потім скидати її і перетворювати в порошок без усякої причини, нам видимої», чому події, які пішли саме таким шляхом, люди, невідомо чому, називають долею. Він, констатує наявність різних поглядів на долю, намагання декотрих авторів пояснити причини «незбагненого» і складати «надприродні системи про природу», визнавав за долею всі зміни людських справ, зокрема й майбутнє. «Протягом усіх минулих віків багато чого можна було бачити, що траплялося всупереч деяким надіям і очікуванням, і завжди і в майбутньому буде воно сприйматися, поки **доля** людей буде залишатися такою», як відзначив Прокопій, підкресливши можливість виправити зло, причиною якого є сама людина. «Але нехай кожний про подібні речі судить на свій розсуд, як йому хочеться», висловлював Прокопій, розмірковуючи про окремі риси майбутнього в межах земного життя [24, с. 162].

Ширшу і єдину картину дав **Ісидор Севільський** (570–636) у 20-ти книгах «Джерела, або Етимології» з поясненням різноманітності проявів і змін природи й суспільства. Він показав роль різних соціальних груп, висловив ідею об'єднання суспільства навколо інтелектуальної верхівки, ядром якої мали б бути духовні обранці, котрі наблизилися до Бога.

Максим Сповідник (580–662) у богословських трактатах «Добротолюбіє» та ін. вказував, що у світі, який створив Бог, Христос возз'єднує космос та історію, відновлює милосердною любов'ю і мученицькою смертю природну свободу людини, її творчу силу й енергію, які спрямовуються на реальну добродієність. Через віру та любов люди можуть творити себе за образом Христа, пізнаючи Його душею, досягаючи обоження. «Бог завжди бажає втілитися в тих, хто цього гідний», як підкреслював Максим Сповідник, привернувши увагу передусім до обрисів майбутнього природного завершення розвитку людини в Боголюдській реальності, наслідком чого стає спілкування святих і з'єднання з Богом.

Йоан Дамаскін (675–753), якого вважають засновником середньовічної схоластики, у трактаті «Джерело пізнання» висловив думку про філософію як служницю богослов'я, чим розв'язав кількосторічну дискусію про призначення філософії. Давши визначення філософії як початку і вершини знання, Дамаскін виокремив її сутнісну ознаку — любов до мудрості, а істинною мудрістю вважав Бога, тому філософія — це любов до Бога. Поділивши філософію на умоглядну та практичну, він передбачив зростання ролі етики та моральних чеснот як регуляторів життя людей у майбутньому. Він підкреслив: «Практична ж частина філософії трактує про чесноти. Вона впорядковує звичаї і вчить, як розпоряджатися власним життям; якщо вона пропонує закони одній людині, вона називається етикою; якщо цілій сім'ї — домоведенням; якщо містам і землям — політикою» [3, с. 623].

Йоан Скот Еріюгена (810–877) (ірландського походження, від давньої назви Ерін) — представник пантеїстичного напрямку схоластики — у працях «Про поділ природи», «Про переднакреслення» висловив думку, що Божественним задумом людина спрямована до свободи і вибирає між добром і злом, що добро абсолютне,

бо все врешті повернеться до Бога. Визначена кара за гріх, зокрема первородний, невічна, тому через спокутування людина прямує до спасіння, в чому їй допомагає істинна філософія як «істинна релігія». Поставивши питання — «В якому розумінні можна сказати, що Бог передбачає дещо передбаченням або визначає задумом, якщо для нього немає майбутнього, бо Він нічого не очікує, і нема минулого, бо для Нього ніщо не минає?», — Йоан Скот розрізнув безсмертність, вічність Бога і тимчасовість людської історії, яку поділяв на дохристову і Христову. Бог прирікає людей на добро і свободу, а люди відповідно мають реалізувати цей задум своїм праведним життям у майбутньому [3, с. 791].

Сигер Брабантський (бл. 1235—1282) — схоласт раціоналістичного спрямування — у книжках «Про вічність світу», «Про потрібність і взаємну залежність причин», «Природні питання» розглядав розум найвищою здатністю розумної людини, а розумну душу за Арістотелем вічною, вказував зв'язок минулого з майбутнім. «Якщо розумна душа вічна в майбутньому, залишається припустити, що здатність буття не набуває такої властивості, якої вона не мала б завжди раніше. Отже, вона мала здатність буття і, отже, вічна в минулому, якщо вічна в майбутньому... В Арістотеля ми ніколи не знаходимо сущого в минулому без майбутнього, як і в майбутньому без минулого...», — писав Сигер Брабантський [3, с. 819]. Він, визнаючи єдність людського розуму та індивідуальність душі кожної людини, а також нематеріальність і незнищенність розумної душі, що існує поза людським тілом, доводив, що тільки людство є безсмертним, а індивідуальна душа гине разом з тілом, тому метою людини є досягнення щастя у земному житті. Розум сприяє осягненню добра, здійснення якого приносить радість і щастя, тому мудрість і добродійність поєднуються. Здоровий розум відповідає благові людського роду. Саме здійснення добра стає для добродійців нагородою, і, навпаки, стражданнями буде покарано тих, хто чинить зло. На основі загального принципу детермінізму Сигер акцентував увагу на наслідках вчинків людини «в цьому житті» і заперечив таке розуміння Божого провидіння, яке не поширюється на діяльність індивідів, тому кожен відповідає за свої вчинки теперішні, дії в минулому і майбутні наміри.

Альберт Великий фон Больштедт (1193 чи 1205—1280) — представник ортодоксальної схоластики — у трактатах «Про єдність інтелекту» та ін. виступив проти вчення Сигера Брабантського, розмежувавши предмет теологічних і природничо-наукових досліджень, спрямував увагу своїх учнів на розвиток природознавства, передбачав можливість «створення механізму, що промовляє», пророкував своєму учневі Томі Аквінському світове визнання у майбутньому.

Видатний середньовічний філософ **Тома Аквінський** (1225—1274) у книжках «Про буття і сутність», «Сума теології», «Про вічність світу» та ін., розглянувши співвідношення вічності і часу, підкреслив, що Бог вічний, а світ, який він створив, часово вимірний, бо час має початок і кінець, включає «раніше» і «потім». Все визначається Божественним провидінням і прямує до кінцевої мети. Бог знає про майбутні події і речі, знає потаємні думки людей і те, чого ще не існує, подібно майстер знає наперед те, що потім створює. «Оскільки Бог є загальним розпорядником всього сущого, то належиться віднести до Його Провидіння те, що Він дозволяє окремим недолікам бути присутніми в деяких часткових речах, щоб не зазнала браку досконалість загального блага», — розмірковував Тома Аквінський, вказавши, що Провидіння не виключає випадковості, і водночас відкидав астрологію та поганське

слово — «долю». «Тим, що Бог безпосередньо піклується всіма речами, аж ніяк не виключає вторинних причин, які є виконавицями цього світопорядку», — відзначив середньовічний теолог [3, с. 838].

На його думку, задум є частиною провидіння, яке включає допущення деяких недоліків у підпорядкованих провидінню речах. «Оскільки люди через Божественне Провидіння визначені до вічного життя, то однаково до Божественного Провидіння відноситься також те, що Воно допускає, щоб деякі люди не досягали цієї мети, що й називається відкиданням», — пояснив мислитель, констатує наявність людей, котрих Бог відлучає [3, с. 838]. Ті, що грішать, відступають від того, у чому полягає кінцева мета, і прагнуть до неї неправедним шляхом. Якщо знаком набуття кінцевої мети є блаженство і щастя, то деякі люди вбачають це у славі, владі, тілесному задоволенні, багатстві. «Більшість глупаків не знають нічого, крім матеріальних благ, які можна придбати за гроші, не розуміючи духовних благ, які продати і купити неможливо», — підкреслив Тома Аквінський [2, с. 18, 22].

Він вказав, що людина в цьому житті може досягти «недосконалого щастя», або деяких можуть вважати щасливими через сподівання на щастя в майбутньому, але й це тільки подоба щастя, і його можна втратити, а досконале справжнє щастя полягає у спогляданні Божественної сутності. Початком такого щастя постає благодать і надія через хрещення. Людина має зробити вибір у цьому житті на користь блага. «Практичне мислення» сприяє цьому вибору — «чинити добро й уникати зла», діяти за законом — «любити Бога й ближнього». За такою християнською чеснотою має діяти влада, правителі, щоб забезпечувати задовільні матеріальні умови для людей, сприяти духовному зростанню християн. Тому держава як природне об'єднання і політична спільнота людей із різними рисами має спрямувати дії на об'єднання християн у «досконалу спільноту», в якій людина досягатиме «духовного добробуту» і зазнаватиме найвищої насолоди від спілкування з Богом, — висновок Тома [1, с. 19].

Він вважав корисним для держави «народовладдя, за умови, коли народів притаманні розум та розсудливість, а не влада кількох осіб, навіть якщо останні вирізняються чеснотами...» У державі мають панувати справедливі закони. «Не можна вважати за благо держави, коли в ній панує надмір (матеріальних) благ і розподіл їх відбувається нерівномірно». Закони треба вносити для досягнення загального щастя, як прокоментував Тома Аквінський погляди Арістотеля на майбутнє держави і суспільства. Мислитель вказував на шляхи уникнення суспільного розбрату, на утвердження моральних чеснот, справедливості, щоб спрямовувати всіх людей на добродієсне життя, запорукою чого має стати «суверен над усіма правителями» папа, бо «Саме він править у відповідності із Божим законом. І будь-яка світська влада співвідноситься з владою духовною як тіло з душею» [1, с. 24]. Аквінський допускав появу несправедливої влади при її узурпації, яка йде супроти законів Божих. Бог не встановлював такої влади, і таких правителів-тиранів підлеглі можуть усунути від влади. Водночас Аквінський пояснив, що Бог може допустити погану владу для покарання підданих, яких правителі мають вести до чесного життя, і в такому разі «чеснотою підлеглих» буде підкорення владі не так зі страху, як заради сумління. Церква і держава мають спільно вкорінювати християнські чесноти серед громадян. При цьому Церква, на думку Аквінського, виконує вищу місію — осягнення мети і спрямування всіх людей до небесного блаженства. Отже, як чітко визначив мислитель кінцеву мету людського

життя, — досягнення вічного блаженства у спогляданні Бога виглядають дещо потьмянілими через авторські суперечливі підходи до контурів близького майбутнього суспільства, держави та окремої людини в дочасному житті.

Англійський мислитель і природознавець **Роджер Бекон** (бл. 1214—1292) у трактатах «Великий твір», «Короткий курс філософії» та ін. виступив проти схоластичного методу, прихильники якого намагалися використовувати його для розв'язання всіх проблем і відвертали розум від істини. Її ж можна досягти в «досвідній науці», передусім математиці, на думку Р. Бекона. Досвід буває двоякий: набутий з допомогою зовнішніх відчуттів і «внутрішнє осяяння», яке мали святі отці і пророки. Завдяки такому надчуттєвому досвідові людина може через «божественне натхнення» здобувати знання про Бога, як вважав Р. Бекон, передбачивши поширення містичного напрямку в пізнанні. На шляху досягнення істини Р. Бекон вважав перешкодою неучтво, догматизм, які треба усувати і розвивати експериментальні науки. Досвідна наука вчить подолати хибність, безглуздість магів, а серед трьох великих переваг має ту, що «вивідує таємниці природи власними силами, а саме в пізнанні майбутнього, минулого і теперішнього та у дивних справах, переважаючи в здатності міркувань загальнопоширену юдиціарну астрономію», тобто астрологію [3, с. 874, 876], наголосив мислитель.

Він вважав можливим широке практичне використання результатів дослідження і передбачив, за прикладом геометрії, завдяки якій було створено дзеркала для фокусування сонячного проміння, складання точніших календарів на основі досягнень астрономії стосовно уточнення руху планет, висловив цікаві думки в галузі географії, що мали значення для відкриття Америки, пропонував використати досвід науки для створення знарядь, які б посилювали могутність людини при обробі землі, для виготовлення приладів, щоб проникати в таємниці природи на благо держави і поширювати знання для поліпшення добробуту всього людства. Р. Бекон висловив сподівання на посилення впливу християнської релігії, на те, що духовні особи освоюватимуть математику й інші науки, що сприятиме подоланню міжцерковних та соціальних чварів і забезпечить у майбутньому мир і спокій між людьми.

Типовим для багатьох середньовічних мислителів було висловлювання думок, що тільки дотично стосувалися близького майбутнього людей, які повинні спокутуванням подбати про кінцеву мету — спасіння і повернення до Бога.

Бернард Клервоський (1091—1153) — засновник середньовічної містики — у трактатах «Про любов Божу», «Про ласку і свобідну волю» та ін. виділив ступені містичного сходження через смирення і любов, поглиблення духовного життя, пізнання й переживання бідності власної і чужої та відповідне співчуття й очищення серця — і «досягає душа екстазу в спогляданні Бога». Кожна людина шукає свій шлях до Бога.

Гуго Сен-Вікторський (1096—1141) у «Повченні» вказав мету людського життя — повернення до Бога, про якого пам'ятає душа, і через зосередження, інтуїцію добродісна людина завдяки ласці Божій досягає екстатичного споглядання і переживання. Він вважав знання потрібними в земному житті і передбачав поширення досліджень, закликаючи: «Вивчай все».

Гільйом із Шампо (1068—1121), якого вважають представником «містичного реалізму», пояснював гріх як відхід людини від блага, як смерть душі під впливом диявольських обіцянок і закликав повернути через католицьку віру людство до Бога.

Подібні міркування про майбутнє переорієнтовували людей на добродійне життя, а здійснити практично спробував засновник нового типу чернецтва **Франциск Ассизський** (бл. 1182—1226), котрий проголосив основними засадами — відмову від земних благ, прийняття обітниць бідності, конкретну допомогу знедоленим і хворим, відданість «своїй матері Церкві». Він давав настанови учням: «Нехай брати нічого не привласнюють собі ... і в ім'я Господа Ісуса Христа ніколи не жадайте володіти будь-чим у підзоряному світі». Послідовник Франциска італійський теолог **Джованні ді Фіданца** (1221—1274), названий **Бонавентурою** («Благе пришествя»), у «Роздумах про життя Ісуса Христа», «Бесідах» вказував для людей шлях до споглядання Бога через молитву, милосердя, відшукування у своїй душі «сліду Божого», виявлення у матеріальному світі зародків майбутніх форм духовного світу. Тому й пояснював теологію як практичне знання про атрибути Бога, передусім закон і лад, що проявляються в моральності людини. Положенням про «зародки речей», що містяться у Божественному розумі, він підводив до розуміння причин майбутнього розвитку речей і світу.

Продовжував такі міркування шотландський мислитель **Йоан Дунс Скот** (1265/8—1308) у трактатах «Оксфордський твір» і «Паризький твір», пояснюючи майбутні наслідки змін: «виникнення є зміною цілого в ціле... Адже те, що переходить тепер в інший стан, ніж було раніше, має зберігатись та існувати» [3, с. 887]. Тому знання про Бога як першосущого, першобуття відкриває можливість пізнання причин всіх змін у світі і відповідно шлях до спасіння людини та її наближення до Бога.

Вільям Оккам (бл. 1290—1350), обґрунтовуючи «подвійну істину», захищаючи від теології філософію та очищаючи від «баласту» (т. зв. «брита Оккама», якою «відсікаються» загальні поняття, котрі не перевіряються досвідом, бо за принципом простоти «те, що можна пояснити за допомогою меншого, не треба виражати за допомогою більшого»), вважав судження про майбутні можливі події не оманливими і не істинними. Майбутнє як випадкове знає тільки Бог, поняття якого ірраціональне, бо не можна довести Його буття на основі явищ природи, як підкреслив Оккам [3, с. 905]. Він виступав проти намірів з'єднати світську і церковну владу, критикував папство з позиції «євангельської бідності», передбачав появу в майбутньому таких правителів, котрі уповноважені народом і захищають його інтереси. Висловив також нові ідеї в галузі космології, стосовно нескінченності світу, що потім розвинули його послідовники: **Нікола з Орена** — планетарну теорію і **Жан Бурідан** — теорію «імпсету» (поштовху) та прискорення руху при падінні тіла, що дали поштовх до наукових досліджень у наступні віки.

Одним з останніх представників середньовічної думки вважається візантійський мислитель **Георгіос-Гелістос Плетон (Пліфон)** (1355—1452), котрий у трактатах «Промови про реформи», «Про відмінності Платонівської і Аристотелівської філософій» започаткував пантеїстичну тенденцію розуміння світу. Він пояснював, що спочатку Бог створив субстанцію природи, а потім постійне Божественне творення нескінченного світу, в якому відбуваються взаємозалежні космічні процеси переходу від Божественної єдності до різноманіття буття Всесвіту. Людина створена для гармонізації світу через поєднання матеріального і духовного, тому метою людського життя є досягнення краси, моральної досконалості, добродійності в процесі реалізації розумових здібностей, осягнення величі світобудови та її тотожності з Богом. Мислитель пропонував провести у Візантії соціально-економічні перетворення для її збереження і розвитку в майбутньому.

Він закликав також створити нову релігію для об'єднання всіх: язичників, мусульман, християн. Плетон брав участь у Флорентійському соборі (1439 р.), на якому було укладено унію Західної і Східної Церков, але потім її було розірвано (1472 р.) під тиском турецького султана на Константинопольському Соборі, і вона мала в майбутньому негативні впливи на Київську митрополію, що поділилася на дві частини, оскільки в московських землях об'єднання не підтримали.

Плетон також вважав можливим реалізувати Платонову ідею держави, яка б дала можливість всім «правильно і щасливо» жити в майбутньому. Для такого життя він пропонував створити такі умови: дана природою земля спільна, і ніхто не перетворює її на особисту власність, а тільки обробляє свою ділянку, тому землероби, «всі ті, що своєю працею добувають плоди землі, ремісники, що продають свою робочу силу, становитимуть основу суспільства». До таких ідей потім частіше зверталися мислителі доби Відродження.

Середньовіччя ж включало складні процеси соціальної диференціації у зв'язку з розбудовою міст, в яких формувалися нові верстви. Відбувалася переоцінка праці: вже не стільки як кари й спокути за гріх, скільки соціально значущої діяльності для забезпечення добробуту. Завдяки праці посилювалася взаємодія середньовічної людини з природою в процесах вирубування лісів, спорудження захисних дамб або водяних млинів, для яких зводили греблі, осушували болото, добували викопне вугілля для використання разом із деревним у плавильних печах. Будівництво фортець, замків, укріплень навколо міст супроводжувалося концентрацією людських ресурсів, соціальною мобільністю. Людина дедалі більше впливала на природу, перші негативні наслідки такого впливу виявились у забрудненні вугільним димом повітря у містах.

Тому в Середні віки з'явилися й перші спроби відновлення рівноваги з природою, її захисту: 1307 р. англійський король почав накладати штрафи за надмірне задимлення від спалюваного вугілля, а 1309 р. Генріх VII видав указ про захист лісів. Баварські герцоги зобов'язували за кожне зрубане дерево висаджувати кілька нових, швейцарські конфедерати 1408 р. спеціальним розпорядженням зобов'язали всіх громадян оберігати ліси для майбутніх поколінь.

Середньовіччя відзначилося також переосмисленням індивідуального життя людей і спрямуванням уваги на майбутнє, оскільки поширення християнства, яке приймали цілі народи (Київська Русь IX ст., ісландці в X ст.), сприяло тому, що кожен усвідомлював свої вчинки і відповідальність за гріхи в земному житті, та досягненню вічного блаженства. Поширювалися перестороги про кінець світу (до 1000 року, потім 1033 р.) та інші пророкування. З'являлися різні ордени, братства, проповідники бідності й рівності, посилювалася роль духівництва, яке молилося за спасіння всіх, і одночасно інквізиторські суди розгорнули переслідування відступників від релігії, вони смертю злочинців хотіли знищити зло. Саме в цей період виникли в Європі перші організовані групи шахраїв та злочинців. У XIV ст. поширилася чума — «чорна смерть», що сприймалася як вияв гніву Божого, оскільки проклятих набагато більше, ніж обраних.

Отже, Середньовіччя виявилось особливим періодом європейської історії з тими подіями і початками процесів, що проявились у прийдешніх віках, а контури майбутнього вимальовувалися переважно через релігійне світобачення, в якому есхатологічні уявлення про «кінець світу» перемішалися з ідеями месіанізму та провіденціалізму. Питання середньовічних мислителів про поєднання розуму і віри в досягненні

теперішнього і майбутнього як Божественного провидіння, а також у виборі добра чи зла спонукали до пошуку нових пояснень характеру суспільних процесів, спрямованості людської діяльності на оновлення світу. Переорієнтація поглядів на майбутнє почалася з реформаторського руху, поширення гуманістичних ідей, які висловили мислителі доби Відродження.

Зародки реформаційних ідей містилися в критиці папства середньовічного теолога з Оксфордського університету **Джона Вікліфа** (1330–1384), який в курсі лекцій «Про верховенство громадянської влади» за принципом «праведності» обґрунтував право на власність і владу, вказував, що духівництво діє несправедно, бо власність — це наслідок гріха, а Христос і його апостоли не мали власності, тому Сильвестр I і наступні папи, що прийняли «Костянтинів дарунок», є відступниками. Він засуджував систему монастирсько-церковних володінь, збагачення папства, адже папи стягували і накопичували великі прибутки й поступово втрачали моральний авторитет. Боніфацій VII встановив у ювілейний 1300 рік відпущення гріхів усім католикам, якщо відвідають Рим і виконають певні обряди. Потім такі «ювілеї» оголошували кожних 50 і навіть — 25 років, що сприяло збільшенню грошових надходжень у скарбницю папської курії, водночас дискредитуючи папство, занепад якого почався на початку XIV ст. [25, с. 406]. Клімент V спільно з королем Франції, звинувативши тамплієрів у ересі, 1313 р. розпустив їхній орден і відібрав усе майно, передусім банки, земельні маєтки. Накопичували кошти нібито для нових хрестових походів, торгували індульгенціями серед тих, хто бажав «очиститися від гріхів», навіть ще не вчинених, попередньо продавали ще не зайняті єпископські посади (т. зв. «експектації»), виникла навіть черга на купівлю єпископських кафедр, як свідчив англійський літописець, які «передавались від одного італійця до другого із щорічним доходом в 60–70 тис. марок» [13, с. 158]. Поширювались т. зв. «добровільні» та обов'язкові внески «сервіції» духівництва за наступні «благодіяння папи». Поступово майбутнє зі сфери небесного світу переміщалося у земний і ставало об'єктом спекуляції навколо бажань християн «відкупитися» від своїх гріхів задля спасіння. Наступні події виявили ще більшу несправедливість продажу індульгенцій. Визривали антипапські настрої. У багатьох країнах папські збирачі десятини не могли зібрати платежі, а в Арагонії 1325 р. зібрані 200 тис. гульденів (золота монета 13,5 г) конфіскували. Англійський парламент у Статуті 1365 р. ухвалив: «Якщо папство захищатиме свої давні несправедливі претензії насильницькими засобами, то країна зуміє здійснити належний спротив» [13, с. 164]. Своєрідним виявом антипапських тенденцій стала подія, пов'язана з Вікліфом, якого англійська королева захистила від суду єпископів, а Оксфордський університет встановив, що юрисдикція папи не поширюється на університетських викладачів. Цим було започатковано академічну свободу європейських університетів і боротьбу за незалежність королівства від папської влади та реформування церковного життя, першим провісником якого вважають переклади Біблії як єдиного джерела віровчення національними мовами.

Ідею розмежування церковної і державної сфер діяльності одним із перших висловив італійський мислитель **Марсилій Падуанський** (бл. 1275–1343) у трактаті «Захисник світу». Звинувачуючи церковників в усіх бідах, він запропонував, щоб Церква у майбутньому займалася лише духовним життям людей, а держава має служити спільному благу, видаючи закони для регулювання відносин, для визначення меж діяльності та організації виконавчої влади, щоб монархію спадкову замінити на виборну,

яку має вибрати народ. Суверенітет народу поширюється на справи Церкви, там миряни мали б обирати представників на вселенські собори, котрі розв'язуватимуть головні питання тлумачення Святого Письма чи відлучення від Церкви. Ідеї виборності представників вселенських соборів та їхньої вищості підривали абсолютизм папської влади. Наступні спроби поліпшити церковні відносини здійснив **Ян Гус** (1371–1415) у Чехії, започаткувавши реформаційний рух, проти якого оголошено хрестові походи. Гуситський рух дав поштовх до майбутніх реформаційних процесів у Європі. 1517 р. німецький теолог **Мартін Лютер** (1483–1546) виголосив 95 тез проти торгівлі індульгенціями, викриваючи свавілля, жадібність і корисливість «папи-п'явки», публічно спалив папську буллу, переклав німецькою мовою Біблію, опублікував «Про свободу християнина», «До християнського дворянства німецької нації» та інші твори, в яких пропонував замість «видимої церкви з її духівництвом» повернутись до первісного християнства, до істинної Церкви як спільноти тих, на кого зійшла Божа милість, пояснював внутрішньою релігійністю Божественний задум, який відкриває можливість небесного спасіння для кожного через «чисту» віру безпосередньо в Слово Боже, Святе Письмо, через особисту спокуту, а не церковні обряди і пожертви. Лютер прозорливо застерігав від релігійних війн, виступав проти насильства і кровопролиття при захисті Євангелія. Невдовзі лютеранство поширилося у багатьох європейських країнах і дало поштовх до майбутнього відродження Церкви.

Жан Кальвін (1509–1564) – засновник протестантської течії – у «Настановах до християнської віри» проголосив абсолютний Божественний задум та обґрунтував ідею майбутнього спасіння людей через побожність, терпеливість, поміркованість, працелюбність, добродійність, бережливість, якими наділено в земному житті тих, кого Бог вибрав до блаженства.

Радикальніші ідеї стосовно майбутнього висловив вождь народного повстання у Німеччині **Томас Мюнцер** (1490–1525), закликавши до встановлення на Землі «Божого Царства» із соціальною рівністю всіх людей, що підпорядковуватимуть особисті інтереси «Християнській єдності і братерству». Духовною основою нової спільноти буде віра в Христа і містичне втілення внутрішньо відчуваної волі Божої. Він вважав першою умовою реформування – це треба «скинути безбожників із трону правління», щоб творити прийдешній рай на Землі, який передбачили пророки.

Отже, погляди представників Реформації порівняно із середньовічними більше спрямовувалися на майбутнє людей у земному житті. Обриси майбутнього набували більшої виразності й конкретності під впливом гуманістичних ідей мислителів Відродження. На тлі Середньовіччя відшуковувалися в античності проблески майбутності людини як творіння Бога і як істоти, наділеної здатністю творити.

Започатковані в добу Відродження нові тенденції мали важливі наслідки для майбутнього європейської цивілізації. «Ренесанс почався із відродження літературних стилів та інтересів до латинської античності, особливо у світських творах гуманістів», а наука потім розвивалася до певного рівня, причому Ренесанс був не стільки рухом до синтезу, скільки «періодом стрімких культурних інновацій», які ще не виходили за релігійні рамки [22, с. 67, 68]. Реформаційні процеси також проходили під гаслом релігійних цінностей, щоб піднести земне життя людей у майбутньому до вищих християнських чеснот. Радикальністю відзначався пошук відповіді щодо індивідуального буття людини в майбутньому в поєднанні з трансформацією попередніх поглядів на

Церкву, що з «видимої» — спільноти мирян на чолі з духівництвом, котре молиться за спасіння всіх, постає як «містичне тіло Христове», що поєднує людські душі у Христі в індивідуальному порядку, тобто переакцентувалася увага на гідність, творчі риси людини, її реальну «божественність» і звідси її майбутнє розглядали через призму гуманізму, і воно набувало виразніших конкретних обрисів.

Італійський поет **Данте Аліґ'єрі** (1265—1321) у знаменитій «Комедії», яку Боккаччо назвав «Божественною», а також у трактаті «Монархія» та ін. звернув увагу на творчі сили людини, чия майбутня доля залежить не від багатства чи успадкованого стану, а від її особистісних якостей. Він пов'язував майбутнє людства з розкриттям можливостей людського розуму, зі створенням суспільного ладу, що забезпечуватиме нормальне існування, блаженство і загальний мир.

Франческо Петрарка (1304—1374), котрого потім назвали «батьком гуманізму», в поезіях і філософському творі «Моя таїна» вказував шляхи самореалізації людини через внутрішнє самозаглиблення для досягнення гідного способу життя, передумовою чого вважав подолання ворожнечі, вилікування «кривавої рани Батьківщини». Він обстоював ідею свободи Італії, розширив розуміння гуманізму, що пізніше сформувався в т. зв. «громадянський гуманізм».

Італійський прихильник «громадянського гуманізму» **Колучіо Салютаті** (1331—1406) в книжці «Про фатум, долю і випадок» наголошував на свободі волі людини, яку треба правильно спрямувати до загального блага і відповідно з справедливістю перетворювати майбутнє суспільне життя.

Видатний італійський філолог **Лоренцо Валла** (1407—1457) — завдяки методу порівняльного аналізу текстів спростував «справжність документа» т. зв. «Костянтинового дарунка» і цим викликав наступні сумніви щодо світської влади папства. Він доводив принципи самозбереження та насолоди людини, яка включає, окрім чуттєвості, добродієвості і гідності, що у свою чергу стає обов'язковою умовою її земного блаженства і запорукою майбутнього небесного щастя. Він передбачав також активну діяльність людей для суспільного процвітання, економічного й культурного розвитку, закликав «вчитися радіти благам інших людей», пояснював патріотизм як жертвовність людини, котра не бажає, щоб загинула Батьківщина. Л. Валла у трактаті «Про насолоду як істинне благо» наголосив на важливості знань про майбутні наслідки діяльності людей: «Розсудливість... полягає в тім, щоб вміти передбачати корисне для себе й уникати невігідного...», «... а діючи у власних інтересах, бути корисним іншому» [4, с. 79, 83]. Тим самим він порушив питання моральних вимірів майбутніх дій людини та критеріїв знань про майбутнє.

Німецький мислитель, церковний діяч **Микола Кузанський (Кребс)** (1401—1464) у працях «Про вчене незнання», «Про припущення», розглядаючи головну проблему співвідношення Бога і світу, вважав людину «мікрокосмом», що має стосунок до «макрокосму» — природи, універсуму з його нескінченністю у просторі і часі, доводив «обожнення» людини, яка тілесно скінченна, але нескінченна у прагненні духу осягнути Бога. «Людина є з'єднанням душі і тіла, розділення яких проводить смерть», але ніщо не може відбутися без провидіння [4, с. 72, 60], як підкреслив Кузанський, бо все Боже творіння досягає у людстві вищого ступеня, тому й людська історія напередвизначена й нескінченна в майбутньому. М. Кузанський своєю ідеєю про відсутність центру у Всесвіті та відносність руху Землі на ціле сторіччя випередив появу нової моделі —

геліоцентричної світобудови, запропонував реформувати юліанський календар, передбачив піднесення ролі математики в пізнавальній діяльності людей, хоча й визнавав обмеженість раціонального мислення, водночас підносив значущість інтуїції та віри в богопізнанні, бо «де немає віри, там немає розуміння» [4, с. 73]. Він підкреслив можливість досягнути в майбутньому єдиної релігії за відмінностей церковних обрядів, закликав до релігійного примирення на основі віротерпимості, обґрунтовував потребу об'єднання Західної і Східної Церков для відкриття нових перспектив християнства в майбутньому.

Аналогічно була спрямована в майбутнє думка про еволюцію релігії, появу «загальної релігії» **Марсіліо Фічіно** (1433–1499) – глави Флорентійської академії, автора трактатів «Про християнську релігію», «Про життя» та ін. Він розглядав єдність світу з Богом як містичний духовний коловорот, у якому людина активно діє і зорієнтована не на аскетизм для спасіння у майбутньому світі, а на життя – радісне прагнення до свободи, творчості, завдяки яким можна досягати досконалості, підноситися на засадах любові до Бога у високі небесні сфери світу, в чому вбачав сенс майбутнього життя людей.

Учнем і послідовником Фічіно був філософ-гуманіст **Джованні Піко делла Мірандолла** (1463–1494). У працях «Філософські висновки», «Про гідність людини», «Міркування проти астрології» та ін., визнаючи причинно-наслідкові зв'язки у природі та загальний вплив неба на клімат і земне життя, мислитель спростовував астрологічні пророкування долі людей на підставі руху небесних тіл і закликав досліджувати «власну природу самих речей і зв'язаних з ними причин». Тому й відмежовував «забобонну магію» від «натуральної» як науки для пізнання взаємодії природних сил, дія яких зумовлює наступні наслідки, події у майбутньому. Людина поставлена в центрі світу, як вважав Мірандолла, щоб звідти «було зручно оглядати все», вона має свободу та відповідальність за весь світ і за себе і тому попри всі труднощі повинна обирати правильний шлях самоформування і прагнути до Божественної досконалості, до найвищого ступеня довершеності Богоподібної істоти та прояву своєї сутності в майбутті. При цьому він передбачав зростання ролі філософії в очищенні людської душі, а теології у пізнанні Бога і пропонував програму оновлення філософії у поєднанні з оновленим християнством.

П'єтро Помпонаці (1462–1525) – італійський мислитель – у творах «Про безсмертя душі», «Про фатум, свободу волі, Божественний задум і провидіння», «Про причини явищ у природі», вважаючи корисним відокремлення філософії від теології, обґрунтовував потрібність релігії для простого народу, висловив сумнів у можливості доведення «безсмертя душі» раціональним способом і тому акцентував на вірі людей у прагненні досягнути щастя й блаженства, що має бути сенсом людського життя. Кожен, стаючи добродієм, має можливість стати щасливим, бо «найменша частинка знання й добродієвості переважає всі тілесні насолоди й самі царства, в яких панують пороки», що є безпосереднім виявом покарання грішникам, які інколи стають жорстокіші від звірів, як зауважив Помпонаці [4, с. 92, 93].

Він вказував на дію загального закону вічного руху, за яким все у світі повторюється, і нема нічого, чого б не було подібного в минулому чи не буде в майбутньому. Випадкові події є проявом необхідності як фатуму, долі. Людина живе й діє у системі причинно-наслідкових зв'язків і, з необхідністю підпорядковуючись цій системі, змушена вибирати

між добром і злом. Її вибір зумовлений не тільки зовнішніми умовами, але й внутрішньою природою. За Божественною передвизначеністю природна необхідність поєднується з особистою відповідальністю за здійснення вибору. За природними властивостями людина має нахил до добра і до зла і тому майбутнє залежатиме від її вибору: за добродійність — похвала й блаженство, за зло — покарання, осуд. Зробити людину праведною — таке спрямування політики у майбутнє пропонував Помпонаці, визнаючи необхідність співмірної нерівності між людьми для уникнення ворожнечі й досягнення гармонії відносин у суспільстві.

Голландський мислитель **Дезидерій-Еразм Роттердамський (Гергард Гергардс)** (1469–1536) у книжках «Про свободу волі», «Похвала глупоті», «Скарга миру», «Настанови християнському правителеві», пояснюючи співвідношення Божественного задуму і свободи волі, вказував на відповідальність самих людей за вибір поведінки, критикував тих, хто віщував майбутнє за розташуванням зірок на небі, і тих, хто їм вірить. Він підкреслив, що майбутнє залежить від повернення до раннього християнства, бо «Філософія Христа» спрямовує до відновлення природи і узгодження дій людини з нею, оскільки «Христос все приготував для майбутнього». Мислитель висловив ідею Вічного миру як реалізації загального закону злагодності у Всесвіті, бо «війни приносять втрати, страждання, кровопролиття», а це суперечить християнській моралі, головними засадами якої є миролюбність, милосердя, любов. Критикуючи формальність, зовнішність релігійних обрядів, Еразм радив відкривати передусім сутність християнського віровчення, показувати спрямованість у майбутнє виконання заповідей Христа. Людське щастя він пов'язував із виправленням «глупоти пороків», усуненням безглуздості суспільних установлень та з реалізацією у майбутньому Піфагорового принципу «у друзів все спільне». У розробленій програмі «Християнського гуманізму» він передбачав досягнення злагодності й гармонії у майбутньому суспільстві.

Італійський мислитель **Нікколо Мак'явеллі** (1467–1527) у працях «Державець», «Флорентійські хроніки» та ін. на основі ідеї постійного коловороту обґрунтовував «фортуни», яку в історичному процесі люди можуть враховувати і, активно діючи, досягати успіхів. Людині треба виходити з реальності життя, а не сліпо покладатися на Божественне провидіння. Не сподіватися на спасіння, а, долаючи свої зусилля з урахуванням дійсного стану речей, енергійно спрямовувати їх у русло своєї долі, яка «визначає половину наших дій, а другою половиною ... вона надає управляти нам». Ідею активно діяльної особистості потім використали для розробки теорії еліт у наступні віки. Історія, на думку Мак'явеллі, йде суперечливо від «несвободи до свободи», бо люди переслідують власні, передусім матеріальні інтереси, котрі спонукають до примноження багатства й поліпшення добробуту родини, громади. Тому діяльність людей відображається на історичних подіях і спрямовується у майбутнє. Під таким кутом зору розробив Мак'явеллі нову теорію політики та вказував на основні риси правителя і вважав найприйнятнішою для майбутньої держави «змішану» форму, що поєднувала б найкращі елементи аристократії, монархії і поміркованої республіки. Він, розглянувши шляхи розвитку державності, розмежовуючи державу й суспільство, мораль і політику, підкреслив значущість особистісних якостей правителя, які він проявлятиме по-різному залежно від обставин. «Державі треба жити з народом у дружбі, інакше в годину скрути для нього порятунку нема», бо йому «доводиться завжди жити з тим самим народом і тому дорожити його приязню та дбати, щоб народ не гнобили». Тому «розумний

Державець повинен подумати про такий лад, за якого його громадяни потребуватимуть держави і його самого: тоді вони завжди зберігатимуть йому вірність», — розмірковував Мак'явеллі над майбутнім державного правління, висловивши ідею єдиної національної держави Італії, що мала реалізуватись у прийдешніх віках [14, с. 420, 419, 421].

Важливими для пояснення поглядів, спрямованих у майбутнє науки, були пошуки нових методів дослідження природи і суспільства та здійснені відкриття й винаходи видатних мислителів Відродження, таких як: **Леонардо да Вінчі** (1452–1519), **Миколай Коперник** (1473–1543), **Галілео Галілей** (1564–1642), **Бернардіно Телезіо** (1509–1588), **Франческо Патріці** (1529–1597), **Джордано Бруно** (1548–1600) та інші.

Леонардо да Вінчі при розгляді співвідношення теорії і практики вказав на майбутнє зростання ролі досвіду у вивченні природи, в якій «повно численних причин, ще не виявлених досвідом. Досвід не помиляється, а мудрість є породженням досвіду. Практика ж має спиратися на добру теорію», — підкреслив вчений, прогнозуючи розробку нових методів, математизацію знань про природу, створення нової цілісної картини світу [4, с. 86, 87]. Він у процесі дослідження природи здійснив ряд винаходів, зробив проект ідеального міста за принципом гармонії і краси: на високому рівні для «чистої» публіки і низькому подалі на окраїнах — для майстерень, складів тощо, тобто передбачав у містобудуванні розмежування т. зв. «спального» житлового сектору і виробничого. Він висловив також ідеї, які було реалізовано в наступних сторіччях — це самопрядка, літальні апарати, парашути та інші.

Миколай Коперник, використавши математичні розрахунки, розробив геліоцентричну систему світу, відкрив нові перспективи астрономічних досліджень та їхнє практичне значення. Він писав: «... мої дослідження можуть приносити користь Церкві. [...] Бо коли кілька років тому розглядали літочислення, то завдання це залишилося тоді нерозв'язане саме з тієї причини, що тоді ще не були спроможні точно визначати тривалість року і місяця, а відповідно й руху Сонця та Місяця» [4, с. 121].

Галілео Галілей зробив важливі відкриття щодо планет Сонячної системи завдяки сконструйованому телескопові, заснував нові галузі астрофізики та науки про опір матеріалів, про динаміку, заклав основи для майбутнього відкриття закону інерції та принципу збереження механічної енергії.

Джордано Бруно разом з новими положеннями про Всесвіт, його нескінченність та про можливість пізнавати змінюваність і суперечливість природи, бо «глибока магія полягає в умінні вивести протилежність, попередньо знайшовши точку об'єднання» [4, с. 168], висловив думки про майбутній державний устрій і суспільство, з якого слід усунути всевладдя Церкви й духівництва, нелюдські закони, феодалські привілеї. «Для користі людського співжиття має бути встановлена громадянська рівність за наявності приватної власності та соціальної нерівності людей, при утвердженні працелюбності, миру та свободи людського духу». У Всесвіті є «універсальне провидіння, внаслідок якого все, що існує, живе, розвивається, рухається й досягає своєї досконалості», — стверджував Бруно [4, с. 175].

Французький мислитель **Мішель де Монтень (Мішель Ейкем)** (1533–1592) у творах «Подорожні записки», «Проби» відзначив розширення знань про Землю, перехід від гео- до геліоцентричної концепції, а також положення Дж. Бруно про Сонячну систему як частину нескінченного Всесвіту і, вказавши на відносність здобутих знань, підкреслив спадкоємність і спрямованість науки в майбутнє, оскільки, може, за тисячу років

з'явиться який-небудь третій погляд на будову світу. «Те, чого не вдалося досягти одному, вдасться іншому, а те, що було незнане в одному сторіччі, з'ясовується в наступному», — наголосив Монтень. [17, с. 250]. Люди мають найприроднішу «жагу знань» і відкривають закони, які дає природа і які «завше щасливіші за ті, які ми собі вигадуємо. Доказ цьому золотий вік поетів і стан, у якому живуть народи, не відаючи інших законів, окрім природних», — зауважив Монтень [18, с. 307]. Він вважав людину включеною у природний процес виникнення і змін, що нічим не переважає інших істот, окрім свободи діяти згідно з визнаним загальним законом природи і спрямовувати свої дії через самовдосконалення у майбутнє на реалізацію мети: добре прожити своє багатогранне складне життя, що поєднує радощі й страждання, які вона має гідно переносити, мужньо виконувати людське призначення, проявляти справжню добродішність, відкидаючи аскетизм, але й не надто поринаючи у пристрасті й насолоди. На такому життєвому шляху допоможе релігія, з якою треба рахуватися для спільної користі. Однак в основі багатьох релігій, на думку Монтеня, є ошуканство, обман, тому він виділив «християнську добродішність» як ознаку істинної віри, водночас визнавав самостійність і критичність міркувань людей, важливість звільнення їх від забобонів, проголошуючи вільнодумство, що потім поширилося в європейських країнах.

Узалежнюючи майбутнє піднесення людини від небесних сил, Монтень наголосив: «Нашій-бо вірі Християнській ... подобає подбати про те божисте й чудовне преображення», коли «Бог у своїй незмірній ласці простягне нам свою десницю» [17, с. 297].

Розмірковуючи над змінюваністю речей і людей, мислитель вважав буття єдиним, але таким, що змінюється взагалі, «стаючи весь час іншим». Монтень висловив думку про мінливий час, яким вимірюються зміни природи, сформулював важливе методологічне положення для футурології: «Час охоплює собою такі слова, як Колись і Потім, Було і Буде, які з першого погляду показують з усією очевидністю, що час — не те, що є і отже було б великою дурницею й очевидним фальшем запевняти, що є те, чого ще не існує або вже перестало існувати. Що ж до таких слів, як Теперішність, Хвиля, Нині, на яких, очевидно, головно тримається розуміння часу, то розум, відкриваючи ці поняття, одразу нівечить його; бо негайно розколює і ділить час на минувшину і прийдешність, немовби прагнучи бачити його неодмінно розполовиненим. Те саме, що з часом, діється і з природою, виміром якої він є; бо в ній теж немає нічого такого, що тривало б чи було стале» [17, с. 296–297].

Людське життя є абсолютним, воно «саме собою ні добре, ні зле: воно є посудина для добра та зла, це вже чим його заповните. І якщо ви прожили бодай день, ви спізнали все» [17, с. 105], — наголосив Монтень, вказавши, що життя вимірюється не часом, не тривалістю, а тим, як «ви його зужиткували, не один жив довго, а пожив мало. Заживайте життя, поки ви є: від вашої волі, а не від кількості літ залежить, аби ви набулися. [...] Ба ні, всяка дорога має свій кінець! Той час, що по вас зостанеться, так само не ваш, як той, що збіг перед вашим народженням, і так само мало вас обходить» [16, с. 107], — писав Монтень, закликаючи людей реально сприймати своє буття, яке «належить зарівно як до життя, так і до смерті», яка є «початком іншого життя», і тому безглуздо плакати, що «через сто років нас не буде на світі, як плакати, що нас не було перед стома роками», — підкреслив мислитель [16, с. 104]. Смерть вирівнює всіх людей, які насправді відрізняються тільки своїм одягом. Тож Мішель Монтень акцентував увагу на змісті

людського життя, яке є цілісним, одним єдиним, в якому минуле, теперішнє й майбутнє розмежовується лише в часових параметрах, і яке незалежно від тривалості залишається найвищою цінністю.

Майбутнє близьке чи віддалене описував на основі своїх містичних видінь французький лікар і вчений **Мішель Нострадамус** (1503—1566). Він, маючи феноменальну пам'ять, знаючи тексти давніх, передусім єгипетських астрологів, складав гороскопи на наступні роки, почавши з «Альманаху на 1550 рік», набув популярності своїми пророцтвами про наступні події, як наприклад передбаченням загибелі 40-річного короля Франції Генріха II на рицарському турнірі 1559 р.* Ще 1555 р. Нострадамус описав цю подію так: «Старого лева переможе молодий, / Дивної дуелі сумний кінець; / Око йому виколовши у клітці золотій, / сам він жахливою смертю помре». Справдилося також за кілька десятиліть провидіння Нострадамуса, що став на коліна із зверненням «Ваша святосте» перед монахом Феліче П'єретті, котрого потім 1585 року обрали Папою Римським Сікстом V [21, с. 46, 58]². На кілька сторіч наперед висловив Нострадамус цікаві думки про можливість профілактичних щеплень від віспи, про два кола кровотоку в організмі людини, про відкриття радіо, використання електрики, парових і летючих машин. Спрямованою у майбутнє була ідея будівництва каналу для з'єднання Середземного моря з Атлантичним океаном, яку підтримував і допомагав реалізувати Нострадамус. Справдилися його передбачення дня своєї смерті, приходу «нового віку» 1792 р., оскільки 20 вересня Конвент Франції проголосив початок республіканської ери.

У «Посланні Генріхові II» Нострадамус, як вважають деякі автори, пророкував події виникнення і розпаду Радянського Союзу. «Цьому буде передувати сонячне затемнення, найтемніше з часу створення світу і до смерті й мук Ісуса Христа і з тієї події — до наших днів. І в жовтні відбудеться велике зрушення, таке, що здаватиметься, ніби земна твердиня втратила своє природне спрямування й занурилася у вічну темряву. Це станеться після весняного часу, коли після надзвичайних перемін, перестановок в урядах пройдуть великі землетруси. [...] Виросте новий Вавилон, мерзенний паросток, підживлений мерзенністю першого жертвоприношення. (Вбивство царської сім'ї.) Він проіснує тільки 73 роки і 7 місяців» [21, с. 31].

Найзначнішою для розуміння витоків футурології залишається книжка Нострадамуса «Центурії» («Сторіччя»), що подає у віршованій формі («Катрени») пророцтва стосовно наступних сторіч, починаючи з 1555 р. до віддаленого майбутнього 3797 року. Розшифруванням, інтерпретацією та захистом від перекручень змісту текстів займаються працівники створеного в Парижі астрологічного «Центру Нострадамуса».

Конкретні обриси можливого досконалого суспільного ладу в майбутньому дав англійський мислитель-гуманіст **Томас Мор** (1478—1535) у книжці «Утопія...», від якої пішла назва утопізму — на пряму в європейській суспільно-політичній думці наступних віків. Утопія (місце, якого немає, блаженне місце) — вимріяна форма життєустрою людей на противагу тим, що реально існують. Мор зобразив далекий острів, де бував моряк Гітлодей, проживши кілька років у державі, яку заснував Утоп понад тисячу років тому, і розповів про «якнайкраще влаштоване суспільство». Там

* Під впливом тієї події збереглося повір'я не відзначати сорокалітній ювілей і наступного року вести аскетичний спосіб життя.

земля, її надра, все майно належать усім, немає багатих і бідних, неробства і розкошів, усі працюють по шість годин, найважчу брудну роботу (наприклад забій тварин) виконують раби (покарані злочинці, перелюбники чи врятовані від смертної кари чужоземці) або бідняки з інших країн, що добровільно перейшли в рабство до утопійців. Утопійці проживають сім'ями в будинках, двері яких не зачиняють, харчуються переважно у спільних їдальнях, усі забезпечуються однаково всім потрібним. Про це дбає держава, що організовує виробництво, залучає всіх до праці, стежить, щоб «ніхто не сидів у неробстві», але й «не перевтомлювався», справедливо розподіляє вироблені блага, щоб усі мали «якнайбільше часу для духовної свободи й просвіти. Бо в цьому ... полягає щастя життя» [19, с. 190].

Ремісництвом займаються сім патріархальних общин, землеробством — сільські общини по 40 чоловіків і жінок та по два раби, жінки виконують легші види робіт: обробка льону, вовни. До сезонних робіт у землеробстві (збір урожаю) запрошують жителів міст, що сприяє співробітництву між містянами і селянами. Громадянам, що проявили здібності, створюють умови для оволодіння науками. Службових осіб вибирають з учених. На острові федерація 54-х міст, представників яких вибирають в сенат, де обговорюють і ухвалюють всі рішення. Для уникнення переворотів і запобігання тиранії функціонують народні збори. Для контролю за сенатом і організації праці утопійців обирають сифогрантів від кожних 30 господарств. Сифогранти обирають із чотирьох кандидатів принцепсів для управління містами. Так забезпечується демократизм державного управління і свобода народу, чії інтереси захищені зрозумілими і справедливими законами. Утопійці, вважаючи війни «звір'ячими справами», все ж таки готуються ретельно захищати острів, намагаючись уникнути кровопролиття, вдаються до хитрощів, вигадують нові машини, котрі легко маскувати і переміщати, щоб прогнати нападників.

Утопійці, як відзначав Мор, вигадували також інкубатори для виведення курчат, навчилися передбачати зміни погоди, створили прилади для спостереження за рухом небесних тіл. Із позиції «християнського гуманізму» Мор засуджував смертну кару, бо «ніщо з того, що є у світі, не може **зрівнятися** з людським **життям**», «Бог заборонив умертвляти будь-кого», «відняв у людини право вбивати не тільки іншого, але й себе» [19, с. 138]. Морові положення про антигуманність смертної кари та невід'ємне право людини на життя зафіксували міжнародними актами лише за кілька наступних сторіч.

Автор «Утопії» проголошував віротерпимість, рівноправність релігій, свободолобство, людинолюбство, добродійність основними засадами людських стосунків, що мають «за Божим призначенням» утверджуватись у майбутньому, яке мало б вимірюватись людським щастям, що полягає у досягненні задоволення, найвищим виявом якого є спостереження істини, «приємний спогад про добре **прожите життя** й безсумнівна надія на майбутнє блаженство» [19, с. 220]. Томас Мор подав проект майбутнього суспільства, в якому на колективній власності забезпечуватиметься справедливий лад, гідний спосіб життя для всіх людей праці.

Інакше поглянув на майбутнє **Жан Боден** (1530—1596) — французький мислитель, який у трактатах «Метод легкого вивчення історії», «Шість книг про державу» обґрунтував прийдешню зміну держави на основі суверенітету влади, не обмеженої ніякими умовами, постійної за власним правом при збереженні приватної власності і природності сім'ї. «Спільність всього майна несумісна із сімейним правом», бо

породжуватиме розбрат і ненависть, оскільки «кожен нехтує спільними справами, якщо з них не може добути користі особисто для себе», тому в майбутньому не може бути все спільним, «як хотів у своєму першому проекті держави зробити Платон, щоб вигнати зі свого міста слова *твое* і *моє*. Такий устрій держави спрямований проти закону Бога і природи», — відзначив Ж. Боден [4, с. 147, 146]. Він визнавав найкращою державу, в якій люди мають власність і особисту свободу, підкоряються «законам монарха, а монарх — законам Божим і природним». Водночас мислитель передбачав послаблення держави, якщо володар посилюватиме насильство над волею громадян [4, с. 177].

Морову утопію вважав можливим зразком створення нової держави італійський гуманіст **Джован-Доменіко (Томмазо — монаше ім'я) Кампанелла** (1568—1639). Він у трактатах «Про найкращий устрій держави», «Місто Сонця», «Космографія», «Астрологія», «Політичні афоризми» та ін. запропонував модель держави, аргументувавши можливість її реалізації наявністю реальних рис в «общині перших християн... при Апостолах» та в житті кліриків і монахів. Мислитель підкреслив: «...ми описуємо і прагнемо не до величини держави, що більшою мірою породжується честолюбством і жадібністю, а до моральності, на якій засновується Місто Сонця, і я сподіваюся, що такий спосіб життя торжествуватиме у майбутньому після загибелі Антихриста, як вказано у пророків» [4, с. 187—188].

Кампанелла писав, що золотий вік був не тільки в минулому, але й може повертатися не раз, і майбутнє людства пов'язував із поступом і прискоренням розвитку, бо завдяки науковим знанням «тепер за 100 років відбувається більше подій, ніж раніше за 4 тисячоліття» [4, с. 186].

Мужній філософ, незважаючи на переслідування інквізиції, повернувся до Неаполя і зайнявся написанням «Космографії» та «Великого підсумку» своєї філософії, зацікавився астрологією як «наукою точною», що за змінами небесних тіл може передбачити неминучі зміни в земному житті. Такою спробою знайти на небі відповіді про майбутні події на Землі Кампанелла порушив питання про можливість науки про майбутнє, що було значущим для ренесансознавства і важливим для розуміння витоків футурології. Окрім цього теоретичного обґрунтування майбутніх змін, мислитель разом з однодумцями почав готувати повстання за визволення Південної Італії з-під іспанського панування, щоб замість Неаполітанського королівства створити за «новим законом» державу і суспільство, в якому вільні люди житимуть спільно общиною, а гора Стіло в Калабрії стане символом свободи і добробуту та покаже всім народам шлях оновлення світу. Однак організатори повстання не змогли передбачити зрадництва, й Кампанеллу паралельно з інквізиторським судом 1606 року в Неаполі ув'язнили іспанці, де він і написав свою знамениту книжку «Місто Сонця», а також «Політичні афоризми», «Іспанська монархія», «Монархія Месії» і розпочав підготовку «Богослов'я» в 30-ти книгах. Протягом 1626—1629 рр. він перебував в інквізиторській в'язниці в Римі, звідки звільнений за сприяння папи Урбана VIII, якому завдяки магічно-астрологічним можливостям Кампанелла допоміг «полегшити» дальше життя. Мислитель, стоїчно витримавши кількадесятилітнє переслідування, ув'язнення, катування, розробив яскравий проект майбутнього справедливого суспільства. Він фактично відродив комплексний підхід видатних античних класиків Платона й Арістотеля до розгляду майбутнього й оптимістично подав контури майбутнього ладу, виразивши сподівання розв'язати нагальні проблеми, що виникали в процесі занепаду феодалного ладу і появи

капіталістичних відносин. Кампанелла назвав «темною змовою багатіїв» тодішні держави, в яких «багатство й злиденність нівечать людей», накреслив прогресивний образ майбутнього суспільства.

Ключовою ідеєю розповіді про «Державу Сонця», засновану на острові, де нібито побував якийсь Генуезець-Мореплавець, є пошук розумної природовідповідної форми людського співжиття. Засновники Міста Сонця взяли за основу «філософський спосіб життя общиною», узагальнивши знання наук, завдяки яким було відкрито багато законів природи і нові можливості створювати умови для примноження знань, для прояву та розвитку розумових і тілесних здібностей людей, всебічного розвитку особистості.

Кампанелла з позицій «громадянського гуманізму» закликав до вдосконалення суспільства, в якому громадяни спільно розвиватимуть свої здібності заради спільного блага, і показав, що це стане можливим при реформі правління і при кращій змішаній формі державного устрою. Верховний правитель — жрець — Метафізик «настільки мудрий, що якнайглибше опанував основи всіх мистецтв і наук», «необхідність, долю і гармонію світу», поєднує духовну і світську владу, яку передає тоді, коли з'явиться інший, тямущіший і здібніший. Метафізики допомагають Могутність, Мудрість і Любов обговорювати всі питання й управляти відповідними сферами через дев'ятьох «начальників», а магістрати на нижчому четвертому рівні забезпечують виконання рішень правителя. До управління слід залучати найгідніших і наймудріших. Щомісяця народні збори за участі всіх 20-річних і старших громадян вирішуватимуть, хто з посадових осіб виконує свої функції і чого не вистачає общині. Життя общинне засноване на колективній власності. «Община робить всіх одночасно й багатими, й разом з тим бідними: багатими тому, що в них є все, бідними — тому що в них немає ніякої власності; і тому не вони служать речам, а речі служать їм. І тому вони всіляко прославляють благочестивих християн», — писав Кампанелла, підкреслюючи працелюбність та інші чесноти соляріїв, у яких «все спільне» [4, с. 183, 182]. Він передбачав загальність праці, її спрямованість на поліпшення добробуту і розвиток здібностей людей. У Місті Сонця працюють всі не більше чотирьох годин на день, праця сприяє розвитку сил, а добре організована приносить ще й радість, тому солярії не уникають важкої праці, допомагають одне одному, що зміцнює їхню дружність. У трудовому процесі люди змагаються бути кращими і проявляти свою особистість. Навіть каліки, незважаючи на фізичні вади, виконують посильну роботу, наприклад на спостережних пунктах у навколишніх селах, оскільки неробство може спричинити деякі хвороби. Завдяки зміні видів праці містяни також виходять в поле, і за астрологічною наукою солярії починають польові роботи, знають секрети збільшення врожаю і зменшення втрат зерна, виведення породистих домашніх тварин, птиці, і тому в них всього в достатку. Мірою праці вони вважають її результати. Водночас вільний час є цінністю і використовується для занять науками, розвитку своїх здібностей, для читання, наприклад книги «Мудрість»; всім доступна освіта і вивчення мов інших народів. Мислитель підкреслив ідею зростання ролі наук у майбутньому, бо завдяки наукам солярії випередили інші народи, відкрили «мистецтво літати», створювати кораблі без весел, підзорні труби, щоб спостерігати невидимі зірки, яких більше від видимих; і також слухові прилади, щоб «чути гармонію неба» [4, с. 181, 186]. У Місті Сонця завдяки наукам, контролю лікарів за здоров'ям громадяни «оновлюють життя» кожні сім років, і вони можуть прожити 100—170 років. Всі

задовольняють потреби згідно з науково обґрунтованими рекомендаціями. Навіть використовують астрологію і медицину для регулювання дітонародження, яке вважають релігійною справою, про яку держава повинна піклуватися так само, як і про навчання та виховання дітей «згідно з природою».

Громадянам, котрі принесли найбільше користі державі, виявляють велику повагу, навіть ставлять пам'ятники. Закони в державі дуже короткі і написані на мідних пластинах біля дверей храму, де перераховані також головні чесноти, серед яких любов до общини, свободолюбство, шанування Бога, якого сприймають під виглядом Сонця, знають про Христа, вважають християнський закон головним для усунення зла у світі. Кампанелла запропонував всесвітнє об'єднання народів під орудою Папи Римського, висловив сподівання, що весь світ у майбутньому почне жити за звичаями Міста Сонця і буде забезпечена свобода кожному в межах общини, життя в якій накладає певні обов'язки заради спільного блага [4, с. 183, 187].

Мислитель розглядав час як мінливий потік буття, зміни якого послідовно спрямовані в майбутнє, яке, він вважав, можливо передбачити на основі знань про властивості, зв'язки, напрямки змін у природі. Розмежовуючи природу і штучну магію як мистецтво розгадувати і використовувати причини, що дивно діють, і таємні властивості природи, критично оцінюючи астрологію, він водночас закликав реально пізнавати світ, бо «зірки здалеку не можуть заставити нас діяти проти нашого рішення» [4, с. 187].

Отже, думки про майбутнє, про можливість його вивчати, які висловив Кампанелла, мають методологічне значення для становлення футурології. «Прийдешній вік розсудить нас» — цим гаслом мислитель порушив перед майбутніми футурологами питання класифікації попередніх передбачень і виокремлення тих, які справдилися.

Таку Кампанеллову думку розвинув його сучасник Френсіс Бекон, запропонувавши зіставляти пророцтва з тими подіями, які відбулися впродовж усіх віків. Це зміцнюватиме довіру і водночас допоможе «створити своєрідну науку тлумачення тих пророцтв, які до цих пір ще не підтвердилися», — писав англійський філософ, висловивши прогностичну ідею «відновлення істинної науки» як нової найвищої суспільної цінності [6, с. 181].

Френсіс Бекон (1561–1626), чю творчість більшість істориків розглядає у філософії Нового часу, а деякі — у контексті англійського Відродження, у працях «Новий Органон», «Нова Атлантида», «Історія Генріха VII», «Про гідність і примноження наук», «Про мудрість давніх» через призму розвитку науки показав світлі обрії майбутнього людини, людства і суспільства. Він, розмірковуючи про правління Генріха VII, засновника королівської династії Тюдорів, вказав на створення сприятливих умов для економічного піднесення Англії, поширення ремесел, підприємництва, для розширення можливостей реалізації проекту досконалого державного ладу і підкреслив винятково важливу роль науки, досліджень природи, відкриттів і винаходів, які слід спрямовувати на користь і поліпшення людського життя. Вся діяльність Бекона була спрямована на філософське обґрунтування наукового знання нового типу, розробку нових поглядів з метою наукового пізнання, його методи, утвердження першорядного значення науки в житті суспільства. «... Ф. Бекон — провісник нової індустріальної ери, він не тільки вказує на особливу роль науки в майбутньому суспільстві, а й передбачає необхідність перетворення її у найважливішу галузь духовної діяльності», — відзначив сучасний український історик філософії Валентин Гусев [10, с. 89, 90].

Ф. Бекон, вважаючи схоластику «книжною наукою», «Арістотелеву логіку більше шкідливою, ніж корисною», закликавши подолати споглядальний характер попередньої науки, розробив програму «Відновлення наук». При детальній класифікації наук він висловив думку про піднесення ролі природознавства, примноження досягнень фізики за допомогою математики і прогнозував появу в майбутньому «нових розділів змішаної математики», а також розвиток «філософії людини і громадянської філософії», радив «ніколи не допускати порушення безперервного зв'язку» між науками, доводив важливість «утвердження єдиної загальної науки про природу або стан (status) людини» [5, с. 251, 252].

В ученні про особистість Ф. Бекон передбачав наукове обґрунтування тлумачень «природних снів» та перетворення науки про мислення на загальну науку. Наголосивши на першорядності експериментальної науки, він визнавав значення правильної теорії для успішної практики і висловив припущення про особливу науку для винайдення і створення нових наук, тобто передбачав появу наукознавства і пропонував нові підходи до організації наукової діяльності, щоб правителі створювали і підтримували відповідні установи та співтовариства вчених [5, с. 310].

Уникаючи мрійництва попередніх утопістів про соціальну рівність людей та усунення приватної власності, Ф. Бекон у «Новій Атлантиді» описав острів Бенсалем, де законодавець король Соломон встановив суспільний лад на засаді людинолюбства: «щоб зробити країну і народ щасливими». Для реалізації цієї мети далекоглядний правитель заснував «Дім Соломона» — «найблагороднішої ... установи на землі, що служить провідним “світочем” і покликана вивчати творіння Господні» [6, с. 503, 504]. Мислитель переорієнтував із другорядних на головну мету науки «пізнання причин і прихованих сил всіх речей; і розширення влади людини над природою, допоки все не стане для неї можливим» [6, с. 514]. «Дім Соломона» як центр розвитку науки збирає і накопичує знання, для чого по три члени Соломонового дому на кораблях подорожують впродовж 12-ти років і знайомляться «з науками, мистецтвами, виробництвом та винаходами всього світу», закупають за золото і привозять книжки, інструменти та всілякі зразки.

«Соломонів дім» має у розпорядженні шахти, башти, сади, виноградники, городи, озера, водоймища, парки, заповідники, «будинки звуку, світла», аптеки, різні машини й прилади для організації досліджень та проведення експериментів з різних напрямів наукової діяльності і технічних винаходів, щоб їх використовувати у виробництві, наприклад видобування нових матеріалів, створення металів із заданими властивостями чи складних добрив для підвищення родючості ґрунту, виведення нових видів рослин, порід тварин.

Винахідництво спрямоване на використання сили вітру, води, природних явищ, штучне викликання снігу, дощу, блискавки, райдуги, створення потужних магнітів, «машин і приладів для всіх видів руху з меншою затратою енергії, суден для плавання під водою, апаратів, уподібнених пташиному польоту, навіть “грецький вогонь” у воді чи прилади засновані на вічному русі» [6, с. 521], як прогнозував Бекон. Він також пропонував винаходити музичні інструменти, що відтворюватимуть голоси птахів, прилади для урізноманітнення кольорів, для поліпшення слуху, передачі світла на великі відстані, моделі тварин чи людини, тобто передбачав появу роботів. Учених закликав зосереджувати увагу на створенні приладів і технічних новинок для проведення наукових

досліджень, наприклад для розкриття ілюзій, фокусів та інших видів обману органів чуття, для вивчення найдрібніших частинок, спостереження за планетами, «вогненними метеорами» та іншими явищами природи.

Найголовнішими вважатимуться досліди, спрямовані на збереження здоров'я, винайдення ліків від важких хвороб, вирощування лікарських трав, виготовлення напоїв з найменшими пилинками, які б проникали найглибше в тіло, відшукування «райських джерел» з оздоровлювальною водою, з підсиленими ароматами та повітрям з лікувальними властивостями, як накреслював Бекон майбутні напрями медичної науки [6, с. 516, 517, 521].

Цікавою була його думка про те, що деякі відкриття й винаходи вчені «залишають для себе» і не повідомляють державі, тобто порушив питання про можливі шкідливі наслідки окремих винаходів, висловив ідею повної автономії «Соломонового дому», який видає вказівки і поради для громадян, щоб поліпшити їхню життєдіяльність. Мислитель вказував також на значну роль релігії у регулюванні відносин, у формуванні моральних чеснот громадян. Центральною ланкою в майбутньому суспільстві мала б бути сім'я, заснована на узаконеному шлюбі. Завдяки державі влаштовуються «Свята сім'я» за наявності в ній дітей і внуків. Доброчесні жителі Бенсалема дивуються з європейців, котрі «позбавили шлюб його сенсу» — цнотливості, бо розглядають шлюб як вигідну угоду, допускають наругу над шлюбом «відвідуванням вертепів розпусти», — відзначив Ф. Бекон [6, с. 510, 511].

«Дім Соломона» виробляє також прогнози, «природно пояснюючи наступні події», наприклад поширення епідемій, нашествия сарани, паводки, землетруси та інші, і дає «поради жителям як запобігти стихійним лихам і боротися з ними» [6, с. 523, 529]. Під таким кутом зору Ф. Бекон розглядав астрологію як науку, яку пропонував очистити від забобон і зберегти в ній учення про цикли наближення планет чи спалахи на Сонці, їхні впливи на земні справи. Таку «здорову астрологію» можна буде використати з певною мірою довіри для передбачень та їхнього обґрунтування. Можна передбачити появу комет, виверження вулканів, урожай чи неврожай, «різну температуру впродовж року», «врешті будь-які більш або менш значні рухи або зміни як природного, так і суспільного характеру», — висноував Ф. Бекон [5, с. 228–229].

За його припущенням, можна б передбачати, хоча й з меншою впевненістю, наслідки повторюваних процесів чи навіть деякі події за умови виявлення спочатку загальних тенденцій. «Ми після детального або фізичного, або політичного аналізу використовували б їх до тих видів або окремих явищ, які більше від інших піддаються подібним впливам» — вказував мислитель [5, с. 229]. Він, вважаючи можливим використати астрологію, на основі знань її фізичних основ, а також поєднувати попередній досвід із майбутнім, для якого потрібно багато віків, відмежовував науку від «натуральної магії», що «затмарює людський розум» і «навіює людям ... безліч приемних, але хибних, подібних до сну, надій на досягнення того, чого кожен особливо прагне» [5, с. 245–246]. Парацельс та інші «захисники неправдивих вигадок натуральної магії настільки втратили чуття міри, що майже готові були прирівняти силу і можливість уяви до сили чудотворної віри», — зауважив Ф. Бекон, застерігаючи від використання магічних обрядів, які збільшують силу уявлення, щоб завдяки декільком легким діям «одержати ті чудові плоди, ціною яких з Божої волі має бути праця» [5, с. 284, 285]. Мислитель закликав очистити від ганьби сам термін «магія» і відновити давнє й почесне

його значення, пов'язане з розвитком метафізики, з мудрістю і знанням гармонії світу. Така магія, як і наука, спрямовує «пізнання прихованих форм на звершення дивовижних справ, розкриває великі таємниці природи» [5, с. 245]. Магія й астрологія, на думку Ф. Бекона, допомагають виробляти передбачення, які ще в давні часи поділяли на штучні і природні. Перші є наслідком розмірковувань над фактичними ознаками, ґрунтуються на аналізі причин, які можуть викликати наступні наслідки, наприклад лікар може передбачити видужання хворого. Природні передбачення походять з внутрішніх передчуттів душі, яка під впливом зовнішніх або завдяки вродженій здатності, подібно до дзеркала, може відображати «Божественне світло» провидіння і бачити майбутнє (наприклад у віщих сновидіннях, екстазі, на межі смерті), як пояснював Ф. Бекон [5, с. 283, 284]. Він висловив важливі ідеї стосовно майбутнього розвитку науки та зростання її впливу на виробництво, на розкриття потенційної енергії людства завдяки примноженню знань, а також припущення про можливості наукового обґрунтування передбачень, що можна трактувати як Беконів прогноз появи футурології, який справдився за кілька сторіч.

Французький філософ **Рене Декарт** (1596–1650), з якого, на думку Гегеля, «починається нова епоха філософії», у працях «Основи філософії», «Пристрасті душі», «Міркування про метод», підкресливши широкі можливості людського розуму і значення правильного методу та його використання, висловив ідею зростання ролі знань для майбутньої організації суспільства, в якому людина зможе подолати свою обмеженість, пізнаючи істину і роблячи правильний вибір, ставатиме «цілком вільною». Майбутнє держави він пов'язував із розвитком філософії, бо «народ стає більш громадянським і освіченим, що краще в ньому філософують», а вдосконалюватимуться суспільні відносини тоді, коли «добродійство шануватимуть вище і дедалі більше людей віддаватиме перевагу справедливому над корисним», як підкреслив мислитель [4, с. 233, 292]. Він вважав можливим створити копії тварин і людини, і навіть машини для математичного обчислення, тобто передбачав появу «штучного інтелекту».

П'єр Гассенді (1592–1655) – французький математик, релігійний філософ – у працях «Звід філософії Епікура», «Система філософії» обґрунтував положення про реальну діяльну людину, чиєю найвищою метою вважав досягнення щастя через звільнення від страждань, страху смерті. Сприятиме цьому відсутність згадок про минуле і уникнення безплідних мрій про майбутні блага, бо не розкоші і розваги, а здоров'я і душевна впевненість визначатимуть сенс майбутності людини. Суспільство в майбутньому утверджуватиметься як угода між людьми для взаємної безпеки існування на основі поміркованості громадян, дотримання законів співжиття – «не втручатися в чужі права», щоб уникати війн, перш за все релігійних.

Гуго Гроцій (1583–1645) голландський мислитель – у трактатах «Три книги про право війни і миру», «Вільне море», розглядаючи природне право як прагнення людей до спілкування заради самозбереження, визначав державу як спілку людей для забезпечення права і спільної користі й запропонував «Закон націй», який мав би в майбутньому забезпечити реалізацію міжнародного права для регулювання стосунків між націями й утворення співдружності держав.

Англійський філософ Нового часу **Томас Гоббс** (1588–1679) у працях «Про тіло», «Про людину», «Про громадянина», «Левіафан...» та ін., розмірковуючи про людину і державу, акцентував увагу на «природному становищі людей», за якого «права всіх на

все» призводять до взаємопоборювання, до «війни всіх проти всіх». Виходом із такого стану стала угода на добровільне відречення «від свого права володіти собою» і утворення держави, яка обмежує природні права громадянським правом і ставить на перше місце закони суспільства, в якому забезпечуватимуться природна рівність всіх людей, що вступають у договірні відносини, а також суверенітет громадянина та обов'язковість «громадянських законів». Хоча Т. Гоббс розумів угоду лише умовною, бо насправді держава одержувала всю повноту влади і панування над громадянином, все ж передбачав, що держава у майбутньому забезпечить громадянський мир, злагоду в суспільстві, добробут громадянина та «рівність без зрівнялівки».

Мислитель вважав можливим пояснити через розуміння причин природні і суспільні процеси та передбачати явища, знаючи попередні причини, навіть викликати певні наслідки. При цьому висловив цікаві думки стосовно майбутнього, в турботі про яке людина залишається постійно «при своїх безперервних зусиллях захиститися від зла, якого боїться, й здобути благо, до якого прагне», — наголосив Т. Гоббс [8, с. 82]. Оскільки майбутнього ще нема, а тільки є теперішнє, минуле ж лише в пам'яті, то передбачення ґрунтується на досвіді минулого. Передбачливість, мудрість формуються на основі досвіду, від збагачення якого людина стає розсудливою і рідше помиляється у своїх очікуваннях. «Майбутнє є лише фікцією розуму, який прикладає наслідки минулих дій до теперішніх, що з найбільшою, але не абсолютною упевненістю здійснює той, хто має найбільший досвід. Хоч ми й говоримо про розсудливість, коли результат відповідає нашому сподіванню, однак насправді це лише припущення, засноване на ймовірності. Адже передбачення майбутніх речей є провидінням, притаманним лише тому, чиєю волею це майбутнє повинно бути викликане до життя. Лише від нього одного і надприродним шляхом виходить пророцтво. Найкращий пророк, звичайно, є найкращим угадником, а найкращий угадник той, хто найобізнаніший і найвправніший у справах, про які вгадує, бо має більше **знаків**, щоб за їхньою допомогою вгадувати». Такими знаками Гоббс називає попередні події щодо наступних і навпаки, а хто більше таких знаків має в досвіді, той більше може передбачати майбутнє, як розмірковував мислитель [8, с. 19-20].

Французький релігійний філософ **Блез Паскаль** (1623—1662) в трактатах «Листи до провінціала», «Думки про релігію», «Мистецтво переконувати» висловив думку про людину як «розумну тростину» і обґрунтовував поєднання розуму і «серця», яким людина «чує Бога». Паскаль пояснював: «...щоб правильно мислити, треба правильно жити за християнськими чеснотами, правдивість яких доводиться пророцтвами». «Пророкувати означає говорити про Бога не через докази зовнішні, а через внутрішні і безпосереднє почуття», — писав Б. Паскаль, відзначаючи правдивість «проречення, аби не казали, що це справа випадку». «Якби одна людина написала книгу проречень щодо часу і способу <пришестя> І. Х., і якби Він прийшов згідно з цими пророцтвами, то сила їх була б нескінченною. Але тут куди більше. Є ж бо цілий шерег людей, які протягом чотирьох тисяч років постійно й незмінно являються один по одному, аби прорікати цю саму подію. Є цілий народ, який оголошує її і продовжує існувати впродовж 4000 років, аби громадою давати свідоцтва запевнень, які має щодо Нього...» [23, с. 116].

Б. Паскаль, обґрунтовуючи віру християн у пророцтва через «цілковито святу внутрішню налаштованість», водночас радив розмірковувати про минуле, теперішнє й майбутнє, але дбати про теперішнє. «Ми майже не думаємо про теперішність, а як і

думаємо, то лише на те, аби запозичити у ній ті знання, які додадуть можливість розпоряджатися прийдешнім. [...] Минуле й теперішнє — це наші засоби; тільки прийдешнє наша мета. Отож, ми ніколи не живемо, а тільки сподіваємося жити і, постійно готуючись бути щасливими, з неминучістю ніколи щасливими не стаємо», — висноував мислитель [23, с. 24]. Він пов'язував гідність людини та її обов'язок з тим, щоб «думати як слід», і наголошував на заповідях «Любові до Бога і до ближнього свого, на яких увесь Закон і Пророки стоять», бо «Двох законів досить, щоб керувати всією республікою християнською краще, ніж <за допомогою> всіх політичних законів» [23, с. 233, 125, 494].

Б. Паскаля вважають передвісником теорії ймовірностей, ірраціоналістичної та екзистенціалістичної течії у філософії, що з'явилися в наступні сторіччя. Він передбачав можливість прогресу пізнання, який пов'язував із розвитком наук, створив модель машини для виконання чотирьох арифметичних дій, т. зв. «паскаліну», що була прототипом сучасної ЕОМ.

У Новий час з'явилися мислителі, котрі, усвідомлюючи потребу зміни державного устрою під впливом нових капіталістичних соціально-економічних відносин, засереджували увагу на розгляді можливих варіантів майбутньої держави. **Джеймс Гаррінгтон** (1611–1677) — прихильник ідеології релігійно-політичного руху індепендентів в Англії — у книжці «Республіка Океанія» пропонував майбутню перебудову держави здійснити залежно від розподілу власності в суспільстві, від майнового стану різних соціальних верств, а до «народної держави» включити кращі риси аристократизму.

Джон Лілберн (1614–1657) — англійський політичний діяч у складеній програмі руху левелерів обґрунтовував майбутнє нації на засадах верховенства влади народу і його суверенітету. Народ має здійснювати вільний вибір через своїх представників і не повинен відчужувати свою владу нікому, бо це заборонено законом історії і відповідальністю перед предками і нащадками. У майбутній республіці законодавчі збори також контролюватиме народ, ніяка влада не уповноважена обмежувати природні права на власність, підприємницьку діяльність і свободу людини, зокрема в «питаннях релігії і Боговшанування», а парламентові забороняється «зрівнювати становище людей», руйнувати власність чи робити всі речі спільними.

На противагу такій програмі **Джерард Вінстенлі** (1609–1652), як керівник руху дигерів в Англії, у трактаті «Закон свободи» розробив модель республіки «всезагальної свободи» на засадах колективної власності, передусім на землю. Така держава мала ставати найсильнішою і розвинутою, бо всі громадяни матимуть матеріальний добробут, спільні інтереси, їм будуть забезпечені всі права, перш за все на працю, яка тільки й буде єдиним джерелом всіх багатств.

Англійський мислитель **Джон Локк** (1632–1704) у книжках «Два трактати про управління», «Дослід про людське розуміння», «Думки про освіту», «Лист про толеранцію» та ін. підкреслив невід'ємність природних прав людини на життя, свободу і власність, вважаючи їх дарунком Божим, і проголосив ідеал «громадянського правління». Всіх людей незалежно від природної нерівності слід визнати економічно самостійними при спільній згоді добровільно вступати у відносини взаємовикористання. Свободу ніхто не може обмежувати, а тільки узгоджувати, тому в майбутньому суспільстві кожен виступатиме суб'єктом власної свободи. Однак свободи нема без

законів, тому законодавча влада повинна розробити систему громадянських законів для забезпечення благополуччя та щастя людей, які мають рівні можливості на прояв творчої ініціативи і домагання в досягненні своїх цілей, відрізняються здібностями, працьовитістю, а також власністю, яка є наслідком особистої праці. Підтримавши ідею розподілу влади, він обмежував її невідчужуваними правами особистості на життя, свободу, рівність, власність, обґрунтовував оптимальну для кожної нації форму правління, право народу на повстання проти зловживань влади, застерігав від її узурпації і пропонував демократичний принцип: кожен громадянин і уряд зобов'язані підпорядковуватися рішенням більшості.

Д. Локк висловив важливі прогностичні ідеї стосовно особистої свободи громадян, толерантності у стосунках, реалізації прав на працю, власність, свободу совісті, що потім знайшли відображення у Декларації прав громадянина (1776 р.), у становленні правової системи громадянського суспільства. Він дав поштовх до розвитку вільної думки не лише в Англії, за що єпископ Ворбертон назвав його «чесною нинішнього віку й учителем віку прийдешнього, славою нації», а Установчі збори Франції ухвалили гаслом Республіки Локківські ідеї – Свобода, Рівність, Братерство [11, с. 1103].

Бенедикт (Барух) Спіноза (1632–1677) – голландський філософ – у книжках «Етика», «Політичний трактат», розкриваючи співвідношення свободи і необхідності, відзначивши винятковість розуму у визначенні людської діяльності, підкреслив, що людина повинна орієнтуватися не на скороминуще й випадкове, а на потрібне, вічне і знаходити «вічний образ Бога» на шляху до свободи, що є пізнаною необхідністю і проявляється у пануванні над собою, у здатності людини підпорядковувати розумові свої емоції. Найближчою до свободи він вважав демократію, за якої швидше впорядковуватимуться релігійне життя, суспільні відносини, забезпечуватиметься недоторканність власності, розвиватимуться освіта, наука, а в майбутньому буде створено суспільство, в якому люди досягатимуть бажаного щастя.

Мислитель відзначив, що розумові суперечать почуття, пов'язані з подіями минулого або з прийдешнім. Людина, керуючись розумом, душею сприймає речі і виявляє однакові почуття незалежно, чи йдеться про минуле, теперішнє чи майбутнє. Невігластво приводить до думки, ніби можна змінити майбутнє, насправді ж воно незмінне, як і минуле, бо що має відбутися, те станеться. Погляди на майбутнє як щось невизначене породжуються браком мудрості, котра має зосереджуватися на міркуваннях не про смерть, а про життя. Адже людина не здобуде безсмертя, а перейматися страхом смерті означає заганяти себе в рабство. Метою держави, на думку Б. Спінози, є свобода, а найвищим благочестям людей має стати мир і злагода в державі. Найкращою буде та верховна влада, «за якої люди проводять життя в злагоді, непорушно дотримуються права, а життя визначається розумом», – підкреслив Б. Спіноза [4, с. 407].

Німецький вчений **Готфрід Ляйбніц (1646–1716)** у книжках «Монадологія», «Нові дослідження про людський розум» та ін. висловив ідею про наперед встановлену гармонію у світі через монади, що виражають розвиток і зв'язок минулого з теперішнім і майбутнім за законом неперервності, якому підпорядковані всі явища. У Всесвіті все пов'язане так, що «*теперішнє приховує в собі в зародку майбутнє*, і будь-який теперішній стан природно пояснюється з погляду попереднього. [...] Я, однак, думаю, що кажучи мовою азбуки, якщо в одній формулі найвищої характеристики виразити одне істотне для Всесвіту явище, то в такій формулі можна буде прочитати наступні, майбутні

явища у всіх частинах Всесвіту та в усі строго визначені часи...» — міркував Г. Ляйбніц, обґрунтовуючи можливість пізнання майбутнього, і водночас вказавши на такий тісний зв'язок явищ, що «ні чуттєвим сприйняттям, ні уявою неможливо точно встановити саме у мить, коли одне закінчується і починається друге» [4, с. 484, 485].

Потік життя мислитель вважав неперервним і тому в ньому потяг людей до добра, досконалості, краси, істини відкриває можливості гармонійного світу в майбутньому. Майбутнє, «преформоване» в кожній монаді, ніби запрограмувала найвища сила — Бог, тому через монади, ніби «духовні автомати», реалізується програма «встановленої наперед гармонії у майбутньому суспільстві. Люди як духовні істоти керуються законом благодаті, прагнуть до власного блага, якого можуть досягти через знання добра, розумом долаючи пристрасті. Рівень свободи залежить від духовного розвитку, від того, що людина самоусвідомлює свій власний вибір через пізнання». Заслугою Г. Ляйбніца називають винахід диференціального числення та заснування математичної логіки, значення якої він передбачав для розвитку науки.

Мислитель самоусвідомлював свої здобутки, спрямовані у майбутнє: «Я гордий тим, що в мене є декілька ідей істинної філософії, але наше сторіччя ще не здатне їх зрозуміти» [4, с. 486].

Такою була його релятивістська концепція часу і простору, яка стала зрозумілою аж у ХХ ст. при створенні загальної теорії відносності, але яка ставила під сумнів односторонність механіцизму як методу світорозуміння і класичної механіки І. Ньютона. **Ісаак Ньютон** (1643—1727) у працях «Математичні основи натуральної філософії», «Полеміка Г. Ляйбніца і С. Кларка з питань філософії і природознавства», «Про два важливі перекручення текстів Святого Письма» та інших заклав основи класичного природознавства і субстанційної концепції простору і часу, за якою час є «величиною, що рівномірно протікає», що існує об'єктивно як тривалість. У дослідженні фізичних явищ і законів передбачив зростання ролі математики — головного інструменту пізнання «основ картини світу» і намагався узгодити хронологію добіблійних подій і описаних у Біблії з природознавством, зокрема з астрономією, тобто пропонував у майбутньому впроваджувати наукові методи дослідження у релігієзнавстві. І. Ньютон порушував ряд інших питань щодо майбутнього науки, можливостей використання гіпотез у науковому пізнанні, які треба «не видумувати, а експериментально доводити». Таке Ньютонове положення має особливе методологічне значення для використання гіпотез у футурологічних дослідженнях.

П'єр Бейль (1647—1706) — французький публіцист — у «Словнику історичному і критичному», «Відповідях на запитання одного селянина» з позицій толерантності застерігав від абсолютизації розуму, від різноманітних помилок в історії, ніби «давні погляди не можуть бути помилковими». Він пояснював: «Адже за винятком декількох філософських умів, ніхто й не подумає перевірити правильність того, що всі говорять», бо вважають це вже колись перевіреним. З цим пов'язані «хибні думки, навіювані народом, що повніші знамення ніби провіщають ті або інші явища» [4, с. 488], — закликав мислитель до критичної перевірки знань минулого для кращого передбачення майбутнього.

Італійський мислитель **Джамбаттіста Віко** (1668—1744) у книжках «Універсальне право», «Основи нової науки про спільну природу нації», розробляючи концепцію історії, розумів історичний процес як коловорот людської

діяльності зі створення системи звичаїв, мови, інституцій, законів. Осмислення історії він ґрунтував на принципі: «Людина може пізнати те, що вона створила», але в пізнанні треба долати перешкоди, передусім переобтяженість уявленнями про давні часи. Періоди історії чергувалися, і з'являлися нові фази подібності, що ґрунтуються на досягнутому. В історії людства він виділяв три цикли: «вік богів», «вік героїв», «вік людей» згідно із Божественним провидінням. За планом Вічної ідеальної історії всі народи проходять паралельно стадії еволюції, стаючи на кожному наступному етапі кращими, подібно як «учень обганяє вчителя» у майбутньому. Дж. Віко передбачив виявлення закономірностей в історичному процесі, ввів компаративістський підхід для досліджень історії, показав спрямованість розвитку людства в безкінечне майбутнє.

В обрисах майбутнього зосереджували увагу на розбудові раціонально організованого суспільства представники Просвітництва — загальнокультурного явища історичного розвитку Європи в кінці XVII—XVIII сторіччях. Просвітники дивилися в майбутнє, осмислюючи минуле, критично оцінюючи релігійні забобони, протиставляючи абсолютистському правлінню та розбещеності «привілейованих верств» нові прогресивні моделі держав, в яких створюватимуться умови для свободи творчості, вільнодумства, забезпечуватимуться права і поширюватиметься освіченість серед широких верств народу.

Французький мислитель **Жан Мельє** (1664—1729) у своєму «Заповіті» засуджував тиранію правителів, абсолютизм влади, що призводять до воєн, до знедолення обманутого народу, а тому пропонував показати всю правду, викрити нерівність, яка є причиною зла і злодіянь. «Всі люди рівні від природи. Вони всі однаково мають право жити й ходити по землі, рівною мірою мають право на свою природну свободу та свою частку в земних благах, всі повинні займатися корисною працею, щоб мати потрібне й корисне для життя», — писав Ж. Мельє. Він радив «іти за голосом розуму», за правилами людської розсудливості та мудрості, дотримуватися «чеснот, правди, природної справедливості» при встановленні «добрих законів», потрібних для регулювання взаємозалежностей у суспільстві [4, с. 532].

Ж. Мельє вважав передумовою людського щастя — звільнення від тиранії та забобонів, а умовою — управління, яке здійснюють «тільки сумлінні й мудрі правителі». «Ваше благополуччя у ваших руках... об'єднуйтеся всі, якщо маєте мужність звільнитися від спільних страждань. [...] Підтримуйте всі один одного в справі, що стосується загального інтересу. Почніть із таємного повідомлення думок і бажань», — закликав мислитель [4, с. 533, 534]. При цьому він висловлював сподівання, що в майбутньому людство стане єдиною сім'єю, а новий лад буде встановлено внаслідок народної революції.

Німецький мислитель **В. Андреа** в книжці «Християнобург» (1619 р.) дав опис ідеального міста, де люди живуть у злагоді, бо їхні стосунки засновано на спільній власності. **Самуель Пуфендорф** (1632—1694), якого називають «батьком німецького Просвітництва» і який зацікавлювався історією України, у працях «Основи загального права», «Про природне право та нації», «Про обов'язки людини і громадянина за природним правом», «Про стосунки між церквою і державою», розробляючи теорію соціальної угоди, вказав на ідеал природного, додержавного стану людства, коли не було «війни всіх проти всіх», але поступове зростання чисельності населення і страх

перед можливим злом привели до утворення держави на основі угоди. Держава повинна гарантувати порядок і спокій. Церква в майбутньому не має втручатися у державні світські справи, а духівництво дбатиме тільки про совість народу. С. Пуфендор висловив далекоглядну думку про те, що приєднання України до Росії матиме вплив на зміну співвідношення держав у Європі в наступних сторіччях.

Християн Томмазій (1655–1728) — німецький просвітник — підкреслював можливість досягнути в майбутньому справжньої людської спільності і повного щастя шляхом морального вдосконалення людей. Ні церква, ні держава не можуть обмежувати духовну свободу людини. Не буде хорошим політиком той, на думку Х. Томмазія, хто не є насправді моральною особистістю, тому тільки дотримання моральних заповідей відкриватиме двері до ідеального ладу.

Німецький філософ-просвітник **Християн Вольф** (1679–1754) у книжках «Практична філософія», «Загальна космологія», «Моральна філософія, або етика», «Закон націй» наголосив, що добро веде до вдосконалення людини, а мудрий, просвічений монарх при скрупульозному регулюванні економіки, організованій справі виховання забезпечить кожному прояв найкращих обдарувань. Оскільки люди мають від Бога прагнення до досконалості, то це є запорукою досягнення щасливого життя у майбутньому, як вважав Х. Вольф.

Французький мислитель XVIII ст. **Мореллі** — представник утопізму — в «Кодексі природи» (1775 р.) пояснював минулий природний стан людства відсутністю приватної власності, з появою якої порушилися природні закони. Він вважав, що можна досягнути справедливого суспільного ладу в майбутньому шляхом удосконалення законодавства згідно з настановами, що відповідають природі людей: суспільною власністю, забезпеченням права на працю та «права на існування», загальною обов'язковістю працювати і самоврядуванням народу. Головною засадою стосунків між людьми має стати доброта, тоді суперництво проявлялося б тільки в тім, «щоб робити один одного взаємно щасливими». Між громадянами має панувати «гармонійна нерівність», яка «не може зачіпати самої основи суспільного механізму», і якщо зміни відбуватимуться й у сфері моралі, то «закони природи, незважаючи на їхню силу й сумирність, тільки поступово набуватимуть повної влади над людством», — писав Мореллі [15, с. 191, 192, 193].

Габріель-Бонно де Маблі (1709–1785) — французький історик і політичний публіцист — у книжках «Про законодавство або принцип законів», «Про вивчення історії» та ін. пропонував ухвалити закони проти зловживання владою та розкошів багатіїв, виступив за обмеження земельних володінь, за регулювання торгівлі, встановлення суверенітету народу як носія верховної влади, підкреслив неможливість повернення людей до первісного стану, а майбутнє пов'язував з обмеженням власності і зрівнялівкою між людьми, але не шляхом революцій, які спричинятьимуть ще більше руйнувань та ворожнечу.

Французький публіцист **Гракх Бабеф (Франсуа Ноель)** (1760–1797) у «Проекті економічного декрету» проголосив мету встановити майнову рівність громадян, організувати суспільне виробництво, перетворити всю країну на національну общину, де кожен матиме «поміркований добробут» і буде забезпечено політичну рівність. Для здійснення такої програми в найближчому майбутньому організував групу повстанців «Змова рівних», яку викрили, а Бабефа стратили.

Відрізнялися від таких радикальних кроків наближення майбутнього оригінальні погляди шведського природодослідника, теософа-містика **Емануеля Сведенборга** (1688–1772) — якого називали духовидцем*. У книгах «Мудрість ангельська про Божественне провидіння», «Апокаліпсис відкритий», «Небесні таємниці», «Про небо, пекло і світ духів», «Істинна християнська релігія» він висловив спочатку з раціоналістичної, а потім містичної позиції цікаві думки про світ, людину, суспільство, дав нове тлумачення Біблії, щоб заснувати «Новий Єрусалим». У книжках теософського характеру він виклав модель світобудови, в якій людина, поєднуючи духовну й природну основи, досягає гармонії розуму й волі через любов. «Суспільства відрізняються за різноманітністю блага, в котрому живуть і від котрого залежить їх видимий образ: у досконалому й прекрасному людському образі є суспільства, що знаходяться у самих внутрішніх, або вищих, небесах і в центрі тих небес», — писав Е. Сведенборг, підкресливши: «...на небесах благо кожного випливає із єдиної любові і, відповідно, із одного джерела», яким є «любов до Господа» [26, с. 40, 41]. Сведенборг розповів про управління Раєм за принципом Правди і Божественної істини, миру й злагоди, про спілкування ангелів та існування пекла з його різновидами. Він описав також земне життя людей, які можуть збільшувати багатство, лише б це не було обманом або забороненими засобами. «Вся трудність в тім, щоб утриматися від любові до себе і до світу, ... бо від цього джерела виходить всяке зло», стверджував мислитель [26, с. 181, 182]. Розглядаючи можливість існування позаземних цивілізацій, він порушив питання щодо шляхів їх пізнання. «Я говорив з духами про те, що людина через розум і науку могла б знати, що земель багато і що вони населені людьми», але перевагу надавав «внутрішньому погляду». «Хто мислить глибше, той знає, що внутрішнє, думці приналежне бачення простягається далше і що тому бачення ще більш внутрішнє може проникати ще далі», — писав Е. Сведенборг [26, с. 47].

Називаючи духовний світ небесами, від яких відрізняється земля, він пояснював його подібністю різниці між «внутрішньою, духовною людиною» та «зовнішньою, природною». За законом відповідності людство переходить від «золотого віку до залізного з його жорстокою істиною без блага» [26, с. 59]. Мислитель розмірковував: «...деякі люди знають, що час за своїм началом є станом, тому що залежить повністю від стану любові, в якому знаходиться». «Час короткий для тих, хто в стані задоволення й радості, тривалий для тих, хто переживає незадоволення і смуток, мінливий для людини в стані надії і сподівання, отже потребує пізнання із погляду майбутнього. Під таким кутом зору Новий Єрусалим — це Храм із чистого золота», а «Церква, яка мала б згодом виникнути, буде з вратами істин, котрі ведуть до блага». Головною умовою досягнення істини й блага він вважав свободу, без якої нема ні перетворення, ні спасіння, адже «людині дана свобода для того, щоб могла любити істину і благо». «У всякому співтоваристві в

* Про містичне осяяння, спілкування Е. Сведенборга з духами, що піддавав критиці І. Кант, було чимало повідомлень про те, як він допоміг вдові графа Мартевіля відшукати записку про те, що чоловік сплатив борг, який вимагали повернути кредитори, про переказ змісту розмови шведській королеві Луїзі Ульріці з її чоловіком напередодні від'їзду в Стокгольм і його несподіваної смерті. Найяскравішим виявом здібностей Сведенборга вважають випадок 1756 р., коли він після повернення з Англії в Гетеборзі під час обіду повідомив колег про велику пожежу у Стокгольмі, про яку кур'єр привіз звістку аж на другий день.

майбутньому житті чітко пізнається, що дух людини є персоніфікована любов її», а «любов кожного визначає життя його», — зробив висновок мислитель-гуманіст, пропонуючи оптимістичні орієнтири на майбуття людини і суспільства [26, с. 83, 90, 333, 334].

Спробами концептуального підходу до пояснення майбутнього людства відзначилися просвітники — прихильники ідеї суспільного прогресу. **Шарль Монтеск'є** (1689—1755) — представник французького Просвітництва — в книзі «Про дух законів» обґрунтував поступальний характер людської історії, для пізнання якої треба позбутися забобонів завдяки розуму. «Кожне окреме суспільство починає усвідомлювати свою силу — звідки виникає стан війни між народами», тому закони повинні відповідати фізичним властивостям країни, а отже, має з'явитися право політичне, громадянське й міжнародне. Оскільки людьми «управляють різні речі: клімат, географічне розташування, релігії, приклади минулого, звичаї», то головним критерієм мала б бути свобода — «право робити все, що дозволено законом», — пояснив Ш. Монтеск'є [4, с. 540, 543]. Дух свободи виражається у поступі народів Європи, чому сприятимуть, на думку мислителя, прогресивні принципи правління, розвиток торгівлі, яка в майбутньому ще більше спонукатиме до встановлення миру, злагоди й співдружності європейських народів.

Франсуа Марі Аруе, котрий з 1718 р. називав себе **Вольтером** (1694—1778) і якого вважають «патріархом французького Просвітництва», у книжках «Філософський словник», «Філософські листи», «Філософія історії», «Дослід про звичаї і дух народів», «Поема про Ліссабонську катастрофу» (землетрус 1 листопада 1755 р.), у памфлетах та художніх творах розглядав все у світі в процесі змін, підкреслював активність, «суспільність людини», її свободу пов'язував з устроєм суспільства, яким мав би управляти «освічений правитель».

Вольтер перший заклав основи філософії історії, яку здійснюють народи, а прогрес трактував як успіхи розуму в пізнанні природи, суспільства, людини, завдяки чому витісняються забобони, перетворюються всі галузі суспільного життя, розквітає духовна культура. Він розвінчував фанатизм і атеїзм, які можуть «розтерзати» суспільство, висловив прогностичну ідею щодо атеїзму, котрий призвів би до поширення злочинів, бо атеїсти при владі принесли б небезпеку для людського роду. Водночас він критикував релігію з її фанатизмом, невіглаством і обманом, бо «першим пророком став перший махляр, котрий зустрів дурня» [4, с. 553]. Суспільство не може існувати без справедливості, яка полягає в тім, що люди розділені на два класи: «багатих, які панують, і бідних, які їм служать». Всі селяни не можуть стати багатими, але вони «будуть вільними продавати працю тому, хто краще заплатить. Ця свобода замінитиме їм власність. Їх підтримуватиме міцна впевненість у справедливій заробленій платні» — переконував Вольтер [4, с. 556].

Він високо оцінив приклад англійської нації, що обмежила владу королів і уникла смут, бо народ почав брати участь в управлінні. При цьому зауважив, що ніякі поліпшення людського життя не відбуваються самі собою без цілеспрямованих активних зусиль людей. «Росте нове покоління. [...] Наступить день, коли до керівництва прийдуть філософи. Підготовляється царство розуму. Молоді люди справді щасливі, побачать прекрасні речі», — оптимістично передбачав Вольтер [4, с. 557]. Водночас він реально осмислював майбуття, в якому наступні блага прийдешніх поколінь не виправдовують і

не можуть відшкодувати людські біди в минулому, страждання в теперішньому, як наприклад нещастя ліссабонців внаслідок потужного землетрусу. Тому, критично оцінивши окремі проблески прогресу в минулому та боротьбу «за царство розуму» в теперішньому, він окреслив прогрес як перспективу для людства завдяки поглибленню та поширенню знань, науковим відкриттям і їхньому втіленню в технічних засобах, зростанню ефективності праці, освіченості людей, розвитку економіки. Мислитель вказав окремі критерії суспільного прогресу: піднесення добробуту народів і кожного індивіда, культура людських взаємин, утвердження розумності, справедливості, гуманізму в житті всього людства.

Відомий французький просвітник **Жан-Жак Руссо** (1712–1778) у книжках «Про суспільний договір, або Принципи політичного права», «Міркування про походження та причини нерівності між людьми», «Еміль, або Про виховання», «Про вплив науки на звичаї», «Сповідь» вказував на суперечливість прогресивних і регресивних моментів в історії людства. Природна рівність людей у минулому була порушена з виникненням приватної власності, що спричинила розбрат і зіткнення між людьми, протилежність інтересів і приховане бажання збагатитися за рахунок інших. Той, хто перший обгородив ділянку землі і оголосив: «Це моє», знайшов простодушних людей, щоб йому повірили, поклав початок майновій нерівності, як зауважив Руссо. Він наголосив: «Скількох злочинів, війн та вбивств, скількох нещастів і страхів позбавив би людський рід той, хто, вирвавши кілки і засипавши рів, крикнув би своїм ближнім: “Не слухайте краще цього дурисвіта, вам загибель, якщо ви здатні забути, що плоди земні належать всім, а земля нікому!” [4, с. 562–563].

Цивілізація прогресувала одночасно зі зростанням нерівності, насильства і гноблення. «Треба було далеко піти шляхом прогресу, здобути багато технічних навиків і знань, передавати й примножувати їх від віку до віку, щоб наблизитися до цієї останньої межі природного стану», – писав Руссо, підкресливши розвиток промисловості завдяки новим відкриттям, прискорення людських успіхів завдяки «просвіченому розумові» [4, с. 564]. Але в цивілізованих народів ще більше виявляється нерівність, розпалюється боротьба між людьми, людський рід загрузає в злочинах, «використовуючи на зло всі свої здібності, які б могли служити найкращими його прикрасами, він готує собі в майбутньому тільки сором і ганьбу й сам привів себе на край загибелі», – попереджав мислитель, засуджуючи нерівність, за якою «купка людей купається в розкошах, а величезна більшість позбавлена найпотрібнішого» [4, с. 566, 567]. Відновлення й встановлення рівності є умовою свободи. «Людина народжується вільною, а проте всюди вона в кайданах. Дехто вважає себе паном інших, а сам не перестає бути рабом більшою мірою, ніж вони», бо без допомоги в суспільстві не має самозбереження [4, с. 567].

Руссо вважав основою рівності, а отже й свободи людей – суспільний договір. За суспільною угодою сувереном є народ, який має бути репрезентований у виконавчій владі, народовладдя ж здійснюється через «Народні збори», через ратифікацію зборами будь-якого закону, а найкращою формою державного устрою буде республіка. Держава має дбати про благополуччя громадян у земному житті, а «громадянська релігія» піклуватися про щастя справедливих і покарання злих та за святість суспільного договору, і відповідно кожен відповідає за свою долю в майбутньому, як розмірковував Руссо [4, с. 573]. Він висловив прогностичну ідею розмежування держави й суспільства, ідею «громадянської свободи» як найвищого типу свободи, передбачав створення такої

«форми асоціації», яка б захищала й охороняла спільною силою кожную особистість і майно кожного учасника і в якій громадянин, поєднуючись з усіма, підкорявся б самому собі і залишався б таким же вільним, як був раніше. Це може забезпечити тільки суспільна угода, за якою рівність і свобода – найвище благо, як відзначив Руссо, пропонуючи конкретні шляхи нової організації суспільного життя: законодавче регулювання розмірів приватної власності, перебудову держави на умовах «усереднення власності» та виховання громадян.

На зростанні ролі етики в регулюванні суспільних відносин акцентував увагу французький мислитель **Жульєн-Офре де Ламетрі** (1709–1751), який у працях «Людина-машина», «Система Епікура», «Анти-Сенека, або Роздуми про щастя» показав переваги людини завдяки вмінню розпізнавати добро і зло, освіченості та суспільній організації життя на основі приватної власності. Людина як жива земна істота і в майбутньому матиме право на свободу і особисте щастя.

Англійський мислитель **Дейвід Г'юм** (1711–1776) у «Трактаті про людську природу», «Природній історії релігії», «Історії Англії», «Дослідженнях стосовно принципів моралі» та ін. розглядав задоволення потреб людей, їхні прагнення одержувати прибуток як рушійну силу розвитку суспільства, яке поступово впорядковується. Однак через індивідуальну волю і свободу поведінки людей передбачати майбутні наслідки їхньої діяльності можна лише частково. Знання про майбутнє буде лише ймовірним, бо не виводиться з емпіричних фактів, хоча й може включати знання про неспостережені частини минулого і теперішнього. «Припущення, що *майбутнє скидається на минуле*, не ґрунтується ні на яких аргументах, воно просто спирається на звичку, котра спирається на спостереження поєднання А, за яким з'являється В, але це не дає права стверджувати, ніби за А *мусить* з'явитися або з'являтиметься в майбутньому В», – пояснював Г'юмову доктрину скептицизму Бертран Рассел [25, с. 559, 556].

Д. Г'юм заперечував досягнення соціальної рівності в майбутньому. «Історики і здоровий глузд можуть просвітити нас стосовно того, що, хоч якими б слухними не здавались ідеї повної рівності, реально за сутністю вони нездійсненні... Зробіть коли-небудь майно однаковим, і люди негайно зруйнують таку рівність. А якщо ви перешкоджатимете тим добродійникам, ви доведете суспільство до величезної бідності і, замість того щоб запобігти нужді й злиденності, зробите їх неминучими для всього суспільства загалом» [20, с. 124]. Д. Г'юма вважають попередником теорії утилітаризму за ідеї щодо корисності як критерію моральності та провісником англійської політичної економії за відкриття тенденції до одержання прибутку при капіталістичному ладі.

Анн-Робер-Жак Тюрго (1727–1781) – французький економіст і політичний діяч – у книжках «Послідовні успіхи людського розуму», «Роздуми про створення та розподіл багатств» вперше схарактеризував суспільний прогрес як безперервний процес, що може прискорюватися (як це було при появі письма чи розбудові міст) або сповільнюватися при деспотизмі і тиранії. Він підкреслював, що «вся маса людського роду безперервно крокувала до свого вдосконалення», переходячи почергово від добра до зла. При вдосконаленні розуму, поширенні знань розвиваються науки, мистецтва, розширюється використання техніки й відповідно з'являються нові події в суспільстві, розвиток якого пов'язаний із появою нових форм господарювання. Тюрго передбачив

перехід до принципу свободи економічної діяльності, висловив припущення про додаткову вартість, яка створюється у процесі виробництва.

Філософ-просвітник **Клод-Адріан Гельвецій** (1715–1771) у книжці «Про людину, її розумові здібності та її виховання» розглянув людину з її реальними особистими інтересами — себелюбством і пропонував для виховання найкращих людських якостей змінювати середовище, поступово «перевести народ від його теперішнього... до скільки можливо кращого законодавства» і поліпшити спосіб життя. Підґрунтям добробуту громадян він вважав поширення освіти, наголошував на свободі жінок, від яких залежить виховання дітей та якості майбутніх громадян, і закликав до подолання забобонності, передусім в освіті і вихованні: «Горе націям, які довіряють попам виховання своїх громадян» [7, с. 17]. Свободу громадян він вбачав у вільному користуванні своїми здібностями і тому майбутнє суспільства пов'язував із розквітом особистого таланту, примноженням енергії, виявленням підприємливості людей, чиї щастя й добробут реалізовуватимуться у новій спільності. Водночас мислитель визнавав, що «немає такого суспільства, де всі громадяни будуть рівними в багатстві й потужності». Але «люди, не будучи рівними в багатствах та гідностях, можуть бути рівними у щасті» [7, с. 278, 280].

Гельвецій, пояснюючи зв'язок майбутнього і теперішнього покоління, в яке включав дітей, молодь та дорослих, котрі схвалили пропоновані реформи, корисні для більшості і відповідні загальному інтересові нації, підкреслив: «Мудрий уряд у щасті теперішнього покоління завжди готує щастя покоління майбутнього», однак «тільки від викриття істини можна сподіватися майбутнього щастя людськості» [7, с. 336, 337]. При цьому він вказував на корисність для громадян знати істину, бо байдужість до неї спричиняє громадське лихо, а тому істину «повинно оголошувати людям» найпевнішими засобами, серед яких є «свобода преси», котрій завдячують своєю досконалістю науки.

Гельвецій розвінчував самовладство, що жертвує майбутнім заради теперішнього, і наголошував: «...жоден друг істини не пропонував пожертвувати багоденством теперішнього покоління задля багоденства майбутнього» [7, с. 337]. Мислитель застерігав: «Ніхто не має права перешкоджати оголошенню істини, а надто основних принципів моралі», бо при поганому врядуванні «нація нидіє в невіданні справжніх інтересів», поширюється «скнарість і тиранія вельмож». «Таке теперішнє становище народів у більшості царств — це становище тим жахливіше, що треба сторіччів, щоб з нього визволитися», і висловив думку про те, що «зацікавленим у громадських нещастях не треба боятися майбутньої революції», що «помилка впаде» і «моментом її руїни буде той, коли володар поєднає свій інтерес із громадським» [7, с. 337].

Він визнавав роль випадку в житті людини і суспільства, що може змінити шляхи в майбутнє, відзначив, що під впливом змін форм урядування в майбутньому можуть змінюватися характер і навіть дух народів; що від правильного виховання, передусім громадського, залежатиме майбутнє нації, а славу кожної з них становлять наука й мистецтва, процвітання яких сприятиме примноженню щастя й благополуччя народів. Гельвецій висловив припущення про поступове зникнення потреби в грошах з розвитком держав у майбутньому, коли наслідки праці через їхній обмін приведуть до задоволення фізичних і духовних потреб людей, та передбачив послаблення могутності імперій, оскільки великі держави менш життєздатні. Найкращою формою державного устрою він вважав республіку, хоча не виключав можливості, коли «розумний

правитель», «філософ на троні» забезпечуватиме «основні, невід’ємні людські права і рівномірний розподіл власності».

Мислитель пояснював: «Минуле мусить освічувати щодо майбутнього». «Тільки філософ помічає в перспективі майбутнього момент, коли правдивий, але незвичайний і маловідомий погляд повинен стати поглядом загальним і звичайним. Хто не вміє наперед тішитися з хвали нащадків і жадає хвилиної слави, той повинен утриматися від шукання за істиною — вона перед його очі не з’явиться» [7, с. 356, 396, 397]. Так К. Гельвецій порушував питання про вироблення істинних знань про майбутнє через вивчення минулого і передбачив появу футурології.

Поль-Анрі Гольбах (1723–1789) — французький мислитель німецького походження — у книжках «Система природи», «Природна політика, або Бесіди про істинні принципи управління», «Здоровий глузд» розглядав людину як частину природи, підпорядковану її законам. Він закликав вивчати і використовувати відкриття для подолання незнання і помилкових поглядів щодо власної природи, через що людина втратила свободу, «не зрозуміла цілей суспільства, стала жертвою поганих правителів» [4, с. 669]. Оскільки все у світі змінюється, тому треба змінювати законодавство, яке мало б забезпечити основні права — свободу, власність, безпечність життя, просвіщати народ, усувати «несправності в людському пізнанні», які вносить релігія. Вважаючи ганебним бажання людини зробити щасливою лише себе, мислитель закликав людей ставати добродійними, намагатися робити щасливими інших, здатних віддячити їм тим самим. За такого принципу взаємин можна досягти щастя — головної мети існування людини в майбутньому суспільстві, як вважав П. Гольбах.

Марі-Жан-Антуан-Нікола Кондорсе (1743–1794) — французький просвітник — у книжці «Ескіз історичної картини поступу людського розуму» найдокладніше розглянув прогрес людства, який пов’язував із розвитком освіти, наук, поступом людського розуму. Прогрес він вважав закономірним і спрямованим у майбутнє, що обумовлюється безмежною здатністю людини вдосконалюватися. «Успіхи в цьому вдосконаленні ... мають своєю межею тільки тривалість існування нашої планети, в яку нас включила природа», — відзначив Кондорсе [4, с. 686]. Він вказав на незворотність прогресу, що може прискорюватися чи уповільнюватися залежно від попередніх успіхів, які можуть впливати на майбутні досягнення людського роду в його безперервному оновленні. Так, частота й ускладнення спілкування викликатимуть потребу вдосконалення передачі повідомлень для обміну ідеями чи зміцнення пам’яті.

Аналізуючи ступені цивілізації, Ж. Кондорсе виділив дев’ять історичних епох, закликавши вивчати небезпечні перешкоди в історії прогресу людського розуму і шукати засоби для їх подолання, тобто обґрунтовував потребу передбачень. «Якщо людина може з майже повною впевненістю передбачити явища, закони яких знає, якщо навіть тоді, коли вони невідомі, вона може на основі досвіду минулого передбачити з великою ймовірністю події майбутнього, то чому вважати химерною справою бажання накреслити з певною правдоподібністю картину майбутньої долі людського роду за результатами його історії», — розмірковував мислитель, узагальнивши сподівання на поліпшення стану людства в майбутньому до «трьох важливих положень: усунення нерівності між націями, прогресу рівності між різними класами того ж народу, нарешті, дійсного вдосконалення людини» [4, с. 689].

Ж. Кондорсе, відзначивши зближення всіх людей на основі взаємних потреб, висловив припущення щодо введення політичного принципу рівності між різними суспільствами, визнання воєн як злочину, несумісного з існуванням «освічених народів», утвердження поваги до незалежності «слабких держав», забезпечення правил співжиття, сприятливих для розвитку людських здібностей, «гуманного ставлення до неосвіченості й убогості» при одночасному подоланні забобон силою розуму. Мислитель висловив сподівання, що настане мить, коли на землі заживуть люди вільні, котрі не визнаватимуть іншого володаря, крім розуму. В майбутньому прогрес науки, вдосконалення наукових методів супроводжуватимуться розквітом мистецтв, і це призведе до прискореного розвитку промисловості. Завдяки вдосконаленню інструментів, машин збільшиться сила і вправність людей, усуватимуться шкідливі роботи і звички, зменшиться час і праця для виробництва предметів для тривалішого використання, а з меншої, але краще обробленої площі землі одержуватимуть більше корисної продукції [4, с. 690].

Внаслідок таких процесів розвиватиметься «запобіжна медицина», усуватимуться злидні і утверджуватиметься здоровий спосіб життя, а відповідно збільшуватиметься його тривалість і прояв моральних та інтелектуальних здібностей кожного. Науковий прогрес стимулюватиме освітній поступ, що означатиме можливість засвоювати чимраз більший обсяг знань за короткий час, а елементарна частина кожної науки стане широкою і доступною, яку кожному потрібно буде знати в буденному житті, щоб «користуватися своїм розумом» [4, с. 692] – висновок Ж. Кондорсе, передбачивши появу в майбутньому «суспільства знань». Подана Кондорсе картина майбутнього найширша з тих, які подали французькі просвітники, і допомагає глибше зрозуміти витоки футурології.

Серед німецьких просвітників найбільше орієнтував у майбутність своє вчення **Йоганн Готфрід Гердер (1744–1803)**. У працях «Ідеї стосовно філософії історії людства», «Листи для заохочення гуманності», «Щоденник моєї подорожі» він розглядав історію як планетарний багаточентровий процес розвитку людства на основі створення попередніми епохами передумов залежно від клімату, від особливостей віків, усвідомлення людьми потреб і мети. Кінцеві цілі поступу людства він вбачав у досягненні щастя і прояві людяності. Долю людини не вважав повністю наперед визначеною, а залежною від суспільства, в якому вона живе. У майбутньому суспільство ставатиме справедливим у процесі усунення держави, яку просвітник визнавав неминучим, але тимчасовим злом, меншим з яких є республіка.

Людство поступово, на думку Гердера, переходить від природи до «царства гуманізму». Гуманність закладена в самій людині як здатність, котру треба розвинути. «Всі ми несемо в собі і з собою ідеал того, чим ми маємо бути, але чим ми не є», тому людей треба гуманізувати. Цей процес наближення до майбутнього швидше проходитимуть народи, котрі більше виявляють гуманні риси співчутливості, боголюбивості, котрі дотримуються вчення Ісуса Христа, в якому закладена «істинна гуманність». Й. Гердер відзначав гуманні риси слов'янських народів і висловив прогностичну ідею стосовно українського народу, яка, як зауважив Ю. Манн, дуже імпонувала Миколі Гоголю: «Україна стане новою Грецією. Прекрасне небо, простерте над цим народом, його весела вдача, музичний хист, плодючі ниви і таке інше коли-небудь пробудяться. Із численності малих диких народів ... виникне цивілізована нація...» [9, с. 483].

Й. Гердер досить чітко сформулював положення про реальний суспільний прогрес, головним чинником якого вважав розвиток науки, поширення винаходів, завдяки чому люди більше впливатимуть на природу, а найрозвиненіші народи навіть змінюватимуть клімат на свою користь. Наслідки людської діяльності німецький мислитель вбачав в удосконаленні способів і форм суспільної організації, виникненні спільнот — племен, народностей, націй і навіть великих конгломератів народів, котрі не вважав довговічними і прогнозував розпад імперій. Й. Гердер критикував погляди на історію як одно- і прямолінійний поступ людства, викривав штучність вигаданих «романів» про загальне прогресивне вдосконалення світу, в які «ніхто не вірив», відкинув європоцентристське тлумачення історичного прогресу, висловив припущення про поступове витіснення насильства з життя людства й утвердження у майбутньому відносин на засаді миролюбності народів.

Кантова «Відповідь на питання, що таке Просвітництво», яку він написав 1784 р. розкриває сутність Просвітництва як використання людського розуму для суспільного прогресу, як розвиток самого розуму через подолання всіх форм несвободи шляхом морального вдосконалення людей.

Просвітники через розкриття можливостей людського розуму накресливали шляхи наближення до «царства розуму», дали окремі штрихи, а деякі з них повніше і яскравіше окреслили картину майбутнього та висловили ряд цікавих передбачень стосовно держави, суспільства, людини.

Отже, прогностичні погляди мислителів Середньовіччя — Відродження — Нового часу — Просвітництва за всієї їхньої різноманітності засвідчили перевагу пошуків позитивних оптимістичних тенденцій, що відкривали перспективу розвитку людства і стимулювали гуманістичну спрямованість діяльності громадян на досягнення благополуччя у найближчому майбутньому.

1. Аквінський Тома. Коментарі до Арістотелевої «Політики». / Тома Аквінський / Пер. з латини О. Киселюка: Передм. В. Котусенка. — К.: Основи, 2003. — 794 с.

2. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть II—I. Вопросы 1-48. / Фома Аквинский. — К.: Эльга, Ника-Центр, 2006. — 576 с.

3. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1, ч. 1 и 2. Т. 1. Философия древности и средневековья. / Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-составитель I тома) и др. М.: Мысль, 1969. — 936 с.

4. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 2 Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения / Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-составитель и автор вступ. ст.) и др. — М.: Мысль, 1970. — 776 с.

5. Бэкон Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1 / Ф. Бэкон / Сост., общ. ред. и вступ. статья А. Л. Субботина. — М.: Мысль, 1971. — 590 с.

6. Бэкон Ф. Сочинения в 2 томах. Т. 2 / Сост., общ. ред. и вступ. статья А. Л. Субботина. — М.: Мысль, 1972. — 582 с.

7. Гельвецій Клод Адріан. Про людину, її розумові здібності та її виховання / Клод Адріан Гельвецій / Перекл. з французької Валер'яна Підмогильного. — К.: Основи, 1994. — 416 с.

8. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Т. Гоббс / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. Пер. с лат. и англ. — М.: Мысль, 1991. — 731 с.

9. Гоголь Н. В. О средних веках / Н. В. Гоголь // Н. В. Гоголь. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. — М.: Изд. «Правда». — 1984. — 528 с.

10. Гусев В. И. История Западноевропейской философии XV—XVII ст. / В. И. Гусев. Курс лекций: навч. посібник. — К.: Либідь, 1994. — 256 с.

11. История философии: Энциклопедия. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. — 1376 с.
12. Катрій Ю., ЧСВВ. Перлини Східних Отців /Ю. Катрій /2-е вид., доп. — Львів: Місіонер, 1998. — 344 с.
13. Лозинский С. Г. История папства. /С. Г. Лозинский. — 3-е изд. — М.: Политиздат, 1986. — 382 с.
14. Мак'явеллі, Нікколо. Флорентійські хроніки; Державець / Нікколо Мак'явеллі / Пер. з іт. А. Перепадя. — К.: Основи, 1998. — 492 с.
15. Мир философии: Книга для чтения. Ч. 2. Человек. Общество. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — 624 с.
16. Монтень Мішель. Проби. Книга перша /Мішель Монтень /Пер. з фр. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА. 2005. — 365 с.
17. Монтень Мішель. Проби. Книга II /Мішель Монтень /Пер. з фр. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА. 2006. — 515 с.
18. Монтень Мішель. Проби. Книга III /Мішель Монтень /Пер. з фр. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА. 2007. — 383 с.
19. Мор Томас. Утопия /Томас Мор /Пер. с латин. Ю. М. Каган. Вст. ст. И. Н. Осинского. — М.: Наука, 1978. — 415 с.
20. Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и дополн. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. — 1280.
21. Нострадамус за 90 минут. /Авт.-сост. М. А. Золотаревская. — М.: АСТ: Астрель: Профиздат. 2006. — 96 с.
22. Парсонс Т. Система современных обществ /Т. Парсонс / Пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. Под ред. М. С. Ковалевой. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 270 с.
23. Паскаль Блез. Думки. /Блез Паскаль /Пер. з фр. — К.: ДУХ і ЛІТЕРА. 2009. — 704 с.
24. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків: /А. І. Пашук. Підручник для студ. вищ. навч. закл. — К.: Видавничий Дім «ІнЮре». 2007. — 712 с.
25. Рассел, Бертран. Історія західної філософії /Бертран Рассел /Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К.: Основи, 1995. — 759 с.
26. Сведенборг Е. Про небеса, про світ духів і про пекло. /Е. Сведенбог. — К.: Україна, 1993. — 336 с.
27. Святий Августин «Сповідь» /Августин Святий /Пер. з латин. Ю. Мушака. — К.: Основи, 1997. — 310 с.
28. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. /П. Слотердайк /Пер. з нім. — К.: Тандем, 2002. — 544 с.
29. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. /А.Н. Чанышев. Учебн. пособие. — М.: Высшая школа, 1991. — 512 с.

2.4. Спрямованість у майбутнє поглядів німецьких філософів-класиків і зарубіжних мислителів XIX — початку XX сторіч

Представники німецької класичної філософії, переосмисливши просвітницькі ідеї переходу до царства розуму, розглядаючи основні положення теорії пізнання, онтології, діалектики та інших галузей філософських знань, висловили безпосередньо чи опосередковано важливі думки стосовно майбутнього. Вони акцентували увагу на теперішньому стані суспільства, вказуючи водночас на його невідповідність з тим, що і яким би мало бути, і розглядали майбутнє не стільки в часовому вимірі, скільки з позиції телеології, як мету діяльності суб'єкта у постійно змінюваному світі.

Іммануїл Кант (1724–1804) у працях «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані», «Метафізика звичаїв», «Антропология з прагматичного погляду», «До вічного миру», «Основи метафізики моральності», «Критика практичного розуму» виклав найважливіші методологічні положення для гуманістичного підходу до розуміння майбутності. Вказавши на безкінечність процесів виникнення і зміни системи світів, на можливість «пізнати в природі тільки те, **що в ній є**, було або буде» [2, с. 140], вважаючи час тільки суб'єктивною умовою людського споглядання, він підкреслив найвищу мету людського роду та проблеми її досягнення у майбутньому. На противагу просвітницькому баченню мети у встановленні суспільної гармонії без врахування антагонізмів у суспільстві і суперечливості самої людини І. Кант наголосив: «Найбільша проблема для людського роду, розв'язання якої зумовлене його природою, — досягнення загального правового **громадянського суспільства**». Тільки в суспільстві при наданні свободи його членам можна «досягти найвищу мету природи: розвитку всіх задатків, закладених у людстві; при цьому природа воліє, щоб цієї мети, як і всіх визначених для нього цілей, воно досягло само. [...] Ось чому таке суспільство, в якому максимальна **свобода під зовнішніми законами** поєднується з нездоланим примусом, тобто цілковито **справедливим державним устроєм**, повинно бути найвищим завданням природи для людського роду, бо тільки через розв'язання і виконання цього завдання природа може досягти інших своїх цілей стосовно нашого роду», — писав І. Кант [12, с. 13]. При цьому він відзначив не тільки складність і поетапність досягнення найкращого суспільного ладу, але також і віддаленість у майбуття. Людство поки що наближається лише до ідеї постановлення цього завдання. Головна проблема зумовлена природою людини, що «зловживає своєю свободою за ставленням до своїх ближніх. [...] Із такої кривої тесини, як та, з якої зроблена людина, неможливо утнути нічого прямого», — зауважив філософ, висловивши сумнів щодо можливості повної публічної справедливості навіть за наявності закону, який би визначав межі свободи для всіх, бо наділені владою тяж люди, котрі мали б бути справедливими, але за корисливою тваринною схильністю робити для себе виняток, зловживатимуть своєю свободою. «Що цю проблему розв'язуватимуть пізніше за всі інші, впливає з того, що для цього потрібно правильне поняття про природу можливого [державного] устрою, великий, впродовж багатьох віків набутий досвід і, понад усе, добра воля, готова прийняти такий лад. А поєднання цих трьох елементів — річ надзвичайно важка, і якщо вона станеться, то тільки дуже пізно, після багатьох марних спроб», — розмірковував І. Кант про контури суспільства у віддаленому майбутньому [12, с. 15]. Тому й історію він розглядав як реалізацію прихованого «плану» природи, вважаючи можливою і сприятливою спробу філософів розробляти всесвітню історію відповідно до такого плану створення досконалого громадянського об'єднання людського роду, водночас застерігаючи від намірів писати історію як якийсь роман про справджування розумних цілей. Історія ж, починаючи з грецької, постає закономірним ходом удосконалення державного ладу і при повсюдній увазі до зовнішніх політичних відносин, до піднесення й занепаду народів із збереженням зародка просвітництва дозволяє виявити «провідну мету, здатну послужити не тільки для пояснення занадто заплутаного клубка людських справ або для мистецтва політичного передбачення майбутніх державних перетворень (користь, яку вже колись добували з історії людства, коли її розглядали як незв'язну дію довільної свободи!), але й для відкриття втішливих перспектив на майбутнє (надіятися

на нього, не припускаючи плану природи, немає підстав): коли-небудь, не дуже скоро людський рід досягне нарешті такого стану, коли всі його природні задатки зможуть повністю розвинутися і його призначення на Землі буде виконано», — прогнозував мислитель [12, с. 22].

Він звернув увагу на глибоко приховану «мудрість найвищої причини», яка визначає звичайний хід речей і спрямовує на кінцеву мету людського роду і яку називають провидінням. Провидіння поділяються на загальні й часткові, звичайні і незвичайні. І. Кант навів приклади: весняне пробудження природи і появу на безлісних берегах Льодовитого океану дерев, принесених морськими течіями, що тубільці сприймали як віщий знак. Своїм аналізом провидіння І. Кант доводив можливість вироблення передбачень, які мають ґрунтуватися на поглибленні знань про природу, вдосконаленні пізнавальної здатності людей, «індивідуальній свободі розуму». Із такої позиції І. Кант оцінював вік Просвітництва, що було тільки виходом людства з неповноліття на шляху практичного використання розуму і діяльної боротьби з внутрішніми перешкодами самої природи людини, та передбачав передусім свободу кожного користуватися власним розумом у справах совісті. Такий «дух свободи розповсюджується також назовні навіть там, де йому доводиться вести боротьбу із зовнішніми перешкодами, які створює уряд, що неправильно розуміє сам себе», — зауважував мислитель, підкресливши, що в умовах свободи люди самі зможуть поступово вибратися з невігластва [2, с. 194]. На відміну від просвітників, І. Кант не абсолютизував освіченість, критично оцінював цивілізованість і звертав головну увагу на моральність внутрішню справжню, а не показну. «Ми занадто цивілізовані у значенні всякої поштивості та ввічливості щодо спілкування одного з одним. Але нам ще багато чого не вистачає, щоб вважати нас **морально досконалими**. Справді, ідея моральності відноситься до культури; однак застосування цієї ідеї, котра зводиться лише до подоби морального в любові, до честі в зовнішній пристойності, становить тільки цивілізацію», — підкреслив філософ [12, с. 18]. Тому людина у стосунках з іншими людьми має проявляти людяність. Для цього І. Кант пропонував дотримуватися імперативу моральності — «категоричного імперативу»: «дій тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти водночас можеш прагнути, щоб вона стала загальним законом» [2, с. 159]. Якщо кожен, вчиняючи дії, що зачіпають багатьох людей, зважатиме на інших, тоді урядування матиме єдиною метою — добро всього суспільства. На цій zasadі мала б формуватися демократія. Але демократії досягнути дуже важко, бо інтереси меншої частини людей приносяться в жертву при переважанні більшості. Таку хибу демократії відзначив І. Кант і при цьому вказав на небезпеку переходу демократії в деспотизм, бо він встановлює таку виконавчу владу, за якої всі вирішують ... проти одного (який ... не згоден), вирішують всі, які проте не є всі, — це суперечність загальної волі з самою собою і зі свободою [12, с. 209–269].

Людину не можуть присилувати інші, які не повинні визначати благо, щастя й мету, заради якої індивід має жити. Оскільки кожна особистість є цінністю, суб'єктом моральної свідомості й поведінки, то її не можна використовувати як знаряддя здійснення якихось чужих, навіть найблагодородніших планів. Індивід здатен стати «паном самому собі», однак не кожен використовує свободу, щоб діяти за категоричним імперативом. Тому людину треба вберегти від власного свавілля і від тотального панування над нею суспільного цілого. Обмеження свавілля й запобігання конфліктам між людьми наступає

під дією об'єктивного закону свободи, який, на думку філософа, стає правом, що має регулювати зовнішню форму поведінки людей. Внутрішньою ж формою регулювання людських вчинків виступає мораль, зокрема релігійна. Регулювальну роль права забезпечує держава, яка не повинна турбуватися матеріальним забезпеченням громадян, задоволенням їхніх потреб у праці, здоров'ї, освіті тощо. За правильної організації держави індивід загальною волею примушується бути, «якщо не морально доброю людиною, то в будь-якому разі добрим громадянином» [12, с. 285], — підкреслив І. Кант, назвавши республіканський устрій таким, що найбільше відповідає правам людей, але який найважче встановити і зберегти через людський егоїзм. Мислитель розмежував благо держави і благо громадян. Благом держави він вважав найбільшу узгодженість законів і конституції з принципами права, до чого має прагнути розум за допомогою категоричного імперативу. Люди в суспільстві відмовляються від зовнішньої невпорядкованої свободи задля дійсної свободи як громадян. Моральний обов'язок спонукає перейти від ізоляції індивідів до громадянського суспільства через угоду. «Суспільну угоду» встановлюють морально свідомі і повноцінні люди, а головною умовою його є визнання в індивіді особистості, яка добровільно зобов'язується «не робити іншого засобом досягнення своїх цілей» і котра здатна без примусу цей обов'язок виконувати.

Отже, І. Кант обґрунтував ідею правової держави, спрогнозував на кілька сторіч наперед тенденції розвитку державності і виникнення та функціонування громадянського суспільства, вказав основні засади його співвідношення з правовою державою, що ґрунтується на приватній власності і підпорядкуванні всіх громадян єдиним встановленим законам.

Суспільне життя людей, як передбачав І. Кант, має організовуватися за принципами: свобода кожного; рівність усіх перед законами; самостійність громадянина, що має право голосу і підкоряється тим законам, на які він дав згоду. В майбутність спрямована Кантівська ідея «вічного миру». Філософ констатував, що війна «виникла ніби сама собою», а для встановлення миру людям треба проявити волю і зусилля. Тому на відміну від Т. Гоббса і просвітників, І. Кант поставив питання по-новому. «Його цікавили основні підстави відмінності добра і зла, й тільки тому він зміг сформулювати проблему майбутнього, яка для його сучасників здавалася розв'язаною» [29, с. 73]. Канта цікавила не так реальність чи нереальність вічного миру, як шляхи і спроби спрямування діяльності людства на досягнення миру в майбутньому, щоб покласти кінець злочинній війні. Сама природа штовхає народ через взаємно корисливі інтереси до єднання і усунення війн із людського життя. «Ніякої війни не повинно бути», бо найбільші біди цивілізованих народів — це наслідки війн, і не так минулих, як підготовки до нових війн. Мислитель вказав на нетривалість великих військових союзів держав, що досить рідко були успішними, і передбачав об'єднання народів для запобігання війні і сприяння «благородному миру». «Дух торгівлі, який рано чи пізно оволодіває кожним народом, ось що несумісне з війною. Річ у тім, що з усіх засобів державної влади **сила грошей**, мабуть, найнадійніша, і тому держави змушені (звичайно, не за моральними мотивами) сприяти встановленню і збереженню миру. [...] Власне, тому самим характером людських нахилів природа гарантує вічний мир, однак, звичайно, з надійністю недостатньою, щоб (теоретично) **передбачити** час його настання, але все-таки практично досяжною і такою, що зобов'язує нас домагатися цієї (не такої вже й

примарної) мети» [12, с. 287–288], – реально оцінював І. Кант можливість забезпечення миру у світі, прогнозуючи мирне співіснування держав, що стало у ХХ сторіччі нормою міжнародних відносин.

Філософ обґрунтовував проект нового світового порядку, коли рівноправні самостійні держави утворять федерацію, водночас застерігаючи від перетворення її на «державу народів», щоб вона не ставала над народами, щоб державні борги не використовували для втручання у внутрішні справи окремих країн і висловив прогностичну ідею про поступове зменшення постійних військ. Він пропонував укладати мирні угоди, які б сприяли розвитку торгових і культурних взаємозв'язків, утвердженню загальної гостинності, співробітництва між народами. Гарантією вічного миру ставатимуть моральні засади політики, добра воля правителів, освіченість народів, а передусім економічні потреби націй.

Такі гуманістичні ідеї І. Канта спрямовані в майбутнє і мають важливе методологічне значення для розуміння витоків футурології.

Йоган-Готліб Фіхте (1762–1814) у працях «Закрита торгова держава», «Настанови до блаженного життя», «Основні риси сучасної епохи», «Основа загального науковчення», «Про призначення вченого», «Промова до німецької нації», «Учення про моральність» та ін., розробляючи своє «вчення про науку», положення про активність «діяльного суб'єкта», про свободу і розум, про історію, людину, суспільство і державу, висловив цікаві думки про майбутнє. Він, визнаючи незаперечну потрібність і доцільність природи, в якій все взаємопов'язано і змінюється, відзначив її моральну основу, і тому ми «можемо робити в ній і з нею те, що повинні». «У кожному мить свого існування природа – це зв'язне ціле; **кожна окрема частина її** має бути в кожному мить такою, якою вона є; бо **всі інші** такі ж, якими вони є; і неможливо зрушити з місця піщинку, не спричинивши цим невидимих, можливо, для нашого ока змін у всіх частинах незмірного цілого. Але **кожна мить цього існування** визначена **всіма минулими митями** і визначає **всі майбутні миті**; і неможливо мислити теперішній стан піщинки інакше, ніж він є, не визнавши себе змушеним по-іншому мислити все минуле в безконечному висхідному ряду і все майбутнє в безмірному низхідному ряду», – писав філософ [2, с. 231].

Природну інертність людина мусить долати діяльністю. «Діяти! – ось для чого ми існуємо», – закликав Й. Фіхте, обґрунтовуючи моральне завдання людства – перетворювати природу й удосконалювати суспільство. Людина за внутрішньою сутністю є метою для себе і повинна самовизначатись, а від цього залежить й вибір філософської системи для виведення «деякої об'єктивної істини» через «спостереження зв'язку явищ», що спонукатиме «до доцільної діяльності», – розмірковував мислитель [2, с. 243, 220]. Він підкреслив детермінованість природою кожного індивіда. «Я такий, яким я є, тому що у зв'язках цілого природи був можливий тільки такий індивід... й дух, для якого зовсім зрозумілою була б внутрішня сутність природи, міг би з пізнання окремої людини виразно вивести, які люди існували колись або існуватимуть коли-небудь, в одній особистості пізнав би **всі** дійсні особистості. Такий зв'язок між мною і світовим цілим визначає все, чим я був, що я тепер і чим я буду; і той же дух міг би з кожної можливої миті мого існування безпомилково вивести, чим я був до цієї миті і чим я буду після неї. Хай чим би я був тепер або коли-небудь у майбутньому, цей мій стан, безумовно, потрібний і не може бути іншим», – зробив висновок Й. Фіхте [2, с. 231–232].

Визначення особистості він пов'язував із спрямуванням її у майбутнє, а особисте життя — із реалізацією ідеї як «*самостійної*», *живої в собі* думки, що «оживляє матерію», а цінність кожного — із його діянням. Найвищою формою ідеї, що досягла життя у меншій кількості особистостей, є «вилиття первинної діяльності в суспільні відносини людства», а «це — джерело світових соціальних ідей; у житті ця форма ідеї є джерелом героїзму і творчою причиною всякого права і порядку між людьми» [2, с. 236, 237]. Людина призначена жити в суспільстві, організованому на розподілі праці, але при цьому ніхто не може працювати на іншого, не працюючи на себе, як вважав філософ, вказавши три основні соціальні верстви, це: добувачі матеріалу, майстри з його переробки, купці для обміну виробленим.

Й. Фіхте розмежовував суспільство і державу, в якій вбачав засіб, який «існує лише за певних умов для заснування досконалого суспільства». Держава ж за формою штучно встановлюється для спрямування всіх індивідуальних сил на життя людського роду і діє ззовні на особистості, які «не відчують при цьому задоволення, а навпаки, збурюються проти принесення свого індивідуального життя у жертву родові, то зрозуміло, що це установа є *примусовою установою*» [2, с. 239, 240], — оцінював філософ, вказавши на функції держави — регулювати відносини власників на основі закону й організованої праці, регламентувати громадський порядок, визначати придатність громадян до певного виду діяльності, контролювати споживання тощо. При цьому він підкреслював, що кожна особистість має законне право на власність, яке однакове у всіх, і тому наявне майно, що підлягає поверненню, було б справедливо поділити порівну між усіма. «До поступового здійснення такого рівного розподілу того, що неоднаково розподілено природою і випадком, держава, керована тією ж природою, спонукається наукою і потребою до свого самозбереження», — пояснював мислитель [2, с. 240]. Держава виникає за потреби у процесі історичного розвитку людства і повинна виконати своє призначення. Й. Фіхте вказував на часові виміри і еволюцію держави з її виникнення у перші віки історії людства. Державний устрій певної епохи є результатом попередніх, що визначають теперішній стан, який можна зрозуміти із історії епох. Людський рід ще з давніх поколінь мав би бути розумним, і лише в розумних істот мислима свобода, тому історичною метою людства є «розумне становлення через свободу» [2, с. 239]. До свободи прямує історія за «світовим планом» і поділяється, як вважав Й. Фіхте, на п'ять епох, четверта з яких наступить як «епоха розумної науки», коли долається байдужість, розхлябаність, «порожня свобода», і коли розум усвідомить себе «самозаконним» і відкриє суть свободи, тоді й починатиметься власне свобода.

Тому держава покликана виховувати громадян у дусі свободи, бо тільки той вільний, хто визнає свободу інших і «бажає все навколо себе зробити вільним», бо навіть той, хто вважає себе паном над іншими, сам є рабом або має рабську душу і стане ганебно повзати перед сильнішим, як відзначив Й. Фіхте, шукаючи шляхи вдосконалення держави.

У праці «Закрита торгова держава» він розробив проект майбутньої держави і нових політико-правових і суспільно-економічних відносин. Політику він витлумачив як науку про управління сучасною державою, як «своєрідний місток, що перекидається з теперішнього у майбутнє», коли перетворюватиметься «дійсна держава на державу розуму».

Фіхте запропонував власний варіант призначення держави: «спочатку надати кожному громадянину власність (тобто забезпечити право власності), а вже потім — охороняти його ... мета держави реалізується шляхом регламентації суспільної діяльності» [10, с. 425—426]. У Фіхтеанському проекті держава постає за формою правовою, а за змістом торговою, бо засновується на праві власності і розподілі наявних благ; закритою і економічно самостійною для забезпечення всім громадянам за однаковим законом можливості вести свої взаємовигідні справи та обмінюватися товарами за стабільними цінами.

Мислитель обґрунтував ідею «національної держави», яка консолідуватиме народ в одну націю, порушив питання про патріотизм громадян, революційні зміни, які підвищуватимуть ступінь свободи, і критерій відповідності поведінки людей принципів свободи. Спрямовуючи свої погляди в майбутнє, Й. Фіхте критично оцінював значення держави у вихованні людей, їхньому моральному піднесенні, відзначивши, що життя у державі не належить до абсолютних цілей людини, держава є лише засобом для переходу до «морального об'єднання людей». «Держава, як і всі інші установлення, що є голим засобом, прямує до свого власного зникнення; **мета всього уряду — зробити уряд зайвим**. Звичайно, тепер ще зовсім не час для цього, і я не знаю, скільки до тих пір пройде міриад років або міриад міриад років, і тут мовиться зовсім не про застосування у житті, але про виправлення умоглядного становища, — тепер не на часі, але безсумнівно, що на «апріорі» накресленому шляху роду людського є такий пункт, коли стануть зайвими всі державні утворення. Це той час, коли замість сили й хитрості всюди буде визнаний найвищим суддею тільки розум. Буде **визнаний**, кажу я вам, тому що ще й тоді люди будуть помилятися і в омані кривдити своїх ближніх; однак всі вони зобов'язані будуть мати добру волю дати себе переконати у своїй помилці і, як тільки вони в цьому переконуються, відмовитися від неї і відшкодувати збитки. До тих пір, поки не настане той час, ми взагалі навіть не справжні люди», — писав німецький класик [2, с. 240—241].

Він, передбачаючи тривалий процес для держави реалізації свого призначення — «заснування досконалого суспільства», яке у віддаленому майбутньому ставатиме бездержавним, обґрунтовував кінцеву найвищу мету суспільства — «повну злагоду і однакостайність з усіма можливими його членами» і водночас висловив пересторогу щодо здійснення цієї мети, «поки людина не перестане бути людиною і не стане богом. Повна згода з усіма індивідуумами є, отже, хоч і **кінцева мета**, але не **призначення людини** в суспільстві» [2, с. 241]. До цієї кінцевої мети людина може і повинна наближатись, і таке безкінечне наближення до злагоди мислитель назвав об'єднанням, яке ставатиме можливим тільки завдяки вдосконаленню. «Загальне вдосконалення, вдосконалення самого себе за допомогою вільно використовуваного впливу на нас інших і вдосконалення інших шляхом зворотного впливу на них як на вільних істот — ось наше призначення в суспільстві», — підкреслив філософ [2, с. 241, 242]. Не тільки бажати бути корисним суспільству, але й спрямовувати свої сили, щоб «чимраз більше облагороджувати рід людський, тобто дедалі більше звільняти його від тиску природи, робити його чимраз самостійнішим і самодіяльнішим», — закликав мислитель, вказавши на спадкоємність зусиль попередніх поколінь. «Я пожинаю плоди їхніх трудів», «я можу продовжувати будувати» і «взятися за величне завдання, яке вони поставили собі, робити дедалі мудрішим і щасливішим наш спільний братський рід» [2, с. 242].

Й. Фіхте висловив також важливі прогностичні ідеї про зростання значення науки, призначення вчених, яких називав учителями й вихователями людського роду. Вчений «бачить не тільки теперішнє, він бачить також і майбутнє; він бачить не лише теперішній кут зору, він бачить також, куди людський рід тепер повинен рухатися. [...] Він не може вимагати, щоб людський рід відразу опинився біля тієї цілі, яка тільки приверне його погляд, і не може перескочити через свій шлях», — характеризував філософ постать вченого [2, с. 243]. Вчені повинні передусім потурбуватися про те, щоб людство не зупинилося на досягнутому й не повертало назад, бо вони покликані розвивати суспільні таланти й спрямовувати їх у майбутнє, яке не тільки можна, але й потрібно передбачати. На шляху до дійсної свободи люди мають переорієнтуватися від індивідуальних до родових цінностей (благополуччя, самозабезпечення людства) і тим самим сприяти реалізації світового плану, в чому мала б відігравати чимраз більшу роль релігія, як пропонував Й. Фіхте.

Фрідріх-Вільгельм-Йозеф Шеллінг (1775—1854) у працях «Бруно, або Про божественну і природну основу речей», «Ідеї до філософії природи як вступ до вивчення цієї науки», «Перший нарис системи натурфілософії», «Про нове відкриття Фарадея», «Система трансцендентального ідеалізму», «Філософські дослідження про сутність людської свободи й пов'язані з нею предмети» висловив побіжно думки стосовно майбутнього при розгляді природи, яка одночасно є об'єктом і суб'єктом діяльності і може бути пізнана як «сукупність того, що є лише об'єктивно в нашому знанні» та при аналізі історії, яку він уявляв «безперервним і поступово здійснюваним одкровенням Абсолюту». Історію він поділяв на три періоди. На першій стадії світової історії діє сліпа сила, на другій — закон природи, який змушує підпорядковувати свободу і потребу «природній планомірності», що «в кінцевому своєму розвитку повинна була привести до союзу всіх народів і світового панування». «Третій період історії наступить тоді, коли те, що виступає впродовж перших двох як доля, а потім природа, перетвориться на провидіння, і стане ясно, що навіть уявлене просто справою долі чи природи вже само по собі послужить початком провидіння, хоча б ще й недосконало даного в одкровенні. Ми не можемо сказати, коли наступить цей період. Однак коли він настане, тоді прийде Бог», — розмірковував Ф. Шеллінг [2, с. 274, 275].

Заклавши нові засади філософії історії, розмежувавши «всесвітню» і «прагматичну» історії, Ф. Шеллінг вказав, що вся попередня історія відноситься до сфери явищ і що більша частина людей кожної епохи не існувала в тому світі, до якого відноситься історія, оскільки «не може знайти існування в історії й те, що служить тільки інтелектуальним продуктом або тільки проміжною ланкою, за допомогою чого майбутнім поколінням передається культурна спадщина минулого і яке саме не є причиною нового в майбутньому. Отже, свідомістю кожної індивідуальності покладається лише те, що продовжувало діяти аж до теперішнього часу, але саме це і є тим єдиним, що належить історії і було в історії» [36, с. 589—590]. Мислитель пов'язував «прозоріння людини» зі спогляданням себе в діяльності, у процесі пізнання. «Оскільки я пізнаю, об'єктивно і суб'єктивно так об'єднані в самому знанні, що неможливо одне вважати первиннішим, ніж друге. Не можна розрізнити, що *раніше*, що *пізніше* — єдність того й другого дається відразу» [2, с. 246], — пояснював філософ, обґрунтовуючи ідею «установленої наперед гармонії» і «першопочаткової тотожності».

Людина досягає співвідношення свободи й необхідності через поняття «доцільності», яке розкриває телеологія — наука про цілі природи. Природа діє неусвідомлено, але в її законах, на думку Шеллінга, простежується мета сходження до найвищого як потреба «стати самою для себе загальною об'єктом», що є виявом «необхідної тенденції» природи до «одухотворення», до людини і розуму. Люди ж діють усвідомлено, на основі пізнання природи, але з цієї діяльності виникає дещо «неусвідомлене». Людина входить в історію, тому що «ніщо з її майбутніх вчинків не може бути враховане наперед на основі тієї чи іншої теорії», як відзначав філософ, вказуючи на досконале суспільство не як на можливу реальність, а лише як на напрямну і стимулювальну мету для людства, майбутнє якого він пов'язував зі створенням «світової держави» для безпечного розвитку всіх народів [36, с. 605].

Вважаючи правопорядок не моральним, а природним устроєм, нерозумне перетворення якого на моральний може вилитися у деспотизм, мислитель вказав на необхідність його виникнення при відносній слабкості, через те що «механізм державного устрою здійснює приневолення вільних істот, які терплять це лише до тих пір, поки знаходять у цьому якісь переваги для себе», а також підкреслив тимчасовість державних утворень, кожне з яких несе в собі зародок своєї загибелі. Навіть встановлення якимось чином правового ладу, а не заснованого тільки на пригніченні, як це неминуче відбувається спочатку», «існування навіть такого устрою, який можна вважати для цієї держави, наскільки це взагалі можливо, найдосконалішим, безумовно, залежить від випадковості». «Однак те, що служить захистові і забезпеченню права, не має залежати від випадку» чи тільки «від доброї волі тих, у чиїх руках перебуває верховна влада», «адже для оборони країни від зазіхань інших держав набуває серед трьох гілок влади переваги виконавча, яка за допомогою примусу забезпечує стійкість ладу, що існує, при доброму функціонуванні якого повстання неможливе, як і порушення взаємодії частин у машині», — порівнював Ф. Шеллінг [36, с. 583, 584]. Тому існування найдосконалішого державного устрою неможливе «без організації, що стоїть над окремими державами, без федерації всіх держав, які гарантують одна одній непорушність їхнього ладу», — переконував філософ, пропонуючи для забезпечення такої взаємної гарантії у майбутньому утверджувати принцип справжньої правової держави, щоб всі окремі держави були однаково зацікавлені в збереженні ладу всіх держав і щоб всі держави підкорялися загальному законові. Тоді «окремі держави будуть входити в державу держав, і для усунення зіткнень між народами діятиме спільний ареопаг народів, що складатиметься з представників усіх культурних націй і в розпорядженні якого проти кожного окремого повсталого державного індивідуума буде сукупна могутність всіх інших держав», — доводив Ф. Шеллінг можливість майбутнього правового світопорядку. Реалізацію такого правового устрою він вбачав у сміливій «грі свободи, хід якої і є історією», і підкреслював, що саме в цій грі «панує сліпа потреба, що об'єктивно привносить у свободу те, чого свобода сама ніколи б не могла досягти» [36, с. 585]. Мислитель по-новому розкрив «тотожність» між свободою, пов'язаною зі свавіллям, і необхідністю, вираженою через закон.

При цьому філософ поглибив розуміння «трансцендентальної необхідності» історії, що виражається у поступовому формуванні «всесвітнього громадянського устрою», з яким він пов'язував проблему «безкінечного прогресу» та пошуку її розв'язання, і відповідно критеріїв прогресу. Реально оцінюючи прогрес, філософ відзначив, що його

наявність не дає підстав для висновку про «здатність людського роду до безкінечного вдосконалення», бо, наприклад, відкриття в галузі науки і техніки головно сприяють прогресові хіба що тим, «що примножують і посилюють засоби шкодити один одному і створюють багато не відомих раніше бід», тому прогрес науки і техніки з «історичного (практичного) кута зору є скоріше регресом або в крайньому разі прогресом, антиісторичним за своїм характером, для підтвердження чого достатньо звернутися до самої історії» [36, с. 591]. Критерієм історичного прогресу може послужити поступове наближення до мети — «реалізації правового устрою», повне досягнення якої неможливо передбачити на основі досвіду, одержаного до теперішнього часу, ні «апріорно довести теоретично». «Ця мета залишається вічним символом віри людини, що діє і творить», — стверджував Ф. Шеллінг [36, с. 592].

Людство наближається до цієї найвищої мети через підвищення рівня правової організації суспільства, через забезпечення свободи, через майбутню гармонізацію міжнародних відносин. Для цього філософ передбачав повну «перестановку» у світі, в якому людство має переорієнтуватися на істину, красу, добро, на високу моральну відповідальність. При цьому він наголошував на зростанні значення філософії, на поширенні впливу релігії як найвищого вияву духу, бо «любов — ось найвище», що спонукає людей до морального вчинку.

Ф. Шеллінг також висловив у праці «Про нове відкриття Фарадея» окремі прогностичні ідеї у галузі природознавства, зокрема про зв'язок електрики з магнетизмом, що потім довели англійські фізики. У діалозі «Бруно...» при розгляді «Універсуму» і «Абсолюту» та співвідношення безконечного і скінченного, причини й наслідки, можливості й дійсності Ф. Шеллінг сформулював важливі методологічні положення для розуміння витоків футурології. «Отже, скінченне саме по собі ніколи не перебуває поза абсолютом і не є одиницею тільки для самого себе, бо те, що в скінченному ідеальне без часу, в абсолюті також і реальне, і якщо вказане відношення можливості є відношенням причини до дії, то скінченне саме покладає собі свій час, причім той, який міститься в ньому тільки як дійсність без можливості, — як минуле, а той, який міститься в ньому як можливість без дійсності, — як майбутнє ... те, що покладає свій час, є своє поняття або визначена відношенням до одиничного реального можливість, яка в ньому міститься і визначеність якої включає як минуле, так і майбутнє. Так ... нескінченна можливість в розумінні людини поєднана в ній не тільки з нескінченною дійсністю всіх інших людей, але з усім тим, що з цієї можливості як дійсної впливає...» — писав Ф. Шеллінг [36, с. 674–675]. Він визнавав незаперечним положення, що пізнанню, яке стосується часу або існування речей у часі, не притаманна абсолютна істина, а тому пізнання майбутнього може давати лише ймовірні знання.

Георг-Вільгельм-Фрідріх Гегель (1770–1831) досить рідко вживав термін «майбутнє», вважаючи філософію «осягненням вічно наявного й дійсного» і «тепер» — найсуттєвішим для Духа. Гегелівська філософія «увінчує справу, розпочату І. Кантом і продовжену Й. Фіхте та Ф. Шеллінгом: вона постає як завершена система “абсолютного ідеалу” з діалектичним підходом практично до всіх явищ об'єктивної дійсності, пізнання та мислення. [...] Г. Гегель першим серед мислителів усіх часів та народів **дав системне бачення соціального**. Він побудував універсальну модель соціального, чим, власне кажучи, й зумовив головні напрямки дослідження предмета в майбутньому», — оцінив Гегеля відомий український історик соціальної філософії Віктор Андрущенко [1, с. 260,

270]. За всієї різноманітності підходів до дослідження творчості Гегеля простежується визнання його ролі в дальшому розвитку світової філософської культури. «З історичної точки зору, філософія Гегеля мала значний вплив на формування практично всіх основних європейських філософських течій після нього, які розвивались або як продовження гегелівської філософії, або у формі заперечення гегелівської філософії» [10, с. 414]. Саме спрямованістю у прийдешнє відзначається філософія Гегеля. Його праці «Англійський біль про реформи 1831 р.», «Енциклопедія філософських наук», «Конституція Німеччини», «Лекції з філософії історії», «Система моральності», «Феноменологія духа», «Філософія права» містять положення, що безпосередньо чи опосередковано стосуються майбутнього.

Г. Гегель, розглядаючи процес становлення як безупинний рух, розмаїття змін у природі як вічний коловорот, а розвиток духу як прогрес в усвідомленні свободи, що на перших ступенях дана в можливості і тільки в процесі перетворень стає дійсною, вказував на появу нового стану після попереднього, того, що має наступити. «Ідея — це життя. Природа — це ідея у формі інобуття...» «Природа — це відчужений від себе дух... це процес становлення духом». «Ми повинні розглядати природу як *систему* ланок, кожна з яких обов'язково впливає з іншою...», причому «тут немає *природного*, фізичного процесу породження, а є лише породження в лоні внутрішньої ідеї, що становить основу природи», — пояснював Гегель [2, с. 332—333]. «Метаморфозу, що існує, ми знаходимо тому лише у сфері живих істот, найвища ж матеріальна неперервність є не зовнішньою, а реальною...» «*Точно* так само точка часу є єдністю минулого й майбутнього» [2, с. 333]. Минуле — це наявне буття, що перестало бути наявним, як «наявно неіснуюче»; майбутнє — це буття не наявне, але визначено стати наявним; теперішнє — це безпосереднє становлення та поєднання двох перших, як підкреслив Гегель [6, с. 173—174]. Дух не має ні минулого, ні майбутнього, а тільки суттєве — тепер. Тому суб'єктивний дух, що бере початок із природи, досягнувши себе в собі, розкривши себе як ідеальність своєї безпосередньої реальності, стає об'єктивним духом і «входить у свої права, приходить до свого для-себе-буття», і при цьому «завершення реалізації поняття об'єктивного духу досягається вперше тільки в державі, в якій дух розвиває свою свободу до ступеня світу... до морального світу. Однак дух має переступити й цей ступінь». «Світ повинен бути знову відпущений на свободу. [...] Це приходить на *третьому* ступені духа ... *абсолютного* духа, тобто на погляді мистецтва, релігії і філософії» [2, с. 337]. Так, Г. Гегель розглядав майбуття не в часовому вимірі, а в онтологічному, як новий найвищий ступінь становлення духу. Він, характеризуючи тогочасний історичний момент як «час народження і переходу до нового періоду», відзначав: «Дух розривав з попереднім світом свого наявного буття й свого уявлення, він готовий занурити його в минуле і працює над своїм перетворенням», «ніколи не перебуває у спокої, а втягнутий у безперервний рух вперед» [2, с. 365].

Дух проявляється у всесвітній історії, а власне розвиток відбувається в суспільстві з появою чогось нового. Визначальною ознакою такого нового є поява держави, з чого й починається історія. Історичний процес неодмінно включає зміни форм держави. Метою всесвітньої історії — це коли дух пізнає самого себе через стремління до свободи, а тому критерієм прогресу виступає усвідомлення свободи.

Вважаючи сутністю духа з формального боку свободу, мислитель наголосив: «Дійсна свобода тому не те, що безпосередньо існує в душі, але дещо таке, що ще тільки

повинно бути породжено його діяльністю. [...] Весь розвиток поняття духа представляє собою тільки самозвільнення духа від всіх форм існування, які не відповідають його поняттю». Оскільки існуванням духа є знання, а прогресом — його розвиток, «то й мета для духа полягає в тім, щоб здійснити об'єктивне наповнення і тим самим водночас здійснити свободу свого знання», — висноував філософ [7, с. 42, 234].

Діяльність духа Г.Гегель назвав творчою діяльністю і вказав в історичних можливостях на загальне, яке є «моментом творчої ідеї, яке міститься в цілях, що здійснюють всесвітньо історичні особистості», котрі, переслідуючи свої приватні інтереси, своїм «субстанційним елементом» становлять «волю світового духа». Ці «історичні люди», чие життя є «важким трудом», стають великими тому що хотіли й здійснили «велике, не вдаване, а справедливе й потрібне», — підкреслив мислитель [4, с. 82, 83].

Оцінивши роль таких людей як *героїв*, чії покликання випливали з внутрішнього духа, що «перебуває ще під землею й стукає у зовнішній світ», як розумних, прозорливих діячів, котрі «розуміли те, що потрібно і що своєчасне», філософ писав: «Їх справою було знати те загальне, потрібний найближчий ступінь у розвитку їхнього світу, зробити своєю метою й вкласти в її досягнення свою енергію». «У всесвітній історії завдяки діям людей взагалі утворюються ще й деякі інші результати, ніж ті, до яких вони прагнуть і яких вони досягають, ніж ті наслідки, про які вони безпосередньо знають і яких бажають; вони домагаються задоволення своїх інтересів, але завдяки цьому здійснюється ще й дещо далі, дещо таке, що приховано міститься в них, але яке вони не усвідомлювали і яке не входило в їхні наміри» [4, с. 79—80]. Наслідки людської діяльності проявляються в поступальному русі історії, спрямованому в майбутнє. «Всесвітня історія — це прогрес в усвідомленні свободи, прогрес, який ми повинні пізнати в його потребі», — відзначив Г. Гегель [4, с. 72]. Виявом прогресу є перехід від недосконалого до найдосконалішого ладу, а тому вищим від сім'ї і громадянського суспільства ступенем розвитку він вважав державу, хоч громадянське суспільство й виникає пізніше. Г. Гегель застерігав від того, щоб «конструювати державу, якою вона повинна бути, і закликав пізнавати, осягати те, *що є*, бо те, *що є*, — це розум». «У праві людина має знайти свій розум, повинна, отже, розглядати розумність права, ґрунтовно дослідити право, ідеєю якого і є свобода» [8, с. 55, 57, 59]. Свобода ж розгортається у світ держави, яка є ідеєю духу, втіленням розумної свободи. Кожна держава має певний устрій, а найкращим буде той, що визначений за принципом: «Головне полягає в тім, щоб державний устрій був розумним, щоб свобода здійснювалася відповідно до свого поняття», — наголосив мислитель [8, с. 466].

Дух народу, що усвідомлює себе, виражений через державу, яка належить до історії. «Державний лад може бути тільки наслідком всього попереднього розвитку», «є тут вростанням духа в дійсність, і це те прогресивне, що відбувається в історії», бо державний устрій взагалі і особливо там, де існує «суб'єктивна свобода, повсякчас змінюється, революціонується, розвивається», — підкреслив Г. Гегель, передбачаючи можливість майбутніх змін в історії: «Кожен народ має свою історію, виявляє свій дух, те й те властиве йому, а не іншому народові» [8, с. 467, 468, 469].

Народ має права, абсолютним же правом є його «абсолютний обов'язок» бути організованим у собі, утворювати державу, як пояснював Г. Гегель відмінність народу від натовпу. «Найвища гідність народу полягає в тім, щоб утворити державу і бути тим

самим незалежним. Однак сама по собі ця незалежність відносна. Маленькі держави можуть бути об'єднані у велику, в якій при добрій організації народи істотно виграють, нічого не втрачаючи, хіба що ту самостійність, що стосувалася деяких вузьких сфер», — висловлював філософ припущення щодо державотворчих процесів у майбутньому [8, с. 479–480].

При цьому він, відзначивши внутрішню суперечливість Священного союзу як об'єднання суверенних держав, кожна з яких мала право вийти з нього, розглянувши справедливі і несправедливі війни як способи розв'язання міждержавних конфліктів при порушенні мирних договорів, вказавши на вищу сутність незалежності кожної держави в її інтересі й турботі про себе, прогнозував у майбутньому встановлення рівноваги в Європі для збереження цивілізованих народів, на відміну від «дикунів», прагнення яких зводиться до того, щоб «довести наявність свободи і самостійності тільки через війну» [8, с. 480]. Для досягнення «Європейської рівноваги» філософ пропонував встановити «принцип *міжнародного права* як загального, за яким *угоди* про взаємні обов'язки держав слід виконувати». «Кантівське уявлення про вічний мир, який підтримує союз держав, котрий здатен залагодити будь-які суперечки, усунути з допомогою визнаної в кожній окремій державі влади різні непорозуміння і тим самим зробити неможливим розв'язання їх шляхом війни, передбачає *згоду* держав, яка виходила б із моральних, релігійних чи будь-яких інших засад і міркувань, взагалі — завжди з особливої суверенної волі, і внаслідок цього залишалася б залежною від випадковості», — радив Г. Гегель враховувати в майбутньому ймовірність виникнення випадкових розбіжностей між державами, а при різнобічності міжнародних відносин таких непорозумінь може бути багато, і вони виглядатимуть як порушення угод, що у свою чергу можна розглядати як небезпеку, загрозу з боку іншої держави. Якщо ж держави не дійдуть згоди, то конфлікт між ними може призвести до війни*. Але навіть у стані війни між державами залишається зв'язок, і тому «війна містить в собі визначення міжнародного права, яке встановлює, що у війні існує можливість миру, що, отже, послы мають бути недоторканими»... — висновок філософа, передбачаючи навіть зміни характеру воєн. «Війни новітнього часу ведуться гуманно», як відзначив Г. Гегель, вказавши на мінливість відносин між державами, наслідком яких має бути «тільки загальний в собі світовий дух». Цим самим він обґрунтовував передбачення, що «європейські нації утворюють одну сім'ю за загальним принципом їхнього законодавства, їхніх звичаїв, їхньої освіти, і відповідно до цього модифікується міжнародна правова поведінка...» [8, с. 368, 369].

* Г. Гегель вважав війни не як абсолютне зло чи зовнішню випадковість, а як той стан, завдяки якому «зберігається моральне здоров'я народів», вони «уберігаються від загнивання, яке б безперечно появилось внаслідок тривалого, а тим більше вічного миру, що часто проголошується як ідеал, до якого люди повинні прагнути». Він пояснював війни як вдалі, якщо запобігали виникненню внутрішніх розбратів і зміцнювали державну владу, без якої народи перед страхом смерті втрачали свободу і потрапляли під ярмо інших держав. Із зовнішніх воєн нації виходять, на думку мислителя, наполегливішими. «Правда, війна приносить незабезпеченість власності, але ця реальна незалежність є ніщо інше, як потрібний рух. [...] А все ж таки війни виникають там, де вони лежать у природі речей. Але оскільки наражається на небезпеку держава як така, її незалежність, обов'язок закликає до захисту всіх громадян. Якщо ціле стає силою і ... витягується назовні, оборонна війна переходить у завойовницьку», — визначав Г. Гегель [8, с. 360, 361–362].

Дотично до цих процесів Г. Гегель розглянув один із видів колонізації — систематичну, яку проводить держава при зростанні чисельності населення, як це було в давніх греків, і вказав, що оскільки в новітній час колонії не мали таких прав, як населення метрополії, то виникали війни, внаслідок яких колонії, зокрема англійські та іспанські, ставали самостійними. «Звільнення колоній виявляється величезним благом для метрополії, подібно до того, як звільнення рабів було великим благом для їхнього пана», — відзначив філософ, передбачивши зміну світового порядку через ліквідацію колоніальної системи у ХХ ст.

Держава також має міру своєї величини, як вважав Г. Гегель, а майбутнє держав він пов'язував з їхніми якісними характеристиками, що можуть змінюватися, і тому при збільшенні розмірів держави та зростанні кількості громадян вона переходить свою межу і внутрішньо розкладається. Мислитель також вказував на державу як на основу громадянського суспільства, яке виростає із сім'ї. Він передбачив не тільки утворення і розвиток громадянського суспільства в сучасному світі, але й розглянув співвідношення його з державою та розширення перспективи для реалізації цілей окремої особистості. «У громадянському суспільстві кожен для себе — мета, все інше для нього ніщо. Однак без співвідношення з іншими він не може досягнути своїх цілей у всьому обсязі: ці інші стають тому засобами для мети особливого. Але особлива мета через співвідношення з іншими прибирає собі форму загальності і задовольняється, задовольняючи разом з тим прагнення інших до блага», — підкреслив філософ [8, с. 228]. Здійснення егоїстичної мети окремих людей приводить до виникнення їхньої всебічної залежності. Індивід, орієнтуючись на інших в пошуках засобів задоволення своїх потреб, водночас змушений виробляти засоби для членів суспільства, що їх потребують, і так «приватне стає суспільним». Засоби для задоволення «людських потреб добуваються потом і трудом людини». Праця завдяки її поділу спрощується і стає все дедалі механічнішою, нарешті приводить до того, що «людина може відійти й звільнити своє місце *машини*», — передбачав мислитель [8, с. 239]. Він вказував на тенденцію появи нових соціальних станів, зокрема промисловців, фабрикантів, торгівців і т. д. та накопичування багатства із зростанням промисловості за сприятливих умов громадянського суспільства на основі «вільної власності». Громадянське суспільство як «загальна сім'я» повинно захищати кожного свого члена, його права, навіть захищати «індивіда від нього самого в разі його марнотратності чи інших пороків», а «індивід у свою чергу зобов'язаний пильнувати права громадянського суспільства», котре в майбутньому має вдосконалюватися і при цьому «запобігати виникненню черні», — акцентував увагу Г. Гегель [8, с. 269, 268, 270]. «Чернь» виникає, коли життя більшості людей виявляється нижчим від певного рівня існування, само собою встановлюваного, що супроводжується втратою чуття права й честі забезпечувати себе власною працею, що «у свою чергу сприяє концентрації незліченних багатств у небагатьох руках». Низький рівень життя черні виникає, коли люди залежать від випадковості і відстороняються від роботи, що складається по-різному в різних народів. «Бідність нікого не робить черню, голотою, що визначається лише зв'язаним із бідністю умонастроєм, внутрішнім збуренням, спрямованим проти багатих, проти суспільства, уряду і проявляється як зло черні, у котрої зникає честь забезпечувати себе власною працею і яка претендує на забезпечення свого існування як на своє право». Тому «важливе питання, як усунути бідність, хвилює й мучить переважно сучасне суспільство», — наголосив філософ, екстраполюючи цю проблему на майбутнє. «Якщо

покласти на багаті класи прямий обов'язок зберігати для збіднілої маси населення прийнятний рівень життя, або якби для цього знайшлися прямі засоби в іншій публічній власності (у багатих лікарнях, благодійних установах, монастирях), то існування нужденних було б забезпечено без опосередкування його працею, що суперечило б принципіві громадянського суспільства і почуттю незалежності й честі його індивідів; якби ці засоби були опосередковані працею (наданням роботи), то збільшилася б маса продуктів, надлишок яких за відсутності споживачів, що самостійно продукують їх відповідно до споживання, і становить те зло, котре обома названими способами лишень збільшилося б. У цьому виявляється, що при **надмірному багатстві** громадянське суспільство **недостатньо багате**, тобто не має достатнього власного надбання, щоб перешкодити виникненню надміру бідності і виникненню черні», — розмірковував Г. Гегель над суперечностями тодішнього суспільства і закликав вивчати досвід боротьби з бідністю в різних країнах, навівши приклад Шотландії, де «найкращим способом проти бідності, і особливо проти втрати сорому й честі ... проти лінивства, марнотратства і т. д. — всього того, що породжує чернь, буде полишити бідних на їхню долю і дати їм можливість відкрито старцювати». Таким прикладом німецький мислитель виразив сумнів у реальному подоланні бідності, припускаючи її існування і в майбутньому, коли громадянське суспільство виходитиме за свої межі, а його сфера переходитиме у державу. Саме з державою пов'язував він майбутнє приведення до «гармонії заплутаності того становища, яке з одного боку, це безмежність розкошів, а з другого — безмежні злигодні й нужда» [8, с. 271, 272, 278, 231].

При змішуванні з громадянським суспільством держави і покладанні на неї забезпечення й захисту власності й особистої свободи **«інтерес одиничних людей** як таких виявляється останньою метою, для якої вони об'єднані». У таких умовах «призначення індивідів полягає в тім, щоб вести загальне життя». «Власне почуття індивідів становить дійсність держави, передусім почуття потреби загального порядку». Міцність же держави полягає в тотожності закону розуму і закону «особливої свободи», коли метою держави ставатиме щастя громадян, як висноував Г. Гегель [8, с. 279, 291].

Він вказував на середній стан з його розвинутим інтелектом і правосвідомістю як на головне опертя держави. «Держава, в якій нема середнього стану, стоїть ще не на високому щаблі. Така, наприклад, Росія, в якій є кріпацька маса ... а тому формування середнього стану має бути головним інтересом держави», як підкреслив мислитель, передбачивши посилення ролі середнього класу в майбутньому суспільстві [8, с. 336].

Всюди, де існує громадянське суспільство і з ним держава, «вступають в силу й стани з їхніми відмінностями. За цими станами розподіляються індивідууми за їхнім природним талантом, умінням, довільністю і випадковістю. Належачи до такої певної, стійкої сфери, вони знаходять в ній своє дійсне існування ... і в цій сфері вони знаходять свою **моральність** у значенні добропорядності, своє покликання й свою честь», — писав Г. Гегель [7, с. 310].

Належність індивідів до певної соціальної верстви водночас поєднує їх і як громадян держави. У цій ролі вони є приватними особами зі своїми інтересами і метою. «Оскільки ж ця мета опосередкована загальним, яке тим самим є їхнім **засобом**, то її можна досягти лише остільки, оскільки вони самі визначають свої бажання, воління й діяння загальним чином і робляться **ланкою** цього **зв'язувального** ланцюга», — відзначив мислитель, аналізуючи процес піднесення одиничності і природності через потребу до **«формальної**

свободи». Індивіди, з яких складається багатство, це духовні ества і містять в собі подвійний момент: «крайність для себе, котра знає, і з власної волі **одиночності** і крайність, яка знає і воліє, субстанційної **загальності**, і тому досягають права цих обох сторін лише остільки, оскільки вони дійсні і як приватні, і як субстанційні особи» [8, с. 231, 290]. Так обґрунтовував філософ поєднання особистих інтересів людей із діяльністю, спрямованою на досягнення «загальної мети» в майбутньому.

При розгляді проблеми походження рас і расових відмінностей Г. Гегель відкинув домисли про духовні переваги одних рас над другими, бо немає підстав для «визнання або невизнання за людьми права на свободу або на панування». «Людина сама собою розумна; у цьому полягає можливість рівноправності всіх людей, звідси впливає нікчемність вперто обстоюваного розрізнення людських порід на привілейовані та безправні», — заявив мислитель, спрямовуючи в майбутність свої погляди стосовно досягнення рівноправності людських рас та актуалізуючи свою критику расистських теорій, що набули поширення у наступному періоді.

На думку німецького філософа, народ, нація формується із розширення сім'ї в сімейній общині та їхніх об'єднань у процесі взаємодії для задоволення споріднених потреб. Тому й «народний дух містить у собі природну потребу і перебуває у сфері зовнішнього наявного буття» [7, с. 333]. Щодо зовнішнього світу народ самостійний, він утворює власну державу, устрій якої залежить від характеру, звичаїв народу, його способу життя, рівня освіченості, чисельності. Цим самим обумовлюється суверенітет стосовно держави і народу, співвідношення яких може змінюватися у майбутньому. Прикладом Г. Гегель взяв вираження народного суверенітету з утворенням Великобританії, коли народи Англії, Шотландії і Ірландії перестали бути суверенними.

«Народ як держава є духом у своїй субстанціональній розумності і безпосередній дійсності, тому він є абсолютною владою **на землі**; отже, кожна держава володіє суверенною самостійністю щодо іншої. Бути такою **для іншої**, тобто щоб вона **визнала** її, є її першим абсолютним правом», — наголосив філософ [8, с. 365].

У зв'язку з цим виникало питання, чи можна розглядати народи з низькою культурою чи кочівників як державні, а народи, що не утворили своїх держав, позаісторичними. Такі народи в цивілізованих країнах вважались варварськими. Г. Гегель пояснював, що на долю одного народу випадають природні основи — географічна і антропологічна, і передається його здійснення у поступальному русі й розвитку свідомості світового духу. «Цей народ панівний у світовій історії для цієї епохи — і **становити у всесвітній історії епоху** він може тільки раз», — підкреслив філософ [8, с. 372]. На його думку, народи, щоб стати вільними і здатними до самоврядування, повинні попередньо пройти сувору дисципліну.

Розкриваючи в «Конституції Німеччини» проблеми становлення німецької нації та її держави як незалежної самоврядної, розглядаючи приклади інших народів, державотворчі процеси в яких залежали від багатьох факторів і випадковостей, характеризувалися багатоманітністю мов, культур, звичаїв, соціальних відмінностей, Г. Гегель допускав можливий варіант «перетворення Європи на одну державу» [5, с. 78].

Німецький філософ висловив думку, що Америка — земля майбутнього, де в прийдешні віки виявиться суть світової історії, але де ще немає справжньої держави, він передбачив прихід нової епохи зреалізовуваної ідеї свободи, що почнеться як «схід Сонця». Він вбачав небезпеку в «педантичному регулюванні держави», «де все зверну

донизу регламентовано, де все, що має хоч якесь загальне значення, вилучено з відання і діяльності зацікавлених у цьому верств населення ... складається поступово нудне, позбавлене духовності життя», що може проявитися у майбутньому [5, с. 87].

Г. Гегель прогнозував розвиток політичної економії, появу аксіології, потребу вивчення громадської думки, зростання значення свободи преси, пропонував шляхи розвитку філософії як наукової системи, що має відмовитися «від свого імені “любові до знання”» і ставати «дійсним знанням». Він застерігав філософів від марних сподівань знайти відповіді в давніх мислителів на питання сучасності. Філософія — це «*сучасна й епоха, осягнута в мисленні*», вона не може вийти за межі сучасного їй світу. Якщо ж теорія окремого індивіда виходить за ці межі і автор «будує собі світ, *яким він має бути*, то цей світ, хоч, правда, й існує, однак лише в його уяві» [2, с. 287], — критично відгукнувся Г. Гегель на спроби вгадувати картини чи творити ідеал майбутнього і тим самим порушив питання про обґрунтованість знань щодо майбутнього.

Людвіг-Андреас Фоєрбах (1804—1872) у працях «До критики філософії Гегеля», «Думки про смерть і безсмертя», «Основні засади філософії майбутнього», «Попередні тези до реформи філософії» та інших з історії філософії та критики релігії поставив собі завдання — «ґрунтовне дослідження і зцілення головних і сердечних недуг людства» і спрямував свої погляди у майбутнє, зосередивши зусилля на окреслення нової філософії, яка б спиралася на розум людини. Людина є реальним суб'єктом розуму, і в цьому полягає головна засада «філософії майбутнього». Винятковим і універсальним предметом філософії має бути людина. «Я почуваю, отже Я є». «Час невіддільний від мене самого ... все моє буття об'єднане, наявне й дійсне в одному *тепер*», — з такої вихідної тези почав мислитель розгляд центрального пункту своєї філософії — людини в її прагненні до щастя [33, с. 61]. Теперішнє, минуле, майбутнє — три моменти, які розрізняють в кожній частині простору, де відбувається рух. Тому зміни внутрішніх станів індивіда в процесі спілкування, діалогу з іншим, відмінним «Ти» спрямовані в майбутнє і виражають сутність людини, що проявляється у любові і прагненні до щастя.

Любов має бути першопочатковою і найвищим законом людини, бо «людина людині Бог — така найвища практична основа, такий поворотний пункт всесвітньої історії. Любов є запорукою людського щастя». «Якщо ти сам щасливий, то зробиш щасливими й інших», — стверджував Л. Фоєрбах [2, с. 488, 484]. Для цього кожен має дбати про створення умов, які відповідатимуть природі людини. «Прагнення до свободи, тотожне з прагненням до щастя — це сукупність природи і сутність людини; вона є не що інше, як людська природа», — доводив мислитель [2, с. 485]. Тому він вважав прагнення до щастя моральним законом, що водночас виражається в совісті, яка утримує людей від причинення зла. Якщо добром є те, що відповідає прагненням до щастя, а злом — те, що протилежить, то усунення зла, щоб люди не робили нічого злого, буде головною умовою утвердження гармонії у майбутньому суспільстві.

Л. Фоєрбах вважав моральним «товариське, спільне щастя, а не відособлене від щастя інших, виражене в себелюбстві». Він вказував на совість як мірило істинного прагнення до щастя, тісно пов'язаного зі співчуттям, бо той, хто не має прагнення до щастя, не знає і не почуває, що таке нещастя, отже, не має ніякого співчуття до нещасних; а хто не відчуває подвоєного, загостреного і збільшеного співчуття в тому разі, якщо він усвідомлює, що зробив іншого нещасним, той не має совісті [2, с. 487]. Совість пов'язана зі знанням, яке відноситься до моральної поведінки, добрих або злих вчинків,

вона відсутня у тих, хто хоче бути щасливим завдяки іншим. Тому й щастя залежить від того, яким є народ, країна, наскільки обов'язки кожного стосовно себе поєднуються з обов'язками стосовно інших — сім'ї, общини, народу, наскільки людина стає «суспільною людиною».

У таких перетвореннях мислитель вбачав початок нової епохи в історії, розглянувши проблему егоїзму. Він розрізняв егоїзм «моральний», притаманний тому, хто все робить ніби для інших, переслідуючи тільки свою користь, і «метафізичний», «без якого людина не може жити», потрібний за її сутністю, бо він виражається в любові до себе як людської істоти. За такого результату любов стає імпульсом «до задоволення і розвитку всіх тих нахилів і вподобань, без задоволення і розвитку яких людина не є справжньою, досконалою і не може нею бути». Хто проти такого егоїзму, проявляє безглуздя і безумство, адже добром є те, що «відповідає егоїзмові всіх людей», а злом — те, що «вигідно егоїзмові окремих людських класів і що, отже, йде завдяки іншим», — зробив висновок Л. Фюрбаха [2, с. 490]. Він вважав подолання виявів зла умовою суспільного розвитку в майбутньому людства. Такий процес відбуватиметься повсюдно, коли «проти виняткового егоїзму нації або касті заявляє свій цілком законний егоїзм пригноблена маса або більшість, коли класи або цілі нації, одержавши перемогу над зарозумілими претензіями панівної меншості, виходять з нужденного і пригнобленого становища пролетаріату на світ історичної і славної діяльності. Так і егоїзм нині пригнобленої більшості людства повинен здійснити і здійснить своє право і почне нову епоху історії», — передбачав Л. Фюрбах [2, с. 490]. Він застерігав, щоб не усувати «аристократію освіченості, духу», не скасовувати власність взагалі, і пропонував «облагороджувати всіх», бо «всі ... повинні бути освіченими ... власність має бути у всіх». У майбутньому суспільстві «недопустимо, щоб деякі мали власність, а інші не мали нічого», — наголошував мислитель, прогножуючи утвердження загальнолюдських цінностей і моральних чеснот добра, любові, людяності, справедливості, совісті, свободи, щастя. Він пропонував реформу філософії, щоб показати головний шлях життя людини — «вдосконалення власної сутності» в теперішньому, вплив якого є «єдиною запорукою майбутнього» [33, с. 477, 448].

Критикуючи ідеалізм за розгляд світу тільки теоретично і за спроби тільки в мисленні шукати істину, яка насправді полягає «в повноті людського життя і єства», Л. Фюрбах визнавав себе «ідеалістом лише в царині практичної філософії і не обмежував теперішнім і минулим життя людства, а виводив на перспективи майбутнього: «...я непохитно вірю, що багато з того, що здається сучасним недалекоглядним і малодушним практикам фантазією, нездійсненою мрією, примарою, стане звершеним фактом завтра, тобто в наступному сторіччі; адже те, що є сторіччям щодо окремих особистостей, можна вважати днем у житті людства. Коротше: я дивлюся на ідею як на віру в історичну будучність, в торжество істини і доброчесності», — писав філософ [2, с. 479]. Він сформулював деякі засади філософського осмислення майбутнього і можливого впливу на нього з позицій гуманізму, а Фюрбахівська «філософія майбутнього» показує приклад методологічного підходу до проблем футурології. Антропологічний аспект філософії Л. Фюрбаха, його ідея створення людських умов життя і досягнення щастя, віра в «історичну будучність» сприяли переорієнтації багатьох європейських мислителів ХІХ ст., котрі побачили своє основне завдання в переоцінці історичних подій того часу з позиції майбутнього, в розширенні підходів до теоретичного осмислення суспільних змін,

в яких проглядалися обриси прийдешнього нового віку, і в обґрунтуванні практичних дій для усунення хиб і недоліків минулого та пошуку шляхів гармонізації суспільних відносин у майбутньому «справедливому суспільстві». Про такий поворот уваги до «future» засвідчило дедалі частіше слововживання поняття «майбутнє», як зафіксував польський мислитель **Едвард Дембовський** (1822–1846). Він у працях «Думки про майбутність філософії», «Про поступальний рух у філософському розумінні реального буття» та ін. вказував на зростання значення філософії у майбутньому для розвитку творчості, утвердження свободи, яка є там, «де нема приватної власності», для усвідомлення для народів своєї історичної ролі, бо майбутнє залежить від народу, а не держави. «Народ, чийм девізом буде творчість, не заморозить свого життя, занурившись у споглядання мертвих абстракцій... Такий народ втілюватиме на ділі свою місію і творитиме своє майбутнє». «Народи призначені не для того, щоб ними керувало декілька геніїв, але для того, щоб мати власну волю, перед якою схилялися б і генії. Народи призначені для того, щоб здійснити свою волю, стати творцями власного суспільного буття, власної будучності». Тому «любов до народу – наша першооснова», – підкреслив Е. Дембовський [2, с. 437, 438–439].

Філософія відкриває нове поле здійснення заново осмисленої ідеї свободи, коли «остання суспільна організація буде виробляти чимраз досконаліші порівняно з тим, що вже існують, формами. [...] Всі ці форми можна буде визначати; з наукового погляду можна виводити безконечний ряд суспільних форм, що змінюють одна одну...» – передбачав польський філософ [2, с. 435–436]. Він висловив ідею союзу слов'янських народів внаслідок національно-визвольної боротьби і закликав їх до активних дій задля здійснення цієї мети. Такі заклики і погляди формувалися під впливом «філософії дії», яку розробили німецькі мислителі **Арнольд Руге** (1803–1880), котрий вбачав у філософії силу, «здатну творити майбутнє», **Мойсей Гессе** (1812–1875), який у статті «Філософія дії» проголосив: «Я той, хто діє ... Не *буття*, а *дія* – ось перше і останнє». «Тепер завдання філософії духа – стати філософією дії» [2, с. 421].

Особливу активність у такій переорієнтації філософії проявили польські мислителі **Генрік Камінський** (1813–1865) та **Август Цешковський** (1814–1894). Г. Камінський у працях «Демократичний катехізис, або Оповідання народного слова», «Декілька слів про філософію історії», «Декілька слів про практичну філософію, або Про філософію діяння», «Народна війна» запропонував зробити філософію практичною, піднести її на такий рівень, на якому вона володітиме силою дії. «Вона стане керівницею всіх людських вчинків і розв'яже суспільні питання, сприятиме вдосконаленню діяльності людей, взаємостосунків між ними», – наголосив мислитель, вказуючи, що відносини між практичною філософією і суспільним життям спрямовуються на «прогресивні прагнення людства». «Кожна мить прогресу, будучи новим поглядом зору, дає нове, властиве йому розуміння подій, і ... поки людина залишатиметься творчою і самостійною істотою, кожна мить людства змінюватиметься вищою і досконалішою, яка відкине в минуле цю мить; тож відімруть поняття, на яких майбутнє не зможе утриматися. [...] Немає останнього історичного погляду зору, оскільки є безмірний простір для прогресу», – писав польський філософ, констатуючи сподівання людства «на настання нової епохи науки», яка «поки ще в становленні, але ... одержить завершення завдяки могутнім вимогам розвинутого духу народних мас» [2, с. 429, 430].

А. Цешковський дав критику Гегелівської системи споглядання і проголосив перехід через активну діяльність до «епохи майбутнього». У «Пролегоменах до історіософії» він вказав на відмінність «фактів минулого» і «дій майбутнього», на «абстрактну можливість» та особливість пізнаваності майбутнього, розкрив «істинний телеологічний процес» у всесвітній історії. Оскільки цей процес не обмежується формальним, кількісним прогресом, але розвиває «безперестанку якісно-субстанційні визначення», то «завдання історіософії — це *субстанційно* дослідити минуле, глибоко проаналізувати всі *змістовні* елементи життя людства, котрі вже розвинулися ... визначити спеціальні ланки загального зв'язку, щоб тим самим прийти до пізнання того, на якій саме з тих ланок ми тепер перебуваємо, яку *вже* пройшли і які нам *ще* доведеться пройти, аби досягнути найвищого пункту в розвитку світового духу», — розмірковував А. Цешковський [2, с. 424].

Відзначивши, що Гегель довів дух тільки до понять «в-собі» і «для-себе», не вирізняв практичне, а головні форми духу вбачав лише в самотутті, самоосмисленні, «розумне» ототожнював з «дійсним», хоча вони є тільки результатами розвитку, польський філософ висловив важливе положення щодо майбутнього: «Там, де ми виявляємо тільки *визначений* однобічний елемент у минулому, ми повинні *призначений йому* протилежний момент перенести у майбутнє; а *там, де ми знаходимо в минулому вже розвинені боротьбу і протилежності*, що *якраз є правилом*, нам належить надати їхній синтез лише майбутньому. [...] Таким шляхом *недостаток минулого утворює перевагу майбутньому; негативний* образ часів, що проминули, сам стане *стверджувальним* образом прийдешніх часів, і тільки так ми *досягнемо потрібного* пізнання того, що минуле й майбутнє повністю взаємообумовлюють одне одне, утворюють *завершений організм* світової історії». У ній «третій після сучасного світу головний період буде майбутній, власне визначення якого можна пізнати з односторонніх протиставлень обидвох попередніх», — пояснював А. Цешковський [2, с. 424, 425]. Він, розробляючи «діалектику життя» і аналізуючи розвиток «соціального життя», звернув увагу на утопію, яка має значення для майбутнього, але й певні хиби. Утопія «не розвивається сама [разом] з дійсністю, але *хоче ввійти* в дійсність; а це вона зробити неспроможна, бо оскільки вона є утопією, то між нею і дійсністю лежить нездоланна прірва. [...] Утопія замість того, щоб намагатися якомога наблизитися до дійсності, сама віддаляється від неї», — критично оцінив польський мислитель [2, с. 427, 428].

При цьому він підкреслив потребу в майбутньому «істинного розв'язання соціальних суперечностей дійсності» і, визначаючи здатність свідомості випереджувати діяльність, радив не боятися «конструювання соціальних відносин» тільки через те, що утопії недостатньо розумні. Отже, А. Цешковський при критиці утопій водночас пропонував за їхнім прикладом проектувати майбутнє, але на розумно обґрунтованих засадах.

Утопічні ідеї мислителів XIX ст. поширилися після Французької революції 1789—1793 рр. як спроби запропонувати прийнятніші моделі нового суспільства і були спрямовані в майбутнє. «Утопія — соціальний проект ідеального майбутнього, що кардинально відрізняється від наявної реальності, і протилежний їй» [35, с. 242]. Соціальний утопізм виникає як відповідь на суспільні запити, впливає на хід подій та громадську думку і виступає своєрідною формою критики теперішнього стану та виражає

бажання людей домогтися змін у майбутньому. «Утопія – модель вигаданого суспільства як втілення суспільного ідеалу, світоглядна форма освоєння майбутнього. [...] Різні соціальні, політичні, правові теорії знаходили в ній форму викладення програм майбутнього. Утопія може проявити себе у вигляді мрії, фантазії, екстраполяції, попередження, альтернативи дійсності, зразка для досягнення в майбутньому, експерименту» [34, с. 659–660]. Утопія може бути позитивним зразком або негативним варіантом як застереженням щодо небажаного майбутнього. Багато утопій однобічно подавали майбутнє, коли минуле й теперішнє оцінювалось лише негативно на фоні прекрасної картини прийдешнього, яке пропонували наблизити окремі автори без врахування реальних можливостей.

Утопічними називали твори мислителів, що описували уявлюване, частіше ідеальне суспільство та пропонували різні шляхи наступних перетворень «теперішнього несправедливого» ладу. Виникнення утопій на окремих етапах історії людства відображало кризові явища в суспільстві і як їх усвідомлювали мислителі, котрі виражали сподівання на краще майбутнє у проектах удосконалення суспільства за допомогою організаційно-інтелектуальних заходів окремих особистостей, соціальних груп чи всього народу. В такому розумінні утопії сприяли формуванню ідеалу досконалого суспільства, сприйманню його у «вічній перспективі» як досяжного «майбутнього факту» (Г. Флоровський), а відповідно спонукали людей до певних дій для його наближення і реалізації пропонованих «проектів майбутнього». «Плодотворність утопії – в її здатності відкривати нові можливості» (П. Тілліх). Під кутом зору відкриття можливостей виходу на нові горизонти майбутнього суспільства зацікавлюють утопічні теорії французьких мислителів А. Сен-Сімона, Ш. Фур'є та англійського – Р. Оуена, чийх послідовників 1827 р. вперше названо «соціалістами».

Термін «соціалізм» використано на означення окремої групи теоретичних моделей перебудови суспільства на нових засадах. Поширений у ХІХ ст. «утопічний соціалізм» класичної форми «досяг у період бурхливого розвитку капіталізму, коли розвіялися ілюзії ідеологів буржуазних революцій і стали наочними протиріччя суспільного ладу, який до того змальовували не інакше, як ідеальний» [1, с. 292]. У середині ХІХ ст. спостерігається відмежування від утопічного соціалізму тієї теоретичної версії соціалізму, що виступала не лише формою критики тодішнього стану капіталістичних відносин, але й як ідейно-політична течія, що виражала інтереси широких верств трудівників у докорінній зміні суспільного ладу на науково обґрунтованих принципах, утвердження яких привело б до створення нового суспільства в недалекому майбутньому.

Клод-Анрі де Сен-Сімон (1760–1825) у працях «Листи женецького жителя до сучасників», «Катехізіс промисловців», «Нарис науки про людину», «Нове християнство», «Про теорію суспільної організації», «Реорганізація європейського суспільства» характеризував тогочасне суспільство з бідністю і багатством як «картину перевернутого світу» і пропонував людям зосередити увагу на майбутньому, до якого вони йшли спиною, звично звертаючи погляд у минуле. Минуле й майбутнє треба розглядати в єдності, бо «все, що було в минулому, і все, що відбудеться в майбутньому, утворює один ряд», і тому «вивчення шляху, пройденого людським розумом до теперішнього дня, вкаже нам, які корисні кроки залишається зробити розуму в напрямку науки «щастя», – зауважив Сен-Сімон, підкресливши значення науки і філософії у пізнанні майбутнього [2, с. 508–509]. Називаючи вченого людиною, що передбачає, а

науку корисною тому, що дає можливість передбачити, мислитель реально оцінював можливості вчених: «...я навіть думаю, що вони можуть передбачати дуже мало, але ... кожен у своїй галузі... передбачає більше від інших; це цілком правильно, бо репутацію **вчених** вони набувають завдяки тому, що їхні **передбачення** справджуються» [2, с. 507]. Водночас він застерігав від хибних «наукових побудов» і закликав організувати справу управління й володарювання на наукових доведеннях, доступних для обговорення й розуміння для всіх. Залежно від поліпшення установок загальної політики будуть вдосконалюватися й національні політичні системи. «В суспільстві, організованому з визначеною метою — прагнути до процвітання за допомогою наук, мистецтв і ремесел, найважливіший політичний акт, що полягає у визначенні напрямку, в якому суспільство повинно просуватися, не здійснюватимуть більше люди, що займають суспільні посади — його реалізовуватиме сам суспільний організм», — пояснював Сен-Сімон, вказавши на головну мету філософії — «привести всіх людей до гармонії». Основне завдання філософії — «осягнути найкращу для цієї епохи систему суспільного ладу, щоб спонукати управлінців і підлеглих прийняти її, щоб удосконалити цю систему ... щоб відкинути її, коли вона дійде крайніх меж своєї досконалості, і побудувати з неї нову...» [2, с. 509, 510, 511, 512].

У безперервному процесі вдосконалення суспільства філософ вбачав найкращим суспільним ладом той, «який робить життя людей, що становитимуть більшість суспільства, найщасливішими, надаючи їм максимум засобів і можливостей для задоволення їхніх найважливіших потреб». За такого устрою проявлятиметься найвища цінність найгідніших людей та відбуватиметься об'єднання численного населення в могутню силу проти зовнішніх зазіхань, в результативний чинник завдяки важливим відкриттям прогресу цивілізації [2, с. 514]. Вказавши на «реорганізацію, підготовлену поступово всім розвитком цивілізації», появу «промислової наукової системи», на поступовість змін у світській та духовній сферах протягом XVIII—XIX ст., Сен-Сімон критично оцінював наслідки Французької революції, яку спрямували за «доктринами метафізиків»: «Зайве нагадувати, який жахливий розлад відбувся ... і які нещастя з'явилися внаслідок цього розладу» [2, с. 514]. Тому мислитель пропонував перетворювати політику на позитивну науку управління виробництвом, а суспільні обов'язки покласти на найздібніших людей, здатних їх виконувати для досягнення «загальної мети асоціації», в якій кожен громадянин природно здійснюватиме ту роль, до якої найбільш придатний, і тоді «зникнуть три пороки сучасної політичної системи: свавілля, нездібність, інтрига» [2, с. 512]. Держава має перетворитися із засобу керування людьми на організатора виробництва. Основою процесу суспільних перетворень, як вважав французький мислитель, мало б стати утворення виробничих асоціацій, що сприятиме розквітові промисловості та інших галузей виробництва, організованого на наукових засадах завдяки вченим і появі класу «індустріалів». На найвидатніших промисловців буде покладено керівництво і відповідальність за державне надбання. «Рада промисловців» дбатиме про «суспільний спокій». «Я думаю, що всім класам буде добре при такому ладі: духовна влада в руках вчених, світська — в руках власників; влада ж вибирати людей для виконання обов'язків великих вождів людства — в руках всього народу; заробітна плата правителям — повага», — розмірковував Сен-Сімон [2, с. 507].

У такому суспільстві всі працюватимуть і кожен зможе реалізовувати свої здібності, будуть поєднуватися матеріальні і моральні стимули до праці, гарантуватимуться права особи, свобода й справедливий порядок, урівноправнення жінок, які також «можуть бути обрані». Всі люди «ставатимуть братами», бо промислова система доповнюватиметься «Новим християнством». «Головна рада Ньютона управлятиме всіма роботами, вона докладе зусилля до того, щоб добре з'ясувати наслідок закону всесвітнього тяжіння». «Людство буде поділено на чотири частини (англійська, французька німецька, італійська), кожна з яких матиме свою раду, в якій головуватиме **математик**, обраний більшістю голосів», — прогнозував Сен-Сімон, пропонуючи при радах створювати храми, в одній частині яких буде репрезентовано найкращі художні надбання, а друга буде побудована так, щоб показувати людям картину «про вічну обитель тих, хто шкодитиме прогресові наук і мистецтва» [2, с. 507].

Спрямовуючи свої погляди в майбутнє, мислитель передбачав співпрацю європейських народів, і «бич війни покине Європу, щоб ніколи не повертатися до неї» [2, с. 508]. Прогнозував він також появу наукової теорії управління суспільними справами і визначальний вплив «індустріалів» на суспільні процеси, тобто появу і посилення технократії. Висловив думку про стадії історичного шляху людства, яке прямує «до золотого віку»: «Прийде день, коли я зроблю землю раєм» [2, с. 517].

Важливим для розуміння витоків футурології було положення французького мислителя про можливості людей на основі знань закону Всесвіту і способу «розподілу матерії» в окремих його частинах у кожен епоху «передбачити з тією точністю, яку тільки дозволить стан математичних знань, всі послідовні зміни у Всесвіті», і розглядатиме займану частину простору кожна особистість [2, с. 508]. При цьому Сен-Сімон реально оцінював перспективу розвитку «науки про числа», піднесення людського розуму до «точної системи», оскільки «залежність людського роду від планети, яку він заселив, довговічність якої неминуче має свої межі, покладе кінець прогресові його розуму» [2, с. 510–511].

Отже, К. Сен-Сімон виявив поміркованість в утопічному баченні прийдешнього суспільного ладу і водночас до певної міри реалізм у поглядах на майбутнє, що дуже важливо для футурології.

Виразно, з конкретними обрисами картину майбутнього описав **Франсуа-Марі-Шарль Фур'є (1772–1837)** у своїх працях «Всесвітня гармонія», «Новий індустріальний і соціетарний світ», «Про наближення соціальної метаморфози», «Теорія універсальної єдності». Він, вважаючи потрібним досліджувати «загальну систему природи» і ключовим своє відкриття «теорії чотирьох рухів — соціального, тваринного, органічного і матеріального», закликав «готуватися до найдивнішої найщасливішої події, яка могла бути на цій земній кулі і на всіх планетах, — до **нагального переходу від соціального хаосу до всесвітньої гармонії**» [2, с. 517]. Досягнення щастя можливе тільки після пізнання не лише законів «матеріального руху», які відкрили Ньютон і Ляйбніц, але й перших трьох рухів, дослідження яких відстає через «повільність сучасних методів», через упередженість філософів, що підтримували і підносили забобони, «водночас роблячи вигляд, ніби вони борються проти них. Під іменем філософів я розумію тут тільки авторів невизначених наук — політиків, моралістів, економістів та інших, чії теорії несумісні з досвідом і вважають за правило лише фантазію авторів. ...Коли я буду говорити про **філософів**, то матиму на увазі тільки філософів

невизначеного розряду, але не творців точних наук», — пояснював Ш. Фур'є [2, с. 517]. Він сформулював важливе, на нашу думку, методологічне положення для футурології про усунення упередженості в теоретичному дослідженні майбутнього.

Неспроможність філософів та ілюзорність «потоків політичного й морального просвітництва» виявила Французька революція. «Після катастрофи 1793 р. ілюзії розвіялися: політичні й моральні науки були знеславлені і втратили довір'я. Відтепер треба передбачити, що від всіх набутих знань не випадає очікувати щастя, що соціального благоденства треба шукати в якійсь новій науці й прокладати нові шляхи політичному духові; ба стало очевидним, що ні філософи, ні їхні суперники не знають засобів від соціальних страждань і що під прикриттям догм тих і інших вічно продовжувалися б найганебніші бідуння, зокрема й злиденність», — писав Фур'є, критикуючи філософів, які безперервно займалися «інтересами престолу або вівтаря» й «шукали суспільного блага в адміністративних чи релігійних нововведеннях, подавали будь-яку проблему як нерозв'язну, яку розв'язати не можуть», або вважали неможливим те, чого не бачили [2, с. 518, 519, 520].

Мислитель виділив в історії людства 16 періодів і основні фази суспільного розвитку, спрямованого до «щасливих віків», проаналізував сутність цивілізації: «Що може бути недосконалішим, ніж цей устрій цивілізації, який тягне за собою всі біди? Що може бути сумнівнішим, ніж його потреба й увіковічення його на майбутнє? Хіба не вірогідно, що він є лише ступенем на шляху суспільного розвитку? Якщо йому передували три інші устрої суспільства — дикість, патріархат і варварство, то чи впливає з цього, що він буде останнім тому, що є четвертим? Хіба не зможуть народитися звідси ще інші, і чи не побачимо ми п'ятий, шостий, сьомий суспільні порядки, які будуть, можливо, менш важкими, ніж устрій цивілізації» [2, с. 518—519]. Цивілізація у ХІХ ст. проявилася таким суспільним лихом, в якому Фур'є вбачав покарання людському роду, вказавши на злиденність, безробіття, шахрайство, невільництво, біди суспільного господарства, торгіві змови з їхнім «торгашеським духом, що приводить до промислового феодалізму компаній і до нового виду утисків». «Бідність породжується при устрої цивілізації із самого багатства», «грошові скрині — ось що найбільше поважають при устрої цивілізації, сутність якої лукавство, що стає дедалі витонченішим», а «свобода ілюзорна», — підкреслив мислитель [2, с. 524]. Якщо закони тільки декларують право на папері, держава захищає інтереси привілейованої меншості великих капіталістів при «тиранії індустріальної власності над масою», то такий стан цивілізації з його виробничими успіхами не гарантує народові працю й нормальне життя. При деформованому устрої й «політика ніколи не мала найменшого поняття про перетворення, яких може зазнавати порядок цивілізації. [...] Революція сповіщає про стомленість і нетерпіння природи: вона перебуває в стані збудження, щоб позбутися устрою цивілізації і варварства, хоча «прогрес набагато краще й легше прокладав собі шлях за допомогою ледь помітних засобів виробництва», — зауважував Ш. Фур'є і висловлював занепокоєння тим, що «інтригани всіх країн тільки й прагнуть відновити війну бідного проти багатого» і що в такий «бурхливий вік випадок приведе невдовзі до нових можливостей для агітаторів» [2, с. 523].

Суспільний лад після досягнення повноти своїх властивостей може породжувати прийдешній устрій, тому й цивілізація займає важливе місце в процесі розвитку людства, бо «створює рушійні сили, потрібні, щоб відкрити шлях асоціації: вона створює крупне

виробництво, високі науки і витончені мистецтва. Треба використати ці засоби, щоб піднятися вище по соціальній драбині», — відзначив мислитель роль виробництва, перетворення якого веде до дальших змін в суспільстві. Тому він обґрунтовував ідею створення виробничих асоціацій, що мали б стати основою «нового соціетарного ладу». «Соціетарний порядок, який прийде на зміну безладному устроєві цивілізації, не допускатиме ні здрібнілості, ні зрівнялівки, нічого того, що передбачували філософи; він хоче пристрастей запальних і витончених: як тільки асоціацію утворено, пристрасті приходять до згоди тим легше, чим вони живіші й численніші», — зауважував Ш. Фур'є, порівнявши образно пристрасті з «тиграми, що зірвалися з ланцюгів» і які не можна насильно приборкати, а тільки через правильний розвиток вести до гармонії на засадах «змагальності, справедливості, прямої згоди, зворотної згоди, єдності». «Прогресивні серії» за пристрастями становитимуть спілку різних груп, розташованих у висхідному і низхідному порядку, об'єднаних за пристрастю подібності, нахилу до якої-небудь діяльності» [2, с. 521, 523, 522].

Якщо індивід у діях, корисних всій масі, знаходитиме свою вигоду, тоді узгоджуватимуться індивідуальні інтереси з колективними. Первинною ланкою і новою формою організації суспільної праці Ш. Фур'є вважав фалангу, що успадковує приватну власність і через яку забезпечуватиметься право на працю, яке нездійснить за цивілізації, але без якого не варті нічого інші права. У праці примножуватиметься суспільне багатство і здобуті блага розподілятимуться справедливо, як передбачав французький мислитель. Він доводив переваги *природовідповідної* асоціації на прикладі сільськогосподарської фаланги, що мала б включати близько тисячі осіб і обробляти землю кантона, мати замість сотень комор одну велику, замість сотень молочниць, що по кілька літрів молока везуть у місто, одну — для продажу молока в бочках, і це організовуватиме у трьох—чотирьох великих кухнях дешевше і краще харчування, ніж у сотнях окремих сімей. «Ось деякі види економії, які передбачали різні спостерігачі, але все ж вони не вказали й двадцятої частки вигод, які б породила землеробська асоціація», — переконував Ш. Фур'є, підкресливши потребу узгодження відносин між асоціаціями для забезпечення добробуту всіх верств. Побутове обслуговування розширюватиметься і вивільнятиме час для культурного розвитку, сприятиме ліквідації сімейного рабства жінок, звільнення яких слугуватиме критерієм рівня розвитку суспільства.

Першою умовою функціонування фаланги має бути забезпечення свободи особистості, а метою — її гармонійний розвиток. Свободу як цінність Ш. Фур'є ставив вище від рівності. При новому порядку зростатиме активність кожного, соціальна енергія людей буде ефективніше спрямовуватися на підтримання «загальної гармонії природи». Ш. Фур'є не тільки розробив теоретичну модель майбутнього «соціетарного ладу», але й робив спроби відкрити шлях до «всесвітньої гармонії», закликаючи створювати перші фаланги у Франції і таким чином започаткувати практичне втілення його проекту майбутнього суспільства. Однак такі заклики найбільше й виявили утопізм його поглядів на майбутнє.

Роберт Оуен (1771–1858) у працях «Досліди про формування людського характеру», «Книжки про новий моральний світ», «Новий погляд на суспільство», «Описи ряду помилок і бід, що випливають з минулого й теперішнього стану суспільства», «Революція у свідомості і практичній діяльності людського роду» розробив

учення про людський характер, виклав свої думки щодо реформування суспільства для досягнення щастя всіх людей у майбутньому. «Людина *тепер* ні на йоту не ближче до щастя, ніж у ті часи, з яких до нас дійшли перші звістки про людей», — відзначив Р. Оуен, вважаючи причиною цього невігластво. «Якби предки дійшли до істинного знання, то людство могло уникнути всіх розбратів, війн, грабежів і «аморальності минулих віків». Минуле було потрібне, щоб спонукати людей до суспільних перетворень на розумних засадах. «Тепер світ насичений багатством за наявності величезних можливостей дальшого його збільшення, і, однак, всюди панує злиденність! Таке в теперішній час становище людського суспільства», — констатував мислитель [2, с. 529, 527], назвавши тодішню систему найгіршою у всіх народів.

Оскільки людський характер формується у взаємодії із зовнішнім середовищем, то «вина за злочинний характер лежить не на індивіді, а на системі, серед якої він виховався», і дотепер «кожна людина оточена чотирма щільними шарами оман і забобонів, крізь які спостерігає все навколишнє», — пояснював мислитель причини затуманення свідомості, що веде «від невеликої антипатії» до злоби, ненависті, до почуття помсти, до смерті, до руйнувань у всіх його видах і формах. Найшкідливішими виявились класові, партійні, національні забобони та ворожість різних сект. «Всі людські установи в минулому й теперішньому служать доказом того божевілля, що охопило людську свідомість. Тому, поки існують такі умови, було б безрозсудністю очікувати хоч якогось результату від здійснюваних змін...» — висноував Р. Оуен [2, с. 526, 528, 529]. Він пропонував усунути приватну власність — головну причину бідувань і злочинів, відчуження й ворожнечі, обману й шахрайства серед людей, війн серед народів. Оскільки егоїзм пропорційний величині власності, яка в принципі «така ж несправедлива, як нерозумна на практиці», то шкодить всім соціальним верствам.

«У раціонально влаштованому суспільстві її не буде. Якщо в ній і була якась потреба або якщо вона й була корисна до того, як почалося панування машин і хімії, то тепер вона зовсім не потрібна і є нічим не виправданим злом; тому що кожен від високопоставлених до найостанніших може бути впродовж всього свого життя внаслідок науково обґрунтованого суспільного ладу набагато повніше забезпечений всім, що дійсно корисне людям і що створює тривале щастя, ніж цього можна досягнути шляхом боротьби й суперництва заради набуття й збереження приватної власності», — вказував мислитель на переваги «системи суспільної власності над системою приватної власності зі злом, яке вона спричиняє» [2, с. 530, 531]. «Нерозумну систему» з наявністю приватної власності, з індивідуалізмом, що викликають суперечності інтересів людей і народів, відособленість самостей, зі шлюбами з розрахунку, зіпсованими дітьми, з брутальністю, що пронизує всі боки життя, не можна взагалі назвати суспільністю, бо вона несумісна із системою, заснованою за законами природи, і її слід замінити. Зростання продуктивних сил, крупної промисловості, поширення фабричної системи виробництва, впровадження наукових і технічних досягнень, нових винаходів і відкриттів потребують «іншої і вищої структури суспільства». На цій основі, як передбачав мислитель, визріває «важлива соціальна революція», від якої не можна ухилитися і в якій він пропонував запобігти двом небезпекам: перетворенню її на насильницький переворот внаслідок «божевільної боротьби людей за особисте збагачення» і тому, що її здійснює «безкультурний натовп», бо хоч які б були системи, що існують,

несправедливі, їх «не можна руйнувати руками людей некомпетентних і грубіянів» [2, с. 531, 530].

Тому Р. Оуен вказував на першорядну умову — революцію у свідомості людей через пропаганду істин «науки про формування людського характеру», прикладами і зразками створення перших ланок нової структури суспільства, виданням законів, передусім «гуманного фабричного законодавства» для реформування всієї системи на засадах добродітності, справедливості, довіри. Він звертався до «людей доброї волі», яких шукав серед монархів, промисловців, релігійних і політичних діячів, щоб вони зробили перші кроки до створення майбутнього «нового морального світу». Свідомість «повинна бути народжена заново», і для цього її треба звільнити від усіх неправильних ідей, що в ній вкоренилися. «Саму основу життя слід створити заново; потім потрібно спорудити правильну і добру надбудову, узгоджену у всіх своїх частинах... вона мала б відповідати всім вимогам науки: у всі майбутні часи вона має давати людям, що одержали правильне виховання і добре сформовані характери, переконаність, що на їхньому шляху до зрілості вона становитиме захисток для щастя, що впливає з правильної поведінки, керованої розумом і здоровою мудрістю», — передбачав англійський мислитель [2, с. 529]. При цьому він вважав можливими і потрібними такі зміни соціальних умов, щоб формувати «найкращий, просвічений, досконалий людський характер і виховувати людей з новими якостями, передусім з добрим здоров'ям, справжнім багатством та істинними знаннями. Взаємообумовлені і пов'язані між собою процеси реформування суспільства й правильного виховання людей приведуть у майбутньому до припинення взаємної боротьби через приватну власність. «І ця епоха наступить — а вона може наступити для Європи і Америки дуже скоро, якщо уряди щиро й сердечно об'єднаються у справі реорганізації суспільства, чого вимагають їхні власні найвищі інтереси», — прогнозував Оуен [2, с. 529–530].

Висловивши думку про наявність у світі величезних можливостей для збільшення суспільного багатства і ще не оцінених дотепер корисних для всього людства сил, достатніх засобів, щоб викликати до дії ці сили і «правильно використати людську енергію» для здійснення змін, утопіст запропонував проект майбутнього «нового ладу», основою і прообразом якого мала б стати община. Такі об'єднання чисельністю від 400 до тисячі осіб залежно від місцевих обставин будуть організовані як «єдина сім'я», члени якої взаємодопомагатимуть і забезпечуватимуть своє спільне існування в общинах, які будуть також взаємопов'язані між собою. У такій «зовсім новій організації суспільства» «всі люди набуватимуть нову свідомість, нові почуття, новий дух і засвоять зовсім іншу поведінку порівняно з людиною попереднього світу, а фізичні й розумові сили кожного за нових обставин примножаться». Для забезпечення «сімей — общин» житлом, освітою і розвагами буде вдосконалено структуру «поселень спільності» й усуватиметься зло, спричинене великими містами», щоб кожен член общини міг користуватися перевагами, здобутими із широких земельних володінь, краще, «ніж земельний власник за теперішньої індивідуальної суспільної системи», — розмірковував про майбутнє Р. Оуен [2, с. 532]. Він доводив, що за добре організованої системи об'єднання людей в общини буде значна економія часу, праці, капіталу у виробництві і розподілі багатства подібно до тієї економії, що виникла при заміні ручної праці роботою досконалих механізмів, наприклад машиною, здатною прясти одночасно дві тисячі ниток.

Передбачалося також скорочення до чотирьох годин роботи, яка складатиметься з корисних і приємних занять у виробництві, участі в збереженні і розподілі благ, у вихованні або управлінні общиною чи об'єднанням общин у певному районі. Робота чергуватиметься зі здоровим відпочинком, і саме «життя людей може легко перетворитися на приємну, розумну і завжди цікаву розвагу». «Всі матимуть повне право, всі засоби, всі можливості для життя і будуть лише зобов'язані використовувати свої розумові і фізичні здібності у благодворних і приємних заняттях», — писав мислитель [2, с. 533].

Він обґрунтовував поширення общин по всіх провінціях, князівствах, королівствах і поступове утворення майбутнього союзу таких об'єднань у всьому світі. «Серед них не буде кращих чи гірших, не буде царів чи імперій, які б вели війни або поглинали шляхом насильства і обману слабших сусідів; не буде дорогих і шкідливих дипломатичних установ; не буде руйнівних регулярних армій, які стоять на варті цих імперій і спостерігають за рухом інших народів чи націй...» — ідеалізував майбутнє людства англійський утопіст. Він покладав велику надію на зростання наукових знань, вдосконалений суспільний устрій, наукову організацію належного управління, які створюватимуть умови «радісного існування кожного індивіда», сприятимуть початкові «перетворення земної кулі зі збільшенням народонаселення на земний рай, де незмінно пануватимуть мир і щастя» [2, с. 534].

Для правового забезпечення «нового морального світу» Р. Оуен розробив проект конституції для общин, які функціонуватимуть на основі колективної праці, спільній власності і водночас наявності предметів потрібного користування, рівності прав і обов'язків, взаємодопомоги і співдружності всіх членів общини при створенні гуманної системи виховання і турботи про немічних та використанні ефективних засобів викорінення злочинів і всіх шкідливих і поганих звичок, витіснення штучних вартостей внутрішніми цінними благами. І все для того, щоб «побачити і дослідити на практиці» переваги общини, об'єднаної спільними інтересами, щоб здійснити переміни і наочно показати, «що всі люди — **без жодного винятку** — отримують від цієї зміни істотну вигоду» [2, с. 528], Р. Оуен започаткував 1820 р. трудову общину на фабриці в Нью-Ланарку, де за десятиліття домігся значного поліпшення життя людей (скороченого робочого дня, створення перших у світі дитячих ясел і садків, організації недільних шкіл для робітників тощо), а 1825 р. заснував в Іллінойсі (США) трудову колонію «Нова гармонія», потім (1839—1845) англійську общину «Гармоні-холл».

Однак проект створення «штучної молекули» майбутнього нового ладу, пізніше названий «утопічним соціалістичним», виявився невдалою спробою перетворення суспільства на «розумних засадах» шляхом філантропічних зусиль окремих прогресивних діячів, що спрямовували свої погляди і дії в майбутнє. Такі спроби водночас сприяли дальшому поширенню соціалістичних ідей в Європі і потім у всьому світі, а також спрямували увагу багатьох мислителів на дальші пошуки перспектив розвитку людства, що ставали ключовими для виникнення футурології. Під цим кутом зору заслугою Р. Оуена є не так теоретична розробка плану майбутнього суспільного ладу, як практичне доведення хибності шляхів, якими утопісти пропонували провести реформування суспільства для досягнення гармонії у світі і щастя всіх людей.

Не менш утопічними, але радикальнішими виявилися погляди на майбутнє німецького мислителя, учасника «Союзу справедливих» **Вільгельма Вайтлінга** (1808—

1871), який запропонував реорганізувати суспільство і перейти до нової всесвітньої гармонії на засадах зрівнялівки, за що його й назвали утопістом-комуністом. У працях «Гарантії гармонії та свободи», «Євангеліє бідного грішника», «Людство, яким воно є і яким воно мало б бути» він дав досить детальні обриси майбутнього суспільного ладу, вказав на труднощі переходу до нового суспільства, використавши біблійні тексти для обґрунтування висловлених ідей і підкресливши роль «корисних наук» та філософії у прогресі людства. При цьому він застерігав від надання переваги якомусь одному вченню, критикував філософію Гегеля і разом з тим радив не лише виявляти недоліки, але й розуміти, як їх уникати, бути не «ганьбителем, а поліпшувачем». Вказував на суперечність між «нормальними потребами» і здатностями їх задовольняти, що виражає порушення «природного ходу прогресу» і спричиняє відставання суспільного ладу від розвитку ідей. «Саме тому, що мистецтво, наука і промисловість постійно вдосконалюються, те саме відбувається і з організацією суспільства, яка є наслідком удосконалення знань», а затримка в розвитку суспільних відносин є «нещастям для людства», — підкреслив Вайтлінг. Він реально оцінював цілеспрямованість прогресу: «Людство ніколи не досягне найвищого ідеалу досконалості, інакше довелось б припустити настання застою в його духовному розвитку» [2, с. 536, 535].

Оскільки ідеї «йдуть вперед і переваги їхнього розвитку вже відбиваються на суспільних відносинах», то потрібно усувати перешкоди на шляху їхнього вдосконалення. Найбільше перешкоджають, на думку мислителя, люди «могутні і хитрі, котрі тримаються за старі суспільні установи зі своїх особистих інтересів і використовують всі засоби, щоб не допустити якихось нововведень». «Всі наші інституції являють собою втілення прогресивних ідей, і тому їх виникнення завжди мало метою щось краще. Однак що більше застарівають ці інституції, не міняючись відповідно з новими розвиненими ідеями, то шкідливішими вони стають для суспільства», — розмірковував Вайтлінг, виокремивши один постійний «закон у добре організованому суспільстві — прогрес, який є природним законом суспільства» [2, 536]. Інші закони, всі покарання несумісні зі свободою індивіда і благом суспільства. Прогрес пов'язаний із реалізацією можливості створити такий суспільний лад, у якому особисті інтереси з'єднуються в «*Єдиний загальний інтерес*, і управління цим ладом буде довірено людям, котрі володіють найбільшими талантами в найкорисніших науках».

За всіх змін форм організації суспільства треба враховувати, як радив мислитель, взаємовплив людських потреб, бажань, що приводять в дію весь організм, їхній зв'язок із розвитком та вдосконаленням здібностей людей. «Так зростають пристрасті людини в міру чимраз більшого розширення меж її здібностей, і, впливаючи на останні, пристрасті приводять до того, що ми називаємо прогресом» [2, с. 536, 537], — писав В. Вайтлінг. Він висловив передбачення про те, що потреби й здібності людей «штовхнули їх на винайдення залізниці і парової машини» і так само спонукатимуть до вдосконалення і навіть «до повітроплавання», тобто появи авіації, що потім поширилася в наступному ХХ ст.

Прогрес назвав провідним законом людства польський мислитель **Станіслав Ворцель** (1799–1857), учасник національно-визвольного повстання 1830–1831 рр. Він у трактаті про власність обґрунтував перехід власності «навечно в руки суспільства, в руки спільноти», а також принципи рівності, свободи, індивідуальної заслуги та суспільної винагороди за корисну працю, вічне право суспільства на землю. «Тоді

з'єднуються всі інтереси в одну, єдину справу, у централізацію, братство», — підкреслив С. Ворцель, зауваживши, що власність не зникне, а перетвориться з «елемента егоїстичного на суспільний, об'єднавчий»; тих, хто не може працювати, за законом християнської любові і «годуватиме батьківщина, і горе буде тому, хто захоче повернути такий лад, щоб торгувати чужою працею» [2, с. 539, 540]. Мислитель попереджував, що «будь-який суспільний рух, який не знищить у майбутньому... ознаки теперішньої власності, буде даремним кровопролиттям, безплідним заколотом, джерелом нових обманів, а рух, який залишить спадкове володіння і експлуататорську основу використання плодів землі, буде реакційним, що поверне людство знову до язичництва» [2, с. 539].

Навпаки, висловив впевненість у майбутнє «спасіння всіх народів від споконвічних страждань» і звільнення «від всіх недуг суспільства» болгарський публіцист і поет **Христо Ботев** (1848—1876), котрий поширював утопічні ідеї «єдиного комуністичного суспільного порядку». У трактаті «Символ віри Болгарської комуни» він проголошував майбутнє об'єднання і спрямування зусиль людського роду, щоб «на всій земній кулі творити добро ... через братерську працю, свободу і рівність», умовою чого буде «спільне володіння всім майном» у «єдиній неділимій батьківщині всіх людей», головним рушієм стане «животворний дух розуму», а основним шляхом — «революція народів» [2, с. 543, 544].

Менш радикальними були погляди на майбутній розвиток людства сербського соціаліста-утопіста **Світозара Марковича** (1846—1875), який у праці «Реальний напрям у науці і житті» розглянув «науковий реальний і ненауковий, богословський» типи світоглядного спрямування дій людей і підкреслив важливість наукових знань про суспільство і природу для визначення шляху, «за допомогою якого людина може **здійснити** тут, на землі, принаймні частину своїх божественних снів». Відзначивши необмеженість розвитку суспільної організації з її складністю і багатогранністю, він вважав марним видумування якоїсь ідеальної моделі як шаблону для всіх суспільств. «Суспільна наука може висунути тільки загальні принципи, на основі яких слід створювати суспільну будову. Якою буде ця будова, залежить від матеріалу, а матеріалом для суспільства є сама **людина**, що безперервно змінюється», — писав мислитель [2, с. 545, 546]. Він, обґрунтовуючи головний принцип свободи, спрямовував його в майбутнє. «Договір **вільних особистостей** дедалі більше визначається як основа **всіх суспільних відносин**», — акцентував увагу С. Маркович на «потребі рівноправної самостійності в праці й споживанні». Тому держава «в новому суспільстві» поступово втрачатиме характер органу примусу і дедалі більше турбуватиметься про створення всього суспільства, про засоби спілкування. «Праця дедалі більше визнається справжнім джерелом власності, а законодавча влада, тобто все суспільство, втручається у боротьбу між працівниками, встановлює робочий час, розміри зарплат і т.д. Люди дедалі більше відчувають потребу не тільки в тім, щоб самим бути вільними і рівноправними особистостями, але й у тому, щоб всі інші особистості досягли такого ж рівня розвитку», — намагався виявити сербський мислитель тенденції становлення майбутнього «нового суспільства», члени якого виділятимуть щораз більшу частку зі свого заробітку на «спільні потреби і в якому рівноправність та свобода будуть здійснюватися тільки на юридичній основі» [2, с. 546].

При цьому С. Маркович пояснював, що розвиток капіталістичного ладу в країнах Заходу відбувається за економічними законами, але **«вони не є законами людського суспільства взагалі»**. Не повинно кожне суспільство пройти через всі ті ступені економічного розвитку, через які пройшло промислове суспільство, наприклад в Англії...» «Якби англійські робітники були в іншому становищі і на іншому ступені розвитку, тоді, коли в них була винайдена і впроваджена парова машина, вони, звичайно, не допустили б, щоб розвиток “капіталістичного” господарства дійшов до крайнощів, і набагато раніше задумалися б над перетворенням суспільства», – висловив припущення мислитель [2, с. 547]. Він вважав не обов’язковим проходження суспільства через «чистилище» капіталістичного виробництва і передбачав можливість перебудови господарства на основі дрібної власності в поєднанні з удосконаленням машинного виробництва.

Із дрібною власністю пов’язував майбутні зміни суспільних відносин французький економіст **П’єр-Жозеф Прудон** (1809–1865). У працях «Загальна ідея революції у ХІХ віці», «Система економічних суперечностей, або Філософія злиденності», «Філософія прогресу», «Що таке власність?» він обґрунтовував можливість реформувати суспільство впровадженням оптимальної економічної організації, перетворивши всіх трудівників на самостійних виробників, які через «обмінні базари» взаємовигідно обмінюватимуться виробленими товарами чи послугами. Еквівалентний обмін усуне лихварство, зробить непотрібними гроші, замість експлуатації буде співробітництво дрібних виробників, суспільство досягне соціальної гармонії, страйки пролетарів залишаться в минулому, оскільки крупну промисловість передаватимуть в руки робітничих асоціацій, і завдяки таким економічним реформам підвищиться рівень добробуту народу й буде забезпечено свободу і розвиток особистості. Прудон висловив ідею децентралізації держави та неприйнятності комуністичного проекту, реалізація якого привела б до стану пригноблення сильних і працюючих лінивими і слабкими, а також прогнозував перехід до компромісу між робітниками і капіталістами.

Німецький мислитель **Євген Дюрінг** (1833–1921) у своїх працях «Критична історія національної економіки і соціалізму», «Філософія дійсності», «Цінність життя» також обґрунтував ідею співробітництва буржуазії і робітничого класу через народні банки і справедливий обмін товарами, кооперування дрібнотоварних виробників. Реалізація такої ідеї в майбутньому мала б привести до соціалізму без насильства, яке Дюрінг вважав головним джерелом суперечностей у суспільстві і закликав до «інтелектуального визвольного руху».

Прудонову утопію розкритикував К. Маркс, назвавши його вчення «тавтологією», «псевдонауковим пророцтвом», доктринерством, «міщанською фантазією», бо він як «філософ, економіст дрібної буржуазії» не спромігся простежити дійсний хід історії, а підносив «Гегелівський мотлох – історію ідей». Є. Дюрінга Ф. Енгельс назвав «шарлатаном», системотворцем «псевдонауки з її пустомовством». Треба відзначити, що попри всі іронічні, саркастичні епітети, які використовували Маркс і Енгельс для оцінки своїх опонентів, все ж вони визнавали за їхніми ідеями щось позитивне для майбутнього. Так, К. Маркс у листі до П. В. Анненкова від 28 грудня 1846 р. підкреслив, що дрібний буржуа, засліплений пишнотою великої буржуазії, співчував стражденному народові і ставав водночас економістом і соціалістом, а тому «панові Прудону належить заслуга бути науковим виразником французької дрібної буржуазії»;

це — справжня заслуга, тому що дрібна буржуазія буде складовою частиною всіх прийдешніх соціальних революцій», — передбачав К. Маркс [18, с. 513].

Німецькі мислителі **Карл Маркс** (1818—1883) у працях «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта», «До критики політичної економії», «Громадянська війна у Франції», «Злиденність філософії», «Капітал», «Критика Готської програми», «Майбутні результати Британського панування в Індії», «Тези про Фюєрбаха» та **Фрідріх Енгельс** (1820—1895) — «Анти-Дюрінг», «Діалектика природи», «До критики проекту соціал-демократичної програми 1891 р.», «До житлового питання», «Людвіг Фюєрбах і кінець класичної німецької філософії», «Майбутня Італійська революція і соціалістична партія», «Про соціальне питання в Росії», «Принципи комунізму», «Розвиток соціалізму від утопії до науки», «Становище робітничого класу в Англії», а також у багатьох листах і написаних спільно працях («Маніфест Комуністичної партії», «Німецька ідеологія», «Святе сімейство»), розроблячи свою матеріалістичну теорію історичного розвитку суспільства і його революційного перетворення за новими комуністичними принципами, виразили свої погляди на майбутнє, дали критику різноманітних соціалістичних, на їхню думку, утопічних вчень своїх попередників, висловили передбачення стосовно перспектив світового революційного руху і обґрунтовували закономірний перехід до комуністичного суспільства, намагалися спрямувати в єдине русло робітничі рухи в різних країнах через вироблення програм діяльності партій робітників, створення Союзу комуністів, а потім Міжнародного товариства робітників. Маркс і Енгельс як учасники революційних подій 1848—1849 рр. в Європі, як теоретики і організатори робітничого і комуністичного рухів показали значущість поєднання теоретичної і практичної діяльності соціальних суб'єктів в минулому і теперішньому, що відображають історичну тенденцію перетворень суспільства в майбутньому.

Майбутнє людства Маркс і Енгельс вбачали в комунізмі, з якого почнеться «справжня історія». «Комунізм для нас не *стан*, який повинен бути встановлений, не *ідеал*, з яким повинна узгоджуватись дійсність. Ми називаємо комунізмом *дійсний* рух, котрий знищує теперішній стан. Умови цього руху породжені наявними тепер обставинами», — заявили автори «Німецької ідеології» [18, с. 26]. Вони проаналізували минуле людства і «теперішній стан» суспільства і за діалектичним методом вивели закономірність переходу до комуністичного суспільства, заснованого на суспільній власності і вільній праці. «Комунізм є доконечна форма і енергетичний принцип найближчого майбутнього, але комунізм, як такий, не є мета людського розвитку, форма людського суспільства». Він буде справжнім наданням «людської сутності людині і для людини», бо усуватиме «самовідчуження людини» через «позитивне скасування приватної власності», — писав К. Маркс в «Економічно-філософських рукописах 1844 р.» [21, с. 117, 108, 116]. Він у «Критиці політичної економії» розмірковував: «Для того ... щоб розкрити закони буржуазної економіки, нема потреби писати *справжню історію виробничих відносин*. Однак правильний розгляд і виведення цих виробничих відносин, як відносин, що історично склалися ... вказують на минуле, що існували до цієї системи. [...] Цей правильний розгляд приводить до пунктів, де намічається знищення сучасної форми виробничих відносин і в результаті цього вимальовуються перші кроки перетворюючого руху в напрямі до майбутнього. Сучасні умови виробництва виступають як такі, що усувають самих себе, а через те — як такі

умови виробництва, що встановлюють *історичні передумови* для нового суспільного ладу» [22, с. 414].

К. Маркс відкрив закон додаткової вартості і пояснив суть капіталістичної експлуатації, посилення якої веде до загострення суперечностей в суспільстві. Конфлікт між працею і капіталом, що набули суспільного характеру, наростає з розвитком машинного виробництва, зі зростанням продуктивності праці завдяки впровадженню технічних винаходів і наукових відкриттів. «Буржуазія менше ніж за сто років свого класового панування створила більш численні і більш грандіозні продуктивні сили, ніж усі минулі покоління, разом узяті. [...] Буржуазні відносини стали занадто вузькими, щоб «вмістити створене ними багатство». «Такий стан ... повинен і ... може бути усунутий», — відзначено в «Маніфесті Комуністичної партії» [18, с. 102, 103]. Оскільки промислова революція, як підкреслив Ф. Енгельс у «Принципах комунізму», примножує сили буржуазії, сприяє накопиченню капіталу і водночас спричиняє розвиток робітничого класу, зростання його могутності, то відповідно «підготовляє соціальну революцію, яку здійснить пролетаріат» [18, с. 75]. Робітничий клас створює партію, усвідомивши своє становище і потребу боротьби за визволення. Йому належить майбутнє, бо він бореться «в інтересах величезної більшості, знищуючи не власність взагалі, а буржуазну приватну власність, а, отже, й експлуатацію, старі виробничі відносини, класові суперечності, класи і тим самим своє власне панування як класу» [18, с. 116]. Робітничий клас виражає мету всього суспільства на майбутнє і здійснюватиме революцію, в ході якої відбудуться кардинальний переворот в основі «теперішнього виробництва» і водночас зміни в самих людях.

Велика промисловість «робить безумовно необхідним створення цілком нової організації суспільства», зумовлює можливість «безмежного розширення виробництва», що дозволить «створити такий суспільний лад, в якому всіх необхідних для життя предметів вироблятиметься так багато, що кожний член суспільства буде спроможний цілком вільно розвивати і застосовувати всі свої сили і здібності», — писав Енгельс [18, с. 76]. Новий суспільний лад замість конкуренції вводитиме асоціацію, замість приватної власності загальне користування всіма знаряддями виробництва і однаковою обов'язковістю праці. Держава є установою минущою і перестане існувати в майбутньому, але її не треба негайно скасовувати, як пропонували анархісти, бо пролетаріатові на початку вона ще буде потрібна для придушення своїх противників, а коли стане можливим говорити про свободу, держава почне відмирати [20, с. 146]. Тому Ф. Енгельс пропонував поставити в програмі замість слова «держави» термін «община», що відповідає французькому «комуна», в листі до А. Бебеля від 18—28 березня 1875 р. [20, с. 31]. Суспільні перетворення через встановлення диктатури пролетаріату, демократичну організацію суспільного життя, заміну приватної на суспільну власність приведуть до зростання добробуту, соціальної справедливості, формування безкласового суспільства, ліквідації протилежностей між містом і селом, і почнеться доба вільної праці, всебічно розвиненої людини, багатство виявлятиметься в опануванні силами природи, у розвитку творчих обдарувань кожної особистості. Таким шляхом людство переходитиме в майбутнє «справжнє царство свободи».

К. Маркс, аналізуючи досвід революційної боротьби робітників, зокрема в європейських країнах, передбачав кілька етапів соціальної революції, а в «Критиці Готської програми» конкретизував: «...маємо справу не з таким комуністичним

суспільством», яке *розвинулось* на своїй власній основі, а, навпаки, з таким, яке тільки що *виходить* якраз з капіталістичного суспільства і яке через це в усіх відношеннях, в економічному, моральному й розумовому, зберігає ще родимі плями старого суспільства. [...] Але ці хиби неминучі в першій фазі комуністичного суспільства. [...] На вищій фазі... після того як зникне поневолення людини, підкорення її поділові праці, коли зникне разом з цим протилежність розумової і фізичної праці; коли праця перестане бути тільки *засобом* для життя, а стане сама першою потребою життя; коли разом з всебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили і всі джерела суспільного багатства поллються повним потоком, тільки тоді можна буде цілком подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своєму прапорі: кожний за здібностями, кожному за потребами» [20, с. 13, 15]. При цьому К. Маркс критикував перекручене розуміння комунізму як «зрівнялівки всіх» і підкреслював: «Цей комунізм, який скрізь заперечує *особистість* людини, є лише послідовне вираження приватної власності, яка є цим запереченням. [...] Всяка приватна власність як така відчуває — *принаймні* у відношенні до *багатшої* приватної власності — заздрість і жадобу нівелювання, так що ці останні становлять навіть сутність конкуренції. [...] Грубий комунізм є лише завершенням цієї заздрості і цього нівелювання, яке виходить з уявлення про певний мінімум. [...] є тільки *форма прояву* мерзенності приватної власності, яка хоче утвердити себе як *позитивна* спільність. Для такого комунізму спільність є лише спільність *праці* і рівність *заробітної плати*, яка виплачується общинним капіталом, *общиною* як всезагальним капіталістом» [21, с. 106, 107].

Ф. Енгельс називав «реакційними соціалістами» прихильників феодального патріархального суспільства, тих, що вдавано співчували пролетаріатові і хотіли «відновити суспільство, яке, правда, було б вільне від пороків сучасного суспільства, але за те принесло б з собою, щонайменше, стільки ж інших лих, а до того ж не відкривало б ніяких перспектив до визволення пригноблених робітників...»; «буржуазними соціалістами» тих, хто прагне зберегти «нинішнє суспільство, але усунути зв'язані з ним бідування» шляхом реформ чи «простої благодійності». Із «демократичними соціалістами», які виступають за часткове проведення заходів для «знищення злиднів і бідувань нинішнього суспільства» через завоювання демократії, Енгельс пропонував проводити спільну політику. Тому в недалекому майбутньому він передбачав спільні дії робітників Німеччини навіть з буржуазією, щоб скинути монархію і після революції 1848 р. розчистити шлях до соціалістичної революції [18, с. 84, 96]. «Еклектичний соціалізм», на думку Ф. Енгельса, являє собою мішанину з поміркованіших критичних зауважень, економічних положень і уявлень різних засновників сект про майбутнє суспільство [20, с. 125].

Позитивно оцінивши критику тодішнього ладу Сен-Сімона, Фур'є і Оуена та їх пропозиції з усунення класових розбіжностей, Ф. Енгельс пояснив, що капіталістичний спосіб виробництва був нерозвинутий і робітничий клас був ще не здатний до самостійної політичної дії, і це визначало погляди засновників соціалізму на майбутнє суспільство. «Незрілому станові капіталістичного виробництва, незрілим класовим відносинам відповідали й незрілі теорії. Розв'язання суспільних завдань, що приховані в нерозвинутих економічних відносинах, доводилося видумувати з голови. Суспільний лад мав самі тільки хиби; усунення їх було завданням мислячого розуму. Потрібно було винайти нову, більш досконалу систему суспільного устрою і нав'язати її існуючому суспільству іззовні, за

допомогою пропаганди, а по можливості і прикладами показових спроб, ці нові соціальні системи наперед були приречені на те, щоб лишитися утопіями, і чим старанніше вони розроблялися в деталях, тим далі вони повинні були линути в сферу чистої фантазії», — писав Ф. Енгельс, закликаючи розглядати під цим кутом зору зародки геніальних ідей утопістів [20, с. 116, 118]. Він підкреслив далекоглядність Сен-Сімона, який пропонував утворити союз Франції з Англією і Німеччиною заради майбутнього Європи; пророчість Фур'є про висхідну і нисхідну лінії розвитку людства та можливість загибелі Землі взагалі; спрямованість намірів реформатора Оуена наблизити майбутнє практичною організацією зразкової фабрики і общини-колонії як першої ланки перетворення суспільства на комуністичних засадах та безпосередньої участі його у створенні робітничих профспілок в Англії та кооперативних товариств. Тож Ф. Енгельс зробив висновок про потребу перетворення соціалізму з утопії на науку, а відповідно визначив роль науки в передбаченні майбутнього, яке не треба вигадувати як мрію чи ідеал, а виводити зі знань про реальні тенденції минулого й теперішнього та про можливість впливу неконтрольованих сил.

Таке важливе положення для футурології Ф. Енгельс у «Діалектиці природи» обґрунтував на прикладі природознавства, якому довелося довго кружляти навколо «геніального відкриття І. Канта про Землю і Сонячну систему як щось *настале* у часі», щоб визнати: «природа не просто *існує*, а перебуває у процесі *становлення* і *зникнення*», «вся природа рухається у вічному потоці і круговороті» [20, с. 42, 43, 45]. Природознавство в майбутньому встановлюватиме, яким шляхом «випромінена в світовий простір теплота повинна мати можливість ... перетворитися в іншу форму руху ... і почати активно функціонувати», оскільки сонячне тепло вичерпується ... то, що буде далі?». «Може пройдуть ще мільйони років, народяться і зйдуть в могилу сотні тисяч поколінь... коли ... зникне і останній слід органічного життя, і Земля — ... остигла куля на зразок Місяця ... кружлятиме навколо теж померлого Сонця, на яке вона, нарешті, впаде», — висловив припущення Ф. Енгельс про віддалені наслідки дії законів природи [20, с. 52, 50]. Він прогнозував успіхи природознавчих наук, що вже виявлялися у найпередовіших промислових країнах, де сили природи ставлять на службу людині; настання нової історичної епохи, літочислення якої почнеться з піднесення людей завдяки свідомій організації планомірного суспільного виробництва замість конкуренції і боротьби за існування, які є нормальним, за Дарвіновою теорією, станом для світу тварин. При цьому Ф. Енгельс застерігав, що в людській історії «все ще існує величезна невідповідність між поставленими цілями і досягнутими результатами, що продовжують переважати непередбачувані наслідки, а неконтрольовані сили далеко потужніші, ніж сили, які приводяться в рух планомірно. І це не може бути інакше доти, доки ... найістотніша історична діяльність — виробництво, спрямоване на задоволення потреб людей — особливо підпорядковане сліпій грі неконтрольованих сил, що не входили в їх наміри, і доки бажання, мета здійснюються тут лише як виняток, далеко ж частіше здійснюються прямо протилежні результати». Наслідками зростання виробництва є «зростання надмірної праці, зростання злиднів мас — кожні десять років — величезний крах», — таке чергування економічних криз передбачав Ф. Енгельс [20, с. 49].

Енгельсове застереження про розбіжність результатів з поставленими цілями під впливом «неконтрольованих сил» прозвучало і в його передбаченні стосовно російського революційного руху, висловленому в праці «Про соціальне питання в Росії». Критикуючи

«народницьку ідею Ткачова» про наближення революції, що нібито в Росії швидше і легше пройде, ніж у країнах Заходу, бо «соціальне питання вже розв'язане ... бо росіяни є, так би мовити, обраним народом соціалізму, маючи артіль і общинну власність на землю», Ф. Енгельс 1894 р. писав: «Росія, безперечно, перебуває напередодні революції ... освічені верстви нації усвідомлюють нестерпність становища і водночас існує ілюзія про її спрямування у конституційне русло, що цю революцію почнуть вищі класи столиці ... але селяни розгорнуть її далі і швидко виведуть за межі першої конституційної фази; ця революція матиме величезне значення для всієї Європи хоча б тому, що вона одним ударом знищить останній, все ще незачеплений резерв усієї європейської реакції», але при цьому застерігав, що передбачена спроба повстання «знову зажене імущі класи в обійми уряду» [19, с. 393, 399, 400], що й сталося потім після невдалих виступів змовників-терористів проти царизму. Поразки Росії у Кримській війні показали потребу промислового розвитку і звільненні селян, що й призвело до розпаду російської общини. Енгельс процитував важливе Марксове положення: «Якщо Росія й далі йтиме тим шляхом, яким вона йшла з 1861 р., то вона пропустить найкращу нагоду, яку історія будь-коли давала будь-якому народові, і зазнає всіх фатальних злигоднів капіталістичного ладу». «Коли Росія має тенденцію стати капіталістичною нацією на зразок націй Західної Європи, — а за останні роки вона немало напрацювала в цьому напрямі, — вона не досягне цього, не перетворивши попереду значної частини своїх селян у пролетарів; а після цього, вже опинившись у лоні капіталістичного ладу, вона буде підпорядкована його невблаганним законам, як і інші нечестиві народи, хоча Маркс ... радить росіянам не особливо поспішати з стрибком у капіталізм», бо за своєчасності революції селянська община може стати елементом відродження російського суспільства [19, с. 408, 409, 160].

Марксове передбачення, як писав Енгельс, справдилося: «за короткий час в Росії були закладені всі основи капіталістичного способу виробництва». «Вона у підвищеному темпі перетворювалася в капіталістичну — промислову країну з пролетаризацією значної частини селян і руйнуванням старої комуністичної общини». «І сталося те, що було можливе при таких умовах ... люди діяли здебільшого лише напівсвідомо або ж цілком механічно, не знаючи, що вони роблять», — знову наголосив Ф. Енгельс на впливі «неконтрольованих сил» [19, с. 409, 411, 410]. У листі до автора «Нарисів нашого пореформеного суспільного господарства» М. Д. Данієлсона від 17 жовтня 1893 р., чий погляд на майбутнє Росії П. Струве назвав песимістичними через порівняння згубних наслідків розвитку капіталізму в Росії і Сполучених Штатах, Ф. Енгельс висловив досить реалістичне, навіть оптимістичне передбачення про те, що для Росії з її натуральним господарством і родовим суспільством капіталістична революція — це «справжня соціальна революція», і «ясно, що в Росії ця зміна повинна мати далеко більше насильственний і гострий характер і супроводитись незрівнянно більшими стражданнями, ніж в Америці», бо перехід від «аграрного комунізму до капіталістичного індустріалізму не може відбутися без жахливої ломки суспільства, без зникнення цілих класів... розтрачання життя людей. Може припинитися швидкий приріст населення, а нерозумне винищування лісів одночасно з експропріацією поміщиків, як і селян, може спричинитися до колосального розтрачання продуктивних сил ... куркулі і глитаї вашої країни руйнують общину. [...] Але, з другого боку, капіталізм відкриває нові перспективи і нові надії», бо «утворюється великий

внутрішній ринок для промисловості і все прийде в свою норму». «Велика нація, подібна до вашої, переживе будь-яку кризу» [20, с. 502, 503].

Ф. Енгельс у «Вступі до видання 1895 р.» праці К. Маркса «Класова боротьба у Франції від 1848-го до 1850 р.» визнав помилковість сподівань на негайну перемогу революційного перевороту і застарілість через нову кризу тодішніх способів боротьби (раптовий напад, вуличні бої, барикади Паризької Комуни) і закликав робітничі партії переглянути стару тактику і перейти до «терпеливої пропагандистської роботи парламентської діяльності» [18, с. 189]. Він у праці «До критики проекту соціал-демократичної програми 1891 р.» писав: «Можна уявити, що старе суспільство могло б мирно врости в нове в таких країнах, де народне представництво зосереджує в своїх руках всю владу, де конституційним шляхом можна зробити все, що завгодно, коли тільки маєш за собою більшість народу: в демократичних республіках, як Франція і Америка, в таких монархіях, як Англія. [...] Але в Німеччині, де уряд майже всесильний, а рейстаг і всі інші представницькі установи не мають дійсної влади, — в Німеччині з її кайданами напівабсолютистського і до того ж неймовірно запутаного політичного ладу» проголошувати щось подібне означає привести партію на хибний шлях. Тому він радив використовувати як мирні, так і насильницькі форми революційної боротьби з урахуванням конкретних умов країни на окремих етапах її історії, пояснюючи, що історичний процес відбувається через перехреснування безлічі сил і з чого виходить одна рівнодійна — історична подія, і часто в остаточному підсумку з'являється таке, чого ніхто не хотів [20, с. 435, 489—490]. Ф. Енгельс застерігав від розв'язання війни, в якій будуть задіяні десятки мільйонів людей і яка принесе «нечуване кровопролиття», «небувале виснаження», голод, епідемії, великі руїни в Європі та інші негативні наслідки, «коли почне діяти стільки невідомих елементів». Він висловив думку, що така війна може бути останньою, бо приведе до політичного виснаження, економічного і морального краху класової держави і навіть до того, що «військова машина збунтується і відмовиться продовжувати велику різню...», як писав у листі до А. Бебеля. Разом з тим він передбачав розгортання національно-визвольних рухів, бо в майбутньому перемога робітничого класу «покладе край усякому національному гнобленню», — наголосив Ф. Енгельс у зверненні «Чеським соціал-демократам», підкресливши правильність їхніх вимог щодо самовизначення нації [23, с. 373].

Самовизначення націй, як проголошував К. Маркс, було основним принципом «Маніфесту Комуністичної партії» разом із закликами до об'єднання робітників усіх країн як умови переможної революційної боротьби за своє визволення. К. Маркс вважав, що розвиненіші промислові країни показують менш розвиненій картині її власного майбутнього, що кожна нація має вчитися у інших. У статті «Майбутні результати британського панування в Індії» він відзначив разом з руйнівним наслідком колонізації творчу місію Англії — закласти основи західного суспільства в Азії через будівництво залізниць, розвиток промисловості, що послаблюють кастовість як головну перешкоду на шляху прогресу і зміцнення Індії. «Ми з певністю можемо чекати, в більш чи менше віддаленому майбутньому, відродження цієї великої і цікавої країни... коли самі індійці стануть досить сильними, щоб назавжди скинути з себе англійське ярмо» [18, с. 484], — писав К. Маркс 1853 р., чіє передбачення справдилося в наступному ХХ ст. Він прогнозував звільнення і відновлення Польщі на демократичній основі в процесі послаблення впливу в Європі «похмурої фігури Росії», захищав право Ірландії, де

поєднувалася економічна боротьба з національною на відокремлення, «коли це потрібно буде», висловив застереження, що в майбутньому «династичні інтриги можуть штовхнути Німеччину на ірраціональний шлях і вона після короткого перепочину почне готуватися до другої “оборонної” війни ... до війни расової, до війни проти об’єднаних слов’янської і романської рас» [19, с. 89, 87, 178, 200].

К. Маркс висловив цікаву думку про націоналізацію землі: «...майбутнє вирішить, що земля може бути тільки національною власністю», що це приведе до повної зміни між працею і капіталом, а «життя з чужої праці відійде в минуле» [19, с. 292, 293].

К. Маркс і Ф. Енгельс разом проаналізували досвід Паризької Комуні і сформулювали положення, спрямовані у віддалене майбутнє, коли «союз робітників усіх країн кінець кінцем викоренить усякі війни» і утвердиться «міжнародний принцип – *мир*, бо у кожного народу буде один і той самий володар – праця!» [19, с. 194, 195]. Комуні «створила для республіки фундамент дійсно демократичних установ», була «урядом робітничого класу, відкритою політичною формою, при якій могло відбутися економічне визволення праці», «хотіла зробити індивідуальну власність реальністю» і показала, що «робітничому класові доведеться витримати довгу боротьбу, пережити цілий ряд історичних процесів, які цілком змінять і обставини і людей, щоб дати простір елементам нового суспільства», почала «вирішувати життєві питання в інтересах середнього класу і селян, вдячність яких за це покаже тільки майбутнє» [19, с. 225, 226, 228]. Вони зробили висновок, що «робітничий клас не може просто оволодіти готовою державною машиною і пустити її в хід для своїх власних цілей», що після кожної революції в ході класової боротьби дедалі більше виступає назовні гнобительський характер державної влади, яка була паразитичним наростом на тілі нації, що «саме вже існування Комуні вело за собою місцеве самоврядування» [19, с. 220, 224, 225].

Комуні показала, що робітничому класові не треба господарювати зі старою державною машиною, яку потрібно усунути, відсікати гірші сторони того зла, яким є держава, і передусім «уберегти себе проти своїх власних депутатів і чиновників, оголошуючи їх усіх, без всякого винятку, змінюваними у будь-який час». Комуні, запровадивши призначення на всі посади вибраних за загальним виборчим правом і право громадян відкликати вибраних, а також таку платню службовим особам, яку одержували інші робітники, створила «перешкоди гонитві за місцями і кар’єризмові». Це було прикладом на майбутнє щодо запобігання бюрократизації та іншим проявам «гірших сторін зла», «нестерпного ярма державної влади», поки «покоління, яке виросте в нових вільних суспільних умовах, зможе викинути геть весь цей мотлох державності», – пояснювали Маркс і Енгельс [19, с. 189, 190].

До 20-х роковин Паризької Комуні Ф. Енгельс дав у 1891 р. досить точний прогноз стосовно характерних рис демократичної республіки в Північній Америці як прикладу перетворення держави, її органів із слуг на господарів над суспільством. У «болоті корупції» політика перетворюється на вигідну справу, одержання посад після перемоги на виборах. «Там дві великі банди політичних спекулянтів, які поперемінно забирають у свої руки державну владу і експлуатують її з допомогою найбрудніших засобів і для найбрудніших цілей, а нація безсила проти цих двох великих картелей політиків, які нібито перебувають у неї на службі, а в дійсності панують над нею і грабують її». Прихильники демократії закликають поважати державу. Така «забобонна шанобливість тим легше вкорінюється, що люди звикають з дитинства думати, нібито справи й інтереси, спільні

для всього суспільства, не можуть інакше виконуватись і захищатися .. як з допомогою держави та її нагороджених доходними містечками чиновників», — розкривав суть такої держави Ф. Енгельс [19, с. 189].

Його передбачення щодо загострення житлової проблеми залишається актуальним дотепер. У праці «До житлового питання» він писав, що «житлова нужда» викликана припливом населення до великих міст, підвищенням квартплати, неможливістю «для декого взагалі знайти собі притулок». Вона зачіпає не тільки робітників, але й дрібну буржуазію. «Зростання сучасних великих міст приводить до штучного, часто колосального підвищення вартості земельних ділянок в деяких районах міста, особливо в центрі... споруджені на цих ділянках будинки ... не відповідають новим умовам; їх зносять ... і будують на їх місці магазини, склади, громадські будівлі ... житла для робітників і взагалі маленькі квартири стають рідкими й дорогими, а часто їх зовсім не знайти, бо за таких умов будівельна промисловість, для якої дорогі квартири становлять далеко вигідніше поле спекуляції, буде житла для робітників як виняток». Тому житлове питання спільне для робітників та інших класів. Ф. Енгельс піддав критиці ідею представників буржуазії та прудоністів, щоб робітники купували собі житло і так перетворювалися на власників-капіталістів, але з одночасною «угодою скасовуваності власності у випадку звільнення робітника» [19, с. 308, 310, 319]. При цьому мислитель вказав не тільки на складність розв'язання житлового питання, але й ще «важливішого *продовольчого...*», підкресливши: «...мудрування про те, як регулюватиме майбутнє суспільство розподіл їжі і жител, ведуть прямо в сферу утопії. Найбільше, що ми можемо твердити, що ... з падінням капіталістичного виробництва певні форми привласнення, характерні для старого суспільства, стануть неможливими. Навіть перехідні заходи повинні будуть відповідати існуючим в даний момент відносинам; у країнах дрібного землеволодіння вони будуть істотно іншими, ніж у країнах великого землеволодіння, і так далі» [19, с. 375].

Ф. Енгельс також висловив важливі для футурологічних досліджень положення про зростання ролі філософії і науки у виробленні передбачень, які повинні б враховувати впливи «неконтрольованих сил», тобто співвідношення випадковості і необхідності, про можливість планомірності організації виробництва на окремих підприємствах у капіталістичних країнах, що виразилось потім у появі і поширенні економічного прогнозування.

К. Маркс назвав філософію переживанням «нашої майбутньої історії в думках», продовженням історії в ідеях. У поглядах К. Маркса на майбутнє виявилася ключовою і найціннішою ідея всебічно розвиненої особистості, обґрунтуванню якої сприяла його теорія революційного перетворення суспільства на якісно нових — комуністичних принципах. Гуманістичний характер Марксових ідей відзначили сучасні філософи Б. Рассел і К. Поппер, однак назвали Маркса «псевдопророком», який лише «провіщав соціалізм».

Із критикою Марксового вчення про соціалізм як наслідки пролетарської революції і потрібного етапу нового суспільства виступив **Едуард Бернштайн** (1850—1932) — лідер німецької соціал-демократії, який спочатку співробітничав у журналі «Майбутнє», потім був редактором газети «Соціал-демократ» і опублікував книжку «Проблеми соціалізму і завдання соціал-демократії». Він доводив, що в майбутньому не може бути соціалізму як реального суспільного ладу, бо це тільки морально-етичний ідеал, віра в який

допомагає трудівникам об'єднуватися в боротьбі за поліпшення умов життя, підвищення заробітної платні, скорочення робочого дня. Робітничий клас, на думку Бернштайна, не здатен сам організувати виробництво на нових засадах, і тому пролетарська революція призведе до хаосу, руйнування продуктивних сил, а Марксів соціалізм є «ніщо», бо «кінцева мета — ніщо, рух — все». В умовах згасання класової боротьби ідея соціалізму може активізувати енергію робітничого класу і спрямувати на поліпшення економічного становища шляхом реформ у межах капіталістичного ладу.

Так само німецький економіст **Карл Каутський** (1854—1938) у працях «Економічне вчення К. Маркса», «Аграрне питання», «Бернштайн і соціал-демократична програма», «Попередники новішого соціалізму», «Слов'яни і революція», «Томас Мор і його утопія» пов'язував майбутнє з новою фазою капіталізму, перспективи якого мали б відкритися з послабленням внутрішніх суперечностей суспільства, а держава трансформуватися через демократію в «надкласову інституцію регулювання суспільних процесів».

Август Бебель (1840—1913) — один із засновників німецької соціал-демократії в праці «Жінка і соціалізм» доводив, що з утвердженням соціалістичного ладу має змінитися на краще становище жінок і їхнє майбутнє як соціальної групи залежатиме від гуманізації суспільних відносин.

Гуманістичний ідеал майбутнього обґрунтовував діяч німецького і міжнародного робітничого руху **Карл Лібкнехт** (1871—1919) досить цікавими положеннями про визначальну роль соціальної активності людини, здатної творчо розв'язувати назрілі проблеми, про врахування індивідуальних дій у загальних процесах закономірного суспільного розвитку. Приклад такої активності показав лідер національно-визвольного руху в Італії **Джузеппе Гарібальді** (1807—1882), котрий вплинув на процес об'єднання Італії та її майбутнє і підтвердив досяжність мети визволення нації. При виробленні мети «ми не можемо займатися минулим і теперішнім, але дотримуємося думок про майбутнє» [2, с. 632], — підкреслив німецький мислитель **Фрідріх-Адольф Тренделенбург** (1802—1872). Вибір своєї мети особистість здійснює під час мислення при прямуванні вперед, у майбутнє, як вважав данський філософ **Сьорен К'єркегор** (1813—1855).

«Поки наша мета ще далека, ми спрямовуємо свій шлях до неї лише приблизно», — стверджував німецький філософ **Артур Шопенгауер** (1788—1860), котрий песимістично дивився на життя як постійне страждання. Він вважав оптимізм безглуздя, глузуванням над стражданнями людства, що можуть бути об'єктом пізнання. «Це стосується і теперішнього, і всякого майбутнього ... найвіддаленішого і близького», — наголосив філософ, пояснюючи час через поняття «раніше» і «пізніше» [2, с. 698, 675, 676]. Мислитель застерігав від намагання людей прискорити хід розміреного плину часу. «Однак *випереджувати* час належить лише теоретично, передбачаючи його дії, а не практично, тобто не варто прискорювати його, вимагаючи *раніше* від часу того, що може принести з собою тільки час. Нема більш жорстокішого і невблаганнішого кредитора, ніж час, і він, коли заставляють давати аванси, бере за це більші відсотки...» — писав А. Шопенгауер, навівши приклад пришвидшення завдяки теплу і вапнові розвитку дерева, яке незабаром гине [37, с. 398—399]. Він відзначив психологічне сприйняття часу в різні періоди життя індивідів. «Поки ми молоді, хоч що б нам казали, ми вважаємо життя безконечним і тому не дорожимо часом. Що старшими стаємо, то більше економимо свій час. Із погляду молодості життя — безмірно довге майбутнє; під

кутом зору старості — це дуже коротке минуле. [...] Треба досягнути старості, тобто довго прожити, перш ніж стане зрозуміло, яке життя коротке», — розмірковував А. Шопенгауер [37, с. 408]. Розумним він вважав того, хто передбачає напрямок процесу змін, розуміє їхні причини, в яких полягає зародок майбутнього. У своїх намірах і заходах людині не варто «забігати занадто далеко в майбутнє, а залишити дещо на волю випадку й сміливо дивитися назустріч багатьом небезпекам в надії, що вони обійдуть нас, і ... тримати в голові дію часу та мінливість речей...» і пам'ятати, що «час нашого життя має прискорений рух», — радив філософ [37, с. 397, 412].

Серед мислителів ХІХ ст. виділяється французький філософ — засновник позитивізму **Огюст Конт** (1798—1857) системністю і теоретичною обґрунтованістю поглядів на майбутнє. Його праці «Курс позитивної філософії», «Календар позитивізму», «Роздуми про позитивний дух», «Система позитивної політики», «Трактат про соціологію, що встановлює релігію людства» містять важливі положення про інтелектуальну еволюцію людства, кожна фаза якої впливає з попередньої і відповідно готує наступну, підпорядковуючись незмінним законам, відкриття яких стає «метою наших зусиль». «Знати, щоб передбачати, а передбачати, щоб могли, організувати, а не руйнувати», — такий принцип формування нової філософії запропонував О. Конт. «Позитивну філософію можна розглядати як єдину міцну підставу соціального перетворення, що має покінчити з критичним становищем, у якому так довго перебувають найцивілізованіші нації», — підкреслив мислитель, закликавши виробити «загальну соціальну доктрину», без якої народи «залишатимуться в революційному стані й утворюватимуть тільки тимчасові установи» [2, с. 576, 577].

О. Конт розкривав хибність поглядів, пов'язаних із «небезпечними утопіями про вигадане царство розуму» та догматами про «абсолютне верховенство егоїзму». Такий спосіб думання в політиці «прямо намагається продовжити до безконечності революційні настрої завдяки сліпій ненависті до всієї минувшини ... перешкоджаючи всякій істинно позитивній оцінці минулого, здатній відкрити нам майбутнє людства» [2, с. 582]. Правильному баченню майбутнього сприятиме теорія прогресу, обов'язковою умовою якого є порядок. Позитивізм подає людський прогрес таким, що «завжди у простому розвитку основного порядку, який містить в собі зародок всіх можливих успіхів». Хід таких перетворень проходить еволюційно, що «підтверджується історичним дослідженням, яке розкриває глибинне коріння кожної здійсненої зміни аж до найглибшого першопочаткового стану, зародка всіх майбутніх удосконалень», — писав О. Конт [2, с. 584]. Прогрес у його розумінні стає показником порядку. «Любов як принцип, порядок як основа і прогрес як мета» — «такий основний характер прикінцевого ладу, який позитивізм починає встановлювати, приводить в систему все наше особисте і соціальне існування», — пояснив мислитель, характеризуючи «новий» «позитивний соціально-політичний порядок, що наступить унаслідок «еволюції свідомості», розквіту «промислової епохи» і утвердження «соціократії» [2, с. 584, 586]. Матеріальними благами займатимуться фабриканти, купці, землевласники, банкіри. Банкіри ж здійснюватимуть і політичну владу з допомогою професійних радників. Духовна влада належатиме вченим, філософам-позитивістам, які вироблятимуть науково обґрунтовані принципи діяльності простих виконавців — трудівників, об'єднання яких стає умовою розвитку суспільства. У структурі суспільства О. Конт відводив важливу роль сім'ї, через яку особистість вступає в соціальні зв'язки, а також політичних асоціацій з їхніми

класовими інтересами, ідеологічними догмами; обґрунтовував принципи солідарності, згоди між усіма верствами задля досягнення загального благополуччя. «Активне життя, незмінно спрямоване на благо суспільства, може продовжуватися лише як існування роду людського. Це і є єдиним майбутнім життям, що включає в себе індивідуальне існування», — такою була Контівська ідея [14, с. 872].

Оскільки кожна людина повторює шлях всього людства, то обов'язковим є порядок викладання знань, які накопичило людство і їхнього послідовного засвоєння в процесі організації народної освіти. «Позитивна освіта, в якій провідна роль належить природничим наукам, протилежна гуманітарній освіті, яка переважає в суспільстві, яка декларує і принижує пролетаріїв», для яких є прості завдання: забезпечити для всіх нормальну освіту і постійну роботу, як визначив О. Конт [14, с. 873].

Він ставить на перше місце в політичному житті «соціальний обов'язок», бо «ніхто не має іншого права, окрім права виконувати свій обов'язок». Тому підприємці виконують свої функції як обов'язки, а капіталісти перетворюватимуться на слуг суспільства, що й забезпечуватиме порядок і прогрес. Людство стане «Великим Буттям» зі світовою «Позитивістською Церквою», яку очолюватиме Первосвященик, і вони разом спрямовуватимуть «нову віру в любов до всього людства».

Після збільшення і систематизації практичного боку життя почнеться прагнення до інтелектуального розвитку і ще більше до морального вдосконалення, облагородження всіх дій людей, до кращого розуміння того, що «загальна любов становить не тільки наше головне щастя, але також наймогутніший засіб, потрібний для дійсності всіх інших», — накреслював О. Конт далекі перспективи буття людства. Він передбачив розвиток окремої науки про суспільство — соціології, заклав основи соціальної філософії і пропонував нову організацію світу науки, в якому вивчення загальних наукових положень стало б окремою самостійною галуззю знань, тобто передбачив появу «наукознавства».

Нову «класифікацію наук», яку започаткував О. Конт, продовжив розвивати його наступник — англійський філософ **Герберт Спенсер** (1820—1903) у концепції синтезу всіх наук. Його «Досліди наукові, політичні і філософські», «Ідея еволюції», «Основи біології», «Головні основи», «Основи психології» засвідчили спрямованість поглядів мислителя в безмірне майбутнє і спроби обґрунтувати можливість вироблення передбачень на основі вчення про еволюцію.

У Всесвіті, що вважав Г. Спенсер «нерозв'язною проблемою», за законом еволюції відбуваються вічні зміни, початок і кінець яких неможливо відкрити та визначити рамки послідовності змін. Еволюція означає перехід від однорідного до різноманітного, до впорядкованості і досягає рівноваги. Коли рівновага порушується, виникає дезінтеграція, розпад і наступний цикл еволюції. У минулому відбувалися процеси еволюції, відповідно здійснюються тепер і послідовно проходять у майбутньому. Загальний закон еволюції діє і в суспільстві через метаморфози. Людські суспільства не створюються, а розвиваються, бо «в суспільних відносинах, як і в інших речах, зміни неминучі», — зауважив Г. Спенсер [31, с. 1388, 1374]. Однак він заперечував революції, які називав «хворобою суспільства», і відповідно передбачав негативні риси соціалізму.

«Робітники охоче слухають соціалістів», але порушення прав власності навіть через закон може затиснути і робітника, і капіталіста, заборонивши одному розпоряджатися своїми грошима, а другому продавати свою працю за вільну ціну. «Якщо влада перейде до рук маси раніше, ніж вона засвоїть більш правильні погляди на суспільний лад і

законодавство — буде величезна шкода всій нації» [31, с. 1297]. Прикладом такої невдачі в історії була Ікарійська колонія Кабе, яка повністю занепала. «Фанатичні прихильники соціалізму здатні на найкрайніші заходи для втілення своїх поглядів подібно до безжалісних ревнителів релігії минулого: мета виправдовує засоби... Моя опозиція соціалізму виходить з переконання, що він затримає рух до вищого ступеня й поверне гірше становище. [...] Боротися із соціалізмом треба, отже, головно не в інтересах класу підприємців, але ще більше в інтересах робітників», — переконував Г. Спенсер [31, с. 1381, 1382, 1383].

«Уявіть собі, що ця промислова система, заснована на добровільній праці, замінена системою праці обов'язкової покірності, забезпечуваної наглядом службовців. Уявіть тільки, яка кількість чиновників з'явиться ... і задайте собі запитання: яке буде становище простих робітників? Уже чути скарги на тиранічний характер бюрократії, на пихатість і брутальність її представників... Що станеться, коли ... величезна армія чиновників, об'єднана інтересами, спільними для всіх правителів, матиме силу для приборкання будь-якого непослуху, виступаючи при тому в ролі “рятівників суспільства”? Що робити тоді окремому трудівникові? Цій незадоволеній одиниці скажуть: підкоряйся або йди собі...» — критично аналізував мислитель [31, с. 1377].

При добровільній кооперації егоїзм господарів натрапляє на перепону, а в примусовій кооперації, які спричинить соціалізм, «влада регуляційних елементів зростатиме і стане нездоланною». У таких організаціях нема надії на звільнення, бо вже навіть в акціонерних компаніях при появі будь-якої опозиції її опір ламає більшість тих, хто обстоює чинну владу. Подібне спостерігається вже і «в робітничих спілках (trades-unions), де правління стає всесильним ... і в цій молодій організації вже є скарги на “інтриганів”, “вождів” і “незмінюваність посадових осіб”, бо право праці перейшло до робітничої спілки, в яку робітники змушені вступати і «таким чином купувати це право на працю, а незгідних із робітничою спілкою вважають зрадниками. У такій ситуації робітники жертвують своєю особистою свободою і свободою своєї думки та підкоряються вожакам», — констатував Г. Спенсер, пояснюючи, що «людська натура недостатньою мірою наділена чуттям, потрібним для протистояння розростанню деспотичної бюрократії» [31, с. 1378, 1380, 1384, 1379].

Під таким кутом зору Г. Спенсер розглянув шляхи еволюції людини і перетворення суспільства. «Тільки поступова зміна людської природи шляхом суспільної дисципліни, і тільки вона одна зможе створити безперервні зміни до кращого», для цього «потрібна ... довга безперервна дисципліна суспільного життя, де кожен виконує свою справу ... і де людина одержує всі здобутки своєї праці, але одночасно не спихає на інших невігоди, які можуть виникнути від його діяльності», — пояснював філософ, розкриваючи помилковість закликів політичних партій боротися зі злом безпосередньо дійовими радикальними засобами, адже відразу неможливо створити задовільний суспільний лад [31, с. 1382]. «Я сподіваюся і вірю, що створиться у майбутньому суспільний лад, такий же відмінний від теперішнього, як нинішній відрізняється від попереднього з його закованими у панцир баронами і беззахисними кріпаками», — висловив передбачення і побажання організації суспільства, сприятливішої для щастя всіх [31, с. 1382]. Оскільки праця має бути організована, то з новим рівнем організації суспільства пов'язував мислитель прогрес у задоволенні людських потреб, захисті особистості і власності, розширенні свободи. Прогресом він вважав лише ті зміни, які прямо чи опосередковано

сприяють утвердженню людського щастя. Прогресивні суспільства постійно ускладнюються внаслідок примноження різних частин, що виконують різні функції. Ускладнення через зміни обумовлені діями людей, які впливають і на життя нації, і підпорядковані законам життя, що ще залишається, як вважав Г. Спенсер, таємницею. Він висловив припущення, що щастя може знижуватися в міру зростання добробуту, а цінність індивідуального життя може проявлятися у стані самопочуття, на яке теж впливають мінливі соціальні обставини.

Якщо ж правильно зрозуміти взаємозалежність природи людини і суспільного ладу, то це спрямовуватиме уявлення про теперішні зміни на вироблення передбачень. Але якщо важко передбачити наступні вчинки окремого індивіда, то ще важче визначити реально наперед дії і впливи складного суспільного організму. Автори більшості соціальних схем «виходять з припущення, що всі будуть правильно чинити і чесно судити, думатимуть так, як вони повинні думати, і діяти, як їм належиться діяти, незважаючи на повсякденний досвід, який доказує, що люди не роблять ні того, ні другого», — зауважував Г. Спенсер [31, с. 1243, 1224, 1371].

В індустріальному суспільстві визначальним і провідним для управління ставатиме вміння уявляти майбутні, зокрема віддалені, наслідки теперішньої діяльності. На відміну від демагогів, що заводять в оману, шукаючи лише близькі вигоди, «мудрі уявляють собі ясно прийдешні біди». «Якщо уряд не має точного і правильного розуміння сутності соціального розвитку, він неодмінно робитиме великі помилки, підтримуючи одні зміни і припиняючи другі», — наголосив мислитель, пропонуючи урядовцям добре ознайомлюватися із соціологією, і прогнозував розробку теорії управління [31, с. 1303, 1222, 1297]. Оскільки держава дає щось, одночасно віднімаючи інше, то потрібні політична освіта громадян, створення громадянського суспільства для запобігання зазіханням влади на власність громадян, уникнення негативних наслідків навіть представницької влади, яка є кращою від того режиму, коли нація підкорена одній людині, що ненормально і годиться для зіпсованого нездорового суспільства. «Одна людина, хай яка вона розумна і добра, нездатна до того, щоб **одноосібно** керувати діями зрілого і змішаного суспільства», — підкреслив філософ, вказуючи на потребу розширення участі громадян у самоуправлінні, що сприятиме підвищенню їхньої відповідальності за вибір найгідніших представників у парламент, бо «невигідно, неполітично вибирати в парламент величезний відсоток членів із панівних класів, — класів, чиї інтереси розходяться з інтересами суспільства в широкому значенні слова» [31, с. 1234, 1219]. У зв'язку з цим мислитель висловив прогностичну ідею про зростання впливу народу на підтримання справедливості й рівноваги між політичними силами, щоб не було «конституцій на папері», щоб не допускати «забруднення політичної діяльності чужими елементами», щоб виборці голосували самостійно, а не перетворювалися на «тисячоголове стадо», яке скеровує кілька вождів [31, с. 1369, 1571, 1372].

При цьому Г. Спенсер застерігав від популізму і небезпеки «перевиробництва законів, а особливо щоб «законодавство не стало здобиччю інтриганів», і радив виробляти вміння передбачати. «Мало передбачували події автори конституцій різних інших держав Нового Світу, в яких численні революції з приголомшливою постійністю виявляли контраст між очікуваними результатами політичних систем і досягнутими насправді», — зауважив мислитель [31, с. 1372]. Він, відзначивши далекоглядність американців у повазі до винахідників, у визнанні прав власності на результати розумової праці,

констатував, що вони втратили саму суть свободи, і те, що не передбачили автори Декларації про незалежність Сполучених Штатів і творці вищої республіканської реформи правління, яка потребує і найвищого типу людської природи, але «поки що такого типу, якого ніде не існує, і до нього вони ще не доросли». Г. Спенсер в інтерв'ю 20 жовтня 1822 р. та в промові на влаштованій йому зустрічі з представниками Північно-Американських Сполучених Штатів виклав свій погляд на тодішнє становище американського суспільства і декілька ще «неясних висновків, як він сам оцінив, стосовно майбутнього».

«Ваш народ “самодержавний” став маріонеткою того, хто тримає в руках нитки», бо на ґрунті конституційних форм виросла непередбачувана раніше організація «професійних політиканів», яка повною мірою стала керівною силою, за чією вказівкою громадяни голосують, майже не маючи свободи вибору. Честолюбці і безсовісні люди для своїх еґоїстичних інтересів використовують навіть освіченість, бо «середній громадянин, хай який освічений, займатиметься своїми особистими справами і не вважатиме потрібним боротися проти будь-якого політичного зловживання», щоб не втрачати час, сили і легше перенести легкі образи і несправедливості. Внаслідок цього підриваються вільні установи і поступово формується уявлення, що суспільство має право втручатися у приватне життя громадян — така «своєрідна моральна крадіжка», — оцінював Г. Спенсер [31, с. 1388, 1387, 1392]. Звернув він також увагу на «надмірну активність американського життя», неґативний вплив на дітей того способу, коли відданість роботі, погоня за успіхами ціняться вище від здоров'я. Американець дбає пристрасно про майбутні блага, не помічаючи сьогочасних, досягаючи їх, знову тягнеться за наступними, ще більш віддаленими благами, доходить тієї крайньої точки, з якої може початися зворотна реакція, як застерігав Г. Спенсер [31, с. 1395].

На зміну сучасному ідеалові, що відповідає епосі підкорення природи, буде складатися новий, відмінний від попереднього. Якщо **Джон-Стюарт Мілль** (1806—1873) у праці «Про свободу», обґрунтовуючи ідею свободи як умови самовдосконалення людини і розвитку суспільства, проголосив метою життя — вчитися й працювати, то Г. Спенсер, навпаки, сформулював кредо: «вчитися й працювати треба для того, щоб жити». Але через інтенсивність життя, через надмірну працю, гонитву за зиском і відповідне збільшення витрат, через страх банкрутства скорочується відпочинок турботами про справи, намаганням не відставати від розкошів інших, супроводжується швидким виснаженням, тому мислитель закликав проповідувати замість «Євангелія праці» «Євангеліє дозвілля (relaxation)». «Коли теперішня епоха активного матеріального прогресу відслужить людству свою службу, наступить розумніший розподіл праці і насолод. Процес еволюції дасть запас енергії на майбутнє», — передбачав Г. Спенсер, вказуючи на взаємодію суспільства і людини, у процесі якої індивід, діючи в особистих інтересах, реалізовує загальні цілі на суспільну користь, як наприклад Ватт винайденням парової машини [31, с. 1399, 1403, 1404].

Серед мотивів людської діяльності прагнення до честолюбства і гонитва за почеснями займатиме чимраз менше місця в міру утвердження уявлення про те, що моральна краса вище від розумової сили, у процесі поступового загального визнання того, що життя має вище призначення, ніж робота й накопичення багатства. Доки ж страх перед громадським осудом сильніший від страху перед Божественним правосуддям, доти надмірна праця з честолюбства і досягнення суспільного становища

триватиме з деякими незначними змінами. Тільки в майбутньому може взяти гору вищий ідеал життя, коли бажання прищеплювати любов витіснятимуть «тезу цивілізації» — здобування почесей, можливо, зміниться співвідношення праці й дозвілля, і тоді «установиться належна рівновага між відносними правами сьогодення і завтрашнього дня», — розмірковував Г. Спенсер, висловивши сподівання, що з учення про еволюцію можна буде вивести передбачення про поступове зменшення «останнього дефекту благородного розуму» в недалекому майбутньому [31, с. 1405].

«Справедливо ... передбачити, що американська нація як за своєю численністю, так і внаслідок різноманітності свого складу ще довгий час вироблятиме свою остаточну форму, але ця форма буде за своїм достоїнством дуже висока». Змішування населення Штатів створить у майбутньому вищий тип людини, здатної до видозміни, які необхідні для створення досконалого соціального життя, й «американці сформулюють цивілізацію вищу, ніж всі інші, які існували коли-небудь», — прогнозував Г. Спенсер [31, с. 1393, 1394].

У майбутньому суспільстві, на думку Г. Спенсера, відбуватимуться зміни централізованої форми правління і поширюватиметься самоорганізація і самоуправління через розвиток соціальних інститутів, розширюватиметься міжнародне співробітництво, звужуватиметься сфера діяльності держави до забезпечення прав людини, і вона чимраз менше втручатиметься в соціально-економічне життя, в якому вільна конкуренція і приватна ініціатива більше слугуватимуть прискоренню суспільного прогресу.

Подібні ідеї стосовно майбутнього держави, яка ставатиме дедалі більш «культурною» з рівноправністю громадян, розширенням їхньої участі у вирішенні загальних справ і яка забезпечуватиме поліпшення добробуту народу, висловив польсько-австрійський мислитель **Людвіг Гумплович** (1838—1909).

Німецький філософ **Фрідріх-Вільгельм Ніцше** (1844—1900) у працях «Людське, занадто людське», «По той бік добра і зла», «Про користь і шкоду історії для життя», «Прелюдія до філософії майбутнього», «Так казав Заратустра» реально оцінював державу як «мудру організацію для взаємного захисту особистості», але одночасно попереджав, що надмірне вдосконалення держави вестиме до послаблення особистості і навіть до її знищення, врешті — до «зруйнування першопочаткової мети». «Держава бреше на всіх мовах про добро і зло ... і що є в неї, вона вкрала. [...] Подивіться на тих зайвих людей! Багатства набувають вони і стають від цього біднішими. [...] Там, де закінчується держава й починається людина, що не є зайвою. [...] Туди, де **закінчується** держава, — туди дивіться, брати мої. Хіба ви не бачите райдугу і мости, які ведуть до надлюдини? — Так казав Заратустра» [25, с. 41, 43].

Ф. Ніцше закликав «виростити шляхетну, аристократичну людину» і протиставити її людині нищій, кволій, масовизованій, що підриває основи соціальності. «Я люблю того, хто вільний духом...» «Я люблю того, хто справджує людей майбутнього...» — виразив Ніцше словами Заратустри спрямованість поглядів у майбутнє [25, с. 11]. Філософи говорять про людину як про істоту обмеженого відтинку часу і бачать «інстинкти» в сучасній людині як незмінні факти людського життя, ... не хочуть засвоїти того, що людина є продукт розвитку. Теперішня людина є «перехід і загибель», а надлюдина відкриває нові перспективи аристократії духу, здатної до вдосконалення, довершеності, щоб «вийти за свої межі» [26, с. 16].

Ф. Ніцше вважав, що «створення генія випадає на долю обмеженої епосі людської історії». Бо не можна очікувати від майбутнього людства відразу всього того, що могли створити лише цілком визначені умови минулого; висота розуму, можливо, призначена окремій епосі людства, яке, «можливо, посередині свого шляху, у проміжну епоху свого існування, підходить ближче до своєї справжньої мети, ніж у кінці шляху» [26, с. 170, 171].

Дотично оцінив мислитель наміри соціалістів забезпечити «благополучне життя для якнайбільшої кількості людей. Якби постійної батьківщини такого щасливого життя — досконалої держави — дійсно було досягнуто, то цим благополуччям було зруйновано ґрунт, на якому виростає великий інтелект і взагалі могутня особистість... Якби цієї держави було досягнуто, людство стало б занадто млявим, щоб бути ще здатним витворити генія» [26, с. 171]. Ф. Ніцше, вважаючи можливим прогрес, підкреслив помилковість поглядів тих, хто вірить, що прогрес має наступати неминуче, але на шляху старої культури він «навіть немислимий» [26, с. 35]. На основі положення про невпинний поворот («вічне повернення») мислитель провіщав появу нової аристократії з її прагненням іти вперед, проявляти «волю до життя», «волю до моці»*, яка була б гідна «вічному повертанню». «Творіть в собі ідеал, якому має відповідати майбутнє... ви повинні створювати й винаходити, спрямувавши свій погляд до майбутнього життя; але не вимагайте від історії, щоб вона відповіла вам на запитання: як і за допомогою чого?» — наголосив Ф. Ніцше, обґрунтовуючи потребу вироблення надійних знань про майбутнє [24, с. 79].

Він пояснював: «Оскільки той, хто будує майбутнє, має право бути суддею минулого», і коли «історичне почуття» доходить до крайніх висновків, то підриває майбутнє. «Коли історичний інстинкт не поєднується з інстинктом творення, коли руйнують й розчищають місце не для того, щоб майбутнє, яке вже живе в надії, мало можливість зводити свою будову на звільненому ґрунті, коли панує тільки справедливість, тоді творчий інстинкт втрачає свою могутність і мужність» [24, с. 78, 79, 80]. «Історична справедливість» підкопується під живе і руйнує його, бо справжня справедливість заснована не на корисності чи рівності. «Рівність — це ознака занепаду», бо «кожен має стільки, скільки заслуговує, а заслуги його вимірюються кількістю життя. Саме життя є найвище і найвеличніше добро, і тільки це має значення» [24, с. 12–13]. Історія ж, яка тільки руйнує, не керуючись при цьому внутрішнім прагненням до творення, «робить врешті своїх працівників перенасиченими і неприродними». «При історичній повірці виявляється щоразу така маса фальшивого, грубого, нелюдського, безглузлого, насильного...», і тому історію мають писати «тільки надійні і видатні уми». «Історія належить передусім діяльному і могутньому, тому, хто веде велику боротьбу...» Таких людей Ф. Ніцше називає «історичними», оскільки кожне звернення до минулого викликає в них прагнення в майбутнє, розпалює в них рішучість продовжувати життєву боротьбу в надії на те, що «потрібне ще прийде». «Ці історичні люди вірять, що сенс існування буде чимраз більше розкриватися в ході процесу існування, вони озираються назад тільки для того, щоб шляхом вивчення попередніх стадій процесу зрозуміти його теперішнє і навчитися енергійніше бажати майбутнього; вони не знають зовсім, наскільки історично вони мислять і діють ... і якою мірою їхні зайняття історією є служінням не

* Ф. Ніцше вживає це словосполучення у значенні «воліти до могутності», хоча у філософській літературі переважно використовують «воля до влади».

чистому пізнанню, а життю», — пояснював мислитель [24, с. 78, 80, 81, 28]. Він підкреслив: «Історична освіта може вважатися цілою, що забезпечує майбутнє, тільки тоді, коли вона супроводжується новою могутньою життєвою течією» і служить самому життю [24, с. 30, 31].

В історії людства за останні тисячоліття після аристократії в давніх Греції та Індії поступово перемагала маса слабких з рабською мораллю і вироджувалися здорові життєві основи, хоча й з'являлися випадково окремі особистості. Однак «у нашій історії ще не було надлюдини! Воістину навіть найвеличнішу з них знаходив — надто людською», — заявив Ф. Ніцше.

Виродження виявилось в поширенні «моралі рабів», що потребує загальної рівності, в занепаді культури, кризі науки, змізерності людини. «**Сучасна європейська мораль — це мораль стадної тварини**: отже, з нашого погляду це лише один із видів людської моралі, поряд, до і після якої можливі й повинні б існувати інші, головню вищі форми її», проти чого повстає «сучасна мораль», яка стверджує: «Ніщо, крім мене, не може називатися мораллю». В цьому збігається мораль представників демократичного руху, «анархістських псів, що блукають по європейській культурі», соціалістів з їхньою «маячнею про загальне братерство» і «свободу суспільства» і «релігії співчуття» з мораллю «втіхи в теперішньому» і «єдиною надією майбутнього», з вірою в суспільство як стадо, що рятує. Їх об'єднує інстинктивна ворожість до всякої іншої форми суспільства, крім **автономного** стада, як критично оцінював Ф. Ніцше [27, с. 232, 233]. Він підкреслив: «Тепер ... коли в Європі “стадна тварина” користується пошаною і роздає почесті; коли «рівність прав» у будь-який час може перетворитися на рівність відсутності прав, тобто на загальний наступ на все рідкісне ... на найвищу людину, найвищу душу, найвищий обов'язок, найвищу відповідальність, творчу силу ... нині у зміст поняття про щастя входить здатність бути знатним...» [27, с. 250]. Мислитель також відзначив, що в поширених демократичних організаціях здрібнюється людина, а в науці поширюється посередність, яка плодить ще більшу посередність. «Якщо люди змушені працювати на науковій фабриці й приносити свою частку користі перш ніж вони дозріють, то науці загрожує в найближчому майбутньому така ж загибель, як і невільникам, занадто рано змушеним працювати на цій фабриці». Таке покоління вчених вимагає для себе пошани і користі, замість того щоб впливати тільки підвищенням дієвості, тобто ефективності. При цьому Ф. Ніцше передбачав, що наступне покоління вчених мало б помітити небезпеку («книжки дедалі товщі») і загрозу науці, останніми виявами чого є «популяризація науки разом з її «фемінізацією» і «інфатизацією» [24, с. 86, 87].

Виродження також виявляється в нівелюванні європейських народів та статей, у «звільненні від чарів жінок», загальному вирівнюванні до посередності. «**Загальне виродження людини**, аждо тієї “людини майбутнього”, яка привиджується у вигляді ідеалу сучасним соціалістичним ідіотам і тупакам, виродження людини до рівня зовсім стадної тварини (або, за їхньою термінологією, людини “вільного суспільства”)... з рівними правами і вимогами, воно ж можливе, безсумнівно можливе!» — попереджав мислитель [27, с. 235]. Він закликав до прозріння, щоб передбачити загальну загрозу всьому людству і поки ще можна «злеліяти» в людині найкраще для «величних справ» і показати їй майбутнє як «викристалізовану волю її, як залежне від її волі і підготувати відважні досліди виховання і приборкання», і в цьому покласти надії на нових філософів,

щоб дати поштовх до переоцінки «вічних цінностей», «на людей майбутнього, що зав'язують у справжній вузол, який на цілі тисячоліття підштовхне волю людини на нові шляхи» [27, с. 234].

Ф. Ніцше проорокував появу нової філософії, обґрунтовував «вічне повертання» як ступінь наближення віддаленого майбутнього, повернення того, що здатне до відбору, до усунення посередності і вивільнення найвищої форми всього та, врешті, до боротьби людини за людське в собі, що на шляху самостворення вона повинна перевершити себе. На ХХ сторіччя мислитель прогнозував появу в процесах демократизації Європи нових тиранів, внутрішні перевороти, роздроблення держав, «введення представницького ідіотизму з додатком обов'язку для кожного читати за сніданком свою газету». «Новий войовничий вік принесе з собою боротьбу за державу над землею — примус до великої політики, бо дрібну політику буде відкинуто в боротьбі за світове панування, яку вестимуть в ім'я основних філософських вчень, наступить епоха «варварства», «жахливих війн». «Хвороба волі нерівномірно розподілена по Європі...», «... в сучасній Франції ... хвороба волі найсильніша». «Сила хотіти. І хотіти всією волею, вже дещо сильніша в Німеччині, причому в північній Німеччині більше»; «значно сильніше в Англії і Іспанії, не кажучи про Італію, яка занадто молода ще, щоб знати, чого вона хоче...», «але сильніше і надзвичайніше за все сила волі проявляється у величезному серединному царстві ... — в Росії. Там сила хотіти давно вже відкладалась і накопичувалась, там воля чекає — невідомо, воля заперечення чи воля утвердження, — чекає загрозливо того, щоб, за улюбленим висловом нинішніх фізиків, вивільнитись». «Я розумію під цим таке посилення загрозливої небезпеки від Росії, що Європа повинна б зважитися зробитися такою ж грізною, а саме **одержати єдину волю** з допомогою нової, панівної над Європою касты...» — писав Ф. Ніцше сценарій недалекого майбутнього [27, с. 244, 245].

Вказавши на перспективи зближення європейських народів, він прогнозував вихід Європи з ворожнечі, подолання національної обмеженості і чванливості, зокрема німців, які, як колись євреї і римляни, мають зіграти важливу роль у прийдешньому «новому порядку життя», у формуванні європейця нового типу.

«Майбутньому сторіччю» доведеться пережити випробування гірші, ніж Паризька Комуна, як прогнозував мислитель революційні зрушення у світі і наголосив, що на деяких прикладах буде показано, як у «соціалістичному суспільстві життя само себе заперечує», бо експлуатація є природним явищем і при соціалізмі. «Соціалізм — це фантастичний молодший брат майже віджилого деспотизму, за яким він хоче йти; отже його прагнення, у глибокому розумінні слова, реакційні ...він навіть переважає все минуле тим, що прагне до формального знищення особистості ...перетворивши її на доцільний **орган** колективу». В майбутньому «соціалізм може послужити для того, щоб дуже грубо і переконливо впевнити в небезпеці всякого нагромадження державної влади», — доводив Ф. Ніцше гірші боки соціалізму [26, с. 269, 270]. При цьому він виразив віру в майбутню «людяність» людей на основі бачення «в сучасній людині нічого знаменнішого, ніж її своєрідна чеснота і хвороба, названа “історичне почуття”. Це — початки чогось зовсім нового і невідомого в історії. Ми, нинішні люди, й починаємо поетапно створювати низку майбутнього вельми потужного почуття — навряд чи й самі знаємо, що ми робимо. [...] Це божественне почуття нехай наречеться тоді — людяність!», — акцентував увагу німецький філософ [26, с. 521].

Отже, Ф. Ніцше попри всю складність і розмаїтість положень про майбутнє сконцентрував їх навколо головного — гуманістичного підходу до розгляду перспектив розвитку людини і людства.

Ідеї стосовно майбутнього, які висловили європейські мислителі XIX ст., поглиблюють розуміння витоків футурології, яка повинна враховувати різноманітність поглядів та багатоваріантність шляхів до пізнання майбутнього залежно від історичного етапу розвитку суспільства і конкретних умов тієї чи іншої країни.

Під таким кутом зору вартісними є також погляди представників російської культури XIX ст. на майбутнє Росії в контексті історичних процесів у Європі і всьому світі.

Під впливом просвітницьких ідей ще у XVIII ст. російський вчений **Михайло Ломоносов** (1711—1765), один із засновників Московського університету, досліджуючи причини еволюції природи, геологічних процесів і змін поверхні Землі, передбачав зростання могутності Росії завдяки освоєнню природних багатств Сибіру та інших земель, пропонував проект економічного розвитку через удосконалення ремісництва, гірничо-металургійного та інших зародків промислового виробництва, пов'язував суспільні зміни з поширенням освіченості, витісненням невігластва, примиренням науки і релігії, провіщав, що буде Російська земля народжувати «власних Платонів» і «бистрих розумом Ньютонів», російська мова стане «повелителем багатьох мов» і «власним своїм простором і здобутком звеличиться перед усіма в Європі». Таким патріотизмом Ломоносов сягнув «за межі національної скромності» [11, с. 691].

На подоланні національної самовдоволеності та визначенні долі Росії засередив увагу російський мислитель XIX ст. **Петро Чаадаєв** (1794—1856) у своїх «Філософських листах», «Апології божевільного». «Ми ніколи не йшли разом з іншими народами... не належимо ні до Заходу, ні до Сходу і не маємо традицій ні того, ні другого. Стоячи ніби поза часом, ми не були зачеплені всесвітнім вихованням людського роду. Росія, переймаючи оманливу зовнішність, звернулася до зневаженої іншими народами Візантії і була відкинута від світового братства», замкнулася в релігійному відособленні; залишилася осторонь того, що відбувалося в Європі, «великої світової роботи». «Хоч ми й називалися християнами, плоди християнства для нас не дозрівали», — пояснював мислитель, вбачаючи запоруку майбутнього не тільки у впливі християнства на дух людини, але й у розширенні простору свободи людського духу [3, с. 95, 96, 102, 105]. П. Чаадаєв закликав вийти з тісних рамок «теперішнього» Росії, з «мертвого застою без минулого й майбутнього і звернутись до історії народів», досвіду «руху віків», увійти в «атмосферу Заходу, де ідеї обов'язку, справедливості, права, порядку входять у соціальний уклад тих країн», бо «із цих ідей випливає їхнє майбутнє, виходить їхній моральний розвиток». «Якщо хочемо зайняти становище, подібне до становища інших цивілізованих народів, ми повинні певним чином повторити в себе все виховання людського роду», щоб, можливо, дати «світові якийсь важливий урок», відповісти на питання, які зацікавлюють людство, — міркував мислитель [3, с. 97]. Він порушив проблеми, які потім по-різному намагалися пояснити російські «західники» і слов'янофіли, і вказував одночасно шляхи виходу з невизначеності і розгубленості, пропонував розробляти систему ідей, які б відкривали перспективу, «які в умовах існування, заснованого на пам'яті минулого і передбаченні майбутнього, становлять і суспільне, і особисте життя» [3, с. 92]. Такі були ідеї П. Чаадаєва про «поміrkований

спосіб життя», «моральний закон», «нестерпність жахливої виразки — кріпосництва та самодержавства», бо не треба «іншого царя, окрім небесного», що виражали його погляди на майбутнє Росії.

Конкретизував наміри передових мислителів стосовно найближчого майбутнього **Василь Малиновський** (1765—1814) у працях «Про звільнення рабів», «Роздуми про війну і мир» та ін. Він один із перших написав проекти скасування кріпосного права і заміни царського самодержавства конституційним республіканським правлінням та встановлення «вічного миру» в Європі, утворення загальноєвропейського союзу федеративних держав на основі демократичного волевиявлення народів. Він як просвітник і виразник ідей утопічного соціалізму пропонував відмінити приватну власність на землю і надати в користування всім нужденним, щоб усунути майнову нерівність між бідними й багатими, ввести загальну освіту і проголосити рівноправність всіх народів.

Співзвучними з цими ідеями були погляди **Павла Пестеля** (1793—1826) та членів Товариства об'єднаних слов'ян. Декабристи не тільки висловлювали думки, а й намагалися здійснити перетворення в російській державі при збереженні «національної самобутності», ліквідувавши самодержавство і кріпосне право. Майбутнє вони пов'язували з встановленням демократичного ладу і забезпеченням свободи на основі положень, які виклали **Микита Муравйов** (1796—1843) у «Проекті конституції» і П. Пестель в «Руській правді», «Конституції. Державному заповіті». Соціальною основою перетворень вони вважали общину, головною метою держави — добробут, благоденство всього суспільства і кожного громадянина. Для Росії, як писав Пестель, є дві потреби: «1) перетворення державного порядку і устрою; 2) нового повного зводу законів» для усунення зловладності і забезпечення рівноваги взаємообов'язків і прав на основі дотримання християнського закону: «любити Бога і ближнього» [3, с. 60, 65].

Найрадикальніші наміри декабристів, щоб революційна таємна організація здійснила перетворення державного устрою за допомогою армії. До цього закликав **Михайло Бестужев-Рюмін** (1803—1826). А також слід втілити було ідеї утворення федерації слов'янських держав, де кожен народ за власною конституцією утворював би республіканський демократичний устрій.

Ухвалення конституцій вважав «кроком вперед людської думки» видатний поет **Олександр Пушкін** (1799—1837), якого Ф. Достоєвський назвав «надзвичайним і пророчим явищем російського духу», «початком правильної самосвідомості». О. Пушкін у статті «Про вічний мир», обґрунтовуючи ідею свободи, висловив припущення, що в майбутньому ставатиме яснішою жорстокість війн і, «можливо, менш ніж за 100 років не буде вже постійної армії». Він, процитувавши Ж.-Ж. Руссо про те, що з абсурдного проекту «вічний мир стане знову розумною метою», якої «можна досягти засобами жорстокими й жахливими для людства», застерігав: «Ясно, що ці жахливі засоби ... революція» [28, с. 391, 392].

Навпаки, позитивно оцінюючи революційні перетворення, закликав до «насильницького перевороту» російський публіцист **Віссаріон Белінський** (1811—1848). У «Рецензії на роман Е. Сю “Паризькі таємниці”», «Листах до М. В. Гоголя (3 липня 1817 р.)», «Листах до В. П. Боткіна (1841)» та ін. він розглядав розвиток суспільства як спіралеподібний рух під дією незмінних законів і підкреслював можливість створити через «соціальність» нове суспільство, в якому «не буде багатих, не буде

бідних, ні царів, ні підданих, але будуть брати, будуть люди... Але смішно було б думати, що це може статися само собою, з часом, без насильницьких переворотів, без крові. Люди настільки нерозумні, що їх треба силоміць вести до щастя. Та й що кров тисяч порівняно з приниженням і стражданням мільйонів». Увірувавши в ідею соціалізму як основу великого знання, В. Белінський без найменшого сумніву заявив: «Я починаю любити людство по-маратовськи, і щоб зробити щасливою найменшу його частину, я, здається, вогнем і мечем знищив би решту...» [3, с. 140, 139].

Навіть за такої антигуманності поглядів щодо шляхів перетворення суспільства він вказував на приниження особистості, перетворення «життя на каторгу» і покладав надію на «генія», «велику людину», котра знає, як діяти, завжди національна і репрезентуватиме свій народ. Критично оцінюючи капіталізм, розкриваючи суперечливість розвитку промисловості — «джерела великих бід і великих благ» для суспільства, мислитель попереджував: «...горе державі, яка в руках капіталістів», «людей без патріотизму, без піднесеності в почуттях», і одночасно висловив прогностичну думку про появу «середнього класу, без якого держави приречені на вічне убозтво» [3, с. 142].

Олександр Герцен (1812—1870) у працях «Дилетантизм у науці», «До старого товариша», «З того берега», «Лист до сина О. О. Герцена» «Листи про вивчення природи», «Московський панславизм і російський європеїзм», «Про розвиток революційних ідей у Росії», «Росія», «Роберт Оуен», «Руський народ і соціалізм» розглядав історію як «постійну емансипацію людської особистості ... до найбільшої відповідності між розумом і діяльністю, за якої людина й *почувається вільною*». Він захищав ідею поступовості суспільного розвитку на основі принципів наступності періодів історії та її «людськості». «Нічого не може бути помилковішого, ніж відкидати минуле, що служить для досягнення теперішнього, ніби цей розвиток — зовнішня примістка, позбавлена будь-якого внутрішнього достоїнства. Тоді історія була б уразлива, бурхлива, вічним закланням живого на користь майбутнього; теперішнє духа людського обіймає і береже все минуле, воно не пройшло для нього, а розвинулося у ньому; колишнє не втратилося в теперішньому, не замінилося ним, а сповнилося у ньому...» — писав О. Герцен [3, с. 186]. Він вважав, що майбутнього нема, а є тільки сукупність тисяч необхідних і випадкових передумов, які через людську волю реалізуються в «імпровізованій історії», напрямок якої важко передбачити. Мислитель намагався в ході російської історії віднайти стихійні чинники й «свідоме діяння», а майбутнє Росії пов'язував з обов'язковою ліквідацією самодержавства, із звільненням селян, бо «людина майбутнього в Росії — мужик, як у Франції — робітник». Він висловив сумнів, чи народ правильно «переноситиме дарунок надмірної свободи», бо «не можна звільнити людей у зовнішньому житті більше, ніж вони звільнені внутрішньо» [3, с. 191, 195].

Мислитель доводив, що свобода особи пов'язана зі зростанням дійсної волі народу, а російський народ ближче від всіх європейських народів до «нового соціального ладу», первинною ланкою якого мала б стати селянська община на основі общинного землеволодіння і артільної організації праці. Знайомлячись із «західними соціалістичними ідеями» і критично оцінюючи, особливо після невдалої революції 1848—1849 рр., анархістські заклики знищення державності шляхом негайного революційного перевороту, О. Герцен висловив думку про вироблення «ідеї творення», бо насильницькими руйнівними діями тільки розчищається місце для майбутнього нового

ладу, а його треба будувати і шукати силу, яка б мала стати таким «будівничим». Він спрямовував увагу на пробудження свідомості народу, передбачив і практично вплинув на виникнення народницької течії у наступному періоді російського революційного руху. О. Герцен реально оцінював соціалізм як майбутню форму суспільних відносин, яка може дійти до крайності і неадаптованості, що викличе нову фазу боротьби, в якій соціалізм займе місце консерватизму і буде переможений невідомою ще «грядущою революцією», що може виникнути в перспективі розвитку європейських країн, де вже «проявляється боротьба капіталу з роботою», та в історії Росії, яка дедалі більше заражається «буржуазною весною».

Із позиції демократизму мислитель розглядав майбутнє народів після звільнення з-під влади російського царизму, пропонував добровільно утворити союз народів України, Польщі та інших, які не захочуть відділятися від Росії, а йтимуть спільно «дорогою до нового, вільного соціального життя».

Таку Герценівську ідею підтримав **Микола Чернишевський** (1828–1889), який також пропонував утворити майбутню федерацію на принципах добровільності, рівноправності націй «розпоряджатися своєю долею» та «верховенства влади народів» для розв'язання «всіх заплутаностей». У працях «Антропологічний принцип у філософії», «Критика філософських упереджень проти общинного володіння», «Капітал і труд», «Лессінг», «Листи без адреси», «Характер людського знання», у романах «Пролог» і «Що робити?» М. Чернишевський виразив ідею селянської революції, яка мала визначити майбутність общинного володіння землею і перетворити Росію, критикував проведення реформи 1861 р. і закликав народ «самому взятися за влаштування своїх справ», бо завдяки діям і «впливу передового народу» відбудеться «прискорення історії» [3, с. 265, 264].

Він звернув увагу на вивчення економічних відносин і розробив «політичну економію трудівників», сформулював положення про «поєднання якостей власника і трудівника в одній особі», бо праця породжує капітал, а «вироблене має належати тому, хто його виробив», і в майбутньому праця перестане бути «продажним товаром» при змінах виробничих процесів у ході «економічної історії», яка рухається в напрямку «товариськості» до нового соціального ладу зі «спільним виробництвом і споживанням». При цьому М. Чернишевський підкреслив важливість розвитку природознавчих наук, які вже «дають багато матеріалу для розв'язання моральних питань».

«Нове також в ідеях, як у житті, поширюється досить повільно; але зате немає сумніву в тім, що воно розповсюджується, поступово проникає чимраз глибше в різні верстви населення, починаючи, звичайно, з розвиненіших... Коли прийде така пора, коли представники елементів, що прагнуть тепер до перетворення європейського життя...» — шукав відповідь у подіях 1848 р. М. Чернишевський, допускаючи можливу помилку у визначенні часу здійснення передбачень, вказував тенденцію майбутнього розвитку суспільства і закликав формувати «нову людину», щоб подолати вплив негативних властивостей людей та «величезної сили зла» на дальший хід історії [3, с. 231, 228, 229].

Микола Добролюбов (1836–1861) у працях «Коли ж прийде справжній день?», «Про значення авторитету у вихованні», «Органічний розвиток людини у зв'язку з її розумовою і моральною діяльністю», «Роберт Овен і його спроби суспільних реформ», «Темне царство» розкривав суть кріпосництва, за якого є трудівники і дармоїди.

«Дармоїдство ховається тепер під прикриттям капіталу, а працю не оцінюють з достатньою справедливістю», тому «знищення дармоїдства і возвеличення праці — ось постійна тенденція історії», — писав М. Добролюбов [3, с. 277]. Він закликав пробуджувати сили, що «задрімали в народі», сприяти розвиткові в людини «благородних поривань на дії, відповідні до закону солідарності» для «виправлення нерозумних суспільних відносин» і поширення «природних сімейних відносин», на яких має базуватися майбутнє «правильно організоване суспільство». У ньому визначатиметься значення людини її особистими достоїнствами і співмірно з кількістю і вартістю праці кожен забезпечуватиметься матеріальними благами. Докорінні перетворення всього суспільного життя мислитель пов'язував із поширенням передових ідей, із поєднанням зусиль народу з діяльністю «видатних людей», що виражають потреби розвитку суспільства, і підтримував потребу приборкання «внутрішніх ворогів», витіснення пороків, що стримують прогрес суспільства і розвиток людини на шляху Росії до соціалізму.

Михайло Бакунін (1814–1876) — російський революціонер у книжках «Державність і анархія», «Федералізм, соціалізм і антитеологізм», «Програма Міжнародного соціалістичного альянсу» розглядав історію як еволюційний процес прямування людства до майбутнього «царства свободи», коли суспільство становитиме «вільний союз вільних общин», а людина матиме повну незалежність від влади й розвиватиме всі свої здібності. Головною перешкодою до свободи він вважав державу, яка є засобом насильства над суспільством, яку пропонував зруйнувати і виключити з життя всяку владу, бо навіть представники народу через людську природу репрезентуватимуть уже не народ, а себе і свої домагання управляти народом. Людям легше не стане від того, що їх битимуть палицею під назвою «народна». Тому мислитель розкривав ілюзорність демократичної республіки для народу, бо вона вигідна лише для буржуазії, а отже боротьба тільки за політичну свободу відволікає від найсуттєвіших завдань ліквідації держави взагалі і будь-якого соціального і політичного пригноблення. Антидержавними ідеями М. Бакунін закликав перш за все в найближчому майбутньому знищити в Росії самодержавство, що роздавило «російську общину», в якій зіпсована патріархальна основа, а оманлива общинна виборність з підкупленими слугами багатих мужиків — куркулями перетворилася на знаряддя влади. Майбутнє Росії він пов'язував з народною революцією, оскільки російський народ уже дозрів до «переможного економічно-політичного перевороту», створення комун та вільної федерації землеробських і фабрично-ремісничих асоціацій зі своїми парламентом та органами управління.

Подібні до Бакунінських виразили свої, хоч і різні, погляди на наступні революційні перетворення в суспільстві **Петро Лавров (1823–1900)** у працях «Важливі моменти в історії думки», «Державний елемент у майбутньому суспільстві», «Історичні листи», «Мета і значення класифікації наук», «Паризька Комуна 18 березня 1871 р.», «Соціальна революція і завдання моральності» і **Петро Ткачов (1844–1886)** у працях «Завдання революційної пропаганди в Росії», «Закон суспільного самозбереження», «Революція і держава». Лавров закликав інтелігенцію, «осіб, які критично мислять», іти «до народу» і пропагувати соціалістичні ідеї, створити партію революціонерів як «колективну силу» для роз'яснення народові його справжніх потреб і таким чином з допомогою народу якнайшвидше «перебудувати російське суспільство». Ткачовська

тактика негайного захоплення влади з допомогою революційної, добре організованої «партії дії» також спрямовувалась на найближче майбутнє Росії.

Досліджуючи історію Росії як «країни, що колонізується», російський історик **Василь Ключевський** (1841–1911), враховуючи минулі місцеві обставини і виявлені «вади і перекручення минулого», наголосив: «Прямий обов'язок найближчого майбутнього — скоротити перекручення і поповнити недоплати, відновити рівновагу народних завдань і засобів» [13, с. 60]. Він відзначив, що Російська держава створювалася величезними зусиллями і жертвами народу, який «за своїми духовними і матеріальними засобами ще не стоїть у першому ряду серед інших європейських народів. Через несприятливі історичні умови його внутрішній ріст не йшов нарівні з його міжнародним становищем» [13, с. 16]. Тому історик закликав формувати історичну свідомість народу, не принижуючи себе і не пригноблюючи інших, підкреслив дієвість ідей, які можуть ставати, як і сили природи, факторами розвитку суспільства. Оскільки ідеї є результатами особистої творчості, то рушіями розвитку людства стають тоді, коли оволодівають народними масами, владою, капіталом, практичною силою і перетворюються на закони, звичаї, установки чи якесь масове захоплення тощо. Так ідеї, що включаються в історичний процес і стають факторами суспільних змін, можуть виражатися не лише в наступних подіях, але й впливати на майбутнє. Протистояння, суперництво ідей та їхнє поширення стають ключовими в боротьбі людей за майбутнє.

Положення В. Ключевського про роль ідей в історичному процесі допомагає з'ясуванню витоків футурології. Під таким кутом зору можна б виокремити з-поміж висловлених протягом віків ідей ті, що не були реалізовані, і ті, що «ввійшли в історичний процес» і стали «історичними факторами», які у свою чергу можна було б згрупувати так: а) ті, що позитивно вплинули на майбутнє; б) ті, що справили негативний вплив, стримували суспільний розвиток чи приводили до тупикових ситуацій, мали антигуманний характер. Також для футурології має методологічне значення поділ висловлених ідей за спрямуванням на наступний кількадесятилітній період або на віддалене майбутнє, на прийдешнє свого народу, країни, держави чи всього людства.

Щодо майбутнього Росії висловили цікаві ідеї представники різних течій революційного руху. **Михайло Петрашевський** (1821–1866) поширював ідеї звільнення селян від кріпацтва, створення соціалістичної системи Фур'є в Росії та доказував значення освіти для підвищення добробуту народу. **Микола Огарьов** (1813–1877), вивчаючи стан економічних відносин, дійшов висновку про відсутність в Росії реального ґрунту для реалізації соціалістичних ідей, але в ній «самодержавство довше втриматись не зможе». **Дмитро Писарев** (1840–1868) також вказував на неминучість «загибелі династії Романових і петербурзької бюрократії», на шкідливість в будь-яких країнах виникнення монополій, зокрема, й «монополії знань», застерігав від поширення нездійснених ідей, бо «знівечена мрія може становити нещастя життя» [3, с. 292, 294].

Такими нереальними очікуваннями «народного повстання», як вважав представник народництва **Микола Михайловський** (1842–1904), були заклики до масового революційного виступу в Росії, оскільки народ залишається ще політично недозрілим через «свавілля думок» і неспівмірність прагнень «героїв» і «натовпу». Реалізація соціалістичної ідеї в Росії, на думку мислителя, залежить від рівня особистої основи, піднесення ідеалу вільної, цілісної індивідуальності, всебічно розвиненої, «різномірної», «живої» особистості, яка «рухає історію» в напрямку досягнення свого щастя.

Із прагненням до щастя окремої людини, самовдосконаленням, духовною саморегуляцією особистості в умовах досягнення соціальної гармонії і єднання народів пов'язував майбутнє видатний російський письменник **Федір Достоевський** (1821—1881). Він, вказавши на відмінність західноєвропейського суспільства з його утилітаризмом індивідуалістичного «мурашника», двоїстістю людської свободи, проявами богоборства і самообожнення, закликав російський народ рятуватися від ідей комунізму і механічних форм соціалізму. «Мрію бачити і ніби вже бачу виразно наше прийдешнє ... лише в людській, духовно гідній рівності, те майбутнє прекрасне єднання людей, коли не слуг шукатиме собі людина і не на слуг бажатиме перетворювати собі подібних людей, як нині, а навпаки із усіх сил забажає сама служити всім за Євангелієм», — прогнозував Ф. Достоевський [3, с. 443]. Але він не уникнув при цьому утопічної ідеї «перетворення держави на вільну спільність», подібну до церкви, та ідеї прихильності російського народу до патріархально-монархічного устрою, його відданості православ'ю, завдяки яким мав би виконати месійну роль захисника і носія вищої духовності в майбутньому, показати приклад утвердження християнських чеснот на шляху до світової гармонії. Ф. Достоевський у миті натхнення, як оцінив В. Соловйов, «дійсно провидів вселюдський ідеал російського народу».

Сам Ф. Достоевський, ознайомившись із книжкою **Миколи Данилевського** (1822—1855) «Росія і Європа», розчаровано відзначив, що автор заперечував існування загальнолюдських ідеалів і єдність людства через ворожість Європи до Росії. Росія, за М. Данилевським, найповніше виражатиме становлення в майбутньому «слов'янського культурно-історичного типу», бо цьому сприятиме велика державна політика російського царизму. При цьому М. Данилевський передбачав розпад Австро-Угорщини і проголошував ідею виникнення «всеслов'янської федерації». Одночасно він застерігав, що поширення панування якогось одного культурно-історичного типу («цивілізації») призвело б людство до деградації, і тому захищав і поширював ідею круговороту різних культурно-історичних типів, через призму якого й розглядав майбутнє. У цьому виявився відхід М. Данилевського від принципу християнського універсалізму, за що й критикував його В. Соловйов.

Релігійний філософ **Володимир Соловйов** (1853—1900) у працях «Виправдання добра і моральна філософія», «Історія і будучність теократії», «Китай і Європа», «Національне питання в Росії», «Росія і Вселенська Церква», «Три розмови», «Читання про Боголюдство» та в окремих листах обґрунтовував християнський ідеал і його здійснення через «вільну теократію». Ідею перетворення Росії він супроводжував пошуками шляхів «спільного спасіння всього людства», серед яких пропонував союз Папи Римського і російського царя, об'єднання християнських церков, практичне вдосконалення світу на засадах «всеєдності як втілення Абсолютного у Всесвіті». Такий процес втілення «спільної людини» в історії проходить три рівні: кровнородовий, народно-політичний і духовно-вселенський. Останній може відкритися тільки за умови одухотворення перших двох. Саме «в тісному зближенні й мирному співробітництві всіх **християнських** народів і держав я бачу не лише можливий, але й потрібний і морально обов'язковий шлях спасіння для християнського світу від поглинання його нижчими стихіями», — писав В. Соловйов [3, с. 474, 475]. Він закликав «зробити з усіх людей насправді повноправних громадян теократичної держави; з огляду на дійсну моральну, розумову і фізичну нерівність людей закон Божий не задовольняється словесним

проголошенням загальної рівності, а встановлює таку суспільну організацію, яка не лише обумовлює поступове виховання всього народу до духовного повноліття, але разом з тим через особливі теократичні органи надає всім ті релігійні блага, які самотійно можуть досягнути лише окремі. Закон Божий не допускає, щоб ситий давав голодному замість хліба і риби камінь добрих слів і змію лицемірного співчуття». Тому «...теократія створює *праведне суспільне середовище*, в якому людська свобода, здобута через жертву, обмежується для любові», — підкреслив філософ [3, с. 473].

В. Соловйов після пророчого сновидіння про зустріч з католицьким прелатом змінив ставлення до католицької церкви й увірував у містичну єдність її з православною та обґрунтовував ідею духовного відродження людства за допомогою «подолання відчуження сучасного розуму від християнства» й усунення розбіжностей і непорозумінь між християнськими церквами. Всі люди на шляху до Царства Божого на землі мають діяти спільно за принципами справедливості і добра. У майбутньому суспільстві «вільної теократії» влада моральна належатиме церкві та її верховному першосвященникові, сила — цареві, а право живої поради — пророкам, що володіють ключами майбутнього. Такому суспільному порядку сприятиме зближення народів, бо християнська заповідь «любити ближнього» поширюватиметься на відносини між народами, і зникнуть національні образи і ворожнеча, а особливості народів проявлятимуться у сприянні всебічній моральній організації людства при знищенні економічного рабства і експлуатації, досягненні кращої організації праці і справедливого розподілу її результатів. На цьому шляху він пропонував домагатися передусім порозуміння і об'єднання християнських церков та висловив ідею про слов'янські народи, зокрема російський, які мають закласти основи «вільної теократії». Оскільки місія великого народу не в досягненні панівного становища, а в тім, щоб служити іншим народам, всьому людству, то російський народ, якому притаманна здатність самозречення, має виконати месійне призначення, як вважав В. Соловйов. Він критикував слов'янофілів за ідеалізацію минулого, Київської Русі, Московського царства з його «татаро-візантійською сутністю» і теперішню Росію з російською церквою як «функцією державного організму», які тим самим відособлювали російський народ від «освіченого людства», заперечували ідею «вселенської правди». Тому філософ і акцентував увагу на пошуках ідеалу майбутнього, в наближенні якого кожен народ по-своєму служитиме об'єднанню всього світу в «досконалий організм Боголюдства».

В. Соловйов також висловив думку про втрату значення монархічних установ і традиційних укладів окремих націй і прогнозував: «Європа у XXI ст. являтиме союз більш чи менш демократичних держав — Європейські сполучені штати» [30, с. 155].

Критично оцінював ідею месійності російського народу **Євген Трубецькой** (1863—1920), підкресливши, що всі нації покликані бути носіями Бога. «Гордівливу мрію про російський народ як обрану Богом націю, що різко суперечить посланню святого Павла римлянам, слід відкинути як несумісну за духом з одкровенням Нового Заповіту», — радив мислитель, пророкуючи: «Наступить день ... і ... саме життя ... уподібниться убранню Христа. Світ теперішнім багатством прикладів передбачає симфонію світла і звуку у світлі майбутнього» [17, с. 205, 204].

Про майбутнє людства і окремо російського народу порушив питання у своїй творчості видатний письменник **Лев Толстой** (1828—1910). Він вбачав мету людства у прямуванні до Царства Божого на землі через особисте моральне самовдосконалення

людей на основі справжнього, очищеного від історичних перекручень учення Ісуса Христа, через самореалізацію кожного себе, передусім у внутрішньому духовному житті, як вільної істоти згідно з принципами добра, краси, загальної любові і завдяки їм долаючи на шляху до свободи зовнішні перешкоди, «соціальні недуги». Для їхнього виправлення треба знати причини. Саме причини і зв'язок людини із зовнішнім світом має вивчати історія, предметом якої є життя народів, людства загалом, тому помилковими вважав письменник пошуки причин тільки у волі однієї, навіть видатної людини. Мета історії полягає в осягненні законів безперервного руху людства, що складається з багатьох людських самовільних діянь у плині часу минулого, теперішнього і майбутнього, як пояснював Л. Толстой [3, с. 463, 446, 451, 459].

Він вважав, що «розум виражає закони необхідності», а «свідомість — сутність свободи», і вказував на можливість ненасильницького способу усунення соціального зла, причину якого вбачав у всякій владі, приватній власності та інших атрибутах тогочасної держави, що призводить до пригноблення і міжлюдського відчуження, навіть у церкві, котра оправдовує такий суспільний порядок. Письменник засуджував насильство і проповідував «непротівленство» і відмову від участі у справах держави та одночасно своє «обоження праці — потрібної і радісної на своїй землі», свободу й рівність, «дружбу й братання всіх народів», «майбутній світ без зброї» [32, с. 9]. У творах «Сповідь», «У чому моя віра?», «Чим людина живе?», «Царство Боже всередині нас» закликав «любити життя», застерігав від соціальних катастроф при встановленні спільного володіння землею, пов'язував долю російського народу з поширенням селянського способу життя, багатовікової народної мудрості, утвердженням християнської віри, з розкриттям сутності і призначення людини.

Стосовно майбутнього висловив цікаві передбачення релігійний мислитель **Микола Федоров** (1828—1903), який дотримувався аскетичного способу життя, вважав будь-яку власність, славу, гонитву за популярністю проявами безсоромності та аморальною ідеєю особистого спасіння поза турботою про загальне спасіння всього людства. Він у збірнику праць «Філософія спільної справи» обґрунтовував положення про регулювання природи за допомогою науки і техніки, про можливість людства в майбутньому освоювати космос, перебудовувати людський організм, навіть продовжувати людське життя, пророкував «воскресення предків» на шляху до «загального братства і споріднення» через подолання всілякої ворожості, зокрема між бідністю і багатством. У майбутньому суспільний лад, заснований на поєднанні свідомості і діяльності, подолає класові й інші відмінності між людьми, «психократія» усуне примус, і кожен виконуватиме свій обов'язок, усвідомивши його потребу. Людство зможе управляти природою за прикладом штучного спричинення дощу при засухах, для чого використовуватиме армію, а не для ведення війн. Він передбачав також ширше використання сонячної енергії, управління метеорологічними процесами для підвищення урожайності в землеробстві, висловив прогностичну ідею освоєння електромагнітної енергії Землі та створення космічних кораблів.

Про значення передбачень на основі науки писав видатний вчений **Дмитро Менделєєв** (1834—1907) в «Листах про вивчення природи», «Основи хімії». Наукові передбачення корисні тим, що дають людям «такі впевненості, за допомогою яких можна спрямовувати природу речей у бажаний бік, і досягають того, що бажане й очікуване наближається до теперішнього і невидиме — до видимого» [3, с. 417]. Без використання

науки жодна країна не досягне тепер ні внутрішньої сили й свободи, ні умов для дальшого розвитку. «Не будучи пророком, залишаючись реалістом, я бачу ... в успіхові, що приходить за виконанням моїх порад, запоруку правильності тих засад, які керують моїми передбаченнями», – пояснював учений, наголошуючи, що потреба істинних знань про закони природи та історії зростає особливо з розвитком промисловості [3, с. 418, 419].

Промислова епоха тільки починається з усіх поглядів, своєю основою обіцяє нескінченний прогрес, і водні простори, пустелі можуть перетворитися на плодотворні, мир і достаток енергії і працелюбності, розвиток науки і промисловості, виробництво продуктів служитимуть прагненню «насолодитися найвищим щастям у дітях: в очікуванні попереду ще багатьох успіхів в організації життєвих умов», – підкреслив учений. На його думку, розвиток промисловості матиме труднощі в країнах, де переважає індивідуалізм, а найсприятливішими є «община і артільна основа», властиві російському народові. Общинне селянське землеволодіння в Росії матиме велике економічне значення у майбутньому, бо «общинники можуть за відомих умов вести крупне господарство, що дозволить багато вдосконалень» [3, с. 424]. Д. Менделєєв виступав за збереження селянської общини, яка за дальшого накопичення капіталу і піднесення освіти може послужити основою для організації своїх фабрик і заводів, що особливо будуть потрібні для зайнятості селян у зимовий період. «Якщо в далекому загальному майбутньому треба чекати по всій землі міст, то найближчим російським ідеалом, що найбільше відповідає добробуту нашого народу, на мою думку, слід вважати общину ... що займатиметься влітку землеробською діяльністю, а взимку фабрично-заводською на своїй спільній фабриці», – пропонував вчений [3, с. 425].

Він, відкривши закон періодичної залежності властивостей елементів від ядра атома, передбачив існування ще трьох невідомих тодішній науці хімічних елементів.

Для розвитку науки в майбутньому важлива матеріальна і моральна підтримка вчених з боку всього суспільства, як вважав **Климент Тімірязєв** (1843–1920), який закликав вчених показувати свої результати і доводити, що в них є «корисного в теперішньому, наскільки подають надії в майбутньому» [3, с. 434].

Чимало ідей, що виражали сподівання на успішне перетворення суспільства в найближчому майбутньому, та окремі передбачення висловили російські мислителі: **Борис Чичерін** (1828–1904) – про забезпечення свободи особи в процесі змін суспільного життя, про ускладнення організмів завдяки внутрішній силі, що веде до їхнього гармонійного вдосконалення на противагу Дарвіновому вченню про боротьбу за існування; **Олексій Козлов** (1831–1901) – про взаємообумовленість минулого й майбутнього через порядок «раніше», «тепер» ... «після»; **Сергій Булгаков** (1871–1944) – про соціалізм як «кару за гріхи історичного християнства» і заклик до виправлення його; **Олександр Богданов (Малиновський)** (1873–1928), що передбачив появу науки про загальні закони організації («тектології»), розробки деяких принципів майбутньої кібернетики, виникнення синдикатів як форми капіталістичної організації виробництва, написав кілька романів про майбутнє; **Георгій Плеханов** (1856–1918) – про роль особистості в реалізації історичної мети, місце соціальної психології в боротьбі ідей та зростання її значення в майбутньому, про визрівання буржуазно-демократичної і передчасність соціалістичної революції в Росії, поки в ній не визрів капіталізм, спрямував російську соціал-демократію на боротьбу за політичні свободи в найближчі десятиліття; **Володимир Ленін (Ульянов)** (1870–1924) – про перспективи

революційного руху в Росії і Європі та можливість соціалістичної революції в одній країні, про майбутнє відмирання держави після того, як пролетаріат виконає завдання створення безкласового суспільства та конкретні плани революційних перетворень у Росії після подій 1905–1917 рр.

На дальші перспективи розвитку людства спрямував свої погляди російський революціонер **Петро Кропоткін** (1842–1921). У працях «Велика Французька революція», «Вік очікувань», «Взаємна допомога як фактор еволюції», «Етика», «Комунізм і анархія», «Сучасна наука і анархія», «Чи повинні ми зайнятися розглядом ідеалу майбутнього ладу?» він обґрунтував «біосоціальний закон взаємодопомоги» та ідею «анархічного комунізму», реалізацію якої пов'язував з утворенням майбутньої федерації «вільних виробничих асоціацій (комун)». «Суспільство, засноване на принципах спільної праці, буде таке багате, що кожен його член ... матиме можливість присвятити себе цілком улюбленій галузі науки і мистецтва ... може звільнитися від морального обов'язку брати безпосередню участь в ручній праці ... і буде нова вільна творчість. У такому суспільстві не буде злиденності, а буде тільки загальний добробут», – писав П. Кропоткін [3, с. 377]. При цьому він акцентував увагу на розвитку особистості, всіх її здібностей, коли буде задоволено первинні, головні потреби людини. Однак приватна власність і держава гальмують суспільний прогрес, стримують свободу і рівність. Тому потрібна революція для усунення цих перешкод в оновленні суспільства. «Для сучасних освічених народів стало нарешті можливим досягнення такого загального добробуту, про який неможливо було мріяти ні в давнину, ні в середні віки, ні в першій половині ХІХ сторіччя. Загальний достаток – ні на кого не покладаючи тягар пригноблювальної і знеособленої праці – став тепер можливим; і людство може нарешті перебудувати все своє суспільне життя на засадах справедливості», – переконував мислитель [16, с. 23].

Він вказав на основну умову утвердження в майбутньому світі миру, якому в теперішньому заважають ті, хто захопив суспільні багатства. Головною засадою досягнення загального миру він проголосив: «Кожен повинен працювати для всіх, і всі – для кожного». «Майбутня революція» сприятиме, щоб «кожен міг жити вільною працею, не продаючи своєї свободи і своєї робочої сили тим, хто накопичує багатства потом і кров'ю своїх рабів», – підкреслив П. Кропоткін [16, с. 449, 453]. «Соціальна революція, хай де б вона відбулася ... має поставити з перших днів головним своїм завданням **збільшення виробництва**. У перші роки звільнення неминуче зросте споживання продуктів і всякого товару, оскільки дотепер у всіх країнах Європи добра третина населення завжди живе впроголодь..., тому всі народи повинні розвивати землеробство і промисловість. У цьому запорука прогресу і успіху у звільненні праці... тим більше, що за низької продуктивності праці добробут для всіх неможливий», – писав П. Кропоткін [15, с. 463, 464]. Результат революції залежатиме від творчої сили, спрямованої на перебудову суспільства, від морального змісту поставлених цілей, здатних надихнути людей перспективами майбутнього їх здійснення, як міркував мислитель.

У пошуках творчої сили широко й оптимістично поглянув на майбутнє Росії в контексті світових проблем на межі ХІХ–ХХ сторіч російський письменник **Максим Горький (Олексій Пешков)** (1868–1936). В художніх творах, а особливо у своїй публіцистиці він розкривав антинародну суть самодержавства, експлуататорських класів

у Росії — «з цинізмом людей, розбещених безкарністю, з жорстокою відвертістю тварин, що хизуються своєю силою, вони робили все для того, щоб вбити творчий дух народу» [9, с. 25].

Цьому сприяли різні «захисники народу», «паразити», що вносили в народну свідомість шкідливі ілюзії. До таких він відносив «толстовство» з ідеєю «непротивлення злу насильством», «достоевщину» з проповіддю морального вдосконалення людини поза активною боротьбою за політичну й економічну свободу. Головним критерієм визначення «творчої сили» письменник вважав спрямованість дій на перетворення вже нестерпного теперішнього стану і віру в майбутнє. «Навколо нас пробуджуються нові свідомості, виникають нові сміливі запити, народжується нова людина, вона ж — читач, допитливий, спраглий книжки. ... Цей читач вимагає відповіді на корінні питання життя й духу, він хоче знати, де правда, де справедливість, де шукати друзів, де ворог», — писав Максим Горький [9, с. 12].

Таким ворогом письменник вважав міщанство — «настрій душі сучасного представника панівних класів, потворно розвинуте почуття власності» і «бажання спокою всередині і поза собою, темний страх перед усім, що якимось може порушити цей спокій» [9, с. 28]. Міщанство «паразитиє на тілі народу», підкуповуючи людей грошима, обіцянками, обманом, воно не відчуває майбутнього, намагається стримати процес нормального розвитку. Найпотворніші форми міщанства і його ставлення до народу склалися в нашій недоладній країні, — критично оцінював письменник, бо й «література з сумним замилюванням дивилася, як тупа сила влади ... гвалтує російський народ», а «міщанин любить філософувати, як лінивий ловити рибу, він любить поговорити й пописати про основні проблеми буття...» [9, с. 31, 32, 34, 42]. Максим Горький вважав найгіршим виявом впливу міщанства занепад особистості, що спричиняє руйнівні процеси в суспільстві, які можуть призвести до «соціальних катастроф» у майбутньому.

«XIX сторіччя було екзаменом психічної стійкості світового міщанства і виявило його нікчемні здібності до творення життя. Треба чекати, що в недалекому майбутньому хтось, мужній і чесний, напише сумну книжку “Руйнування особистості” — і в цій книжці яскраво покаже неухильний процес духовного збіднення людини, непереборне здавлювання “Я”, — констатував Максим Горький, назвавши прикладом знівечення особистості драму російської інтелігенції, що почалася з миті, коли була поставлена «перед неминучістю прийняти як керівну теорію соціалізм», «соціалізм по-російськи» [9, с. 94, 102, 103]. Ідея соціалізму орієнтувала на майбутню революцію, яка є «процесом викликання до життя нових творчих сил», а отже й подолання міщанства. Воно спотворює розвиток індивідуальних здібностей людини і відповідно стримує появу здорових творчих сил у суспільстві.

«У середовищі міщанства немає вільних планів, нема широких ідей, здатних чітко організувати творчі сили особистості». Тому в ньому, як і «в гнилому болоті не може розростись могутній дуб. Не може скластися і піднятися високо над буденним життям могутній талент, здатний орлиним оком оглянути всю розмаїтість явищ у своїй країні й у світі, — талент, що освітлює шляхи до майбутнього і величні цілі, що окрилюють нас, маленьких людей», — писав письменник [9, с. 128, 118, 133]. Міщанство «густо обліпило народ своїм сірим клейким накипом» і пристосовується до змінених умов, коли з'являється сила капіталу, що як «нерозбірлива свиня пожирає все», захоплює і підпорядковує своїм інтересам державу, бо й «королі нині покійно

служать інтересам фабрикантів», і як «механічна груба сила сортує людей на класи, незалежно від їхньої волі впливає на свідомість, розбещує і врешті спотворює життя». Для міщан капітал стає ідеалом, незборимою силою і владою, якій вони «по-рабськи служать за об'їдки з-під багатого столу», намагаючись приховати свою співучасть, й різними способами доводять право капіталу грабувати і непохитність такого порядку, а отже, «вічну необхідність поділу людей на багатих і бідних», — підкреслював Максим Горький [9, с. 49, 50].

Панівні класи завжди, а капіталістичні організації особливо, обмежують розвиток особистості, підкоряють її індивідуальні прагнення й ініціативу своїм інтересам, намагаються монополізувати знання і використовувати їх на досягнення своїх цілей. У такій цілеспрямованості проявляється антигуманна суть капіталізму, що на початку ХХ ст. розв'язав імпералістичну війну, в якій витрачено на вбивство одного солдата до п'яти тонн виготовленої зброї, було знищено незліченну кількість дорогоцінного народу з належним йому творчим мозком — цієї «інтелектуальної сили», заподіяно величезні матеріальні збитки, руйнації будівель, доріг, лісів, зіпсовано окопами плідючі землі, скалічено мільйони людей, отруєно їх ненавистю, а найстрашніше те, що передано цю ненависть дітям, які перенесуть її в завтрашній день. «Світ не знав катастрофи жахливішої», — висноував мислитель [9, с. 205, 133, 147]. Він, аналізуючи політику Ліги Націй, яку «створили капіталісти говорильні», та зрадливу поведінку «соціал-езуїтів», вождів II Інтернаціоналу, що проголосували 1914 р. за воєнні бюджети, розкрив збільшення воєнних витрат буржуазних держав: 1930 р. на озброєння Англія витратила 608 млн доларів, Франція — 747, Італія — 322, Польща — 123, Японія — 240, США — 709, і вказав на почастищення масових «маршів фашистів» — цих виразників сили і слабкості капіталу. Максим Горький прогнозував можливість розв'язання в найближчому майбутньому «злочинної війни однієї національної групи капіталістів проти другої» і закликав повстати «пролетаріїв всіх країн проти капіталістів, щоб зробити війни неможливими в майбутньому» [9, с. 330, 333].

Народи повинні знати свою історію, враховувати минуле і виліковувати хворобливі явища в національній психіці. «Ми повинні ретельно переглянути все, що ми успадкували з хаотичного минулого, і, вибравши цінне, корисне, — безвартісне, шкідливе відкинути», — пропонував мислитель, вказавши на поширення пияцтва. «Наш бідний народ випиває горілки майже на мільярд щороку і п'є чимраз більше». «Пора подумати, як відіб'ється це озеро трутизни на здоров'ї майбутніх поколінь, чи не підсилить це дике пияцтво темну жорстокість нашого життя, садизм діянь і слів, нашу кволість, нашу сумну неухвагу до життя світу, до долі своєї країни, один до одного?» — запитував Максим Горький і пропонував для духовного оздоровлення визначити напрями соціально-виховного впливу ідей та діяльності передової інтелігенції, передусім письменників, «зрозуміти, відчути, вгадати майбутнє країни, долю її народу, її роль на землі» [9, с. 117].

Для цього письменник вважав потрібним розвінчувати міщанство, написати «Історію соціальної брехні», пропагувати нове ставлення до праці, формувати борця за внутрішнє і зовнішнє звільнення свого народу. «Моя радість і гордість — нова російська людина», — писав Максим Горький, пов'язуючи з нею майбутнє Росії, в якій пробудиться «могутня творча сила знання і праці» [9, с. 169, 161].

Деякі передбачення Максима Горького здійснилися, як наприклад ліквідація

неписьменності в Радянському Союзі, поява фашизму в Італії та Німеччині — «тієї ракової пухлини», що спричинила потім нову світову війну за «переділ світу». Окремі ж його ідеї стосовно майбутнього розвитку культури, формування цілісної людини, перетворення «маленьких людей на великих людей нашого світу», утвердження соціалістичних ідеалів у житті народу залишилися лиш добримися намірами підтримувати в трудівників сподівання на поліпшення життя і оптимістичними закликами «перетворювати напівзруйновану Русь на прекрасну країну», як вважав Максим Горький.

Отже, російські мислителі спрямовували свої погляди переважно на майбутнє Росії, пропонуючи різні підходи до його осягнення і пояснення, і навіть окремі шляхи до його наближення.

Завершальній оцінці всього ХІХ сторіччя можуть послужити міркування грузинського мислителя **Іллі Чавчавадзе** (1837—1907) про головну рису цього історичного періоду: було висунуто ідеал соціального ладу — «усунення нерівності майна і доходів, знищення всякого класового панування, а по можливості всіх класових відмінностей; піднесення й підтримка робочих класів для їхнього процвітання. На цьому шляху всі попередні віки не зробили стільки, скільки, до своєї честі, зробило тільки ХІХ сторіччя». Воно заповіло наступному новому вікові головне — «залікувати межу між бідним і багатим».

«Наука, успіхи людського розуму, вдосконалення моралі додадуть ще багато що, але нічого вищого від цього **заповіту** ХХ вікові всі дотепер і надалі вони не можуть відкрити і заповісти для майбутнього людства» [3, с. 624], — оцінив І. Чавчавадзе загальнолюдську значущість ідей мислителів ХІХ сторіччя.

Найважливішим для формування футурології виявились висловлені передбачення про наступні суспільні зміни, навіть окремі події, що потім справдилися, а також прогностичні ідеї гуманістичного характеру, хоч і спрямовані на віддалене майбутнє, але які дотепер служать орієнтирами для пошуку шляхів виходу людства з лабіринту виниклих і не розв'язаних у минулому, створюваних у теперішньому загальних проблем світового масштабу і тих, які можуть виникнути і яким можна б запобігти, враховуючи досвід ХІХ сторіччя.

Прикметними були не тільки теоретичні проекти суспільних перетворень на засадах, які по-різному обґрунтовували мислителі цього періоду, що показали приклад віри й упевненості у своїх міркуваннях, але також спроби здійснити їх чи хоча б взяти участь у спрямуванні процесів змін у відповідному їхнім поглядам напрямку.

Заслужують на особливу увагу і мали б бути проаналізовані з позиції футурології ідеї-застереження про можливі негативні наслідки від намагань реалізувати шкідливі для людства чи окремого народу плани «історичних суб'єктів» ХІХ ст., що призвели до світових катаклізмів на початку ХХ ст. Для футурології можуть виявитись цікавими також висловлені ідеї, які ще не стали «історичними факторами» (В. Ключевський), а можуть ними стати в майбутньому і позитивно чи негативно вплинути на світові процеси чи на долю окремих народів.

1. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст): Підруч. для студ. вищ. навч. закл. /В. П. Андрущенко. — К.: Тандем, 2000. — 416 с.

2. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. — первых двух третей XIX в. (Ред. коллегия: Н. С. Нарский (ред.-сост. третьего тома и авт. вступ. ст. и др.) М.: Мысль, 1971. — 760 с.

3. Антология мировой философии. В 4-х т. Т.4. Философская и социологическая мысль народов СССР XIX в. (Ред. коллегия: В. В. Богатов, Ш. Ф. Мамедов (ред. сост. четвертого тома и автор вступ. ст. и др.)). М.: Мысль, 1972. — 708 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. /Г. В. Ф. Гегель. Пер. А. М. Водена. — С.Пб. Наука, 1993. — 480 с.
5. Гегель. Политические произведения. М.: Наука, 1978. — 438 с.
6. Гегель. Работы разных лет. В двух т. Т. 2. Сост., общ. ред. А. В. Гулыги. — М.: Мысль, 1973. — 631 с.
7. Гегель. Сочинения. Т. III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. Пер. Б. А. Фохта. — М.: Гос.политиздат, 1956. — 371 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия права. /Г. В. Ф. Гегель. Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
9. Горький М. Преображение мира /Максим Горький. / Сост., автор предисл. и примеч. А. М. Ушаков. — М.: Сов. Россия, 1980. — 400 с.
10. Історія філософії. Словник /За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2006. — 1200 с.
11. Історія філософії: Підручник. / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 774 с.
12. Кант Иммануил. Сочинения. В шести томах. /Иммануил Кант. (Под общ. ред. В. А. Асмуса и др.). — М.: Мысль, 1966. — Т. 6. (Ред.Т. И. Ойзерман). — 743 с.
13. Ключевский В. О. Сочинения: В 9-ти т. Т. 1. Курс русской истории. Ч.1. / В. О. Ключевский. /Под ред. В. Л. Янина. — М.: Мысль, 1987. — 430 с.
14. Конт О. Рассуждения о позитивном духе /О. Конт. //История философии: Энциклопедия. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. — 1376 с.
15. Кропоткин П. А. Записки революционера. /П. А. Кропоткин. /Послесловие и прим. В. А. Твардовской. — М.: Мысль, 1990. — 526 с.
16. Кропоткин П. А. Этика: Избранные труды. /П. А. Кропоткин. — М.: Политиздат, 1991. — 496 с.
17. Лосский Н О. История русской философии. /Н. О. Лосский. — М.: Высш. шк., 1991. — 559 с.
18. Маркс К. і Енгельс Ф. Вибрані твори в трьох т. Т. 1. /К. Маркс і Ф. Енгельс. — К.: Вид. політ. літератури України, 1977. — 588 с.
19. Маркс К. і Енгельс Ф. Вибрані твори в трьох т. Т. 2. /К. Маркс і Ф. Енгельс. — К.: Вид. політ. літератури України, 1977. — 514 с.
20. Маркс К. і Енгельс Ф. Вибрані твори в трьох т. Т. 3. /К. Маркс і Ф. Енгельс. — К.: Вид. політ. літератури України, 1977. — 587 с.
21. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. Пер. з 2-го рос. вид. Т. 42. /К. Маркс і Ф. Енгельс. — К.: Політвидав України, 1980. — 503 с.
22. Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Пер. з 2-го рос. вид. Т. 46. Ч. 1. /К. Маркс і Ф. Енгельс. — К.: Політвидав України, 1982. — 515 с.
23. Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. Пер. з 2-го рос. вид. Т. 50 /К. Маркс і Ф. Енгельс. — К.: Політвидав України, 1985. — 601 с.
24. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни: Сумерки кумиров; Утренняя Заря: Сборник. /Ф. Ницше. /Пер. с нем. — Мн.: ООО «Попурри». 1997. — 512 с.
25. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеологии морали; Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм: Сборник. /Ф. Ницше. /Пер. с нем. — Мн.: ООО «Попурри». 1997. — 624 с.
26. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник. /Ф. Ницше. /Пер. с нем. — Мн.: ООО «Попурри». 1997. — 704 с.

27. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: кн. 2. /Ф. Ницше. — Итало-совет. изд-во «Сирин», 1990. — 416 с.
28. Пушкин А. С. Собр. соч. в десяти т. Т. VI. Критика и публицистика. / А. С. Пушкин. — М.: Правда, 1981. — 448 с.
29. Савельева М. Ю. После Канта. /М. Ю. Савельева. — К.: Издатель ПАРАПАН, 2006. — 152 с.
30. Соловйов В. С. Три Разговора и войне, прогрессе и конце всемирний истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. / В. С. Соловйов. — М.: «Товарищество А. Н. Сытин и К°». Фирма «ПИК», 1991. — 192 с.
31. Спенсер Г. Опыты научные, политические, философские / Г. Спенсер. /Пер. с англ. Под ред. Н. А. Рубакина. — Мн.: Современный литератор, 1998. — 1408 с.
32. Толстой Л. Н. Собр. соч. в двенадцати т. Т. 1. /Лев Толстой. — М.: Правда, 1984. — 576 с.
33. Фейербах Людвиг. История философии. Собр. произв. в трех томах. Т. 1. / Людвиг Фейербах. /Пер. с нем. ред. и вступ. ст. М. М. Григорьяна. — М.: Мысль, 1967. — 544 с.
34. Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — 743 с.
35. Хорос Владимир. Утопия /Владимир Хорос. / /50/50: Опыт словаря нового мышления /Под. общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. — М.: Прогресс, 1989. — 560 с.
36. Шеллинг Ф. В. Сочинения. /Ф. В. Шеллинг. /Пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. — М.: Мысль, 1998. — 1664 с.
37. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. /А. Шопенгауэр. /Общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника. — М.: Республика, 1992. — 448 с.

2.5. Грядущее — світоглядний орієнтир багатівікових прагнень українських мислителів

2.5.1. 3 «безодні часу»: думки про «воскресіння України»

Майбутнє постає великою загадкою, що спонукає людей пізнавати його через теперішнє, яке переходить у минуле. Поглиблення знань про історію окремого народу, як і всього людства, допомагає заглянути за горизонти теперішнього і хоч частково осягнути майбутність. Тому заслуговують на увагу і належну оцінку виразники магістрального напрямку розвитку людського суспільства з притаманною для їхнього світогляду футуроцентричністю. «Український народ від найдавніших часів свого існування представив світові мислителів, які у своїх творах відображали українську ментальність, українську духовність, питоми українське світосприйняття й світовідчуття. Лише сьогодні повертаємось обличчям до цих мислителів і діячів української культури, бо довгими десятиліттями не вивчалась ні у школах, ні у вузах українська історія, історія української культури, історія філософської думки», а праці науковців у цій галузі «були досяжні» лише невеликому колу фахівців [8, с. 7] — слушно зауважує Марія Кашуба, знаний сучасний історик української філософії.

Визнаючи складність питання і не вдаючись до окремої дискусії про причини і суб'єктів «приховування» і «перекручення» історії українського народу, варто відзначити не лише актуальність, але й надзвичайну важливість нових результатів досліджень вітчизняних та зарубіжних істориків для вироблення реального погляду на майбутність України. Адже при політичній заангажованості окремих авторів, особливо з радянського періоду, було спотворювано та заідеологізовувано історію українського народу, що нібито

не матиме власного майбуття поза зближенням і дальшим «злиттям» із «старшим братнім російським народом». Навіть після проголошення незалежності Української держави з'являються імітатори її «розбудови» тільки через входження у т. зв. Євразійський союз.

Тому залишається актуальним вивчення й узагальнення думок про майбутність, які висловили вітчизняні мислителі протягом віків. У перших писемних пам'ятках Києворуської доби поряд з описом минулих подій ідеться і про прийдешні часи. Літописець «Повісті временних літ», фіксуючи плин земного часу, під роком 6360 [852] записав: «стала називатися [наша земля] — Руська земля». «Звідси почнемо і числа положимо», спрямувавши погляд у майбутнє, згадуючи декотрих, що «Іменем господнім ... пророкували», фараона, якому «[Бог] будучину показав вві сні про сім урожайних і не урожайних літ» [12, с. 11, 23], тобто вказував на практичне значення знань про наступні роки. Згадуючи «передній час», фіксуючи тогочасні події, вчинки й поведінку суб'єктів історії, автор літопису оцінює їх через спрямування у прийдешнє та співвідносячи з вічністю — «безвременністю». «Святий апостол Андрій — рушив по Дніпру вгору, і за приреченням Божим ... став під горами на березі ... сказав ученикам своїм, які були з ним: “Бачите ви гори сі? Так, на сих горах возсіяє благодать Божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне Бог”. І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив Хреста. [...] опісля постав Київ...» Цю оповідь внесено під 898 р., хоча ще раніше, під 882 роком, було записано про Олега, який почав княжити в Києві і провістив: «Хай буде се мати городам руським» [12, с. 3, 13]. 907 р. Олег уклав договір у Царєграді і письмово закріпив і доповнив 911 і 912 рр., в якому визначалися умови утримання послів та перебування купців і яким регулювалися відносини Русі з Візантією в наступні десятиліття. Прикметно, що в договорі 944 р. кілька разів вказувалися часові рамки його дії: «і в сей вік, і в будучий», «в наступні літа і завжди» [12, с. 26, 29]. Спрямовані в майбутнє літописні повідомлення про створення «азбуки слов'янської», переклад Мефодіїв і Костянтинів Євангелія, про засторогу Папи Римського Адріана тим, хто «хулить слов'янську грамоту — хай будуть відлучені від Церкви, допоки виправляться», про хрещення княгині Ольги: «Благословлятимуть тебе сини руські навіть в останньому поколінні нащадків твоїх» [12, с. 15, 36].

У «Слові о полку Ігоревім» автор образом «віщого Бояна, Велесового внука» стверджує віру у необхідність знань про прийдешні події, особливо негативні, про які «криваві зорі світ провіщають». Нехтування віщих знаків, славолюбство, розбрат між князями привели до невдалого Ігоревого походу, тому вийшло покарання: «Постало насилля од землі Половецької» [17, с. 13, 41].

«Велесова книга — оригінальна пам'ятка України-Русі IX сторіччя» (Г. Ключек) закликає сміливо глянути в «Бездню Часу» (Б. Яценко), згадати не лише «доблесні старі часи», але й найшвидше згуртуватися народів, щоб побороти зло і повернути добро Русі на прийдешні віки. «І будемо великою державою з князями нашими, городами великими, і безліччю зброї залізної. І буде безліч нащадків ... і так буде, бо ті слова маємо од богів» [2, с. 40, 43].

У «Слові про закон і благодать» Іларіон (XI ст.) висловив ідею неперервності історичного часу, в якому людство — «скверна посудина» — «прийняло молоко благодаті Хрещення». Закон був предтечею «благодаті й істини», які є «слуги прийдешнього віку», про що Христос та його апостоли сповістили. Порівнюючи юдеїв

і християн, котрі «вже не позбавлені надії ... на вічне життя», він відзначав у перших «виправдання у цім світі», а в других — «спасіння у майбутньому віці». «Християнське ж спасіння благе й щедre, розповсюджується на всі краї землі» [8, с. 10, 12]. «Віра благодатна ... і до нашого руського народу дійшла. Раніше ми ... земним опікувались, анітрохи не піклувались про небесне». «Помилував нас Бог...», як наголосив Іларіон, відзначивши наступні наслідки «дивного й великого», що вчинив «каган нашої землі Володимир і по усій землі своїй поставив і утвердив віру». Автор «Слова», запитуючи, де князь «випив солодку чашу розуміння майбутнього життя?», закликав людей молитися заради землі своєї: «Нехай убереже їх Господь ... від всякої скорботи і кривди» у прийдешні часи. «Нехай збереже їх у мирі й благовір'ї» [8, с. 16, 19, 22]. Так Іларіон вивищив цінність майбутнього, а знання про майбутнє вважав однією з моральних чеснот історичних особистостей.

Володимир Мономах (1053–1125) у «Повчанні» звернувся до нащадків з порадою: «а майбутнє приймайте», уникаючи того, що було в минулому «не миле», щоб не загубити «душу жодного християнина». Він закликав «не мати гордині в серці та в умі», остерігатися брехні, пияцтва і блуду, «не лінуватися ні на що добре», піклуватися про вбогих, сиріт, вдовиць [8, с. 30, 31]. Цим саме він підносив милостивість, добродійність, богобоязливість, працьовитість до найвищих чеснот, що в майбутньому мали ставати засадами стосунків між людьми.

Кирило Туровський (між 1130 і 1134–1182) у «Слові в нову неділю по Пасці» порівнює з весною, що оживлює «земне ество», «віру Христову, котра хрещенням породжує людське буття» і відкриває шлях до спасіння. «Ратаї слова... прокладають борозну покаюння, висипаючи духовне насіння, надіями майбутніх благ веселяться», на зміну старому приходять «все нове заради воскресіння» — наголосив мислитель, прославляючи «образ працелюбної бджоли», закликаючи покаюнням витіснити «гріховні помилки» тепер і вирощувати «корисні для душі плоди у майбутньому» [8, с. 34, 35].

У «Молінні» **Данила Заточеника** (XII ст.) висловлено думку про майбутнє опосередковано через пояснення наступних наслідків дій людей. Князь «потрапляє у халепу», слухаючи своїх лихих радників, а з «добрим дорадником — високого столу здобуде»; «добра жінка — вінок своєму мужеві... а зла жінка ... зубожіння дому», «через жінку спершу наш прадід Адам з раю вигнаний був»; «хто доброму господарю служить, той здобуде свободу, а злому служитиме ... рабство ще гірше», тому не «зовнішність», а «внутрішність», «серце», «розум багатий ... по книгах багатьох» мають визначати майбутнє людей, як вказував автор [8, с. 47, 48, 49].

Підкреслив значення «книжної мудрості» й освіченості для наступного розвитку суспільства **Павло Русин** (бл. 1470–1517), котрий у своїй «Елегії», називаючи книжку — скарбницею мудрості, а історію — вчителькою життя, закликав правителів бути мудрими, мати світлий розум, захищати права й чесноти, вшановувати громадян не за багатства, а за діяльність, спрямовану в майбутнє на утвердження «правди святої», свободи, що дорожче за всі коштовності.

Поки в'яже мир елементи світу:

Вчених книг його не згортай ніколи,

...Й те побачиш, вір, що було ще вчора

Скрите від тебе, — вважав мислитель можливим пізнати приховану майбутність [18, с. 176, 177].

Юрій Дрогобич (Котермак) (бл. 1450–1494) у книжці «Прогностична оцінка поточного 1483 року», видрукуваній у Римі, чи не перший серед українських авторів висловив безпосередньо передбачення, зокрема про місячні затемнення, і вважав можливим прогнозувати погоду на основі спостережень за змінами природних умов залежно від географічного середовища, а також визначити наслідки тих чи інших рішень історичних діячів. У зверненні до Папи Римського Сикста IV закликав його бути «прихильним до книги: вона допоможе пізнати /Те, що невдовзі гряде, — знати яке вже пора; /Отже, в які саме дні тобі доля ласкава всміхнеться, /І, навпаки, у які, — лиха незнаного жди». Такі знання мислитель виклав в книжці, пізнавши «силу могутню зірок». «Нами керують також (хто заперечить!) зірки». Більшість прогнозів астрологічного характеру, коли «буде мир» чи де «чекати чуму», він давав на основі знань з астрономії, бо «Все в підмісячній світі живе за законами неба» [8, с. 79, 80]. Так Ю. Дрогобич підходив до потреби наукового обґрунтування прогнозів, що дуже важливо для глибокого розуміння витоків футурології.

Станіслав Оріховський-Роксолан (1513–1566) у працях «Напучення польському королеві», «Діалог, або Розмова навколо езекуції Польської держави», «Про турецьку загрозу» та інших при розгляді питань про людину, суспільство, державу зосереджував увагу на умовах, які позитивно чи негативно впливають на майбутні процеси: людина ставатиме гідною, шляхетною чи «огидною і нікчемною твариною»; в суспільстві будуть згода і справедливість чи чвари, грабунки, насильство над слабшими; найкраще, щоб кожен народ мав свою державу, а найкращою її формою буде республіка, в якій громадяни будуть об'єднані спільними справою і користю, і ця республіка забезпечуватиме суспільний спокій, бо тиранія «завжди веде до нещасного життя», а влада тиранів ніде довго ще не протрималася, тобто вона не має майбутнього. Відзначивши особливість Польської держави, в якій королями стають не за спадковістю, а їх вибирають, і в якій право однаково велить і королеві, і підлеглим, а король має дві фортеці — справедливість і віру, мислитель радив правителям заради майбутнього ладу обирати собі в спільники найкращих, найвидатніших з-поміж громадян, готових більше прислужитися державі й остерігатися хитрих, зажерливих, зрадливих, тих, що люблять розкіш, жадібних, котрі на чуже зазіхають. «Трилику породу людей мудрі не допускають до держави». Талановитих і вчених він радив оточити увагою, цінувати їхню працю, бо в майбутньому ці мужі знадобляться для республіки. «Без них жодне зібрання людей, жодна республіка не зможуть довго встояти», — підкреслив С. Оріховський. Він обґрунтовував основну засаду діяльності правителів «дотримуватися справедливого закону», щоб «дозволяли вільно говорити правду», щоб забезпечувати захист громадян, прагнути миру, змінити всю систему оборони, оскільки «щорічні податки виснажують державу»; накликають загибель держави чиновники, що чинять свавілля, шукають спершу вигоди, а якщо замалий хабар, хитро впливають на громадян. «Такий стан ... не можна терпіти у вільній державі, бо громадяни почнуть погано про неї думати», тому треба звільнити «свою державу від такого рабства», бо від цього залежатиме її майбутнє [8, с. 83, 84, 86]. Мислитель висловив прогностичну ідею виникнення правової держави, що розвивається при забезпеченні права, в основі якого найвищі моральні норми, а діяльність її спрямовується на «щастя народу і спільне благо». Виступав він також за розмежування світської і церковної влади, вбачав майбутнє церкви в поверненні їй давньої гідності, коли «перестане простолюд

скаржитися на згубні звичаї кліриків», застерігав короля від втручання у вибори єпископів, від занедбування державних справ, що впливають на її майбутнє, передусім на підготовку молоді, щоб вона робила «щось на благо держави» і щоб «ненароком не зачепити і моїх русинів» [8, с. 88, 81]. Передбачливими були застереження С. Оріховського і про те, що «хитрість», «єресь» «Божу церкву боре», про непорозуміння між католицькою і православною церквами, що безпосередньо впливали на майбутнє українського народу.

Гостро порушив питання про майбутнє християнської церкви в Україні, про укладення Берестейської унії та її наслідки в долі українського народу, особливо відхід православних ієрархів від «простоти старохристиянського братства» мислитель-полеміст **Іван Вишенський** (між 1545 і 1550 — після 1620). У творах «Книжка», «Питання до всіх обще, в Лядській землі живущих», «Загадка філософам латинським», «Зачапка мудраго латинника з глупим русином», «Краткословний отвіт Феодула... Петру Скарге», «Писання к утекшим от православної віри єпископам», «Порада», «Послання стариці Домнікії» та ін. вказував на протилежність вічності небесного світу й часовості земного життя, розмежованого минулим, теперішнім і прийдешнім. Святі отці «по собі встановили існуючі ступені того благодатного дару і закопали межу», тобто визначили, в який спосіб боголюбець має дійти до істинного розуму; «з'явили вони також, які мають настати знамення, щоб завести ветхого чоловіка в майбуття, і де є кінець...» — писав І. Вишенський, відзначивши, що «людське єство немічне ... грішне і зв'язане всіма пристрастями повітряних духів зла», і тому людина не може без випробування, покарання, просвічення стати відразу «здоровою», «довершеною» і в теперішньому земному житті приречена важкою працею добувати «хліб насущний» і подбати про спасіння, бо «до спасіння ніхто нікого не може привести, коли спершу себе на спасенному фундаменті не поставить» [8, с. 118, 121].

Мислитель звертав увагу на майбутнє, критично оцінюючи минуле, відкидаючи поганські стародавні звичаї і водночас шукаючи духовний ідеал у житті первісних християн, аналізуючи тодішній стан церкви, яку сплюндрували «шкільні казнодії, які вхопивши собі спосіб латинської єресі», «трудитись у церкві не хочуть» і «на просторінь розкоші кинулися...», бо «не тільки уготований входить через двері на ступінь духовного й церковного чину», але й ті «діролазці», «лиходії», «драпіжники», «волхви», «чародії», «кровопроливці», «скоморохи чи машкарники, ... які нашу церкву нині опанували» [8, с. 119, 120]. З-під влади такого нахабства закликав І. Вишенський повернути на той слід, «що його показали святі», і майбутнє церкви й людини пов'язував із «самоосібним душевним спасінням», бо «не може ніхто нікого зцілювати й учити, коли сперше себе не оздоровить і не навчить», а хто «не позбувся мирських пристрастей» і сам ще не очищений, той залишається «пастирем слави ... віку цього», а не «співтаїнником майбутнього віку» [8, с. 121]. Мислитель пропонував духовного ідеалу і щастя в земному житті досягати через аскетизм, «убозтво», праведність, самоочищення, подолання зваб і пристрастей через самозречення. Реалізуючи такий спосіб життя, люди стають рівними перед Богом у прагненні до «вічного блаженства». «Всі бо женуться за теперішнім віком, щоб його благом задовольнятися й насититися», а треба готуватися до того, «щоб відійти у майбутній вік» Готуйте діла, готуйте чисте життя... майте все готове з собою», — повчав І. Вишенський [18, с. 200], стверджуючи, що в теперішньому «облудне царство диявола», а майбутнє в «небесному світі», вхід до якого вузький і

потребує очищення. Він підкреслив, що «правду Євангельську» та істину доступно може розкривати й слов'янська мова; що в єдності «Москви й нашої Русі» запорука «великої будучності східного слов'янства» [7, с. 132].

Із протилежним поглядом виступив **Петро Скарга** (1536–1612) і доводив негативні наслідки впливу Москви, що «й Нашу Русь заразила схизмою: і в нас тепер руська церква — у рабстві». У трактатах «Про єдність церкви Божої під єдиним пастирем», «Синод Берестейський» він обґрунтував ідею унії, з якою пов'язував майбутнє церкви в Україні. Слово «унія має бути поширене в народі, щоб заздалегідь підготувати його до цього» і повернути руське православ'я в «лоно католицизму», де віра одна і не розділяє людей, а обряди й церемонії можуть бути різноманітні. «Річ не у співі “алілуя” ... не в коротких чи тривалих постах і, нарешті, не в бороді, яка може бути коротка або довга, але вся суть у вірі, що веде нас до спасіння», — наголосив П. Скарга [7, с. 125, 126, 127]. Він, розкриваючи причини занепаду Візантії, відзначив перетворення грецької церкви через схизму на рабську, патріархів якої ставить і знімає турецький султан. Подібне може статися з руською церквою, яка потрапляє в рабство до московського царя, «котрий за своєю примхою скидає митрополитів і розпоряджається церквою, як рабинею», «... у нас рукопокладають священиками хлопів і невігласів, які самі не розуміють того, що читають у церкві». Оскільки Московське царство дедалі більше заражається грубістю й неуцтвом, марнославством, залишається на узбіччі від наук, а Московська церква підкорилася самодержавству, то потрібно терміново «відкинути від себе цей невгодний пень», — закликав П. Скарга [7, с. 125, 126, 127], передбачаючи спротив Москви об'єднанню східної церкви з римською, тобто подоланню розколу християнської церкви в майбутньому.

По-іншому поглянув на майбутнє Церкви **Мелетій Смотрицький** (бл. 1572–1633), котрий Римську церкву порівнював із мачухою, що збагатилася наддодатками, але зубожіла на материнську ласку, і радив реально сприймати промови церковнослужителів православних, католицьких та уніатських у процесі міжцерковної боротьби, що роз'єднує народ. Тому він закликав духівництво взятися за науку, підвищувати освіченість, прагнути мудрості, а не золота, щоб стати провідником народу.

Спокій у Вітчизні, суспільні порядки в майбутньому залежатимуть від «народного самопізнання», пробудження національної самосвідомості, від утвердження людяності на основі природного права, звичаїв, моральних чеснот і багатовікового досвіду. Тому М. Смотрицький закликав кожного: «Шукай Божої благодаті, а не перлин» [7, с. 137], спрямовуючи свої поради в майбутнє, висловлені у працях «Апологія», «Тренос», «Покірне прохання», «Парагенезис, або Нагадування», «Виправдання безвинності».

Стефан Зизаній (Зизаній-Тустановський) (бл. 1570–1600) у «Казанні святого Кирила, патріарха Єрусалимського про антихриста і знаки його», вказавши на побожність, мудрість і мужність апостолів, мучеників святих, «світлої пам'яті предків», передав пророцтва Кирила про другий прихід Христа на землю; про «знаки певні і пересторогу для антихристів» та знаки, які «повинні проявитися на духовних». Мислитель витлумачував віщі знаки на прийдешнє: «висохне любов між багатьма», «через покору й убогість від церкви Христової втікають ... заради жадоби маєтків», «помножаться заздрості», «зіпсуються багато хто» і закликав до майбутнього спасіння «улюблених у святій вірі»: «будуйтеся духом «святим», «милість сповняючи»,

«братство полюбіть». «Для Бога це найліпша річ — жити братству разом, за що нам обіцяв дати й життя вічне» [8, с. 139, 140].

Молодший брат Стефана **Лаврентій Зизаній (Зизаній-Тустановський)** (? — 1634) висловив цікаву думку про «Астрологію»: «...написав я лиш заради відомостей, щоб людина знала, яке то створіння Боже. А ми ж розмірковуємо над тим, як зірками керуватися в нашому житті» [8, с. 147]. Він відмежовував астрономію від спроб вгадування долі людини при народженні і «спрямування нашого життя по зірках» і порушив питання про пошук інших способів передбачення майбутнього.

Кирило Транквіліон-Ставровецький (? — 1646) у книжках «Зерцало богословії», «Євангеліє учительное», «Перло многоцінное» при розробці вчення про світ, який створив Бог, акцентував увагу на його часово-просторовій вимірності: «Пребудущій вік без початку тільки умосяжний; теперішній, “настоящий” з створення неба й землі; будущий, що має початок, але безконечний. [...] Невидимий світ вічний, а видимих світів частина — “временна” [18, с. 253]. Створена Богом людина поєднує тіло видиме — від землі і душу невидиму — від неба. «Чудное злуче[н]я — дух і плоть, смерть і живот» [18, с. 262]. Із такого суперечливого поєднання тіла й душі виводив мислитель пояснення теперішнього й майбутнього людини, сенсу її існування. «Бо ж для тіла люблю нижню сторону, де гріх панує, душею ж вишньої батьківщини прагну. Границя ж смерті — тіло гріховне. Межі ж вічного життя — устремління до Бога душі безгрішної» [8, с. 135].

У повсякденній трудовій діяльності, у праці вбачав мислитель умову вдосконалення людини, досягнення гідності, морального оновлення, засуджував лінивість, дармоїдство, заздрість, неробство, що спричиняють моральне падіння до «злосливого світу», в якому переважають багатії з їхніми розпутством, обманом, здирством, пихою, гординою і ницістю в теперішньому житті. Оскільки перед Богом люди рівні й наділені душею безгрішною, то майбутнє людини й людства залежить від прагнення до Богопізнання, до спасіння, до «життя по правді», що відкриває шлях до Нового Єрусалима, як висноував К. Транквіліон-Ставровецький.

Йосиф Кононович-Горбацький (? — 1653) — один з перших професорів та ректор Києво-Могилянської академії в книжках «Оратор Могилянський» та «Підручник з логіки» розглянув поняття майбутнього як частину часу у зв'язку з неперервною кількістю і відзначав, що майбутнє зв'язане з минулим спільною межею — теперішністю. «Наявний же час вживається замість теперішнього, за допомогою якого з'єднуються ці дві частини (минулий та майбутній час)». Як послідовна кількість, так і «час не має своїх частин разом, бо минулий час уже минув, а майбутній ще прийде» [8, с. 154], — пояснював мислитель, відзначивши, що «час не має своєї протилежності, бо “вчора” не протиставляється “сьогодні”, що «час не передбачає “більше” та “менше”. Він звернув увагу на властивість часу, пов'язану з тілами, котрі «підлягають руйнації та зміні». Минулу властивість вимірювального часу виражають через «коли», що формально не відрізняється від часу і завдяки якому вважають, що «речі існують в часі». «Помістивши “коли” як найвищий рід, підпорядковані види пізнаються в минулому, теперішньому та майбутньому часі. А ці різновиди також підпорядковують інші члени, а саме: у минулому році або перед тисячою років та ін.», — розмірковував Й. Кононович-Горбацький [8, с. 157]. Він співвідносив об'єктивні властивості часу зі станами суб'єктів, що можуть виражатися через вимірювальний час: «...вчора Петро міг бути веселим, а сьогодні він сумний». Так Й. Кононович-Горбацький перший серед українських

мислителів використав логічний підхід до тлумачення часу і часового виміру майбутнього та опосередковано порушив питання сприйняття часу з позиції суб'єктів через відношення, наприклад «батько і син», «раніше» і «пізніше». Його думки про майбутність набувають методологічного значення для розробки проблем футурології, а його гуманістичні ідеї про розумну людину, крім якої немає нічого більшого на землі, про піднесення ролі філософії в суспільстві та про самобутність українського народу, що самоідентифікується з назвою «Русь» окремо від Московської держави, спрямовані в майбутнє і залишаються актуальними до сьогодні.

Інокентій Гізель (бл. 1600—1683) у трактатах «Твір про всю філософію», «Мир з Богом чоловіку» при розгляді сутності людини вказував на її здатність змінювати себе, пізнавати світ, діяти, ухвалюючи певні рішення, а отже передбачати наступні наслідки своїх дій і спрямовувати своє життя в майбутність. «Коли що-небудь вибирають, то рішення буде завжди правильним, якщо вибір падає на моральне добро» [9, с. 161—162], — визначав мислитель ціннісну орієнтацію поведінки людей. Майбутнє суспільства він пов'язував із боротьбою людей проти зла, життєвих незгод, з активною діяльністю кожного заради «спільного блага». Визнаючи основними чуттєве й раціональне пізнання, вказував на важливість «інтуїтивної дії розуму», з чим пов'язував можливість пізнавати майбутнє. «Словесне вираження думки приходять одночасно із самим розумінням і є чимось наступним щодо закарбованого інтелігібельного виду, котрий воно передбачає», — підкреслив І. Гізель [9, с. 174] і радив діяти згідно із законами природи, передбачаючи наслідки своєї діяльності і спрямовуючи її на досягнення щастя як майбутнього орієнтиру у власному житті людей.

Проблему людини та її щастя розробляв **Феофан Прокопович** (Єлеазар) (1681—1736) в курсах лекцій «Логіка», «Натурфілософія, або Фізика», у трактатах («Духовний регламент», «Слово про владу та гідність царську», «Суть походження та види почуттів», «Про риторичне мистецтво», «Про Флорентійський собор») та в багатьох листах. Він, пояснюючи світобудову, незнищенність матерії, «кругообіг планет», рух і впорядкованість природи, вказував на послідовність змін у часі. «Світ є порядок та розташування всього, що зберігається Богом», а «... він міг створити світ споконвіку», і «створення є чимось послідовним». «Речі виникають тепер...», створення несе в собі заперечення чогось і «означає поступовість» [9, с. 198, 203], тобто за теперішнім станом речей прийде наступний. Відповідно і в людській історії треба вивчати, як і що відбувалося, щоб знати, що буде в майбутньому і як діяти в теперішньому. Тому «більше очікуймо майбутнього добра, ніж біймося прийдешнього лиха. Це почуття варто викликати, передусім, у дорадчих промовах, і особливо тоді, коли дораджуємо трудну справу, грізну та ризиковану, закінчення якої сумнівне...» — підкреслював Т. Прокопович [18, с. 315]. Він пояснював виникнення держави після природного стану, коли за Божественним промислом завдяки розумові люди з розрізнених сімей утворюють «громадянське об'єднання і погоджуються на встановлення верховної влади, яка стає пристрастям людським вузду» й обороняє їхнє співжиття. «Всяка верховна влада єдину свого встановлення причину кінцеву має — всенародну користь» [13, с. 92], — наголосив мислитель, підкресливши, що й людина має бути корисна державі. Людей треба оцінювати за особистий внесок у зміцнення держави відповідно до їхніх здібностей, а не до спадкового стану, тому мислитель був проти феодалної роздрібненості й станових привілеїв, свавілля бояр, засуджував розкіш, бо це «погане застосування багатств», їх

треба вкладати в мануфактуру, заводи, торгівлю, архітектурні справи, а найперше в освіту, науку, від яких залежить суспільний поступ, добробут і моральність.

Спрямовуючи погляди в майбутнє, Ф. Прокопович виступав за централізацію державної влади в особі «просвіченого монарха», що виражає інтерес народу і діє за волею Бога; критикував аристократію з розбіжностями панівної верстви, що приводить до занепаду, засуджував демократію, яка підходить більше для малих країн і за якої бувають часто «смути народні», навіть заколоти «шалених свободолюбців», хоча «закон християнський бунтуватись забороняє» [13, с. 92]. Мислитель не виключав у майбутньому змішані форми правління, але для того періоду історії Росії вважав потрібною необмежену монархію з правом успадкування престолу тими, хто «справи довершить, існуюче змінить, задумане виконає». Тому й підтримував він реформи російського царя Петра I, вбачаючи в ньому яскраве вираження інституту «батьківської турботи про дітей», бо «правда волі монаршої в тому, щоб не порушувати закон природного співжиття людей і щоб стримувати злі пристрасті людей» [14, с. 90]; виправдовував піднесення світської влади над церковною, заміну патріаршества Синодом для поліпшення управління церковними справами, бо «в єдиній персоні не без пристрасті буває» і священство тільки «інший чин є в народі, а не інша держава». Майбутнє Росії він пов'язував з єдиною православною церквою, виступав проти Унії, яка нібито через покатоличення відриває українців і білорусів від російського народу [13, с. 95]. Майбутнє ж України, на думку Ф. Прокоповича, залежатиме від прогресу Російської держави, успіхів Петровських реформ, від участі самих українців у прогресивних змінах суспільного життя, у боротьбі, передусім з лиходійством. Так у листі до Рафаїла Заборовського — архієпископа Київського, Галицького і Малої Русі про дозвіл збирати милостиню для Братського монастиря Ф. Прокопович викривав, що Карпилівка з повітом віддана якомусь ченцеві за 100 крб., назвав це «публічною крадіжкою» і закликав «приборкати хапуг, запровадити книги прибутків і витрат, економа доброго приставити, бо, хоча всю Україну їм віддай, не буде з того нічого, і такі пани з голоду вимруть» [14, с. 276]. У зверненні «До професорів Київської Академії» призначенні єпископом Псковським Ф. Прокопович наголосив: «Я оцим своїм писанням не обмежусь і що наша співпраця потрібна буде і в майбутньому. Зупинити треба невігласів. Адже поступальний розум наукових студій єдиний... Хай просвіта хвилює вік. [...] Пишемо це не для навчання, а як нагадування, що треба у майбутньому бути передбачливішими» [14, с. 200, 201]. З такою передбачливістю закликав «Передати нащадкам успіхи у красномовстві». «Українські юнаки! Батьківщина і церква просять вас: переможіть огиду, здолайте труднощі, не жалійте якусь хвилинку часу посвятити цій дуже приємній праці, бо це мистецтво настільки почесне й корисне... й своєю цінністю перевищує всі труднощі й працю», — звертався він до майбутніх представників усного й писемного красномовства, проектуючи їхні успіхи у прийдешні часи і спрямовуючи на розвиток літератури, дипломатичної, юридичної, церковної справ, на поширення просвітництва.

Мислитель, підкресливши значення риторичного мистецтва «для майбутніх успіхів суспільства, захисту чеснот», застерігав від зловживання цим мистецтвом, від «безпутників, які ... покладаючись на впливи красномовства, завдають великої шкоди і збитків державі, релігії та справедливості, бо звільняють нечесних від кари, викликають у державі або війську повстання і заворушення, не лише захищають ересь і неправильні

догми, а й видають їх простому народові за правдиві та вбивають їх йому в голову, неначе оракули самого Бога», — прогнозував він появу такого явища, як маніпулювання свідомістю людей засобами пропаганди і псевдопророцтва. Особливе застереження він висловив щодо довільного тлумачення Христової проповіді про майбутнє блаженство та перекручень історії. «Якщо подивимось на історію, як зорові труби на віки, що пройшли мимо, побачимо все гірше в темних, ніж у світлих ученнях, часах... бо вчення добре й ґрунтовне є всякої користі як вітчизни, так і церкви наче коріння, сім'я й основа». Тому треба, щоб «в майбутньому ми мали перевірені розповіді і щоб звертати увагу на те, що треба писати в історії, а чого уникати, щоб служити правді», — радив Ф. Прокопович [13, с. 79–80, 114, 117, 346]. Він вважав потрібним для суспільного поступу розвивати науку, поширювати освіту, вивчати досвід інших народів і враховувати в майбутньому.

Ф. Прокопович на досвіді європейських університетів розробив проект вищого начальної-наукового закладу «Петергартен», що дало потім поштовх до заснування Академії наук, допомагав М. Ломоносову здобути освіту й стати вченим, сприяв розвиткові освіти, яку пропонував зробити загальною, щоб її могли здобувати незалежно від матеріального стану, від статі, щоб і жінки могли ставати освіченими й займати державні посади, тобто обґрунтовував прогностичну ідею гендерної рівності. Провіщав він також зростання ролі науки, особливо математики, яка «запалює бажання пізнання і викликає інтерес», допомагає людям «заздалегідь передбачати, навіть місце, де планети з'являться на небі, й затемнення, тобто зникнення Сонця чи Місяця», або знати перебіг хвороб чи «час, коли загрожують кризи» [14, с. 9, 84,85].

Обґрунтовуючи появу і значення наукового прогнозування, пропонував розширювати наукові пошуки, враховувати навіть випадковості, які можуть привести до майбутніх відкриттів, як сталося з алхіміками, що шукали «філософський камінь», а досягли пізнання «багатьох і дивних і раніше невідомих природних сил» [13, с. 46], — відзначив мислитель.

Він, визнаючи реальною нерівність людей, засуджував кріпосників, що змушували підневільних працювати понад свою силу, вважав це «гріхом, що дорівнює вбивству». Називав «тупоголовими батьками» тих, що віддавали дітей в руки годувальниць і не турбувалися наслідками такого впливу на вдачу своїх нащадків [13, с. 98, 139]. Тому турботу батьків про майбутнє своїх дітей, а правителя про своїх громадян, про «всенародну користь» Ф. Прокопович вважав головною умовою досягнення щастя людей, що пов'язано із задоволенням життєвих потреб: зовнішні блага «в цілковитому достатку того, що є для життя потрібним і приємним, а внутрішні блага — це здоров'я, вихованість, моральність» [14, с. 84]. Але наявність матеріальних благ, хоч є умовою щастя, ще не забезпечує його без розвитку духовних якостей людини, без її активної творчої діяльності, для якої він вважав потрібною свободу, що полягає в самовладанні, пануванні особистості над собою. Так підходив Ф. Прокопович до розуміння критерію саморозвитку людини в майбутньому.

«Непримиренним противником» Ф. Прокоповича називали **Стефана Яворського** (1658–1722), який у курсах лекцій з філософії, трактатах «Конкордація Святого Письма», «Камінь віри», «Про Церкву» та ін., розробляючи вчення про властивості оформленої матерії, розглянув безпосередньо питання про час та майбутнє. «Час є існування речі в часі, як бути сьогодні, завтра...» — визначав мислитель, підкресливши

онтологічний аспект розуміння часу і майбутнього, що виражається різними мовленнєвими формами. Слова (іменники) — «рік, година, обід, місяць, день і т. п., взяті самі по собі, не виражають певного часу. Адже обід означає сам процес обіду, а не час, і не означає ні теперішність, ні минуле, ні майбутнє, а дієслова, навпаки, означають певну відмінність часу», бо дієслово, дієприкметник відмінюються за часами [19, с. 65, 67].

«Майбутнє, як вільне, так і необхідне, є двояким: одне є абсолютним, що виникає незалежно від якоїсь умови, наприклад, завтра зійде сонце. [...] Інше зумовлене, що повідомить майбутнє від якоїсь умови, наприклад, якщо наблизиться вогонь, згорять рукописи», — розмірковував філософ, звернувши увагу на потребу знань про майбутнє, бо й Бог «не міг би управляти світом, не знаючи наперед про майбутнє» [19, с. 559]. Зумовлене майбутнє має визначену істинність або хибність щодо Божого бажання. Якщо є майбутність речей, а істинність суджень залежить від об'єктів, то про випадкове майбутнє не дається знання, а отже й судження про нього не має визначеної істинності. Але «вільне майбутнє хоча немає визначеного буття у причині», яка «вільно утворюється», є справді майбутнім [19, с. 563]. Для перевірки судження про майбутнє треба, щоб об'єкт мав буття минуле або теперішнє, або майбутнє. Причина не визначає саму себе до дії, але вона не може не діяти в потенції, що випереджає акт дії. «Кожне буття припускає якимсь чином свій майбутній об'єкт, бо раніше є буття, ніж пізнання» [19, с. 565]. Пізнання ж через міркування є наукою, але для пізнання майбутнього треба враховувати суперечність між очевидністю і ймовірністю, а «ймовірне є формально тим, що виводиться із ймовірного мотиву, воно є чимось не певним». Інколи акт пізнання може бути певним, «якщо є обов'язковий об'єкт, який завжди є об'єктом», а «інколи він може бути не певним, якщо йдеться про випадковий об'єкт», — вказував мислитель на суперечливість пізнання майбутнього, щодо якого переважають ймовірні знання, а також може бути «інтуїтивне знання», як пізнання об'єкта в собі чи стосовно іншого об'єкта, тобто за подібністю.

Так С. Яворський розробив логічний підхід до пізнання майбутнього і вказав на важливе методологічне значення логіки для футурології, водночас застерігаючи від абсолютизації історико-логічного методу в дослідженні майбутнього.

Він визнавав можливим передбачення історичних подій і, заперечуючи вплив долі, фатуму як витворів людської фантазії, підкреслював, що Бог обдарував людину розумом, щоб вона пізнавала і «владарювала» над світом і своєю активною діяльністю наблизилася до щастя.

Григорій (Георгій) Щербацький (1725–1754) у філософських курсах і художнім творі «Трагедія нарицаемая Фотий...», визнаючи потребу знань для життя, бо «нікому не дозволено не знати, що він живе», підкреслив зростання ролі філософії і науки в суспільстві. Філософію він розумів як знання «речей Божественних і людських», причин виникнення та збереження цих речей, а науку визначав як «істинне, достовірне й очевидне пізнання будь-якої незалежної речі». Проте наука, «позаяк вона обмежена, не забезпечує нас від абсолютного незнання або невідання... з причини якої ми не знаємо багато такого, що нам не обов'язково знати або у пізнанні чого нам було відмовлено Богом» [9, с. 218, 220]. Г. Щербацький перший серед українських мислителів порушив питання про необов'язковість деяких знань, приміром про число морського піску, про абсолютне незнання в зіставленні з істинним знанням, потрібним для розумної діяльності людини, наприклад про затемнення Місяця чи інших наступних наслідків природних

явищ. «Простолюд пізнає річ, але він не цікавиться, чому вона є саме такою. Моряк спостерігає хвилювання моря, проте причину цього явища залишає виключно на розгляд філософів». Тому філософію вважають дослідницею життя, а «етику — мистецтвом доброго життя» [9, с. 222, 224], — вказував мислитель на спрямованість майбутнього життя людини, критерієм якого має бути моральність на основі віри в небесний світ, у вічність. Вічність не сприймається, а тільки час, створений для вимірювання матеріальних речей. Роздумуючи над співвідношенням вічності та часу, мислитель поділяв час на земний і трансцендентний, що є загальним виміром руху. Земний час залежить від тривалості речей і не має власної міри, як вважав Г. Щербацький. З цього він виводив, що минуле, теперішнє і майбутнє стосуються не часу, а тривалості існування матеріальних речей, явищ, процесів. Тому пізнавати майбутнє означає передусім осягати, знати і передбачати наступні стани того чи іншого об'єкта як наслідки дії причин відомих чи невідомих, випадкових, що варто враховувати у футурологічних дослідженнях.

Георгій (Григорій) Кониський (1717—1795) у книжках «Загальна філософія», «Філософія природи, або Фізика» розробив логіку, етику, вчення про матерію, обґрунтував положення про гармонію світу, про незнищенність матерії та її основну властивість — рух, що є «ніби головним життям Всесвіту». «Перша матерія ніколи не може бути породжена, ані знищена ... а створена Богом на початку світу, і якою, і в якій кількості створена, такою і в такій кількості дотепер залишається і буде залишатися в майбутньому». «Рух є чимось безперервним і послідовним» [10, с. 35, 150], — відзначив мислитель, підкресливши Арістотелеві положення про різні рухи і про час як кількість руху. «Довгий рух відбувається в довший час, короткий — в більш короткий ... рух має свої попередні і наступні частини, через що і в часі буде щось раніше, щось пізніше». Час є мірою руху і відрізняється від нього, як число речей від самих речей. «Матерією часу є сам рух, а формою — його число». Найвідоміший рух неба, як «найбільш правильний, стійкий і безперервний, і спершу рух першого рухомого — Сонця і Місяця, рухом яких описуються дні, ночі, місяці й роки» [10, с. 206, 208], — пояснював Г. Кониський, розрізняючи природний і штучний або довільний час. «Природним є теперішній час, минулий і майбутній, тому що сама природа і сутність часу означає рахувати попереднє і наступне в часі, а рахуючи таке, завжди будемо мати щось, про що скажеш, що його немає, щось минуло, а щось не прийшло. Штучний або довільний поділ часу є на години, дні, тижні, місяці і т. д., не тому, що це числа природних рухів, а тому, що люди встановили на свій розсуд такі міри і визначення» [10, с. 208].

Розмірковуючи над часом як тривалістю, Г. Кониський висловив цікаву думку про внутрішній час, який називають «екзистенцією будь-якої речі в певному часі». При цьому він звернув увагу на особливе розуміння зв'язку руху й часу, що залежить від стану суб'єкта: «...коли не сприймаємо ніякого руху, не знаємо, що був час», наприклад людина, перебуваючи в темряві чи в стані сну або сп'яніння, не відчуває реального часу. Мислитель порушив питання про суб'єктивне сприйняття часу: «...чому людям нудьгуючим, лінивим, сонним, так само хворим, тим, що потрапили в муки, також тим, що стогнуть і чогось очікують, і іншим подібним навіть короткий час здається довгим, і навпаки, веселим, тим, що радіють і насолоджуються будь-яким бажанням, навіть довгий час здається коротким» [10, с. 205, 208, 209]. Людина відчуває подвійний рух: всередині душі при якихось нещастях, муках, нестерпності болю тощо сприймається кожна мить як «гіркий час», і тоді хочуть, щоб він швидше пройшов, а

назовні загальний рух — тривалість дня чи ночі здаються дуже довгим часом. Тим, що чогось бояться і хочуть відтягнути якнайдалі очікуване наступне зло, «будь-який час є малим у їхньому страху». В радості й насолоді, заглибленні у приємні справи люди не помічають бігу часу, або при очікуванні чогось найбажанішого «рахують години і скаржаться, що вони повільно йдуть». Тим, що «насолджуються якимсь наявним добром ... коли душа перебуває в утіхах», хочеться «якнайдовше перебувати в добрі, і тому яким би не був довгим час», він є недостатнім. «Звідси можемо досягнути оту щасливу вічність на небі: хай вона ніколи не матиме кінця, однак ніколи не може здаватися довгою», — пояснював Г. Кониський.

Таке своєрідне трактування сприйняття часу й тлумачення вічності мислитель пов'язував із розумінням безконечного, що не має обох меж — ні першої, ні останньої. Тому «майбутнього життя вічність буде безконечною, і екзистенція Бога безконечна, бо не мала початку й не буде мати кінця» [10, с. 110]. Мислитель розрізняв безконечне в дійсності і в можливості. Перше — те, всі частини якого існують разом, прикладом якого є безконечна лінія. «Безкінечним у потенції є те, не всі, а тільки деякі частини якого існують дійсно, а решта додаються послідовно, але ніколи не доходить до останньої, і таким безкінечним може бути назване число, яке може збільшуватись до безконечності. Такого роду безкінечним є сама вічність, дні її разом не існують, а один додається до другого і ніколи не доходить до останнього». Безконечне в можливості «може бути дійсно в майбутньому, очевидно, вічність іншого життя, бо в ній ніколи не дійдеться до останнього дня і таке безконечне називається невластиво безкінечним», — пояснив мислитель. Він, розрізнивши безконечне і вічність, пропонував: «Краще конечні часи, які постійно додаються один до одного», тому й «не може постати силами природи ніяке безконечне в дійсності», частини якого існують послідовно, й тому «немає безконечного тіла», — висноував Г. Кониський [10, с. 110, 111]. Він висловлював сумнів щодо можливості пізнання безконечного, бо «говоримо про річ, якої самі не знаємо», бо можливість в межах цього світу, вже обмежена. «Цей світ... існує в дії (actu), а до створення був нічим ...він був у потенції». Однак «потенція не є чистою, тому що не тільки може, а й має», «наприклад, людина, поки живе, не є чистою потенцією щодо свого існування, ані щодо людяності, ані щодо властивостей, ані всього того, що тільки їй властиве ... якщо невчена — є чистою потенцією для науки» [10, с. 148, 149, 150], — стверджував філософ.

Він розмежовував «живильну» і «збільшуючу» потенції і акцентував не на створенні людини, а на її активності і здатності пізнавати природу завдяки розумові, що має необмежені можливості для винахідливості, а отже й для перетворення речей. Як приклад він наводив спроби хіміків створити золото, і, не знаходячи його в процесі дослідів, вони відкрили численні властивості, можливо, кращі від золота, змішаних металів. Так людина, проникаючи в таємниці природи, прагне здобути істинні знання. Тому Г. Кониський підкреслював першорядне значення розвитку наук, що дозволить в майбутньому розкривати ще не пізнані явища і процеси для вироблення «практичних знань», потрібних для перетворення пізнаних об'єктів і управління цим процесом. Головним агентом, як називав Г. Кониський, пізнавальної творчої діяльності є людина, що усвідомлює свою мету і робить вибір наступних дій, спрямовуючи їх для своєї ж користі в «земному житті». Людина може творити свою долю, яка є «заняттям Божої завбачливості, яка розміщує й виправляє речі, пізнані щодо себе» [10, с. 98].

За астрологами, «фатум рухомих небесних світил сковає бажання людей, які народжуються під їхнім сьйвом, і обов'язково веде їх до якогось діяння». Для християнина, «якщо він хоче бути розумним і не втратити здорового глузду», «ніщо не може зламати вільного міркування людини», і якщо вона сама не схоче, то «не дозволить себе закувати», як вважав мислитель, визнаючи, що «небеса діють на земні тіла, але не ясно, як великий отой їхній вплив» [10, с. 96, 262]. Критично оцінюючи астрологію, філософ водночас передбачав появу на її основі нових наукових знань про наступні наслідки впливу космосу на земне життя людей. Запорукою цього він вважав розвиток притаманного людині інтелекту.

Г. Кониський передбачав розвиток наук, зокрема економіки, а приділив основну увагу етиці як науці практичній, яка «відноситься до людських дій, скерованих до морального добра». Він закликав поширювати освіту, спрямовувати щоденну працю людей на вироблення моральних чеснот, передусім доброчесності, прогнозував утвердження нових гуманістичних підходів до навчання й виховання, формування активної людини, що прагнутиме досягти щастя, дбатиме про суспільне благо і вдосконалюватиме суспільне життя в майбутньому.

Після професорів Києво-Могилянської академії найоригінальніше філософське обґрунтування майбутнього людини дав **Григорій Сковорода** (1722–1794). Він у працях «Благодарный Еродій», «Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко», «Діалог. Имя ему – Потоп зміин», «Діалог, или разглагол о древнем міръ», «Кольцо», «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе», «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни», «Разговор, называемый алфавит, или Букварь мира», «Сад Божественных пѣсней», «Убогий Жайворонок», у байках і листах, засновуючи «український кордоцентризм» (Я. Гнатюк) та розробляючи філософське вчення й узгоджуючи з ним своє життя, виробляв «прогресивні ідеали тої доби», спрямовував увагу на досягнення щастя людини, орієнтував людей на «спілкування з вічністю» (В. Шинкарук, І. Іваньо). Але нема нічого важчого, як «прозріти вічність», – писав Г. Сковорода [16, с. 147].

Вічність пов'язана з Божественним законом, за яким має з'явитися новий світ, «царство любви», «горній Іерусалим», «вышній» «сверх подлаго *азіатського*». Нема там ворожості і розбрату. Нема в тій республіці ні старості, ні статі, ні «разнствія» – все там спільне. Суспільство в любові, любов в Бозі, Бог в суспільстві. «Вот и колцо вѣчности!» [16, с. 41]. Відкривати шлях до нового суспільства допомагає «верховніша наука» про людину та її щастя, яке доступне всім, але не кожен може навчитися щастя і блаженства, бо ці слова є апостолів, пророків, священників, «богомудрих проповідників...», що мають «серце, вічністю просвітлене», як зерно, що падає з написом «Чаю будущія жизни» [15, с. 360, 378], – порівнював Г. Сковорода.

Він задля майбутнього життя й писав свої твори, проповідував принципи («Мій жребій з голяками», «нічого надміру», «ділай то, к чему рожден», «правильная практика», «бережись срібллюбія», «уникай заздности, гордині»), обґрунтовував ідеї «спорідненої праці», «нерівної рівності», «істинної людини», «чистого серця», «істинної любові», «щастя», «внутрішньої свободи», свободи від влади речей, самопізнання людини, гармонії в суспільстві як «в машині, хитрецом зробленої». Серед його ідей ключовою була ідея духовного багатства – орієнтиру життя людини і сутнісний вимір його тривалості. Життя немов пісня, що «красна добротою», а «не долготою».

«Один умирает в 30, а другой в 300 лѣт». Якщо вмирати є нещастям, то обидва «бідні» [15, с. 264]. Смерть вирівнює нещастям, а життя оцінюється не тривалістю, а духовним багатством. Тому мислитель закликав цінувати й берегти час, наповнюючи кожну годину свого життя духовними пошуками, «радістю серця», «куражем», бо час не повернути.

*О дражайше жизни время,
...время уплывет!*

*Не наше то уже, что прошло мимо нас,
Не наше то, что породит будуща пора,
Днешній день только наш...*

Для чего ж мы жить желаем,

Лѣт на свѣтѣ восемьсот,

Ежели мы их теряем

На всякій бездѣлиць род?

...Проживи хоть 300 лѣт...

Что тебѣ то помогает,

Естли сердце вnutрь рыдает? [15, с. 81, 86], — так образно висловив Г. Сковорода пораду піклуватися не про тимчасові насолоди забавами, яких «більше у Парижі і Венеції», а про «світ душевний», пізнаючи себе і зробивши «порядок у серці своєму» [15, с. 351]. Від серця внутрішнього наповнюється щастям людина, а не від «високих наук, ні від почесних посад, ні від наддостатку», до якого не всі народжені [15, с. 351, 440].

Але до щастя всім двері відчинені, якщо пізнати себе, «знайти самого себе» і знати час. Адже «пропливають безумні дні наші і хвилини», «проходить світ цей шохвилинно», «тільки но 4 хвилини... а тепер п'ята ... пройшли вони», — відзначив філософ безперервну плинність часу. «Тим же оком, яким дивишся на вчорашній час, можна поглянути на авраамські часи. Павел всі минулі літа схоплює в цьому слові (вчора), нинішні — в слові (“днесь”), а все майбутнє називає віком». «Якщо хто бачить “днесь”, той бачить і вчора, і одкровенням єдиного дня відкривається 1000 літ» [15, с. 349, 308, 310], — підкреслив Г. Сковорода. Він, назвавши Апокаліптою того, хто відкриває «таємні премудрості Божі», а «драконом» — прозорливця, що може «наперед уздріти», вказував на потребу зрозуміти співвідношення вічного й минушого, радив кожному «пізнавати свій час». Поєднуючи самопізнання зі знанням свого часу, за всіх труднощів і складності цього процесу людина має вибирати передусім те, що потрібно для майбутнього. «Безперестанку думай, щоб пізнати себе» і «не питай же дальше знати те, що некорисне», «...тому що не можна» [15, с. 220, 243]. Людина складається з двох протилежних основ — «горного» і «долного, підлого», «духа» і «плоті», «світлого і темного», «благого і злого», «мирного і бунтівного» і, зазирнувши в себе може побачити «таємну боротьбу двох мисленних воїнств», як підкреслив філософ. Він передбачливо радив враховувати таку внутрішню суперечливість «людського ества», «найпаче при починанні важливого діла» [15, с. 296]. Тому й у майбутньому мають дбати найкращі мужі «добре заводити життя». «Для мене немає нічого важливішого, ніж бути чи стати кращим», — писав Г. Сковорода, підкресливши, що «навчитись найвеличнішому мистецтву життя — справа важка, і один тільки Христос може це дати і навчити», а деякі, як казав Сократ, живуть, «щоб їсти і пити, більшість же не знає, що означає жити; люди не хворіли б тілом, якби не хворіли душею» [16, с. 259, 264, 265].

Мислитель виокремлював «бідних духом», які «по вуха в багатстві ходять, але не прикладають до нього серце» і через байдужість стають «найбіднішими». Вийти з такого становища найважче, бо треба подолати «племінь твоїх похотеній», зневаживши зайве, обмежитись потрібним, досягнути «істинного багатства» у «блаженному середовищі». Оскільки «горе серцям затверділим», то хто таке «старе серце відкинув, той зробився новою людиною». Тому «продовжуймо шлях до досконалого світу нашого» [15, с. 178, 200], – закликав філософ, назвавши «другим народженням» людини, коли «чисте серце пододало злобну бездну і... робиться доброю нивою ... й приймається вічності зерно» [16, с. 43, 60]. При цьому мислитель звертався передусім до «людинолюбних душ», що становлять «плодоносний суспільства сад так, як годинникову машину своєї частини» [15 с. 417]. Він застерігав, що в суспільстві, як і в машині, безлад виникає, коли частини відхиляються від своєї природи, що безглуздою може стати в майбутньому даремна спроба ввести рівну рівність, що суперечить «блаженній натурі» [15, с. 436, 435].

Орієнтуючи на майбутнє дії людей, Г. Сковорода шукав критерії їхніх позитивних результатів, бо «навіщо садити оливу, якщо вона не дасть плодів», радив уникати «несродності», яка разом з гонитвою за матеріальними багатствами приводить до соціального зла, суспільних незгод, наголошував на спорідненій праці, що має приносити користь і радість для себе і для «своєї братії» і вести людину до щастя. Через споріднену працю мали б гармонізуватись у майбутньому суспільні відносини, узгоджуватись інтереси особистості і суспільства. Цьому процесові сприятиме розвиток наук, мистецтва, глибше пізнання світу і самопізнання людини. На шляху до майбутнього Г. Сковорода вважав потрібним пізнавати час і вміння прогнозувати. Прогностиків «Христос не засуджував», бо вони «через Сонце розуміють ... непогоду», але важливіше «прозріти другий час, тобто царство Боже». «Із цих напівчасів все складено. І бути вечорові, і бути ранкові – день єдиний. Один час плакати, а інший – сміятися. Хто тільки один час знає, а не *два*, той одну біду знає» [16, с. 271], – писав мислитель. Він назвав житейське поле людини «обсерваторіумом», запитуючи, що може на ньому «пророче око побачити?» «Пророк є чоловік очитий, що понад видимим предметом може прознати умом дещо невидиме; спостерігаючи, помічаючи, може при відомому зрозуміти невідоме, а з прийдешнього, ніби з високої гори, розумний промінь ... влучити у віддалену тайність» [15, с. 287, 289, 295].

Г. Сковорода, шукаючи пояснення слова «астролог», в одному з листів до М. Ковалинського писав: «Від думок про видиме небо я перейшов до питань духовних. Перше небо прекрасне, але більш гідне божественного споглядання друге» [16, с. 261]. Духовна людина стає вільною і «провидить віддалене», проникає в «сокровенне», бачить те, що було раніше і заглядає в майбутнє. ... Ось хто відкриває нам шлях у горнее!» – підкреслив філософ [16, с. 44, 46]. З цієї позиції він давав конкретні поради щодо найближчого майбутнього, назвавши розсудливим того, хто заздалегідь піклується про прийдешнє. «Шукай в теперішньому житті тільки царства Божого, піклуйся і дбай тільки про добродієність і мудрість. Бо якщо ти добре посієш в теперішньому, то добре пожнеш у майбутньому, і ніхто з тих, хто придбав святі звичаї, не буде позбавлений в старості своїх заощаджень», – стверджував Г. Сковорода, звертаючи увагу на образ Януса з двома обличчями: «одне обернено в минуле, а друге – в майбутнє, одне – молодим, друге – старим», і «хто як посіє в юності, так пожне в старості» [16, с. 259]. При цьому він наголошував, що найтяжчою є втрата часу, і застерігав від марнування часу на щось

«пuste», особливо в перші дні посту, бо «вони скарби», «одна мить цих ангельських днів така цінна, що перевищує все, що ми маємо, навіть себе самого настільки, наскільки час перевищує все, чим ми володіємо», — так він оцінював змістовність прожитого часу і закликав людей, передусім молодих, присвятити себе «прекрасним ділам», бо «ніщо не минає так швидко, як юність» [16, с. 272, 273]. «Де ціна витраченого часу?» «На які дурниці я витрачав річ, дорожчу за все?» — запитував Г. Сковорода, самокритично аналізуючи підсумки витраченого часу. «Я ще й тепер не вмію користуватись часом, і, навіть, той час, який тепер у моєму розпорядженні, витрачається на дрібниці або, ще гірше, на смуток, або, що найгірше, на гріхи. На майбутнє ми надіємось, сучасним нехтуємо: ми прагнемо до того, чого немає, нехтуємо тим, що є, так, ніби те, що минає, може вернутись назад або напевно мусить здійснитися сподіване», — писав Г. Сковорода до М. Ковалинського у квітні 1763 р., сформулювавши важливий принцип: «Правильно використав час той, хто пізнав, чого треба уникати і чого домагатися» [16, с. 294]. Таке правило спрямоване на вироблення прогнозів і планів майбутньої діяльності і має методологічне значення для визначення мети і напрямів футурології.

Г. Сковорода висловив цікаві думки про майбутнє педагогіки, природовідповідність навчання й виховання, зокрема сімейного виховання; про «моральність науки («Кій плод тонкая наука без сердца благого»), роль філософії, яка «...дає знати про приховані ... форми», про значення Біблії для спілкування з вічністю, для оцінки майбутнього людини й світу («Біблія ... веде тебе в горнії країни і чистий край»), про зростання впливу духовності в суспільному житті («Дух животворить», «Новий дух породить нові плоди ... нові погляди»), про прихід і банкрутство суспільства споживання, про формування у майбутньому символічної культури.

Г. Сковороді була притаманна майже містична здатність передбачати, як писав невідомий автор його біографії, згадуючи перебування в Києві 1770 р. впродовж кількох місяців і «вдруг приметил в себѣ внутреннее движение Духа непонятное, побуждающее его ѣхать из Киева». Виїхавши на другий день і зупинившись в Охтирці, Г. Сковорода дізнався про морову заразу в Києві, через що місто було закрито [16, с. 462–463].

Твори Г. Сковороди містять також окремі думки щодо майбутнього України, її відносин з Росією. «Не спит ловець. Бодрствуй и ты. Оплошность есть мати нещастія. Всю вѣдь Малоросію Велеросія нарицает тетерваками. Чего же стыдиться! Тетервак вѣдь есть птица глупа, но не злобива. Не тот есть глуп, кто не знает (еще все перезнавший не родился), но тот, кто знает не хочет. Возненавидь глупость... Обличай-де его, яко глуп есть. [...] было время, когда и нищих, но добродетельных почитали. Но нынѣ свѣт совѣм но тот. Не тот прав, кто в существѣ прав, но тот, кто вѣдь не прав по истѣ, но казаться правым умѣет... хитро лицемѣрствуя и шествуя стезею спасительных онья притчи: “концы в воду” [16, с. 119, 122]. Г. Сковорода образом тетервака, що потрапив у хитросплетіння мисливських сіток і не бачить головного, бо «слѣп по сердцу» і «от сердца неблагодарного, своею долею недовольнаго, алчущего и похищающаго чуждое», нагадує українцям, котрі втрачають пам'ять і забувають, що не «гуска смажена», а «ячменная кутія нашей сторонѣ есть в обычаѣ», що діти пили лише воду і квас, а дорослі міцний мед, хмільне пиво і сикеру. Він звертається до тих, що не вміють читати «книгу світу цього», і закликав до прозріння. «Сего ради, видя неволю и плѣн тетервакову, жертвующую себе в пользу чуждую, не лѣнися работати для собственыя твоея пользы и промышляти нужное, да будеш свободен. Аще же не будеши для себя

самого рабом, принужден будеш работати для других...» [16, с. 126] і попадеш у стократ важчі умови, як попереджав мислитель, засуджуючи пасивне підкорення чужій владі, передбачаючи негативні наслідки закріпачення України та асиміляторської політики російського царизму.

Про союзний договір українського козацтва з московським царем, який порушили генерали, що хитро скористалися довірливістю українців і «почали командувати, мов би господарі, в цілій країні», і про майбутнє звільнення України від «узурпаторства Московського двору» писав новообраний гетьман **Пилип Орлик** (1672–1742). Ще при І. Мазепі було поновлено українсько-московський договір («Коломацькі статті»), яким регулювалися відносини з Москвою за принципами Переяславської угоди (1654 р.) на наступний період, що відкривала можливість для встановлення міцної гетьманської влади та піднесення України до держави європейського типу. Однак Петро I, нехтуючи укладений договір, проводив імперську політику, нехтував українською державністю, визискував чимраз більше ресурсів з України для ведення Північної війни зі Швецією. Тому І. Мазепа уклав таємну угоду зі шведським королем Карлом XII, який обіцяв стати запорукою прагнення «малоросійських козацьких народів» визволитися з-під московської влади. У «Промові до урядників військових і цивільних козацької України напередодні розриву з Москвою 1708 р.» **Іван Мазепа** (1639(?)–1709), відзначивши важке становище «між двома проваллями, готовими нас пожерти», бо «воюючі між собою монархи... зблизили театр війни до границь наших», створили загрозу «над головами нашими», розмірковував про майбутнє України: «Коли король шведський ... подолає царя російського, то ми з волі переможця, неминуче причислені будемо до Польщі і віддані в рабство полякам... і вже не буде місця договорам про наші права та привілеї... пораховані будемо, яко завойовані...», а якщо переможе цар російський, то «лиха година прийде» від нього, що має необмежену владу і «карає народ свавільно». Щоб уникнути «руйнацій у майбутній навалі», І. Мазепа зайняв позицію нейтралітету, «себто не повинні воювати ми ні з шведами, ані з поляками, ані з великоросіянами, а повинні, зібравшись з військовими силами нашими, стояти в належних місцях і боронити нашу власну отчизну... відбиваючи того, хто нападе на неї війною... лише виставляти за плату харчі та фураж для воюючих військ, а при будучому загальному замиренні всіх воюючих держав рішено поставити країну нашу в той стан держав, в якому вона була з-перед володіння польського, із своїми природними князями та з усіма колишніми правами й привілеями, що вільну націю означають. Поручитися за тее взялися найперше в Європі держави: Франція і Німеччина», – аргументував він підписання договору зі шведським королем, щоб «увільнити нас од рабства та зневаги і поновити на найвищому ступні свободи та самостійності». Ці договори зі Швецією І. Мазепа вважав продовженням на наступний період давніших, «в усіх народах уживаних», що підтверджують попередні союзи, «од предків наших з королем шведським уложені» [3, с. 42, 43, 44].

Така спрямованість у майбутнє притаманна поглядам і політиці П. Орлика, котрий намагався уконституювати державну самостійність України на дальші віки. «Правовий уклад та Конституції відносно прав і вольностей Війська Запорізького» (1710 р.) названо потім «Першою Конституцією України гетьмана Пилипа Орлика», яка мала в майбутньому запобігти посяганням на «споконвічні звичаї і вольності Війська Запорізького» й забезпечити від «тяжкого лиха посполитий люд» і через покровительство

королів Швеції захистити Україну, зберегти права, привілеї і кордони, закріплені договорами з Річчю Посполитою, Портою Оттоманською та Московською імперією, відшкодувати всі втрати, «яких завдано Україні воєнними діями», повернути від Москви «вільними наших полонених». Узаконювався також державний устрій для безпеки Вітчизни і загального блага з виборністю гетьмана та проведенням засідань Генеральної Ради, до якої також обирають від кожного полку по «одному визначному вислуженцю із людей розважливих і заслужених» [8, с. 178, 179].

Пилип Орлик у праці «Вивід прав України», обґрунтовуючи суверенність України і право козаків, як і кожного народу, «протестувати проти гніту і повернути уживання своїх стародавніх прав», коли прийде слушний час, бо «московські насильства» «не дають ніякого законного права москалям щодо України», передбачив нову норму міжнародного права «допомагати в крайніх випадках пригніченим громадянам» і «причинитися до відбудування держав, пригнічених тому лише, що повірили в союз». Він закликав європейські держави до збереження миру, рівноваги в Європі і не дати «рабувати Україну», тим самим «обмежити державу (московську), яка незабаром може змагати до повалення європейської свободи», — прогнозував П. Орлик посилення небезпеки від агресивних держав, що діють всупереч майбутнім інтересам Європи і загрожують тривалості миру [3, с. 46, 48, 49]. Він робив практичні дії, звертаючись до правителів багатьох європейських держав, намагаючись зацікавити їх проектом створення антимосковської коаліції, і визначав основний європейський орієнтир майбутньої політики Української держави.

Однак наміри І. Мазепи і П. Орлика не збігалися з історичною реальністю, бо в Україні через різні причини під діями зовнішніх імперських сил відбулося руйнування автономного устрою Гетьманщини, доведення козацтва до селянського стану і його закріпачення, позбавлення маєтності монастирів в Україні, а відповідно і матеріальної підтримки шкільництва, зросійщення українського населення, а також посилення політичного, національного й культурного гноблення українців Галичини, Буковини і Закарпаття. Все це затьмарювало перспективи розвитку України і віддаляло її від цивілізаційних процесів. Тому українські мислителі кінця XVIII — початку XIX ст. висловлювали думки лише про окремі сторони майбутнього суспільства, а при розгляді тогочасного становища українського народу звертались передусім до питань відновлення української державності, зближення національно-культурної ідентичності, поширення освіченості. Автори історичних праць, художніх творів, окремі публіцисти висловлювали ідеї щодо віддаленого майбутнього України або пропонували (як ватажки повстань) проекти поліпшення умов в найближчі роки. Учасники Новгород-Сіверського патріотичного гуртка в кінці XVIII ст. висловили ідею відновлення української держави зі своїм військом для протистояння російському царизмові і шукали дипломатичних зв'язків з Пруссією, як пропонував **Василь Капніст** (бл. 1758—1823) — автор комедії «Ябеда» та «Ода на рабство»; розвитку української освіти і науки через створення університету в Новгороді-Сіверському та «Академічного зібрання», щоб науково розробляти українське мовознавство, як проектував **Федір Туманський** (1746—1810).

Варлаам Шишацький (? — 1831) склав план домагання автокефалії Українсько-Білоруської православної церкви; започаткував видання української барокової літератури. **Опанас Лобисевич** (1732—1805) написав твір «Вергілієві пастухи ... в малоросійський кобеняк переодягнені». Спробу відновлення української історії через

поширення «Промов Мазепа, Полуботка» та написанням правдивих праць про Україну зробили **Яків Маркович** (1776–1804) і **Григорій Полетика** (1725–1784) в «Записках о Малороссии» і в трактатах «Затика, что Малая Россия не завоевана была, а присоединилась добровольно к России», «Сборник прав и привилегий малороссийского шляхетства». У них висловлено прогностичну ідею недоторканності особистості та вільного виїзду громадян в інші країни, відновлення споконвічних привілеїв українства.

У праці «Історія Русів», авторство якої точно не встановлено, хоч багато дослідників пов'язують його з Г. Полетикою, висловлено також важливу, спрямовану в майбутнє ідею про право українського, як і кожного іншого народу, на утворення самостійної держави та обґрунтовано потребу того, щоб українці усвідомили справедливу боротьбу проти польського і російського панування. Пов'язував можливість відновлення самостійної держави в майбутній Україні у зв'язку з розгортанням декабристського руху на початку ХІХ ст. та виникненням польських визвольних організацій **Василь Лукашевич** (бл. 1783–1866) — співзасновник «малоросійського таємного товариства». Окремі українські діячі сподівалися відновити українське військо при формуванні козацьких полків і народного ополчення для боротьби проти Наполеона під час війни 1812 року. Однак царський уряд вкотре не дотримав своїх обіцянок дати козакам устрій, «подібний із давнім становищем малоросійських воїнів», і потім не було здійснено проект князя Репніна «Про відновлення козацького стану» після придушення Польського повстання 1830–1831 рр. Сподівання на самостійне державне оформлення українського народу в наступний період історії виражали учасники масонських лож, що виникали на початку ХІХ ст. під впливом західних містичних спілок та ідей лібералізму: у Полтаві «Любов до істини», до якої входив І. Котляревський, у Києві — «Об'єднаних слов'ян». Вони були своєрідним вираженням незадоволення підневільним становищем України і пошуку шляхів виходу з нього. «Політичне сонце України не так гріє, як небесне», як писав російський мандрівник І. Долгорукий 1817 р. «Вона змучено терпить різні тягарі і почуває повністю втрачену свободу колишніх віків. Нарікання глухе, але майже загальне». Ще виразніше описав той стан «відрази українців до москалів, їх гнобителів» та наростання гніву і висловив передбачення німецький географ **Йоганн Коль** (1808–1878) у своїй «Подорожі в Південну Росію» (1841 р.). «Нема найменшого сумніву, що колись велетенське тіло Російської імперії розпадеться і Україна стане знову вільною і незалежною державою. Цей час наближається поволю, але неухильно. Українці є нація з власною мовою, культурою та історичною традицією. Поки що Україна роздерта поміж сусідами. Але матеріал для будови Української Держави лежить готовий: коли не сьогодні, то завтра з'явиться будівничий, що збудує з цих матеріалів велику і незалежну Українську Державу» [11, с. 261–262].

«Матеріал» такий шукали й формували для відродження України українські мислителі передусім у сфері культури. У першій третині ХІХ ст. виявились наміри якнайближчим часом поліпшити справу освіти. Задум останнього гетьмана Лівобережної України **Кирила Розумовського** (1728–1803) щодо заснування університету в Батурині набув нового звучання в діяльності українських діячів — прихильників розвитку університетської освіти, які неодноразово надсилали клопотання до царського уряду про заснування університету в Полтаві або Чернігові чи Сумах. Ідею ж українського університету зреалізував через сторіччя, відкривши університет у Кам'янці-Подільському, уряд УНР 1918 р.

Спрямовано було в майбутнє поширення освіти й активність демократичної частини інтелігенції щодо відкриття університетів у Харкові (1805 р.), Києві (1834 р.) та Львові (1784 р.). Провідна верства Слобожанщини, дворянство підтримали матеріально створення Харківського університету. Його засновник **Василь Каразін (1773–1842)** у «Промові про користь освіченості в домогосподарстві», в інших працях та листах висловив важливу прогностичну ідею про роль освіти та науки в пізнанні природи, примноженні сил людини в опануванні природою для підвищення добробуту народу. На це він спрямовував своє відкриття парової сушарки та парового обігріву житлових приміщень. Роздуми про розвиток хімії, економічної науки, практичні пропозиції щодо селекціонування найкращих сортів зернових для вирощування картоплі, олійних культур для піднесення харчової і текстильної промисловості в Україні, щодо переробки місцевої сировини для розширення зовнішньої торгівлі засвідчили неабиякий хист до передбачень у В. Каразіна. На найближче майбутнє були спрямовані його проекти реформи освіти, перебудови Росії на конституційну монархію, формування територіальної економіки в Україні, скасування кріпацтва з віддаленими наслідками економічного незалежнення українського народу. В. Каразін зайнявся українською історією, захопився ліберальними ідеями, за що потім його ув'язнили у Шліссельбурзькій фортеці. Він також розробив і подав російському цареві Олександрові I проект всеслов'янської держави, домагався відновлення прав і привілеїв українського дворянства, допоміг створити бібліотеку і друкарню при університеті.

Те, що багато українських мислителів першої половини XIX ст. цікавилось історією, сприяло переорієнтуванню їхніх поглядів на майбутнє. **Юрій Венелін (Георгій Гуца)** (1802–1839) у працях «Давні і нинішні болгари», «Давні і нинішні словени в політичному, народоописовому, історичному і релігійному їх відношенні до росіян», «Думки про історію взагалі і руську зокрема», «Декілька слів про росіян угорських, і також одне слівце історичне про Православну Греко-Східну Церкву в Угорщині», «Де що про суспільне виховання», «Про суперечку між Южанами і Северянами щодо їх росізму», «Про український правопис», «Про давніх слов'ян», «Про піснелюбство слов'ян Закарпатських (словаків)», «Про характер народних пісень у слов'ян задунайських» висловив цікаві думки про поступовість і закономірність історії людства, яку він вважав багатоцентричною, бо різні народи є не тільки об'єктами, але й суб'єктами історичного процесу. Він передбачив появу народницької школи трактування історії, відкрив слов'янське походження і відповідно передбачив звільнення болгарського народу, описав історію словенів, склав мапу їхньої країни, яку назвав «Адріатичною Україною» і прогнозував створення окремої держави Словенії, самостійність якої було проголошено у XX ст. Після виходу книжки М. Карамзіна «Історія держави Російської» Ю. Венелін запропонував у майбутньому написати ще й «Історію російського народу», бо «предметом історії є *народ* і не обмежується політичними кордонами одної області». При всій суперечливості Венелінових гіпотез, які критикували тодішні російські історики, він обґрунтував важливу ідею про автохтонність слов'ян, яких вважав «старожилами в Європі нарівні із греками та римлянами», про тенденцію об'єднання слов'ян, що була співзвучна з появою слов'янофільства та поширилася в наступні десятиріччя.

Вчений-історик підкреслював роль географічного середовища та значення мови в розвитку народів і пов'язував майбутнє народу зі здатністю мови до словотворення і вираження понять, бо сила народу в якості мови, бо існують мови, на яких не можна

написати логіку, тому й пропонував він досліджувати історію разом із вивченням розвитку мов, критикував невігластво та перекручення історичних фактів при викладанні історії, наприклад доводив початок Хрещення Русі з 862 р., відкидав норманську теорію утворення Руської держави, спростовував міф про «матір городів руських», позитивно оцінював гетьманство Богдана Хмельницького, який «повернув велику машину», що дало в наступний період новий напрям справам «всього Слов'янського світу і навіть всієї Європи», захищав реальну історію, яка б правдиво відображала минуле для правильної оцінки теперішнього і відкривала перспективу в майбутнє.

Хоч деякі автори приписували Ю. Венелінові «неприхильність до українського відродження», називали його «руським» за переконанням і мовою, бо писав він праці російською мовою, але ним може гордитися «Руська народна історія» і в прийдешні часи. Ю. Венелін розглядав історію як складний процес самовизначення народів і акцентував увагу на особливостях трьох гілок «руського народу» та можливості розкриття у майбутньому притаманного «южнорусам (українцям) потенціалу у прагненні до освіченості», вважав назву «малорос» принизливою, бо хоч корінь «Рос» є спільний із сіверянами, але Північна Русь у XVI ст. не мала такого «прекрасного правопису», як український, не мала жодного училища в той час, коли Південна вже мала три академії і «безліч училищ», що потім позитивно вплинуло на Північну Русь. Він відзначав перспективу гуманістичної тенденції суспільного розвитку, заклав основи української фольклористики, що розвинулась в наступні роки. У листі до М. Максимовича, схваливши його переїзд до Києва, він висловив надію, що той зможе зібрати там більше народних пісень, бо «там більше співають», а народні пісні становлять «живий акорд з громадським життям народу». Ю. Венелін вважав фольклор цінним і багатим джерелом знань про історію і про майбутнє народу.

Під таким кутом зору збирав і оцінював народні пісні **Олександр Духнович** (1803—1865), котрий своєю письменницькою, педагогічною, громадсько-культурною діяльністю, виданням народних календарів, популярних книжок для поширення знань, підручників для народних шкіл, художніми творами («Храм любові», «Вічність», «Я русин...», «Добродітель перевищає багатства») сприяв національному відродженню Закарпаття, спонукав «карпаторосів» до переосмислення свого місця серед слов'янських народів, до спільного активного спротиву мадяризації населення краю. Така діяльність була спрямована в майбутнє, що потім виразно засвідчили спроби об'єднання українців Закарпаття, Галичини, Буковини під час «Весни народів» (1848 р.), утворення «дистрикту Руського» в межах Австрії (1860 р.), а особливо проголошення Карпатської України в березні 1939 р., яка перша вчинила збройний опір союзові фашистської Німеччини та Угорщини.

О. Духнович акцентував увагу на ідеї національної самовизначеності та історичної тягlosti свого народу від часів Київської Русі, вказував на природне право кожного народу і окремої людини на вільний розвиток, закликав спрямувати розум, духовні сили, індивідуальну самоактивність на користь всім людям, бо «хто живе для людства — то буде жити й після смерті». Великі надії покладав він на релігію у формуванні моральних чеснот людей, на передову інтелігенцію в поширенні освіти, у викритті жорстокості й антилюдяності старих порядків, у пробудженні народу («ганьба, стид лежати, лем от неба вшитко ждати») за національне визволення і справедливість в

суспільстві, щоб усунути те «неподобство», що не кожен може скористатися правами на «життя та хліб», щоб, долаючи перешкоди, творити краще майбутнє.

У майбутнє спрямовував свої погляди **Петро Лодій** (1764–1829), обґрунтувавши у працях «Короткий вступ до метафізики», «Логічні настанови, спрямовані на пізнання і розрізнення істинного від хибного», «Природне право народів», «Повний курс філософії», «Теорія загальних прав, що містить філософське учення про природне всезагальне державне право» ідею природного права людини і народів на основі «пізнання природних нахилів і спонук волі, які породжують ідеї», що приводять до наступних наслідків. Він тлумачив майбутнє через категорію можливості: «Перш ніж яка-небудь річ почне існувати, вона є можливою, тобто може бути», а «те, що має дійсно своє буття, повинно бути можливим». Майбутнє — це «буття як можливий наслідок», а «сутність суцього є вічною» — визначив філософ [9, с. 290, 293]. Можебутність за відповідних обставин стає реальним наслідком, тому реалізація можливості піднесення освіченості, поширення філософських знань, особливо серед молоді, призведе до того, що люди глибоко розумітимуть свої права у співвідношенні з громадськими обов'язками на підставі приписів розуму. В умовах деспотизму, пригноблення, соціальної несправедливості звужуються можливості природного права, що приводить до негативних наслідків у майбутньому. Тому П. Лодій публічно роз'яснював помилковість і згубність заборони філософії в університетах, як пропонували російські реакціонери, які розпочали «справи про вільнодумство», переслідували прогресивні ідеї європейських мислителів, зокрема І. Канта, Ф. Шеллінґа та інших. Книжку П. Лодія «Логічні настанови...» (1821 р.) визнали шкідливою, вилучили з книгарень, авторові заборонили читати курс філософії, і невдовзі його було звільнено з посади завідувача кафедри й декана Петербурзького університету, що й підтвердило його пересторогу: «Немає жодної науки, яка б не була заплямована шарлатанами; що саме трапилось і з філософією». П. Лодій писав: «...є люди, які звинувачують філософію в тому, що вона і її вихованці були причетними до найбільших оман і сподіюваних від того нещастя. Але ці звинувачення й докори не стосуються істинної, а лише самої схоластичної ... хибної філософії. Хибна філософія є зловживанням розуму, вона замість того, щоб бути світильником для пізнання істини, вводила людей у лабіринт хибних уявлень» [18, с. 378–379]. Розкриваючи вияви «хибної філософії», застерігаючи від філософських догматів, «поверхового заняття» філософією, мислитель доводив, що істинна філософія має «безумовну ціну і користь», позитивно впливає на політичний і моральний стан суспільства, допомагає звільнити людей від рабства, «навчає людину пізнавати саму себе і тим відкриває їй ... яким чином жити потрібно за законами розуму і якої долі слід чекати в майбутньому житті за передбаченням розуму» [18, с. 378].

При цьому П. Лодій наголошував на потребі вивчення «історії філософських систем» та «істинних філософських творів», які доводять, що «встиг уже досягнути невпинно шукаючий людський дух, а що залишає для майбутніх досліджень». Водночас він підкреслив зростання ролі філософії як методології пізнання, оскільки вона «описує відкриті нинішні і передбачає майбутні істини» і дедалі більше ставатиме «ліхтарем для богословів», і тому появлятимуться нові філософські учення.

Прикметною була спроба П. Лодія у львівський період викладацької діяльності формулювати філософську термінологію і читати курси логіки, метафізики, моральної

філософії українською мовою, показавши цим приклад викладання рідною мовою університетських курсів і в майбутній Україні.

«Наймудрішим філософом», «істинним знавцем серця людського» назвав Т. Шевченко Миколу Гоголя, який перейнявся християнською метою «оживити душі», вносити у світ гармонію, добро, красу і любов до людей. **Микола Гоголь** (1809–1852) у працях «Авторська сповідь», «Вибрані місця з листування з друзями», «Погляд на впорядкування Малоросії», «Про середні віки», «Про стани в державі», «Про викладання загальної історії», художніх творах і листах виявив зацікавлення майбутнім, складаючи плани на прийдешні роки і висловивши цікаві думки щодо віддаленого майбутнього людського суспільства, пропонуючи шляхи його гармонізації. Він ще юнаком вирішив «розпочати працю важливу ... задля щастя громадян», «зробити хоч найменшу користь через служіння народові всій Русі», допомагати «оновленню Росії», просвітництву і «виклопотати Малоросії звільнення від всіх податків». В «Авторській сповіді» він згадував, що раніше від ровесників почав задумуватися про майбутнє і, увірувавши, «що я зроблю навіть щось для спільного добра», спрямував дальші дії на реалізацію таких сподівань. У листах до матері (1824–1826 рр.) він писав: «...думаю ... все про майбутнє життя моє. У сні і наяву мені ввижається Петербург, з ним разом і служіння державі», і «незабаром на всі лихі діла людей ... буду здатний відповісти благодіянням» [6, с. 10, 26]. Таке благодіяння і користь для людства можна принести, як вважав у юнацькому віці мислитель, у сфері юстиції, бо «неправосуддя величезне у світі», «нещастя найбільше розривало має серце», і понад два роки він постійно займався вивченням прав інших народів і «природних, як основних для всіх, законів, тепер займаюсь вітчизняними», — накреслював він плани і готувався до майбутньої діяльності [6, с. 23]. Сформована ще в Ніжині «петербурзька мрія» М. Гоголя під впливом реальних труднощів життя змінилася ідеєю Києва, куди він намагався втекти від «північного клімату», про що записав напередодні 1834 року. В листі до М. Максимовича він радив: «Киньте насправді кацапію та їдьте в гетьманщину. Я сам думаю те саме зробити і наступного року махнути звідси. [...] Їдьмо! Скільки ми там назбираємо всякої всячини. Так, це славно буде, якщо ми займемо з тобою київські кафедри. Багато можна буде зробити добра, і Київ ... нехай перетвориться на руські Афіни, і богоспасенне наше місто» [6, с. 63, 68].

Гоголь прогнозував зростання ролі міст як центрів господарювання, політичного устрою, соціальної організації та культури народів, їхнього історичного поступу. Мислитель дедалі більше зацікавлювався історією, через яку намагався визначити напрям своєї дальшої діяльності й досягнути суспільні процеси та окреслити майбутність України. «Тепер я зайнявся історією нашої єдиної, бідної України. Ніщо так не заспокоює, як історія. Мої думки починають литися тихше та стрункіше... Мені здається, що я напишу її, що я скажу багато того, чого до мене не говорили» [6, с. 66], — відзначав М. Гоголь, пропонуючи розширювати дослідження з історії та вдосконалювати її викладання в найближчі роки. Він, збираючи матеріали із всесвітньої та історії України, вказуючи на особливості виникнення українського народу з «мирних слов'янських поколінь» та їхнє перетворення на войовниче козацьке об'єднання для захисту своїх земель, узагальнював всесвітньо-історичні процеси і виокремлював в історії людства тенденцію безперервної боротьби з природою та велетенськими перешкодами, а також боротьби держав за природні ресурси, що загострюються і доходять до абсурдних війн, навіть за клаптик

землі, на якому «ніде й картоплю посадити». Мислитель вважав, що історія і майбутнє народу залежать від географічного середовища, бо «положення землі впливає на цілі нації, дало особливий характер, дало одному народові всю діяльність життя, інші засудило на застій, мало вплив на справи, звичаї, правління, закони», але «форми землі священні, й зміна їх неминуче накличе нещастя на народ» [5, с. 36, 37]. Так передбачливо він застерігав людство від безмежного втручання у природу через нехтування її законів і закликав перестати вносити безлад і безглуздя в неї, попереджав про виникнення в майбутньому екологічних проблем. Разом з цим він вказував на можливість у віддаленому майбутньому поступової гармонізації людини з природою, яка перетворюватиметься на предмет мистецтва, передусім в Європі під «високим генієм християнства» [5, с. 46].

Із «християнізацією» людського життя через «переміну душі людини», духовним очищенням і моральним удосконаленням кожного на християнських засадах пов'язував він суспільний прогрес. Спостерігаючи негативні явища в суспільстві, що привносять хаос, безлад, і як все потворне в людині розростається до соціального зла, усвідомивши себе сатиричним письменником, М. Гоголь «наважився зібрати водночас все погане в Росії... всі несправедливості, щоб одним разом посміятися над усім» [5, с. 438], вважаючи сміх найвпливовішим засобом викорінення найгірших сторін людської дійсності. Але «сміх крізь сльози» лише викривав «усе паскудство». Тому мислитель піднявся до пошуку шляхів оновлення людини й тогочасного суспільства, щоб гармонізувати суспільне життя в майбутньому. Визнаючи закон змінюваності природи й суспільства, він вважав помилковими спроби насильницькими переворотами привести людей до щастя, бо руйнівні початки і соціальні потрясіння стаються вже від того, що «нинішні комуністи й соціалісти пояснюють, ніби Христос повелів віднімати майно, грабувати тих, які нажили собі багатство. Спам'ятайтесь!» [6, с. 322] — звертався він до розлютованого критика В. Белінського. «Гарячі голови», особлива література, безпорядки не перевиховують суспільство, бо воно «твориться само собою», складаючись з людських одиниць, яким треба починати із себе зміни на краще. Коли кожен «візьметься за себе і житиме як християнин», «добре діяти ... навкруг себе», тоді все «прийде до ладу» і суспільство, яке складається з індивідів, що займаються корисною працею відповідно до своїх схильностей, «поліпшиться», «підє вперед» [6, с. 288] — писав він П. Анненкову у вересні 1847 р., аналізуючи сучасність у співвідношенні із майбутнім.

Від дій людей у теперішньому залежатиме їхнє прийдешнє, в ім'я якого не можна нехтувати сьогоднішнім, бо «біда вся, що як тільки, вдивившись у теперішнє, помітимо ми, що одне в ньому гірке і сумне, друге просто бридке або ж робиться не так, як би нам хотілося, ми махнемо на все рукою і нумо витріщати очі в майбутнє... Дрібницю забули! Забули всі, що шляхи й дороги до цього **світлого** майбутнього приховані саме в цьому **темному й заплутаному** теперішньому, якого ніхто не хоче пізнавати» [5, с. 289]. Під таким кутом зору письменник прогнозував різні шляхи переходу окремих народів від теперішнього до майбутнього залежно від особливостей їхнього минулого та притаманних їм властивостей і зовнішніх факторів, бо ті ж самі події не однаково впливають на народи: слабші під ударами падають, а сильніші ще більше загартовуються й перемагають, адже «той самий молот, падаючи на скло, розбиває його вщент, а коли б'є по залізу — кує його» [5, с. 317]. М. Гоголь, висловивши прогностичну ідею щодо Росії, оцінював її «теперішнє» як перехідний процес впорядкування суспільного ладу.

«Всі ... відчувають, що світ у дорозі, а не на пристані ... чи — відпочинку ... все чекає якогось організованішого порядку. Думка про будування як себе, так і інших робиться загальною. [...] Кожен ... відчуває, що він не знаходиться в тому стані своєму, в якому повинен бути, хоча й не знає, у чому має полягати цей бажаний стан» [5, с. 453–454], — пояснював мислитель суспільні настрої щодо потреби змін і пошуку шляхів виправлення деформації та облаштування Росії. Він вказував на «повсюдне затьмарення», коли віднімають «майже в кожного простір робити добро і користь істинну своїй землі», бо в багатьох місцях зловживання, лиходійства, «утворився інший незаконний хід дій, незважаючи на закони держави, й уже перетворився майже в законний, так що закони залишаються тільки для вигляду» через цих «безчесних шахраїв, продавців правосуддя і грабіжників, котрі, як ворони, налетіли з усіх боків клювати ще живе наше тіло і в каламутній воді ловити свою мерзотну вигоду» [5, с. 321, 332]. Письменник обмежувався критикою й висміюванням окремих носіїв зла, викриттям негативних явищ в суспільному житті, очевидно, остерігаючись цензури, не хотів прямо й безпосередньо висловлювати думки про відміну кріпосного права, про причини «почорніння» самодержавного устрою, підкреслюючи неодноразово свою нехіть до політики й, можливо, враховуючи наслідки повстання в Польщі 1830 року та невдалу спробу декабристів здійснити політичну реформу в Росії. Він своїми творами тільки натякав на наближення кризових явищ, намагався показати напрямок змін і способів дій для запобігання можливій катастрофі, щоб уникнути потрясінь, які визрівали в європейських країнах. «В Європі заварюються тепер повсюди такі сум'яття, що не допоможе ніякий людський засіб, коли вони прорвуться ... скоро піднімуться знизу такі крики, саме в тих на вигляд впорядкованих державах, яких зовнішнім блиском ми так захоплюємося, намагаючись він них все переїняти...» так, що «останнім часом, крім всього іншого, виник навіть у дворянстві деякий дух недовіри до уряду» [5, с. 314, 313, 330]. Тому у важку годину всесвітнього «землетрусу» треба рятувати нашу землю від нас самих, від беззаконня, треба кожному, хто має якесь поняття про благородство, «повстати проти неправди» [4, с. 125], — пропонував М. Гоголь, вбачаючи внутрішню запоруку стабільності Росії в добре організованому господарюванні, що дає «добробут усїєї держави, бо складається краще власне життя окремої людини, бо робота й безупинний рух укріплюють тіло і здоров'я, бо від цього самі розумові здібності святі, бо, нарешті, Бог велів людині працею і потом добувати хліб» [5, с. 291]. Приклад «праведного господарювання» письменник показав у поемі «Мертві душі» в образі Костанжогла, який при «розсудливому управлінні» підняв хліборобство, організував мануфактури, фабрики для переробки врожаю, засуджував неробство, знаходив «радість у праці», бо «саме тут наслідуює Бога людина» [4, с. 61, 62, 72]. Праця дає «тривке становище у світі», тому від її правильної організації залежатиме гармонізація суспільного життя в майбутньому. М. Гоголь висловив прогностичну ідею важливості розвитку науки та впровадження наукової організації праці.

Високо оцінюючи роль науки та її вплив на розвиток суспільства, письменник відзначав: «Наука в нас ще не розробляється як повне ціле... Наука в нас неодмінно дійде до свого найвищого призначення і вразить самою сутністю, а не красномовством викладача, його хистом розповідати...» Він критикував спроби представників політичної економії теоретично пояснити мету економічного розвитку тільки одержанням прибутку без врахування суспільних потреб у примноженні справжніх матеріальних цінностей, а

не предметів розкоші. «Хороші політичні економи! Дурень на дурні сидить... Далі свого носа не бачить... а ще вилізе на кафедру...» — іронізував М. Гоголь. Вважаючи, що «фабрики заведуться самі собою... законні фабрики — того, що потрібно тут, під рукою людини, на місці, а не ті всякі потреби, що розслаблюють теперішніх людей» [4, с. 68], він застерігав від використання науки з аморальною, антигуманною метою і сподівався на піднесення науки як загальнолюдської цінності в майбутньому, тоді «вона вразить своїм живим духом...» і «стане доступною всім... Її сила буде в її багатозначному короткослів'ї» [5, с. 395]. Мислитель закликав пізнавати «справи Європи», але «...перш ніж вводити нове, слід не як-небудь, а докорінно пізнати старе; інакше застосування найсприятливішого відкриття в науці не буде успішним» [5, с. 435].

Прогрес науки в поєднанні з моральним удосконаленням людей дозволить, на думку М. Гоголя, мудро організувати державне правління і справедливе регулювання відносин між різними соціальними верствами в суспільстві, виходячи з особливостей народу та його історичного досвіду.

«Правління — це не річ, яку видумують в головах деяких...», воно «твориться ... із духа і властивостей самого народу, з місцевості — землі, на якій живе народ, з історії самого народу, яка показує... коли і в яких випадках діяв народ добре і розумно...» [5, с. 425], — пояснював мислитель, вказавши, що засади правління змінюються в різні періоди від анархії до монархії, від демократії до аристократії, що, наприклад, за монархії чиновники від імені правителя плодять хабарництво, для обмеження якого треба нових чиновників, а це призводить до анархії. Тому й запропонував він найкращу, на його думку, форму — Вищу Раду держави, яка складатиметься з осіб, що знають державні потреби, а також із депутатів — представників суспільних груп, які складаються з громадян.

Для демократизації державного управління він вважав потрібним якнайшвидше очистити дворянство від жорстоких і несправедливих, а найчисленніший клас — селянство має укладати угоду «всім миром» із поміщиками, окремі стани громадян, що займаються іншими видами діяльності, самі вибиратимуть з-поміж себе чиновників, які чесно, без хабарництва служитимуть так, як в Англії поліція служить своєму містові [5, с. 428, 429]. Прикметною є Гоголева порада П. Анненкову щодо дослідження ролі всіх класів, не минаючи жодної із сил, що діють в Європі, «... вибрати предметом спостережень не один який-небудь клас *пролетарів*, вивчення якого стало тепер модним» [6, с. 287]. Мислитель, критично сприйнявши вчення про революційну роль робітничого класу, яке поширював К. Маркс і його послідовники, сформулював ідею співмірності всіх соціальних груп, бо світ не є лише одна мануфактурна машина. Це засвідчив П. Анненков: «Ось, — сказав він одного разу, — почали боятися в нас європейського розбрату — пролетаріату... думають, як із мужиків зробити німецьких фермерів... Чи можна розділити мужика і землю? [...] Яке ж тут пролетаріатство? Про це ж треба поміркувати» [1, с. 109]. Замість Марксового заклику об'єднання всіх пролетарів та їхньої класової боротьби, що привносить чвари, безлад у суспільство, М. Гоголь обґрунтував альтернативну ідею злагоди в суспільстві через врахування інтересів різних класів і верств, їхнього примирення на засадах християнської моралі, на яких повинна здійснюватись праця кожного індивіда. Він, вказуючи на можливість соціальних змін у найближчому майбутньому через реформи, підкреслив роль духівництва й православної церкви: «Як на мене, то безглуздою є думка про яке-небудь нововведення в Росії, минаючи нашу церкву, не спитавши в неї на це благословення», бо «...Церква наша

має святитися в нас, а не у словах наших», бо «основу братства Христового в самій нашій слов'янській природі», тому Церква протистоїть класовій ненависті й озлобленості політичних партій, тобто слугує злагоді в суспільстві [5, с. 211, 391]. Головну роль духівництва він вбачав у християнізації людського життя, миротворенні, викоріненні гріховності з людських душ, бо «грішить нинішня людина, точно, незрівнянно більше, ніж коли-небудь раніше, але ... не від бездушності і не від того, щоб хотіла грішити, але від того, що не бачить своїх гріхів. Ще ... не зовсім відкрилась страшна істина нинішнього віку, що тепер грішать ... але грішать не прямо, а опосередковано. [...] Будь-хто скаже: “Красти я не краду і ... молитися я молюся, ось і тепер стою в церкві, хрещуся і б'ю поклони; допомагати — допомагаю; жоден жебрак не йде від мене без мідяка... живу я, звичайно, в розкошах... хабар я беру тільки від багатого, котрий сам просить про це і якому це не на розорення”...Треба сказати ... короткозорому багачеві, що він ... заводячи в себе все на панську ногу, шкодить спокусою... руйнує ... майно, грабує й пускає по світу жебракувати людей ... і показати йому одну з жахливих картин голоду всередині Росії» [5, с. 273–274]. Тому священники, проповідуючи християнські чесноти, застерігаючи людей від гріхів, впливатимуть позитивно на всі верстви, служитимуть злагоді в суспільстві і душевній рівновазі кожного індивіда. Він закликав духівництво передусім проповідувати серед жінок, бо вони опосередковано спричиняють негативні явища. Чимало зловживань чиновників і начальників зумовлено, на думку письменника, марнотратністю їхніх дружин, які занехаяли своє призначення. «Якщо вже один безглуздий каприз красуні був причиною переворотів всесвітніх і заставляв робити дурниці найрозумніших людей, що ж було б тоді, якби цей каприз був осмислений і направлений на добро?» [5, с. 191] — запитував М. Гоголь, відзначаючи, що в жінки душа, як «охоронний талісман для чоловіка від моральної зарази ... і навпаки ... може ... до погібелі чоловіка привести», підкреслював потенційне прагнення жіночої душі до добра, у ній більше великодушності й відваги на все благородне, тому «жінки в нас схаменуться швидше від чоловіків» [5, с. 287] — провіщав мислитель.

Він передбачав зростання активності молодого покоління, впливу письменників, акторів та інших «володарів слова» як «найвищого Божественного дарунка», вихователів людей, всіх тих, що дають освіченість народові, та різних видів мистецтва на суспільне життя. «Мистецтво має виставити нам на вид всі доблесні **народні** наші якості і властивості...» і виконати своє призначення, вносячи «порядок і гармонійність в суспільство» [6, с. 293] — підкреслив мислитель, звернувши увагу на музику, яка надзвичайно різноманітна, на чарівність музики «малоросійських пісень», що «розкривають все життя народу». Тому «нема нічого сильнішого від “народної музики”, якщо тільки народ мав поетичний нахил, різноманітне і діяльне життя; тому народні пісні можуть називатись історичними, бо вони не відриваються від життя і завжди вірні тодішній хвилині і тодішньому вияву почуттів» [5, с. 98, 104].

Найвищою соціальною і культурною цінністю, що ввібрала історичну пам'ять народу, М. Гоголь вважав архітектуру — «літопис світу: вона говорить тоді, коли вже мовчать і пісні й легенди... вона хоч уривками існує серед наших міст у такому вигляді, в якому вона була при віджилому вже народі, щоб при погляді на неї осіяла нас думка про минуле його життя... і викликала в нас вдячність за його існування, що було сходиною нашого власного піднесення» [5, с. 81, 82].

Далекоглядність Гоголевої оцінки архітектури особливо значуща на тлі численних випадків руйнації у ХХ – на початку ХХІ ст. архітектурних історичних пам'яток у процесі хаотичної забудови в багатьох містах України. Він звертався до митців привносити гармонію в суспільство, піднесеність в думки, почуття прекрасного в душі людей, однак не зміг передбачити такого відкритого нехтування думкою митців і мистецтвознавців у сучасному технократичному суспільстві.

У творчості М. Гоголя можна прочитати чимало положень, які ще не були чітко сформульовані як окремі ідеї щодо ролі і значення освіти й освіченості в поєднанні з вихованням моральності всіх верств, зокрема тих, що мають прямий стосунок до народу і від яких «терпить народ», бо ті, що вийшли із землеробів, здобувши деяку грамотність, аморально живуть за рахунок бідних [5, с. 433]. Тому треба освіченість спрямовувати, щоб громадяни знали про Європу в зіставленні зі своєю «руською природою» й переймали європейські позитивні нововведення при продовженні миролюбної киеворуської традиції («без меча прийшов до нас Христос»), щоб налагоджувати взаємодію Церкви та держави, поліпшувати міжконфесійні і міжнаціональні відносини, підвищувати соціальну роль та моральні якості банкірів, кількість яких зростає, але які тільки насолоджуються накопиченням мільйонів; а також подбати про прогрес у суспільстві не завдяки покvapливим запозиченням і чужим новинкам, а через духовне вдосконалення, ключовим пунктом якого має ставати «оживлення душі» кожного через подолання вад, що принижують теперішню людину та стримують наближення її до високого призначення в майбутньому.

Гоголівські ідеї, більшість яких висловлено в оригінальній художньо-образній формі, спрямовані з минулого в майбутнє, не втратили актуальності й можуть зацікавлювати дослідників з погляду трансформаційних процесів у сучасному українському суспільстві та водночас сприятимуть глибшому розумінню витоків футурології при їхньому порівнянні з прогностичними ідеями інших українських мислителів ХІХ ст.

1. Анненков П. В. Литературные воспоминания /П. В. Анненков. Вступ. ст. В. И. Кулешова. М.: Правда. — 1989. — 688 с.
2. Велесова книга: Зб. Праукр. пам'яток І тис. до нової доби — І тис. нової доби /У ритм. пер. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка. Вид. третє. — К.: Велес, 2011. — 192 с.
3. Вивід прав України. — Львів: МП «Слово», 1991. — 128 с.
4. Гоголь Н. В. Собрание сочинений в восьми томах /Н. В. Гоголь. Т. 6. — М.: Правда, 1984. — 319 с.
5. Гоголь Н. В. Собрание сочинений в восьми томах /Н. В. Гоголь. Т.7. — М.: Правда, 1984. — 527 с.
6. Гоголь Н. В. Собрание сочинений в восьми томах /Н. В. Гоголь. Т. 8. — М.: Правда, 1984. — 399 с.
7. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV — первая треть XVII в.) /А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. К.: Лыбидь, 1990. — 176 с.
8. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М. В. Кашуба. — Львів: Видав. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — 356 с.
9. Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник /Упорядники М. С. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. — К.: Либідь, 1993. — 560 с.
10. Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. /Г. Кониський. — К.: Наук. думка, 1990. — Т.2. — 576 с.

11. Крип'якевич І. П. Історія України /І. П. Крип'якевич. Відп. редактори Ф. П. Шевченко, Б. З. Якимович. — Львів: Світ, 1990. — 520 с.
12. Літопис руський /Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп.ред. О. В. Мишанич. — К.: Дніпро, 1989. — XVI+591 с.
13. Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах /Феофан Прокопович. Пер. з латин. Т.1. — К.: Наук. думка, 1979. — 511 с.
14. Прокопович Феофан. Філософські твори в трьох томах /Феофан Прокопович. Пер. з латин. Т.3. — К.: Наук. думка, 1981. — 523 с.
15. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. /Григорій Сковорода. Т.1. — К.: Наук. думка, 1973. — 531 с.
16. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. /Григорій Сковорода. Т. 2. — К.: Наук. думка, 1973. — 574 с.
17. Слово о полку Ігоревім /Упоряд. та приміт. О. Мишанича. — К.: Рад. шк., 1986. — 310 с.
18. Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37–38. Україна: філософський спадок сторіч. К.: 2000. — 804 с.
19. Яворський С. Філософські твори: у 3 т. Т. 1 / Стефан Яворський. Ред. кол.: І. С. Захара та ін. — К.: Наук. думка, 1991. — 632 с.

2.5.2. Пророчі «ноти кобзи Шевченка»

та співзвучної ідеї виразників вільного духу в Україні ХІХ сторіччя

Знаменною для України середини ХІХ віку стала поява «національного пророка» (П. Куліш), пророка-патріота «своєї хати і своєї мудрості», що «стояв попереду вивчених приятелів, київських слов'янофілів» (М. Драгоманов) — Тараса Шевченка з його романтичним зацікавленням минувшиною в поєднанні з реалістичними підходами до змалювання тогочасного життя, з волелюбними думками про долю свого народу і сподіваннями на краще майбутнє. Ідею винайдення України і турботу про її майбутнє виразив перший ректор Київського університету **Михайло Максимович** (1804–1873). Він у працях «Збірник українських пісень», «Історія давньої руської словесності», «Лист про філософію», «Нарис Києва», «Роздуми про природу» та багатьох листах висловив думку щодо нових методологічних підходів у галузі природознавства, запропонував широко застосовувати топологічний метод в археології, передбачив розвиток української історіографії, фольклористики, обґрунтував важливість збереження «давньобутності» української мови, подав ідею мінливості видів на основі вивчення рослинного світу, що потім доводив Ч. Дарвін, прогнозував дальший прогрес науки, пропагував принципи системності наукових досліджень на основі філософії, «головніші питання» якої пов'язував із наукою історії. Освітня і наукова діяльність М. Максимовича сприяла активізації наступних пошуків «воскресіння України» та усвідомленню української самоідентичності учасників Кирило-Мефодіївського товариства.

Таке самоусвідомлення виявили **Микола Гулак** (1821–1899) та **Василь Білозерський** (1825–1899) у розмовах про джерела «малоросійської історії», про що написав в «Автобіографії» учасник їхніх зустрічей у 1845 р. **Микола Костомаров** (1817–1885). Майбутнє України вони пов'язували з реалізацією ідеї «всеслов'янської взаємності», що поставала «в образах, в яких, як нам здавалось, мала втілитися для майбутньої історії. Мимовільно нам став уявлятися федеративний лад як найщасливіша

течія суспільного життя слов'янської нації при збереженні прав народностей, на яких передбачались однакові закони, вільна торгівля з єдиною метою, але без введення митниці»; «... загальна ліквідація кріпосного права і рабства», єдина центральна влада з військом і флотом для ведення зовнішніх відносин і повна автономія кожної частини стосовно внутрішніх установ управління, судочинства і народної освіти. «Найближчим і надійним шляхом досягнення цієї мети в далекому майбутньому передбачалось виховання суспільства в дусі таких ідей, а тому вважалось потрібним, щоб в університетських та в інших навчальних закладах були люди, щиро віддані цим ідеям і здатні впроваджувати їх в юні покоління», для чого й задумували утворити товариство, — відзначив М. Костомаров [10, с. 474—475]. Він у Статуті товариства Кирила і Мефодія проголосив головною справою вивчення слов'янських мов і розвиток їхньої літератури, а в «Книзі буття українського народу» — принципи рівноправності різних народів з урахуванням особливостей їхніх історій, зокрема слов'янських — Московщини, Польщі, України, і на цій основі він обґрунтовує прогностичну ідею: «Встане Україна і Слов'янщина. [...] І Україна буде непідлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським» [2, с. 58]. Такі ідеї М. Костомаров обговорював при зустрічах із **Дмитром Пильчиковим** (1821—1893), **Опанасом Марковичем** (1822—1867) і Пантелеймоном Кулішем, котрий 1845 р. переїхав до Петербурга, а найчастіше з Тарасом Шевченком після зустрічі в Києві на початку 1846 р.

Багато цікавих думок стосовно історії та її спрямованості в майбутнє висловив М. Костомаров у працях «Автобіографія», «Дві руські народності», «Про початок Русі», «Південна Русь в кінці XVI віку», «Правда москвичам про Русь», «Про федеративну основу Давньої Русі», «Про викладання південноруською мовою», «Риси народної південноруської історії», «Руська історія в життєписах її найголовніших діячів». М. Костомаров вважав, що в історії треба відшукувати центральну ідею, яка наскрізь поєднує минуле, теперішнє і майбутнє і ґрунтується на першооснові історичного процесу — тяглості життя кожного народу. Після Саратовського адміністративного заслання М. Костомаров, одержавши дозвіл працювати професором кафедри російської історії в Петербурзькому університеті, написав: «Я поставив собі на думку у своїх лекціях висунути на перший план народне життя в усіх його окремих видах. Я бачив, що держави виявлялись випадковим результатом завоювань, ніж потрібним наслідком географічних і етнографічних особливостей народного життя». Держава складалася не з однієї народності, сильніша з яких підпорядковувала слабші, намагалась їх асимілювати і залишалася тільки зовнішньою формою «об'єднувальної поліційної влади», а «життя, одначе, і далі розвивалося іншим шляхом» [10, с. 527], — зауважив мислитель, підкресливши, що історія не зводиться до історії держави. Тому всупереч апологетам «офіційної історії російської державності» М. Костомаров доводив окремішність історичного шляху українського та інших слов'янських народів і передбачав можливість у майбутньому відновити федеративно-демократичну традицію Південної Русі і українського козацтва та створити «окрему державну цілісність». Україна, повернувши собі украдене раніше прізвище «українсько-руського народу», знову «озветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя ... ні князя, ні графа, ні пана, ні боярина, ні кріпака, ні холопа ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у Хорутан, ні у Сербів, ні у Болгар», — провіщав історик [2, с. 58].

Він, позитивно оцінивши наслідки організації братських шкіл та поширення шкільництва в Південній Русі завдяки спрямованій у майбутнє діяльності **Петра Могили** (1597–1647), висловив сподівання на піднесення «освіченості звільненого народу» після відміни кріпацтва в Росії, що «скинула ... з себе ганебний тягар ... і вступала в нове життя». Водночас він передбачливо застерігав, що в наступний період можуть бути негативні наслідки поширення нігілізму серед російської молоді, яка захоплюється фразами про швидку зміну суспільного ладу і яка не може відрізнити зловживань від сутності та почала «зневажати все, перед чим старе покоління благоговіло: релігію, державність, моральність, закон, сім'ю, власність, навіть мистецтво, поезію, таланти. Все, що раніше вважалось досягненням духовного світу, відкидалось як марне заняття, і сам духовний світ називався мрією» [10, с. 557]. Поширення бездуховності з розповсюдженням матеріалістичних учень відтісняло християнські чесноти і послаблювало віру в майбутнє, яке зводилося тільки до матеріального боку людського життя. «Нігілізм дуже став захоплювати уми молоді...», а «від попередніх лібералів нігілісти ... стали відрізнятися крайньою неповагою до позитивної науки, визнаючи корисним тільки утилітарну частину реальних наук, що сприяють матеріальному благополуччю людини. Звідси виникла в молоді відома схильність до природознавства, але мало породила “корисних діячів у сфері природничих наук”, бо це виявилось якоюсь грою в природознавство» [10, с. 559].

При цьому М. Костомаров вказав на виникнення комун, де жили молоді люди обох статей, а шлюб вважався егоїстичним. Серед молоді поширювалися погляди, ніби «для благої мети суспільного перетворення не треба обмежуватися ніякими засобами». Це схарактеризував мислитель найчорнішим боком нігілізму, бо в ньому побачив появу спроб перетворювати суспільство через криваву революцію. Тодішні «перетворювачі суспільства» хотіли прищеплювати всім такі погляди, а «хто чинитиме опір, того більшість ... стане безжально знищувати», — викривав суть нігілізму М. Костомаров. Він прогнозував: «...як тільки швидко допуститься таке відоме в єзуїтів правило — для доброї мети дозволяти недобрі засоби, то найкраща мета перетвориться на шкідливу, а погані заходи, від яких суспільство не в змозі буде вберегтися, принесуть свої негативні наслідки, які безперечно справлятимуть найшкідливіший вплив, хоч би й тимчасовий» [10, с. 559]. Як і передбачав мислитель, молоді нігілісти переродилися потім у «ліберальних балакунів», «біржових гравців та експлуататорів», а ті, що залишилися відданими своїм поглядам, морально виродилися у фанатиків з їхніми терористичними формами боротьби.

М. Костомаров також передбачав піднесення національної самосвідомості українців через розвиток української культури, освіти, рідної мови, збереження народних традицій. Він, розпочавши розробку концепції українського характеру, спрямував у майбутнє увагу багатьох своїх сучасників і прийдешніх поколінь дослідників.

Окремі думки про майбутнє висловив **Пантелеймон Куліш** (1819–1897) у працях «Записки про Південну Русь», «Історія возз'єднання Русі», «Листи з хутора», «Простонароддя в українській словесності» та художніх творах, обґрунтовуючи ідею відродження України через «внутрішнє серце» українців, зв'язок з природою, своєю землею, культурою, історією, рідною мовою, особливо з романтично сприйнятим минулим. Закликаючи пізнавати минуле, відшукувати в ньому заховані скарби, опоетизовуючи «хутір» як осередок життя українців на противагу містові з його

міщанським егоїзмом і «городянською пихою», «ледащицею модою», «дурним комфортом» та «ідолоською розкошною», що нема їй ні міри, ні впину, ні наситу, П. Куліш запитливо спрямував погляд у прийдешнє: «У серця питаю: “скажи віще серце, чи скоро світ буде?” У глибині внутрішнього серця поєднуються спогади про минуле і передчуття прийдешнього: «Забудеться ім'я моє, а *серце* в далекому потомстві озоветься». П. Куліш висловив сподівання, що «Істину колись ми *серцем* зрозумієм, неволю розумом перемогти здієм» і, звертаючись до городян, оцінював тогочасні процеси з позиції далекого майбутнього: «Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте... селянську філософію проповідати, взявши її прямисінько із Євангелія. — Робіть ви своє діло, а ми своє робитимемо; а там уже колись у віках грядущих люди побачать, кому з нас за науку й працю дякувати» [19, с. 159, 164]. Мислитель переносив у майбутнє подолання негативної тенденції урбанізації людства і пропонував гармонізувати спосіб життя українців із природою через наближення до рідної землі. П. Куліш, від'їжджаючи на свій хутір поблизу м. Лубен, хотів бачити «сільське життя на театрі природи», безпосередньо реалізувати принцип антеїзму. В ньому мислитель закладав далекосяжну ідею єдності людини з природою, втілення якої мало б запобігти виникненню екологічних і тих проблем, які можна б уникнути, якби народи почали жити «по закону Божому», за законами природи, і вся «правительська мудрість тільки в тому й єсть, щоб сього закону не ламати» [18, с. 99], — підкреслив мислитель. Він шукав шляхів до майбуття на основі того, що було «за тисячу років до нас» і прогнозував такий тип поселень і суспільного устрою, щоб люди з'їжджалися «до контор на засідання на короткий час, ніяк не засиджуючись у велетенських скоповищах многолюдства, не утворюючи дорожнечі, не наживаючи рівнодушності до неможливих, не розриваючи сусідських зв'язків із селянами — лише тоді бідність як-небудь урівнялася б з багатством» [19, с. 164]. П. Куліш бажав свої творчість, «муки сердечні», «помисли» обернути «на велике, негибнущє для потомства діло». «Я буду церкву правди усіх народів» [19, с. 166], орієнтувався він на майбутнє всього людства.

Джерело «воскресіння України» П. Куліш вбачав у «передвічному скарбі» — народній мові. «Велика бо сила в простому народному слові і в простій народній пісні, і тайна тої сили — в людських серцях», «простий народ... не кидав свого рідного слова, не забував рідної пісні» і в цьому письменник бачив запоруку «повертання до України» та її майбутнього.

*Отечество собі ґрунтуймо в ріднім слові:
Воно, воно одно від пагуби втече,
Піддержить націю на предківській основі...
Хитатимуть її політики вотще!
Переживе воно дурні вбивання мови;*

Народам і вікам всю правду прорече, — передбачав П. Куліш збереження і розквіт української мови всупереч асиміляторській політиці владомощців, засиллю письменництва, що прийшло «до нас з чужого краю з чужою мовою» [19, с. 162].

У праці «Простонароддя в українській словесності» П. Куліш писав: «Українські письменники щасливо пережили період критичних авторитетів. Їх врятувала повага до людської особистості, як би не низько була вона поставлена в суспільному організмі, а ця повага проявляється в усій усній словесності нашого народу...» і підкреслив

зацікавленість «теперішніх і майбутніх читачів» літературними творами тих письменників, що «зайнялися старанним вивченням і розробкою висміюваної Белінським простуватої простонародної мови, і виражаючи нею великі поетичні ідеї, намагались надати цій мові гідність всенародної мови», «передавали багатолюдному суспільству “живих і нерождених” своїх співвітчизників переконання, що вони говорять правду, відкриту для всезагальної перевірки». «За ними і письменники, що виступили вже на своє поле, будуть звиряти свою мову... і сам хід думок. Цей сповнений святих життєвих соків ґрунт дасть свого часу багаті плоди» [8, с. 213, 214, 215].

Застерігаючи від марного очікування негайного «торжества нашої справи» в найближчому майбутньому і від «дрібного самолюбства» збирачів народних українських оповідань, П. Куліш провісницьки стверджував: «Досить з нас глибокої свідомості, що всі ми, якими б не були різними наші зусилля, робимо народну справу і в теперішності будуємо майбутнє не власне, не особисте, а майбутнє нашого народу у невизначено далекому часі. [...] Забудуться наші імена чи засяють у найміцніших пам'ятках народного життя, тобто у творах великих письменників, — однаково передчуття наступаючого оживлення українського племені повинно солодко зігрівати кожную душу в її прагненні до безконечного» [8, с. 216]. Назвавши одним із див, сенс яких все ще не розгадала наука, «воскресіння української словесності» завдяки простонародності, що є запорукою «загальнонародного розвитку нашої словесності у майбутньому, на широкій основі», мислитель прогнозував європейський шлях дальшого розвитку українського народу. «Європейська цивілізація не є для нас чимось ненависним, як для московських слов'янофілів, котрі проголосили Захід гнилим і винайшли якийсь російський погляд на науки й мистецтва. Ми дружньо вивчаємо все, що вироблене іншими суспільствами й народностями, але благ для нашого народу очікуємо лиш від своєрідного розвитку його власних моральних сил і від збільшення засобів до життя на його рідному ґрунті. Ми не говоримо, як колишні руські патріоти, що ми “їдемо швидкими кроками по шляху освіти”. Наш хід не може бути дуже швидким... Повільною повинна бути наша робота, але правильною», — реально оцінював він можливості й шляхи майбутнього розвитку українського народу. Що більше в ньому людяності, то більше треба турбуватися, щоб «кожна хоч трохи мисляча голова чітко розуміла іншу. Лише тоді слово, ця велика сила людської природи, вступить в свої права», — провіщав П. Куліш, наголосивши на значенні слова для взаєморозуміння між людьми, до чого найбільше закликав Т. Шевченко, котрий «становить кращу прикрасу нашої словесності» [8, с. 220, 219].

Ще 1846 р. П. Куліш писав: «Пророчі ноти національної кобзи Шевченка були пророчим плачем і пророчим взиванням кобзаря кобзарів українських. Сам Шевченко зробився не тим, яким я покинув його, їдучи з України... Це вже не був кобзар, а національний пророк» [14, с. 263].

У творчості **Тараса Шевченка** (1814—1861) «сам народ упізнав свою душу, прочитав свою історію, прозирнув у своє майбутнє» (О. Гончар).

І. Франко відзначав спрямованість у майбутнє Шевченкових ідеалів, назвавши поета «володарем душ і керманічем поколінь». Шевченко відчував «по-своєму» «дуже живо» болючі суспільно-політичні питання про «можність добитися нам повного права в своїй хаті і повної національної єдності, — писав І. Франко. — «[...] Те своє почуття він вилив у словах, які й досі мусять оживлювати кожного з нас, що мостимо мости від сумної теперішності до далекого, незвісного берега будущини...» [16, с. 384]. І. Франко

підкреслив: «Шевченко огняними фарбами малює нам ті моменти майбутньої кризи, коли самосвідомість довго давленого народу прокинеться і ригне полум'ям поперед усього на виродів, синів України, що нетямущими руками помагали матір катувати... Не забуваймо, що у всіх частях нашої вітчизни безтемна та безсовісна політика пануючих верств ... систематично пре наш народ до бідності, темноти, упосліджує його і в вимірі прав та справедливості, опустошує його землю, занедбує його культуру, гонить його з віковичних батьківських гнізд, а часто фантастичними планами чужонародної колонізації немов самохіть прискорює національні та суспільні катастрофи. Радо припускаю, що Шевченко, якого велике серце здібне було відчувати всі великі нещастя українців минувщини... не предвиджував тих новочасних, маккіавелівських способів політичного та національного гніту, що не раз виступають навіть під плащиком далекого економізму та лібералізму. Але поучений досвідом віків і морем пролитої крові, Шевченко добре знав, що такі речі як свободу людини і національності, як національну самостійність та повноправність не достається просто з рук божих...», «... відчував усією душею, що боротьба за освободження української нації буде важка» [16, с. 384, 385–386]. При цьому І. Франко слушно наголосив на Шевченковому передбаченні, що і «будущина українського народу криє в своїм лоні якісь великі важкі катастрофи» через «брак проводу», «брак щирості і безкорисного віддання себе для тої справи», через «велику силу безтямності та духової несамостійності громади», яку «безмірно трудно» зібрати до «такої важкої роботи, як боротьба за права народні». Тому «одинокість у праці й терпінні більше ніж вид ворожої сили гнітила душу Шевченкову», – відзначив І. Франко [16, с. 386]. Він, реально оцінюючи пророчість Шевченка («... не можемо знати, чи справдиться Шевченкове слово; чи великий поет силою свого чуття здужав відгадати велику загадку нашої будущини»), закликав сповнити найперший Шевченків заповіт: «Свою Україну любіть! /Любіть її во врем'я люте, /В остатню скорбную міну /За неї душу положіть» і підкреслював, що в цих заповітах «мусимо твердо і ясно бачити, що тільки в них наш рятунок, тільки в них наша будущина» [16, с. 387, 391]. Отже, І. Франко вказував не тільки на прогностичність ідей Т. Шевченка, але й на ціннісні виміри його впливу на майбутнє українського народу.

Т. Шевченко з'явився як «надзвичайний вислів історичної долі», він «гарячим гейзером пробивається з моря українського буття», оформлюється творчо «зривами надхнених слів і покликів», «гарячими візіями, що притягають минуле в сучасність, або вгадують майбутнє», – писав Ю. Вассиян [1, с.282]. На його думку, головною темою для Шевченка є Україна – «абсолютний предмет його творчої уваги» [1, с. 285–286], і тому з Україною, з українською природою пов'язані різноманітні теми, «драма блискучої минувщини», «поетова сучасність» і «будучність, що палає в огні воскресних візій...» [1, с.284], – акцентував Ю. Вассиян на україноцентричності Шевченкових передбачень.

Відома серед фундаторів «філософського шевченкознавства» О. Забужко акцентує увагу на націотворчому спрямуванні Шевченкових пророчих ідей: «З давньоюдейськими пророками... українського “Кобзаря” єднає насамперед усвідомлена програмова націотворчість» і дає надважливий для сучасного українства прогностичний висновок: «Яким чином “спрацює” його “програма” в новому тисячолітті – залежить, не в останню чергу, від того, якою мірою, він буде нами пізнаний і опанований» [6, с. 118, 146].

Із перспективи поєднання національних і загальнолюдських цінностей характеризував поета як «провісника вільного духа», з його закликами «Борітеся –

поборете!» український філософ М. Шлемкевич, котрий підкреслював, що «нова людина, нове суспільство, сперті на знання і справедливість — ідеал Шевченка і шевченківської людини», яка «відверталася від отупіння в достатку» і осередком світогляду якої стане наука, головним рушієм — розум [24, с. 21].

Положення про роздуми Тараса Шевченка щодо майбутнього, які висловило багато шевченкознавців, зафіксували і засвідчують прогностичне спрямування його творчості й діяльності. Однак проблема прогностичності його ідей заслуговує глибшого вивчення, оскільки кожен з авторів лише дотично до своєї теми дослідження висвітлював окремі аспекти Шевченкових передбачень, здебільшого трактуючи їх в руслі міфічного чи релігійного пророцтва. Оскільки в публікаціях стосовно Т. Шевченка часто вживаються терміни «пророцтво», «пророк», «пророчі думки» (без врахування їхнього смислу в конкретному контексті), то, розмежовуючи пророцтво за релігійними уявленнями як здійснення Божих одкровень, вияв Божественної волі і пророкування як передбачення того, що відбудеться, на основі набутих знань, життєвого досвіду і не ототожнюючи ідеї пророчі (властиві пророкові, віщуну або ознаки прозорливої думки, що має справдитись) та ідеї прогностичні, (пов'язані з прогнозом як обґрунтованим судженням, сукупністю знань про майбутнє на основі глибокого розуміння процесів змін у зіставленні з емпіричними даними про наявний стан або як узагальнене науково обґрунтоване знання про сучасні тенденції та закономірності розвитку процесів, що здійснюватимуться в майбутньому), варто відзначити, що в Шевченкових поетичних образах, на нашу думку, більше пророчих, ніж прогностичних ідей. Прогностичні ж ідеї Т. Шевченка висловлював завдяки своєму проникливому розумові, творчому уявленню, життєвій мудрості, геніальному дарові осягнення сутності процесів, інтуїтивного уловлювання початку змін і тенденцій їхніх наступних виявів. Його прогностичні ідеї не були науково обґрунтованими, а виражались як ідеальні моделі віддаленого майбутнього або конкретизувалися передбаченнями наступних подій, явищ, процесів на короткому проміжку від минулого й теперішнього стану.

Т. Шевченкові був притаманний талант передбачення, що виражався в ідеалах «вільної людини», «нової сім'ї», «ідеальної спільності», «оновленої землі», «веселого села», «правди», що розвивався на глибокій вірі в майбутнє, коли буде «Моя Україна широка» країною, «повитою красою».

Аналіз змісту Шевченкових художніх творів, «Щоденника», епістолярної спадщини дає підставу виокремити ту частину доробку, де в якійсь формі безпосередньо або опосередковано виражені думки стосовно майбутнього. Про спрямованість Шевченкових поглядів у майбутнє може свідчити навіть факт переваги за частотою слововживань в поезіях лексем із значенням «буде», «грядущее» (всього 303) порівняно з «було», «давно» (267 випадків), що зафіксували автори ґрунтовної і, безсумнівно, корисної для сучасного шевченкознавства чотиритомної праці «Конкорданція поетичних творів Тараса Шевченка» [9, с. 134–141; 363; 371–372].

Важливо наголосити, що Т. Шевченко проектував найголовнішу ідею у своїй творчості — ідею свободи — у майбутнє не тільки в часовому вимірі: «минуле — теперішнє — майбутнє», але й в онтологічному аспекті як «майбуття», те, що «має бути», «буття прийде правдиве», як доля, «буття вільної людини». Реалістичним зображенням злиднів і страждань знедолених він засуджував неволю, кріпацтво, деспотизм, царизм, панську сваволю, виражав негативне ставлення до цих аномальних

явищ, до всіх проявів антигуманних взаємин у минулому й теперішньому стані суспільства, що має змінитися в майбутньому, бо все «йде, все минає» в безкрайньому світі.

Безперервний всесвітній коловорот вважав Шевченко закономірним і передбачуваним: «А сонечко встане, як перше вставало, /І зорі червоні, як перше плили, /Попливуть і потім...» [21, с. 91]. Поет змальовував земну природу гармонійною, красивою: «...вся країна /Повита красою, /Споконвіку вмивається, /Сонце зустрічає. /І нема тому почину /І краю немає» [21, с. 240]. Образ природи охоплює просторово і «сині гори» Кавказу, Грецію та Італію, Урал, і «неозорі степи» Оренбурзького краю, «блідо-рожеву рівнину» Каракумів, і «срібlistу Сир-Дар'ю», золотоносне Сан-Франциско й живописні береги Волги, а найчастіше поет ототожнює природу з Україною, де «Тече вода із-за гаю /Та попід горою, /Хлюпочуться качаточка /Помеж осокою» [21, с. 367].

У безкрайній природі людина як атом, що гармоніює з природою: «Садок вишневий коло хати, /Хрущі над вишнями гудуть, /Плугатарі з плугами йдуть, /Співають ідучи дівчата, /А матері вечерять ждуть». Поет оспівує гармонійний стан єдності людини з природою: «...І сонце гляне — рай, та й годі /» [21, с. 14, 15, 46]. Водночас Т. Шевченко не ідеалізував природу, а вказував на реальні зміни й невлімовимі природні закони зникнення, вмирання: «Тне косар, не спочиває /Й ні на кого не вважає, /Хоч і не проси... /Не мине й царя /І мене не мине...» [21, с. 16–17]. Цим законам підпорядковані всі, тому поет, усвідомлюючи конечність людського життя, висловлює хоч і песимістичне, але реальне передбачення: коли приходить час «спочивать», то треба «заходитись риштувать /Вози в далеку дорогу, /На той світ, друже мій, до Бога» [21, с. 373].

Природні зміни відбуваються поступово через витіснення старих форм життя новими. «Минуло все, та не пропало, /Остались шашелі: гризуть, /Жеруть і тлять старого дуба... /А од коріння тихо, любо /Зелені парості ростуть. /І виростуть, і без сокири, /Аж зареве та загуде», — зробив Шевченко важливий висновок стосовно наступних процесів змін у природі, що не потребує втручання людини штучним знаряддям. Такий висновок містить прогностичну ідею потреби погодження людської поведінки із законами еволюції природи, тобто співвідносної діяльності всього людства в гармонії з природою. Порушення такої гармонії призводить до негативних наслідків у людському бутті. Життя людей могло б бути «раєм на землі», а в дійсності його спотворили самі ж люди. Яскравими образами Т. Шевченко змалював картину світу, де «долі немає», «люди людям лихо діють, / Того в'яжуть, того ріжуть, /Той сам себе губить...» [20, с. 55], і закликав схаменутися всім «Адамовим дітям»: «Молітесь Богові одному, — Молітесь правді на землі» [21, с. 253]. Поет провіщав: «І буде варт на світі жить, /Як матимеш кого любить... /Любов — господня благодать» [21, с. 61], бо «Добре жить /Тому, чия душа і дума /Добро навчилася любить!» [21, с. 197]. Любов, добротність, правда між людьми ставатимуть основними засадами їхнього майбутнього буття, подібно до закону природи, як «в темну яму /Святе сонечко загляне, /І в темній ямі, як на те, /Зелена травка проросте...» [21, с. 197].

Пророчі слова гуманістичного спрямування «І на оновленій землі /Врага не буде, супостата, /А буде син, і буде мати, /І будуть люде на землі!» поет поєднує з прогностичним запитанням-застереженням: «Чи буде правда меж людьми? /Повинна быть, бо сонце стане /І осквернену землю спалить» [21, с. 354, 364]. Природа за своїми

законами буде відновлюватись (почорніле «од крові» поле: «Я знов буду зеленіти»), а люди через війни, кровопролитні битви втрачають свою долю: «А ви вже ніколи /Не вернетесь на волю» [21, с. 141].

Із встановленням справедливих взаємин між людьми та правильною взаємодією з природою український мислитель пов'язував майбутнє людства і ще в позаминулому сторіччі прогнозував появу планетарної проблеми збереження життя на Землі. При цьому песимістичний прогноз про «осквернену землю» нейтралізується вірою поета в духовне зростання людства, що дає підставу для оптимістичного висновку: «...люди виростуть, /І духу живому .../...І тобі одному /Помоляться всі язика /Вовіки і віки» [20, с. 323].

Т. Шевченко порушив проблему можливості передбачати й долю окремої людини за її природними здібностями, хоча й висловлював сумнів, чи варто знати своє майбутнє: «І то лихо — /Попереду знати. /Що нам в світі зустрінеться...» [20, с. 77]. Зображені в повісті «Близнята» однакові за природними даними брати-близнюки пішли різними життєвими шляхами, очевидно, під впливом суспільного середовища. Тільки ворони-віщунки наперед визначають: «...будуть в Україні /Родиться близнята. /Один буде, як той Гонта, /...Другий буде ... оце вже наш! /Катам помагати» [20, с. 298].

Образом Матері-України, що «Виглядала волю», поет звертається до Богдана: «Нерозумний сину! /Подивись тепер на матір, /На свою Вкраїну, /[...] Степи мої запродані /Сини мої на чужині, /Дніпро, брат мій, висихає. /Мене покидає» і, висловивши невдоволення гетьмановими вчинками, що призвели до поневолення України, провіщає: «А тим часом перевертні /Нехай підростають /[...]Та допоможуть москалеві /Господарювати, /Та з матері полатану /Сорочку знімати», й болісно, з журбою матері завершує роздуми: «Якби була знала, /У колиці б задушила, /Під серцем приспала» [20, с. 223]. Цим самим Т. Шевченко висловив ідею корисності знань про майбутнє і заодно порушив питання про надзвичайну ціну такого прогностичного знання: матір згодна пожертвувати дітям у своєму лоні заради свободи всієї України.

Класифікація Шевченкових прогностичних ідей засвідчує, що центральну за змістом і найголовнішою за об'єктом висловлено ідею вільної України як історичної спадщини, соціальної спільності, найвищої духовної цінності, національної єдності — Матері всіх українців. Україна в минулому зображена без конкретизації часових періодів у природовідповідному стані, за якого «Було колись добре жити /На тій Україні...» «Була колись Гетьманщина», «ходили гайдамаки», посіяли «В Україні жито. /Та не вони його жали. /Що мусим робити?» [20, с. 86, 79, 154]. «...Чому добре умирає, /Злеє оживає?» [21, с. 28], — запитує поет, констатуючи суперечливі тенденції, які визначають теперішнє і майбутнє України. Т. Шевченко, не ідеалізуючи минулого, вказав внутрішні й зовнішні причини того, що Україна втратила свободу й славу, реалістично відобразив тогочасний стан: «Заснула Вкраїна, /Бур'яном укрилась, цвіллю зацвіла», «...в болоті серце прогноїла» [20, с. 225]. «А скрізь на славній Україні /Людей у ярма запрягли /Пани лукаві...», а їм «Нашо здалась козацькая /Великая слава?!» [21, с. 117, 38]. У тому, що «в Україні ...лихо танцювало», поет вбачав «господню кару» / «За Богдана /Та за скаженого Петра, /Та за панів отих поганих» [21, с. 335] і застерігав від оманливого сприйняття України як «минулого раю» у якому «Я бачив пекло...», — так образно показав поет кріпацьке становище своїх родичів та підневільних українців. — «Там неволя /Робота тяжкая... /Там матір добрую мою, /Ще молодую у могилу /Нужда та праця

положила. /Там батько ... умер на панщині...» [21, с. 222–223]. Т. Шевченко попереджав: «А як не бачиш того лиха, /То скрізь здається любо, тихо /І на Україні добро», «Неначе писанка село, ... /Веселі хати! /Великі здалека палати», які поет гнівно проклинає: «Бодай ви терном поросли», бо «Приблуда князь», «патріот», «убогих брат» / «Дочку й теличку однімає /У мужика...» [21, с. 118, 24–25]. Розкриваючи основні причини занепаду України і засуджуючи кріпацтво й деспотизм російського царизму, що хоче «Весь світ полонити» [20, с. 300], поет через різні художні образи показав антигуманний деморалізувальний характер тодішнього суспільного ладу, за якого «Латану свитину з каліки знімають» [20, с. 241]; «Багатий не знає /Ні приязні, ні любові — /Він все те наймає» [20, с. 259], а звироднілі «люде» «За шмат гнилої ковбаси /У вас хоч матір попроси, /То оддасте» [21, с. 96]. Тому він, запитуючи, «яка правда ... /В нас на Україні», пояснював: «Та другої і не буде /В невольниках людях» [21, с. 240].

Таке становище поет вважав протиприродним, знелюднювальним, тому й актуалізував питання стосовно майбутнього: «Чи довго ще на сім світі /Катам панувати?» [20, с. 250], «І хто знає, що діється /В нас на Україні?», ствердно відповівши: «А я знаю. /І розкажу» [21, с. 23]. Висловлюючи надію «ще раз сонце правди побачити», переборюючи сумніви, «Для кого я пишу? Для чого?», виражаючи своє кредо «...Я так люблю /Мою Україну убогу» [21, с. 39], розуміючи, що «в попелі тліє /Іскра огню великого» [20, с. 262] та усвідомлюючи своє покликання «Я месію /Іду народу возвістити» [21, с. 318], Т. Шевченко спрямовував думки й слова до «Малих отих рабів німих» і сподівався на позитивні наслідки своїх пророцтв: «Орю /Свій переліг — убогу ниву! /Та сію слово. Добрі жнива /Колись — то будуть» [21, с. 286, 356]. Змальовуючи героїчне минуле й страдницьке теперішнє, поет висловив надію на пробудження українського народу і закликав до активних дій: «...вставайте. /Кайдани порвіте» [20, с. 350].

Найвиразніше, на нашу думку, висловлені прогностичні ідеї щодо майбутнього України та українців у Шевченковій поезії «І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє посланіє». Вказавши епіграфом основний принцип взаємин між українцями — «братолюбіє» та характеризуючи тодішню руїну країни, де «Правдою торгують... /І Господа зневажають, — /Людей запрягають /В тяжкі ярма. Орють лихо /Лихом засівають» [20, с. 327], звертаючись до тих, хто намагається на чужині «Шукати доброго добра», до «правнуків поганих», які прагнуть стати слов'янофілами, а свою історію, рідну мову забувають («Колись будем /І по своєму глаголати»), та дорікнувши їм, бо чваняться тим, «Що добре ходите в ярмі, /Ще лучче, як батьки ходили» [20, с. 330, 331], застерігаючи їх «Не дуріте самі себе, /Учітесь, читайте, /І чужому научайтесь, /Й свого не цурайтесь, /Бо, хто матір забуває, /Того Бог карає» [20, с. 332], поет прогнозує: «Розкуються незабаром /Заковані люде /Настане суд, ... /І оживе добра слава, /Слава України» [20, с. 328]. Головною передумовою її відродження та майбутнього, коли буде «В своїй хаті своя й правда /І сила, і воля», стане об'єднання всіх українців, тому й спрямував поет у майбутнє свій заклик «Обніміте ж, брати мої, /Найменшого брата, — /Нехай мати усміхнеться ... /І діточок поцілує /Вольними устами» [20, с. 328, 333]. Поетове звертання до українців — «Розкуйтеся, братайтеся!» ґрунтується на пророчій ідеї любові до України: «Полюбіте щирим серцем /Велику руїну», бо більш ніде «Нема на світі України, /Немає другого Дніпра» [20, с. 327, 328].

Українолюбство — головна засада дій і творчості самого поета — спрямовано у майбутнє, на пробудження свідомості українців і стане обов'язковою умовою їхнього власного усвідомлення себе «Синами єдиної України» через «братолюбіє»: «Любіться, брати мої, /Україну любіте .../За неї Господа моліть» [21, с. 7, 17].

Спостерігаючи тенденцію класового розшарування, появу «дітей юродивих», «панів добрих», що «землею, всім даною, /І сердешним людом» торгують [20, с. 336], реально сприймаючи «люд потомлений», Т. Шевченко застерігав від пасивності, примирення з долею: «Страшно впасти у кайдани, /Умирать в неволі, /А ще гірше — спати, спати», тому й попереджав: «Не дай спати ходячому, /Серцем замирати /І гнилою колодою /По світу валяться» [20, с. 346], провіщаючи, що пропадуть «лихі», «лукаві чада» і «не спасе їх добрий цар» [21, с. 336]. Піклуючись про майбутнє України, поет висловив песимістичне передбачення й занепокоєння: «Та не однаково мені, /Як Україну злії люде /Присплять, лукаві, і в огні /Її, окраденую, збудять» [21, с. 9]. Він шукав шляхи її звільнення, закликаючи знедолених до активної боротьби за свободу, оскільки воля «заснула: цар Микола /Її приспав. А щоб збудить /Хиренну волю, треба миром /Громадою обух сталить; /Та добре вигострить сокиру — /Та й заходиться вже будить» [21, с. 282].

Український мислитель у ХІХ ст. не вигадував якості міфічні сили, не акцентував на нездійсненних мріях, а висловлював прогностичні ідеї про національне визволення не тільки України, але й інших пригноблених народів. Т. Шевченко звернувся до лицарів кавказьких, яких закликав: «Боріться — поборете!»; до чехів: «Прозрійте, люде ... /Розправте руки, змийте луду, /Прокиньтесь»; до поляків, з якими «братались. Пишались вольними степами...»: «Подай же руку козакові /...І знову іменем Христовим /Ми оновим наш тихий рай» [21, с. 47]; до декабристів — «російських благовісників свободи»; до всіх слов'ян, щоб «стали /Добрими братами /І синами сонця правди», що «Мир мирові подарують /І славу вовіки» [20, с. 263]. Він висловив цікаву і важливу для майбутнього об'єднання слов'янських і європейських народів думку про подолання минулої ворожнечі, яку привносили правителі й панівні верстви, а освячували церковнослужителі, зловживаючи релігією з політичних мотивів для оправдання війн, у яких християни «нищать себе взаємно». У «Передмові» до поеми «Гайдамаки» поет писав: «Нехай бачать сини і внуки, що батьки їх помилялись, нехай братаються знову з своїми ворогами. Нехай житом-пшеницею, як золотом, покрита, не розмежованою останеться навіки од моря до моря — слов'янська земля» [20, с. 155]. Критикуючи російських ідейних натхненників слов'янофільства, Т. Шевченко передбачав виникнення нових засад міжнаціональних відносин — братерства і мирного співробітництва рівноправних вільних народів — замість ворожнечі чи об'єднання в міцних обіймах «старшого» сильнішого брата.

Хоча поет менше висловив передбачень стосовно господарсько-економічної і політичної сфер, однак фіксує у своєму «Щоденнику» реальні картини злиднів «вірмено-татаро-калмицького народонаселення» в Астрахані, вияви каторжної суті кріпосницько-феодалного ладу, жорстокості деспотичного правління та поліційного режиму в Росії, нестерпних принизливих умов солдатської служби та ницості, аморальності, пияцтва більшості офіцерів, зробивши окремі узагальнення стосовно причин економічної відсталості, назвавши основну перешкоду суспільного прогресу — царизм («Тормоз — російський коронований кат» [23, с. 89]), указав на неминучість

заміни самодержавного устрою («Буде бите /Царями сіяне жито!», «Окують царят неситих», «Царя до ката поведуть» [21, с. 354, 256, 362]). Навіть саркастичні зображення царських палат, у яких «блюдолизи» «ніби без'язики» та «Сам наш батюшка» видумує «нові петлиці» і «муштри ще новіші», містять не тільки критику самодержавства, але й підводять до висновку про аномальність такого політичного режиму. Тому в майбутньому самодержавство буде замінено новими формами правління, які мислитель пов'язував із проведенням демократичних реформ, порушивши питання, спрямоване на позитивну відповідь щодо майбутнього: «Коли /Ми діждемося Вашінгтона, /З новим і праведним законом? /А діждемось-таки колись!» [21, с. 261].

Т. Шевченко передбачав різні шляхи зміни політичної влади, вказавши на можливість витіснення «зеленими паростями» старого державного ладу, який «І без сокири, /Аж зареве та загуде» [21, с. 369]. Такий оптимістичний прогноз мислитель безпосередньо аргументував фактором науково-технічних і культурних досягнень людства, спостерігаючи силу машини на пароплаві, що подібно чудовиську з величезною пащею готова «проковтнути поміщиків-інквізиторів». Винахід великих Фультона та Ватта «найближчим часом, — записав Шевченко в “Щоденнику” 27 серпня 1857 р., — пожере батоги, престоли і корони... Те, що почали у Франції енциклопедисти, те завершить на всій нашій планеті ваше колосальне геніальне дитя. Моє пророцтво безсумнівне» [23, с. 101]. Це передбачення стосується також соціальних перетворень, серед яких Шевченка найбільше зацікавлювало питання ліквідації кріпацтва, а відповідно — й поміщицького класу. Змістовні прогностичні ідеї висловив він щодо появи нових соціальних верств, освічених вихідців із селянського середовища, носіїв знань, інтелектуалів як потенційної сили майбутнього суспільного розвитку («Йдете в люди, а там тепер /Все письменне стало» [20, с. 96]). Прогностичне положення записав мислитель у «Щоденнику» стосовно змін соціальної структури: «А середній клас — це величезна і, на нещастя, напівписьменна маса, це половина народу, це серце нашої національності...», для якої «маленьке вище суспільство» з його розпустою й вадами, моральними недугами не має особливого значення [23, с. 31].

Чи не найбільше хвилювало Тараса Шевченка майбутнє українського селянства. Свою прогностичну ідею він виразив образом жниці-матері, котрій сниться «той син Іван /...На вольній, бачиться, бо й сам /Уже не панський, а на волі; /Та на своїм веселім полі /Свою-таки пшеницю жнуть, /А діточки обід несуть» [21, с. 281]. Поет вважав, що щасливе життя вільних селян наступить тоді, коли вони матимуть свою землю і буде ліквідовано поміщицьку власність: «Воно б, може, так і сталось, /Якби не осталось /Сліду панського в Україні» [21, с. 118]. Соціальні зміни та переміщення пов'язував поет із наявністю власності, яка справедливо має перерозподілитись. Переміщення по висхідній із нижчих верств у вищі можуть бути завдяки доброчинності та чесній праці: «...трудящий /У наймах виріс сирота, / Придбав сірома грошенят, /Одежу справив, жупанину /...Купив садочок і хатину, /...Діли з убогим заробіток. /То легше буде й зароблять» [21, с. 60–61].

Цікаву думку про полегшення селянської праці висловлено в повісті «Наймичка» зверненням до представників агрономічної науки видумати замість серпа «яку-небудь іншу машину. Ви цим надасте велику послугу приреченому на важку працю людству» [22, с. 59], тобто прогнозовано винайдення сільськогосподарських машин.

Розв'язання соціальних конфліктів, пом'якшення класового розшарування мають бути, на думку Т. Шевченка, спрямовані на людину, на вищі моральні цінності, які в майбутньому визначатимуть людську долю й щастя, а не багатство: «Єсть люде на світі – /Сріблом-злотом сяють, /Здається, панують, /А долі не знають», бо ж «...доведеться умирати» та «Здихать над грішми?» [20, с. 55; 21, с. 62]. Тому «Не завидуї багатому», – закликав поет, указавши, що багатство не тільки деморалізує власника, але й спричиняє духовне збіднення молодого покоління: «Не дуріте дітей ваших, /Що вони на світі /На те тільки, щоб панувать... /Бо невчене око /Загляне їм в саму душу» [20, с. 329]. Заздрощі, як іржа, псують людські взаємини, знелюднюють сусідів, бо як «хатину запалили /...Багатії, бач раділи, /Що багатше стали, /А вбогії тому раді, /Що з ними зрівнялись!» [21, с. 62]. Отже, поет проектує в майбутнє не матеріальне збагачення людей, а їхнє духовне зростання, моральне очищення.

Гуманістичним підходом Т. Шевченка до розгляду соціальних перетворень пояснюється певна ідеалізація майбутнього, виражена ідеєю щасливої людської спільності, яка буде тоді, коли «На землю правда прилетить /...Скрізь шляхи святії /Простеляться, і не найдуть /Шляхів тих владики /А раби тими шляхами /Без гвалту і крику /Позіходяться до купи /Раді та веселі. /І пустиню опанують /Веселії села» [21, с. 287]. Ідеал майбутнього «на оновленій землі» вбачав поет у тім, що «будуть люде на землі» [21, с. 354], встановляться людські стосунки на засадах правди й волі, «І духу живому .../...Помоляться всі язики» [20, с. 322].

Майбутній світ України «розвіє тьму неволі» [20, с. 306], як передбачав поет, і буде справедливо й розумно організовано співжиття людей. Це пов'язувалося з розквітом села як найприйнятнішої форми розселення вільних людей у гармонії з навколишньою природою, бо «у селах у веселих /І люди веселі», тому й закликав: «...Розвернися на всі боки, /Ниво-десятино! /Та посійся не словами, /А розумом» [21, с. 118, 356].

Крім прогностичних ідей стосовно далекого майбутнього, Т. Шевченко дав окремі передбачення на найближчу перспективу і навіть конкретні поради своїм родичам і землякам (наприклад, не брати «вольную» від поміщиків без земельного наділу), прогнозуючи, що незабаром розв'яжеться головне «животрепетне питання про те, як звільнити селян із кріпацького становища» [23, с. 372]. Задумав він також видати альбом «Живописна Україна», стати гравером, щоб поширювати мистецтво серед широких верств і славити Україну. Склав «Буквар» для недільних шкіл, планував підготувати популярні книжки з арифметики, етнографії, географії та історії («тільки нашої»). «Якби Бог поміг оце мале діло зробить, то велике б само зробилося» [23, с. 444], – писав Т. Шевченко до М. К. Чалого в листі 4 січня 1861 р., прогнозуючи піднесення культури й освіченості українського народу. Як свідчать щоденникові записи й листування, Т. Шевченко любив складати плани-передбачення для себе, які хоч і не завжди реалізовувалися й залишалися не здійсненими сподіваннями, але допомагали йому зберегти в найважчих умовах силу духу, віру й спрямувати свої думки до кращого майбутнього.

Прикладом свого життя й творчості «український Пророк» Т. Г. Шевченко не лише показав корисність передбачень, але й проектував ідеї свободи, правди, братерства, гуманізму в майбутнє окремої особистості, України, всього людства.

Формуванню таких ідей та їхньому спрямуванню в майбутнє мала б сприяти філософія, про призначення якої заявляли мислителі ХІХ ст. **Андрій Дудрович** (1792–

1840), **Олексій Козлов** (1831–1901), **Йосип Міхневич** (1809–1885), а також П. Авсенев, С. Гогоцький, М. Грот, В. Лесевич, П. Ліницький, І. Скворцов і П. Юркевич, яких об'єднували турбота про захист філософії в умовах заборони її викладання у світських навчальних закладах Російської імперії, про розгортання досліджень історії філософії та пошуки шляхів її дальшого розвитку, зокрема процесів взаємовпливу з іншими науками при пізнанні світу і людини.

Іван Скворцов (1795–1863) у «Записках про моральну філософію», «Щоденнику», промові «Про метафізичні основи філософії» обстоював погляд на філософію як прагнення до істини, а завданням моральної філософії вважав розгляд системи моральних норм, яким підлягає людина як діяльна особа, що має здатність відповідно до певної мети визначати майбутні дії, вибір яких залежить від рівня моральності, дотримання «закону чесності». Зовнішні обставини можуть пришвидшувати або вповільнювати моральне вдосконалення людей, а отже впливати на характер людської діяльності в майбутньому. Тому велику увагу радив релігійний мислитель звертати на віросповідання, обряди, вітчизняні традиції і звичаї, рідну мову, освіту і виховання. «Розкіш і мода нікому не принесуть істинної користі. Ця недуга заразлива в суспільному тілі, як водяна хвороба, що вичерпує всі життєві сили, бо ... розкіш породжує заздрість і сліпе наслідування іншим; мода приводить до зубожіння цілі родини, змушує турбуватись щораз більше за благо прикрашання тіла і менше про блага душі», – застерігав І. Скворцов [17, с. 534, 535], закликаючи людей до благодійних справ. Як вчений, передаючи свої знання іншим, нічого не втрачає, так «багач щедротний набуває досить багато для душі через те, що віднімає від свого тіла, бо багатство, як і джерело ...коли зупиняється, то стає болотом, загниває, а якщо тече, то світлішає і багатьох напуває». При цьому мислитель радив: «Милостиня наша не повинна жити неробства та пороки, а повинна давати бідному можливість досягати потрібного шляхом праці чесною й безкорисливою» [17, с. 536], тобто спрямовувати благодійність у майбутнє, спонукаючи людей до морального вдосконалення.

Петро Авсенев (1810–1852) у курсах філософії та записках про психологію, вказуючи на взаємовплив філософських і психологічних ідей, визначаючи мету психології у «високому задоволенні самознавства» людської душі та пізнання «сутності усіх кінцевих прагнень», аналізуючи безособові стани душі і «витворення певного простору», характеризував сні і сновидіння як «зачатки майбутньої свободи, яка призначена душі у вічності». У сновидіннях він шукав приховану пророчість і радив вникати в них, «щоб пізнати моральний свій стан. У стані сну відкривається внутрішнє потаємне [життя] серця людини. Тому перед сном треба нам бути якомога обережнішими у своїй поведінці; намагатися якнайретельніше настроювати душу свою на чисті помисли, а тілу давати лад помірністю» [17, с. 518, 521]. Мислитель вважав можливим розшифровувати символічну мову снів, навівши приклади з історії пророцтв про дивні видіння, що виражали якусь пересторогу про небезпеку чи відвернення людей від якогось вчинку, «щоб душу зберегти». Пояснюючи взаємозв'язок психології і філософії, П. Авсенев передбачив появу психологізму в українській філософській думці, а своєю інтерпретацією сновидень провіщав психоаналітичну течію у філософії.

Займаючись вивченням сновидень при розробці проблем психології, **Микола Грот** (1852–1899) також вказував на значення філософії, яка ставатиме частиною мистецтва, найвищим ступенем його розвитку – «мистецтвом майбутнього». У праці «Відношення

філософії до науки і мистецтва» він відзначав двосторонній процес руху мистецтва «до оновлення на ґрунті філософії», яка чимраз більше «огортається... дорогими для людини формами мистецтва», і тому «видатні філософи нашого часу опиняються в рядах художників». Сучасна філософія стає єдиною законною теперішньою і майбутньою основою мистецтва, як стверджував М. Грот [8, с. 270]. Він, розглянувши співвідношення філософії і науки, вказав на помилкові погляди попередніх мислителів, котрі «ставили філософію і науку поза людиною, як щось сутне само собою, і визначали філософію і науку в зв'язку із знаннями, а не з процесами їх набуття». В основі філософії і науки є прагнення людини пізнати світ. З одного боку, у філософії прагне людина пізнати світ у цілості, повноті, єдності і гармонії для опори своїх прагнень, для свого внутрішнього індивідуального життя. «З другого боку, необхідність взаємодіяти з зовнішньою природою, боротися з нею і перемагати її, вимагає не стільки повноти, скільки точності знань: без цієї точності неможливо було б передбачати явища природи й успішно їх долати». Тому «сумісне існування філософії й науки не лише можливе, а й необхідне», — висноував М. Грот [8, с. 267, 269], підкресливши, що в історичному розвитку наука є виробленням знань про минуле, теперішнє і майбутнє.

Оскільки філософія служить внутрішнім потребам людської свідомості, то зближується з мистецтвом, хоч довгі попередні сторіччя не відчувалося цієї спорідненості, бо «філософи довго плекали в собі сумний забобон, що філософія є наукою або частиною науки», і тому багато «прекрасних ідей філософів скоро губилися й пропадали для людства», — зауважив М. Грот, відзначивши Платона та деяких інших філософів, котрі вибрали «для виразу своїх філософських переконань діалогічну розмовну форму викладу, звичайно найбільш правильно передбачили істинні форми, в які філософія повинна огорнутись у майбутньому. [...] Коли філософія і мистецтво зрозуміють свої справжні завдання, вони повинні злитися воедино, і філософія стане змістом мистецтва і дасть йому свідомий внутрішній смисл, мистецтво стане формою виразу філософії і зробить її більш доступною людству і тим самим більш благодатною», — прогнозував мислитель [8, с. 271].

Філософія втілюватиметься, на думку М. Грота, у всіх мистецтвах, бо вона поєднує знання про світ в інтересах людської особи і повинна служити всім відчуттям людини та відображатися у всіх тих формах творчості, що діють у різних сферах відчуттів в індивідуальному житті людини.

У працях «Про душу у зв'язку з сучасними вченнями про силу», «Про прогрес, свободу волі, песимізм і оптимізм, моральну відповідальність і юридичну осудність, егоїзм і альтруїзм» М. Грот доводив дальше зростання ролі філософії в духовному розвитку людини, утвердження найвищих основ моральності, свободи, усвідомлення пріоритету розумних цілей буття людства у Всесвіті. У найближчому майбутньому філософам доведеться, набравшись терпіння, відновлювати довіру представників інтелігенції до філософії, яку зневажливо обзивають «діалектикою», хоч «і не знають, що таке діалектика» [18, с. 490], — зауважив М. Грот, порушивши спрямоване в майбутнє питання про спроможність «новіших філософських побудов Заходу» протистояти матеріалізму і «чудернацьким спіритичним фантазіям» і «вирвати філософію із обіймів “догматизму”, віджилого і похованого ще Юмом і Кантом» [18, с. 473].

При цьому М. Грот відзначив, що таких «мислителів суспільство не бажало слухати і розуміти, і швидко їх глибокі вчення забувалися. [...] Юрба людська охочіше йшла за

тими другорядними умами, які пропонували їй крайні розв'язання проблеми (містичні і матеріалістичні)», і підкреслив, що в Росії «суспільство особливо схильне кидатися із однієї крайності в іншу і взаємна нетерпимість однобічно мислячих груп досягає таких розмірів, які майже невідомі іншим європейським суспільствам», тому «не можна все ж таки не дивитися з острахом і на майбутнє», і на появу «згодом інших загроз, не менш серйозних, ніж сам матеріалізм» [18, с. 493, 492]. Такі труднощі він вважав тимчасовими, і філософія досягне у майбутньому «більш широких побудов думки. Можливо ... з'явиться новий Кант, який зніме катаракту з очей всіх європейських націй, узятих разом» [18, с. 496], — прогнозував М. Грот піднесення ролі філософії у процесах розкриття вічної загадки буття — «майбутньої долі людини».

На сутності «окремої живої дійсної людини» акцентував увагу **Памфіл Юркевич** (1826—1874), розглядаючи проблеми історичного розвитку та перспективи філософії у працях «Ідея», «Із науки про людський дух», «Матеріалізм і завдання філософії», «Мир з ближніми як умова християнського співжиття», «Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта», «Серце і його значення в духовному житті людини згідно з ученням Слова Божого», «Читання про виховання». «В епоху цілковито негативного ставлення до філософії Юркевич виступив палким поборником її самої та свободи філософського духу. Юркевич ... був філософом, а тому бачив ще далі... розумів більше», — писав Г. Шпет, підкресливши прогностичну думку П. Юркевича про те, що зі скрутного становища філософія вийде, збагачена досвідом, «на новий шлях» [17, с. 549—550]. На цьому шляху в майбутньому філософія долатиме однобокість ідеалізму, що хоче з'ясувати буття з апіорного мислення, та матеріалізму, який оголошував буттям фізичну матерію, а вульгарний матеріалізм як ворог вільної думки вражав філософію зсередини, бо «сьогодні в ім'я цілковито невинних природничих наук переслідують та піддають тортурам людину за її любов до істини духу», як зауважив П. Юркевич, підкресливши, що «абстрактність, ігнорування конкретного індивідуального є однаковою хобою ідеалізму і матеріалізму» [19, с. 183]. Віднаходячи позитивне цінне в матеріалізмі та ідеалізмі як протилежних сторонах в історико-філософському розвитку, П. Юркевич відшукував напрямок дальшого розвитку філософії, головним орієнтиром якої мала б стати окрема людина як індивідуальність, особистість. «Історія людства розпочинається безпосереднім життям осіб у спільноті, у племені, у роді; довго людина не хоче й не вміє виокремлювати себе й свої інтереси з цієї спільноти. ...Загальне благо настільки близьке їй простому серцю, настільки безпосередньо та внутрішньо цікавить її, що вона довго не може виокремити з цієї ідеї уявлення про свою окрему користь. Лише в цій формі здійсненого **всезагального щастя** світ видається їй чимось вартим існування» [25, с. 207], пояснював мислитель, підкресливши, що людина є не лише представником людської породи, але й індивідом як людиною, єдиною у своєму роді в цілیم світі, що джерелом усіх сторін духовного життя людини є серце. Серцем визначається індивідуальність, неповторність конкретної людини. «В серці людини лежить основа того, що її завдання, почування й учинки дістають особливість, в якій виражаються її душа, а не інша, або дістають такий **особистий**, окремо визначений напрям, завдяки якому вони є вирази не **загальної** духовної істоти, а **окремої живої** дійсно існуючої людини», — висноував П. Юркевич [25, с. 88—89]. Він відзначав, що людина є моральною особистістю і відчуває моральний потяг до інших людей, має почуття людяності, здатність бачити «у кожній людині свого близького». «Незгоди й зіткнення

з людьми, неминучі у житті, не загасять у ньому правди й любові, які являють собою загальні й загальногідні підстави для установлення між людьми миру й братерського спілкування. Взагалі мир між людьми вимагає, як необхідної умови, щоби людина була замирена з самою собою, або щоби вона мала внутрішній душевний мир, який досягається самовладанням, перемогою над пристрастями, послухом голосу сумління, а надто діяльною відданістю волі Божій», — наголошував мислитель [25, с. 229, 227].

Саме таке трактування впливу філософії на формування «вищої культури живої особистості» передбачав П. Юркевич, обґрунтовуючи потребу і важливість вивчення філософії в університетах для підготовки «моральнісних вихователів, котрі б закладали найліпші підвалини співжиття людей і вносили згоду в суспільство». «Зважаючи на такі надії, ми можемо дивитись у майбутнє ясным поглядом і віддаватися праці нині з вірою в успіх її», — робив оптимістичний висновок мислитель [25, с. 303, 72]. Філософія як «цілісне світоспоглядання» впливає не тільки на людину, а є справою всього людства і тому, на думку П. Юркевича, сприятиме в майбутньому розкриттю в усій повноті духовного життя людини і суспільства.

Петро Ліницький (1839–1906) у працях «Загальний погляд на філософію», «Красне письменство і філософія», «Критичний огляд звичних поглядів та суджень про різні види суспільної діяльності і засади суспільного благоустрою», «Слов'янофільство і лібералізм» розглядав філософію як світоглядну систему знань, що вносить в життя гармонійність і цілеспрямованість через осягнення «первинних основ буття», через міркування про сутність і закони дійсності. «Філософія є розмірковування, яке має метою пізнання істини. Усвідомити істину означає мати поняття про те, що необхідно повинно бути і що не втрачає сили і значення по відношенню до життя людського», — підкреслив спрямованість у майбутнє філософських пошуків П. Ліницький [15, с. 373]. Він вказував, що при багатовіковому існуванні філософії завдання її «залишаються завжди нерозв'язаними загадками». Вона виражає розумову діяльність людства в різні історичні часи та в різних народів, але «неможлива в тому суспільстві, де відсутня цивілізація». «Філософські ідеї слугують предметом не тільки теоретичних досліджень, але й простягаються на суспільство у вигляді завзятих суперечок» [15, с. 375, 377]. Хоча філософія не дає безперечних висновків, вона «тримає мислення в постійному збудженні», «заставляє людину бути *мислячою людиною*», яка може вести розумне життя всюди і завжди, пануючи над обставинами, як підкреслював П. Ліницький. Він передбачав зростання значення філософської освіти в майбутньому. Людина є розумною і діяльною, «володіє мистецтвом якнайкраще виконувати певну справу», її діяльність є основою гідності і водночас «можливого щастя, морального і матеріального благоустрою, і тому філософи визнавали діяльність суттєвою властивістю буття, а практична і теоретична діяльність пов'язані у живій цільній сутності людини» [17, с. 557], — вказував П. Ліницький, пояснюючи, що у процесі історичного розвитку змінюються форми і розподіл праці, вдосконалюються знаряддя і організація людей в суспільстві для задоволення, передусім найважливіших потреб життя. Із зростанням промисловості і торгівлі, коли «техніка праці зробилася більше справою машин, ніж майстерності робітника, спільність інтересів розпадається, бо підприємці збагачуються за рахунок праці тих, які все більше зубожіють. [...] У знищенні цього розподілу, цієї невідповідності між інтересами капіталу та інтересами праці, багато хто вбачає найважливіше питання нашого часу ... називають його питанням соціальним, даючи цим зрозуміти, що воно

стосується добробуту і майбутнього всього суспільства» [17, с. 560], — писав мислитель, прогнозуючи зростання ролі науки, відкриттів і винаходів, а також поширення професійної освіти. При цьому він звертав увагу на загострення соціального питання, як і чи буде в майбутньому подолана «прірва, яка дедалі більше і більше розверзається між двома суспільними класами багатих і бідних», бо «фактична залежність робітників від підприємців, пролетарів від багатих нерідко буває гірше всякого рабства». «Суспільство не може процвітати, якщо в ньому не забезпечена свобода для кожного». «Без матеріального забезпечення свобода перетворюється в ілюзію, а матеріальне забезпечення життя не завжди досягне навіть при найупорнішій і безперервній праці. Капітал поглинає працю і через це позбавляє її будь-якого самостійного значення... і ... незрівнянно більша частка надбань, продуктів праці дістається не самому трудівникові, а щасливому власнику капіталу» [17, с. 564], — пояснював П. Ліницький, розглядаючи різні варіанти розв'язання соціального питання в майбутньому. Він застерігав від переворотів, бо «кожен переворот одразу знищує все те справедливе, що вже набуло фактичної сталості і діяло як жива органічна сила у зруйнованих цілком інституціях, а оскільки створений знову порядок не може одразу зміцнитися і виражені в ньому ідеї не можуть раптом набути життєвого значення, то після кожного перевороту, замість усього, що у відкинутому порядку було життєвим, — залишається пуста» [17, с. 565]. Тому й безперспективною справою і пустою фантазією соціалістів вважав мислитель їхні наміри замінити наявний попередній порядок умовами економічного побуту «зовсім новим ладом суспільного життя», бо ніякий з усіх можливих порядків не володітиме в майбутньому привілеєм на досконалу, абсолютну справедливість, яка може існувати і діяти до певної міри. Справедливість як мета державного управління полягає в забезпеченні всієї сукупності інтересів матеріальних, моральних, релігійних та інших, і що вищий інтерес, то більше держава має турбуватися про його найкраще забезпечення. «Держава, яка не лише основує своє буття і благополучність на несправедливості, але й зводить несправедливість ... у закон, — така держава не гідна свого імені» і не матиме майбутнього [17, с. 561], — наголошував мислитель. Тому й вважав помилковими погляди на державу як хазяїна, як велику торгову чи промислову компанію або тих, хто зміщує економічні з політичними відносинами і не розмежовує приватних і державних інтересів. У такому разі й національне життя в державі не буде здійснюватись успішно, як прогнозував П. Ліницький, підкресливши особливості державного життя у того чи іншого народу, від чийого характеру залежить, який з інтересів висуватиметься на перший план у конкретних історичних обставинах.

Непереконливими П. Ліницький вважав також заклики зробити рівними всіх членів суспільства в найближчому майбутньому нібито як головну умову суспільної злагоди і єдності. «Але така єдність є *байдужість*, заперечення відмінності, а справжня єдність ... є ... узгодження, гармонія». Люди «вільними хочуть бути у здійсненні *своїх прав*, а рівними — *у правах*» [17, с. 566], — стверджував мислитель, пояснюючи економічне значення свободи і як особистість реалізує свої права в суспільстві, перш за все права вибору. Теоретично рівність громадян можна б здійснити шляхом самоврядування через обраних уповноважених. Однак на практиці вільне обрання представників, які б повинні дбати про інтереси суспільні і були б відповідальні перед суспільством, виявляється фіктивним, «**бо** вибори нерідко бувають справою випадку або обману», а «відповідальність, по суті, падає не на обраних, а на тих, хто обирає, тобто на саме

суспільство; а коли всі відповідальні, то це дорівнює відсутності справжньої відповідальності», розмірковував мислитель, підкресливши перенесення наслідків поганого самоврядування на майбутній лад у суспільстві. Від такого самоуправління потім страждатимуть прийдешні покоління, а не ті, хто винен. Останні ж наслідки «неправильного напрямку дій, коли стають очевидними для всіх, то, як звичайно виявляється при цьому, або зовсім непоправні, або ж з труднощами поправні. Взагалі передбачливість є справою небагатьох; а більшість приходить до таких звичайно лише тоді, коли справа здійснилася, коли вже проявилися її наслідки, але й це мало допомагає на майбутнє» [17, с. 567], — обґрунтовував він потребу вироблення прогнозів і підготовки фахівців, здатних передбачати, щоб уникати шкідливих наслідків неправильного управління суспільними справами, щоб запобігти помилковим діям більшості, коли їй дістається виконавча влада, коли обрані зміцнюють своє становище замість «служіння суспільству». В такому разі й розуміння суспільства, суспільних інтересів може набувати вузького й фальшивого значення, а під виглядом суспільної думки видаватимуть зацікавлення невеликого кола людей. «Мало-помалу цим шляхом виходить те, що догодження смакам, які переважають у даний час у суспільстві, стає звичайним ... засобом для збагачення, пошани, популярності, навіть для осіб таких фахів, які, по суті, мають бути незалежними від мінливих випадкових смаків, настроїв і думок, що панують у суспільстві, як-от, літератори, художники, вчені» [17, с. 567], — попереджав П. Ліницький про негативні теперішні тенденції підміни совісті громадською думкою, заглушування власної совісті людини, у чому й проявляється найбільше зло панування випадкової більшості над особистістю, що може набути поширення в майбутньому. Від свідомої діяльності окремих осіб, суспільних груп і всього народу залежить поступове вдосконалення суспільних відносин, що за таких обставин може прискорюватися або вповільнюватися чи проходити рівномірно. При цьому мислитель підкреслив значення філософії і релігії в моральному вихованні людей, у розвінчуванні фальшивих теорій про право влади самочинно змінювати порядок, який, якщо він не вигаданий, а створювався впродовж історії працею численних попередніх поколінь, стає надбанням теперішнього і майбутнього і буде корисний наступному. «Тому суспільство має право тільки, або вірніше зобов'язане тільки примножувати ту спадщину, яка йому дісталася, тобто вдосконалювати, а не руйнувати, щоб усе в цілісності, і, по можливості, у кращому виді передати його наступним часам» [17, с. 568], — переконував П. Ліницький.

Орест Новицький (1806—1884) у працях «Підручник з логіки», «Посібник з досвідної філософії», «Поступовий розвиток давніх філософських учень в зв'язку з розвитком язичницьких вірувань», «Про закиди, роблені філософії з погляду теоретичного і практичного, їх силу і важливість» розглядав філософію як найвищий вияв духу в процесі людського пізнання, як науку наук, що «приводить до свідомості закони на основі всього буття», і тому «можна слідкувати за нею в дальшому її **використанні до кращих вигод та цілей життя**» [17, с. 405, 403]. Але попри таке спрямування філософії в майбутнє «не менше помітні в публіці то неприхильності, то незаслужена байдужість до любомудрості. Ті, хто займається точними науками, заперечують достоїнства філософії як науки; а ті, хто живе і слідує переважно для життя практичного, — заперечують значення філософії в її застосуванні практичному» і «...нерідко вважають її вплив **шкідливим у науках емпіричних і загрозливим** для

Релігії і Держави», – констатував О. Новицький [17, с. 403, 410]. Він, пояснивши виникнення таких «серйозних осуджень» філософії тим, що вона «нібито даючи поживу вільнодумству, ображає святиню Релігії, а годуючи свавілля, руйнує усталений лад громадського життя», заперечив подібні звинувачення аргументованою відповіддю Ф. Шеллінга на питання: «Що це була б за Держава, що це була б за Релігія, для яких може бути загрозливою філософія? Коли б це справді було так, то провина в цьому випадку повинна впасти на саму Релігію і Державу» [17, с. 411]. Адже філософія – це прагнення духу до осмислення істини, а хто «пізнання істини назве некорисним», вона є чистою любов'ю до мудрості і, «мовби ніжна рослина, потребує доброго ґрунту і сприятливої атмосфери», а там, де загальна думка визнає її даремною, «вона й робиться нікчемною всупереч її власній природі», там і з'являються «безталанні філософи», які знеславляють філософію, видаючи свої незрілі думки за справжню істину. Тому приниження філософії утилітарним прагненням мати від неї користь або відкиданням її як «безплідної науки, шкода від якої дуже можлива» призводитимуть у майбутньому до занепаду держави, народного духу, як передбачав мислитель наступні наслідки заборони філософії в університетах царської Росії в середині XIX ст. Він пояснював, що не філософи «розбещували народ» і довели до свавілля у Франції XVIII ст. «Вплив народного духу на дух філософії, безумовно такий як і дія філософії на дальший розвиток уявлень народу. Так завжди було й буде з філософією», – прогнозував О. Новицький [17, с. 411]. Народжуючись у світі ідей, звідки черпає сили і примножує скарби з пам'яті, що обіймає лише минуле, філософія осмислює теперішнє і спрямовується в майбутнє «як провісниця горнього». Але «найщиріші віщування філософії не знайдуть собі співчуття», якщо філософські ідеї не виражатимуть власних почувань і сподівань народу і не сприйматимуться в суспільній думці орієнтирами майбутнього. Отже, від змісту філософських учень, спрямованості філософських ідей у прийдешнє залежатиме зростання значення філософії в житті народу, і чие ставлення до філософії є критерієм суспільного розвитку, і водночас майбутнє філософії, яка «тільки там розкішно розвивається, квітне і дає плоди свої, де знаходить до себе увагу й турботу, загальну прихильність і належну співучасть», – підкреслив О. Новицький.

Про майбутнє філософії писав **Володимир Лесевич** (1837 – 1905) у працях «Від Конта до Авенаріуса», «Досвід критичного викладу основоначал позитивної філософії», «Листи про наукову філософію», «Нарис розвитку ідеї прогресу», «Філософія історії на науковій основі». Він обґрунтував поєднання філософії з наукою, бо в майбутньому межа між ними «мусить зникнути остаточно щодо їх змісту й може залишитися тільки щодо характеру прийомів дослідження», і тому виникатиме синтез наукових знань. «Тепер ми стоїмо на порозі філософії, саме тієї наукової філософії, можливість якої починає для нас прояснюватися», – стверджував мислитель, відзначивши, що термін «наукова філософія має тимчасове виправдання в процесі зіставлення досвідних, **спеціальних** наук і філософії – **загальної** науки», яка «об'єднує поняття, що виробляються окремими дисциплінами» і виражає прагнення «до кінцевої єдності знання». Філософом, отже, «може зватися той, хто володіє здібностями приводити множинність і різноманітність до суттєвого і єдиного й прикладає цю здібність до справи» [17, с. 478, 479], – розмірковував В. Лесевич. Він, ставлячи на місце позитивізму «наукову філософію», яка «тільки починається», і «величезна робота для неї ще попереду», прогнозував дальший розвиток філософії та вказував на потребу піднесення

її ролі для подолання «вуличного мислення», відкидання «гнилої колоди вульгарного досвіду» на шляху «до світла, до правди й справедливості» [17, с. 481, 472].

Відзначаючи наростання в кінці XIX ст. боротьби «за вільний, самобутній розвиток людського суспільства і людини, як окремої особистості», В. Лесевич виділяв серед нових сил, які спонукають до оновлення суспільства, — науку і підкреслив зростання її ролі в майбутньому, оскільки вона ставатиме «керівником життя» і регулюватиме розвиток людства, визначатиме прогрес промисловості, політику та характер її спрямування.

У своїй діяльності В. Лесевич орієнтувався на майбутнє України, висловлюючи думки про її автономію, національне відродження, беручи участь у народницькому русі, публікуючи праці під псевдонімом Українець, заснувавши у складних умовах утиску української мови одну з перших українських шкіл на Лубенщині, заповівши свою бібліотеку Науковому товариству імені Шевченка і підтримуючи матеріально й морально багатьох українських прогресивних діячів.

Своєрідно сприймав боротьбу українців за навчання в школах рідною мовою **Сильвестр Гогоцький** (1813–1889), вважаючи південноруський народ історично пов'язаним із Росією і недозрілим до самостійного життя. Він у «Вступі до історії філософії», «Замітці на статтю “Современника” “Національна безтактність”», «Двох словах про прогрес», «Філософському лексиконі» трактував виникнення філософії як вияв самосвідомості, розглянув історичні етапи її розвитку і виокремив завдання філософії — розкривати загальні основи і форми життя. Для поширення філософських знань він підготував енциклопедичне видання — «Філософський лексикон». Мислитель спрямував свої погляди в майбутнє при розгляді проблеми суспільного розвитку, в якому вбачав наявність двох основних рис: змінюваності, руху вперед, руйнування старих і виникнення нових форм суспільного життя, а також стабільності, вічних істин, гідності людини й величі народу. Відзначивши вияв соціалістичних прагнень людей ще з давніх часів, С. Гогоцький вказав на можливі спроби послідовників соціалізму змінити засади, на яких «вони засновують новий устрій громадянського суспільства, так і самі форми цього устрою» [15, с. 379]. Соціалісти XIX ст. розхитують первісні умови, на яких утверджується «правильна спільність людей», і законну свободу осіб з правом самостійної діяльності, власності, а також сім'ю і сімейне життя як організаційну ланку суспільства. Без цих потрібних основ громадянське суспільство існувати не може, як стверджував мислитель. Він писав: «Заперечуючи власність, представники соціалізму, певне, знаходять саме гуманне відношення до особистості людської, до однаковості загального її значення у кожній людині, не дивлячись на всі сліпі випадковості, які звеличують одних і поражають других; а між тим на ділі, своїм запереченням власності доходять до таких проблем, що порушують те ж саме значення тих же людських особистостей» [15, с. 380]. Соціалісти бажали б допомогти «страждаючій особистості людській в світі багатих і бідних не засобами покращання свого внутрішнього середовища і зовнішніх знарядь життя, а знищенням власності або зовнішньої сфери життя». «Але подібний засіб індивідуального і суспільного благополуччя повів би за собою такі радикальні порушення ідеї особистості людської, що неможливим був би ніякий живий розвиток людини і всіх сторін її життя: розвиток, самоудосконалення, а з тим і загальне самовдосконалення людської природи і життя можливі тільки за тих умов, коли є в

діючому началі свідомість вищих зрядь життя як йому належному», — передбачливо акцентував С. Гогоцький [15, с. 380].

Він у «Замітці на статтю “Современника” “Національна безтактність”, розглянувши становище Галицької Русі під чужою владою в різні історичні періоди і порівнявши дії Австрії та Польщі, критично оцінивши угодовські позиції галицько-руських письменників щодо польської партії, звернув увагу на майбутнє: «Питання тут таке: котра із двох сторін, Австрія чи поляки більше шкодила досі, більше намагається шкодити тепер і загрожує більшою небезпекою в майбутньому для галицько-руської народності?» Для відповіді він навів факти, зокрема постанови австрійського уряду щодо «впровадження руської мови», вивільнення від впливу польського духівництва галицько-руської уніатської церкви та забезпечення прав галицько-руського селянства. «Австрія володіє Галичиною лише з кінця минулого сторіччя, однак протягом цього короткого часу вона зробила деякі досить сприятливі зміни і значно зупинила руйнівні дії, якими постійно й систематично вражала Галицьку Русь польська Річ Посполита», — відзначив С. Гогоцький [8, с. 246]. Пояснивши хід історичних подій, вказавши на двозначність польського лібералізму і безпідставність претензій галицьких поляків, що вимагають «не рідко тоном якоїсь нахабності, щоб русини підкорилися їх народності і відмовилися від своєї», і навіть вигадали «свою теорію слов'янських мов», згідно з якою «малоруська галицька мова є лиш у них діалектом польської мови», він висловив передбачення для Галицької Русі: «...коли будуть сприятливі обставини для її народності, то вони вийдуть аж ніяк не від поляків; і навпаки, що все несприятливе для неї завжди буде траплятися не без участі — прямої чи непрямої — галицьких поляків, доти, поки вони не погодяться зрозуміти всю безпідставність своїх претензій, поки не засоромляться своєї ворожнечі проти народності, що не приходила ззовні, не вторгалася до поляків, а живе у своїй вітчизні з перших історичних часів» [8, с. 248]. При цьому, розкриваючи хитрість галицько-польської партії у спробах подати єдиною причиною ворожнечі русинів до поляків класову суперечність, він прогнозував розвиток «живих відносин» з урахуванням того, що «представники галицько-руського народу мають так достатньо народної самосвідомості, що не хочуть змішувати себе з поляками», яким «ніколи не вдасться знищити народну самосвідомість у галицьких русинах і переконати ... у своєму праві на підкорення їх своїм деспотичним вимогам» і відмовитися від «самостійного й незалежного ... народного розвитку» [8, с. 248, 249]. Такі прогностичні ідеї щодо долі українців Галичини висловлював С. Гогоцький, заперечуючи Гегелівську концепцію історичної зверхності окремих народів над іншими, але водночас обминаючи проблему майбутнього «південноруського народу», який на його погляд мав залишатися в складі Росії, а отже він не порушував питання про об'єднання українського народу в самостійній незалежній українській державі.

З ширшим поглядом на майбутнє українського народу виступив **Олександр Потебня** (1835—1891). У працях «Думка і мова», «Естетика і поетика слова», «Мова і народність», «Пояснення малоруських і споріднених народних пісень», «Про деякі символи у слов'янській народній поезії», «Про націоналізм», досліджуючи походження мови, взаємозв'язок мови, мислення й дійсності, започаткувавши нові напрями словознавчих досліджень, він передбачив зростання методологічної ролі філософії в розвитку мовознавства і висловив цікаві думки про майбутнє мови, народу, виступив на

захист української мови як неодмінної умови існування і поступу українського народу в майбутньому.

Обґрунтовуючи право кожного народу на розвиток рідної мови, мислитель підкреслив значення мови для накопичення і передачі знань, особливо для розвитку науки, для суспільного прогресу. «Мова є тому вже умовою прогресу народів, що вона є органом думки окремої особи ... широка основа діяльності потомків, яку підготовляють предки — не у спадкових фізіологічних розміщеннях тіла й не в матеріальних пам'ятках попереднього життя. Без слова людина залишалася б дикуном серед найвитонченіших творів мистецтва, серед машин, карт тощо» [13, с. 155], — стверджував О. Потебня. Він, передбачаючи зростання ролі «всесвітніх мов», відзначаючи поширення двомовності серед вищих класів, вказував на негативний вплив двомовності на широкі верстви населення, на цілі народи, що може призвести до денаціоналізації в майбутньому, хоча випадки повної денаціоналізації можуть бути «тільки в житті окремих особистостей, яких ще немовлятами перенесли в середовище іншого народу» [13, с. 171]. У зв'язку з цим вчений висловив сумнів у доцільності навчати в ранньому дитинстві кількох нерідних мов, оскільки буде стримуватися формування в дітей цілісного світогляду. Несприятливий денаціоналізаційний вплив може мати школа та інші освітні засоби. «Народність, яку поглинає інша, вносить в неї початки розладу, що, звичайно, дадуть помітні результати тим швидше, що чисельніша і морально сильніша та своєрідніша народність, яку поглинають, і навпаки» [13, с. 172], — писав О. Потебня, вказуючи на освіченість, яка хоч і розмиває народні відмінності, сприяє стійкості народності проти денаціоналізації, яку він називав «моральною хворобою». «Цивілізація не тільки сама по собі нівелює народності, але сприяє їхньому зміцненню. Передбачаючи, що в майбутньому змішування племен на тій же території збільшуватиметься, треба враховувати, що до того часу зросте й перешкода утворенню змішуваних мов, що включатиме ... в кожному народі звички до своєї мови» [13, с. 175], — прогнозував мовознавець. Він розмежовував поняття народності та «ідею національності», яка може виникати іноді як задум окремих осіб та груп людей зробити певні риси народу спрямовувальними на підвищення енергії, діяльність суспільств чи урядів. «Національність може слугувати і прогресові, і реакції залежно від того, що саме дотепер перешкоджало національному розвиткові», а «ідея національності — це завжди вид месіанізму» [13, с. 178], — пояснював О. Потебня, критично оцінюючи «наше слов'янофільство», яке схильне говорити від імені всієї Росії і під прикриттям якого росіяни денаціоналізували інші слов'янські народи. Він радив розрізняти прихильність до національної ідеї з позиції народу, що поглинає інші, та народів, яких поглинають. Перші використовують цю ідею, щоб нав'язати свій шлях, а хто проти цього, той на їхній погляд проти розуму історії і залишається поза світовим поступом. Для других важливіша така ідея в критичні миті життя і може стати рятівною для душевного настрою народу тому, щоб не залишитись в бідності, невігластві, відчуженості, замкнутості у своїй старовині, не піддаватися дикості влади, підтримуваної насильством, а навпаки, прагнути свободи для всіх народів.

Мислитель розглянув проблему співвідношення загальнолюдського і народного, котре переважатиме в наступних процесах реалізації прав народів на самостійний шлях розвитку. «Наближення до вселюдськості ми можемо уявити лише позаду нинішнього рівня розвитку людства. Але в напрямі до майбутнього

загальнолюдськість з погляду подібності може тільки зменшуватися. Вона збільшується лише в значенні сили взаємовпливу, подібно до того, як з виникненням людини посилюється її вплив на тварин і рослини, і навпаки» [13, с. 185], — писав О. Потебня, вказавши на посилення ролі цивілізації в протидії процесам денационалізації. Цивілізація не нівелює народності і не означає появи в майбутньому якоїсь всеосяжної найкращої народності. Об'єднання людства за мовою чи народністю привело б, на думку мовознавця, до занепаду загальнолюдської думки, подібно до того, що не можна замінити багато почуттів одним. Тому він застерігав і від абсолютизації національного почуття, яке хоч і «немислиме без певної несправедливості до чужих», все ж не має переважати почуття поваги до інших народів, від досягнення рівності в їхніх відносинах і від чиеї взаємодопомоги залежатиме поступ цивілізації і розвиток людства в майбутньому. Віра в краще майбутнє є потребою людини і допомагає подолати притаманний окремим верствам народу песимізм, виражений положеннями деяких мислителів про «загальне гниття цивілізації» та «ненормальність упорядкування суспільства». «Згадана ненормальність є лише помилкою людства, й людству трапляється можливість, навіть потреба, зробивши над собою величезне зусилля, разом скинути з себе тисячолітню оману й встановити на землі царство правди й добра. Цей намір думки вірить у золотий вік на землі в майбутньому, а минуле уявляє у похмурих барвах», — характеризував у статті «Із записок з теорії словесності» О. Потебня тогочасні погляди [8, с. 274].

Він відзначив притаманну цивілізованій людині віру в суспільство й у свої власні сили як неодмінну умову морального здоров'я. «Панівний тип серед найбільш розвинутих класів сучасного суспільства — люди свідомої, самовпевненої думки, люди, які живуть, дивлячись вперед на (більш-менш невиразний) образ кращого майбутнього, що встає перед ними, люди, яких скарги на теперішнє засновані не на тому, що колись було краще, а на тому, що на їх думку, течія, котра відносить їх від минулого, надто повільна. Проте саме за такого настрою рух історії відбувається швидше, ніж колись» [8, с. 274], — висновок О. Потебня, пояснюючи відмінності психологічного сприйняття минулого і майбутнього. Старечий вік схиляє до песимізму, бо з літами вичерпується джерело особистого щастя, і навіть «освічені старики ... каркають на молодь і возвеличують час своєї молодості», а молодість бере своє і прагне до майбутнього, сподіваючись влаштуватися краще, «незважаючи на те, що світ іде до гіршого». Через недостатність досвіду молодих, якщо вони, дивлячись на минуле очима старих, впадають в ілюзію недосяжності зразків минулого для наслідування, можуть уповільнюватися зміни життя. Тому мислитель замість ілюзії «історичної перспективи» підкреслив практичне значення історії для прийдешніх поколінь, що «полягає не в тому, що вчить, як бути, а лише в тому, що вона вказує пройдений шлях, позбавляє від втрати сил, застерігає, що пройденим шляхом ходити не можна» [8, с. 275]. Свідчення історії набувають особливого сенсу в тому, що показують потребу і спрямованість зміни звичного погляду на історію при переході в новий стан суспільства. «Швидкі зміни життя нового часу пов'язані з твердою вірою в себе, в перевагу особистої думки (заснованої на колективній) перед цією останньою, теперішнього і майбутнього перед минулим» [8, с. 276], — відзначив О. Потебня, вказавши на повільність змін у стародавні часи через «відносну нерухомість нижчих верств» і «більшу нерухомість усього суспільства», що пов'язано з ідеалізацією

минулого, «мрійно-любовним ставленням до нього». Вчений прогнозував прискорення суспільних процесів у майбутньому і отже висловив важливе методологічне положення для проведення футурологічних досліджень.

Розмірковував над майбутнім суспільства під кутом зору правознавця **Олександр Кістяківський** (1833–1885), який у працях «Головні моменти виправлення карного права», «Права, за якими судиться малоросійський народ» обстоював еволюційний шлях розвитку суспільства і пропонував провести правові реформи в Росії для розбудови в майбутньому громадянського суспільства і правової держави на основі нового законодавства, передусім встановлення конституції за найкращими західноєвропейськими зразками з урахуванням тогочасних умов російської дійсності. Він вважав також потрібним при дотриманні українського звичаєвого права розв'язати українське питання. У процесі розгортання національного руху він вбачав головними умовами єдність передових українських діячів та розробку чітких засад, перш за все правових і політичних для обґрунтування української ідеї. Однак при посиленні антиукраїнських дій російського царизму і розбіжності політичних орієнтацій з М. Драгомановим та іншими громадськими діячами під кінець свого життя він песимістично оцінював майбутність українського руху і можливість його успіху в тодішній Росії.

На протиположному такому песимістичному погляді висловив упевненість в майбутньому України **Павло Чубинський** (1839–1884) у наукових працях, поезіях, а найвиразніше у вірші «Ще не вмерла Україна», надрукованому 1863 року, і у змісті якого він закликав український народ до боротьби за звільнення, за свою незалежну самостійну державу, виразив віру в будучність, надію на свободу для громадян вільної України. Слова цього вірша поклав на музику **Михайло Вербицький** (1815–1870). Спрямований у майбутнє вірш став національним гімном, а потім — Державним гімном України.

Михайло Драгоманов (1841–1895) у працях «Автобіографічна замітка», «Листи на Наддніпрянську Україну», «Література російська, великоруська, українська і галицька», «Малоросія в її словесності», «На увагу українолюбцям в Росії», «Нарис української соціалістичної програми», «Передне слово (До «Громади» 1878)», «Пропаший час. Українці під московським царством (1654–1876)», «Про неволю віри», «Чудацькі думки про українську національну справу», «Шевченко, українофіли і соціалізм», у багатьох листах подав широкий спектр думок про майбутнє, до якого спрямовував свою наукову, педагогічну, публіцистичну, культурно-просвітницьку і громадську діяльність, беручи участь у Київській громаді, викладаючи в університетах, недільних школах, видаючи збірники, а потім журнал «Громада», організувавши за кордоном вільну українську друкарню та видання творів Т. Шевченка, М. Гоголя, багатьох російських мислителів, сприяючи розгортанню українського руху в Галичині, звертаючись передусім до молодого покоління і закликаючи широкі верстви до активної участі в боротьбі за суспільні ідеали свободи, прогресу вселюдської цивілізації та самовдосконалення людини.

Обґрунтовуючи можливість досягнення ідеалу справедливого суспільства, М. Драгоманов прогнозував, що в найближчому майбутньому реально ще залишатиметься експлуатація трудівників, поки вони не матимуть у власності заводів і фабрик, землі, на яких працюють, тобто поки не стануть економічно вільними. Вказавши

на матеріально-економічні чинники розвитку суспільства, мислитель радив розглядати «нарівні — всі вкупі» культурні, політичні, економічні інтереси, підкреслював головну роль «свідомості наукової, політичної, моральної» у прогресі цивілізації. Під таким кутом зору він застерігав від передчасного революційного бунту, спричиненого почуттями знедолених верств, що призводить до невиправданих жертв, кровопролиття, руйнацій, і передбачав тривалу підготовку народу через культурно-просвітницьку роботу, особливо в умовах самодержавства Російської імперії, до соціальної революції, що могла б здійснюватися й мирним шляхом, а першим кроком якої мало б бути досягнення політичних свобод як для цілих народів, так і для окремої особистості. Головною перешкодою до звільнення він вважав централізовану державну владу, якій протиставляв республіканський федеративний устрій об'єднаних вільних громад, а «громада мусить бути *спількою вільних осіб*». «От дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, складались з таких вільних людей, котрі по волі своїй посходились для спільної праці й помочі в вільні товариства, — це й єсть та ціль, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до теперішніх держав, своїх чи чужих, виборних чи не виборних. Ціль та зветься *безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей й товариств*», — писав М. Драгоманов [3, с. 296]. Він називав прикладом «січове товариство» з подібними порядками, що робило своє діло, «вояцьке й господарське ... не погано», відзначав зростання потреб і розуму людей, які зможуть «вправитись ліпше січових товаришів», і підкреслював, що «в Західній Європі й Америці єсть вже сотні тисяч людей, котрі просто прямують до таких порядків». «Тепер ніхто ще не може сказати докладно ні того, коли ... світ дійде до таких безначальних порядків, про які сказано вище, ні всіх доріг, якими він дійде до них. Цілком такі порядки тільки тоді можуть бути й в одній країні, коли вони будуть на всьому світі», — підкреслив мислитель, вказавши на головну умову: «...мусить бути вільна наука, котра до того мусить настільки полегшити людям чорну роботу, щоб люди не могли ділитися на чорноробів і білоробів, щоб кожний робив чорну роботу й мав час і для білої роботи, для вправи громадських діл, для науки ... Але це все речі нелегкі й неблизькі, тим більш, що нових безначальних порядків у світі не можна зробити проти волі людської, але до них добиваються й будуть добиватися люди навмисне й ненавмисне, й через науку, й через державні переміни, й через повстання, й через усякі спілки між людьми», — проголошував автор «Переднього слова [До «Громади» 1878 р.]» [3, с. 296, 297].

Про майбутнє людства і людини, держави і націй, мови і літератури, культури та основних сфер суспільного життя висловив цікаві думки М. Драгоманов у багатьох працях, зокрема в «Листах на Наддніпрянську Україну», «Шевченко, українофіли і соціалізм», в яких підкреслив важливість вироблення знань про майбутнє, подав методологічні положення: «глянути на світ ширше, ніж сьогоднішні форми життя»; «мудрість людська може бути в тому, щоб убачити напрямок руху світового, його міру, закон і послужитись тим рухом. Інакше рух той піде проти нас, роздавить нас» [5, с. 367]. «Без ідеалу, без віри в будучність ніяка праця неможлива», але треба відкидати «всі ортодоксії», зокрема соціалістичну, критично й об'єктивно досліджувати «пророків», бо «дійсно пророків, цілковито виразників народу і навіть для одного часу» ніколи не було. «Таке дослідження розбиває “ідоли світової мощі”, та зате дає тільки правдивий погляд на померлих пророків, а ще й міцну нитку, щоб провести нас у будуче слідом не за особою з усіма її часовими особистими одмінами й хибами, а за думкою»

[3, с. 342]. Такі Драгомановські поради залишаються актуальними для футурологічних досліджень. Думки про майбутнє поступово складали передові люди: про «**волю кожного вірити так, як він думає, й про зріст цієї волі в історії всього світу**»; а за нею пішли інші: «...про волю й рівність кожної людини в державі, в громаді, далі про те, як забезпечити впорядкування громадського господарства, щоб та воля стала дійсною, пішов **лібералізм, демократизм, соціалізм**». «Думка про поступ в історії стала підпирати всі змагання до зміни в громадських порядках по тих нових думках, зміни то миром, то повстанням» [3, с. 381, 382], — пояснював М. Драгоманов. Він підкреслив прогностичну спрямованість таких думок про поступ, що був «позаду нас», буде і «од нас і після нас». Думка про «поступ історії наперед стала ґрунтом і підвалиною всякої громадсько-політичної соціальної праці, мирної, як і повстанської, і в цілих гуртів, як і в кожній людині особно» [3, с. 382], — підкреслив мислитель значення ідеї поступу для спрямування думок в майбутнє. Він наголошував на своєчасності і обґрунтованій реальності прогностичних ідей при врахуванні того, що було в минулому, та конкретних умов на кожному історичному етапі.

Під таким кутом зору М. Драгоманов висловив цікаві думки стосовно найближчого майбутнього Росії та російського «навіяного ізбоку, книжного соціалізму», що може невдовзі вилитися в «якобинство з його тероризмом». У Росії, яка «причепилася до Європи ХІХ ст. зі складом життя ХVІ—ХVІІ ст.», «не можна говорити ні про яку сталість праці, ні про який закон», де в будь-який час «треба бути готовим боронити не то свою працю, а й думаю шкуру просто револьвером од царських беззаконників», а найслабшою стороною повстань у Росії було те, що в «мужиків не ставало розуму про державні порядки», а тільки повставали «проти неправди» [18, с. 681, 682]. Тому він позитивно оцінював «спроби всеросійських соціалістів **п'іти в народ**», щоб люди були свідоміші, але критично висловлювався про діяльність «робітницької спілки всесвітньої» [Міжнародне товариство робітників — Перший Інтернаціонал, створений за участі К. Маркса 1864 р.], яка потім втратила силу, бо «задумала зложити вже й середню всесвітню управу над всіма крайовими товариствами своїми, а в **Головній Раді** спілки ... раніше, ніж думки спілки пустили корені по всіх країнах Європи, так що сила тієї Ради була більше на папері, ніж на ділі», бо та «спілка почала працю не **знизу вгору, а згори вниз**, мала централістичний характер» [3, с. 30]. Якщо «коли-небудь оживе Всесвітня спілка й стане справді коли не всесвітньою, то всеєвропейською або зложиться нове подібне товариство, то тільки після того, як скрізь по кожній країні й людській породі зложаться міцні товариства людей, котрі зійшлися в природну спілку не по самій тільки ниві думок, а й по однаковій праці, по суспільству, по однаковій породі й мові, і тоді, коли вони самі забажають і ширшої й всесвітньої спілки», — розмірковував і передбачав М. Драгоманов появу нових об'єднань людей для реального розв'язання назрілих проблем. Для Росії такою він вважав проблему децентралізації влади, здобуття свободи і хоч «куцої, а все ж конституції» [3, с. 544]. Але навіть за наявності конституції можуть залишатися привілейовані нації. Великокоруському народові шкодить система політико-адміністративної централізації, «заострена чиновницько-царським самодержавієм» [3, с. 543]. Із цього мислитель виводив потребу об'єднання зусиль свідомих великоросів із недержавними народами в боротьбі «проти державно-національного централізму», яка є «зовсім не безнадійна» [3, с. 544], — запевняв М. Драгоманов, навівши приклади для Росії європейських держав Англії, Німеччини,

Франції, де поширюється місцева повітова автономія. Початки такої децентралізації в Росії він вбачав у земствах, яких не наважилася знищити бюрократія і з якими пов'язував «справи вільності й адміністративного порядку в Росії», що поступово прийде після «недовговічного деспотизму» [3, с. 546]. Така державна свобода може дати Росії спершу хоч віротерпимість, а згодом і повну свободу віри за прикладом Європи, де примус до «віри державної» зламано, де відбувається «розділ церкви від держави», — прогнозував мислитель у праці «Про неволю віри» [8, с. 292, 295].

Він визнавав, що хоч у Московщині XVII ст. культура стояла нижче від України, але зовсім дикою вона не була, взявши дещо від Новгороду, Пскова, під впливом Польщі підготувала ґрунт для т. зв. «Петрової доби» і дальшого піднесення Росії, і що «європейський світ визнав російське письменство рівноправним», «багато європейців тепер учиться російської мови, й недалеко той час, коли вона буде прийнята в число мов світових», тому й «**всеслов'янську** вартість **російської мови** треба признати як дійсність» [3, с. 536, 497, 498].

Але в цій дійсності М. Драгоманов вирізняв тенденцію, що «деякі з росіян проти українства, прикриваючись всесвітністю, радіють зросійщенню українців, як, наприклад, Л. Алексеев — автор статті “Що таке українофільство?”», в якій вимагає, щоб українці ставали росіянами, великоросами на тій підставі, що вони живуть в державі, заснованій великоруським населенням ... і на тім, що вже поміщицький клас і чиновники на Україні зросійщились. Але пан Алексеев забув, що вони зросійщились тільки на лівому березі Дніпра, а на правому — чиновники — поляки адміністративними заходами намагаються так само ополячувати українців» [3, с. 440], — пояснював мислитель.

Він, вказавши на зросійщення й ополячування частини українців як головну небезпеку для української мови, передбачав, що не може половина українців говорити російською, а друга — польською чи угорською та румунською, і не перестануть розмовляти українською ті, що живуть за Карпатами, в Буковині, тим більш «ніхто з українців ... не стане говорити по-вселюдськи, бо такої мови ще нема». Звичайно, було б зручно, якби весь світ говорив однією мовою, але бажано, щоб така мова була багатша від тієї, якою люди спілкувалися до поділу на раси та нації. «Долею ж визначено, щоб людина розвивалася через різноманітність націй і мов. Безперечно, що ця різноманітність розділяє між собою види людства і що було б вкрай бажаним установити спільний засіб для обміну думками між націями. Але якщо національні мови розділяють осіб двох націй між собою, то вони об'єднують між собою осіб одної нації, а взявши до уваги, що в середньому всякий індивід має більше відносин з близькими між собою людьми, ніж з далекими, прийдемо до висновку, що національні мови набагато більше об'єднують людей, ніж розділяють їх. Вигідніше для всього людства розв'язання завдання про всесвітню мову мало б полягати в тім, щоб досягнути зовнішнього об'єднання націй, не руйнуючи внутрішньої єдності їх частин», — розмірковував М. Драгоманов над майбутнім національних мов, застерігаючи від «страшної ломки всього людства» внаслідок зведення цивілізації до привілею «класу мандаринів», які б звели всі національні мови до сто тисяч слів «суспільної мови» [3, с. 441]. Складність впровадження всесвітньої мови мислитель аргументував невдалою спробою європейців у минулих віках перейти на спільну латинську мову, але водночас не виключав такої можливості в далекому майбутньому, «та тільки не заборною національних мов, а поставленням поряд з ними одної, вибраної всесвітнім конгресом інтернаціональної мови» [3, с. 442].

Стирання ж національних мов на користь однієї державної чи мови однієї верстви суперечить демократичному розвитку цивілізації і призведе до нових поділів між людьми і занепаду національностей. Тому М. Драгоманов розвінчував великоросійських проповідників ідеї «всеслов'янства» за насаджування російської мови для слов'ян, що «полізли до реакційного табору, до умираючої Росії, а не живої, Росії майбутнього». «У Росії не тільки мало хто займався питанням, бути чи не бути слов'янським державам, крім Росії, бути чи не бути слов'янським літераторам поза Росією, — але навіть більшість російської громади і не думала про слов'ян: не ми їх тягли до себе, вони самі до нас лізли...» — розкривав мислитель сутність панславізму та його можливі негативні наслідки в майбутньому для слов'янських народів, передусім для української нації.

При цьому М. Драгоманов вказував на приниження від великоросійських державників значення «Малоросії у російській історії» в минулому, бо «на нас дивляться як на одну із незначних провінцій Росії», приховуючи, що Просвітництво Русі і прилучення до цивілізації почалося в Києві, що український народ жив довго з європейським світом спільним життям і йшов з Європою до XVIII ст., і тільки «міцний царський кордон і відчужіння панських станів положили межу між українцями і європейським світом», що українці багато прислужились розвитку Московської культури, а потім 1863 і 1876 рр. російський царизм проявив варварство, заборонив українську літературу і навіть вчитись і писати книжки рідною мовою; що «вся історія України ... показується у фальшивому світлі», а правдива історія «не може проявитись під Московською цензурою»; що в українського народу «однято більшу частину землі його», а «наші люде ... не мають волі». Тому «українцям треба добре оглянутись назад і пригадати... як козаки українські під проводом Богдана Хмельницького піддалися під руку царя Восточного, Московського» і було розтоптане все добре після Хмельницького, а 1775 р. зруйновано Січ, щоб доконати старі українські порядки, адже «Козаччина була більш подібна до устрою ... вольних держав європейських», так званих конституційних на відміну від «безправ'я в Московському государстві», — писав М. Драгоманов у праці «Пропащий час: Українці під московським царством (1654—1876)» [3, с. 249, 460, 537, 559, 575]. Він критично ставився до спроб «повернути старовину», але застережливо закликав «оглядатися назад», щоб «не помилитись знов» [3, с. 559]. При цьому сформулював важливі принципи для футурології — «не залітати у будучність і не робити теоретичних висновків... без опори на фактах минулого і сучасного». Передбачаючи зближення і єднання всіх «споріднених слов'янських племен», він підкреслив, що вже з XII ст. весь край від Карпат до Суздаля звали Руссю, а М. Костомаров та інші не вживали «Русь» і «Росія» окремими термінами, і тому треба враховувати факт, що «наша Україна стоїть посеред Слов'янства» і без українофільства не може обійтись «який-небудь славізм, а особливо панславізм». «Українцям у Росії, а галичанам в Австрії може показатись велика будучність, а галичанам особлива користь стати посередником між Росією і західним, особливо австрійським, слов'янством, не втрачаючи у власній оригінальності того, що є дійсно пригодного у ній для власного народу», — прогнозував мислитель, підкресливши місію українців — стати «опорою усьому автономному, усьому народному серед різних народів і країв у Росії, їх адвокатом перед центротяжними силами» і закликавши об'єднуватись передовій інтелігенції, російським і українським демократам задля розвитку науки і утвердження народоправства. «Така праця дасть важність українцям серед великих і

малих народів у Росії і дасть їм силу ще краще працювати для власного краю і народу, ставлячи цю працю у ширші рамки не тільки російських, але й світових інтересів» [4, с. 212–213, 214], — прогнозував М. Драгоманов у праці «Література російська, великоруська, українська і галицька».

Водночас у «Нарисі української соціалістичної програми» мислитель підкреслював, що «усяка громадська праця на Україні мусить мати українську одіжку — *українство*» [18, с. 680]. Людська праця в усьому світі має однакові цілі, але в кожній країні, громаді чи в окремій особі «мусять бути осібні підходи й приводи до однакової цілі, кожна країна й купа людська може показати більш ясно, ніж другі, потребу й спосіб тієї чи іншої з тих праць, того чи іншого способу праці, потрібної для всіх людей» [18, с. 680], — розмірковував М. Драгоманов, відзначивши відмінність умов України, що перебувала впродовж кількох сторіч під різними державами. «Письменні люде на нашій Україні скрізь двічі одірвані од свого мужицтва: й через панство, й через виучку по чужих школах; і звичку йти за людьми державної породи», й через те вони «по волі й по неволі тягнуть в бік московський, польський, угорський, німецький, або й зовсім кидають свою країну. Навіть ті з письменних українців, котрі держаться думок мужицьких (демократичних) і союзних (федеральних), не всі одразу можуть переломити в собі те, що в них ... поселила чужа держав, й школа, й вернути собі те, що в них одняла, — спільність з українським мужиком, напр., хоч би то в мові» [18, с. 680], — пророче й справедливо аналізував він риси української інтелігенції, окремі з яких залишилися й до початку ХХІ ст.

М. Драгоманов був прихильником еволюції і вказував на поступовість змін у суспільстві та в самій людині, передбачав появу «нової науки природної», яка перевчатиме людей, зокрема письменних, і відвертатиме думки про державні зміни, повстання і перевороти та привчатиме «пам'ятати, що всі порядки в людських громадах ростуть, а не робляться одразу, що державні, чи противудержавні заходи й повстання — тільки частина тих приводів, якими посуваються зміни в людському житті, а далеко не все». Тому й підкреслював: «Саме в ХІХ ст. письменним людям на нашій Україні довелось вже по старим книгам, та по увазі до письменних людей, добиватись до того, хто вони, чим вони були й чим мусять бути» і радив «нашим людям найліпше: стати спільно, щоб дійти до свого; щоб *жити по своїй волі на своїй землі*» [18, с. 683, 675]. Адже найбільше люди працюють у своїх країнах для свого народу, якщо там господарюють свої люди, але, як зауважив мислитель, здавна звикли чужі люди хазяйнувати в Україні, не знаючи її, не звертаючи уваги на те, як треба обходитися з українцями, ми не кажемо вже про тих, котрі тільки й думають, якби поживитись з України, нічого доброго для неї не роблячи, і водночас «письменний українець по більшій часті працює для кого вгодно, тільки не для своєї України». Тому й закликав він українців, «котрі не хочуть, щоб дедалі все більше Україна й її мужицтво тратило свої сили, мусять заректись не йти з України, мусять упертись на тому, що кожний чоловік, вийшовши з України, кожна копійка, потрачена не на українську справу, кожне слово, сказане не по-українському, — єсть видаток з української мужицької скарбниці, видаток, котрий при теперішніх порядках не вернеться в неї нізвідки». І тому треба «українським людям не розбігатися по чужих землях, а працювати в своїй» [3, с. 306], — закликав М. Драгоманов, хоч потім сам мусив через переслідування виїхати з України.

Український народ мусить впорядкувати свою долю, передумовою чого мислитель вважав «визнання його національності і забезпечення її розвитку на основі економічній,

соціальної, політичної і культурної узгоджено із національними особливостями при вільному спілкуванні з іншими націями» [3, с. 448, 450]. Однак думка про національність сама не може привести людей до волі й правди для всіх і «дати ради для впорядкування навіть державних справ», і вона мала б поєднатися з думкою про людськість, бо «може бути причиною насилування людей і всякої неправди». Так виникло «німецьке примусове національство», коли було проголошено національність найголовнішою і «осібний національний характер, щоб в усьому бути німцем», що й підняло погорду в німців і привело до «неправедних вчинків німців над другими народами». Так само серед інших народів «проскакувала думка, що вони — найперші люди на світі», а серед слов'ян виробились свої «пануючі і піддані народи» [3, с. 471, 472, 473]. М. Драгоманов застерігав від поширення такого «людиноненавистницького національства», яке шкідливе тим, що може пробуджувати ворожі почуття й у наших сусідів. Так, німці були роздратовані французьким пануванням, а західні слов'яни — німецьким, навчившись таких думок від «німецьких національників». Тому багато хибного й темного вважав мислитель в тім, що говорять «національники» про національну вдачу, характер, дух, відносини між націями. «Наше національство зовсім уже не таке мирне», і на приниження українців, заборону українського писменства в царській Росії відповідали теж ненавистю, що виражено найбільше в «москалеїдстві». Але «чи має воно резон і чи може послужити у боротьбі за майбутнє українства?» — запитував М. Драгоманов. Він при цьому викривав «фальшивих російських всесвітників», які вважають національність непотрібною, а національні мови навіть перешкодою у спілкуванні людей, тому нібито «буде ліпше, коли українська мова вимре» [3, с. 476]. Серед росіян чимало «неприхильників українського письменства й усякої осібності та волі українців (а такі неприхильники є й серед українців з роду), що виступають проти українства». Цій тенденції мала б протистояти інша думка, яку виробили також німецькі вчені, «про вільність кожної національності вправлятися вдома, як хоче, й про потребу викладати всяку світову річ національною мовою» [3, с. 476, 472], — наголосив М. Драгоманов на прикладі творчості російських письменників, які поставили «справи людського життя і вселюдської правди», а не просто описували російську вдачу і зацікавлювали європейців російською книжкою. Він вказував перспективи й для українського письменства: «...щоб стати інтересним, мусить піти по тій же дорозі і, покинувши тлумачення, й шкідливе національство, взятись до того, щоб обговорювати по-своєму ті живі справи, котрими тепер клопочуться усі освічені народи». «Коли б ми були більш рухливі, менше ліниві, то б ми на цей час цікавості західних народів до Росії могли б пускати до них і звістки про нас ураз із перекладами ліпших творів і наших письменників» [3, с. 474].

Спростовуючи вигадки Л. Алексеева про те, що українська мова «псується», а українська національність зникає, М. Драгоманов підкреслив давнє походження української національності, яку не треба відроджувати, бо вона існує, і головною ознакою цього є функціонування української мови, назвав великою заслугою І. Франка, котрий своїми перекладами творів Гете і Шекспіра довів «московським націоналістам, а разом з ними і всім великоруським літераторам, що українська мова багатством, вишуканістю й гнучкістю форм не поступається жодній із сучасних літературних мов слов'янства і аж ніяк не бідна на поняття, щоб нею важко було перекладати глибину філософських думок і живописати високохудожні образи». Українська мова не протонародна, «як стверджують московські невігласи, а мова цілої нації, політичне майбутнє якої ще

попереду, але чиє місце на право самостійного розвитку в ряду цивілізованих народів уже завойовано і не може бути зайнято ніким іншим», — впевнено прогнозував мислитель [5, с. 145]. Він також передбачав появу «на вільному від царської цензури полі наукових праць про життя українського народу», щоб «познакомлено було широкий європейський світ з українським народом». Така наука про Україну мала б оновитись на основі «наукового руху в Європі й Америці». Ознаки оновлення вже є, але воно б прискорилося, якби «наша письменницька громада взялась рішуче вчитись європейським мовам та просто увійшла в *прямі стосунки з європейською наукою*, письменством та політикою». Тому мислитель закликав «українолюбців», зокрема молодих людей в Україні, до високої освіченості, вивчення двох-трьох західноєвропейських мов, щоб одержувати передові «всесвітні образовані думки й почуття просто з Західної Європи, а не через Петербург і Москву, через російське письменство, як робиться це досі...» [3, с. 460, 493, 494, 479].

Критикуючи «національників» Галичини, котрі «добровольно спиняють ріст нашого письменства», а радикала І. Франка не переставали «обкидати болотом», М. Драгоманов доводив «українолюбцям» потребу напружувати сили, щоб зрівнялись з Москвою, розбудити дух конкуренції, щоб «хоч де в чому випередити її ряди, її передні ряди, боротися з централістичними привичками... повеликорусених українців, а також з несвідомістю й рутинною самих українських мас», і найголовніше — переносити в Україну нову європейську науку. «На європейському ґрунті вже вияснилось, що політична мудрість потребує спільного погляду в будуччину та притягнення на свій бік громадської думки й народних мас», щоб побачити, «наскільки Україна могла б цивілізуватись сама й посунути для всесвітньої цивілізації ... на дорозі всесвітнього поступу» [3, с. 547, 480, 491], — обґрунтовував М. Драгоманов важливість знань про майбутнє для сприяння суспільному прогресові і тим самим передбачав появу футурології та зростання її практичного значення.

Сергій Подолинський (1850—1891) у працях «Громадство і теорія Дарвіна», «Життя й здоров'я людей на Україні», «Людська праця і єдність сили», «Парова машина», «Праця людини та її відношення до розподілу енергії», «Про багатство і бідність», «Про хліборобство», «Перегляд громадянського руху в Західній Європі», «Ремесла й фабрики на Україні» розробив оригінальну концепцію праці, яку намагався, як писав у листах до К. Маркса в грудні 1882 р., «погодити з сучасними фізичними теоріями» про збереження і перетворення енергії та висловив цікаві ідеї стосовно майбутнього. Він, вважаючи основою і джерелом життя сонячну енергію, збереження якої є законом природи і суспільства, визначив важливим завданням виробляти знання про взаємовпливи природних і соціальних процесів та розкривати можливості людини через працю трансформувати, зберігати, накопичувати сонячну енергію, закликав до її «розумного зуживання», прогнозував зростання енергетичної продуктивності праці як умови й показника енергетичного бюджету людства і окремої людини, появу спеціальної економічної науки про організацію праці, а також «точної і совісної статистики» і теорії соціальної етнології в Україні. Своєю дисертацією про роль білкових ферментів в енергетичних процесах організму він прилучився до започаткування нового напрямку біоенергетики. Співучастю з М. Драгомановим у виданні часопису «Громада» і популярних працях українською мовою сприяв поширенню передових революційно-демократичних ідей, створенню та діяльності молодіжних товариств, зокрема в Галичині,

що поступово мало посилювати революційний рух до соціального і національного визволення українців. Майбутнє українського народу, як і всього людства, він пов'язував із реалізацією ідеї «громадівського соціалізму», яку обґрунтовував теоретично на основі оригінальної концепції праці. Праця, на думку С. Подолинського, є позитивною діяльністю людей з виробництва знарядь, машин, техніки, вмінь і знань, приручення тварин, використання землі та перетворення інших видів нагромадженої сонячної енергії (вугілля, дерева тощо) для «збільшення запасів енергії». Тому працю він вважав головним способом існування та основним джерелом розвитку людини і людства.

У праці С. Подолинський виділяв ставлення людини до природи і стосунки між людьми. За правильного ставлення до природи у процесі праці збільшується кількість енергії. Так, докладаючи працю до обробки землі, людина може підвищити її продуктивність в десятки разів. Звичне застосування домашніх тварин кількісно збільшує корисну механічну роботу. Завдяки тому, що первісні люди винайшли кам'яну сокиру, можна було зрубанням дерев зберегти більше енергії, ніж витрачено було на її виготовлення. При машинному господарстві зростають масштаби корисної праці і відповідно кількість нагромадженої енергії. Розкриваючи взаємозалежність вдосконалення способу виробництва і зростання продуктивності праці, мислитель прогнозував перехід до найпрогресивнішого способу збереження енергії за справедливого задоволення чимраз більших потреб людей і здійснення не тільки перетворень, але й розширеного відтворення природи, тобто вказував головний напрям репродуктивного ставлення людини до ресурсів природи та врахування природних умов. С. Подолинський висловив важливу не тільки для ХІХ ст. прогностичну ідею збалансованої діяльності людства з можливостями природи. Замість цієї ідеї в Україні в кінці ХХ ст. було поширено її перевертання, виражене словосполученням «сталій розвиток». Оскільки за Словником української мови «сталій» — «який не змінюється», «який не переривається», «не тимчасовий», «непохитний», «неодмінний»; а «розвиток» — «дія за значенням розвивати, розвиватися», «процес, в результаті якого відбувається зміна якості чого-небудь», то ознака сталості суперечить поняттю розвитку. Тому розвиток людства, хоч скільки б разів його називали «сталій», є процесом змін, що відбувається в певних часово-просторових межах та змінюваних умовах природи, від врахування яких залежатиме не тільки можливий дальший збалансований, зрівноважений, безперервний процес зростання, вдосконалювання і переходу до якісно вищого стану людства, але й навіть його існування та збереження життя на Землі.

Мислитель вважав зростання продуктивності праці умовою постійного накопичення енергії, що має стати головним чинником «перебудови землі» і перетворень космічного масштабу, разом з цим і критерієм суспільного прогресу, показником енергетичного бюджету окремої людини і суспільства. Людство могло б розумно і вигідно «зуживати енергію», нагромаджуючи її через працю, аналогічно з «ідеальною термічною машиною». С. Подолинський зауважив: «Якщо б кількість збереженої енергії завжди відповідала всім потребам усіх людей, тоді, звичайно, не було б на землі ні злиднів, ні утисків» [11, с. 64]. Причину злиднів людей він вбачав не в зростанні чисельності населення, як це доводив Мальтус, а в несправедливому розподілі засобів до життя, що склався впродовж історії людства.

При розгляді праці як стосунків між людьми С. Подолинський виявив її залежність від характеру економічних відносин, чи в продуктивних силах буде нагромаджуватися

чи розсіюватися енергія. Тому в загальноісторичному процесі з прискореним ростом продуктивних сил капіталістичний лад стає прогресивним, залишаючись експлуататорським за чимраз більшої прихованості несправедливості в суспільних відносинах. Завдяки додатковій вартості капітал зростає і зосереджується в руках кількох привілейованих і стає над працюю. Ті, що виробляють і найбільше нагромаджують енергію, змушені продавати робочу силу, а капіталісти намагаються звести плату за працю до мінімуму, вводючи нові машини і викидаючи робітників із виробництва, тим самим розсіюючи енергію. Розкрадання енергії виявляється також у розкошах, військових справах; роздрібненні землі та її виснаження, особливо «поділеної в особну власність». Приватну власність, експлуатацію, несправедливий розподіл здобутків праці поступово усвідомлюють робітники і селяни як причини їхньої бідності, і вони вважаються перешкодами для суспільного прогресу. Це й приводить до визрівання «громадівського руху», створення робітничих та інших спілок. С. Подолинський у програмі соціалістичного українського гуртка запропонував спрямовані в майбутнє основні засади національно-визвольного руху українців, назвавши це «соціальною справою, бо на Україні панують чужинці: рівні права кожної особи; свобода слова, науки, зібрань і товариств; самовправа кожної громади; самостійність для вільної спілки (федерації) громад; усі сили природи в руках хліборобських і робітничих громад; гуртова власність та упорядкування спільної праці і розподіл залежить від кожної громади». Майбутнє людства він пов'язував із «громадівським соціалізмом»; основою держави вважав громади людей, які впорядковуватимуть «машинне хліборобство» і промислове виробництво, розумно регулюватимуть господарську діяльність й організовуватимуть «енергетичний потік». На цій основі народи творитимуть «політичні цілості». Майбутнє суспільство складатиметься з освічених людей, бо розвиватиметься освіта й наука, забезпечуватиметься переміна фізичної й розумової праці, припиниться «вічна міжсобойна боротьба осіб» і головна увага буде зосереджена на впорядкуванні взаємин людей з природою в руслі дії закону збереження і примноження енергії.

Головною умовою успішної соціальної революції С. Подолинський вважав єдність і солідарність народу, в першу чергу хліборобів і робітників, а соціалізм назвав найрозумнішим способом використання енергії та найперспективнішою формою суспільно-економічного життя людей у майбутньому. Розмірковуючи про шляхи переходу до «робітничого соціалізму» та розвитку справедливого ладу, критикуючи анархістські «нерозсудливі» методи боротьби, вказуючи на основну революційну силу селянства і робітників в Україні, С. Подолинський прогнозував: «Нігде і ніколи докорінні зміни громадського життя не робились тільки мирним поступом. На Україні ще може менше, ніж деінде, можна сподіватись, щоб начальство й панство по волі зреклося свого панування», тому простому народові не обійтися без повстання. Мислитель закликав не допускати в майбутній революції «кривавої різанини», бо «не за тим ми бунтувались, щоб розбойничати, а за тим, щоб добувати нашу волю, нашу правду», — підкреслив автор праці «Парова машина» [7, с. 225].

Микола Зібер (1844–1888) у працях «Нариси первісної економічної культури», «Теорія вартості й капіталу Д. Рікардо», «Думки про співвідношення між суспільною економією і правом» також пов'язував майбутнє суспільства із соціалістичним ладом, який утверджуватиметься поступово через удосконалення виробництва й перетворення

економічних відносин. У цьому процесі він прогнозував зростання ролі кооперативного руху і брав участь у створенні перших споживчих кооперативів у Києві.

Переакцентовавав увагу на політичний аспект майбутнього України **Трохим Зіньківський** (1861–1891), який у праці «Молода Україна, її становище і шлях» критикував українську інтелігенцію за нерозуміння «своєї культурної задачі», яка «гальмувала поступ культури в ріднім краї, занепастила політичну, а з ним і громадянську волю свого народу», бо «потоки інтелігенції течуть в різні моря, доповнюють здебільшого чужі води, лишають Україну без усякого духовного напою», і «до 30-х років XIX віку, до Квітки та Шевченка на Україні не було українського письменства» [12, с. 34,33]. Із появою національної літератури виникла справжня інтелігенція, що має завойовувати собі «пануючий стан у національній борні». Народ багатомільйонний має право жити, національність не створюється штучно, а є природною колективною одиницею, що складається історично, тому й націоналізм є почуттям природним, яке «має бути під контролем ідей гуманізму» — «любити свій народ, працювати для нього не значить зневажати і ненавидіти іншу яку народність» [12, с. 39], — пояснював мислитель. «Наш націоналізм — оборона свого національного життя, волі, і яким він був у протязі всієї історії, таким повинен і застосовуватися. Ми повинні толерантно поводитись з усякою іншою народністю і не знати ворогування до неї як до народності, хоч би й до тієї, що нас душить, а мусимо тільки ворогувати і битися з тими ідеалами та змаганнями, що мають нас знищити», — розмірковував мислитель над майбутнім українського національного життя, відзначивши, що найновіша історія дає приклади народів, які можуть жити в одній державі, зберігати свою індивідуальність, як наприклад у Швейцарській конфедерації. Такою федерацією мала б бути і Росія зі своїм різноколірним національним складом. «Вся історія України і наш теперішній стан безправний вимагають од нас держатися федеративної ідеї», з реалізацією якої пов'язана майбутність українського народу [12, с. 40]. При цьому він застерігав від небезпеки деспотизму, бо «коли навіть буде в Росії конституція, російська громада і її письменство будуть наголо централістичні», бо деспот може з'явитися в «республіканській позолоті», тому в майбутньому треба забезпечити «автономію громадських одиниць в державі». «Передова громада європейська бажає обмежити деспотію держави ... в головних речах, що вони відповідають нашій історії, ідеалам громадським нашого народу, що при наших політичних стані єдині спасительні для нас» [12, с. 41], — вказував він майбутній шлях України через демократизацію і федералізацію державного ладу. Головними засадами цього процесу Т. Зіньківський називав релігійну свободу, яку вже мають європейські народи, і відповідно пропонував «реорганізацію московсько-чиновницького православ'я» і «автономію нашої церкви»; зменшення державного впливу в справах просвітніх при забезпеченні права сім'ї давати освіту своїм дітям. Повна автономія громад, перш за все національності, визнання всіх особистих прав індивіда, життя українського народу вже в найближчому майбутньому має будуватися за принципом свободи, громадської та індивідуальної автономії [12, с. 43, 44].

Отже, більшість українських мислителів XIX ст., розвиваючи і конкретизуючи пророчі ідеї Т. Шевченка, спрямовували свої погляди в майбутнє, поставили центральним орієнтиром свободу і найперше — звільнення українського народу, як і всіх інших поневолених народів.

1. Вассиян Юліян. Твори. — Т. 1. Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси. / Юліян Вассиян. — Торонто: Євшан-Зілля. — 1972. — 288 с.
2. Вивід прав України. Львів: МП «Слово», 1991. — 128 с.
3. Драгоманов М. П. Вибране («... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні»)/Упоряд. та авт. іст.-бібліогр. нарису Р. С. Міщук. /М. П. Драгоманов. — К.: Либідь, 1991. — 628 с.
4. Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. Т. 1. /М. П. Драгоманов. К.: Наукова думка, 1970. — 532 с.
5. Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці у двох томах. Т. 2. /М. П. Драгоманов. — К.: Наукова думка, 1970. — 596 с.
6. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. 4-е вид. — /О. Забужко. К.: Факт, 2007. — 148 с.
7. Історія філософії на Україні. У 3-х томах. — Т. 2. — К.: Наукова думка, 1987. — 368 с.
8. Історія української філософії: Хрестоматія. Упорядник М. В. Кашуба. — Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — 356 с.
9. Конкорданція поетичних творів Тараса Шевченка. Ред. й упорядкування Ільницького О., Гавриша Ю. — Т. 1. — New York. Shevchenko Scientific Society, USA. Edmonton-Toronto. Canadian Institute of Ukrainian Studies Press -2001. — 773 с.
10. Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. /Сост. и ист.-биогр. очерк В. А. Замлинского; Примеч. И. Л. Бутича. /Н. И. Костомаров. — К.: Изд-во при Киев. ун-те, 1989. — 736 с.
11. Пашук А. І. Соціологічні та суспільно-політичні погляди С. А. Подолинського. /А. І. Пашук. — Львів: Вид-во Львів. ун-ту, 1965. — 219 с.
12. Політологія. Кінець XIX — перша половина XX ст.: Хрестоматія. /За ред. О. І. Семківа. — Львів: Світ, 1996. — 800 с.
13. Потєбня А. А. Мысль и язык. /А. А. Потєбня. — К.: СИНТО, 1993. — 192 с.
14. Семчишин Мирослав. Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу. /Мирослав Семчишин. 2-е вид. — К.: Фенікс, 1993. — 550 с.
15. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: Навчальний посібник. /Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова. К.: Україна, 2000. — 512 с.
16. Франко І. Зібр. тв. у п'ятдесяти томах. /Іван Франко. — Т. 43. — К.: Наукова думка, 1986. — 483 с.
17. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37—38. Україна: філософський спадок сторіч. К.: 2000. — 804 с.
18. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 39—40. Україна: філософський спадок сторіч. К.: 2000. — 798 с.
19. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. /Дмитро Чижевський. — К.: Орій, 1992. — 230 с.
20. Шевченко Т. Твори у п'яти томах. — Т. 1. /Тарас Шевченко. К.: Дніпро, 1970. — 408 с.
21. Шевченко Т. Твори у п'яти томах. — Т. 2. /Тарас Шевченко. К.: Дніпро, 1970. — 416 с.
22. Шевченко Т. Твори у п'яти томах. — Т. 3. /Тарас Шевченко. К.: Дніпро, 1971. — 383 с.
23. Шевченко Т. Твори у п'яти томах. — Т. 5. /Тарас Шевченко. К.: Дніпро, 1971. — 514 с.
24. Шлемкевич М. Загублена українська людина. /М. Шлемкевич. К.: Фенікс, 1992. — 159 с.
25. Юркевич П. Д. Вибране. /П. Д. Юркевич. К.: «Абрис», 1993. — 416 с.

2.5.3. «Нумо думать pro futuro» (І. Франко)

Серед українських мислителів кінця XIX – початку XX ст. гуманітичністю і футуроцентричністю творчості вирізняється Іван Франко – «скульптор модерної української нації (К. Манінг)», «Великий ... в цілій Україні» і один із «тих небагатьох, що репрезентують культуру Європи перед цілим світом (Є. Маланюк)».

У працях «І ми в Європі», «Дещо про польсько-українські відносини», «Лукіан і його епоха», «Мислі о еволюції в історії людськості», «Наука і її взаємини з працюючими класами», «Найновіші напрямки в народознавстві», «Одвертий лист до гал[ицької] української молодезі», «Поза межами можливого», «Програма галицьких соціалістів», «Свобода і автономія», «Що таке поступ?», «Ukraina irredenta», у багатьох художніх творах і листах **Іван Франко** (1856–1916) теоретично обґрунтовував передбачення майбутності українського народу, всього людства, перспективи духовного розвитку людини, дав окремий прогноз щодо тенденцій міжнаціональних відносин та світової політики, процесів в основних сферах суспільного життя, ролі різних соціальних верств, передусім молоді, розвитку мови, літератури, науки, техніки в найближчому й віддаленому майбутньому. Він своєю художньою і науковою творчістю, публіцистикою, видавничою, культурно-громадською діяльністю впливав на активізацію широких верств народу в пошуках шляхів до кращого життя, до реалізації передових суспільних ідеалів, подав приклад розробки оптимістичних моделей майбутнього на основі реалістичного аналізу історичних процесів, основних тенденцій цивілізаційного розвитку людства.

Більшість франкознавців підкреслюють прогностичну інтенціональність творчості І. Франка, якого «можна з повним правом віднести до провидців майбутнього», – як відзначив український філософ, автор монографії «У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм)» С. Возняк. – «На жаль, його творча спадщина ще не повністю освоєна й не задіяна до державницьких і націотворчих завдань українського народу. А між тим вона по-справжньому унікальна багатством ідей, глибоких спостережень за реаліями життя, спрямуванням у майбутнє» [2, с. 129, 127]. Дослідники художньої, філософської, наукової, публіцистичної творчості І. Франка простежують його виняткову зацікавленість перспективами розвитку різних сторін суспільного життя, зорієнтованість його роздумів на майбутній лад, в якому розв'яжеться «соціальне питання», поліпшуватимуться умови «робучих людей», забезпечуватиметься вільний розвиток як окремої людини, так і соціальних спільнот, передусім націй, зокрема української, здійснюватиметься поступ людської цивілізації.

Франкова енциклопедичність і геніальність, за оцінкою сучасного дослідника С. Злупка, проявилися в здатності аналізувати, узагальнювати й прогнозувати, у вмінні «робити далекоглядні висновки з конкретних фактів», «розпізнавати події майбутнього. Тут Іван Франко був неперевершений, як про це свідчить низка його праць, зокрема “Що таке поступ?”. Цей знаменитий твір належить до світових шедеврів передбачення майбутнього людства. Щоб у цьому переконатися, достатньо ознайомитися з його основними постулатами, одним із найважливіших серед яких є відверта критика марксистської телеології, згідно з якою поступ людства був прямолінійний від первіснообщинного ладу до соціалізму-комунізму» [5, с. 11]. З-поміж багатогранної діяльності відзначився, на думку В. Здоровеги, І. Франко як публіцист-практик і теоретик-філософ, і був він «націлений на майбутнє». «Можливо тільки сьогодні ми можемо по-справжньому оцінити вагомість і повчальність його досвіду, як і тих

далекосяжних застережень, які він робив у той далекий від нас час». Він «не уявляв людської спільноти майбутнього без повного і беззастережного національного волевиявлення» [4, с. 12].

Видатну роль відіграв І. Франко в розкритті перспектив української нації, пробудженні й спрямуванні національно-культурного руху в Україні, розвитку національної свідомості українців. «Своєю науковою, публіцистичною та перекладницькою діяльністю він прорубував галицькій Україні вікно на Захід та вказував на ширші горизонти національно-культурного ставання», став «велетнем-каменярем, що промощував шлях народові під дальший його розвиток» [12, с. 314, 315].

Сучасні франкознавці, акцентуючи увагу на спрямованості поглядів «українського Мойсея» в майбутнє, вказують тільки дотично до досліджуваних проблем на його окремі прогностичні ідеї. Деякі ж дослідники заідеологізовано намагалися обмежити світогляд Каменяра схемою «українського революційного демократизму», який «не піднявся до марксистського розуміння історичного прогресу». «Найважливішою особливістю системи соціально-політичних, в тому числі суто соціологічних, поглядів І. Франка є їх соціалістична спрямованість, підпорядкування ідеї створення суспільства без гноблення й експлуатації. [...] Франко з самого початку знайомства з соціалізмом наголошував на його гуманістичній сутності» [6, с. 266–267]. Таке трактування, хоча й одностороннє, але справедливе стосовно Франкового світогляду на початку формування без врахування його еволюції до національно-демократичних позицій, спричинило принижену оцінку «системи ідей Франка», яка не «збігається з послідовно науковою *системою* марксизму». «Приймаючи ідеал соціалізму, І. Франко розминувся з марксистами в пошуках радикальних шляхів його здійснення. У тім і полягали його політичні ілюзії, утопізм» [6, с. 269]. Ілюзорність політичних поглядів, утопічний характер соціалістичного ідеалу І. Франка спростовує багато українських вчених, що закликають до всебічного й ґрунтовного вивчення його спадщини.

Такий підхід розширює проблематику франкознавства й актуалізує серед інших проблем спрямованість творчості І. Франка в майбутнє. У багатьох художніх творах прогностичні ідеї письменник виразив через мрійливо-оптимістичні образи вічності, щасливого майбутнього, прийдешніх весняних днів. Поет, звертаючись до «природо-матері», розгледів просторово «безконечні перспективи» й життя, часово «зложене з моментів», спрямоване у «вічність», яку «носимо в душі» [15, с. 239; 240]. Він визнавав, що зацікавлений у пізнанні майбутнього: «Колись ... в дні юності ... /Читали ми “Что делать?” і розмови /Йшли про часи будучі, невідомі» [15, с. 118]. Закликаючи «Нумо думать про futuro!», він наголосив, що «тільки праця головою /Перемогу всю нам дасть» [15, с. 549], тому «Учись, щоб був ти сильним мужем, /Як засвітає день новий» [15, с. 106]. Невтомна праця має наблизити «розвидняющийся день», а боротьба принесе «хоч синам, як не собі, /Кращу долю...» [15, с. 44]. Борці за свободу народу спрямовують свою діяльність в майбуття: «На шляху поступу ми лиш каменярі». «...Твердий змуруємо гостинець і за нами /Прийде нове життя, добро нове у світ» [15, с. 86]. Виразивши впевненість в прийдешній доброті світу, усвідомивши «скорбну долю» / «Людей, що прокладають новий шлях /Будущини, відвічні скали ломлять», поет реально оцінив: «...Ох, та далекий ще, мабуть, той час!» [15, с. 381]. Франкове звертання «Народе мій.. /Твоїм будучим душу я тривожу» через заперечення песимістично вираженого сумніву: «Невже тобі на таблицях залізних /Записано в сусідів бути гноем, /Тяглом у поїздах їх

бистроїздних?» підсилює віру «в силу духу /І в день воскресний твого повстання» і завершується пророцтвом: «Та прийде час, і ти огнистим видом/ Засяєш у народів вольних колі, /Труснеш Кавказ, вперешешся Бескидом, /Покотиш Чорним морем гомін волі /І глянеш, як хазяїн домовитий, /По своїй хаті і по своїм полі» [15, с. 664–665].

Майбутнє свого народу поет пов'язував з боротьбою за свободу всіх народів: «Гримить! Тайна дрож пронимає народи, — /Мабуть, благодатна хвиля надходить... / Мільйони чекають щасливої зміни, /Ті хмари — плідної будущини тіни, /Що людськість, мов красна весна, обновить...» [15, с. 47].

У поетично-образній формі висловлено прогностичну ідею щодо зародження в надрах суспільного життя тенденції до оновлення, що відкриває оптимістичну перспективу для всього людства.

Через прозові твори письменник, змальовуючи минуле й сучасне в громадському та індивідуальному житті, виражає прагнення людей до майбутнього, проектує дії персонажів на майбутні події. Задум написати «Борислав сміється» автор пояснив: «Се буде роман троха на обширнійшій скалі від моїх попередніх повістей і побіч життя робітників бориславських представить також “нових людей” при роботі ... представить у розвитку те, що тепер існує в зароді» [15, с. 29–30]. Повість «Захар Беркут» про громадське життя на Тухольщині в XIII сторіччі письменник завершує ясновидінням головного персонажа, що звернувся після перемоги над татарами до своєї громади: «Ми побідили нашим громадським ладом, нашою згодою, дружністю.... Але я знаю, браття, і чує моя душа, що се не був останній удар на нашу громадську твердиню... Погані часи настануть для нашого народу ... почнуться великі свари і роздори по руській землі ... попаде весь народ у неволю чужим і своїм наїзникам... Але чи швидше, чи пізніше, він нагадає собі життя своїх предків і забажає йти їх слідом. Щаслив, кому судилось жити в ті дні! Се будуть гарні дні, дні весняні, дні відродження народнього» [16, с. 372]. Вкладаючи в уста Беркута передбачення, Франко показав, що наступний період може бути важким випробуванням, за яким починаються нові часи для українського народу: «...Чи не ми се жиємо в тій щасливій добі відродження, про яку, вмираючи, говорив Захар, а бодай у досвідках тої щасливої доби?» [16, с. 372]. Ранок — початок нового сонячного дня — такою образною формою виражено Франкову прогностичну ідею майбутнього справедливого ладу й щасливого життя народу.

Прогностичні ідеї, які І. Франко висловив у філософських та наукових працях, ґрунтуються на діалектичному методі як універсальному для пізнання й розуміння природних і суспільних явищ. «Наука о розвитку, котра стала таким сильним двигачем в природознавстві, перенесена тепер і в історію, — яка може сміло глядіти в будучність», — висноував мислитель у статті «Що таке поступ?» [17, с. 79]. Він пояснював розвиток як закономірний, складний, суперечливий, хвилеподібний процес змін, що має особливості в суспільстві і характеризується поєднанням «дегенерації» та історичного поступу. «**Властивий поступ починається аж там, де настає здруження...**», яке спочатку веде до об'єднання дрібних родин у громади, а потім в держави. У громадському житті «первісна вовча боротьба» витісняється іншими формами «єдності та дружності», тому «думка дарвіністів, що люди повинні боротися за своє естество без огляду на людяність, по-вовчому ... є властиво запереченням поступу в тій формі, в якій він одиноко можливий між людьми» [17, с. 347–348]. У цьому висновку український мислитель виразив далекоюсяжну ідею майбутнього співробітництва народів.

Майбутнє Франко порівняв з молодими паростями дерева, коріння якого в минулих часах. «Зароди нового віку» важливо зібрати в цілісність, і тоді можна, на думку філософа, «відгадати з них напрям будучого розвитку і виробити собі бодай в приближенні вірний образ будучої суспільності». «Звісна річ, те будуще впорядкування не потребує бути всюди однакове, — в подробицях. Воно, безперечно, буде відмінне в кожному краю, у кожного народу», зауважив І. Франко в праці «Мислі о еволюції в історії людськості» [17, с. 134]. В ній він розробив основні методологічні підходи до прогнозування майбутнього. «Нам іде тільки о показання головних принципів, котрі, добуті з критики теперішнього ладу, правдоподібно ляжуть в основу будучого впорядкування людей. Що така *constructio in futuro* помимо всієї своєї необов'язковості має безмірну вагу для кожного чоловіка, котрому лежить на серці добро людей і поправа долі всіх убогих та покривджених, що вона показує пряму і широку дорогу в сучасній чимраз дужчаючій боротьбі суспільній, що ідеал будучого, понятій оскільки можна досконало і науково, мусить стати тим високим стягом, около котрого згромадяться сили робітницькі» [17, с. 134], — підкреслив І. Франко значення реального проекту і обґрунтованого ідеалу майбутнього для розгортання боротьби за його здійснення. Він застерігав, що сконструйовані поза «обставинами дійсного життя», умоглядно, наприклад, ідеал держави Платона чи інші утопії в історії ніколи не здійснюються. Тому що «робітницький ідеал будучого ладу» на принципах свободи, рівності і братерства впливає з потреб народних, з попереднього історичного розвитку й закономірно мусить реалізуватися. «Одно, що ми можемо зробити, се прискорити і влегшити його прихід і причинитися до його осущення в розумній формі, без насильницьких і кровавих потрясінь» [17, с. 135], — прогнозував він можливий шлях становлення майбутнього суспільного ладу. Пояснивши обмеженість можливостей для досягнення свободи, рівності і братерства, декларативність їхнього проголошення при капіталізмі, український філософ проаналізував різні проекти європейських теоретиків і звернув увагу на «теорію будучого устрою громадівського» [17, с. 136]. Від «основного принципу громадської спільності робітники й зовуть себе громадівцями (соціалістами)», що домагаються «спільності уживання капіталу» як запоруки рівності, правдивої свободи, «вдоволення всіх потреб усіх працюючих», забезпечуватимуть «добру злагоду між громадами» через федерацію, в якій окремим народностям надаватиметься «повне право самостійно управлятись, розвиватись і жити без ніякого верховодства одної народності над другою», — так окреслено загальна картину майбутнього суспільства [17, с. 137–138]. «Як будуть в тім будучім ладі устроєні різні подробиці, напр. розділ спільно напрацьованого добра, обміна, навчання і т. д., се діла менше важні. Вони будуть уладжені *по-людськи*, скоро люди перестануть бути панами і слугами, а стануть *тільки* людьми» [17, с. 139], — завершив І. Франко виклад проекту «громадівського соціалізму», центральною ідеєю якого є людяність. Саме гуманістичність є найсуттєвішою рисою Франкових прогностичних ідей.

У багатьох працях І. Франко прогнозував розвиток освіти, науки, культури, піднесення їхньої ролі в суспільному прогресі. Вказавши на надзвичайну важливість винайдення письма і друку для появи і розвитку науки, пізнання природи, для поширення освіти, І. Франко в статті «Наука і її взаємини з працюючими класами» не тільки передбачив початок науково-технічного прогресу, але й обґрунтував прогностичну ідею: «І народи тільки тут зможуть досягнути щастя й свободи, коли всі будуть вченими

працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, а коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне. Ідеал той, правда, ще далекий...» [17, с. 33]. З-поміж природничих і антропологічних наук, кожна з яких займає своє місце і відіграє відповідну роль у пізнанні природи, суспільства й людини, автор завбачливо наголосив на значенні біології, психології, «суспільної економії» (бо вчить, «що єдиною основою людського щастя й добробуту є праця»), етики — «найвищої науки», яка «вчить людину жити по-людськи... змінює тваринну природу людини і облагороджує, і в такий спосіб робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові. Щоправда, нині ще далеко до здійснення цього високого етичного ідеалу, але наука і життя, хоча й повільно, прагнуть до нього» [17, с. 39–40].

І. Франко підкреслив, що продиктовані справжньою моральністю вчинки людей прискорюють реалізацію майбутнього ідеалу. Отже, гуманістичність його прогнозів поєднується з оптимістичною реальністю й практичною корисністю. Він зважено пояснив, що зростання багатства, розвиток науки без «скріплення, утончення того почуття любові до інших людей, до родини, до громади, до свого народу» як основної засади поступу не може дати повного щастя. І. Франко критично оцінив пошуки шляхів до щастя і дав реальний прогноз без песимізму: «Повного особистого щастя, не заколоченого ніякими прикростями, чоловік не досягне ніколи; та проте він весь вік старається та силкується направити своє життя, усувати прикрості, добитися щастя... Так само всі ми знаємо, що й повного громадського щастя, повного, так сказати, раю на землі люди не діб'ються ніколи. Але се ще не рація, щоб ми закладали руки й байдуже дивилися, як міцний душисть слабого, як багач кривдить та висисає бідного, як одиниці кривдять та руйнують сотки й тисячі людей. Чи буде, чи не буде з того рай на землі, а ми борімося з кожним поодиноким лихом, з кожною поодинокую кривдою, та дбаймо разом не лише про те, аби побороти її в тім однім випадку, але також про те, аби по змозі заткати джерело подібного лиха й на будуче» [17, с. 345]. Таке розуміння сучасного, спроектоване через конкретні практичні дії на ближнє майбутнє, особливо підкреслює й увиразнює гуманістичність в поєднанні з оптимізмом та реалізмом Франкових прогнозів.

Серед них привертає увагу зацікавлення майбутнім українського народу й розв'язанням національного питання українців. Передбачивши на основі аналізу змін у надрах старих імперій переломний момент у світовій історії, настання нової «весняної доби», «коли народні сили серед страшних катастроф шукають собі нових доріг і нових форм діяльності», коли «бурхлива хвиля історії ... ставить нашу націю майже в центрі випадків», український геній застерігав: «...горе нам, горе нашій нації, коли велика доба застане нас малими і неприготованими» [17, с. 401; 402]. Він звернувся до української молоді, з якої має вирости нова інтелігенція, яка покликана «витворити з величезної етнічної маси українського народу **українську націю**, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй» [17, с. 404]. Від того, що молодь усвідомить свій обов'язок, розумітиме всі прояви життя України, від почування «**себе українцями** — не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів», від глибокого «народолюбства, а не голосного, фразеологічного патріотизму»,

«пустомельства», «пустої амбітності», «парадування європейськими формами», «буде залежати в дуже великій мірі наша будучина яко нації, здібної зайняти місце в хорі інших культурних націй» [17, с. 405; 407; 404] — таке прогностичне звернення містить «Одвертий лист до гал[ицької] української молодезі». В ньому І. Франко закликав молодих українців виробляти із себе «серйозних, свідомих і статочних мужів... Таких мужів потребує кожда нація і кожда історична доба, а вдвоє сильніше буде їх потребувати велика історична доба, коли всій нашій Україні перший раз у її історичнім житті всміхнеться хоч трохи повна горожанська і політична свобода» [17, с. 409]. Що більше формування національного почуття сприятиме усвідомленню породженої історичним розвитком потреби «політичної самостійності України, то справа ця ввійде на порядок дня політичного життя Європи і не зійде з нього, поки не здійсниться», — накреслював мислитель реальну, хоч і віддалену перспективу України серед європейських держав [1, с. 70].

Умовою досягнення свободи української нації, як передбачав І. Франко, має стати «ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації. [...] Ідеал національної самостійності в погляді, культурнім і політичним, лежить для нас поки що, з нашої перспективи, поза межами можливого. Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, які ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами...» [17, с. 284—285]. Прогноз на далеке майбутнє Франко поєднує з передбаченням ближніх цілей «усвідомлення свого ідеалу», вживанням всіх сил і засобів до його наближення. Для людства розв'язання національного питання, урівноправнення всіх націй виступає найближчим історичним завданням. «Може бути, що колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для осягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів» [17, с. 284], — такий був далекосяжний прогноз розвитку націй і міжнаціональних відносин. Для його реалізації першочерговим Франко вважав об'єднання зусиль різних народів, передусім «позбавлених самостійного державного існування», залучення їх до участі в цивілізаційних процесах. Перетворення ж народних мас на громадян є «найкращою, єдиною гарантією майбутнього як України, так і Польщі» [18, с. 269].

Майбутнє націй мислитель пов'язував із забезпеченням рівності їхніх прав на вільний розвиток. У статті «І ми в Європі» І. Франко, говорячи про свободу Угорщини, застерігав, що вона «не повинна бути путами, що сковують уста і душу півмільйонної маси» підкарпатських українців. Він передбачав: «Ми бажаємо мадярській нації якнайкращого розвою, та проте думаємо, що по трупах немадярських народностей вона не піде наперед, що дорога насильств, кривдження, економічного і духовного руйнування приводить тільки до згуб, а не до поступу» [18, с. 349]. Подібні прогностичні ідеї висловив він щодо Австрії та Росії, від перебудови яких, від здобутків свободи і рівності в цих великих державах залежать можливості кожної нації розвиватись культурно й політично без кривди таким народам. Тому він показав, що від загальноєвропейських процесів поступу, рівності, свободи й людяності залежатиме «будучина нашої нації» [19, с. 323]. Роздуми про майбутність націй І. Франко поєднував з прогнозуванням тенденцій в економічній, соціальній, політичній, культурній, освітній сферах суспільного життя, перебудову якого він пов'язував з утвердженням соціалістичного ладу. Піддавши

критиці погляди анархістів та комуністів на майбутнє суспільства, висловивши сумнів, «чи не почнеться між комуністичними спільнотами та сама боротьба та тяганина, що йде тепер без комунізму?», український мислитель підкреслив тезу «великого соціаліста» К. Маркса, що «розвій теперішнього порядку, чи би ми сього хотіли чи ні, йде конечно до соціалізму» [17, с. 339]. Відзначивши, що К. Маркс детально не змальовував «будущий громадський устрій», І. Франко глибоко проаналізував проект «народної держави», яку планували встановити соціал-демократи. Він реально спрогнозував наслідки такого проекту: «Життя в Енгельсовій народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник». Але «всеможна сила держави налягла би страшним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. [...] Люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава стала би величезною народною тюрмою» [17, с. 341].

Український мислитель передбачливо підкреслив, що в такій державі була б «всеволодність керманців», якої не мали найбільші деспоти, тому соціал-демократична держава «не витворила би раю на землі, а була би в найменшій разі великою завадою для дійсного поступу» [17, с. 342]. Тому його прогноз щодо держави збігався з програмою «громадівців-соціалістів»: «Щоби діла, котрі тепер держать в руках держави та багатирі, передані були громадам і вольним спілкам громад» [17, с. 161], бо «держава — в теперішньому значенні слова — залишитись не може. Держава, як узагалі всяке правління, що базується на гнобленні, не може мати місця в майбутньому суспільстві. Її місце всюди заступить адміністрація суспільних витворів...» [17, с. 452]. Хоча І. Франко визнавав потребу регулювання суспільних відносин, але ідеалізував громадське самоврядування, прогнозуючи трансформацію, докорінну зміну держави при соціалізмі. Його прогностична ідея щодо антигуманності, антинародності «народної держави» виявилась найреалістичнішою, оскільки підтвердилась в історії ряду країн у ХХ сторіччі.

Найвиразніше гуманістичність Франкових прогнозів проявилась в поглядах на людину як особистість, в ідеях свободи, щастя, «емансипації людської одиниці». Прагнення людини до щастя й досконалості пов'язане з можливостями всебічного розвитку кожного і всіх, з самопізнанням, зі справедливим розподілом праці і вироблених благ, добробутом, з подоланням внутрішнього рабства. І. Франко вказував, що найпродуктивнішим елементом еволюції є людський індивід, його душа й воля. Він чітко висловив майбутній принцип свободи особистості: «Соціалізм... ґрунтується на неограниченій свободі личности під оглядом переконань, — писав він у листі до Ольги Рошкевич, — значить не може ж видавати війни релігійним переконанням, не може на силу відбирати їх нікому, коли вони кому дорогі або святі» [2, с. 146]. Прогностична ідея про поступове забезпечення прав і свобод людини, без чого нема суспільного прогресу і розвитку всього людства, найвищою мірою характеризує гуманістичну спрямованість поглядів І. Франка в майбуття.

Гуманістичність і волелюбність притаманні поглядам на майбутнє **Лесі Українки (Лариси Косач)** (1871—1913) — «української пророчиці Сибілі» (Д. Донцов), яка своїми високохудожніми творами відкривала перспективу виходу української літератури на світову арену та образами, сюжетами з міфології, історії, народної творчості, символічними алегоріями показувала зв'язок минулого з сучасним і спрямовувала свій «прометеївський дух» у майбутнє, висловлювала провісницькі думки вселюдського

змісту, віру в пробудження серед українства «нащадків Прометея», а також ідеї соціального і національного визволення українського народу. Відшукуваний в умовах «національної сплячки» і «скованого кайданами тиранії» народу, «занапащеного краю» ідеал України, яка «ще не втрачена», письменниця проектувала в майбутність, щоб показати «дороги тим людям, що ходять в ярмі», бо «доки рідний край Єгиптом буде?», адже «і ти колись боролась, мов Ізраїль, Україно моя». Такий ідеал вона виводила «з глибини своєї наболілої душі» (І. Франко) і формувала впродовж всієї своєї творчої діяльності та реально обґрунтовувала всупереч поширеним думкам про фаталістичну приреченість народу «в країні неволі» і безнадії та відкидаючи «рожеві ілюзії» щодо «наперед встановленої гармонії» чи «соціалістичного раю», бо вже переставали цікавити людей «фантастичні вигадки про майбутнє соціалістичне царство» [6, с. 211–212]. Правдивий «невмирущий» ідеал мав би пробудити народ, викликати в українців надію і розбурхати «живий вогонь», і тоді «може розпалять всі вкупі велику ватру і будуть з неї іскри на всю Україну» [6, с. 288].

«Українчина Україна» (О. Забужко) залишається ідеалом майбутнього, вираженням українського духу, «є найбільш відпірною, найтрудніше піддатною на всяке вульгаризоване тлумачення, — її найважче спровокувати... її практично неможливо сфальсифікувати», бо кожне слово Лесі Українки — це «**слово людини лицарської культури завжди, за визначенням, є “слово честі”**» [3, с. 12, 474]. Вона передбачила загальноцивілізаційну тенденцію: «...там, де слово — дане, промовлене, написане, — втрачає вагу “слова честі”, зараз же позбувається визначеності й **світ людини** — втрачається опертя, дійсність усувається з-під ніг» [3, с. 476], — відзначила шляхетність особистості та спрямованість творчості і всебічної діяльності Лесі Українки в майбутнє сучасна провідна українська письменниця і філософ Оксана Забужко, котра своїми дослідженнями закликає до нового прочитання творів «геніїв українського письменства».

Леся Українка в публіцистичних працях «Безпардонний патріотизм», «Державний лад», «Додаток від впорядчика до українського перекладу книжечки “Хто з чого жие”», «Замітки з приводу статті “Політика і етика”, [«Лист до товаришів»], «Не так ті вороги, як добрі люди», «Утопія в белетристиці» та інших висловила цікаві думки щодо майбутнього. Прикметним для Українчиного погляду на дальший розвиток літератури став її аналіз нових тенденцій у європейській літературі, зокрема проблем «нової жінки» як розв’язання перспективи вирішення жіночого питання в суспільстві, питання свободи людини, народу, творчості митця. У літературознавчій статті «Два напрями в новітній італійській літературі» Леся Українка вирізнила поезію Ади Негрі, яка не тільки викриває «ситий світ підступних буржуа», змальовує горе й злидні пролетарських мас, але й виражає сподівання на майбутнє «царство вільної поезії і праці», де «весь світ — вітчизна» [13, с. 58].

Системному розглядові «образу прийдешнього життя людського громадянства» присвячена праця Лесі Українки «Утопія в белетристиці», надрукована 1906 р., якою, на нашу думку, було започатковано історію футурології в Україні. Леся Українка, вказавши на життєву потребу «будування позитивних, не утопічних ідеалів, та не так ідеалів, як реальних форм їх здійснення», передбачила виникнення прогностики і водночас підкреслила здатність людської фантазії «ткати візерунки бажаної прийдешності». При цьому вона наголосила на значенні талановитої літературної утопії,

в якій «завжди є хоч зерно чогось тривкого, здатного до життя, чогось такого, що доповнює наукову теорію, дає їй нову барву» і «помагає нам оцінити психологічну вартість “сірої теорії” для часів прийдешніх» [13, с. 155]. Розглянувши типи утопій з найдавніших віків, вона відзначила, що міф про «утрачений рай» із зростанням людського інтелекту «усе більше приймав форму ідеалу прийдешнього, а не минулого життя людськості», що з теологічної утопії народилася «**пророча, політична**» і прокинулася ідея про самодіяльність людини, що може сама «**вибороти** собі щось у майбутньому». Європейські автори виразили надію на визволення з вавилонського полону через рятівника, «нащадка із дому Давидового» і в прийдешньому «царстві правди не буде вже кривди ... вдовиці й сироті», «вбогому й простому» [13, с. 156, 159, 161]. Греки ж замість надії на переселення, на далеку прийдешність «виховали ідею про те, що треба в себе вдома повсякчас і не одриваючись від клопотів щоденних, намагатися змінити життя своє до кращого». Історична утопія «спрямовувала греків, щоб наслідувати гідні приклади історії, пересаджувати на рідний ґрунт все корисне для себе» [13, с. 164], — відзначала Леся Українка, назвавши Платона «творцем філософської утопії». Платонові думки про «ідеальний громадський лад» для рідного міста Афін з його «справедливістю» підтвердили марність грубих утопій на прикладі вигаданого острова Антлантиди з усіма матеріальними благами й зовнішньою владою. У Платоновій утопії є «модель громадського **механізму**, але не бачимо **людини**», — критично оцінила поетеса брак уваги грецького філософа до майбутності людини [13, с. 166]. Порівнявши з Платоновим ідеалом «справедливого громадського життя» утопічну модель Т. Мора, письменниця підкреслила, що Т. Мор поставив громадський устрій на демократичний ґрунт, найвигідніший, найсправедливіший для утопійців, бо він створюватиме щасливе життя як для громади, так і для людської одиниці, що «Утопію» Т. Мора наслідували в наступних XVII—XIX ст. ті, хто виражав його «передчуття еволюційної теорії». «Новітнім утопістам, вихованим на еволюційнім світогляді, ще трудніше прийшлося», бо «як заразити настроєм прийдешності ту людину, яка вже тямить, що не діжде того “раю” чи “пекла” ні за життя, ні по смерті», — критично оцінювала Леся Українка утопічність картин майбутнього без врахування змін у самих людях. «Ми не можемо розуміти прийдешності з погляду невідомих нам прийдешніх людей, ми можемо її розуміти тільки з нашого теперішнього погляду, нам дорога вона тільки тими своїми елементами, до яких ми **тепер** пориваємось, хоч, може, прийдешні люди якраз тими елементами нехтуватимуть», — таке важливе методологічне положення для пізнання майбутнього висловила Леся Українка і порушила питання про складність вироблення знань про прийдешнє: «Чим заспокоїти жадобу знати і почувати те, чого нам не дано бачити..?» [13, с. 175, 176].

Вона не визнавала придатності способу — «простого й грубого», щоб якусь вигадану людину з XIX віку спланувати «в обстановку більш чи менш далекої прийдешності і примусити спогадувати “минуле” та порівнювати з “новим життям”». Критичувала вона також «механічний спосіб перенесення в прийдешній вік (напр. на автомобілі) або гіпноз, галюцинації чи сон про штучно вироблену схему громадського устрою, як це зобразив М. Чернишевський в романі “Що робити?”. «Грядущий рай», що приснився Вірі Павлівні, свідчить про «механічність, схематичність подій і характерів, убожество психології, тенденційну матеріальність описів якого пізніших читачів привели до висновку: горе тому, хто доживе до такого», — негативно оцінила

українська письменниця [13, с. 180, 181], бо автор змалював карикатурно прийдешній лад, хоч і ненавмисно, але дискредитував соціалізм, «скомпрометував свій замисел». Поширеним стали зображення «мертвої» країни механічної музики, штучного світла, автоматів, «манекенів для вдягання гарної одяжі», «нудної казарми з дерев'яною громадською дисципліною», «здичавіння визволеного пролетаріату, що поїдатиме всіх аристократів». «Ідеал соціалістичний профанується плиткою, чисто буржуазною тенденцією комфорту для комфорту чи зображенням морального занепаду багатьма авторами утопічних романів» («Прийдешня раса» Бульвера Літтона, «За сто літ» Е. Беллані, «Вісті нізвідки» В. Морріса, «Світ такий, яким він буде» Е. Сувестра, «Присмерк богів» Г. Гайне, «Війна світів» Г.-Дж. Веллса та інших), як констатувала Леся Українка, позитивно оцінивши «Оливне гілля» М. Метерлінка за пророчі нахили і художнє зображення нових шляхів до гармонії всесвітнього життя, до нової моралі з поєднанням інтересів ближнього й дальнього, з «безкраєм надії і сподівання кращого життя», розвою культури й цивілізації, коли «безмежність кругозору виховує в нас безпосередню величність духу» [13, с. 192].

У постаті Метерлінка, а особливо в книжці А. Франса «На білому камені» відбилися, на думку письменниці, деякі «знамення часу», що послужать пересторогою інтелігентам ХХ віку, яким соціалізм здається «сектою», і його не треба боятися, бо, як і всі «політичні і релігійні напрями, він запанувавши, зміниться й спотвориться до невпізнання»; що Росія найпізніше здобуде конституційний лад, і то «тоді, як уже “кожен мужик” міг діставати через бездротовий телефон, ”лежачи в ліжку” найсвітліші новинки агітаційного красномовства з Марселя і Берліна»; що мир між народами забезпечується якимись «проміннями У», а межі цивілізації захищаються «громовою зоною» від запізнілих у громадському житті «варварів» згідно з «новою політикою», «новою мораллю», за якою все одно будуть «скупі і марнотратники, роботящі й лінівці, багаті й убогі, щасливі й нещасні, вдоволені і невдоволені», — так аналізувала Леся Українка утопію А. Франса, в якій не видно «самого життя» [13, с. 195, 196]. Вона закликала до створення «видива прийдешнього життя», щоб «присвічувати шляхи в прийдешнє». «Учений скаже нам, чи певні ті шляхи, чи справді доведуть вони до визначеної мети; публіцист оцінить, чи справедливі вони та чи корисна є сама мета; але тільки белетрист і поет можуть нам розказати про терни та квітки нових шляхів, про світло й плями нових світочів. Вкупі з митцями будемо ми прагнути й боятись, любити й ненавидіти, будемо жити не тільки в минулому й теперішньому, але й в прийдешньому, але й у вічності, наскільки може сягнути в неї наша фантазія. Хто відкриває прийдешність нашому почуттю, той поширює межі вічності нашій душі» [14, с. 449], — зробила висновок поетеса про значення футурологічних пошуків.

Вона спрямовувала свої погляди в майбуття, обґрунтовуючи можливість пізнавати природу з її безконечними перетвореннями, поступовий рух суспільства під впливом активних дій окремих особистостей в єдності з народом, чиї окремі верстви можуть сприяти суспільному прогресові на конкретному етапі історичного розвитку. Реально оцінивши пасивність «маси рабів», в яких треба розбудити сміливість, дух протесту, засуджуючи неволю, що особливо «мерзотна, коли вона добровільна», бо з неї надзвичайно важко визволитися, зокрема у «величезній Росії» де голод, неосвіченість, злочинство, лицемірство, тиранія без кінця» [13, с. 18] — письменниця вказувала на створення товариств у Німеччині та інших країнах «проти багачів, щоб не даватись їм

на поталу», і висловила сподівання, що «слухний час настає для повного визволення робітників з неволі», й незабаром «українці почнуть ворухитися», бо «до гурту стають галицькі русини», почало «прокидатися селянство» [13, с. 11, 131, 130].

У «Листі до товаришів», які говорили «скільки хороших щирих слів» про політичну волю і освіту народу, потреби нашого краю, оборону прав народності і «конечність здобування волі слова», Леся Українка передбачливо і занепокоєно запитує, чому не чути їхнього голосу, «невже для нашої країни не настав час, щоб виявила себе сила світліша?», «хто порятує нас, коли не схочемо рятуватись?», адже «за нами більш нема старих борців, поперед нас — все ще діти» [13, с. 9, 10, 11]. У пошуках відповіді вона закликала найсвідоміших серед молоді «з певним громадським становищем і з укінченим образованием» розпочинати «боротьбу за нашу українську справу» і водночас викривала «безпардонний» патріотизм верхівки буковинських народовців, які пішли на угоду з австрійською владою, та висловила надію: «...колись настане сконсолідування наших народних сил і що тоді нас будуть знати і поважати інші народи» [13, с. 14].

У полемічній статті «Не так ті вороги, як добрії люди» письменниця спростувала твердження І. Франка про українських радикалів, що нібито менше дбають про народну справу, ніж галицькі, що ведуть пропаганду серед народу, тобто селян. Вона аргументувала прикладом народників у Росії, які «не строїли в кабінетах теорій, а пішли просто в народ», несучи «живе слово», але мусили змінити напрямок, бо «не можна визволятись виключно при допомозі селянства», не поставивши «загальні просвітньо-визволяючі інтереси цілого народу» і не звернувшись до інтелігенції, яка «мусить вибороти собі можливість вільного доступу до свого народу» [13, с. 21]. «Коли в Галичині головніший ґрунт для радикальної роботи — селяни, то у нас, на Україні, перш усього треба здобути собі інтелігенцію, вернути нації її “мозок” і здобувати права так, щоб не послужили переважно інтересам державно пануючої народності», щоб «політична воля була крайовою, національною, децентралізованою і рівно для всіх демократичною», — пояснювала Леся Українка, передбачаючи тривалу боротьбу за свободу. «Нам ще не рік, не два їсти біду, поки здобудемо яку-небудь, куди не ідеальну політичну волю», підтримуючи тих радикалів, що не посилають петиції, віддаючи свою справу на царську ласку, що уважають не селян, а робітників більш догідним ґрунтом для своєї пропаганди», щоб розв'язати найважливіше питання — «як зробити Україну вже тепер політичною силою» [13, с. 22, 23], щоб домогтися соціального і національного визволення всього народу в найближчому майбутньому. Першочерговою умовою визволення є завоювання політичної свободи, що залежить від державного ладу, за яким одні народи вже вибороли такі права, «про які другі ще ледве думати сміють». Тому Леся Українка, назвавши найвільнішою державою таку, «де люди мають всі людські і громадські права, які тільки встановлені на світі» [13, с. 222], показала перспективу послідовної політичної боротьби українців проти тиранії за встановлення народовладдя в Україні. При цьому вона навела девіз чесних борців: «Чиста справа вимагає чистих способів», бо «не так політика псує характери, як характери політику» [13, с. 255]. Письменниця висловила ідею гуманності політики і закликала до критичного переосмислення «найбільш революційних святощів», оскільки «людської крові взагалі *проливати* не можна». Тому вона проголошувала дбайливе ставлення до людей, до всієї природи: «марнувати *нічого* не годиться», «навіть і водиці марнувати не годиться хліборобові, коли вона корисна для зерна, і навіть зерно

поливаючи, без ваги розливати не слід, щоб зерно не замгло, і навіть повінь та зливу варто “гуманізувати” якомога, щоб не погноїли хліба [13, с. 266].

Такі Українчині прогностичні ідеї про етичні засади політики, демократизацію державного ладу, збалансованість використання природи в діяльності людей та «гуманізацію» їхнього ставлення до природи залишаються важливими й актуальними на початку ХХІ сторіччя. Її міркування про пізнання прийдешнього і пошуки реальних шляхів до справедливого суспільного ладу, до визволення українського народу набувають методологічного значення для глибшого розуміння витоків футурології.

Михайло Павлик (1853—1915) як видавець журналів «Громада» (разом з М. Драгомановим і С. Подолинським), «Друг», «Народ», газети «Хлібороб», збірників «Дзвін», «Молот», автор багатьох статей у газеті «Ргаса» для українських і польських робітників, у працях «Друкований лист до всіх русинів в Галичині», «Кілька слів про працю», «Михайло Драгоманов і його роль в розвою України», «Про русько-українські народні читальні», «Тарас Шевченко і Галицька Україна», «Що тепер діяти?», у листах та художніх творах висловив свої погляди на майбутнє, яке пов’язував із соціалізмом хліборобського морально-етичного характеру на основі спільної власності громад і за якого вважав найважливішим фактором економічний для становлення нового суспільства, забезпечення рівноправності жінок з чоловіками, гідності кожної особистості. У майбутньому, коли будуть виключені війни і насильство, утверджуватимуться «вселюдські ідеали».

М. Павлик реально оцінював можливість переходу до соціалізму, бо «треба величезні переміни», і вважав передумовами «поширення досягнень світових наук», розвиток світогляду людей, «до зміни котрого нема способу над науку», і «треба самих рішучих людей, треба, щоб ті люде розуміли свою працю та один одного», «правдивих товаришів, а не кількох яких-небудь генералів та решти простого війська», чи «тягнути в діло того, що при склянці пива чи вина скаже кілька різких слів на теперішній лад, і не треба сподіватись, що самі вчені товариші-соціалісти переінакшать теперішній лад, навіть поволі, не то вже раптом», «а треба соціалістам, як мож близьенько стати до самого робучого люду, до громади, а не чіпатись за цісарські посади...» [10, с. 141].

При цьому мислитель підкреслював, що без «головних соціалістичних речей ... не можна поправити людського життя». У «Друкованому листі до всіх русинів в Галичині» він вказував основні засади: «...земля належить до цілої громади... яка і працює коло ґрунту гуртом; кожна людина кожної віри, народу й стану має право робити на ґрунті або фабриці в тій громаді, в котрій захоче і яка її прийме; через науку в школах і в громаді люде стануть світліші й добріші одно до одного». Кожна хліборобська або реміснична громада матиме право впорядковувати свої справи, вибирати й скидати «своїх панів, професорів і урядників». Із таких вільних громад складатиметься цілий край. «Вибрані від громад посланці або урядники ... мусять робити тільки то, що їм скажуть їх громади, котрі можуть їх скинути кожної хвилі. Кожна людина в громаді може бути вибрана таким послом або урядником, може братися до такого ремесла, якого схоче, перемінити его, коли сама захоче, має право говорити, писати й друкувати, що тільки їй подобається, і загалом кожна людина мусить мати рівне право: в родині, громаді і краю...» [10, с. 334, 335], — прогнозував мислитель. Майбутнє Галичини він розглядав через призму революційної боротьби народів Росії залежно від «одної зміни, треба змінити теперішній самодержавний лад. Від того, який лад постане в російській Україні, залежить

безпосередньо і наша доля...» [10, с. 15], — передбачав М. Павлик. У праці «Михайло Драгоманов як політик» він вказував на перспективи зв'язку руху «у російській Україні з масовим галицьким» і водночас, підкресливши Драгомановську думку про «українство як організацію свого кутка на вселюдський культурний лад», застерігав від «крамарської політики», що може в майбутньому «ще дужче прикувати до Росії, навіть конституційними ланцями». Він закликав «скинути з себе гидке рабство російської державної лояльності» і стати борцями за незалежність України від Росії, шукати собі нових союзників. «Пора подбати виключно про Україну ... крайне пора» [10, с. 9], — визначав він майбутнє України орієнтиром діяльності тодішніх і прийдешніх поколінь українців.

На економічному аспекті майбутнього суспільства, що має утверджуватися передусім на загальнолюдських засадах, зосередив увагу М. Туган-Барановський, теоретично обґрунтовуючи появу і поширення кооперації. У працях «Вплив ідей політичної економії на природознавство і філософію», «Значення економічного фактора в історії», «Нариси історії політичної економії», «Про кооперативний ідеал», «Промислові кризи в сучасній Англії», «Соціальні основи кооперації», «Соціалізм як позитивне вчення» **Михайло Туган-Барановський (1865—1919)**, розглядаючи проблеми соціально-економічного розвитку суспільства, передбачив прояв економічних криз, які в майбутньому набудуть циклічного характеру, вважав можливим «зм'якчити» наступні кризи шляхом внесення елементів організованості в суспільне виробництво. Він застерігав від централізації господарювання, критикував прихильників соціалізму, який може призвести до обмеження свободи і пригнічення людської особистості. Він спростував марксистське тлумачення «зубожіння робітничого класу» та проповідь неминучого розвалу капіталістичного господарства. Мислитель прогнозував зниження продуктивності праці порівняно з капіталізмом, якщо буде введено соціалістичну централізацію господарювання в непідготовленому середовищі. «Законодавство з охорони праці, робітничі спілки, кооперативний рух — у зв'язку з величезним підвищенням продуктивності праці, завдяки успіхам промислової техніки, викликали піднесення добробуту робітничого класу. Безнадійний погляд на майбуття робітничого класу за капіталістичного ладу господарювання не поділяється в сучасному світі, можна сказати, ніким», — зробив висновок М. Туган-Барановський у праці «Нариси з нової політичної економії і соціалізму» [21, с. 395]. Тож мислитель порушив питання, важливе для футурології, про характер поглядів на майбутнє, наголосивши на оптимістичних концепціях майбутнього.

На поєднанні економічного і політичного аспектів майбутності України зосереджував увагу **Юліан Бачинський (1870—1940)**. У статтях «Большевицька революція і Україна», «Економічні підстави самостійності нації» «Україна irredenta (по поводу еміграції)» (1895), аналізуючи економічно-соціальні і політичні причини еміграції галицьких селян, він вказував на переростання економічної боротьби в національну і підкреслив актуальність ідеї «*самостійности національної українського народу*», яка в майбутньому поставить на порядок денний «квестію *політичної* самостійности України» і «національної української держави» [11, с. 115]. Передбачивши занепад російського абсолютизму і «вибороне конституції в Росії», він висловив припущення, що це зніме з порядку денного Європи «східне питання» і вона зможе зайнятися розв'язанням іншого історичного завдання — боротьби пролетаріату з буржуазією. Коли

Австрія втратить «остатню рацію свого існування», а російська суспільність займеться своїми внутрішніми справами, тоді постане національне і державне українське питання, самостійність політична виявиться головною умовою її існування, як доводив Ю. Бачинський. Він передбачливо наголосив: «...тяжка відчайна борба жде Україну; кілька посвячення, кілька енергії фізичної і духової прийдеся їй видобувати з себе, кілька жертв матеріальних і крові, зложити на жертвеннику вітчизни! **Україна – для себе!** От її девіз». Для цього він закликав «будити серед української суспільності, оскільки се лише можливо, і думки про **політичну самостійність України**». Українська ідея набере тоді реального змісту, коли перейде від «сальонових розмов» до серйозних дискусій. «Тож не на національну, а на **економічну** відрубність потреба ту головно ударяти», – підкреслив він важливість першочергового розв'язання економічних суперечностей між Україною і «рештою Росії» для майбутнього політичного, соціального і культурного розвитку України. Тому й соціалізм для України, для нової суспільності «показався іще далеко передчасним» [11, с. 118, 119, 124], – пояснював Ю. Бачинський. Він прогнозував економічну кризу, в яку потрапить сусідня Польща, її змусять обмежитися своєю територією, а економічна нерівність польських, великоруських і українських територій викличе боротьбу, що «виразиться в жаданні **поділу Росії на відрубні політичні організми**», тоді Україна «муситиме виступити до бою... і добиватися політичної самостійності, що стане необхідною умовою її економічного і культурного розвитку ... умова взагалі – **можливості** її існування» [11, с. 117], – прогнозував Ю. Бачинський у праці «Україна ingredienta».

Співзвучні погляди на майбутнє України висловив Б. Кістяківський, акцентувавши увагу на правовому, соціально-культурному аспектах суспільного розвитку. Прикметною в діяльності і творчості **Богдана Кістяківського** (1868–1920) була україноцентричність, яка виражена і в тому, що деякі праці він опублікував під псевдонімом «Українець», і його ще називали «Киянином» (С. Франк). Науковий доробок його («Держава і особистість», «Держава правова і соціалістична», «До питання про самостійну українську культуру», «Методологія і соціологія права», «На захист науково-філософського ідеалізму», «Українці і російське суспільство») містить багато оригінальних ідей стосовно майбутнього держави і права, соціальних наук і філософії, українсько-російських відносин, розвитку української культури, становлення правової держави.

Б. Кістяківський, назвавшись українцем, «понад 50 років не переставав вважати себе руським» і крізь призму відносин між Росією і Україною розглядав майбутнє українського народу і його культури. «Історичні долі пов'язали український народ з великоруським ...і ... роз'єднали його з іншими сусідами» [20, с. 703], – констатував мислитель, відзначивши піднесення великоросійської культури до «істинно світового значення» і збереження зв'язків з нею українців для наближення до надбань світової культури. «Але у той же час найнагальніші потреби українського народу вимагають і розвитку своєї самобутньої культури», – наголосив він у праці «До питання про самостійну українську культуру», розкриваючи антиукраїнську діяльність «усіляких слов'янських добродійних комітетів, російських зборів і крайових товариств», «увиразнений егоїзм» консервативних і реакційних прошарків російського суспільства, які сприймають прагнення українців відродити власну культуру як «небезпеку для Росії», і тому «октябристи голосували за вилучення малоросійської мови з числа тих, якими

можна послуговуватись у викладанні в народних школах. Цим вотумом Державна дума позбавила малоросійське населення можливості вивчати по-справжньому навіть російську (великоруську) мову і засудила велику частину його... на неписьменність», а українському «народу створюється особливий вид гноблення — консервування неуктва» [20, с. 704, 706]. Закриття українських просвітницьких товариств, насильницька русифікація продовжує двохсотлітній процес «зросійщення Малоросії», заборона української мови, літератури та викладання рідною мовою, втрата народної школи свідчили, що «Великоросія вчиняла стосовно України як зла мачуха» і своєю політикою переслідування посилювала «духовне пригнічення українського народу». «Освічену російську людину не цікавили якісь українці, вона вважала їх існування дрібницею провінційного життя», а українську мову непотрібною поряд з «великою могутньою прекрасною російською мовою», яку, мовляв, розуміє «малорос» і якою розмовляють у містах України. «Російське суспільство не знає і не бажає знати про нужди і прагнення українців», навколо яких створилася «стіна байдужості, неуваги та ігнорування», — викривально писав у кінці 1917 р. Б. Кістяківський у статті «Українці і російське суспільство», виділивши помилкові погляди й несправедливі звинувачення представників російського визвольного руху проти українства, що цілий рік порушувало питання про захист своїх інтересів і, не одержавши ніяких пояснень і підтримки, врешті пішло своїм шляхом боротьби за відособлення від Росії і самостійність України [8, с. 133, 132]. Такий напрям дій українців у реакційній пресі перекручували консервативні офіційні кола російського суспільства, яке безпідставно звинувачувало українців у сепаратизмі, австро- та германофільстві, а їхнє «самостійництво» було названо зрадою. Але ж нове спрямування українського руху насправді було викликано «попередньою репресією проти українства», і українці не менше від росіян мають «гостре почуття патріотизму», «гаряче люблячи свою батьківщину й за всяку ціну бажаючи їй добра» всупереч всім перешкодам від Росії.

«Українці і великороси не розуміли одні одних, поки становище було різним, поки щастя було на боці великоросів і всі нещастя на стороні українців», — пояснював мислитель, підкресливши можливість досягнення взаєморозуміння. «Побажаємо, щоб це сталося якнайшвидше. В іншому випадку шляхи двох братських народів можуть надовго розійтись», — прогнозував Б. Кістяківський [8, с. 131, 135]. Він, критикуючи офіційну російську історичну науку за неправдиво сконструйовану хронологічно «історію Росії», за якою Малоросія мала лише прислужуватись, а народні малоросійські маси були тільки «матеріалом для впливу великоросійської культури», хоч це й не привело до культурної єдності України з Росією, реально оцінив можливість «приблизно передбачити як піде культурний розвиток Росії найближчі п'ятдесят років, а що буде через двісті років — непідвладно жодному пророцтву» [20, с. 709].

Водночас Б. Кістяківський висловив важливу думку про тенденцію розвитку «самостійної української культури», значення і цінність якої тепер ще не відомі і є загадкою, до яких меж вона може розвиватися. «Розв'язати цю загадку може лише майбутнє», — переконував мислитель, шукаючи відповідь у минулому: «...як за тих жахливих умов Україна змогла висунути протягом ХІХ ст. понад вісімдесят ліриків, повістярів, драматургів та в паралелях із розвитком інших національностей» [20, с. 714]. Цим самим він вказав на використання методів історичної аналогії та порівняння в обґрунтуванні прогностичних ідей.

Вважаючи зайвим теоретизування щодо майбутнього української культури, чи вона залишиться для «хатнього вжитку», чи «буде задовольняти більш високі народні запити» й зможе конкурувати з іншими культурами наявністю в ній найцінніших загальнолюдських елементів, що «може визначити лише саме життя», Б. Кістяківський все ж таки спрямовував у прийдешнє роздуми про український народ, якому «притаманна особлива воля чи якась містична сила, що спонукає його боронити свою самобутню національну індивідуальність. Ця воля і виявляє себе в окремих представників українського народу в різноманітній формі, і в одних з більшою, в інших з меншою силою. Отже, якщо прагнення України до своєї самобутньої культури Божа справа, то жодні земні сили її не здолають» [20, с. 717]. Насильство ж над будь-яким істинним культурним рухом є гріховним, як оцінював мислитель, прогнозуючи розвиток різних національних культур і пропонуючи досліджувати її методом порівняльного аналізу при розробці проблеми культури новітньою філософією.

Розглядаючи культуру як організацію всіх сторін суспільного життя, що змінюється під впливом множинності факторів, стихійних сил і свідомої діяльності людей, розкриваючи зв'язок філософії з природознавством та соціальними науками, мислитель обґрунтовував необхідність пошуку взаємодоповнювання методів, особливо для вивчення суспільства з розмаїттям форм людської життєдіяльності і передбачав подолання кризи в соціальних науках та появу методологічного плюралізму, зростання ролі «наукової філософії», що вивчає «належне буття», «норми або загальнообов'язкові правила теоретичного мислення, практичної діяльності та мистецької творчості». Розробляючи проблеми методології соціального пізнання, мислитель зосередив увагу на людині як творці культури. З такої позиції розвинув загальну теорію права, аналізував формування правосвідомості, співвідношення держави й особи, природних і політичних прав людини, висловив прогностичні ідеї про становлення правової держави та створення «соціально-справедливих відносин» у суспільстві.

Правова держава, на думку вченого, має підготувати ґрунт для соціалізму, коли будуть реалізовані права людини на працю, на користування землею і засобами виробництва, культурними й матеріальними благами, для гідного людського існування, але цьому перешкоджає «господарська анархія». «Держава будучини покликана усунути цю анархію; її безпосередня мета — перемінити анархію, що панує в суспільному капіталістичному виробництві, на зорганізованість виробництва, яку буде здійснено вкупі з установленням справедливих соціальних відносин», — писав Б. Кістяківський. Він підкреслив головні умови розвитку правової держави: «цілковите єднання державної влади з народом», високий рівень правосвідомості самого народу з «сильно розвиненим почуттям відповідальності», що можливе «тільки в державі будучини, в народній або соціалістичній державі, що не творитиме нового принципу, а тільки здійснює отой принцип, що його проголошено правовою державою» [7, с. 259, 252, 250].

Таким принципом Б. Кістяківський проголошував самовизначеність і недоторканність особистості та визнання за нею невіддільних, непорушних прав, які не створює, а тільки захищає держава, що повинна діяти в суворих рамках закону, забезпечувати та регламентувати всі свободи (совісті, слова, спілкування, зібрань і спілок, пересування, вибору професій), а також права на добре ім'я, недоторканість житла, на майно і мінімальний рівень матеріального добробуту, таємницю листування для недопущення зіткнень і відчуження між людьми. При цьому мислитель застерігав від

протиставлення правовій державі соціалістичної, яка, на думку деяких авторів, ставши єдиним і визначальним працедавцем, перетвориться на деспотичну, хоч би як демократично вона була зорганізована, а також передбачливо попереджував про «набування правовою державою буржуазного характеру, коли в ній найбільший вплив мають імущі і заможні класи», які матимуть змогу «досягати владаючого становища» і скеровувати діяльність держави у вигідний для них бік. «В таких державах навіть чимала частина інтелігенції, людей науки і мистецтва стає на службу до представників капіталу, з якими вони бувають міцно зчеплені походженням, вихованням або економічною залежністю. Підпираючи великий капіталізм своїми знаннями й талантами, вони, певна річ, сприяють ще більшому зміцненню й звеличенню його панування», — пояснював Б. Кістяківський [7, с. 260, 254], підкресливши, що при формальній необмеженості особистої свободи нею зможуть і будуть керуватися лише багатії.

У правовій державі влада має бути організована так, щоб не придушувались ні особистість, ні народ, але й народовладдя в майбутньому аби не перетворювалося на «самодержавство народу». «Деспотизм народу може бути часто навіть жахливішим від деспотизму одної особи, як це показали приклади деяких античних республік чи панування Конвента та якобинців в епоху Великої французької революції» [9, с. 146], — висловив застереження Б. Кістяківський, передбачивши небезпеку появи таких прихильників «необмеженого народовладдя», котрі перевернули його принцип і використали для розправи з самим народом, нібито в інтересах якого знищували т. зв. «ворогів народу», як це відбувалося в довоєнні і післявоєнні роки в колишньому Радянському Союзі та в деяких інших країнах, де численними людськими жертвами був устелений шлях до т. зв. «соціалізму», про антигуманні боки якого попереджали українські мислителі в кінці XIX — на початку XX ст. Б. Кістяківський також прогнозував виникнення правової держави і пропонував для уникнення в майбутньому перевертень організації державного і суспільного життя дальшу розробку теорії правової держави і практичне здійснення реформ у такий спосіб, щоб окремі особистості, як і весь народ були не просто об'єктами, а суб'єктами, щоб розширювати простір для прояву їхніх ініціативності й соціальної енергії, спрямованих на «загальне добро», створення умов і забезпечення права кожному на «гідне людське існування».

Поступово серед українських мислителів з'являється чимраз більше тих, хто не стільки теоретично розглядав будучність та розмірковували про шляхи переходу до кращого життя, як намагався активно діяти для наближення майбутнього, доповнюючи і конкретизуючи передбачення своїх попередників.

1. Вивід прав України. Львів. — МП «Слово», 1991. — 128 с.
2. Возняк С. М. У пошуках суспільного ідеалу (І. Франко і соціалізм). Монографія. / С. М. Возняк. 2-е вид, доп. Івано—Франківськ: Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2007. — 176 с.
3. Забужко Оксана. Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій /Оксана Забужко. — 2-е вид., виправл. — К.: Факт, 2007. — 640 с.
4. Здоровега В. Іван Франко і українська публіцистика /В. Здоровега. //Дзеркало тижня. 2006. 10 червня. № 22.
5. Злупко С. Геній, з яким не зрівнявся ніхто /С. Злупко. //Українська газета. 2006. 31 серпня. № 30.

6. Історія філософії на Україні. У 3 т. Т. 2. — К.: Наукова думка, 1987. — 366 с.
7. Кістяківський Б. О. Вибране /Б. О. Кістяківський. Перекл. з рос. Л. Г. Малишевської; упор., передм. і примітки Л. П. Депенчук. — К.: Абрис, 1996. — 512 с.
8. Кістяківський Б. О. «Українці і російське суспільство» /Б. О. Кістяківський. // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 1. — С. 132—135.
9. Кістяковський Б. А. Государство правовое и социалистическое. /Б. А. Кістяковський // Вопросы философии. — 1990. — № 6. — С. 141—160.
10. Павлик М. І. Пропащий чоловік: Оповідання, повісті, публіцистика. / М. І. Павлик. Ред. кол.: В. І. Данканич та ін. — Львів. — Каменяр, 1983. — 351 с.
11. Політологія. Кінець XIX — перша половина XX ст.: Хрестоматія /За ред. О. І. Семківа. — Львів: Світ, 1996. — 800 с.
12. Семчишин М. Тисяча років української культури. Історичний огляд культурного процесу /Мирослав Семчишин. 2-е вид. — К.: Фенікс, 1993. — 550 с.
13. Українка Леся. Зібрання творів у дванадцяти томах. Т. 8. Літературно-критичні та публіцистичні статті /Леся Українка. — К.: Наукова думка, 1977. — 318 с.
14. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: Навчальний посібник. / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова. — К.: Україна, 2000. — 512 с.
15. Франко І. Вибрані твори. У 3 т. Т. 1. /Іван Франко. К.: Дніпро, 1973. 759 с.
16. Франко І. Вибрані твори. У 3 т. Т. 3. /Іван Франко. К.: Дніпро, 1973. — 675 с.
17. Франко І. Зібр. тв. у 50 т. Т. 45 /Іван Франко. — К.: Наукова думка, 1986. — 574 с.
18. Франко І. Зібр. тв. у 50 т. Т. 46, кн. 2 /Іван Франко. — К.: Наукова думка, 1986. — 438 с.
19. Франко І. Зібр. тв. у 50 т. Т. 47. /Іван Франко. — К.: Наукова думка, 1986. — 767 с.
20. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37—38. Україна: філософський спадок сторіч. К. — 2000. — 804 с.
21. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 39—40. Україна: філософський спадок сторіч. К. — 2000. — 798 с.

2.5.4. «На порозі нової України... Мусимо дивитися вперед, а не назад» (М. Грушевський)

Приклади активної участі в розробці теоретичних питань і безпосередньо спрямованої в майбутнє практичної діяльності на прискорення суспільних перетворень в кінці XIX — першій третині XX ст., на піднесення соціального і національного визвольного руху українського народу, на відродження України показали М. Грушевський, В. Липинський та інші.

Михайло Грушевський (1866—1934) — «Великий Українець» (І. Крип'якевич), «найвидатніший український історик» (В. Вернадський), «один з головних творців самої історії», «вчений світового рівня» (Л. Кравчук), «символ всеукраїнського єднання» (Ф. Шевченко). У працях «Вільна Україна», «Визволення Росії і українське питання», «З історії релігійної думки на Україні», «Історія України-Руси», «На порозі нової України. Гадки і мрії», «Нарис історії українського народу», «Початки громадянства. Генетична соціологія», «Рух політичної та суспільної української думки в XIX сторіччі», «Хто такі українці і чого вони хочуть» та в окремих листах, розробляючи оригінальну концепцію історії, він висловив багато цікавих думок щодо майбутнього, яке переважно розглядав продовженням історичної тенденції з минулого й теперішнього в наступному

періоді еволюції людства чи окремого народу. В «Початках громадянства» вчений, намагаючись розкрити генетичний код історії і різні підходи «щодо вихідної точки» соціального розвитку людства, відзначивши ускладнення «поняття соціального процесу» через поширення антропосоціологічних поглядів в «новішій літературі», писав: «Не можна з категоричністю говорити про єдиний і тотальний початок соціального людського життя, а тільки про приблизно-подібний», і «...з змінливістю й різнорідністю його треба рахуватися від найраніших початків» [5, с. 342, 343, 341]. Він вважав соціологію наукою, яка покликана розкривати «певну внутрішню неминучість і одностайність (загальність), послідовність» соціального розвитку, як відзначив мислитель, вказавши на розходження дослідників у «вишукуванні сил загальних норм чи законів соціального розвою». Окремі автори стверджують, що «М. Грушевський виключає із своєї концепції закони соціальних подій. Така непередбачуваність історії у майбутньому впливає з того, що суб'єктом історії є народ, людина, а отже, неможливо наперед відгадати хід людської волі та людської свідомості, людської творчості, вибору людиною, нацією тих чи інших шляхів соціалізації та соціальної взаємодії із зовнішнім середовищем. Звідси історія та майбутнє народу — це його свідомий вибір, вибір його волі та почуттів, які можна певним чином коригувати. Виходячи зі складності об'єкту пізнання, яким є суспільство, вчений говорить про неможливість пізнання законів його розвитку, а отже, прогнозування майбутнього. [...] Тобто закони суспільного розвитку у соціально-філософських поглядах вченого, які фатально впливають на суспільство, неможливі, тому що самі по собі, поза народом, вони існувати не можуть», — інтерпретував сучасний дослідник творчості М. Грушевського В. Будз окремі висловлювання вченого, який «не заперечує можливості існування соціальних наук», але заперечує у своїй концепції історії «універсалізм соціальних форм» [1, с. 59, 60]. Проте такі інтерпретації можуть стосуватися тільки тих положень, які висловив М. Грушевський, щодо однобічного розуміння розвитку суспільства нібито за єдиним універсальним законом, яке поширювалось в кінці ХІХ ст. під впливом марксизму і яке критично оцінював мислитель. «Коли прийняти, що вихідна точка була одна спільна для соціального розвою всього людства, а сей розвій залежить від однієї рухової сили, скажимо, як приймають марксиста, що всім керує форма продукції, — тоді вишукане постійних соціальних законів переходу від одних форм продукції до других і змін всієї політичної та ідеологічної надбудови в залежності від нього, буде уявлятися річчю доволі здійснимою і навіть легкою. Коли ж такої певності не буде щодо вихідної точки, і рухові сили розвою будуть уявлятися більш різнорідними і складними, тоді в ставленню соціологічних законів і оцінюванню їх загальності та універсальності прийдеться бути значно здержливішими та обережнішими» [5, с. 341], — пояснював М. Грушевський складність досліджень суспільного розвитку і відповідно застерігав від спрощеного підходу до можливостей передбачати напрямок соціальних процесів і наступні наслідки нібито прямолінійної дії соціальних законів.

Вивчення впливів соціальної еволюції в минулому підтвердило, що людство переживало великі переломи в історії і кожна історична доба має свої особливості. «Доба, котру переживаємо, — відзначив історик, — стоїть під знаком реакції проти індивідуалізму і класовості новішого “цивілізованого ладу” та повороту до колективізму і солідарності» [5, с. 340]. Визнаючи вирішальну роль у вічних змінах людського життя «конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій і періодичного чергування переваги то одних, то других», мислитель прогнозував: «Стоїмо, очевидно, перед одним з великих

переломів в провідних мотивах людства», перед новою історичною стадією «нового натиску колективізму» [5, с. 340]. М. Грушевський у дослідженні історії на перший план висував «явища економічної та культурної еволюції», вбачав у цьому процесі основу життя народу, що «пов'язує в одне органічне ціле його історію», послідовно обґрунтовував самостійність українського народу, неперервність його історії навіть в умовах іноземного панування при втраті своєї державності та доводив реальність ідеї «українського відродження», перспективи для українства при новому повороті соціальної еволюції людства. Запорукою вільного розвитку українського народу мислитель вважав незалежність України через відновлення Української держави та встановлення її повної самостійності. «Прапор самостійності України згорнений поки», бо перехідною стадією буде федерація — як «шлях до нових перспектив, які вже давно відкрилися провідним розумам людства, як шлях до федерації Європи і в майбутньому — до федерації всього світу», — проголосив М. Грушевський на з'їзді народів у Києві (вересень 1917 р.), закликаючи великоруське громадянство і російську демократію не порушувати інтересів інших національностей, надавати їм широку автономію і залучати до участі у «творенні нових форм державного життя», щоб «Російська держава з тюрми народів стала світлим палацом народів» [21, с. 252, 300, 301, 302]. При цьому він реально оцінював, що Російська революція підірвала, але не знищила «накидану нам довго й уперто ... орієнтацію на Московщину», ще залишаються «шори на очах українських громадян», «найшкідливіше ярмо — холуйство раба», «служительська психологія», нав'язувана думка, ніби «розвій демократизму і освіти, поступу взагалі веде Україну до європеїзму через російську культуру ... і всяке відхилення від неї є гріхом проти культури взагалі», і «...російська літературна мова українцям ближча, ніж “видумана українська”, а «всякі традиції української політичної окремішності ... трудно відроджувати їх — се робота реакційна...» [26, с. 703, 705], — писав М. Грушевський у праці «На порозі нової України» про першочерговість звільнення українців від орієнтації на Росію, від «летаргійного сну». Він закликав українство «перейти якнайскоріше до діяльного міцного життя національного, першим засобом якого має стати культурна мова. Без такої мови не можемо ми й на крок вперед поступити» [2, с. 22]. «Протягом останніх п'ятдесяти літ вона вироблялася невтомно попри заборони», як писав М. Грушевський у статті «Про українську мову і українську справу» (1907 р.). Але «до кристалізації ся культурна українська мова не дійшла, й не могла дійти. В ній багато доводиться читати, шліфувати... се робота для цілих поколінь», — прогнозував мислитель, закликаючи вчити українську мову кожного, хто хоче бути діяльним учасником українського життя, стати «на ділі українцями», бо «се питання життя й смерті для українського національного діла, для українського народу, — чи стане він справжньою нацією» [2, с. 22, 24, 25, 27]. Майбутнє народу залежить від поширення рідної мови, від сили національного почуття та вияву національної енергії. Прикладом такого зв'язку історик вважав румунів, що «провели в ХІХ віці радикальну реформу своєї мови», чехів, котрі «свою нову мову прийняли, провели через книгу й школу, проведуть через народну мову і через сторіччя ніхто не буде дивуватися тим словам, якими замінили чужі вирази» [2, с. 32, 33].

М. Грушевський розглядав мову як живий процес спілкування народу і вважав недоречним вгадувати, якою буде «мова наша літературна й наукова, її термінологія, її правопис навіть за п'ятдесят літ — як будуть писати й говорити наші внуки», водночас закликав «пильнувати свою мову», сповняти «свою службу теперішній хвилі», дбати

про те, що єднає поодинокі частини української землі, зміцнювати в традиції те, що відкриває можливість «всеукраїнського культурного життя». Мислитель застерігав від малодушності та самоприниження і підкреслював: «Штучно, умисно збіднюємо природні багатства української мови, щоб не сказати чого незрозумілого для панків... Викривляємо самі основи мислення, підтягаючи свою мову під складню мови великоросійської», «загороджуємо дороги культурному розвоєві», засуджуючи «політикування» тих, хто хотів би «хитро-мудро», «невеликим коштом» «проскочити між культурні нації», хто своєю пасивністю «гальмує перехід української народності до свідомого національного життя» і «чинить тяжку шкоду українському народові в нинішню переломну хвилю» [2, с. 39, 37, 33, 34].

Характеризуючи тодішню ситуацію «страшенної боротьби», якою здобувається «будуча Україна», мислитель звертався передусім до «всіх, хто почуває себе українцем, хто хоче бути українцем і з українцями, працювати спільно і одностайно», «всім дружніми силами доходити кращого життя для свого народу і для всіх народностей, які живуть на Україні і разом з українцями хочуть працювати для добра України» [2, с. 66]. За такої єдності український народ матиме велику силу і зможе, на думку М. Грушевського, подолати ті розбіжності, класові і всякі інші суперечності, які царський уряд роз'ятрував і використовував для поневолення, а в часи війни викорінював українство в Галичині і в Росії, переслідував учасників українського руху. Однак революція не реалізувала тих сподівань, бо великоруське громадянство не підтримало українців, і вони зневірилися в російській демократії, що намагалась обмежити український рух, звинувачуючи українців у спробі відділитись від Росії.

Українці ж мають намір залишатися в «добровільному і свobodному зв'язку з Російською республікою», але «хочуть тільки, щоб вона ні в чім не обмежувала їх свободи і самостійности національного життя. Хочуть, щоб великоруське громадянство і російські партії признали, що Україною мають правити не вони, а український народ, із урахуванням прав меншостей (втім, і тих великоросів, які живуть і житимуть на українській землі), але з признанням державних прав української нації на українській землі. Коли буде таке щире признання з обох сторін, тоді відносини будуть щирі і сердечні, свободні від усяких укритих задніх думок», — прогнозував розвиток українсько-російських відносин М. Грушевський, наголосивши, що громадянство України може «будувати долю краю без усяких сторонніх втручань» [2, с. 89, 91]. «Наш край великий і багатий, один з найкращих країв на світі, створений для розвитку великої, економічно сильної держави. Український народ повний життєвої сили, енергії, здібний, витривалий, високо здатний до організації, до громадської солідарності. Національні почуття — стільки віків боротьби проти усяких напасників, що наступали на волю і добро України, зв'язали міцно ... всі верстви українського громадянства», — відзначив історик [2, с. 91]. На український народ може спертися і Російська республіка, коли «зрозуміє його значення», внаслідок цього «велика революція російська — тільки б її заховати від упаду та від анархії — дуже вплине на політичну перебудову всієї Європи», — висловив припущення український мислитель і підкреслив: «Сподіваємось, що керманічі Російської республіки ще таки зрозуміють, що те, чого ми домагаємося, се невідступна потреба українського народу... хто б не стояв на чолі його... що в інтересах свободи і революційних здобутків ... повинні мати український народ за собою, а ніяк не проти себе» [2, с. 91, 92, 94].

Однак наступні події показали, що російські революціонери, соціалісти, інтелігенція хочуть мати й надалі «старшинство і верховодство на Україні, бо ніби українські революціонери, соціалісти, демократи несправжні, оскільки добиваються своїх національних прав, а повинні б дбати виключно про добро Російської держави і московського народу, не загострювати відносини, держатись тут на Україні як одна з тих національних організацій, що існують по українських містах — на рівні з євреями або поляками». Тому слушним було передбачення М. Грушевського про «людність, що зібралася по містах України з різних прихожих людей і всякого неукраїнського народу, із людей українських, але таких, що від свого народу відірвались і звикли до мови і культури російської, привикли думати, що живе коштом Російської держави, а не українського народу», що вона вже «показала почасті ... а ще більше, мабуть, покаже, що не буде допомагати в здобуванні прав для українців і для свого краю» [2, с. 93, 92]. «Сим людям і боязко і незвично тепер думати, що прийдеться їм іти за селянами, за українцями, а не кермувати ними, вчитися української мови, давати їй місце в школі, в уряді, в житті, рахуватися з українцями, як з господарями, а не невільниками», як пояснював мислитель, вказавши на небезпеку внутрішню, і закликав українців не допустити «дальшого російщення України, хоч би воно мало вестися не під царським штандартом, а під червоним прапором республіки», і тому український народ у майбутньому мав би покладатися тільки на себе і за себе вміти постояти [2, с. 92, 94].

Для зміцнення сили і єдності українського народу важливо усунути внутрішню небезпеку, що з'явилася з іншого боку і на яку звернув увагу М. Грушевський, вказавши на «різні вихватки... людей, рознервованих пережитим українським лихоліттям, нагінками уряду і неприхильністю російського і зросійщеного громадянства», тих, що «давніше справді терпіли за своє українство», але особливо на шовіністичні гасла людей, «які дуже тихо сиділи під час попередніх нагінок на українство, але стали виявляти незвичайну прудкість» і «велику готовність спихати кацапів і займати їх місця» під гаслом «Україна тільки для українців». «Всякі прояви українського шовінізму, виключності, нетолеранції супроти інших народностей... недопустимі», їх треба визнати «національним злочинством», оскільки вони підривають порозуміння і солідарність для досягнення великої мети, як наголосив мислитель, закликавши «рішуче поборювати всякі шовіністичні течії, коли б вони стали прокидатися серед нашого громадянства або з провокаційними завданнями прищіплюватися йому з якої-небудь сторони». М. Грушевський проголосив: «Право національних меншостей буде забезпечене!», а «оборонці української національності не будуть націоналістами» [2, с. 110, 107].

Він радив тримати «руку на пульсі народного життя і у майбутньому не допускати помилок, не обмежувати змагання інших народностей для свого розвитку, як це зробили угри, що в Угорщині зав'язали в неключну неволю всі інші народності, чи поляки, які писали на своїм прапорі “За нашу і вашу вільність”, а коли одержали перевагу та завертали проти слабших, напр., проти українців в Галичині, проти євреїв у королівстві». При цьому мислитель підкреслив: «Я не хочу українського імперіалізму і не бажаю своєму народові панування», бо воно «деморалізує, вироджує самого пануючого і не може бути поєднане з правдиво-демократичним устроєм» [2, с. 106, 155].

На основі такого положення вчений аналізував той історичний процес, коли царський уряд втратив владу, адже «дурив себе гадкою, що може спинити або притримати силою поступ життя». Історик прогнозував, що «так можуть себе потопити і...

наступники, і всі, хто береться кермувати народним життям насильницьким способом всупереч волі народу» [2, с. 98]. Вказавши на великий, «просто незчислений в своїх наслідках перелом в історії України, вчинений більшовицьким приходом», і «на розстрільне зайняття і знищення Києва в січні 1918 р., що призвело до нової руїни України, коли «розстрілювали не тільки людей, а й ідеї, руйнувались не тільки міста, а й традиції», і відзначивши зміни реальних умов життя, які потребують тверезих оцінок, а відповідно й визначення перспектив «нашого національного існування», мислитель передбачив дискредитацію соціалістичної ідеї, виникнення радянської бюрократії в умовах диктатури Комуністичної партії. У листі до голови Раднаркому УСРР Х. Раковського (листопад 1921 р.) М. Грушевський писав, що більшовики зробили Україну ареною громадянської війни, державний апарат заповнили антиукраїнським елементом, який гальмує всяку живу роботу і відчужує Радянську республіку від народного життя і цим «агітує народ проти радянців». Тому вчений пропонував найближчим часом змінити систему, відмовитися від «партійної диктатури». Він передбачливо висунув альтернативу: «...або більшовики дійдуть до розуміння ситуації і вийдуть із самої партійної виключності, або вони впадуть і потягнуть за собою у безвість здобутки революції», і «поки реакція не перекотилася через голови наші і Ваші, треба спільними силами... захистити від небезпеки катаклізмів і потрясінь з боку всіх темних сил, внутрішніх і зовнішніх» [2, с. 285, 286].

Творення нового життя висуває перед громадянством нові великі обов'язки і тому вільна Україна має постати орієнтиром для теперішнього і прийдешніх поколінь українського народу. «Я вважаю, — писав мислитель у праці «На порозі нової України. Гадки і мрії» (1918 р.), — що та стадія українського життя, в яку ми ввійшли, вимагає високого морального настрою, спартанського почуття обов'язку, певного аскетизму і навіть героїзму від українських громадян. Хто хоче бути гідним громадянином, той мусить видобути з себе ці моральні сили. Царство свободи здобувається також сильним примусом над собою, як і царство Боже, обіцяне колись вірним християнам. Менше всього — годиться для вступу до нього моральний чи політичний індіферентизм, принцип “моя хата з краю”. [...] Але так само не відповідає моментові і всяке перетяження спадщиною старого, пережитого. З сими тягарями за плечима ми не далеко зайдемо по дорозі будучини. ... Будучина належить живим, і за тим, що згоріло в сім огні очищення нема чого оглядатись і пригадувати його собі — оскільки воно зв'язано з минулим, а не з майбутнім. Мусимо дивитись вперед, а не назад!» [2, с. 140].

Розмірковуючи над майбутнім України, вчений акцентував увагу на створенні економічної основи, піднесенні загального матеріального рівня життя в поєднанні з духовною культурою. «Люди мусять і набрати охоту жити по-людськи і мати до того змогу не тільки в сфері духу, але і в сфері життя звичайного, буденного — певні вимоги комфорту, порядку, достойності, забезпеченості свого життя. Се надзвичайно важкий і цінний елемент культури», — писав М. Грушевський, застерігаючи від гіпертрофування матеріального добробуту коштом духовних потреб. «Для того, щоб дати з України світові ще одну міщанську республіку, хоч би й демократичну, по правді, не варто стільки труда й заходів. [...] Шкода тої крові й жертв, котрі зроблено для визволення України». Нове життя треба будувати на засадах моральності та соціальних вартостей, які «має здійснити Україна в своїм житті, щоб їх внести в життя людства», — орієнтував мислитель в далеке майбутнє. Така провідна ідея, на його думку, «мусить запанувати над розумом, чуттям і

уваюю нашого громадянства, нашої молоді, підростаючих поколінь. [...] Обставини так склались, що великі завдання і досягнення стали для нас можливі, що ми можемо творити не тільки свободну й незалежну Україну, а й Україну Велику. Велику не територією, чи багатством, чи пануванням над іншими, а велику отими соціально-моральними вартостями», — провіщав мислитель призначення України в майбутньому [2, с. 163, 164, 165]. Він зауважив, що стихії людського життя не можна спиняти ніякими формулами, адже життя має право і «нехай живе радість», джерела якої можуть мінятися залежно від домінантних настроїв громадянства.

«І у нас повинно стати тепер “негарним тоном”, прикметою невихованості людини все, що різко розминається з демократизмом й ідеєю соціальної справедливості: нахил до розкішного життя, імпонування зверхнім багатством, пишання виставністю, дорогими уборами, дорогоцінними прикрасами, кидання грошима. Гуляще життя, прив’язане до грубих матеріалістичних, сексуальних утіх, повинно вважатись незгідним з поняттями громадянських чеснот», — наголошував М. Грушевський, пропонуючи засуджувати прояви старих відносин, коли вважалось сміливістю «надуть казну», урвати з неї якнайбільше, «розхапування і творення дорогих оплачуваних посад, заміщування їх по протекції різними родичами і свояками, садження на державний і громадський кошт... ріжних панків...», щоб не допустити таких негативних явищ при створенні Великої України [2, с. 166, 167].

М. Грушевський вказав ще на дві прогалини, що відчуваються на шляху в майбутнє України, з яких випливають чергові завдання — «закінчити формацію української національності утворенням свідомої української робітничої верстви через повне завершення культурного циклу роботи для села», «українізуючи цю робітничу верству, замість самим підлягати її русифікаційному процесові», та «тіснішого зближення не тільки ріжних частин тимчасово розділеної нашої української території, але і всіх народів Східної Європи, часто розірваних історичними непорозуміннями, але далеко більш об’єднаних своїми спільними завданнями і зв’язками своєю будучиною» [2, с. 419, 420].

Україна стане однією з найсильніших надійних складових частин, однією з міцних опор «Європейської федерації», але «щоб наблизитися до сеї світлої великої будучини, нам, українцям, передусім і над усе треба всіляко подбати про політичну організацію українського народу і його солідарність», — передбачливо наголосив мислитель [2, с. 92].

Український народ впродовж багатьох сторіч боровся за визволення і разом з іншими народами здобув свободу, яку треба тепер утвердити і запевнити на дальші часи, як доводив мислитель, називаючи свободу центральним орієнтиром діяльності відновленої Української держави, що має забезпечити кожному свободу «висловлювати свої гадки живою мовою і друкованим словом, збиратися на зібрання і обговорювати на них свободно всякі справи, зв’язуватися в товариства і союзи», а «книги і газети повинні виходити... без цензури», «кожен може держатися такої віри, якої хоче..» «Всім має бути можливість учитися, просвіщатися, доходити розуму і знання» [2, с. 69, 72].

Мислитель визначав також орієнтир на віддалене майбутнє. «Окрім свободи українці як завсіді добивалися, так і тепер хочуть *рівності* для всіх людей. [...] Предки наші зброєю і словом, повстання робили, складали товариства, кров свою проливали, страждали по в’язницях і засланнях, добиваючись, щоб була рівність, ... щоб було однакове право для всіх: щоб пани не каверзували народом... От тепер має бути рівність!

Однакове право повинні мати пани і мужики, богачі і робітники, освічені і прості, чоловіки і жінки, якого б хто був народу і віри — всім одне право». Всі мають право вільними голосами вибрати собі всяку владу, і «не має бути іншої влади, **тільки з вибору народного!**» — таким передбачав М. Грушевський основний принцип формування Української держави. «Се називається устроєм демократичним — щоб народ сам собою правив», а в тій демократичній республіці, «хоч би як добре урядженій, не порядкували всім на місцях люди з столиці, з парламенту», — прогнозував вчений утвердження місцевого самоврядування: «...у селі все має становити вибрана сільська рада, а правити виборна сільська управа, так має бути в повіті, в губернії і всім краю». «Місцеве самоврядування... буде порядкувати всі місцеві економічні, просвітні і культурні справи, згідно з законодавством загальнодержавним. [...] Місцеві народності будуть мати своїх представників в сих місцевих радах і установах» [2, с. 69, 70, 130].

М. Грушевський пропонував забезпечити пряме, загальне, рівне, таємне виборче право. «Всякі власті вибираються на певний час і за свою діяльність мають відповідати перед виборним судом. Вибрані до законодавчої роботи депутати крім того, що вибираються... скажімо на три роки, важливіші закони мають подавати під волю всього народу. Всім повинний бути доступ до виборних урядів, хто тямущий і може його сповняти». Україною мала б правити виборна рада та виборні міністри, а депутатські місця в «українському сеймі будуть розподілені відповідно підрахунку голосів цілої України, щоб усі партії, течії і національні групи мали своїх представників», — обґрунтовував мислитель проект майбутньої народної держави в Україні [2, с. 70, 71, 130].

Перед народною державою постають завдання не тільки «охорони ладу і порядку...», а й «поглиблення правдивого, послідовно розвиненого демократизму» і, на відміну від буржуазної республіки, мислитель наголошував на завданнях: «...охорони прав, інтересів і впливів економічно слабших, регуляції економічних і політичних прав на їх користь, створення можливо сприятливих інтересів для праці активної, а не для економічних впливів рантьєрів-капіталістів», «перебудови всієї держави» і «соціальної будови в інтересах можливо збільшеної продуктивності і можливо рівномірного розподілення її продуктів між громадянством» [2, с. 167, 168]. Тож він передбачав розбудову соціально зорієнтованої держави, керівництвом якою і захист її інтересів не слід залишати «новій українській бюрократії», а вважати ділом «свідомого громадянства», тобто він закладав засади проектування в майбутньому громадянського суспільства.

Але «українське громадянство повинно отрястись... якнайшвидше від небезпечної спадщини минулого», коли держава, пов'язана імперіалізмом і бюрократизмом, була чужою і руйнною, і тому «вважалось добрим тоном не мати нічого спільного з державою» та поширювались протидержавні і анархістичні настрої, як пояснював мислитель, закликаючи громадян «перейняти почуттям державності, патріотизму і пієтизму для своєї трудової держави, зробити її центром, все будувати на державнім фундаменті, а від держави, навпаки, жадати забезпечення своїх потреб... соціалізувати державу, відкинути поліцейсько-бюрократичний устрій, відділити церкву від держави, армію відмежувати від політиканства, розбудовувати не паперовими законами, а живою працею самого громадянства, переборювати твердою дисципліною партійні розбіжності там, де починаються основні інтереси держави. Постійна армія у віддаленому майбутньому мала б бути замінена всенародною міліцією», як пропонував М. Грушевський. Він також

передбачав перебудову школи. Вона має стати підготовленою до сучасних вимог і окрасою держави і нації, слід розширювати мережу спеціальних шкіл, направляти державними стипендіатами тисячі підготовлених студентів для завершення технічної підготовки у вищій школі Німеччини, Швейцарії, Америки, організувати для них практичні курси з вивчення іноземних мов, щоб якнайшвидше подолати перешкоду з минулого зросійщеного життя «надзвичайно слабо розвинене знання мов», щоб відновити «зв'язки з західною культурою, особливо літературною, котрою користувалися з різних випадкових, запізнених і часто зовсім лихих перекладів, або — ще гірше — російських переробок». «Покоління, котрих жде Україна тепер, повинні бути людьми діла реального, практичного. [...] Треба в сей бік повернути всі здібності, всі таланти нинішніх і найближчих поколінь», — прогнозував мислитель, підкресливши потребу в спеціалістах, «котрі підняли б переліг, запущений передніми сторіччями, і підняти його з того економічного занедбання, в яким залишила його нам Росія» [2, с. 152, 158, 160].

М. Грушевський у своєму проекті створення національної економіки головну передумову вбачав в територіальному об'єднанні всіх українських земель для економії часу та енергії, щоб «природні багатства української землі й людська сила її не марнувались... з великою шкодою для краю й даремною утратою їх для всього людства, а використовувалась мудро в інтересах економічного розвитку краю і добробуту народного» [2, с. 122], оскільки Україна становить окрему економічну область, багато обдаровану всякими умовами для великого економічного розвитку і поступу, а головне — «людність робучу, енергійну, “кріпку”, що зростає швидко, одним словом — підстави для того, щоб стати країною багатою, економічно незалежною» [2, с. 122, 123]. Для цього мислитель пропонував на найближчий період економічного життя спланувати й енергійно провести регуляцію річок для використання їхньої великої енергії, «білого вугілля» для економії лісу і чорного вугілля, провести «водяні роботи» на північних болотистих просторах, утилізацію торфу, заліснення балок, розширити мережу залізничних і будівництво шосейних доріг замість «непролазних ґрунтових доріг»; перевести з однієї до різносторонньої хліборобської культури з посівами технічних і лікарських рослин, а садівництво, городництво, виноградарство, птахівництво, скотарство, рибальство і «навіть бджільництво... повинно бути проведено в розмірах широких, більш раціональних, обрахованих на далекий експорт»; а також «більш інтенсивно, розумно і планово експлуатувати всі підземні багатства краю; розвинути крім металургійної, цукрової і горілчаної нові галузі промисловості, хімічну, текстильну, галантерейну, фабрикацію порцеляни і фаянсу» та інші. Всю користь природних багатств краю слід спрямувати для нашого народу і збільшити ємність нашої країни, щоб «індустріалізацією її відтягнути від землі той надмір рук, котрі прагнуть знайти собі працю... щоб приріст нашої людності не кидав рідної землі й не розпорошувався, щоб забезпечити пролетареві який вищий заробіток, а українському хліборобові який більший прибуток, щоб кожний, кого тягне до власної праці на землі міг насправді здійснити проголошене право на землю», бо «земля має бути в руках тих, хто на ній працює», а справедливе вирішення «земельної справи» є першою підставою забезпечення народного добробуту [2, с. 160, 161, 123, 162, 73].

При цьому М. Грушевський застерігав від втручання сторонніх у земельні справи в Україні і радив цю «справу добре обміркувати», щоб «не витворити даремного і шкідливого заколоту і не хапатися тепер захоплювати землю, ділити її силоміць або

нищити чиєсь господарство, щоб край не збіднів, як це було через війну та грабунки червоною гвардією наших селян та вивіз зерна у Росію без ніякої заплати, або коли більшовицький уряд збирав продовольчий податок, не даючи взамін нічого, окрім обіцянок» [2, с. 73, 188, 280]. Тож мислитель передбачливо попереджував про те, що потім було вчинено з українським селянством і призвело до масового голодомору в Україні на початку 30-х років ХХ ст.

М. Грушевський серед найближчих невідкладних завдань народної держави визначав: «охороняти працю трудящих» і забезпечувати повний заробіток з неї, щоб «сили робітника шанувалися, його праця нагороджувалася справедливо», «установити розмір заробітку, нижче котрого робітник не має діставати» при восьмигодинному робочому дні, завести «пенсії на старість і каліцтво»; подбати негайно, щоб «бідний люд не кривдився на користь багатих і маючих», скасувати посередні податки і всякі побори від товарів, які споживає народ, переплачуючи дорожчою ціною, завести **«один тільки податок** від приходу», «прогресивний доходний, себто щоб хто більше має доходу, більше б і платив», а доходи від торгівлі спрямовувати на користь народу. Також встановити державний контроль над банками, щоб захистити трудове населення від спекуляції та банкової експлуатації, спрямувати «кредитову поміч банків на розвиток народного господарства, розширювати всі його галузі, де всі безробітні могли б знайти працю» [2, с. 74, 191].

Україна повинна мати Академію наук і забезпечити можливість зайнятись чистою наукою людям, які виявляють до того потрібний хист і енергію, а також національну бібліотеку, гідну великої держави, архіви, музеї, університети, консерваторії, Академію мистецтв і школи практичного мистецтва, як накреслював мислитель невідкладні завдання в найближчому майбутньому [2, с. 162, 163].

Після проголошення Четвертим універсалом Української Центральної Ради (січень 1918 р.) «самостійної, незалежної, вільної суверенної Держави Українського Народу» було задекларовано принципи зовнішньополітичної діяльності її на майбутнє: «жити в згоді й приязні» з усіма сусідніми державами: Росією, Польщею, Австрією, Румунією, Туреччиною, і М. Грушевський обґрунтував переорієнтацію зовнішніх відносин України на Захід, від якого вона була відірвана у ХІХ ст. великоросійською політикою і обернена на Північ. Мислитель застерігав при цьому: «Визволення від примусової залежності від московського життя не повинно бути заміною одної залежності другою, хоч би й добровільною» і радив «брати і в сфері старих зв'язків колишньої Російської держави, і нових зв'язків з центральними державами і поза ними», а окремо вказував на співробітництво народів навколо Чорного моря, які б мали в наступний період утвердити Чорноморську федерацію, що відкривало б нові перспективи в майбутньому. Мислитель пророчче закликав «брати з усіх усюд те, що може здатись корисним...», зокрема в Америці. «Ся країна для нашої будучини, безсумнівно, матиме величезне значення, — і своїми незвичайними фінансовими та технічними засобами, і теж як школа для наших людей, будучих поколінь наших техніків, економістів і суспільних робітників. Більш демократичний, ніж який-небудь з європейських народів, більш сміливий в замислі й виконанні, сей народ може дуже багато чому навчити наші кадри робітників і діячів. [...] Українська колонізація, яка зібралася досі в Америці, дуже зична, відповідальна і свідома... зможе справді вчинити чималі послуги Новій Україні», — прогнозував М. Грушевський [2, с. 189, 147, 153–154].

Його думки були спрямовані й на далеке майбутнє, яке він пов'язував з об'єднанням зусиль «селян, робітників і панів, які прихильні свободі й добру свого краю і народу українського», навколо спільної політичної справи і світової мети. «Треба спільними силами — робочою силою, освітою і наукою розвивати продуктивну силу країни, її багатства, щоб того багатства ставало на всіх і здійснилось те побажання, висловлене здавна прихильниками робочого чоловіка: аби кожен діставав від громадянства по своїй потребі і уділяв громадянству свою працю, свій хист і знання по своїй спроможності. Аби люди не в'янули від нестерпної праці, не занедбували своєї освіти, розвивали свої сили духовні і фізичні, свій хист і снагу, і щоб праця для них була втіхою і задоволенням, а не карою Божою, не прокляттям тяжким» [2, с. 74], — провіщав український мислитель майбутню свободу людини, українства і всього людства.

Отже М. Грушевський — видатний історик, учений, політичний і державний діяч висловив важливі й конкретно змістовні положення щодо широкого спектра напрямів майбутнього розвитку українського народу, Української державності та найбільше з усіх попередніх українських мислителів накреслював конкретні проекти майбутнього України в контексті історичних тенденцій розвитку всього людства.

Розглядав історію як всесвітній процес реалізації найвищої мети людства, як поєднання прогресивних і регресивних тенденцій, що виявляється в конкретних умовах взаємодії творчих і руйнівних, деструктивних сил **В'ячеслав (Вацлав) Липинський** (1882—1931). У своїх працях «Листи до братів-хліборобів», «Матеріали до програми Української демократичної хліборобської партії», «Націоналізм, патріотизм і шовінізм» (Лист до Богдана Шемета, 12 грудня 1925 р.), «Про ідею і організацію українського монархізму», «Релігія і церква в історії України», «Україна на переломі (1657—1659)» та інших він аналізував різні теорії походження держави, типи державного устрою, сформулював цікаві положення про становлення української державності, обґрунтовував створення Української трудової монархії, висловив важливі ідеї про особливості формування української нації та її майбутнє. Він вважав нацією об'єднання людей за почуттям «територіального патріотизму». «Нація для нас — це всі мешканці даної Землі і всі громадяне даної Держави, а не “пролетарської”, і не мова, віра, плем'я» [6, с. 458], — наголосив В. Липинський, вказуючи на прив'язаність до рідної землі як джерело національної свідомості, на єдність землі з усіма її географічними, господарчими, естетичними властивостями як основний, конструктивний елемент буття нації, на головні націотворчі фактори, національну державу, культуру, політично активну з розвиненим стихійним хотінням влади, провідну верству, здатну розвинути в собі патріотизм, організованість і дисциплінованість для задоволення політичної влади і створення держави, для організації виробництва, формування національної ідеології відповідно до змін часу, бо «кожен час творить нові ідеї», «їдучи на мотоциклеті з газеткою в кишені, старих дум запорожських творити вже не можна», а «дух громади-нації може творити тепер ідеї-думи інші», і що складнішим стає життя і досконалішими використовувані машини, що потребують більшої організованості людей, то дужчим має бути «об'єднуючий дух» та вищою суспільна ідея та мораль [13, с. 338], як писав В. Липинський у «Листах до братів-хліборобів». Однак в умовах нової руїни України в 20-х р.р. ХХ ст. проявилися внутрішній розлад, зневіра у власні сили, «самоїдство», «злодієхапство», що зробилося якоюсь поголовною манією, і тому мислитель пропонував сформулювати таку українську ідею, яка б об'єднала всіх громадян

незалежно від етнічного походження, соціального становища, віросповідання і забезпечувала б рівність за державно-національною належністю. «Без спільної ідеї національної незалежності і без спільної боротьби за цю незалежність не існує жодної європейської нації, а внутрішня боротьба між окремими національними групами, як пояснював мислитель, є руйнівною і врешті переростає в боротьбу за чужі впливи, що вилилося в Україні у прилучення до ідеї східної — російської чи західної — польської». Така зовнішня суперечлива орієнтація виражала зневіру у власні сили. «Ні Польщі, ні Росії ніякої України не потрібно. Ніхто не збудує держави нам і не зробить нацією, коли ми самі не схочемо нацією стати. Без власної держави станемо колонією», — попереджав мислитель, обґрунтовуючи ідею створення Української держави, без якої повноцінно не може існувати нація. «Тільки власна держава, збудована українською нацією на своїй території врятує Україну, а без цього будуть на Україні росіяни чи поляки і між ними “слабка українська партія”, — оцінював В. Липинський [21, с. 449, 438, 468].

Він вбачав головну умову організації державного ладу в Україні в компромісі між соціальними групами і класами, в їхньому дальшому об'єднанні для побудови Української держави, яка не буде міцною, спираючись тільки на якійсь одній групі людей. Тому кожна соціальна група має починати з себе, щоб не вести внутрішню боротьбу з іншими і політично не розбивати націю, а об'єднувати українською ідеєю [21, с. 453], як радив мислитель, підкресливши, що нація не поза людьми, а твориться власною працею кожного і цією «внутрішньою силою проявляє себе серед інших об'єднань... суб'єктивним хотінням свою націю творити». Таке хотіння може дрімати сторіччями, поки в певну історичну мить якась активна група людей серед етнографічної маси не усвідомить себе і проявить волю до об'єднання і творення нації. Таку групу В. Липинський називав «національною аристократією», що формується з найкращих між хліборобами, військовиками, робітниками, інтелігентами, промисловцями і мірилом вартості якої стає здатність творити нові цінності, будувати державу й організовувати життя власного народу. «Народ був, єсть і завжди буде. І до нього завжди належить будучина, бо завжди старі провідні верстви одмирають і завжди нові з народних мас на їх місце підіймаються. Але разом з тим народ ніколи сам не править. І найлучше народові тоді, коли ним правлять добре: коли енергія і активність вийшовших з його лона нових провідників здержується вірністю, честю, розумом і організаційним досвідом провідників старих. Якщо це називати демократією, то я був завжди, єсть і буду демократом. Бо завжди кликав я старих панів до співпраці з панями народними новими — співпраці якої ціль: добро цілої Української землі і цілого, її заселяючого народу. [...] Тільки об'єднання старих панів з новими витворить здатну до створення України нову провідну верству», — визначав В. Липинський постійне оновлення провідної верстви — рушія розбудови української державності і дальшого розвитку української нації [6, с. 458]. Але для цього процесу російська революція виникла зарано, і розпад Російської держави піде далі, незважаючи на «хвилеве могутнє відродження», яке дала «перемога більшовицька», як прогнозував український мислитель, застерігаючи, щоб «той слушний час не застав нас знов неприготованими», а всі дотеперішні помилки слід ясно усвідомити на основі аналізу діяльності попередніх провідників нації і виправлені задля національного відродження, яке неможливе «без любові до цілої нації в усіх її класах і групах, без того ідейного національного пафосу... що йшло в парі з відродженням усіх європейських народів». Тому й звертався мислитель

передусім до молодого покоління: «На Вас — вихованих уже в українських сім'ях і українських традиціях — спаде колись тяжке завдання берегти і продовжувати ті традиції в тому хаосі, який лишиться на Україні по упадку большевизму. Про це тяжке завдання Вам слід уже тепер думати і до нього заздалегідь приготуватись», — далекоглядно закликав В. Липинський прийдешніх провідників народу в листі «Націоналізм, патріотизм і шовінізм» [26, с. 717]. Мислитель підкреслив, що тільки сильні люди здатні побороти первородні гріхи українства — зрадництво, анархію, власними діями без сторонньої допомоги «здавити внутрішній бунт опришків» і ступати на державницький український шлях, «спираючись на “власну індивідуальну вартість”, а не на бажання дошкуляти політичним опонентам, не на об'єктивні дані» чи на Маркса. «Без встановлення в собі прикмет рицарських, українство останеться на віки такою мішаниною хамства і рабства, яка до ніякої організованої акції, а значить і до здобуття Держави української, не буде здатна» [6, с. 463], — наголосив В. Липинський, звертаючись до тих людей, які жити можуть лише тоді, коли буде Україна, і не можуть жити, коли не буде України, до тих «сучасних і будучих, якого б вони не були обряду, мови і племені — мешканців Української Землі, що хотітимуть окремої і суверенної Української Держави» [6, с. 461, 456].

Оскільки найдужчим в Україні, як вважав мислитель, є хліборобський клас, що своєю працею продукує хліб на власній землі, то від нього залежить майбутній лад, який створиться на підставі міжкласового компромісу, орієнтованого на хліборобів, а «не на хлібоїдів, що закликають до знищення приватної власності на землю» [21, с. 447, 455].

В. Липинський вважав, що в найближчому майбутньому Україна зможе піднятися в матеріальному розвитку і «наша етнографічна маса мусить бути зорганізована в модерну європейську націю», але чи в українську, чи російську або частково в якусь іншу залежатиме від індивідуальної моральної вартості провідної верстви, від того, чи вона усвідомить свій обов'язок «створити Українську Державу і Українську націю». Адже «Україна не створиться хитрими спекуляціями, а тільки великим і організованим ідейним поривом». «Україна — це перш за все дух, а не матерія... і тільки перемогою духа може бути із хаосу матерії створено щось, що єсть, що має свою душу, що існує — власне Україна. [...] Тільки великим хрестовим походом Духа на українське пекло тілесних пристрастей і хаосу матерії можна створити Україну».

У цьому Українодержавонаціотворенні, як міркував мислитель, матиме чимраз більший вплив релігія, і він закликав до співпраці всі церковні організації до поширення «духу християнського серед українських людей». «Навчіть їх любити, а не ненавидіти один другого... покажіть їм своїм прикладом, що здобута в покорі і молитві Божа благодать швидше врятує кожного з них від мук, а цілу Україну від руїни, ніж найраціональніша теорія про неминучий поступ і щастя без Бога» [6, с. 459]. Тому не соціалізм, а патріотизм — «любов до спільної Батьківщини» повинна мати провідна верства і бути «зорганізованою і здисциплінованою, цементом політичним, спасаючим місцевих українських людей в боротьбі за власну державу. І тільки в Українській Державі — тільки в процесі співжиття мешканців України на одмежованій державно теориторії — може витворитися Українська Нація», — прогнозував В. Липинський [6, с. 459]. Для цього він пропонував перш за все створити трудову монархію — «правову, законом обмежену і законом обмежуючу» на українських традиціях і методом не «охлократії

(диктатури) і не демократії, яка призвела до залежності України, а класократії», тобто «класової аристократії — найсильніших, найдатніших і найбільш авторитетних в своїх класах» [6, с. 464].

Водночас мислитель висловив важливе застереження, спрямоване в майбутнє, і звернене передусім до будівничих Української держави: «Ви мусите бути патріотами, а не шовіністами», бо шовініст швидше порозуміється з чужинцем проти свого земляка і «доведе політичну ідею України до загибелі». Тому шовінізм український, хоч і не має глибокого коріння, але репрезентований «типами Донцових і тому подібних озлоблених і егоцентричних... людей, які своєю безсилою злобою все творче, життєздатне на Україні від України відганятимуть». «Фанатичними вигуками про неньку Україну», про «рідну мову», про клятих «москвинів і ляхів», а «ми українці!» Такому шовінізмові протиставив мислитель справді державотворчий націоналізм, який він називав патріотизмом, пояснивши: «Бути патріотом — це значить бажати всіма силами своєї душі створення людського, державного й політичного співжиття людей, що живуть на Українській землі, а не мріяти про витоплення в Дніпрі більшості своїх же власних земляків», «перш за все вимагати гарних і добрих учинків від себе як від українця, а не перш за все ненавидіти інших тому, що вони не-українці», «виховувати в собі... громадські, політичні, державотворчі прикмети ... духовні вартості...» [26, с. 718, 719].

Так обґрунтовував В. Липинський орієнтири для суб'єктів розбудови Української держави і консолідації української нації і намагався вплинути на зміну світогляду українців, шукав відповіді на поставлені запитання, які слід розв'язувати в найближчому майбутньому: «чи може бути збудована Україна самими Українцями?»; хто насправді, а не на словах носить ім'я «Українця» і найбільше дбає і дбатиме про розвиток України?; якою буде керівна, провідна верства (еліта) в наступну добу української історії — «хвилевої перемоги більшовицької» та потім «по упадку більшовизму», і чи зможе уникнути помилок минулого в орієнтації на зовнішні сили, і чи здатною буде об'єднати внутрішні сили і виконати надважке завдання «врятування України», щоб створити сильну Українську державу та сформувати модерну європейського рівня українську націю.

В. Липинський, визнаючи наявність «класу робітничого пролетаріату на Україні», передбачивши його зростання в процесі розвитку «фабричного промислу», висловив припущення, що цей клас ніколи не піде за «українською демократією» і стоятиме «під проводом ворожих нашій нації більшовицьких організацій російських», а українські більшовики приносять з собою внутрішню класову боротьбу, оскільки є прихильниками російського більшовизму, який намагається врятувати свою націю, поширюючи «світову революцію» серед інших народів. При цьому мислитель висловив сумнів, чи українські більшовики і робітничий клас сприятимуть появі в Україні «нової аристократії пролетарського класу», здатної повернути Україні державну незалежність. Він порушив питання, чи англійський пролетаріат і «його більшовики» допустили б окупацію своєї країни російськими червоними військами для здійснення соціальної революції, як вчинили українські більшовики. Український більшовизм навряд чи подбає про «будучину українського пролетаріату» і тому неможлива диктатура українського робітничого класу в Україні, щоб українська нація здобула повну державну незалежність, як розмірковував В. Липинський над розв'язанням проблеми майбутнього України.

У тому ж напрямку зосереджували увагу й інші українські мислителі першої половини ХХ ст., серед яких виділявся **Микола Скрипник** (1872–1933), який ніби всупереч пророкуванням В. Липинського як один із небагатьох «українських більшовиків» у своїх статтях і промовах («Донбас і Україна», «Від постанов до діла з національного питання», «За ленінську філософію», «З минулого про майбутнє», «Зближення і злиття націй за доби соціалізму», «Національне питання і Червона армія», «Права та стан національних меншостей на Україні», «Проти бухгалтерії в національному питанні») з позицій марксистської теорії світової пролетарської революції та ленінської політики в національному питанні висловив цікаві думки про майбутнє України і вживав як державний діяч деякі конкретні заходи щодо «українізації» радянського уряду та розвитку української культури. Він при обговоренні 1922 р. проекту Союзного договору обґрунтовував положення про Союз соціалістичних республік, за яким вільні республіки, об'єднуючись, залишаються внутрішньо політичними незалежними, і виступав проти відриву штучно проголошеної «Донецько-Криворізької республіки» від України для збереження в майбутньому її територіальної цілісності.

Розвінчуючи денікінське гасло про «Єдину і неділиму республіку Росію», яке змінювали модифікували. М. Скрипник викривав у ньому прояви великодержавного шовінізму і тенденцію «до ліквідації робітничо-селянської державности України», вказуючи: «Армія й досі лишається знаряддям русифікації українського населення й усього “інородного” населення». Тому він пропонував культурно-освітню роботу в Червоній армії вести так, щоб вона у майбутньому не русифікувала українських селян, яких понад 60 тисяч служить в Росії, де й так закривають українські школи. Він назвав подвійною бухгалтерією в національному питанні те, що на «зауваження про великоросійський шовінізм відразу висувують звинувачення про шовінізм недержавних народностей» [22, с. 27, 64, 65]. М. Скрипник вважав «найбільшою небезпекою саме великодержавний російський шовінізм», і доки його не буде викорінено, доти будуть і «національні збочення», і тому він закликав дотримуватись «Ленінової лінії у національному питанні».

Проводячи політику українізації, він сприяв піднесенню «пролетарської культури» в Україні і ліквідації неписьменності, запрошенню західноукраїнської інтелігенції, впорядкуванню українського правопису з вилученням російських і польських впливів з української мови та розширенню її використання в пресі, школі, розгортанню наукових досліджень, зокрема в галузі національних відносин.

Пояснюючи положення про перспективи зближення націй при соціалізмі та їхнє злиття в далекому майбутньому при комунізмі, М. Скрипник виступав проти «складання єдиної нової мови», захищав повну рівноправність усіх націй, вважав передчасним вгадувати основу зближення кількох тисяч мов та їхньої спільності, що може бути «справою довгострокового розвитку людства» при розширенні можливостей взаємообміну досвідом, розгалуження шляхів і способів сполучення і знайомства між народами та їхніми мовами за спільної праці з освоєння природи і спільного плану господарської діяльності.

У найближчому майбутньому, на думку М. Скрипника, треба реалізувати ідею Леніна про «добровільне з'єднання двох народів, утворення такого союзу націй, який би не допускав ніякого насильства і який мав би ґрунтуватись на цілковитому довір'ї і усвідомленні «братерської єдності», та випробування різних форм «тісного союзу» і

«злиття з РСФСР, і відділення від неї в окрему самостійну УРСР» [15, с. 205]. У далекому майбутньому відбуватиметься поступове злиття націй за корінної зміни людських взаємин, коли віджиють класи, держава, а на попередній стадії соціалістичній буде подолано рештки культурної і економічної нерівності та взаємної недовіри між народами і буде усунуто націоналістичні вияви та великодержавництво, і тоді «складуться дійсно умови братерського пролетарського трудового об'єднання цілого людства в єдиному процесі боротьби з природою» [13, с. 726, 725], – пояснював М. Скрипник, наголосивши на потребі «передбачення розвитку суспільства соціалістичного і комуністичного в дальших часах» для освітлення шляхів «розвитку нашої праці» і розкриття «політичних тенденцій великодержавницького шовінізму», ворожих впливів під прикриттям розмов про негайне зближення і злиття націй як актуальному завданні теперішньої «реконструктивної доби» [13, с. 726, 725, 724].

Вважаючи головною умовою існування України зміцнення Радянської влади, спостерігаючи «загострення класової боротьби», український радянський діяч оптимістично оцінював: «Майбутнє звідси нам не уявляється чорним. Україна зараз є аванпостом світової революції» [15, с. 102]. Він намагався впливати на розробку філософії, яка б «відповідала вимогам реконструктивного періоду», передусім як «зброя в нашій класовій боротьбі та в нашій соціалістичній перебудові», певною мірою спрямовував увагу на посилення методологічної функції філософії, розвиток науки, роль якої зростатиме в майбутньому, зокрема математики, фізики, медицини, соціології, національної теорії, і закликав до подолання «формалізму в галузі філософії» [15, с. 449].

Так мислитель доводив важливість і практичну користь науки та прогнозування для розуміння об'єктивних обставин суспільного розвитку й уникнення суб'єктивізму, волюнтаризму в управлінні соціально-економічними та політичними процесами.

М. Скрипник як український державний діяч і прихильник ідеї комунізму, декларуючи положення про світову пролетарську революцію, яка мала б розв'язати справедливо всі питання минулого, вважав можливим почати таке розв'язання вже в процесі соціалістичного будівництва і радив показати зразок розв'язання національного питання в Україні і встановлення нових відносин між Україною і Росією на основі рівноправності, вільного співробітництва і співпраці спочатку робітників і за їхнім прикладом всіх трудівників.

Проте його погляди на майбутнє України, хоч і в руслі пролетарської революції і в межах намагання розв'язати актуальні проблеми соціалістичних перетворень в Україні, особливо у сфері освіти, культури, міжнаціональних відносин та взаємин між пролетаріатом і українським селянством, ввійшли в суперечність із «радянською дійсністю», не відповідали намірам і планам союзної верхівки та вождів ВКП(б). Найбільшого удару М. Скрипникові було завдано в червні 1933 р. звинуваченням у «націонал-ухильницьких помилках» і «притупленні більшовицької пильності щодо класових ворогів», які немовби найбільше шкодили в системі освіти та на відповідальних ділянках «ідеологічного фронту» під виглядом «українізації». Назвавши такі звинувачення з боку П. Постишева (другий секретар ЦК КП(б)У, довірена особа Й. Сталіна в Україні з січня 1933 р.) «брехливими вигадками» в угоду московському керівництву, яке зрадило революцію, М. Скрипник висловив протест у формі самогубства.

Таким же актом кілька місяців раніше виступив проти сталінського терору в Україні на захист української культури, селянства й інтелігенції талановитий письменник М. Хвильовий, принісши найвищу жертву своїм життям в ім'я свободи людини і майбутнього визволення українського народу.

Микола Хвильовий (Фітільов) (1893–1933) у праці «Україна чи Малоросія?», публіцистичних статтях та памфлетах («Апологети писаризму», «Думки проти течії», «Камо грядеши» та ін.) з надзвичайною інтуїцією вловив глибинні процеси трансформації тогочасного суспільства і висловив цікаві думки про майбутнє всього людства, України, розвиток культури, а своїми художніми творами започаткував модерну українську літературу 20–30-х рр. ХХ ст., що допомагало їй ставати на самостійний шлях і виявити «свій національний геній».

Він разом з В. Сосюрою і членами літературного об'єднання «Гарт» у підписаному «Універсалі робітництва і пролетарських митців українських», проголосивши замість «заялених форм з минулих сторіч і футуристичних безмайбутників» «еру творчої пролетарської поезії справжнього майбуття», підтримав «українізацію», а потім виступив проти теорії «масового мистецтва», вважаючи шкідливим опускати літературу до рівня «масового загалу», запропонував підняти «просвіту» українського народу до розуміння найвищих зразків національної і світової літератури. В «Думках проти течії» він навів слова Г. Плеханова про те, що велика людина хоче **сильніше і бачить далі** від інших, що такий тип «активної громадської людини», який виробив Захід, вплине на добробут пролетаріату, і тому треба орієнтуватися на «психологічну Європу в боротьбі за соціалізм як царство свободи». М. Хвильовий обґрунтовував вихід української літератури на самостійний шлях через подолання «позадництва», «розшаркування перед Москвою», «психологічної залежності від неї». «Російська література, яка не бачила своєї справжньої буржуазії... не переживала пафосу капіталістичного будівництва і завжди спиралась на феодалізм, не могла утворити позитивного світовідношення. Відділя її “расейська ширь” ... і пасивний песимізм. Велика російська література дійшла своєї межі і зупинилась на роздоріжжі».

Тому майбутнє відродження і «чарівний бальзам» російська література зможе знайти «в атмосфері весни колись пригноблених народів», — прогнозував М. Хвильовий, підкресливши головні перешкоди на цьому шляху — «почуття великодержавного шовінізму», від якого треба звільнити московську молодь, і «псевдонаціоналізм», який «може заколихати недалеких людей» і «тих, хто бачить в російському месіанстві розв'язку соціальних проблем, хто вище за все ставить не комуністичне суспільство, а єдність Вітчизни Івана Калити». Так пояснював мислитель безперспективність орієнтації на «московське мистецтво» і закликав «шукати нової дороги» для української літератури, долати традицію приниження її «сьогоднішніми великодержавними інтелігентами». Адже навіть Максим Горький — російський пролетарський письменник, «божок сьогоднішньої московської літературної інтелігенції», цей «липовий оптиміст» на пропозицію перекласти його повість «Мать» українською мовою відповів як «великодержавник»: «... перевод этой повести на украинское наречие не нужен. Меня очень удивляет тот факт, что люди, ставя перед собой одну и ту же цель, не только утверждают различие наречий — стремятся сделать наречие “языком”, но ещё и угнетают тех великороссов, которые очутились меньшинством в области данного наречия», — процитував М. Хвильовий, закликаючи

допомагати «московській молоді... звільнитись від впливу свого минулого» і не тягнути «в це ж болото ... і наш молодняк», бо «наші традиції демократичніші», а «стара західноєвропейська література ближче нашій молоді навіть ідеологічно» [13, с. 643, 644, 645].

Тому український письменник, назвавши скептично порожніми фразами розмови про рівноправність мов і прихованими перешкодами в соціалістичному будівництві і застерігаючи від доведення до конфлікту двох культур, закликав літераторів, всю інтелігенцію «стати на боці активного молодого українського суспільства, що репрезентує не тільки селянина, але вже й робітника, і тим назавжди покінчити з контрреволюційною (по суті) думкою будувати на Україні російську культуру». «Всі ці фрази, що українська культура мусить розвиватись на базі російської (як це культура на базі культури, коли культура завжди бере базою своєю економіку?), що “язык русский — язык Ленина... що всі народи-брати і т. д і т. ін.” — цим фразам місце в архівах, бо російський шовінізм гвалтує нашу психіку, не дає їй можливості набрати елементів конструктивізму, утворює подвоєність, яка весь час примушує нас, як зайців, щохвилино озиратися назад ... в атмосфері, що нею оточують наші головотяпи той революційний кадр, який безпосередньо будує українську радянську культуру. Кожний міщанський шпінгалет із російських кіл вважає за свій обов'язок дивитися на такого от українця скося і при нагоді потріпати його по плечу: “мовляв, работай, націонал, може через 100 років і будеш комуністом”, — критикував він тих бюрократів, що «по-рабськи усміхаються до російського міщанина», замазують «перед Москвою правдиву картину того розмаху в нашому культурному будівництві, який принесло з собою національне відродження», яке «логічно підійшло до другого свого етапу» [13, с. 640, 639, 638].

Такого спрямування української культури в майбутнє не бачать і не хочуть розуміти ті «відповідальні товариші», що Україну вважають «для блізиру», «галасують за неї», а насправді думають про Малоросію і ображаються, що «ми назвали Україну самостійною державою». Вони «напередодні дев'ятої річниці революції і існування Української республіки, напередодні 10-ї річниці смерті І. Франка, давно відомого у Західній Європі, не знають автора “Бориславських оповідань”, великого публіциста і вченого, відкидають установку нашого модернізму на дійсну Європу» і кличуть «бути разом з пролетарською Росією», шукати в Москві «товкачів до нашого культурного розвитку», не звертаючи уваги на те, що там багато «йолопів і шовіністів», недобачають, що в процесі українського відродження відбувається суперництво двох братських культур в Україні — російської і української, що насправді є боротьбою за книжковий ринок, на якому українська інтелігенція «стикається з російським крамом», і «орієнтуючись на російське мистецтво, вона не здібна побороти свого конкурента, бо її крам буде завжди оцінюватись як крам другого, третього чи четвертого сорту, хоч би він був і першого». Тим більше українська інтелігенція ще не поборолася в собі рабську природу, яка північну культуру завжди обожнювала і тим не давала можливості Україні виявити свій національний талант, розвинути матеріальні рамки для культурного розвитку, що «ми могли пережити те почуття національної гордості, яке відчував Ленін і не боявся говорити, що “треба дати нації розвинути” і перепробувати різні форми державних взаємовідношень між Україною і Росією». Отже «Україна теж трохи інакше буде йти до соціалізму, хоч і в одному радянському політичному союзі з Росією», — висновок М. Хвильовий [13, с. 637, 641, 642].

Майбутнє України він пов'язував з процесом світової пролетарської революції, застерігаючи від спроб затримувати природне виявлення волі нації до своєї державності, бо «Україна доти буде плацдармом контрреволюції, доки не перейде того стану, який Західна Європа пройшла в часи оформлення національних держав». Водночас мислитель розвінчував «казенний оптимізм бюрократичної машини», ніби «за десяток — два років не буде буржуазії» і світ стане «за єдину пролетарську сім'ю», «вселюдська культура прийде в якихось 40-х роках нашого сторіччя», бо тільки після кількох віків ми «зможемо творити вселюдську культуру». Проте коли її розуміти як «конгломерацію, що складається з “червоного вірша” циркулярної інструкції і псевдомарксизму, то така й дійсно прийде за якийсь десяток років», — іронічно провіщав письменник [13, с. 637, 647, 648].

М. Хвильовий висловив також оригінальну ідею «азійського ренесансу», що протягнеться на кілька сторіч, коли Азія вийде на широку історичну арену, накопичивши енергію, відродивши не тільки освіченість, але й «цілну, сильну людину», викликавши нові грандіозні сили для творення четвертого типу культури за теорією циклів М. Данилевського і О. Шпенглера. Визнаючи, що західноєвропейський пролетаріат підготовлений до заволодіння матеріальними вартостями і Європа ще творитиме чудеса хоч би в техніці, але не тільки технічні досягнення Європи минулого, а й певний революційний метод, «психічну Європу» треба зв'язати зі Сходом. На пробудження Азії і пригноблених народів може вплинути приклад молодих радянських республік, зокрема України, що лежить між Сходом і Заходом. Тому її національне відродження стане в майбутньому умовою змін світового процесу, в якому нація підійде до свого «золотого віку». «Ми віримо, що гряде і наш геніальний неспокійний громадянин», — романтично прогнозував М. Хвильовий [13, с. 648], назвавши «надзвичайного Курбаса» та ряд інших українських митців, що творять нову культурну атмосферу і проектують її в майбутнє.

Лесь Курбас (1887—1937) — «геніальний режисер» (М. Семчишин) створив модерний театр «Березіль» європейського рівня і прагнув розвинути українське театральне мистецтво, яке б піднімало пригноблений в минулому народ до вершин загальнолюдського значення в наступні віки.

Спрямував у майбутнє свою творчість і драматург **Микола Куліш** (1892—1937), чий п'єси становили основу репертуару театру «Березіль» і викривали кар'єризм радянських чиновників, міщанство, негативні риси тодішнього суспільства, що прямує до «досконалого соціалізму» і яких не можна переносити в майбутнє.

Микола Зеров (1890—1937), виступаючи проти примітивізму, залежності від Москви української культури, підкреслював її самобутність і спрямованість у майбутнє через європеїзм.

Володимир Юринець (1891—1937), критикуючи догматичний марксизм, вказував на ті риси майбутнього суспільства, які розширюватимуть можливості для людей, що займатимуться тільки культурно-перетворювальною діяльністю, а для митців мистецтво ставатиме грою; він висвітлював естетичні погляди українських письменників П. Тичини, М. Хвильового, аналізував нові напрями розвитку філософії.

Петро Демчук (1900—1937) вважав потрібним ґрунтовно досліджувати першоджерела для вивчення історії філософії, критикуючи неогегельянство та інші течії західної філософії, цим самим допомагаючи знайомитися з їхніми ідеями філософській

громадськості України; розглядаючи співвідношення філософії, науки і політики, підкреслював прогностичну функцію філософії, а статтю «Шевченко та його учителі філософії» привернув увагу до історії української філософії, пророче вказував: «Філософське значення життя Шевченка перевищує цілі великі томи інших блискучих мислителів і... відкриває перед нами сторінки великого філософського змісту» [24, с. 110].

Михайло Волобуєв (1903–1972) у статтях «До проблеми української економіки», «Проти економічної платформи націоналізму» висловив суперечливі думки про власний шлях економічного розвитку України, що має продовжитись на наступній «соціалістичній стадії», виступав проти перетворення України на колонію при пануванні російської економіки і тому пропонував переглядати загальносоюзні господарські плани і не вилучати надмірно прибутки з України, і «раз назавжди відкинути спробу розривати єдиний український національно-господарський терен» [3, с. 193, 194].

Матвій Яворський (1884–1937) у книжках з історії України та розвитку історичної науки оцінював українську історію як окремий національно-історичний процес, а революційний рух в Україні не тільки як боротьбу за соціальне, але й за національне визволення. 1935 р. М. Яворський із Соловецького табору надіслав заяву для захисту свого імені в майбутньому. «Я особисто перековуватися не збираюся, боготворити “геніального, улюбленого, рідного вождя усіх народів” не бажаю. Та й узагалі вважаю для себе це ганьбою, коли десятки тисяч української інтелігенції гинуть у в’язницях і таборах в умовах означених вище, коли їх сім’ї засуджені на повільну голодну смерть» [8, с. 474]. Він і тисячі інших політичних в’язнів загинули в таборах у часи сталінського терору проти українського народу. 1933-й виявився найважчим роком внаслідок штучно організованого тоталітарним режимом у Радянському Союзі голодомору проти українства та його майбутніх поколінь. «В атмосфері загальної параної обвинувачень і взаємообвинувачень, пошуку “шкідників” і “шпигунів”, “диверсантів і т. п.”, створеній Сталіним та його бюрократичною арматрою, інтелігенція стала об’єктом так званого класового підходу» і зазнала найважчих втрат. Терор 1930-х поступово втратив навіть люджерську логіку і набув ірраціональних рис: почалися знищення старого покоління радянської бюрократії, самоліквідація частини репресивного апарату (репресовано 20 тисяч офіцерів НКВС). Було знищено частину цілком відданої режимові партійної верхівки, до XIV з’їзду КП(б)У 1938 р. дожили лише два з обраного на попередньому з’їзді партійного керівництва; зазнали удару військові кадри (понад 40 тис. офіцерів, тільки в Київському військовому окрузі понад 600). 1935 р. відбулася чистка при обміні партійних квитків і до 1938 р. КП(б)У була «очищена» на 37%, зокрема від «ненадійних викладачів і студентів». Тільки протягом 1933 р. було звільнено 4 тис. вчителів як «класово ворожих елементів». 1935 р. П. Постишев доповідав, що більшість членів КП(б)У перестала розмовляти українською [7, с. 162, 161, 160]. Було підірвано діяльність багатьох науково-дослідних інститутів, Сільськогосподарської академії, мистецьких об’єднань через звільнення «ненадійних кадрів», переважно українців, від яких вичищали районні органи виконавчої влади та вищої адміністрації (заарештовано близько 17-ти українських міністрів, а керівника уряду П. Любченка доведено до самогубства), а також з комсомолу виключали молодь, «заражену петлюрівщиною». Було знищено УАПЦ. Та найбільших втрат зазнало селянство — ця «основна субстанція української нації» (С. Рахманін).

Думки про майбутній суспільний лад закатованих представників самосвідомої української інтелігенції, звичайні людські сподівання всіх репресованих, терпіння мук з вірою на можливе спасіння мільйонів українців, що були приречені на смерть в часи голодомору, не збігалися з планами сталінського режиму з проведення прискореної «індустріалізації, колективізації і культурної революції» з використанням антилюдських жорстоких методів боротьби з т. зв. «класовими ворогами», «виявленими» в основному серед українських патріотів ще в часи «українізації», нібито в інтересах робітничого класу задля майбутнього всього людства. Дослідники встановлюють масштаби людських жертв і негативні наслідки, передусім демографічні, Голодомору з ознаками геноциду проти українського народу в 30-х роках ХХ ст. Але не піддаються облікові духовні, душевні, психічні, моральні втрати українців, невисловлені нові ідеї, нездійснені винаходи і проекти, ненаписані художні твори і нереалізовані творчі задуми митців, обірвані останнім смертельним подихом надії мільйонів людей на краще майбутнє. Класовий підхід компартійних вождів і виконавців їхніх людиноненависницьких «вказівок» під прикриттям демократичної за формою радянської системи ніби в скельці бінокля зі зворотного боку звужував перспективи і віддаляли людей від проголошеного «світлого майбутнього», яке нібито мало настати після «тимчасових труднощів соціалістичного будівництва», що мовби не могло здійснюватися, якщо не ліквідувати якнайбільше «класово ворожих елементів», особливо в Україні.

Так майбутнє мільйонів українців перекреслювали, а перспективи української нації та її державності затьмарювали зловісні хмари сталінізму і фашизму напередодні Другої світової війни.

Про майбутню загрозу для України попереджали окремі українські мислителі, серед яких М. Шаповал та С. Шелухин, котрі після поразки УНР емігрували до Чехословаччини. **Микита Шаповал** (1882–1935) у працях «Велика революція і українська визвольна програма», «Міжнаціональне становище українського народу», «Революційний соціалізм на Україні», «Стара і нова Україна» аналізував національно-визвольний рух в Україні, розкривав теоретичні питання ленінізму та практику більшовизму, його основні прийоми, зокрема «винаходи» політичної техніки більшовиків для встановлення нібито «диктатури пролетаріату», а фактично деспотії, за якої не трудящі класи є суб'єктом влади, а партія, точніше політбюро з кількох осіб (олігархія) на чолі з генеральним секретарем, що перетворюється на диктатора. Більшовицькі ідеї та гасла про майбутнє виявляються фальшивими і особливо обманними про диктатуру пролетаріату в Росії, де «мало пролетаріату», і тому швидко встановилась «воєнна диктатура», а пролетаріат перетворено на «наймита державно-воєнного капіталізму». Гасла про соціалізацію землі використано, щоб «потягти селян за собою» і «у будучині відкинути... замінити їх на “націоналізацію”» (власне — удержавлення). Так само про вибори до рад, до яких селяни могли обирати одного депутата від 100 000, а робітники — від 20 тисяч виборців. Замість «права самовизначення нації» і відповідно до «самостійності України на практиці» її перетворено на колонію, а демократію підмінено диктатурою центрального комітету, який «карає не лише за вчинки, але й за погляди». «В компартії покарані навіть вожді за інші думки, ніж у Сталіна, а “менших” членів партії садовлять по тюрмах, висилають на Сибір». «Ця організація влади в самій партії наближає її до типу воєнних партій. Такою є партія фашистів в Італії», — описував

М. Шаповал умови, в яких опинилася Україна після того, як владу захопили більшовики Росії [13, с. 705, 706, 708].

Оскільки диктатура добровільно не сходила з історичної арени, то й у СРСР більшовики не переведуться на демократію, як вважали деякі соціалісти. «Диктатура над пролетаріатом не є державою пролетаріату, і в СРСР державний капіталізм є явищем “модерного промислового феодалізму” і тільки у майбутньому ця система буде знищена і замінена справжньою, трудовою демократією». «Для історії людства залишиться лише спомин про жахливе перекалічення визвольного ідеалу трудящих і про добу страшного насильницького феодалізму». Адже «ленінізм є запереченням соціалізму. Ще минуть роки, ще розвіються ілюзії, ще розкриються очі бідних, замріяних робітників і селян, що не бачучи того “ленінізму” на практиці сліпо захищають оту форму будучого свого рабства», — прогнозував М. Шаповал [13, с. 709, 712, 713].

Сергій Шелухин (1864–1938) у праці «Україна» обґрунтовував історичну назву України та спрямував її розгляд на захист від перекручень і для правильного використання в майбутньому назв відповідно з живим чинним правом, пов’язаним «з іменем свого носія»: «Українці», «Український народ», «Українська держава», «Українська нація». Він доводив правомірність визвольного руху українського народу в межах свого права, яке є свободою того, кому належить, і назвав ворогами людства тих, хто відкидає рівноправ’я, свободу і природні права народностей, відповідно злочинними акції, спрямовані проти прав і свобод української нації. Акцентуючи увагу на авторитеті права, відзначивши факти узурпації влади, коли «груба сила» стає над правом, він передбачив, що «надужиття грубої сили» може спричинити імпералістичні, грабінницькі війни, і тому закликав людство поставити «силу права» понад «грубу силу». «Людство не здало позицій, і Українцям не пристало орієнтуватись на нижче і гірше. Візьмуть гору поступ, культура й цивілізація, мораль, право, справедливість», — впевнено прогнозував український мислитель [13, с. 571]. Він вважав справді нормальною «правову державу, на створення якої закликав українців орієнтуватись у майбутньому. На цьому шляху пропонував спочатку визнати й усвідомити свої помилки і не повторювати їх, «виправити попередню роботу з 1917 р.», «направити все на краще», «побороти культурними способами баламуцтво, несвідомість та непоінформованість, блуди і протиукраїнську зарозумілість ворогів». «Для оборони українського визвольного й державотворчого руху, надання йому історичності, правности, конструктивної традиційности, ясної ідейности та придбання симпатій широкого світу потрібні великі зусилля нації, і передусім праці озброєної науковим знанням національносвідомої інтелігенції», — наголосив С. Шелухин [13, с. 565, 571, 568].

Станіслав Дністрянський (1870–1936) у працях «Звичаєве право і соціальні зв’язки», «Загальна наука права і політики», «Цивільне право», розробляючи проблеми співвідношення народу і нації, формування національної ідеї та шляхів її реалізації, обґрунтовуючи права народів на самовизначення, критично проаналізував теорії «майбутнього ущасливлення цілого людства», «завмирання держави» і також «радянської системи», яку більшовики запровадили на практиці як «володіння значної меншости населення проти значної більшости» і яка є «свідомою олігархією» під назвою «диктатури пролетаріату», але не має прикмет «новітньої правової держави». Він передбачав можливість впливу подібних теорій «на державно-правні реформи поодиноких європейських держав після російської революції» і застерігав, що під ідеєю

«злуки всіх комуністичних суспільств цілого світа» більшовики, захопивши владу в Росії, прагнутимуть здійснити ідею «всесвітньої держави», переходом до якої будуть, як «представляє собі Ленін, нові вольні суспільні зв'язки». Але насправді ті «нові зв'язки... не мають нічого спільного з людською свободою, тільки основуються на далеко більшому насильстві, ніж дотеперішній державний примус». Вважаючи державу територією з «територіальною владою» на ній, що спирається на реалізоване право самовизначення народу (нації) «з новими внутрішніми елементами», український мислитель висловив припущення, що «в майбутньому можуть держави творитися без завоювання», що було ознакою імперіалізму, але не «обов'язковим елементом кожної держави» [13, с. 700,701,689]. Тому на цій підставі він розробив проект конституції ЗУНР, яка передбачала майбутнє державно-правове утворення українського народу на своїй території.

Проте частину українських земель за різних історичних обставин захоплювали сусідні держави і український народ в таких умовах «не жив однаковим, одноцільним життям», потрапляючи під різні культурні і політичні впливи. Саме під таким кутом зору **Михайло Лозинський** (1880–1937) у працях «Галичина в життю України», «Галичина в рр. 1918–1920: розвідки і матеріали», «Охорона національних меншостей в міжнародному праві», «Польський і руський революційний рух і Українство» розглянув особливості українського відродження, майбутнє становище України після завершення Першої світової війни, передбачав можливість зростання ролі Галичини як «Українського П'ємонту». Галичина стала «предметом спору між Австро-Угорщиною і Росією» не просто як погранична територія, а як країна, «яка з огляду на свій національний характер і тенденції національного розвитку... має для них особливе значення», – писав М. Лозинський у праці «Галичина в життю України» [23, с. 8]. Для Росії захоплення її військами Львова вважалось «завершенням діла Івана Калити» зі збирання руських земель і об'єднання російського народу з остаточним придушенням українського руху й на «австрійській Україні». Австрійська ж політика стосовно Галичини була нечіткою з огляду на польсько-українські відносини, оскільки польська шляхта намагалася відновити історичні межі своєї держави всупереч демократизації політичного ладу і конституційному закріпленню національної рівноправності. Українське питання набуло міждержавного характеру, а для українського народу стало вирішальним: чи залишиться Галичина австрійською, де порівняно з Росією вищий уклад життя, кращі умови для реалізації національних інтересів українців. Австрійська конституція дала законні основи національного розвитку, зокрема право «зберігати й розвивати свою народність і мову», але не дала автономії. Отже, для українського народу, як відзначив мислитель, буде насущним завданням наступного етапу боротьби стати активним учасником політичного життя конституційної держави і в майбутньому господарем на своїй землі, допомагаючи організовувати українське громадянство в Росії. «Український народ, хоч розділений державними границями, ставав свідомою своєю єдністю нацією і переводив сю єдність у діло, витворюючи спільні вартости єдиної національної культури і спрямовуючи політичні погляди в майбутнє для здобуття собі місця серед культурних народів Європи», – писав М. Лозинський, обґрунтовуючи першочерговість відірвання України від Росії для реалізації ідеї самостійної Української держави і наближення ідеалу «Вільної України» [23, с. 27, 44]. Для цього мислитель закликав у найближчому майбутньому «усунути останки польського панування на українській землі, боротьба з яким забрала багато

сил». При всіх поворотах міжнародної політики український народ «не зречеться змагання до визволення й осягнення політичної самостійності» [23, с. 58], — впевнено доводив М. Лозинський, вказавши на те, що інтереси європейських держав і українського народу збігаються. Тому Україна після остаточного визволення з-під російського панування має набути повної політичної самостійності і може в майбутньому стати на сході Європи першорядним чинником міжнародної рівноваги, як прогнозував М. Лозинський.

Василь Кучабський (1895–1945) також висловив стурбованість майбутнім України у працях «Україна і Польща», «Первні нинішньої нашої національної структури», «Політичні конечності», «Західна Україна в боротьбі з Польщею і більшовизмом в роки 1917–1923» (нім. мовою). Він, констатуючи появу «промислово-торговельної верстви й міського пролетаріату на наших західних землях» поряд з селянством, звернув увагу на інтелігенцію й духівництво, серед якого «політичний занепад, втрата досвіду 1900–1923 рр. і здібности єднатися довкола добрих справ для національного оновлення. Народ наш як етнічна матерія має в собі добрі властивості, щоб стати історичною величиною, вартість і сила якого серед інших народів визначаються провідною верствою, адже кожен народ має таких провідників, а з ними й таку історичну долю, яких він вартий», — підкреслив мислитель [13, с. 479, 481]. Майбутнє оновлення залежатиме від українського духу, що проявляється вже «на економічному полі», але треба з'ясувати явища, які нівечать «надії на будуче», особливо в «нинішній політичній дійсності», як зауважив мислитель. «Веgetативно-опортуністичне і плебейське наставлення» людини на життя, щоб тільки добре жити, лежить в основі «політики ... визвольного бунту» через демагогічну гру невдоволення «мас», тих «репрезентантів» народу, які обіцяють блага, а найвищі справи людського буття вважають непотрібними, бо слава, добре ім'я народу нікого не «годують» і нікому «щастя» не приносять. Таке наставлення галицького українства виявилось в переломний час 1918–1919 рр., коли впала Західноукраїнська держава через гризню українських розкладових елементів. Тому після 1920 р. зміни потребували нового типу політичних діячів зі свідомістю, що сенс буття народу — це «залишити після себе щось великого ... щось, що могло б бути живою вартістю-спадщиною чи монументальним пам'ятником для будучих поколінь, чи для прийдешніх народів світа. Це є аристократичне й героїчне наставлення, яке висуває найрозумніших і найліпших, що будуть ставити до народу великі вимоги і спрямовувати його на велике, яке в майбутньому буде досягнуто і тоді народ не боїтиметься боротьби із сторонніми потугами» [13, с. 486, 483], — пояснював В. Кучабський, закликаючи українство подолати той «розброд демагогічної “революційної” згістеризованості», що не дає «визріти» новим людям і новій добрій справі.

Від появи нових провідників «понадпересічних незвичайних, творчих, геніальних одиниць», в яких концентрується потреба реформ, щоб відносини були ліпші і котрі вказують, «що і як робити», залежить майбутнє народу, розмах його самопроявлення. Демократія післявоєнних народів дійшла до кінцевого циклу, для державних народів регенерація може наступити через період навіть диктатури, як вважав В. Кучабський, але в руках «дійсних, виїмкових, творчих людей». Якщо ж диктатура потрапить до рук «випадкових проходимців або й злочинців, то надмірно розвинена і зраціоналізована новочасна апаратура й машинерія державного насильства буде дійсно лише знаряддям нового істотного упорядкування схаотизованих народів. На наших очах діється в

більшевизмі і спрямовується отой страшний новочасний танк державного насилля на те, щоби ним розчавити на необмежені часи усе живе, творче, усе з якоюсь “іскрою Божою” серед народів і залишити по свому поході столочений пустир, на якому десятиліттями, може й сторіччями, вже й трава не виросте», — песимістично прогнозував мислитель, підкресливши дуже важке завдання майбутнього оновлення бездержавних народів [13, с. 488].

Він наголосив на потребі самовпорядкування українців в умовах недержавності на західних землях, де ще є «останнє прибіжище» українському народові після «страшної руїни, яку довершив за Збручем більшевизм». Але «маловартість українських верхів на цих землях позбавила це наше громадянство всякої вартости як союзника у великих змаганнях між народами». Тому в найближчому майбутньому, на думку В. Кучабського, треба створити «нові політичні верхи України», об'єднати всіх українських людей до виконання «Гераклічного завдання», «зберігати наш народ у найширшому розумінні цього слова, себто зберегти сукупність людей українських всіх станів і положень у якомусь приблизному стані духовного і політичного, біологічного й економічного здоровля», здатного в одностайності і єдності «лягти важкою вагою на ту чи іншу терезу ваги світла, тоді в якійсь — нині нам ще не знаній — ближчій чи дальшій будуччині, коли ще раз важитися буде доля народів у якихось великих міжнародних катаклізмах» [13, с. 490], — прогнозував мислитель, пропонуючи створення «національних організацій творчого практичного чину» замість багатьох партій. І хоч реальний засяг українських енергій не доходить нині навіть до меж внутрішнього західноукраїнського буття, але «з такого народу все ще можна щось зробити», і то навіть «щось справді велике», як сподівався В. Кучабський [13, с. 491, 479], закликаючи спрямовувати діяльність Церкви на виправлення «здичіння», «упадку народної моралі», викликаних «десятилітньою гульнею всяких демагогічних шарлатанів».

Піднесенню впливу Церкви серед українців, збереженню та розвитку УГКЦ у надскладний період першої половини ХХ ст. сприяла багатогранна діяльність митрополита **Андрея Шептицького** (1865–1944). Він у пастирських листах та ряді філософсько-теологічних творів висловив переконливі думки про майбутнє релігії, її значення не тільки в особистому, але й суспільному житті. Досліджуючи історію християнських церков, він обґрунтовував потребу їхнього зближення та пропагував ідею екуменізму, а відзначаючи єдність християнства впродовж першого тисячоліття його поширення, і власне проявив далекосяжну ініціативу, яку потім підтримав Другий Ватиканський собор 1964 р. в Декретах про екуменізм («Возстановлення єдності») та про східні церкви. У проблемі взаємин Східних церков католицького і православного віровизнань «ще митрополит Андрей Шептицький за п'ятдесят років до собору проголошував і вводив у життя вищезгадані ідеї і за це нерідко сам зазнав нерозуміння» [10, с. 199], — відзначив сучасний дослідник українського католицизму С. Қияк, звернувши увагу на унійну й екуменічну діяльність митрополита при скликанні велеградських з'їздів та зустрічей католицьких і православних церковнослужителів, а також у поїздках для «налагодження екуменічних зв'язків спершу з російськими католиками, а пізніше через них і з православними як в Росії, так і в Польщі, оскільки, на його переконання, історія відвела Українській греко-католицькій церкві особливу роль — посередника поєднання Сходу і Заходу. Ця ідея примирення і порозуміння українських католиків і православних бачилась ним як шлях до єдності всіх українських

церков, а також католицького Заходу і православного Сходу, але ... вбачав у ній не нову унію, але єдино реальний спосіб оздоровлення духовного і національного стану українського народу» [9, с. 161].

Однак таку надзвичайно потрібну ініціативу А. Шептицького, спрямовану в майбутнє України, не зрозуміли православні владики і не підтримали в пошуках способів розширення можливостей, відродження східної традиції християнства з часів Володимира. Така ідея, залишаючись ще не реалізованою на початку ХХІ ст., актуалізуватиметься в майбутньому потребою консолідації українського суспільства і християнської цивілізації за нових викликів швидкозмінюваних процесів у глобалізованому світі.

Нові тенденції в розвитку людства в кінці ХІХ ст. прозріливо вловив А. Шептицький, висловивши важливі прогностичні ідеї в пастирському посланні до духівництва «О квестії Соціяльній» (травень 1904 р.) на основі положень енцикліки папи Лева ХІІІ «Нові речі» (*Regum novarum*) (1891 р.), якою започатковано виклад соціальної доктрини католицької церкви. Він констатував зростання суспільних труднощів і загострення антагонізмів, що призвело до «анормального стану, котрий називаємо соціальною квестією», спричинену несправедливістю суспільного ладу. Парові машини змінили вартість ручної праці і надали капіталові перевагу над працею; світові капітали, пожираючи менші, зростають в руках «не многих потентатів», що загострює всесвітню конкуренцію і боротьбу всіх капіталів з працею, а це викликає взаємну ненависть, від чого залежать міжнародні відносини, виникнення війни у світі, як передбачав А. Шептицький, вказавши на «неустанні борби політичні, надмірні податки, більший як деінде брак просвіти убогих», «невиносиме положене економічне цілого краю» [11, с. 139, 140]. Наголосивши на потребі в найближчому майбутньому розв'язувати «соціальну квестію», мислитель розглянув різні підходи до цього розв'язання, піддав критиці соціалістів, які «хотіли би відібрати й замінити на спільну власність все, що було набуто... проповідують безглядну рівність людей»; «наші соціалісти хочай признаються до солідарности з партіями соціал-демократичними Європи, не вміють однак перед вірним нашим народом поставити справу так ясно і тому їх акція соціальна шкідлива для віри і народу» [11, с. 144, 143, 142, 214]. А. Шептицький застерігав від партійного шовінізму, від утопічності комунізму, вважаючи, що усупільнення власності привело б до дальших фатальних наслідків через втрату зацікавленості таланту, працьовитості як джерел суспільного багатства, до «рівності всіх у нужді і бідності», доводячи, що приватна власність, особливо на землю, є запорукою забезпечення життя людини і рівноваги в суспільстві.

Разом з цим А. Шептицький критично аналізував погляди ліберальних економістів, які розглядали працю як товар, а вона ж є головною засадою існування людини, «частиною її життя» і приносить честь, «дочасне добро і вічну нагороду», дає не тільки власність свою, але й дітей майбутнього покоління, «цілої суспільности», тому працьовитий народ навіть у важких обставинах досягає економічного добробуту. Через працю узгоджується природна нерівність людей, бо «сама природа велить, щоби, — на думку мислителя, — всі верстви суспільні взаємною згодою лучилися і стали в рівновазі. Капітал і праця не стоять в суцній і природній суперечности, борба між ними випадкова — не конечна. Капітал не обійдеться без праці, а праці потреба капіталу. Зі згоди і лучности ... слідує порядок і краса», — передбачав митрополит утвердження суспільної

гармонії в майбутньому, заперечуючи поширену тезу про вічність боротьби між людьми за виживання [11, с. 154].

Розв'язання суспільних проблем дедалі більше залежатиме від дотримання християнського закону любові до ближнього, бо працедавець шануватиме релігійні потреби робітників, даватиме платню робітникові для підтримання життя, нормального харчування, відпочинку, забезпечення родини та заощадження на випадок хвороби, на старість, бо справедливість вимагає «віддати кожному, що єму належить», рівності між працею і оплатою, що мало б привести до «вирішення суспільних нерівностей і до улагодження борби» і «принести світові мир» [11, с. 157, 155, 140], — переконував А. Шептицький, передбачаючи зростання ролі внутрішньої совісті в майбутньому регулюванні суспільних відносин, бо правдивий християнин не переступатиме межі справедливості, ставлячи себе в становище ближнього і поважаючи його права. Любов «обнімає всіх без винятку людей» і єднатиме суспільні верстви, дасть більший поштовх до розвитку здорової ініціативи, добра, приноситиме лад і рівновагу в суспільство, заохочуючи кожного до інтенсивної праці, що матиме «далекосяжний економічний вплив», — прогнозував мислитель формування українського народу як християнської спільноти. «Іще чекає нас довголітня і тяжка праця, до якої мусимо приложити всіх сил. [...] Сто разів більше, як у кожного іншого народу, треба нам іще думати про поставлення самих підвалин нашої хати, про ту цілу економічну сторону народного життя, без якої навіть найсвітліше політичне положення завжди буде безглузде й безхосенне», — писав А. Шептицький, закликаючи українців єднатися під прапором християнської любові [11, с. 289, 292].

Християнська любов веде до злагоди, гармонії, і тому майбутність українців залежатиме від того, хто на цій засаді зможе керувати поєднанням соціального, національного та релігійного рухів. Мислитель закликав не втратити «нічого з тих принципів етичних, на яких кожний здоровий поступ мусить опиратися», не допускати через різні соціальні ідеали до розбрату, міжусобиць, не вести «братньої боротьби, бо принципи християнські вищі над усяку партійність, тому треба домагатися «замирення» між собою керівникам усіх гілок українського руху і об'єднувати всі державо-націотворчі сили. Зокрема А. Шептицький звернувся до української інтелігенції — працювати на користь народу та зміцнення його національної єдності [20, с. 209, 214].

У найближчому майбутньому український народ має створити такі «суспільно-християнські обставини, які запевнювали б громадянам правдиве і стале щастя та мали досить внутрішньої сили, щоб поборювати відосередні тенденції внутрішнього розкладу», і успішно захищатися від зовнішніх ворогів, оскільки може відбутися порушення «морального права» і проявитись безправ'я і всяка кривда. Таке «замотання людських відносин не раз віками спиняло розвиток суспільности», і тоді людство «обливається кров'ю міжнародних воєн» [20, с. 202, 203], — передбачливо застерігав А. Шептицький у посланні «До української інтелігенції» (1909 р.). При цьому він радив передусім подбати про основу «дочасного щастя кожної одиниці, — ніж про всі соймові чи парламентарні справи», а саме про родину, сім'ю, бо «майбутність належить до тих народів, у яких родинне щастя є чисте і подружжя є річчю святою; щоб воно було щасливе, має бути заключене не з приводу майна, чи краси, — а з любови» [20, с. 31, 35, 43].

У майбутньому, на думку релігійного мислителя, зростатиме роль Христової церкви як «Міжнародної інституції», метою якої є «спасіння **всіх** людей, добро всіх народів на

цілому світі і по всі часи» [20, с. 65], а тому «головним елементом духовної єдності українців може бути єдність релігійна». Багатолітня діяльність А. Шептицького в служінні Церкві і на добро українському народові, що проголосив він у січні 1901 р. при вступі на архієпископство, була спрямована в майбутнє і дала благодатні наслідки в зміцненні і розвитку УГКЦ, яка змогла витримати всі переслідування в радянські часи, вижити навіть в «катакомбний період» своєї історії і відродити повноправне церковне життя з проголошенням незалежності України.

На поживлення релігійного життя в Україні у ХХ ст. та відновлення Української автокефальної православної церкви спрямовував свої зусилля **Іван Огієнко** (1882—1972). Своїми працями «Українська культура», «Українська патрологія», «Українська церква», «Складня української мови», «Історія української літературної мови», перекладом Біблії українською мовою, безпосередньою участю у створенні українських університетів, поширенні академічного руху в Україні, у підготовці і проведенні акту злуки УНР і ЗУНР, у повному «розмосковленні» церковно-релігійного і освітнього життя українців, у захисті самобутності української культури, розвитку літератури й мови він намагався наблизити краще майбутнє для українського народу. «Український народ — це той казковий велетень, що коли його рубали надвоє — то й сили ставало вдвоє... як криця, як золото в огні, вийшов чистим із мук та неволі... Тернистим шляхом, згинаючись під важким тягарем чорної неволі, утворили ми свою велику культуру» [13, с. 592], — писав І. Огієнко у праці «Українська культура», вказавши на мову як «форму нашого життя», «найцінніший скарб», що має таку велику вагу в національному рухові, бо «поки живе мова — житиме й народ, яко національність» [13, с. 587], як головний орієнтир для збереження самоідентичності української нації та її духовного самовираження у прийдешніх віках.

Такому самовиявленню українського духа та активізації українців у реалізації національної ідеї разом з іншими українськими мислителями кінця ХІХ — першої третини ХХ ст. сприяв **Василь Стефаник** (1871—1936).

Василь Стефаник, якого дослідники називають видатним новелістом, «художником слова» (С. Хороб), ким українська література може «величатися перед світом» (І. Франко), бо його твори мають «загальнолюдське звучання» (П. Тодоров), адже в них виражене «стремління до світової гармонії» (І. Андрусак), заслуговує без перебільшення епітета «провісник будучності».

Справжній художник є «носієм несвідомо діючої душі людства» (К. Юнг) і реалізовує душевну потребу народу, створюючи образи для віддзеркалення майбутнього. Змальовуючи те, що було в минулому чи є в теперішньому, видатні митці провіщають те, що має бути, застерігаючи від небажаного в прийдешньому. Найвище призначення художника, справжність його таланту виявляються у глибинній спорідненості його образів із внутрішнім світом людини і сподіваннями всього народу на краще майбуття. У майбутньому, ніби в дзеркалі, висвічується провісницький дар мислителя, верифікуються спрямованість і цінність висловлених думок, ідей, передбачень для прийдешніх поколінь.

Деякі критики, інтерпретатори і навіть пошанувачі творчості В. Стефаника оцінювали його однобоко, називаючи «мужицькою дитиною» (Хр. Алчевська) або «новим» письменником тільки за те, що малював «теперішню» Україну з «новими» злиднями, «важкими економічними відносинами» (С. Русова), «володарем дум

селянських» (В. Косташук), «співцем знедоленого селянства» (Ф. Погребенник), або вбачали в його творах «безпросвітний песимізм» (О. Грицай), тільки «малювання темних сторін людської душі» (Б. Лепкий). Більшість же авторів відзначала оптимізм письменника. «Із його оповідань, — наголосив І. Франко у статті «Старе й нове в сучасній українській літературі», — віє сильний дух енергії, ініціативи, а у всіх бачимо велику любов до життя і до природи — речі, зовсім суперечні песимізові» [25, с. 108—109]. У творах В. Стефаніка виражена «віра в краще майбутнє» (В. Горват), «прагнення простого люду до щастя» (В. Лесин), «клич до боротьби і надія на світле майбутнє» (М. Бажан). В. Стефанік був «великим мислителем», «сином своєї доби» (Є. Кирилук), і водночас він «перспектива української духовності» (Л. Сенік).

Про Василя Стефаніка не варто говорити в минулому часі, як відзначив О. Гончар, бо «є він і сьогодні цілком реально в нашій красній письменстві, живе всією своєю невмирущою творчістю, силою свого вогнем налитого слова», адже український новеліст, як підкреслив Д. Павличко, — «постать світового формату» — «на сторіччя обігнав свій час», відкриваючи «тайники людської душі», яка ставатиме «тим значимішою (повинна ставати!)», що «меншою ставатиме планета перед можливостями техніки і науки» [16, с. 77, 46]. Назвавши В. Стефаніка разом з О. Кобилянською, Ю. Федьковичем «трьома сильними талантами», відзначивши, що своїми новелами Стефанік «уже набув слави», Леся Українка підкреслила: «...які творчі сили мусять бути заховані в народі... і як розгорнулися б оці сили за кращих умов» [16, с. 156].

Однак у тогочасних умовах і в наступний період, як написала Михайлина Коцюбинська, наші видатні митці мусили «набувати неабиякого суспільного гарту, іншого вибору вони просто не мали — адже література українська протягом десятиліть лишалася головним, а подекуди чи не єдиним чинником національно-культурного самоствердження. [...] В наш час — час загальної стандартизації і морального збайдужіння, коли моральну аморфність іноді підносять до рівня норми людської поведінки і неминучої умови людського існування, люди інтуїтивно, а то й свідомо тягнуться до морального очищення, шукають глибинних духовних джерел. У колі цих шукань етичний гуманізм екзистенціалістів... нове прочитання християнських духовних цінностей, намагання заново відродити принципи народної моралі. І тут Стефаніків досвід — на часі» [19, с. 263]. У ракурсі складних проблем сучасності справді актуалізується прогностичність Стефанікових ідей, а відповідно і їхнє вивчення.

У творчості В. Стефаніка «закодований прогноз», «послання Майстра у майбутнє». Він «говорить до нас своїми неложними устами і застерігає від чужих стежок, якими не слід ходити, щоб не втратити своєї самобутності», заради найвищого ідеалу — «свободи не тільки особистості, а й всієї національної спільноти» [14, с. 34]. Разом з розшифруванням «художнього коду», «артистизму», «поетичної форми творів В. Стефаніка постає не менш важливим і набагато складнішим розкриття його «внутрішнього болю», «душевної роботи», співпереживання, що набуває високого морального, ціннісного і соціального звучання і як компас провісника вказує напрямок від себе до людей, з минулого в майбутнє, від того, що є, до того, яким мало б бути. Таємниця творчості як свободи волі є «трансцендентальною проблемою», на думку К. Юнга, бо «художник є рушієм несвідомого психічного життя людства», а його «соціальна маска» іноді така важка, що він «змушений жертвувати своїм щастям і всім тим, що становить сенс життя звичайних людей. Художній твір відповідає психічним

потребам суспільства, в якому живе автор, і внаслідок цього означає більше, ніж його особиста доля, незалежно від того, усвідомлює він це чи ні» [28, с. 49, 52]. Під таким кутом зору Стефаникова творчість є «справді своєрідним посланням наступникам» (Л. Сенік), в якому безпосередньо висловлені думки про майбутнє, або імпліцитно через словообрази автор провіщає те, що ледве вгадується на тлі «непідфарбованого життя» та поведінки персонажів. Найскладнішим у розкодуванні «послання нащадкам» залишається «головна річ *людська душа*», «се трагедії душі, конфлікти та драми, що можуть *mutatis mutandis* [лат. — з відповідними змінами] повторитися в душі кожного чоловіка», — писав І. Франко [25, с. 109]. Таке повторення пов'язане з майбутнім, бо твори Стефаника, зацікавлюючи, захоплюючи читача, впливають на його душу. Душа є «вихідною точкою» сприйняття для читачів Стефаникових смислообразів, і водночас вона спрямовує до нового життя, до духовного піднесення людини в майбутньому.

Головною темою творів В. Стефаника були духовні інтереси людини. «Саме вони, — вказує відомий стефаникознавець Р. Піхманець, — нехай мізерні, нехай малопримітні за фізичною роботою — формували той самий селянський аристократизм (“повні пазухи ясного ідеалізму”), який забезпечив виживання української нації у віках, яким пишався». Його він прагнув передати наступникам: «Зо дна душі я его винесу на світ Божий і я буду його показувати яко силу і спасення для нас» [12, с. 247]. З душею пов'язані й екзистенційні мотиви, що простежуються у Стефаникових новелах. Через зіставлення внутрішнього і зовнішнього світів, свідомого й несвідомого, доброго і злого, раціонального і чуттєво-емоційного, індивідуально-біотичного і соціально набутого виявляється сутність існування людини, що в багатьох творах зображується в межових, критичних ситуаціях і в пошуках вибору дальших дій. Найчастіше через діяльність людей, спрямовану на реалізацію своїх можливостей у майбутньому, розкриває автор зміст людського життя. Герої новел здебільшого вибирають активний спосіб утвердження себе через улюблену працю («Майстер»), співпричетність до значущих суспільно-політичних подій («Марія», «Сини», «Дід Гриць»), через різні форми прояву людяності, милосердності та протесту проти соціального зла і несправедливості («Вовчиця», «Засідання», «Дурні баби», «Лист», «Підпис», «Палій») навіть в обмежених зовнішніми чинниками несприятливих умовах. Персонажі не стільки говорять про життя, скільки переживають, активно діють, навіть знаючи про негативні наслідки («Синя книжечка», «Злодій», «Лесева фамілія», «Новина», «Суд», «Шкода») чи сподіваючись на краще майбутнє («Камінний хрест», «Роса»). У багатьох новелах («Лесева фамілія», «У корчмі», «Синя книжечка», «Майстер», «Злодій», «Суд») персонажі шукають вихід зі складних ситуацій у пиятиці. Автор, засуджуючи такий спосіб життя, свідчить про непевність, втрату перспективи в майбутньому, посилає прийдешнім поколінням своєрідний сигнал про неприйнятність такого вибору, його невідповідність моральним чеснотам. Тому його прогностична ідея поширення тверезості й до сьогодні залишається актуальною.

Видатний новеліст розкриває складні проблеми життя, зображуючи людські муки в теперішньому заради завтрашньої «радості бути». Він показував прагнення простого люду до щастя, бо «далі так жити не можна» (В. Лесин). Так В. Стефаник художні, публіцистичні твори, промови і листи спрямовує в майбутність.

Близьке прийдешнє письменник прогнозує за реальними ознаками змін у природі і в суспільному житті: «сонце вже з морозом», «хрести, що тепер їх ніяка зелень не

закриває», «сиві монотонні стерні», на яких бідні вдови, старі діди з внуками збирають колоски, а дід Михайло — ковінки, щоб «було чим пропалити взимі» — «вони вістують, що осінь приходить» («Вістуни») [17, с. 108, 109]. А на прикладі інших країв можна передбачити, що «машинами можемо направити свою господарку» [17, с. 256].

На майбутнє автор переважно дивиться оптимістично. «Кажуть, що я песиміст. Але це неправда. [...] Я представив важке темне життя ... все те страшне, що є в ньому, а що так болить мене, писав я. [...] Але коли я найшов у ваших душах такі слова, що можуть гриміти, як грім, і світити, як зорі, — то це оптимізм. [...] Я радикалом завжди був і ... буду», — виголосив письменник на ювілеї 26 грудня 1926 року у Львові [17, с. 297]. Він спрямовував у майбутнє не лише увагу читача, а й свою діяльність, висловлюючи сподівання на позитивні наслідки.

Ще 1895 р. після звільнення з-під арешту за агітацію на виборах «за мужицьких послів» він відразу взяв участь у зборах, «аби мужикам показати, що за “бунтацію” не гниєся довго в криміналі» [17, с. 9].

В. Стефаник у серпні 1917 року, оцінюючи руйнівні наслідки воєнних подій, виступив на зборах у Снятині із закликом: «Хочемо відновити свою діяльність, хочемо працювати на своїй землі, поритій гранатами та кров'ю обтеклій, і сподіваємося, що успіх буде, бо народ наш серед гуку гармат охрестився. Отже, починаємо діло, хай ніхто не стане збоку поза товариством, хай і жінки до нього впишуться, і станьмо знов організованою силою. Нам треба самим відбудувати і себе і розвалені хати наші. Отже, всі до роботи». Щоденна рутинна робота, як відзначив Р. Піхманець, «промови на вічах, зустрічі зі своїми виборцями і турботи про вирішення їхніх проблем постійно супроводжували його політичні будні» [12, с. 98].

У наближене майбутнє були спрямовані його участь у створенні Радикальної партії і рішучий крок, коли він розійшовся щодо «нових ідеалів» зі своїми «молодими однодумцями», що «на очах старілися», і «пішов своєю дорогою»; критичне ставлення до ортодоксального соціалізму, прихильники якого трактували «мужиків» лишень як «додатки до січкарень», а особистістю нехтували, що вело до «нищення душі», нівелювання «індивідуальності найліпших людей»; політична діяльність як посла парламенту у Відні, як учасника проголошення ЗУНР; потім злука з УНР 22 січня 1919 р., що юридично задекларувала утворення соборної Української держави. Однак ця друга поїздка В. Стефаника на «Велику Україну» розчарувала його, бо він побачив «страшний хаос, і той хаос, — згадував потім син Юрій, — його, як доброго українця, наповнив великим страхом». «До Русова приїхав блідий і знервований» і скупко говорив: «Це не та Україна, яку я довгими роками мріяв побачити» [12, с. 96].

Внаслідок цього письменник відійшов від активної політичної діяльності, відмовився від посади міністра земельних справ в уряді ЗУНР, щоб надалі залишатися «самим собою». «Я буду свій камінь різьбити. Будуть з нього камінчики відлітати; будуть світові очі ранили, будуть вони пекучими іскрами на его шкірі» [16, с. 82], — самооцінював він свою письменницьку діяльність, сподіваючись на її результати в далекому майбутньому. «І чую в собі силу всіх спорохнявілих поколінь і всіх живучих, аби шукати щастя на землі», — писав він у листі до О. Гаморак [17, с. 334]. У листах до О. Қобилянської, запрошуючи її до Русова, він висловив бажання наговоритися «про вічні діла нашого народу», поглянути з минулого «по тяжких тисячу літ за селами і на незнані тисячу перед ними» в далеку будучність [17, с. 327].

Про прийдешнє В. Стефаник неодноразово висловлював думки, сподіваючись на «файну годину», щоб «здибатись колись» з В. Морачевським [17, с. 306], пояснюючи «непорозуміння з урядом Харкова» в листі (2 жовтня 1933 р.) до радянського консула у Львові, «що ніколи не любувався в галасі і в крикові людського ринку», і тому «не маю охоти, аби мене купали в помях уже мертвого» [17, с. 343]. Таке оригінальне морально-ціннісне бачення майбутнього після смерті виразив він у новелі «Давнина» звертаннями баби Митрихи до невісток: «А як вмру, то маєте всі штири надо мною голосити чудними голосами, красними словами! Та й дід як умре, та й єму маєте голосити ще краснішими голосами. [...] Він вам лишить грошей, що мете гратися в них» [17, с. 105], а також у новелі «Сини» словами старого Максима: «Як умру, то най на моїм полі чічки ростуть та най своїми маленькими головками кажуть отченаш за діда» [17, с. 178]. Із сумом подумала про майбутнє дітей хвора матір («Кленові листки»), що заспівала «слабим голосом, в якому виливалася душа і спадала між діти», що будуть як «кленові листочки... по пустім полю і ніхто їх позбирати не годен, і ніколи вони не зазеленіють» [17, с. 134].

По-іншому висловив занепокоєння майбутнім «старий приятель Гриць» («Дід Гриць»), що «двигав на собі три покоління», але серед них «ті наші, що пішли на чужу службу, ніби від мене відвертаються, ніби не пізнають...», і тому він просить: «Але як умру, то зараз приїдьте до мене, бо боюся, що як вже буде по мені, то мої діти пообдирають стіни, та Шевченка, та Франка, та всіх наших повикладають на під. [...] то запитайте при людях моїх дітей, чи вони мої ці образи будуть в хаті так шанувати, як я, чи пообвертають лицем до стіни, аби преподобатися ексекуторам та жандармам. Цей малий внук, він би ще пошенував моїх приятелів, але де йому ще до сили», — засумнівався Стефаник у нащадках, що «пішли на службу», і висловив надію на нове прийдешнє покоління [17, с. 189, 190].

У промові в селі Задубрівцях на Снятинщині (31 липня 1909 року), нагадавши про трагедію 1 липня в мурах університету, коли впав жертвою Адам Коцко, В. Стефаник наголосив: «Се для нас є добрим знаком, що той молодий чоловік загинув на барикаді. Тепер по Січинським і Коцку пізнаєте ви, що наша молодіж заразилася вами... окроплює свою ціль кров'ю і трупами встелює свою дорогу. На такій могилі, як могила Адама, зростуть великі квіти, за якими підуть всі ... і здобудуть свої права. [...] Адам Коцко показав, що вже надійде той час, коли не будемо тікати з своєї рідної землі, що і в нас запанує правда і воля ... не падайте духом, але ідіть в боротьбу і виборіть собі право». «Ви не тратьте надії, що не здобудете кращої долі», — запевняв В. Стефаник у важливості боротьби, у процесі якої постає «із мужиків — народ». «Я вже сивію ... і жию надією на покоління молоде» [17, с. 294, 295, 293].

Завдяки молоді розкриватиметься в майбутньому потужний потенціал всього народу. «Ми народ молодий, сильний, — підемо вгору! — оптимістично провіщав В. Стефаник, висловивши в листі (10 вересня 1924 р.) до Мирослава Ірчана сподівання: «Буду щасливий, як робітники, пімстившись, принесуть нам у своїх черних руках Україну. І кождому з нас покладуть її ... під саме серце. [...] жду від українського робітництва побіди, а тим самим і щастя для нас і кожного з нас» [17, с. 340]. Висловивши побажання, щоб його письменницький ювілей «відбувся не крикливо і не по-американськи», В. Стефаник пояснив, що старався «тканину найделікатнішу, яка є на світі, робітничої душі розпростерти перед людськими очима, так, щоби вона блистіла,

як чисте небо, і щоби блискавки гніву ударяли громом...», що «ціле своє життя грівся коло тих огнів — нашої поневоленої української маси, яка є так само велика, як той огонь...» [17, с. 339—340]. Визволення «поневоленої маси» письменник пов'язував із формуванням народу з «мужиків», «робітництва», передусім молоді, яка показує приклад безкомпромісної боротьби, що в майбутньому приведе до «нового світу», до вільного українського суспільства.

Письменник реально оцінював всю складність боротьби народу, що «лежить тепер в муках ... і треба ті страждання і судороги при народженні нових форм життя і нових ідеалів витесати на камінних хрестах, бо се наша теперішня доба є великою добою народин», — передбачав він у листі до К. Гаморака (8 червня 1899 р.) настання перехідної доби в історії українського народу [18, с. 186].

Із тисячолітнього минулого «буття в муках» виводив мислитель передбачення прийдешнього «буття в радості» через «душевну роботу» під «світлом нашого розвою» в єдиній соборній Україні. Тому прогностичні ідеї, які висловлював В. Стефаник безпосередньо або опосередковано, набували україноцентричного характеру і переважно, на нашу думку, були реалістичними. Це дуже яскраво виражено в художніх творах видатного новеліста: «Я таких оповідань буду сотки писати», адресуючи їх тим, хто «чесно йде по сонцеві», у кому він вбачав майбутність України. «Я люблю мужиків за їх тисячолітню тяжку історію, за культуру, що витворили з них людей, котрі смерті не бояться. [...] За них я буду писати і для них. Буду писати для своїх приятелів», але «писати для інтелігенції не буду» [17, с. 324, 327], підкреслив В. Стефаник, пояснивши, що «такий відломок суспільності» — інтелігенція була спольщена або змосковщена, і з неї що-небудь зачерпнути було годі, бо вона «хоче видобутися наверх і запанувати» і «проярмаркувати інтереси» народу [17, с. 276, 277].

Мислитель, засуджуючи «нових кар'єровичів», тих «руських патріотів», що дбають тільки про власну вигоду, «плачуть» по-фарисейськи за «мужицькі інтереси», про долю України і так роздекламували Шевченка, «що з нього майже нічого не лишилося», закликав: «...тепер наново треба би віднаходити й прояснювати Шевченка» [17, с. 277]. У Шевченкових словах «показана нам далека-далека дорога до нашої майбутності». «Там для всіх мільйонів українського народу велика книга мудрості, книга любові до України». «Читайте його слово, шукайте тої дороги, йдіть нею, щоб з вас були люди найтвердіші, а будете кращі .. і всі ми опинимося в вільній ... Україні», — передбачав В. Стефаник [17, с. 295].

Він, відмежовуючись від таких «народолюбців», від «руської інтелігенції», для якої «не маю серця», бо «не можна любити те, що вродилося тому п'ятдесят років і є маленьке та до того миршаве», бо «кожний літерат», що «змагається повищити уровень ... нашої інтелігенції» через «товариствечка», «жебранинку», «літературку», які, може, й «оправдані і мають будучність, але для мене вони бридкі», — пояснював у листі до О. Кобилянської (листопад 1899 р.), відповідаючи на запитання «практичного чоловіка», чому він не намагається «змінити інтелігенцію», відверто вказавши на «блуди інтелігенції». «Тому, що мені не хочеться бабрати в препаруванні легкої страви», бо «наші газети і література — то легонька потравка для “молоденької інтелігенції”». «Я мушу забути за “почини” інтелігенції, яка не чує «той біль і поезію», «що я чую», і «виджу, що організм мужицький простягнувся струнвою між двома світами понад море і як на тій струнві грає душа мужицька на спілку з її нуждою» [17, с. 327].

Із такого життя чимало селян шукало виходу, емігруючи за океан. Цю тенденцію першої масової еміграції з України письменник показав в образі газди Івана Дідуха («Камінний хрест»), що «спродав усе, що мав, бо сини з жінкою наважилися до Канади і мусив укінці податися», бо «сини не хотіли бути наймитами», а «ця земля не годна кілько народу здержіти». Іван мав «такий туск», що «на своїм горбі над усе сільське поле» «хресток камінний поклав», бо хотів «кілько памнетки по собі лишити», «та й умирати буду ... а його не забуду» [17, с. 71, 73]. Камінний хрест постав як смислообраз закорінення людини у свою землю («за тим горбом таки ніколи не перебаную»), як символ поєднання минулого з майбутнім.

Майбутнє уособлене в дітях, і не можна «давати їх на поталу», тому «буковинські і покутські емігранти переносяться на нову землю задля дітей», — писав В. Стефаник, підкресливши головну причину еміграції: «...найбільше через те, що нема де і не буде де заробити», бо «в цім краю нема для дітей який хліб найти» [17, с. 272, 273]. «Все то для дітей», що «лопотять малими чобітками по пероні», які перший раз їх мають, але що станеться з ними? — запитує письменник про майбутнє дітей, звертаючись до «руських патріотів», «послів руських», до «парцій і кружків» і до тих, що «крали голоси в Тернополі», тих «панотців, що... водилися під час виборів, аби радикалів побороти». «Відзиваюся до всіх жалуючих, плачучих, до всіх стоячих на чолі і до тих, що в їх руках сходяться гроші з цілої Русі-України, аби вони не давали тих дітей на поталу. Се важніше діло від “реальної політики”, від університету руського, від матеріалів, друкованих для чужих академій. Се мордовня тисячів дітей з нашої землі», — з болем в душі писав В. Стефаник, вказуючи на непевне майбутнє емігрантів і можливі негативні наслідки масової міграції з України, бо в найближчому майбутньому, як написав «Czas», можна буде «мазурський люд переселювати на руські землі». «Плачте, патріоти!» [17, с. 274, 275, 276].

Таких патріотів, що не дбають ні про дітей, ні про «мужиків», ні про майбутнє України, народ вже перестає слухати, та їм нема що дивуватися, бо «що вони могли сказати молодшим людям, що у них жолудок перший. Ті патріоти ледве чи були коли в житті голодні і не знають, що як чоловік голоден, то тогди не тільки що не хоче “Русі”, але навіть сонечка божого не хоче бачити» [17, с. 255], — писав В. Стефаник, запитуючи, чи відважилися б «деякі руські панове у Львові ... говорити мужикам за тоту свою “Русь”, котрій би було все одно, чи мужик голодує, чи ні» тоді, якщо в майбутньому «мужики» за прикладом інших народностей «самі собі повишукують свої спілки», бо вже тепер гуртуються, а в читальнях «починають розбирати свої справи цілком інакше, як се подають світлі русини» [17, с. 255]. Така розбіжність в поглядах на майбутнє викликана тим, що «наша інтелігенція згори виробляє собі якісь гадки про мужиків часто-густо і не бачачи їх на очі» і тому не може показати певної перспективи для полегшення народу, а закликає тільки: «Тримаймося, русини», «ви повинні йти та робити на славу нашої Русі» і не дбає, «аби наші газети та книжки подавали чисту правду, не зафарбовану страхом світлих русинів», які гадають, що селяни не вміють «робити коло землі» і «вічно клянуть за гній, за управу збіжжя», а народу «коби землю дати» та подавати все, що «діється межі мужиками інших країв, як вони вибороняють собі волю та як собі радять», — підкреслював письменник головні питання, що хвилюють народ і від чого залежить поліпшення його життя в майбутньому [17, с. 256].

Адже теперішнє становище простого люду погіршується і стає нестерпним, як показав письменник: «Йдуть цілі громади, гонять їх десь, що вони самі не знають. [...] Коли б ви виділи, як їх пхають, тих бездомних мужиків, у вози і як поїзд рушає, а ви певні, що то здоровий кусень червоного м'яса з нашого тіла, — ой, то би почули Ви цілу гниль нашого життя. [...] І виджу банду опришків, що вигоняють їх з землі. [...] Бачу наших руських панів, що жалують “селянина” і слизькі сльози проливають... що увихаються, як шевці, аби з них взяти голоси і стати руськими послами або підслухати співанку і видати етнографію... бачу цілу освічену руськість», що «хоче стати інтелігенцією і хоче, аби мала поетів ота погань, що закрила ціле наше життя хмарою сліз ошуканчих і потоками декламації з Шевченка. [...] Мені все здається, що Чернівці є зграя купців і якихось міністерських політиків...», а «всяка всякість руська то вона є спеціальністю до втокмасювання людей у болото. Коби Ви до нас були борше плечима обернені!» — звертався новеліст до О. Кобилянської в листах (січень і квітень 1899 р.), висловлюючи свій біль і водночас «гнів на тих синьо-жовтих лайдаків», що мають «дерев'яні душі». «І хотів би-м мститися на тих каліках, що зробили патріотичний шпиталь з нашої землі» і «... рад би-м ... братися до чищення авгієвої стайні» [17, с. 328, 329, 330].

Осмыслюючи потребу наступних конкретних «очищаючих» дій, В. Стефаник орієнтував їх на майбутні зміни, бо «тепер у нас ... вже нема ніяких конституційних законів... наш народ живе в теперішнім часі, як в часі абсолютизму. [...] Наші надії на парламент завели нас, бо правительтво ... спирається лише на більшості послів, які зовсім не дбають про народ. [...] уряд робить нам лише самі кривди, а не стоїть на сторожі права, право для нас не існує», — констатував він безправність українців у чужій державі. Оскільки «держава не годна була ... покращити долю народу... не змогла витворити урядів, котрі були б близькі народу... то панує страшне невдоволення нашого народу з урядів. Не можу сказати, що всі урядники, без винятку, робили зле народові, але напевне можу сказати, що всі урядники... не зуміли допомогти народові», — викривав він антинародність політики урядів та імпліцитно спрямовував думки на неодмінність створення Української держави, що мала б у майбутньому організувати життя народу на своїй землі. Адже тодішня держава «не була прилагоджена до перестрою господарки», «ми мусили чужинцям так дешево збіжжя продавати», бо мужикам «диктується ціну, а великим фабрикантам ні». Тому «домагаємось від держави тих речей до удержання життя» і щоб «не змушувати народ, аби йшов до ворога на погибель» [17, с. 296, 297], — підкреслив мислитель головну функцію держави обороняти свій народ і забезпечувати належні умови його вільного розвитку. Така Стефанікова характеристика тодішнього становища народу, відчуженість від нього урядів і урядників, нездатність і небажання більшості парламенту конституційно забезпечити права громадян і поліпшити долю народу залишається актуальною, бо й через сторіччя прогностично віддзеркалює становище України та проблему забезпечення прав людини, розв'язання якої було продекларовано на правовій основі ООН вже після Другої світової війни. У зв'язку з цим зацікавлює провісницький образ, який В. Стефаніка побачив у світі: «Праворуч ... сине поле і чорні скиби, і білий плуг, і пісня, і піт солений. Ліворуч чорна машина, що з червоного рота прокльонем стогне» [17, с. 157]. Цим «Стефанік уже попереджав людство про наближення потворної “чорної машини”, що потім прийме назву фашистської сили, що несла нечувані випробування», — оцінював дослідник

В. Іванишин, назвавши українського новеліста «не менш прозірливим» серед європейських письменників, який відчув «апокаліптичну візію» [4, с. 215, 216].

В. Стефаник висловив також важливу прогностичну ідею вільного розвитку всіх націй та радив розрізняти «інтернаціональний соціалізм» і «шовіністичний патріотизм» соціалістів і «націоналів», викривати «дволичність політики польських соціалістів», котрі у своїй «програмі не звертаються до словаків, угрів або інших націй, але пруть до русинів і литвинів і хочуть їх мати в своїй будучій республіці», а «як русини протестують проти такої неправди, перекидаються патріоти польські в інтернаціоналістів і докоряють радикалам, що в них напрям класовий ослаблюється національним. Від інших народів (чому конче від тих, що були під Польщею?) жадають вони, аби покинули аспірації національні в ім'я інтернаціонального соціалізму, а самі того... не держаться» [17, с. 290], — писав В. Стефаник у статті «Польські соціалісти як реставратори Польщі od morza do morza» (1895 р.). Він прогнозував загострення національного питання для українців і застерігав від помилок у минулому, коли «ренегати», «денаціоналізовані елементи» укладали «всілякі унії політичного чи церковного характеру, мири і перемир'я, які роблено в нашій історії після воєн за визволення української нації», вони ж «ніколи ніяким добром не кінчалися для неї. [...] Те, що діється на наших очах тепер, це не є денаціоналізація, ані утиск чужої нації — це є полювання на фізичну загибель нашої нації», — з гіркотою писав він у листі (18 лютого 1923 р.) до С. Даниловича, відверто назвавши «змагання в справі польсько-української угоди ... політично блудними» [17, с. 338]. Їхній «гіркий фінал» підтвердив Стефаникове передбачення про потребу нових підходів до налагодження українсько-польських відносин на справедливих засадах, бо «руських і польських мужиків точить такий сам черв'як і не їм сваритися за те, що мама одного навчила говорити по-руськи, а другого по-польськи, а йти спільно до спільного добра», вибирати «своїх хлопських послів», а не «шляхетських ... послів у Відні, котрі хлопів мають за недоспіле бидло і йдуть насупротив усім слухним домаганням як польських, так і руських мужиків» [17, с. 261, 262]. Пошук такої спільної лінії узгодження між українцями і поляками стосунків по-справедливому письменник спрямував у майбутнє і передбачав усунення труднощів об'єктивного і суб'єктивного характеру в українсько-польських відносинах. «Їх складність полягала і полягає в тому, що ... не завжди обом народам судилося опинитися під одним “цивілізаційним дахом”, що мало неабиякий вплив на характер взаємин і формування ментальності обох суспільств», — слушно зауважує сучасний український вчений І. Цепенда, вказавши у своїй монографії також на вплив «третіх сил» і підкресливши «очевидний факт, що живучи поруч впродовж віків, дві великі нації пріоритетом спільного буття вважали боротьбу за власну державність, і нерідко боротьба однієї нації відбувалася за рахунок іншої» [27, с. 7]. Таке ґрунтовне дослідження, співпраця українських і польських вчених, сучасний стан міждержавних відносин і порозуміння між народами Польщі та України засвідчують реалістичність Стефаникових передбачень, особливо щодо взаємодії і взаємодопомоги прогресивних соціальних і політичних верств українців і поляків у впорядкуванні міжнаціональних відносин на цивілізаційних засадах.

Передбачливими були також погляди В. Стефаника на співвідношення національного і соціального чинників у діяльності політичних партій і пошук порозуміння з «польською молодіжкою» та представниками інших націй у виробленні спільних форм боротьби (страйків, бойкоту тощо) за соціальне і національне визволення на конкретному

етапі історії. Спочатку письменник розглядав націю із зовнішнього боку під кутом зору стосунків з іншими націями, і тоді соціальне питання відходило на другий план. На відміну від польської нації, де маленька частина «правдивої інтелігенції і провідників» показала, що «вона щось варта в поступі народа». Наша нація складається з «робучих мужиків, і вони тепер двигаютъ цілу вагу посвяти, кроваву і невольничу за поступ цілої нації» [18, с. 110, 109]. Але «русини усі майже рівні» економічно, і «немає один одному що відбирати», а треба боротися з іншою нацією, тобто на першому місці постає розв'язання національного питання. Потім, аналізуючи програми народовців, які «причепилися до народности (національности) і ... стараються лиш о написи руські на урядах, о добро урядників, о благодать для попів — а за мужиків забули ... мали народ за худобу, як боялися їм правду сказати», — він висунув на перший план соціальні питання, побачивши виокремлення всередині нації соціальної групи «богатирів», тобто багатців. «Національність сама в собі — нічо, бо форма», як торба, «пуста всередині». «Тим одним наш мужик не проживе, що він русин, бо чоловік не лиш словом, але і хлібом жиє. Стане нашому селянинові добре жити, як буде мати добрі школи, як не буде прикований до ненастанної праці — то тоді буде наш мужик і мудрий, і здоровий, і Русь сама собов настане» [18, с. 33], — писав він у листі до А. Шмигельського (червень 1894 р.), пояснюючи, що «всіх мужиків на купу багатих і бідних не можна лучити ... кожний за свою працю має право до нагороди», яка «даєся мужикам не вся», що «одна правда і для пана і для Йвана; оскільки люди самі завели порядки, то їх «мож змінити», але це «річ важка до рішення» [18, с. 34]. Так письменник вказав на складність і суперечливість заплутаного вузла національного і соціального питання, проектуючи його розв'язання в майбутнє України.

Україна єдина у світі і буде створюватися «не з'їздами, не статтями чи програмами удаваних патріотів», бо в ній мав би «панувати чоловік, а не радикали, поступовці та соціалісти» чи «більшовики», яких «ми, мужики, не боїмося», «хоч нам часто страшно робиться від цього слова» [17, с. 298], — реально прогнозував мислитель. Борців за Україну він зобразив у багатьох творах, найвиразніше в новелі «Сини»: «Послідній раз прийшов Андрій: “Тату, — каже, — тепер ідемо воювати за Україну”. — “За яку Україну?” А він підоймив шаблев груду землі та й каже: “Оце Україна, а тут, — і справив шаблев у груди, — отут її кров; землю нашу ідем від ворога відбирати”. “Сину, — кажу, — та є ще в мене менший від тебе, Іван, бери і его на це діло” [17, с. 179—180]. Образи таких справжніх українських патріотів вивів В. Стефаник у новелі «Марія». «У місті зійшлося їх сила, паничі і прості хлопці. Хоругви й прапори шелестіли над ними і гримів спів про Україну». Пісня випростувала душу Марії, сини якої полягли за Україну. «Блискотять ріки по всій нашій землі і падають з громом у море, а нарід зривається на ноги. Напереді її сини, і вона з ними йде на тую Україну, бо вона тая Україна ... хоче, щоби були всі вкупі» [17, с. 168, 172], — образно виражає новеліст прогностичну ідею єдності українського народу.

Потужна енергія народу проявляється в боротьбі за своє національне і соціальне визволення України, і навіть принесено великі людські жертви в ім'я майбутнього України, як змальовано в новелі «Дід Гриць». «Я як кілька день тому почув у собі нову силу, то, відий, все сонце, яке я двигав на собі три покоління, воскресло в мені... Тепер я богач, ще погодую цілу Україну. [...] Наші діти покінчили школи, пристали до нас. Сунемо за дітьми тисячами, моцні та розумні», «діти наші множилися, всі одного духа,

та війна багато їх поклала в сиру землю, а всі, що лишилися, яких ми відгодували і що їх Франко навчив, зробили одну коенду українську, а коенда, каже, має бути Україна». «Внуки пішли, а я ще і внуку відпровадив, аби в шпиталях ходила за хорими. Ані одно не вернуло. [...] Лишаю букату поля... аби, як будуть згортати кістки наших стрільців у купи, — то аби і за мене хто там згорнув кілька лопат. Але високі, бо ж на тих костях зацвіте наша земля» [17, с. 188, 189, 190], — оцінював письменник жертвність народу з позиції майбутнього розквіту України.

Стефаникові словобрази виражають внутрішні сили народу, спрямовані в майбутнє України через любов до неї, як і в Т. Шевченка, І. Франка та справжніх українолюбців, котрі показували приклад прояву моральних чеснот, сили духу, самоочищення і самотворення для всіх, хто хоче по правді жити і «йти по сонцеві», спрямовувати свою діяльність на розбудову незалежної України в колі європейських народів, що прогнозував В. Стефаник у привітанні з нагоди відкриття пам'ятника І. Котляревському в Полтаві (1903 р.), відзначивши, що «перший талановитий поет ... промовив рідним словом і на українським ґрунті сполучив європейські поступові ідеї з національними українськими традиціями» [17, с. 291]. В. Стефаник концентрував увагу на дітях як на уособленні майбутнього народу, закликав виховувати ту «надію нашу» і передусім вірити: «Віримо всі і ніхто не годен нас побороти, ні знищити. Такої нам віри треба...» для формування «нового світу» в майбутній Україні. Він порушив також питання про розвиток «літературної української мови, без якої нема ні літератури, ні науки, ні публіцистики» — без яких він не уявляв оборони селянського світу», «визволення українського народу», його «будучності» і «людського поступу» [17, с. 296, 279].

Головним кодом для розуміння Стефаникових прогностичних ідей є «людська душа» і майбутнє людини, що залежить від її здатності усвідомлювати себе відповідальною за свою долю, відчувати «безневинну провину» і «гріх» і самоочищуватись через «душевну роботу» та «будувати себе». Через призму людини вирисовувались орієнтири змін у природі, суспільстві, Україні, всьому світі, загалом всього того, що мало становити зміст переходу від «мук» минулого й теперішнього існування до «радість буття» в майбутньому.

З образно висловленими Стефаниковими прогностичними ідеями були співзвучні думки багатьох учасників боротьби «на порозі нової України», мислителів ХХ ст., що своєю діяльністю сприяли згуртуванню українського народу в ім'я його майбутнього, задля утвердження свободи людини і націй, розвитку культури, духовності та людської цивілізації.

1. Будз В. П. Соціально-філософські погляди М. Грушевського: футурологічний аспект /В. П. Будз. — Івано-Франківськ: Місто НВ. 2003. — 160 с.

2. Великий українець: Матеріали з життя та діяльності М. С. Грушевського /Упоряд., підгот. текстів та фотоматеріалів, комент., приміт. А. П. Демиденка; [Вступ. слово Л. М. Кравчука; Післямова Ф. П. Шевченка; Худож. оформл. О. В. Ковалю]. — К.: Веселка, 1992. — 551 с.: іл.

3. Гунчак Т. Україна: перша половина ХХ сторіччя: Нариси політичної історії /Тарас Гунчак. — К.: Либідь, 1993. — 288 с.

4. Іванишин Володимир. Син землі /Володимир Іванишин. //Василь Стефаник — художник слова. — Івано-Франківськ: Плай, 1996. — С. 210—226.

5. Історія української філософії: Хрестоматія. /Упорядник М. В. Кашуба. — Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — 356 с.
6. Історія української філософії: Хрестоматія. Навч. посібник. /Упорядники М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. — К.: Либідь, 1993. — 560 с.
7. Касьянов Г. В. Українська інтелігенція 1920-х — 30-х років: соціальний портрет та історична доля /Георгій Касьянов. — К.: Глобус, Вік; Едмонтон: Канадський інститут Українських Студій Альбертського Університету, 1992. — 176 с.
8. Кафарський В. Комунізм і український національно-визвольний рух. /Володимир Кафарський. — Івано-Франківськ: Плай, 2002. — 832 с.
9. Кияк С. Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія. /Святослав Кияк. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. — 632 с.
10. Кияк С. Р. Другий Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник. /Святослав Кияк. Жовква: Місіонер, 2011. — 304 с.
11. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і Матеріали. 1899—1944. Т. II. Церква і суспільне питання. Кн. 1. Пастирське вчення та діяльність. За ред. Андрія Кравчука. — Львів: Вид-во Отців Василян «Місіонер», 1998. — 571 с.
12. Піхманець Р. В. Іван Франко і Василь Стефаник на тлі доби /Роман Піхманець. — НАН України. Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка. Франкознавча серія. Вип.13; Наук. ред. М. З. Легкий. — Львів, 2009. — 262 с.
13. Політологія. Кінець XIX — перша половина XX ст.: Хрестоматія /За ред. О. І. Семківа. — Львів: Світ, 1996. — 800 с.
14. Сенік Любомир. Василь Стефаник — перспектива української духовності: проблема закодованого прогнозу /Любомир Сенік. //Вісник Прикарпатського університету. Філологія. 2012. Вип. 34—35. — С. 32—35.
15. Скрипник М. О. Вибрані твори /Упоряд.: І. Ф. Курас та ін. /М. О. Скрипник. — К.: Вид-во «Україна», 1991. — XVIII, 617 с.
16. Співець знедоленого селянства. Відзначення сторіччя з дня народження Василя Стефаника. К.: «Дніпро», 1974. — 198 с.
17. Стефаник В. С. Вибране /Василь Стефаник. /Упоряд., підгот. текстів, приміт. і словник В. М. Лесина та Ф. П. Погребенника. — Ужгород: «Карпати», 1979. — 392 с.
18. Стефаник Василь. Повне збір. творів в трьох томах. Т. 3. Листи /Василь Стефаник. К.: Вид-во Академії наук Української РСР, 1954. — 327 с.
19. Стефаник, Василь. Камінний хрест: [Для ст.шк. віку] /Василь Стефаник. /Упорядник текстів, передм. І. М. Андрусика. К.: Школа, 2007. — 272 с.
20. Твори Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи (2. VIII.1899—7.IX.1901) (Торонто, 1965) Т.1. Репринтне вид. — Львів: «Свічадо», 1994. — 279 с.
21. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. Т. 6. 90-ті роки XIX — 20-ті роки XX ст. /Упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. — К.: Дніпро, 2001. — 520 с.
22. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. Т. 7. 20-ті — 40-ві р. XX ст. /Упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. — К.: Дніпро, 2001. — 440 с.
23. Українознавство: документи, матеріали, раритети. — Івано-Франківськ: Плай, 1999. — 480 с.
24. Філософська думка України: імена та ідеї. Навчально-методичний посібник. Друге доповнене видання. (Возняк С. М., Голянич М. Ю., Москаленко Ю. М.). — Івано-Франківськ: Плай, 2003. — 136 с.

25. Франко Іван. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 35. Літературно-критичні праці. /Іван Франко. К.: «Наук. думка», 1982. — 511 с.

26. Хроніка 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 39—40. Україна: філософський спадок сторіч. К., 2000. — 798 с.

27. Цепенда І. Є. Українсько-польські відносини 40—50 років ХХ сторіччя: етнополітичний аналіз. /Ігор Цепенда. К.: ІПІЕНД ім І.Ф. Кураса, 2009. — 387 с.

28. Юнг Карл Густав. Психологія и література /Карл Густав Юнг. //Карл Юнг, Э. Нойман. Психоанализ и искусство. Пер. с англ. М.: REFL-book. — К.: Ваклер, 1996. — С. 30—54.

2.5.5. «Будучність, що палає в огні воскресних візій» (Ю. Вассиян)

«Будувати себе», формувати особистісні якості свідомо відповідальних національних свободолюбивих українців, здатних здобувати майбутнє своє і своєї нації в бурхливо мінливому світі, закликали Ю. Вассиян, В. Винниченко, М. Міхновський, Ю. Липа та інші українські мислителі ХХ ст., чії прогностичні ідеї доповнюють розуміння витоків футурології.

Юрій Липа (1900—1944) говорив про це в художніх творах і книжці «Призначення України», яку В. Мороз у Передмові до неї назвав «виразним політичним маяком ... будівничости ... українотворення», «українського «Я», подоланням «внутрішнього малоросійства і формування української структури духа», підкресливши кредо поета: «ставання собою — як мета», адже «Призначення України в ній самій, її доля є в її людях та в її моральних та матеріальних засобах. Нема ніяких т.зв. об'єктивних перепон до вивіщення й утвердження наново великого народу, що мав поразку» [11, с. 3, 10, 8]. Поет подав клич українцям віршем «Щоденний бій»: «Ми — Нація сузір'я мільйонів», «Ми — буйна кузня сили», маємо знати: «Ім'я сучасного — ми, / Ім'я будучини — чин, /Хто спинився — той служить тьмі, / Хто в поході, — звитяжить він» [8, с. 716].

Передумовою звитяжності «мене, тебе, нас» є «віра у власне призначення, власну путь», надлюдська радість «бути висловником чогось тривалішого від нужденного короткого людського життя», — наголосив Ю. Липа [11, с. 249].

Він спрямовував у прийдешні часи розгляд історичних «первнів» українського народу, визначивши первинність духовних чинників у розвитку людської одиниці і раси не тільки як цілості в антропологічному розумінні, але й цілості населення впродовж історії зі своєю психологією, спільними способами думання, поведінки, явними й прихованими прикметами. Поняття «нації», «кляси», «державності», «патріотизму» є виявом раси і менше дають підстав для розуміння внутрішніх процесів, що діялись колись, діються тепер і будуть діятися всередині раси. «Найважливішим для раси є відчуття серединності свого духовного світу і своєрідний погляд з нутра раси на всі речі людського світу. Є це скоріш духовний клімат, що опускається на великім числі підсвідомих духовних явищ». «Напруження цього відчуття серединності в расі — це те, що охороняє її перед небезпекою... дає їй те підсвідоме переконання, що має кожен здоровий організм у житті, а саме вічної тривалості всупереч усім обставинам», — пояснював Ю. Липа, підкресливши, що «для українця центральним пунктом світу є Україна, українські люди й землі. Це є така ж нормальна річ для духовності визначати свій край за середину світу, як для одиниці фізично здорової визначати, передусім, свій власний організм за

найдовершеніший» [11, с. 168, 169, 167]. З цього виводив мислитель зв'язок майбутнього української людини з розвитком української духовності та з найважливішими і найвищими здобутками людства. Українська раса є однією з найдавніших, у чийй духовності відіграють найбільшу роль традиції, що сягають своїм корінням до двох прадавніх культур: номадської (пастухи, звіролови) і хліборобської. «Хліборобська енергія — це передусім збірна сумлінна праця і почуття відповідальності. Це вироблений від тисячоліття подив традиції, якого не вдається знищити ніякою — ні своєю, ні чужою — безґрунтовністю. Це те, що є силою методичної і працьовитої натури хлібороба і ставить українців у ряді найкультурніших рас світу», бо тепер і в майбутньому висота культури полягає не в кількості видатних одиниць, а «передусім форми праці, співжиття і керми», — визначав Ю. Липа [11, с. 233].

Саме зростання ролі управління («кермування») в організації праці і вдосконаленні форм співжиття людей прогнозував український мислитель і пов'язував майбутнє України з формуванням справжньої української еліти («корманичів»), здатної організувати, згуртувати «українські маси, що легко пригадують свою одність», виявити в них «збірну українську енергію», щоб спрямувати її через «кермування, що є постійною орієнтацією в чужих намірах і в своїх можливостях». Для цього першочерговим є пізнання «найстійкіших і найменш залежних від чужинців українських генеральних ідей» як глибоких виявів українського «Я» — «це для еліти мати скарб більший, ніж ці матеріальні багатства» [11, с. 26, 145, 144].

Ю. Липа радив враховувати, що «чужинецькі ідеї не можуть глибоко просякнутися в українця, що в наступному періоді» «по жорстоких часах на Україні», де «віддавна вже не було на європейським плацдармі такої боротьби ... без жалю і без надії погодження на майбутнє», «...боротьби не на знищення фізичне, а далеко більше — на знищення моральне, тобто ... на довічне його невірність». Коли «з Москвою пливе ... дух ненависти до української родини, не просто похід війська, а ворожого світогляду проти тисячолітнього світогляду», коли Москва робить переселення людських мас, «з території України вигнано чи вивезено близько двох мільйонів українців і то спеціально з ... районів, де були найбільші повстання», хоч і може проявитися «донцовське повторювання про небезпеку “мало росіянізму”, усе яскравіше в мовчазних українських масах дозріває віра в свого володаря, що прийде вищий понад матеріалізм і по-українськи моральний» [11, с. 139, 20, 23, 21], — провіщав мислитель.

Тому він вказував для майбутнього українського володаря і провідника нації на ідеал збірного образу вождя в писемних пам'ятках і виділяв найголовніші прикмети: моральну вищість, справедливість, талановитість, дотримання і продовження традицій, здатність творити нове, висловити щось вище, «мати в собі божественність» і відповідно правити, домагатися українськими способами перемоги свого народу, враховуючи тяглість історії і «одність будуччини». Мислитель висловив передбачення про недовгу тривалість створюваного «механічного блоку», приреченого на економічне самознищення через те, що більшовизм нехтує традиціями «підбитих ним народів та їх минулого», через заміну науки управління марксизмом, ніби «надзвичайним інструментом, як назвав Сталін», бо «дозволяє розв'язувати всі питання без винятку», і «марксизм перший раз в історії (і можливо, що востаннє) опанував академії, університети, наукові інститути, став державною метою у всіх історичних і

суспільних науках»; через спробу замінити мови пригноблених народів створюваною на основі російської «новою совітською мовою», яка хіба що «зістанеться не більше як зразком тюремної говірки велетенської тюрми СРСР» [11, с. 22, 29, 35].

Констатуючи ускладнення відносин між європейськими державами в міжвоєнний період, коли поняття «чужий» стало найактуальнішим і «знищило всяке глибше розуміння слова — європеєць», а як підсвідоме «своє» стало «мораллю поведження», Ю. Липа підкреслив: «У великих процесах історії, що в них рішається доля України, є широкий розмах можливостей, де інтуїція раси грає найважливішу роль» [11, с. 140]. Підсвідоме відчуття реальності меж для самозбереження «в небезпечній і жорсткій грі пригод народів і рас» дає силу українській расі і українській одиниці. Однак таке відчуття може іноді затьмарюватися різними обставинами, що й існувало в минулому у формах «пораженства». Оскільки фрагменти історії можуть повторюватись, то мислитель, розкриваючи підстави цього явища, застерігав від повторення його в майбутньому, бо «ніяка ідея не викликала понуріших наслідків, ніякий ворожий похід проти України та її земель не дав таких спустошень, як ідея обниження українства, підложжя пораженства» [11, с. 170].

Таке спрощення проявляється тоді, коли одиниця чи група не має сили в собі «не зламатися в найгірших хвилях» і вміти «прийняти власну долю». Протест проти надмірного ускладнення життя і «втеча до затишку у власні мрії, що виражає Сквородинське “світ ловив мене і не спіймав”, є українським пораженством». «Втеча до природи» є втечею від неї, від частини свого «Я», є зменшенням себе так само, як втеча від суспільного життя, є «обниженням вартости власного життя». Втеча до «хуторянського примітивізму, примітивні Тараща, Гуляйполе, Пашковецька волость, підпомогані чужими агентами, не об'єднали зусилля для здобуття своєї великої державності». Іншим типом пораженства є втеча до фізичного примітивізму, нижчої форми особистого щастя, як пояснював мислитель, зауваживши: «Гірше є пораженство відповідальних осіб, тих, що репрезентують націю, народ, расу, — інтелектуалістів і вождів, що стоять на чолі. Їм не вільно до мірила особистих справ зменшувати відпорність чи сили раси. Можуть висловлювати або великі речі, або ніяких. Бо вони відповідають за маси в сучасному і за їх долю в майбутньому» [11, с. 172].

Але інтелігентське «пораженство» як вияв «духовних лінощів» закінчується, бо за вихід з нього заплачено «гекатомбою втрат», і вже українській одиниці не втекти від обов'язків спадкоємця і виразника тенденцій української раси, що «знов іде власною дорогою призначення» [11, с. 174], щоб «знайти елементи власної державності і відчувти органічний зв'язок між ними», а «головним завданням міцної державності є дбання про те, щоб кожен її громадянин був на своїм місці, тобто там, де може вказати якнайбільшу продуктивність. В противному разі — це анархія, змішання і упадок держави як недоцільної», — наголосив Ю. Липа, аналізуючи методи доцільності державної організації [11, с. 174, 177]. Підставою для розуміння державності є доцільність фізичного збереження раси. «Не є першим обов'язком живого організму — загинути, а лишень не датися загинути, вийти з небезпеки обережною дорогою», — радив автор у «Призначенні України», протестуючи проти тих «державників», що прикриваються численністю українців для «доцільності» прокласти дорогу до перемоги річками крові і думають, що не несуть відповідальності за це. «Забава в марнотратство крові — це один з найбільших злочинів щодо своєї раси». Але людське життя — найцінніша з усіх

цінностей України, і тому «нема пробачення тим, що викликали безцільне для раси і Провидіння пролиття крові» [11, с. 176], — далекоглядно і категорично виголосив Ю. Липа перспективу тодішнім провідникам національного руху і майбутнім керманичам Української держави.

Він обґрунтував спрямовану в будучність українського народу іншу доцільність — «духовної господарки», вмілої організації праці, утримування на доброму рівні «морального напруження», вміння «збудити енергію одиниці, гармонійно сполучити з енергією цілої раси і, що найважливіше, дати ритм постійної продуктивності цілої державної збірноти» [11, с. 176]. Розглядаючи основні підстави і різні напрями українського державотворення, мислитель вказав на «новітній державний традиціоналізм українців», що може мати в майбутньому величезне значення при збереженні «демократично-республіканського легітимізму», при «майже зниклих соціалістичних традиціях, а також для націоналізму, що після 1923 р. виявився скоріш реакцією на програму соціалістів, властиво інтернаціональний націоналізм, дуже подібний у своїй концепції до марксизму (головний двигун — ненависть і руїна всередині раси)». Ю. Липа відзначив «клімат західного П'ємонту України» з дуже важливою «стабілізаційною позицією української духовності: витворення добре відшліфованого типу українського громадянина, свідомого своїх прав і обов'язків, і хоч і не з мальовничим, але дуже глибоким українським солідаризмом». У цьому він вбачав перспективу розвитку української державності, зближення українців у формуванні дійсної еліти, носительки українського характеру, свідомість якої «дала б одність організації, одність історії і одність погляду на будуччину» [11, с. 216, 217]. Для «одності організації є підставою українська асоціативна група»; «одність історії», а не її фрагментарність, «не чужинецькі схеми історії», а «вислів українського характеру», бо «українська історія — це не те, що перейшло, що проминуло, це така ж сучасність і така ж майбутність, як те, що ми робимо»; «одність будучини через вияскравлення сучасності», «виявлення духовної великості України і її цінності для світу», «потяг до свого власного релігійного вислову ... власної високої моралі» та на «відвічних геополітичних підставах» [11, с. 232, 222, 224, 230], — визначав він головні орієнтири майбутності України.

Ю. Липа також висловив конкретні прогностичні ідеї щодо будівництва автострад і міжконтинентальних повітряних шляхів, утвердження «літунського світогляду» та місця і ролі України серед «геополітичних одностей світу», перспектив «світового повітроплавства і великих торговельних магістралей» [11, с. 97].

Вартісною для розуміння витоків футурології ми вважаємо спробу Ю. Липи розглянути майбутнє України, не піддаючись «ні оптимізму, ані песимізму», не у світлі «псевдогенеральних ідей побічних» і накинених «українцям чужинецькою опінією», які «не мають ані рушійного характеру, ані значення для будучини», а з позиції «сучасних ідей українців», серед яких він виокремив український націоналізм, передбачаючи, з одного боку, можливість його впливу разом з іншими течіями на переплетення й усталеність основних двох тенденцій українського характеру, а з другого — порушивши питання про «роздумування представників українського націоналізму про ближчі завдання боротьби за Вільну Україну» та її віддалені перспективи, і застерігав при цьому від «самохвальства», «власного вивищення», «безбожної та небезпечної манії величності», закликаючи «перебувати у згоді з власною моральною місією і чекати дальших наказів Провидіння», що «вкаже місію української раси в світі» [11, с. 248].

Початки українського націоналізму мислитель вбачав у діяльності Б. Хмельницького, що чи «не перший винайшов в Європі боротьбу національностей» і «уперше говорить від імені Народу українського і війська Запорозького», а честь називатися першим націоналістом належить Ользі Косач (Олені Пчілці), котра ще 1887 р. твердила, що націоналізм існує в людей за їхньою природою і в журналі «Рідний край» подала програму українського націоналізму з гаслами «економічної самовистачальности» і «всебічно розвинутого українського державного життя» [11, с. 214]. Саме вони, на думку Ю. Липи, спрямували перші націоналістичні дії на майбутнє України і своїми діями сприяли його наближенню.

Безпосереднім предтечею українського націоналізму на початку ХХ ст., що дав основні теоретичні засади виникнення націоналістичного руху, був М. Міхновський. **Микола Міхновський** (1873–1924) у працях «Самостійна Україна», «Націоналізм — всесвітня сила», «Націоналізм і космополітизм», «Робітниче свято Першого Мая», «Робітнича справа в програмі Української Народної партії», «Справа української інтелігенції», у своїй програмі Української народної партії вказав, що головний історичний поворот у кінці ХІХ ст. є «боротьбою націй», а Перша світова війна — це «боротьба народів за існування», що у ХХ ст. приведе до розв'язання національних питань, і далі міжнародне життя буде перебудовуватися на основі самовизначення націй, висловив конкретне передбачення 1905 р., що єврейський народ без своєї території одержить «Палестину або інше порожнє місце», а «будуччина буде повна кривавих подій між московською і українською нацією, інтереси котрих ... протилежні, ніколи не будуть погоджені...» [12, с. 154, 147].

Вважаючи націоналізм загальноєвропейським рухом, мислитель відзначив, що в Україні він виник із запізненням через низький рівень свідомості нації, індиферентизм частини інтелігенції, котра повторює за «лукавими московськими учителями» про «нерозумність націоналізму», бо, мовляв, будуть у майбутньому «затиратися національності, а ідеалом стане з'єднання всіх народів, хоча чомусь московську націю не збираються “затирати”». Після Т. Шевченка з'явилася «третя формація українських інтелігентів, яка усвідомлює приналежність до великої нації, майже $\frac{1}{30}$ усієї людності, якій належить будуччина». Оскільки українська держава не була завойована, а московські царі не виконали Угоди після 1654 р., тому треба українській нації самостійно здобувати політичну свободу й утвердити самостійну незалежну Україну, звільнившись від психологічного рабства — москвофільства, як підкреслив М. Міхновський. Адже московська демократія проголошує порожні фрази про «свободу, рівність, братство», не даючи гарантій свободи в Україні, бо навіть «конституція, прийнята парламентом, де більшість за російською панівною нацією, яка й одержить в 100 раз більше від поневоленних народів, і для українців поміняється тільки форма неволі». Щоб здобути волю, треба гуртуватися, утворюючи українські організації, зокрема робітничі. Мислитель зауважив, що робітнича справа в Україні належить чужинцям, що «хочуть рушницею, примусом єднати народності, а робітники-українці опинилися на споді робітничого класу» [12, с. 146, 147]. Тому спочатку треба звільнитися національно, а потім соціальне питання розв'язувати. Гарантією звільнення є власна сила. «Великою нацією... стануть українці лишень тоді, коли в кожному з нас до решти загине полтавський, галицький і т. д. провінціал, а в цілому зродиться і зросте Всеукраїнець, якого думи

і значення обнімають усю Україну зарівно і неподільно як нерозлучну і єдину цілість», — закликав М. Міхновський [12, с. 156].

Він розкрив «псевдокосмополітичні» гасла «чудернацьких інтернаціоналістів», що замість вселюдства пхають буржуазну і бюрократичну державу і виступають проти націоналізму, прикриваючи насправді національний шовінізм, замасковану систему «винародовлення, здебільшого насильницького, а під юшкою інтернаціоналізму або космополітизму накидають українському народові обрусіння або полонізацію». Ідея ж націоналізму не суперечить космополітизмові і гуманізму, які виключають тільки національні ненависті і антипатії. На противагу національному шовінізмові панівних націй «ми боремося проти чужинців не тому, що вони чужинці, а тому, що вони експлуататори». «Здоровий націоналізм поневолених народів стає джерелом творчості, і тільки в тому заховуються зародки народної свободи і ясної будучності», — висноував М. Міхновський, пропонуючи в майбутньому організувати життя людей на засадах національної самостійності всіх народів, самодіяльності людини, суспільній підтримці особистої ініціативи та розвитку нових ідей [12, с. 155, 156].

Розвинув такі ідеї і **Володимир Старосольський** (1878–1942) у своїй «Теорії нації», порушивши питання про тривалість формування нації з недержавного народу, чие майбутнє неможливе без державності як головного чинника творення національної спільноти, про національні держави та долю національних меншин поза межами своєї національної держави, співвідношення визвольної боротьби націй і пролетаріату. В майбутньому визволення поодиноких націй, як вважав В. Старосольський, переросте до «знесення національного гнету взагалі, стає справою, в якій заінтересоване все людство в своєму змаганні до кращих умовин існування» [12, с. 626, 634]. Тим самим мислитель передбачав кардинальні зміни в історії людства на шляху утвердження демократизму і свободи в міжнаціональних і міжнародних відносинах.

Розглянув становлення політичної демократії **Микола Сціборський** (1897–1941) у своїй книжці «Націократія», проаналізувавши ідеї лібералізму, соціалізму, комунізму, фашизму та у співвідношенні з диктатурою і вказавши на їхню безперспективність. Він розробив концепцію націократії, визначивши її як «режим панування нації у власній державі через владу всіх соціально-корисних верств — відповідно до їх суспільно-продукційної функції — у представницьких органах державного управління» [12, с. 682]. Націократія утворюється на принципах солідарності, надкласовості і «державного синдикалізму» (організації соціально-виробничих груп) як «національна диктатура, опорою якої буде бойовий легіон», і вона стане завершальним етапом національної революції і в майбутньому забезпечить «постійний державний лад» [12, с. 685].

Українську державу буде поділено на адміністративні краї, повіти і громади (міські, сільські і містечкові) зі своїми органами самоуправи. Крайові ради і Державну Раду обиратимуть на певний термін, а їхні голови одночасно будуть представниками уряду. На чолі нації буде Голова держави. «Вождь Нації — найкращий із найкращих — покликватиме Національний Збір», — пропонував майбутній устрій держави М. Сціборський [12, с. 686, 687].

Навпаки, **Петро Полтава** (Федун) (1919–1951) у «Концепції Самостійної України...», яку він розробив у контексті «основних тенденцій політичного розвитку сучасного світу», розглядав майбутнє нації через призму реалізації ідеї політичної демократії. Він констатував, що ні марксизм, ні соціалізм, ні большевизм не перемогли

ідею нації, дав критику передбачень К. Маркса щодо конфронтації слов'янських народів, відмирання чеської національності, неспроможності польського народу вийти з феодального стану, а також щодо «зникнення Ірландії в змаганні з англійцями»; розвінчував політику більшовиків у СРСР, що пригнічують всі неросійські народи, але не можуть впоратися з національно-визвольною боротьбою українського народу. На цій основі він прогнозував, що невдовзі піднімуться пригноблені нації і «бішовицькій тюрмі народів прийде кінець» [12, с. 739]. Із послабленням антагонізму між працівниками і капіталом ще більше поширюватиметься ідея нації, зросте національна солідарність в усіх суспільних класах, особливо серед робітників, на основі усвідомлення права самовизначення націй, навіть «неісторичних», «етнічних», за якими раніше не визнавали права на незалежність. Ідея нації ставатиме, на думку П. Полтави, основним принципом політичної організації світу, бо вже дала поштовх тенденції до творення нових національних держав, через які розв'язуватимуться й соціальні проблеми майбутнього. На цій підставі мислитель обґрунтовував концепцію «безкласового суспільства в українській державі» в майбутньому через зміцнення єдності української нації [12, с. 751, 754]. П. Полтава прогнозував також, що в найближчому майбутньому відбуватиметься націоналізація промисловості, банків, залізниць, заміна повної економічної свободи принципами «суспільного контролю» і поширюватиметься усупільнення власності, що може привести до «упадку капіталізму і зміна соціально-економічних відносин у світі може стати розвитковою тенденцією».

При розробці своєї концепції нації **Дмитро Донцов** (1883–1973) у працях «Дух нашої давнини», «Націоналізм», «Підстави нашої політики», «Сучасне політичне положення нації і наші завдання», «Росія чи Європа», «Українська державна думка і Європа» та інших висловив суперечливі думки щодо майбутнього. З одного боку, думки і зусилля про прийдешнє відволікають від нагальних теперішніх завдань. У ХІХ сторіччі – «золотому віці розуму» «Беконове гасло “Знання – це сила”» вважалося основною формулою для реформування суспільства і привело до простого висновку: «...треба лиш придумати логічний ідеальний устрій суспільності й переконати людей в його “доцільності” і всі заплутані громадські справи, в тому числі і національна, розв'яжуться умлівіч». Неуцтво, непорозуміння, брак культури як причини міжнаціональних ворожнеч нібито можна усунути «науково обґрунтованим ідеалом людськості», відкривши «очі гнобителям і гнобленим» на цю ненормальність, бо розумних причин до ворогування між націями нема, а «освітою і пропагандою ідей вселюдського братерства» пізнати «залізні закони... щоб їх опанувати», як «старався Маркс ... штучною конструкцією ... творити нове». «Якщо можна видумати найліпшу модель корабля, як це зробив Гюгенс, то так само створити треба модель співжиття людей і народів», «... щось у роді “Нової Атлантиди” Бекона, «нормального взірця суспільного устрою» [9, с. 437, 438], – іронічно розмірковував автор книжки «Націоналізм».

Потім у праці «Криза Європейської культури й Україна», негативно оцінивши матеріалізм і демократію, він зауважив головне: «вірити в силу духа», а «не ламати собі голову над далекою будучиною», не мати жодної концепції майбутнього, яку «віра перетворила б у видиму реальність». Не думати, що «людська воля всемогуща ... не думати завтрашнім днем!», «... не жити «фантастичними видивами»! Не будувати «воздушних замків» або «блакитні палати». Тому він назвав капітуляцією перед матерією те, щоб «дбати тільки про осягальне... про конкретну людину», «її достатки,

життя...», щоб «витримати, спуститися на саме дно і дихати через очеретину» заради «фізичного збереження», а також «страх перед силою своїх людських слабостей, страх вийти з юрби сірих борців за сірі ідеали». «Цей дух матеріалізму ... згубив демократичну верхівку в Європі й у нас», — зробив висновок мислитель, пропонуючи знищити дух матеріалізму задля майбутнього нації тим, що «вибираються творити новий лад і новий світ», що «не вагаються “з нічого”, з своєї віри побудувати нову дійсність, а ту, що існує, але від якої відлетів дух Божий, — в ніщо обернути» [15, с. 420, 421].

З другого боку, Д. Донцов, розробляючи концепцію «чинного націоналізму», обґрунтовуючи поняття нації і національну ідею, наголосив на потребі орієнтувати націю на майбуття. «Замість вкласти в поняття нації велику ідею, велику ціль... вони обмежили об'єм поняття нації (1). Замість включити в поняття нації не тільки “нині”, але й “завтра”, — вони задоволилися лише першим ... обмежили поняття нації в часі (2)», бо «були поза часом, а їх ідея без традицій вчора, без завдань завтра», тобто представники «провансальського космополітизму з його обмеженим стаціонарним “нині”, з спокійним ідеалом і тишею цвинтаря», а «не стремління, що живе далекою мрією і виривається з пут теперішності» [9, с. 441], — відзначав він недалекоглядність виразників світогляду плебсу, провінції, нижчих рас, а не сильних і діяльних націй. Історія підтверджує, що є народи здібні і нездібні, і вони мусять доводити свою здатність боротися за своє місце і бути корисними своїм пануванням для людства, для зміцнення культури і цивілізації. «Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народу володаря», бо «всесвітньої правди нема, а є закон боротьби за існування», за яким «кожна нація має свою правду», а «інтернаціональна правда є лише плащиком для прикриття чужої ідеї, як російське слов'янофільство або більшовизм» [14, с. 134, 129]. Тому для української нації потрібна «велика ідея», що «гляди́ть в будуччину», — наголосив націолог [9, с. 443, 445, 444]. Він, обґрунтовуючи першорядність витворення національної ідеї України, підкреслив: «Коли Україна хоче вийти зі стану провінції, мусить витворити в собі, oprіч волі до влади, сю велику всеобіймаючу ідею, ідею опанування економічного і політичного. **Без неї** ми все **лиши́мося нацією** уярмленою, провінцією, народом, що житиме розвдоєною душею... навіть у себе вдома невільником не лише політичним, але й соціальним. Такою ідеєю може стати в нас не всесвіт'янська, ані соціальна, лише тільки **національна ідея**, щоб “**гляді́ла в майбутнє**” і мала відвагу скорити собі свій світ», — виокремив мислитель ознаки національної ідеї, що повинна проголосити «свій остаточний ідеал **власновладством** супроти зовнішніх, так як і проти внутрішніх сил, що сковують її енергію», а якщо хто підносить руку на власну державу, то він називав це «національною зрадою» [14, с. 125].

З погляду самовладдя і могутності нації радив підходити він і до оцінки «свободи одиниці», демократичних форм правління або «визволення пролетаріату» чи «мирного життя» країни, або щастя «гречкосійної породи», і навіть майбутнього порівняно з минулим і теперішнім. «Нація гляди́ть в минуле, звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в **майбутнє**, яке має урядити для будучих поколінь, **ретроспективно** і **проспективно**, не нехтуючи традиціями», «ані провідною ідеєю майбутнього в ім'я завдань дня» [14, с. 126], — розмірковував Д. Донцов.

Тому він пропонував якнайшвидше формувати «будівничу творчу еліту», бо від мудрої, сильної морально й відважної провідної верстви, що вірить у свою організаційну ідею, у «свою правду» і не піддається матеріальним спокусам, понад усе ставить

обов'язок, мудрість, мужність, жертовність і завзяття, здатність до боротьби, усвідомлення її мети і волі до перемоги своєї нації, залежатиме зростання в майбутньому могутності української нації і держави.

Переконаливо обґрунтовану «філософію нації» дав **Юліян Вассиян** (1894–1953). Своїми працями «Одиниця і суспільність», «Степовий сфінкс», публіцистичними статтями, політичною діяльністю він «неначе апостол розкривав далекі обрії, недоступні в думках щоденного життя» (З. Книш), «проектував у вічність нації» (О. Бойків) і доводив закономірність виникнення українського націоналізму як виразника української ідеї та органічність зв'язку людської одиниці й нації як важливих факторів майбутнього розвою України. Нація як спільнота не може бути сильною, коли її одиниці-члени слабкі, егоїстичні, «без творчого відношення до середовища», бо «спільнота це мета, за яку бореться одиниця» [1, с. 74, 75], – стверджував Ю. Вассиян. Націю він вважав найвищим типом людської спільноти, належність до якої – національність є найтривкішою підставою соціальності людини. Без такої основи життя одиниці подібне до відірваного атома і зможе в майбутньому лише технічно вдосконалюватись, а «самітна душа залишається в пільмі власного життя і не вірить у своє прийдешнє». Тому питання української людини вирішальне, бо від її моральних якостей і духовного піднесення залежатиме – «бути, або не бути нашому народові на землі», – заявляв Ю. Вассиян чи не найкатегоричніше серед мислителів, котрі намагалися надати демократичного спрямування українському націоналізмові.

Український націоналізм виник не тільки як реагування на національно-політичне поневолення, з якого в XIX ст. Т. Шевченко своїм характером «не піддатися і тим перемогти» постав «велетнем в очах грядущих поколінь», своїм заповітом «показав шлях до прийдешнього дня», а на початку XX ст. українські визвольні змагання виявилися лише епізодом і скінчилися погромом і всебічним погнобленням нації, коли «пролетарський ідеал голодних розпалив вогонь низьких пристрастей» і «троянський кінь московського большевизму» почав «розклад національної душі струєю всього зла». Видано «український народ на загладу: він повинен щезнути з лиця землі», бо «голоду призначили перемінити Україну в безмежну могилу» [1, с. 68, 70], – пояснював мислитель. Така гострота зовнішнього ворожого натиску спричинила усвідомлення великої загрози, і прийшов час пробудження українського сумління, що можна вважати в цій «первопричині» «український націоналізм *відрухом*». «У своїй глибині він є рухом *органічно-творчим* з усіма ознаками автономної волі», і його завдання «не обмежуються програмою завтрашнього дня, але укладаються в той спосіб, щоб сягнути рішачо в *найdaleьшу будучність*», – відзначив Ю. Вассиян природність прямувань українського націоналізму в контексті «європейських процесів національних оформлень і вияву *живої ідеї* – України», що «в густому лісі народів пнеться угору ... до вільного життя» [2, с. 135, 80].

Демократичність українського націоналізму він вбачав у тім, що, організаційно здійснений, він «не тожсамий з угрупованнями людей, які заступають *окремі* цілі...», і «*не знає диктатури окремого інтересу*, що встановлює режим частини над цілістю, насилуючи різнородну дійсність», а передусім є вираженням єдності, «вважає цілокупність взаємодоповнених інтересів природною базою засобів, що вдержує націю як живу збірну одиницю у всіх формах її буття», «здійснює повністю верховну засаду суспільного порядку, *засаду чину*, – і жадає особистої творчости та самодіяльности,

як чеснот від кожної одиниці. Не ставить вимоги їх рівномірного здійснення (було б це недемократично...), але тільки те, що згадана засада обов'язує загально всіх, одначе в міру їх індивідуальних здібностей та соціального стану». Для одиниці нація не є ідеалом, але *ідеєю*, формою творчого буття, актуальність якої зумовлена неперервною присутністю одиниць, які дають їй сенс, вважаючись засобом «з огляду на свою часово обмежену участь в ідеї нації, яка стає *ціллю. Будучність і ціль* нації лежить в ній самій», – висноував мислитель [2, с. 117, 118].

Він підкреслював «рівновартність засадничо» всіх частин нації, «*зісуцільнювання*» яких за допомогою доповнення й «синтези» є головною турботою націоналізму. «Ні політична партія, ні політична кляса, ні стан не відповідні як становище, з якого можна було б обняти, зрозуміти й кермувати життям нації, бо всі вони однобічні тим, що є власне *тими означеними* своєрідними чинниками. Тому ні одна з цих форм не підходить для цілей націоналізму, що стається тим, чим він є, власне шляхом поборення в собі духа партійности, класовости, становости» [2, с. 117]. Націоналізм передусім є силою внутрішнього самоопанування й витривалості, чинною свідомістю не в розумінні проєкції ідеалу, а як ідеї, «що прямує здійснити себе вище», і, не ототожнюючись з нацією, виражає її волю і наміри, будує програму не за абстрактними засадами і схемами чи повторенням «практик чужої минувшини», а за спостереженням життя на зразок духовності багатої одиниці і методично найвитривалішої її активності відповідно до потреб нації і вивільнення енергії для її самоздійснення. Тому націоналізм потрібний для «української суспільности, що не доводила в собі процесу спайности, являє в нинішньому стані поле для різних можливостей. Нація культурно в повному значенні не жила, до політичної самоуправи не була готова, цивілізаційно є вона слабим споживачем підрядних вартостей, а не витворцем. Хто скоріше і рішучіше візьметься за діло – той буде рішати про якісні прикмети української майбутности», – розмірковував мислитель над спрямуванням чинного націоналізму, від якого залежатиме, чи стане українська нація суб'єктом, що «сам для себе є програмою своєї будучности», перебуваючи «нині в огні проби за свою гатункову якість і динаміку свого грядучого значення в світі» [2, с. 116, 44].

Призначенням націоналізму в найближчому майбутньому вважав Ю. Вассиян висунення ідеалу самостійності як «синтези політичного думання», зосередження «національних сил для досягнення державности, тієї найпершої і найреальнішої умови творчого самоздійснювання нації в усіх ділянках її розвитку», підготовку та здійснення «програми *національної революції*, що дасть Українській Нації міцні форми державного життя, в інтересах чого припинити внутрішню боротьбу на підставі соціально-господарських суперечностей» [2, с. 120, 121]. Тому організаційно оформлений український націоналізм висунув завдання «якнайперше, якнайскоріше об'єднанням всіх сил створити українську державу – головну передумову росту нації в усіх відношеннях» [2, с. 135].

Розвиток нації після повної перемоги в часовому вимірі набуватиме нових форм для продовження життя, але внутрішній план історії залишається прихованим, бо історія продовжується. Під таким кутом бачення Ю. Вассиян розглядав роль націоналізму в реалізації «ідеї соборного державного чину» в боротьбі проти всіх соціально-політичних доктрин і вчень, спроб зсередини нації послабити моральні якості національного духу і залишити поза увагою його далеку майбутність. Тому він акцентував на українській ідеї,

що сягає далі від політичного визволення й утвердження власного державного буття нації. «Українці — **велика нація**, а на землі українській б'ють численні джерела будучого народного багатства», — підкреслив мислитель, поставивши прогностичне запитання: «...під перехресним вогнем історії, чи українці відчинять браму для походу в будучність і власним духом подолають полон історії своїх змарнованих можливостей і стануть творцем завтрашнього дня як світовоісторичний народ чи будуть знищені як окрема нація?» [2, с. 119, 48, 120]. Тому в пошуку відповіді він наголосив, що для всіх існуючих і можливих форм життєвого єднання українців вихідною передумовою стає «**ідея духової** соборності українства, яка є джерелом посилення живого змісту і рушійної сили державности» [2, с. 46]. Україна є тим Рубіконом, на дні якого «кинени кості нескінченої гри, а ворог стоїть під мурами нашої твердині духа», і на «глибинному фронті бій іде... за **власну душу**. І його треба повністю виграти, щоб з унутрішнього становища абсолютної перемоги набути основні свободи» [2, с. 48, 120, 153, 154], — переконував Ю. Вассиян.

При цьому він висловив важливі прогностичні ідеї щодо створення «Української Самостійної Соборної держави», яка має стати новою політично-господарською силою на Сході Європи і «підірве пануючим в тому геофізичному краєвиді державним націям найважливіші підстави їх домінуючої ролі і означатиме зміну традиційно встановлених напрямів чужонаціональних державних інтересів та появу нового чинника міжнародної політики і сприятиме визвольній боротьбі Української Нації з її ворогами, щоб остаточно зламати їх історичний наступ на українські землі» [2, с. 120].

У світі починаються потужні рухи, як констатував Ю. Вассиян, передбачаючи: «Можливо, що вже недалеке **завтра** буде видовищем найбільшого посилення суперечностей у сфері життя й духа, які вибухнуть активним змагом **усіма** засобами відомої зброї. На той час треба бути повністю... **нацією**, що центральний момент своєї сили відчуває в собі, а не... шукає його у зовнішньому світі, що в творчі зусилля свого духа вкладає віру в будучність, а культурі надає особливого значення, сливе месійного характеру» [2, с. 45, 46]. Месійність культури він вбачав у тім, щоб вона ставала «виховною напрямною людини». Адже «трудність жити **людиною** в сучасному світі переросла нормальну міру небезпек та завдань стихійного життєвого змагу, коли **речники** кидають у людську масу... набої розривного слова» про «безконечний поступ людини і не відчувають, що стоять над прірвою, в яку зваляться першими, якщо розплутають людську природу та “визволять” людину з усіх шляхетних первнів її віковичної людяности. Доба **розбитого** атому сходиться з добою **розбитої** душі» [2, с. 190, 191, 192]. Наступну добу «розкритих таємниць» атома й душі мислитель занепокоєно назвав «несамовитою», бо «почорніла велика Євразія», посилюється світова небезпека «Євразійського московства», бо ще «не зажило жниво двох світових воєн», а завтра може «вибухнути вогонь третьої світової війни» через те, що атомна чи воднева бомби можуть бути викрадені або «зірвані у зле бережених арсеналах» [2, с. 161, 163, 151].

«Над світом навис закривавлений Дамоклів меч», і «невідоме завтра для всього людства із запитом “бути або не бути» відкриває фронт отієї грядущої невблаганної боротьби», — застерігав мислитель. «**Найбільший змаг на землі відбудеться під прапором найвищих цінностей і найжорстокіших потуг, за владу над світом або за вільний світ**. Третьої можливості немає» [2, с. 168], — провіщав

Ю. Вассиян, закликаючи до відродження релігійної думки, до християнізації життя людей, до релігійної переорієнтації в будучність, «духового випряму живого часу ... в Бога», до участі у відкриванні в собі й у світі «Божої правності», бо «шлях у будучність все отворений для всіх» [2, с. 205, 217, 234, 129].

Ю. Вассиян, не абсолютизуючи традицій і минувшини, застерігав від захоплення «футуризмом», який вважав можливим «одиноким в характері теоретичних спекуляцій», бо його «гасла звучать порожньо». «Будучність футуризму нежива», йому «бракує найосновнішого чинника: етичної самовартості», — критично оцінював він футурологічні пошуки, хоча у своїх працях чи не найчастіше, ніж його сучасники, використовував поняття майбутнього. При аналізі історії та динамічності національної ідеї логічним відповідником, як вважав український мислитель, може бути «одиноким категорія будучності», тієї будучності, що «палає в огні воскресних візій».

Стосовно поняття майбутнього висловився конкретніше **Степан Ленкавський** (1904—1977) при укладанні разом з О. Кульчицьким проекту «Словника термінів філософських дисциплін», формулюючи дефініцію часу. «Майбутність, теперішність, минувість — це абстракції тих природних часових понять... Майбутнє щораз вповнюється минулим. А таке життя, майбутнє якого складається лише з минувшини, називається життям без майбутнього, обезглуздненим буттям, розчавленим минувиною. Своє буття людина необхідно мусить переживати як минуле, теперішнє і майбутнє» [10, с. 593, 594].

При розгляді двох видів націоналізму як стихійного інстинктивного і політичної організації С. Ленкавський вказав на завдання, визначені для розв'язання в майбутньому: організацію народу для боротьби за національні інтереси і закріплення державного будівництва. Тому націоналізм буде доти, як довго існуватиме нація, хоча форми вияву націоналізму можуть змінюватись, і коли може перестати існувати партія чи рух. Для народів бездержавних існування окремого національного руху зумовлене на довгі роки потребою самозбереження. «Доки український народ не буде мати власної суверенної влади і доки думання інтересами нації не ввійде в кров і кість усього українського громадянства без різниці партій, так довго існуватиме націоналізм як окремий політичний напрям на Україні для повнішого забезпечення оборони національних інтересів» [10, с. 107, 108]. Державні ж народи не мають потреби створювати такі націоналістичні партії, як пояснював С. Ленкавський майбутнє націоналізму.

Володимир Винниченко (1880—1951) у працях «Відродження нації», «Заповіт борцям за визволення», «Конкордизм. (Система будування щастя)», «Про українську державність», «Про Радянську владу на Україні», «Рано втомлюватись», художніх творах «Сонячна машина», «Слово за тобою, Сталіне», «Нова заповідь» та інших висловив окремі передбачення щодо процесів національного визволення і державотворення в Україні та накреслював картину майбутнього з проекцією людини на щасливе життя на основі гармонії з природою в умовах суспільної злагоди й «справжнього братерства народів». Можливість створення таких умов за реалізації принципу свободи мислитель виводив з історичних тенденцій та норм нової моралі.

При аналізі історії Української революції та причин її поразки він звернув увагу на потребу гуртувати внутрішні сили до боротьби за українську державність в наступний період, бо в минулому Б. Хмельницький, І. Мазепа орієнтувалися на зовнішні сили і не досягли перемоги. Так само революція на початку ХХ ст. не справдила надії на

визволення. Вона вибухнула за дійсним законом безупинного процесу змін, коли відмирало, як і все старе, самодержавство в Росії, що «з моменту злуки двох держав протягом кількох сторіч планомірно всіма способами нищило Україну», і щоб ніхто у світі не знав про неї, перейменовувало на Малоросію, переслідувало українців. Закон сили дужчої сторони діяв у минулому, але не є «абсолютною формою для майбутнього», як вважав український мислитель. Хоч і було «знищено зверхній прояв існування української нації... ограбований родич усе ж таки й притоптаний жив, дихав... він говорити не міг, волі не мав, прав не мав... але закони життя в йому одбувалися... бо ... живий організм мусить виявляти себе в рухові» [3, с. 33, 34, 35, 36], — пояснював В. Винниченко, розкриваючи труднощі початкового періоду пробудження української нації, її боротьби за відновлення своєї державності, без якої нація залишатиметься «покаліченим організмом».

Українство повірило в «нову Росію» і проявило активність як частина революційної Росії, щоб всіма силами будувати і боронити новий лад, розуміючи його так, що «всі нації, всі народи, всі демократичні класи їх мають не тільки право, але й обов'язок активно стати до праці над будованням і направленням нового ладу через самодіяльність, самотворення й самоуправління, які вважалося для нашого народу найкраще вкласти у форму Автономії України» [3, с. 52].

Таку орієнтацію української демократії В. Винниченко пояснював з погляду на майбутнє, щоб «відірватись від Росії, не впасти в обійми якої сильної імперіалістичної держави», бо про незалежність ніхто нічого певного не може сказати в цю хвилю, а «які її форми можуть постати в далекій будуччині в силу необхідности, можна тепер мати відомі ідеали, які намічаються життям», тому не з примусу, а доброю волею складатиметься Російська федерація і буде «участь в ній України яко рівного державного тіла» [13, с. 297, 298].

Але російська соціал-демократія не хотіла погоджуватись на пропонувану українцями автономію, і «все руське громадянство, всі класи й групи його ставились без особливої прихильности та уважности до українського відродження», а Тимчасовий уряд Росії відкинув домагання вибраної Всеукраїнським Конгресом у квітні 1917 р. Центральної Ради про автономію України [3, с. 68, 58, 188], — оцінював В. Винниченко, що брав участь у переговорах. Він при глибшому аналізі дальших подій, що привели до поразки української демократії, самокритично визнав втрату прихильності трудящих до Центральної Ради, коли «ідеї большевизму стали широко розповсюджуватися в армії, серед солдатів, а через них і на селі», і тоді «наш селянин... прекрасно відрізняв нас від большевиків... і пішов за ними ... в обіцянках відібрати землю у поміщиків, фабрики, заводи, банки у капіталістів, знищити їх панування і розвивати громадянство на соціалістичних основах». Мислитель водночас констатував, що деякі соціалісти говорили про неготовність Росії і України переходити до соціалізму через нерозвиненість капіталізму, який «буде через якихось сто — двісті літ: десь у далекій — далекій майбутности, не за нас і не за наших дітей й смішно думати, як це хочуть більшовики — “шкідливі утопісти”, заводити соціалізм у якомусь брудному ... Пирятині» [4, с. 184].

Тож В. Винниченко підвів до цікавої думки про вирішальний вплив активно пропагованих ідей більшовиків, що закликали поза реальними можливостями в майбутнє, коли начебто буде побудовано новий лад в ім'я інтересів усіх працівників. Так орієнтацію на «краще майбутнє» стали використовувати в політичній боротьбі за широкі верстви

народу. При цьому мислитель, визначаючи помилковим розмежування національного і соціального визволення в українській революції, прогнозував поразку більшовиків — переможців, які вибрали тільки соціальний бік, нехтуючи «національну визвольну справу на Україні», бо «інтернаціоналізм руського видання виступав за одречення від своєї національності й розтворення себе в... абстрактній масі людськості», що було прихованою пропагандою самогубства менших націй [4, с. 328; 3, с. 73].

В. Винниченко, залишаючись під впливом ідей комунізму, що в майбутньому мав би принести визволення всіх у процесі змін суспільного ладу й самих людей та усунути всяке панування нації над іншими націями, проектував шлях української держави: «...раніше чи пізніше та українська державність, яка властива природі нашої робітничої нації, державність, яка має як держава, як орган класового примусу й утиску, зникнути й перетворитися в громаду працюючих, соціально-рівних, творчих і вільних людей, неминуче мусить бути і *буде*» [13, с. 425; 5, с. 504].

Він, повіривши в таку можливість соціальних змін і національного життя українців на нових засадах, вирішив повернутися до України, щоб своєю участю допомагати в будівництві української робітничо-селянської держави, вважаючи її прийнятною для соціального визволення, яке «тягтиме з собою й повне національне визволення» [5, с. 494]. Але, побачивши справжню картину, переконався, що Радянська влада є системою абсолютного централізму і гальмує сили революції, бо «Совіти є декоративними установами, а держава мілітаризується. Уряд призначається з Москви, а КП(б)У принижена до рівня обласної організації РКП, “українізація” проголошена декларативно, відбувається посилене викачування матеріальних ресурсів з України». Тому мислитель, розчарувавшись, знову виїхав за кордон, зізнавшись в помилковості своїх намірів щодо співпраці з Радянською владою в Україні, про що писав у «Листі до української еміграції» в травні 1920 р. [13, с. 429, 432, 426].

Із песимізмом він поглянув на майбутнє України, в яку «потоком плинуть брати-руські і так люблять її, що нізащо не хочуть відділити її від неделімої», і тому робітництво без національного визволення буде «недоростком, попихачем у старшого брата, ведеться на державність, культуру, душу, мову одвертий замах» [13, с. 371, 372]. Аналізуючи процеси розправи більшовиків над іншими політичними силами для встановлення своєї диктатури, він вгадав початки жорстокого сталінського терору в Україні і прорікав: «З большевицького червоного яйця на очах вилуплюється фашизм. Уже можна бачити всі характерні прикмети його» [6, с. 126]. Реально оцінюючи тривалість «світової революції», В. Винниченко, не виключаючи поразки демократичних сил, передбачав: «...ще багато великих соціальних подій чекає на стару Європу», з якою пов'язана доля України, а «визволення українського народу ще ховає в собі багато труднощів, загроз і боротьби в прийдешню добу історії. Які б ще фази цієї доби не були попереду, українська трудова *нація* викувала міцну зброю й соціальної й національної свідомості», не втратила породженого інстинктом життя національного чуття [5, с. 503, 504]. «Національна свідомість, національне почуття — це є вже абстракція часової реальності, це є передбачення дальшого, підрахунок минулого, скомбінування в щось одне всього минулого, сучасного й майбутнього» [3, с. 175], — висновував автор «Відродження нації», пояснюючи необхідність виникнення українського націоналізму та його особливості. Націоналізм виник не під час української революції, «не в опозиції до неї, або страху перед нею, як то було з іншими тоталітаризмами, а навпаки: з великої

національної гіркості, з пекучого гніву, з обурення за те, що вона, ота українська революція, на яку покладали стільки надій... не справдила своїх обіцянок». Однак емігрантські демократичні політики, на думку мислителя, не проаналізували як слід це своєрідне явище — наш так званий «націоналістичний» націоналізм, взявши лише одну рису тоталітаризму, і поспішно визначили його як український «фашо-нацизм». Але, на відміну від більшовизму, фашизму, нацизму з їхнім соціальним походженням і метою перебудови державного організму за своїм соціально-економічним інтересом, методом диктатури, терору, «український тоталітаризм є іншого... психолого-національного характеру», «його ціль... національна (... здобуття самої держави, якої, вони думають, немає), або українізація її “...аби була Україна, Українська Самостійна Держава”», — пояснював він своєрідність українського націоналізму в праці «Заповіт борцям за визволення» [6, с. 67, 66]. При цьому він критично оцінив негативний вплив на багатьох ображених, розчарованих українців Д. Донцова, який до революції писав антиукраїнські статті в «Русских ведомостях» і був виключений з української соціал-демократичної партії, а потім проповідував помсту, ненависть, звинувачував українську демократію після її поразки, почав «повчати Західну Україну, як треба було будувати Українську Державу за прикладом італійського фашизму, німецького нацизму», тобто орієнтуватися на зовнішні сили [6, с. 67, 70].

В. Винниченко критикував українські емігрантські кола, зокрема представників націоналістичних організацій, особливо тих «українських вождів», що не визнавали факту наявності атрибутів української державності навіть в умовах «русько-советського імперіалізму», хоч Україна вже входила в ООН, і тільки з допомогою Заходу бажали відновити під своїми прапорами українську державність і не визнавали український народ спроможним суб'єктом свого державотворення. Це могло негативно позначитися на майбутніх міждержавних відносинах України, і тому мислитель підкреслив: «Українська Держава була і є, її... створив народ, нація... захищав, захищає і буде захищати всіма силами своїми, фізичними й духовними. Не емігрантські вожді і “міністри”, а Грушевські, Скрипники, Єфремови, Хвильові, навіть Любченки і всі підсвідомі підсовіцькі українці тисячами віддавали свою свободу, здоров'я і життя за неї, тисячами віддають і тепер, як у рядах партійних робітників, так і в рядах найактивнішої частини українського населення, яке зветься Українською Повстанською Армією» [6, с. 12].

Визнаючи, що форма української державності на тому відтинку історії незадовільна, бо вона «не самостійна, не незалежна, а опанована Росією», В. Винниченко наголосив: «Але суть її Держави є, вона живе, вона береже в собі сили, які не дозволяють ворогам знищити її... тримають у собі ідею самостійности, які в слушний час вибухнуть, щоб здійснити її, — вони, а не хто інший, не якісь сили ззовні», «не крихітна купка емігрантів», коли «Советський Союз так чи інакше розвалиться» [6, с. 13, 11]. Мислитель закликав борців за визволення України в наступний період «перестати зневажати український народ і його тамошні бойові сили... орієнтацією на зовнішні сили», які немовби додадуть Україні визволення. «Без орієнтації на свій народ, без його участі в боротьбі, без його **всебічного** зацікавлення й ентузіазму зовнішні сили нас роздеруть і задушать ще на сотні років» [6, с. 18], — передбачливо застерігав автор «Заповіту борцям за визволення» і вказував головну мету — «відродження, розвинення нашої національності, будовання нових кращих форм соціального, політичного й національного життя», назвавши основним засобом цього процесу — Українську державу [13, с. 298].

Аналізуючи внутрішні й зовнішні умови державотворення в минулому та в нову добу української історії, він спрямував увагу на майбутні зміни у світі і розширення можливостей для розвитку української нації, що може витворити й нові форми політичного устрою, соціального й економічного ладу на нових засадах. Такі засади він обґрунтовував у книжці «Конкордизм», підкресливши передусім потребу впроваджувати принцип концентрації сил, їхнього раціонального згуртування на основі нової моралі, ключовою засадою якої він вважав «чесність з собою». Вічної моралі нема, а стара розколювала людину і перешкоджала досягати щастя. Щастям він вважав радість життя, що базується на здоров'ї, на рівновазі сил в організмі, а хворобу називав «кривовага, незгода сил», що приводить до нещастя. «Досі на землі щастя не було і немає. Чого ж воно має бути в майбутньому, як то обіцяють деякі мрійники?» — поставив запитання мислитель, аргументувавши, що людською логікою та справедливістю «ідея майбутнього щастя може на перший погляд здатися несправедливою» [7, с. 33, 34]. Але ж і релігійні вчення обіцяють вічне життя в раю або покарання за порушення норм, хоча досягнути вічності людина не в змозі, бо «засоби людського пізнання не можуть охопити всього явища в його минулому і майбутньому, і це ще не доказ того, що навіть частина того явища (майбутнє) є неможливою», — висловив важливе положення для футурології В. Винниченко, вказавши на дослідження підсвідомості тих людей, які «бачать» на відстані, можуть нібито заглянути в минуле і прийдешнє. За різними підходами до пояснення майбутнього він виокремив песимістичні й оптимістичні оцінки стосовно майбутнього людства подібно до поділу на «скигліїв», «пасивників», що не вірять у можливість щастя і плывуть в потоці життя, і тих, що хочуть творити своє життя і щастя [7, с. 40,].

Соціалісти перші помітили, на думку мислителя, що через соціально-економічну нерівність поширюється нещастя і з пошуками позитивного розв'язання проблеми майбутнього спробували усунути нерівність. Нерівність значно зросла при капіталізмі, що є найбільшим виявом «дискордизму» — розладу в суспільстві, що як «кривовага» в людському організмі спричиняє хвороби. Капіталізм є формою хвороби дискордизму, і людство не має в ньому потреби. Людина хвора може в майбутньому стати здоровою, якщо повернеться до природного годування, бо «панське з розкошами приводить організм до розбалансування сил. Особливо небезпечним є отруєння від “диктатури наркотизму”, тобто надмірність годування, неприродність шкідливих звичок, вживання засобів збудження організму (алкоголю, паління тощо) задля приємності, що перетворюється в могутню силу, рабом якої стають люди із розладом фізичних і психічних сил», як пояснював мислитель, назвавши також соціальні наркотики: багатство, владу, славолюбство. Із хворих людей не може скластися здорова спільнота, тому й поширюється дискордизм, мораль якого панує донині за принципом еґоїзму — «живи **для себе**, борись, гризись, розштовхуй, пролізай, захоплюй найкраще місце під сонцем, топчи слабших» [7, с. 90], — з гіркотою розкривав він інстинкт еґоїзму. Хвороба гіпертрофії еґоїзму посилюється дуже швидко в дискордистському суспільстві, а особливо це виявилось у другій планетарній війні, в бунтах, революціях пролетаріїв та «пролетарських націй не за нове годування, а за кількість того старого, звичного годування, яке було в інших» [7, с. 131]. «Війна, на нашу думку, є постійний, хронічний, необхідний вияв хвороби дискордизму... Мирних, себто не пройнятих хворобою народів немає, вони існують тільки в деклараціях дипломатів. Різниця між народами є тільки

та, що в одних умови, сприятливі для гіпертрофії егоїзму, є дужчими, а в інших — слабшими. [...] Війна страшним дамокловим мечем висить над людством, бо всі народи хворі» [7, с. 271, 273], — заявив В. Винниченко, пропонуючи лікувати не тільки переможених, але й переможців. Він застерігав від того шляху, що «соціалісти» оголошують «гарні слова», а насправді диктатура пролетаріату є тільки спекуляцією на людському горі. «Союзом є та ж Росія — “єдина — неділима” “тюрма народів” і за соціалістичною вивіскою — нова соціальна нерівність, нові класи визискувачів, панів і поневолених, прояви насилля і терору, всезагального деспотизму, зневаження свободи і приниження гідності людини, а передчасна смерть мільйонів засвідчила ще гіршу, ніж за часів царизму, соціальну нерівність. Це — все та ж сама кривовага сил, себто нещастя», хоч «соціалісти, а надто російські комуністи, обіцяють, що коли буде знищено на світі приватну власність на засоби продукції й запанує на землі інтегральний соціалізм, чи комунізм, то настане таке багатство на землі, що кожний член нового світового суспільства матиме все, що йому треба буде для життя... настане соціальна рівність і з нею щастя людей на землі» [7, с. 45, 250, 251].

Однак насильна ліквідація приватної власності не усуває зла, і така обіцянка комуністів СРСР є страшною загрозою, як застерігав В. Винниченко. «Припустімо, що після другої, тяжкої, кривавої соціальної війни в усьому світі нарешті було б встановлено майже соціалістичний лад. Уявімо собі, що люди кінець кінцем от-от досягали б уже отого обіцяного мільйонерського матеріального багатства. Але з фізичного боку люди, як і тепер мільйонери, мали б кривовагу й ослаблення сил, хвороби, дегенерацію, а з психічного — ще дужче хворобу егоїзму». Тому «такий соціалізм чи комунізм, *таке* багатство принесуть людству ще більше фізичне і психічне збіднення, ще більше посилення хвороби егоїзму, а через те із соціального боку — відновлення в нових формах того самого насильства і експлуатації людини людиною» [7, с. 251], — розмірковував мислитель, припускаючи появу нових революцій, боротьби, повстань. «Звичайно, тепер важко передбачити ті форми насильства та експлуатації, в які хвороба ослаблення і кривоваги сил вилилась би за соціалізму чи комунізму. Форми ці могли б бути найнесподіванішими і найнеможливішими з нашого теперішнього погляду. [...] Чи міг Фур'є або Маркс уявити собі, що той соціалізм, який, на їхню думку, мав принести світові рівність, свободу, багатство, здоров'я, щастя, буде імітовано такою страшною своєю протилежністю, як, наприклад, націонал-соціалізм або сталінізм? Те саме може трапитися (і трапиться неминуче), якщо розвиток соціалізму буде далі йти в дискордистському його розумінні». Можуть з'явитися нові форми дискордизму, під новими назвами, але залишатимуться елементи нащастя «при старій дискордистській моралі, себто ставлення до природи, до себе, ближніх, до колективу і колективу до індивіда та до інших колективів», не зважаючи ні на матеріальні багатства, ні на «драконівські контролі» [7, с. 253], — розмірковував В. Винниченко.

Він передбачав, що навіть під виглядом соціалізму «приховані капіталістичні держави, а надто диктаторські, через цілу низку внутрішніх і міжнародних причин, ... вдаючи себе за противників капіталізму... запроваджують т. зв. націоналізацію засобів продукції», і замість класу приватних капіталістів постає державний капіталізм [7, с. 255, 256]. Це буде закамурфльованим підтримуваним соціальною нерівністю і обманом при дискордистському способі життя. Релігійні вчення, що підтримують розлад сил,

особливо догматизм у релігіях, можуть проявитися в тероризмі, коли страхом кари, примусом «гіпнотизують людей». Так український мислитель прогнозував появу тероризму на релігійній основі й попереджав про його небезпеку для міжнародних відносин і загрозу свободі людини.

Продовження дискордизму приведе світ до катастрофи, врятуватись від якої людство зможе завдяки конкордизмові — «системі лікування та реорганізації сил сучасного людського організму (чи то індивідуального чи то колективного), сил, як фізичних, так і психічних, систему, базовану на рівновазі та погодженні цих сил», — визначав В. Винниченко, аргументуючи оптимістичний погляд на майбутнє. «Тільки в далекому майбутньому, коли людство не лише в одиницях, а все в цілому звільниться від дії цього гіпнозу і зможе озирнутися ясними, розгіпнотизованими очима на самого себе в минулому... зможе побачити, наскільки було хворе» [7, с. 86, 82].

Першою умовою «розгіпнотизування» мислитель вважав те, що людина має визнати, що вона не «цар природи», і усвідомити потребу боротьби з дискордизмом, а також відновлення цілковитого узгодження людини з природою, Всесвітом й відповідно виразне поставлення мети, визначення способів і засобів діяльності і «так само правил поведіння під час виконання програми, себто *моралі*». Так переконував він у можливості змінити на етичних засадах майбутнє людства і людини. Запорукою цього він вбачав у тім, що люди в більшості «не безнадійно», а «надійно хворі», що хочуть вилікуватись від дискордизму. «Перше, що може й повинна робити людина, — це найтісніше погоджувати (“конкордувати”) себе з природою, з її законами. Це буде корисніше для неї, ніж “завоювання”, бо поки що є пізнання людиною кількох законів загальної природи... зрозуміння деяких сил її, використання їх для своїх потреб». Претензії на «царювання» людини і завоювання природи мізерні й жалюгідні, адже «сил природи, ще невідомих людині, є стільки, що на саме тільки зазнайомлення з ними у майбутнього людства не вистачить віку в мільйони років» [7, с. 100, 101], — розмірковував В. Винниченко, підкресливши важливість погодження діяльності людей з природою, висловлюючи прогностичну ідею про загострення екологічної проблеми і першорядність пошуку прийнятних шляхів її розв'язання.

Розмежовуючи «погодження» з поняттям «гармонії», «яке має в собі супозицію злиття в одне ціле елементів, що гармонізуються, загублення ними самостійності» [7, с. 101], він випередив на кілька десятиліть авторів ідеї так званого «сталого розвитку людства», поставивши на перше місце сили й закони природи, багато з яких не пізнано, і тому їхній вплив залишається непередбачуваним, тож непереконливими є твердження про «сталий розвиток» людства, тим більше в майбутньому, бо не виключено в ньому повторення геологічних глобальних катастроф (зміни клімату, всесвітній потоп, землетруси тощо), які в минулому «трусилу Землю», або виникнення нових. Тому мислитель наголосив на стихійному прагненні людини погоджувати себе з природою, а не на опануванні природи сучасним людством, щоб досягти «сталого розвитку». Це словосполучення є, на нашу думку, вираженням «влади слова в дискордистському суспільстві», бо воно аналогічне словосполученню «гарячий лід», яке вживав В. Винниченко, тому замість «сталий розвиток» доцільніше б вживати «збалансований», адже «збалансована діяльність людства з природою» або Винниченківське «погодження з природою», тобто «погоджений з природою розвиток людини і людства» глибше виражає сутність цього процесу.

Для людства найбільшим ворогом є дискордизм, його найкривавішим і найзгубнішим виявом — війни, що стримують поступ людства, а «майбутня третя планетарна війна буде ще згубнішою» від усіх попередніх проти найвищих людських цінностей, і «якщо не знищить людство, то зведе його до незмірно більшого економічного зубожіння», тому виключати війни насправді з життя людства потрібно «не в якомусь дальшому чи ближчому майбутньому, а *негайно*», — закликав мислитель, пропонуючи провести «Планетарний Референдум за цілковите роззброєння народів, скасування імперій і колоній для встановлення міцного миру на Землі» [7, с. 283, 273, 274].

Оскільки основними причинами війн В. Винниченко вважав економічні, то й пропонував передусім «знищити нерівність і різність інтересів», дати задоволення потреб усім народам через встановлення рівноправності, погодженості економічних інтересів шляхом утворення «Світової Економічної Федерації з єдиним планетарним господарським планом» та Федеральною Радою, у розпорядженні якої були б усі природні ресурси, технічні, наукові, «жива робоча сила кожного народу» для розподілу за потребами всього «планетарного колективу та окремих націй» [7, с. 274]. Таким бачив український мислитель шлях об'єднання всіх народів Землі для усунення боротьби між ними і для захисту планети від якихось несподіваних загроз.

Реальна, а не формальна Планетарна Економічна Федерація мала б гарантувати «Самостійність кожного народу», зокрема українського, нарівні з іншими. Економічною основою нової світової системи буде, за проектом В. Винниченка, «економічна колективократія (влада колективу), де дійсним власником і розпорядником господарства стане колектив, що забезпечуватиме найвищу продуктивність праці кожного індивіда і всього підприємства при погодженні індивідуального і колективного інтересів. Тільки в цих умовах продуктивність кожного учасника господарчого органу може бути (і буде колись) максимальною, і ... може бути (і буде колись) досягнуто виділення кожним індивідом... максимальної енергії», — провіщав мислитель [7, с. 259].

При цьому він піддав критиці «колгоспи» в СРСР, назвавши їх найгіршими зразками примусових інституцій, а тому обстоював у майбутній Економічній Федерації свободу соціально-економічних режимів, щоб кожна нація «могла б лишатися при своїх нормах», а їхня зміна без чужого втручання була б «справою самих націй» [7, с. 279]. Свободу він вважав основним принципом для «колектократизованого господарства» і головною умовою рівноваги в суспільстві. Однак, визнаючи «абсолютну свободу» сутнісною рисою демократії, В. Винниченко бачив деякі обмеження, бо «свобода *дії* має вирішуватися більшістю колективу, так само як форми політичного співжиття різних угруповань — справами суспільства», він навіть допускав «відняття свободи у деяких занадто хворих елементів», насильство «величезної більшості над маленькою меншістю» для забезпечення свободи і щоб «цю свободу було після забезпечення негайно повернено навіть противникам» [7, с. 266, 267].

Програму конкордизму мали б здійснювати «Показові Конкордистські Колективи», а почати «конкордистську економіку» легше буде на прикладі аграрних колективів, бо характер сільськогосподарської праці і продукції найбільше відповідає правилу «погодження з природою», а вже потім об'єднання з фабричною працею і розв'язання проблеми сучасних міст. «У конкордистському суспільстві не буде ні міст, ні сіл у теперішньому розумінні цих слів. Усі території будуть являти собою суцільні сади, серед яких будуть розкидані палаци праці, спочинку, наук, мистецтва та окремі індивідуальні

чи спільні житлові будинки. При розвинених засобах сполучення у майбутньому відстань одних центрів від інших не відіграватиме жодної ролі...», і буде викорінено джерела отруєння здоров'я і життя людей «сучасного міста з його задушливістю і всякою протиприродністю» [7, с. 308], — мрійливо прогнозував мислитель. При цьому він висловив цікаву думку про підсвідомий, безперестанний потяг людини до погодження з природою, що виявляється в заняттях спортом, передбачивши зростання його ролі і поширення серед людей як стихійне виконання законів природи [7, с. 108].

Конкордистська революція означатиме процес оздоровлення не тільки в економіці, а й у всіх сферах людського існування, загоювання людства від дискордизму «без крові, без самокатування, а шляхом перевиховання». «Мораль, право, наука, література, мистецтво, шлюб, родина — все від верху до низу неодмінно має набрати іншого характеру, ніж у суспільстві дискордистському» [7, с. 312]. Конкордизм радикально змінюватиме й соціально-економічні взаємовідносини, і політику й першочергово лікуватиме такі вияви хвороби дискордизму — поділ людей на класи, розходження слова і діла, допоможе всім людям творити в майбутньому нове життя, утверджувати працю як найвищу моральну цінність для радості життя. Тоді, коли більшість роботи виконуватиме «техніка, принесена з дискордизму» і організм при погодженні сил і здоров'я з насолодою витрачатиме енергію «в роботі-грі», перестане бути творчість, талановитість, геніальність привілеєм, випадком в окремих щасливчиків і стане поширеною якістю всіх «мешканців планетарного раю». «І тоді реально настануть справжнє братерство народів, справжня рівність... свобода народів, рас, націй, справжня *рідність людей* ...», і сформується «раса щасливих велетнів», «планетарна раса неолудей», — провіщав В. Винниченко. Він прогнозував також реальність «зносин людства з іншими світами», але не для завоювання, а для «радісного виконання великого закону сполучення і погодження сил, що імперативно діє у Всесвіті» [7, с. 340, 341].

Отже Винниченківські гуманістично спрямовані прогностичні ідеї про Україну, про ближнє й віддалене майбутнє всього людства, його підходи до проектування дальших змін у суспільстві і особливо до утвердження нових моральних засад суспільних відносин та ставлення людей до природи слугують глибшому розумінню витоків і ролі футурології, розробці наукових основ дослідження майбутнього.

1. Вассиян Юліян. Одиниця і суспільність (Суспільно-філософічні нариси) /Юліян Вассиян. Торонто. «Золоті ворота», 1951. — 91 с.
2. Вассиян Юліян. Твори. Т. 1. Степовий сфінкс. Суспільно-філософічні нариси /Юліян Вассиян. Торонто. «Євшан-зілля», 1972. — 288 с.
3. Винниченко Володимир. Відродження нації /Володимир Винниченко. Частина I. Репринтне відтворення видання 1920 року. К.: Вид. політ. літ-ри України, 1990. — 348 с.
4. Винниченко Володимир. Відродження нації /Володимир Винниченко. Частина II. Репринтне відтворення видання 1920 року. К.: Вид. політ. літ-ри України, 1990. — 328 с.
5. Винниченко Володимир. Відродження нації /Володимир Винниченко. Частина III. Репринтне відтворення видання 1920 року. К.: Вид. політ. літ-ри України, 1990. — 542 с.
6. Винниченко В. К. Заповіт борцям за визволення /В. К. Винниченко. К.: Вид.т-во «Криниця», 1991. — 128 с.
7. Винниченко, Володимир. Конкордизм. Система будовання щастя: Етико-філософський трактат /В. К. Винниченко; Передм. Т. І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — 335 с.

8. Визвольний шлях. Кн. 6(615)червень, 1999. С. 642–768.
9. Історія філософії України. Хрестоматія. Навч. посібник /Упорядники М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін., К.: Либідь, 1993. — 560 с.
10. Ленкавський С. Український націоналізм /Твори. Т. 1. /С. Ленкавський; За редакцією Олександра Сича. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. — 600 с.
11. Липа Юрій. Призначення України /Юрій Липа. — Львів, «Просвіта», 1992. — 270 с.
12. Політологія. Кінець XIX — перша половина XX ст.: Хрестоматія /За ред. О. І. Семківа. — Львів: Світ, 1996. — 800 с.
13. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. Т. 6. 90-ті роки XIX — 20-ті роки XX ст. /Упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. — К.: Дніпро, 2001. — 520 с.
14. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. Т. 7. 20-ті — 40-ві рр. XX ст. /Упоряд., прим. Т. Гунчака, Р. Сольчаника. — К.: Дніпро, 2001. — 440 с.
15. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 39–40. Україна: філософський спадок сторіч. К.: 2000. — 798 с.

2.5.6. «Справжня сила майбутнього є наука» (В. Вернадський)

Думки про майбутнє, які висловлювало багато мислителів, акумулювались в окрему галузь знань, що потім дістала назву футурології, про появу якої з погляду розвитку науки висловився В. Вернадський — всесвітньо відомий вчений, ініціатор створення Академії наук в Україні та її перший президент (1918–1921), «пророк нового планетарного мислення» (С. Сидоренко, Г. Хоменко), «Прометей з України» (Ф. Моргун), «творець вчення про ноосферу» (Ю. Федів, Н. Мозгова), автор «ноосферної концепції майбутнього» (В. Волков).

Володимир Вернадський (1863–1945) у працях «Біосфера і ноосфера», «Вища школа та наукові організації», «Думки та зауваги про Г'юте як натураліста», «Жива речовина і біосфера», «Кант і природознавство», «Кілька слів про ноосферу», «Наукова революція і філософія», «Наукова думка як планетне явище», «Про науковий світогляд», «Природознавство і філософія», «Проблема часу в сучасній науці», «Про основні принципи та умови організації роботи Академії наук», «Публіцистичні статті», «Українське питання і російське суспільство», «Філософські думки натураліста», у щоденнику і окремих листах з позицій наукового світогляду по-новому розглядав зв'язок людини з Всесвітом, вказав на космічні масштаби спрямованої в майбутнє життєво всебічної діяльності людства та розробив власну концепцію перебудови біосфери і створення ноосфери. Ноосферою він називав новий стан, до якого еволюціонує біосфера, що «переробляється науковою думкою соціальної людини» і стає планетарним явищем космічного характеру. Вчений передбачив нову космічну еру в майбутній історії людства, чия діяльність дедалі більше пов'язуватиметься з Космосом. Людство як цілісність стає могутньою геологічною силою і зможе перебудувати у своїх інтересах біосферу в майбутньому ще більше, ніж дотепер. «У геологічній історії біосфери перед людиною відкривається велике майбутнє, якщо вона зрозуміє це і не використовуватиме свій розум і свою працю на самознищення», а навпаки, для розширення своїх творчих можливостей, передбачливо пояснював В. Вернадський «І, може статися, що покоління моєї онуки вже наблизиться до їх розквіту» [4, с. 272, 273].

Його передбачення на найближче майбутнє щодо можливостей використання атомної енергії — потужного джерела сили і «великого перевороту в житті людства» сприяло усвідомленню важливості вивчення глобальних процесів і пошуку шляхів

будувати на розумній основі відносини людини з природою, взаємини між державами і особливо нові підходи до розв'язання суперечностей розвитку людства, до кращої організації його життєдіяльності в майбутньому і відповідно управління складними процесами самозбереження людства і захисту життя на Землі. При цьому він підкреслював відповідальність вчених за майбутнє і гуманістичну спрямованість розвитку науки. «Ми підходимо до великого перевороту в житті людства, з яким не можуть зрівнятися всі ним пережиті раніше. Недалеким той час, коли людина одержить в свої руки атомну енергію, таке джерело сили, яке дасть можливість людині будувати своє життя, як вона захоче. Це може статися в найближчі роки, може здійснитись через сторіччя. Але зрозуміло, що це повинно відбутися», – писав В. Вернадський ще 1921 р., передбачливо і застережливо запитуючи: «Чи зуміє людина скористатися цією силою, спрямувати її на добро, а не на самознищення? Чи доросла людина до уміння використовувати ту силу, котру неминуче повинна дати наука?» Тому він наголосив: «Вчені не мають закривати очі на можливі наслідки їх наукової роботи, наукового прогресу. Вони повинні відчувати себе відповідальними за наслідки їх відкриттів. Вони повинні пов'язувати свою роботу з кращою організацією всього людства, для якого буде найсильнішою “вільна наукова думка”, а найціннішою має стати “вільна людська особистість” [7, с. 63].

Розвивають творчість людства в першу чергу особистості, і проявляється цей розвиток через натхнення в поглибленні філософської думки, «прагненні зрозуміти безконечне», у впливі на формування нового світогляду, розквіту мистецтва, а особливо в прогресі науки, що відкриває нові горизонти для технічних винаходів, створення нових видів рослин і тварин, збереження для «майбутніх поколінь морських багатств, що нікому не належать», пошуку нових засобів зв'язку, джерел енергії, розкриття властивостей «простору – часу» в живій речовині, встановлення критичних періодів геологічних вулканічних процесів, льодовикового, який ще не закінчився, та інших, що виходять за межі земної кори.

В руслі розвитку геохімії як частини космохімії і астрофізики вчений розглянув проблему часу, уявлення і значення про який змінюються. Час, пов'язаний із життям, виражається в індивідуальному бутті, у зміні поколінь без зміни форм життя і еволюційний час – у зміні форм одночасно зі зміною поколінь. Проблемною вчений вважав емпіричність миттєвості, в якій поєднується «було – є і нема». «Велика загадка **вчора – сьогодні – завтра**, що безперервно нас пронизує, поки живемо, розповсюджується на всю природу» [7, с. 339]. Від того, що минуло, відділяє «вчора», а «**завтра** починає нові міриади майбутнього», як відзначив мислитель, порушивши питання про правильність одиниці виміру часу – секунди, використовуваної у зв'язку з рівномірним, лінійним рухом, а не векторним вираженням часу. Аналіз миті (моментності) як мікроскопічного розрізу реальності буття (10-більйонна частка секунди, за яку атом полонію проходить через атом вісмуту і дає атом свинцю, і в цьому проміжку кожен атом має свою складну будову) приводить до нового світорозуміння і потребує нового осмислення науковою і філософською думкою явищ мікркосмосу, а відповідно й миттєвостей, тих найменших часових моментів, за які переживаються стільки несвідомих і свідомих процесів у житті людини. Так з'являється нове розуміння одиниці виміру часу, який і є життям, «якщо не враховувати його зміст». Сутність і усвідомлення його як життя глибше розкривається завдяки могутності «наукової думки, творчої сили “Ното

Sapiens”, людської вільної особистості... прояву її космічної сили, царство якої попереду» [7, с. 343].

Прогрес науки, особливо «вибух наукової думки в ХХ ст.», розширює рамки життя, сприяє вдосконаленню праці та організації суспільного життя, ріст наукового знання веде до створення ноосфери, до розв’язання завдань подолання бідності, послаблення хвороб і продовження тривалості людського життя, а інтернаціоналізація науки і зростання відповідальності вчених протистоятиме дедалі більше варварським силам. «Через 20 років після закінчення війни стоїмо перед небезпекою нової війни, ще більш варварської із знищенням мирного населення і колосальними моральними зламами», – передбачливо попереджав учений [7, с. 379, 381]. Тому він прогнозував появу нової ідеї «державного об’єднання зусиль людства», що, можливо, буде «тільки при докорінній зміні становища науки і вчених в державному устрою» [7, с. 409] і за значних державних витрат на дослідження теоретичних проблем науки та шляхів удосконалення організації суспільства тепер і в майбутньому. Разом з піднесенням ролі науки змінюватиметься держава, посилюватиметься її демократична основа, оскільки сама наука «глибоко демократична» і стане головним джерелом народного багатства, могутності держави [7, с. 412, 418]. Умовою ж розвитку наукової думки є свобода. «Наукова робота спрямовується вільною думкою і волею вільних особистостей», а об’єднання вчених, зокрема міжнародні, поліпшуватимуть організацію наукової діяльності. «У таких світових культурних організаціях бачимо зародки великого майбутнього – єдиної світової організації всього людства, яку належить побачити нашим нащадкам...» [7, с. 490], – писав В. Вернадський, обґрунтовуючи потребу нової організації наукової роботи і творчості. Він радив включати ці питання найближчими роками в галузь державної політики, бо їх порушує саме життя.

«Думка людей спрямована в майбутнє на організацію життя, в якому вони були б захищені від катастроф, подібних до тих, що тепер переживаються, на якнайшвидший і менш болісний вихід із наслідків війни, на відновлення зруйнованого війною державного і приватного господарства». Разом з цим вчений закликав державних і громадських діячів реально зайнятися завданнями глибокого розвитку наукової творчості, яка стане потужним фактором не тільки відновлення господарства, але й організації людства, бо «можливі досягнення наукової діяльності і наукової творчості людства переважатимуть незрівнянно те, що досягнуто тепер, якщо тільки організація наукової роботи стане об’єктом могутніх організацій людства, справою державною» [7, с. 516–517]. Водночас вчений застерігав від бюрократичного втручання державних організацій у наукову творчу роботу, бо «наука ... представляє собою духовну сферу людської творчості, за своєю основою могутнішу, глибшу, більш вічну, ніж будь-які соціальні форми людського життя. [...] Вона вільна і ніяких обмежень не повинна терпіти», бо «справжня сила майбутнього є наука в її повному обсязі» [7, с. 522, 523].

Майбутнє народу закладається вихованням, освітою дітей, які не знайдуть повного наукового знання без університетів, тому вчений пропонував розвивати університети й академічні установи. Вони ж потрібні для організації наукової роботи, сприятливою умовою якої є свобода. Тому вчений підкреслив: «Академія наук повинна мати максимальну автономію» [7, с. 551]. Він наголошував також на свободі вибору наукових працівників за їхньою талановитістю і науковою силою, а їхня праця і життя мають бути повністю забезпечені. «Держава мусить бути обережна у відлученні таких працівників

з причин... політичної безпеки чи ідеологічної благонадійності», — намагався аргументувати він захист наукових працівників від сталінського режиму. «Людська особистість є, за сутністю, величезною дорогоцінністю, котра може — при правильній державній політиці — перетворитися у величезне національне багатство. Вона створюється біологічним процесом незалежно від нашої волі, а видатні за розумом і творчістю люди є рідкісним явищем і їх треба збирати для наукової роботи в максимальній кількості», щоб наукові досягнення надалі можна було б використовувати у всій повноті [7, с. 552, 553].

В. Вернадський пропонував нові форми організації наукової роботи, зокрема щоб Академія наук створила наукові центри, комісії з історії науки, філософії і техніки, з вивчення природних продуктивних сил, полярну комісію, спеціалізовані дослідницькі інститути для організації прикладної науки, яку потрібно поєднувати з т. зв. «чистою наукою», уникаючи небезпеки в майбутньому спроб державної влади поставити прикладні завдання на перший план, бо наука єдина, і «не можна турбуватися про розвиток одної наукової дисципліни і залишати інші без уваги, особливо ті, значення яких ще не усвідомлено людством», — підкреслював вчений [7, с. 517].

Він доводив невідкладність реорганізації Міжнародної книги, а також постійного збирання зарубіжних книжок і журналів, зміцнення зв'язків науки і техніки разом з піднесенням народної освіти і вищої школи. Ще під час війни 1942 р. він визначив завдання об'єднати всі сили, передусім через створення Асоціації наукових працівників, для «швидкого відновлення руйнівних наслідків варварської навали гітлерівських орд» і «реконструкції всієї країни» [7, с. 559, 560]. Він накреслив перспективи проведення досліджень атомної енергії, визначивши, що «стоїмо перед новою ерою людства» [7, с. 560], спрямовував розвиток мінералогії, біогеохімії, дослідження земних вод, кремнію, алюмінію, походження нафти і проміжних ланок — бітумозних сланців, сапропілових озер, властивостей ґрунту, можливостей використання лісу, тваринництва в примноженні продуктивних сил, вивчення причин виділення тепла в процесі танення льодових айсбергів, явищ «падаючих зірок», «космічної пилюки», арктичних льодів, а також «земні і космічні явища такого значного масштабу, про які тепер навіть не здогадуємось» [7, с. 549, 556, 557], — визначав він основні напрями розвитку науки в майбутньому.

Найважливішими вчений вважав наукові дослідження, які мали б сприяти розв'язанню життєво необхідних проблем соціального спрямування, передусім «організації масового переходу землеробського населення до заснованої на наукових дослідженнях ХХ ст. науково побудованої організації агрокультурної праці, творення наукової культури країни ... зусиллями всіх науково мислячих громадян» [7, с. 552, 554]. Український мислитель також закликав до якнайшвидшого подолання потрясінь і жахливих наслідків світових воєнних катаклізмів, поділу світу на табори, й тому найбільшим тягарем вважав війни — це організоване вбивство, голод, недоїдання, які б треба виключити із життя землян, щоб людство фактично об'єдналося в «єдине економічне ціле» [7, с. 550].

У такому об'єднанні, як вважав вчений, проявляться спрямованість і закономірність історії, відкриються нові можливості розвитку людства завдяки науково-технічним досягненням. «Тепер шляхи сполучення і зносин людей, обмін товарів вперше в історії можуть відбуватися із швидкістю сотень кілометрів за годину, можливістю спілкування

через радіо майже ментально». Такі процеси сприяють піднесенню культури, розвиткові гуманітарних наук, прояву людського розуму і в «соціальній творчості», перенесенню на перше місце народних мас як політичної свідомої сили, бо це «могутній фактор в історії людства» [7, с. 439, 553, 558]. Тим самим В. Вернадський обґрунтовував потребу в найближчому майбутньому відновити демократичні форми організації наукової роботи для впливу вільної наукової думки на всі сторони життя людей, передусім організації праці. Тому він вважав найкращою формою державного ладу демократію, яка зміцнюватиме політичну організованість суспільства.

Однак демократія більшовицька є насильством над особистістю і руйнує життя. «Дивовижна бідність творчості, коли клубна пропаганда видається за істину, рівень університетів опускається до рівня прикладних шкіл, а ті, що прийшли до влади, не можуть зрозуміти трагічного становища країни», бо діє «сірий натовп бідних духом комуністів у рабській фаланзі партії», і «страх охоплює не лише гнаних і переможених, але, що дивно, гнобителів і переможців... в щоденному прояві... зникла зовсім ідеологія комунізму...», як оцінював у щоденникових записах 1921 р. В. Вернадський [11, с. 8, 10].

«Ворог “зліва” був страшнішим для майбутнього вільного людства, ніж той справа, з яким боролися» за академічну свободу, свободу особистості і наукового пошуку [6, с. 24]. Свободу мислитель вбачав у праві людини розвивати свідомість і розум, у тім, щоб державу підпорядкувати народові, а народ повинен розуміти свою силу і права, усвідомити, що держава існує для громадян, а не навпаки. Росію в найближчому майбутньому він бачив федеративною, «можливо, з широкою обласною автономією, але єдиною». Він, хоч визнавав природність українського визвольного руху, критикував нову ідею самостійності України, бо це нібито не впливає з історії і сутності українського відродження, а культура українська, або «як її називають малоросійська, може знайти у великих рамках неділимої Росії можливість найширшого прояву». «Я знаю, що ці думки багато в чому суперечать тим настроям і гаслам, які часто чути навколо, але я вірю, що майбутнє належить не їм — майбутнє не в російсько-українським розбраті, а в російсько-українським єднанні. І це єднання є запорукою відтворення єдиної великої, неділимої Росії», — писав В. Вернадський, пропагуючи ідею Євразії [6, с. 27, 30].

Очевидно, з такого погляду він зацікавлювався історією Угорської Русі: «... я якось змолodu відчуваю і розумію її значення і часто думаю про важку долю цього форпосту руського племені. Його майбутнє зміниться, якщо український рух розвинеться і не розірве з Росією», — записав він у щоденнику в червні 1918 р. [5, с. 93]. У зв'язку з проголошенням автономії Карпатської Русі в складі Чехії (1919 р.) він із здивуванням висловився про реалізацію свого передбачення: «Дивна доля Угорської Русі! Її доля мене завжди цікавила — але я ніколи не думав, щоб можна було дожити до такого факту, який тепер відбувається», — про безнадійне становище якої говорив з М. Драгомановим і М. Грушевським, а «тепер це перша руська область, що вийшла з анархії» [5, с. 190, 191].

Відзначаючи, що трагедія російської революції з усіма її стражданнями й жахливістю загинув мільйонів людей різнобічно відбивається на житті всіх країн і народів, що криза, яку вона викликала, особливо моральна, торкнулася всього людства, вчений висловив впевненість в появі зародків майбутнього відродження життя і звернувся до молоді, від якої залежить «остаточний підсумок світової трагедії». «Майбутнє в молодості — тієї, яка зуміє відійти від баговиння сучасності, зуміє

заглянути в майбутнє на основі вільної думки, тому треба ... звернутися до всієї молоді — білої і червоної, російської й української. Майбутнє — одне спільне потрібно будувати їм разом» [6, с. 29, 30], — закликав В. Вернадський.

Він пропонував у найближчому майбутньому організувати «правильне життя людства», щоб воно могло примножувати енергію і забезпечити свободу розумної людини, яка водночас повинна усвідомлювати відповідальність за збереження природи і життя на Землі, тобто висловив економічну і синергетичну ідею самоорганізації суспільства та формування планетарної свідомості у всіх землях, бо матеріальна цивілізація людства включається в космічний процес. «В майбутньому перед нами вимальовуються як можливі казкові мрії і людина намагатиметься вийти за межі своєї планети в космічний простір. І, можливо, вийде», — прогнозував вчений, заявляючи ще в грізний час руйнівної світової війни про перехід до ноосфери. При здійсненні ідеалів демократії, що відповідають ноосфері, можна «дивитись ... на наше майбутнє впевнено. Воно в наших руках», — оптимістично прогнозував вчений, відзначивши, що в історії землі мільярди років готувався перехід до нової «антропогенної ери, коли людина стає геологічною силою і починає змінювати нашу планету» [4, с. 274, 275; 7, с. 557].

У праці «Думки й зауваги про Г'юте як натураліста» український вчений висловив важливу для футурології думку про те, що кожне покоління переглядає наукові знання минулого і може виявляти те, що не помітили попередники, багато того, що стає зрозумілим для нащадків, іноді віддалене. В. Вернадський, аналізуючи нарис німецького мислителя «До вчення про колір», відзначив: «Ми через сто років бачимо в його викладі те, що в ньому було, але чого не могли бачити сучасники його. [...] У цьому трактаті ... сучасна мисляча людина може знайти для себе несподіване і важливе... про що не думав Г'юте», а «ми тепер можемо шукати основу корінного перелому науки ... ХХ сторіччя» [7, с. 274], тобто деякі узагальнення, значущі для майбутнього науки, яку німецький автор оцінював як соціальну силу, як джерело національного багатства і образом Фауста набагато випередив історичний час. В. Вернадський пояснював, що у класиків природознавства нові покоління знаходять натяки і вказівки на шляхи майбутнього, і тому природознавці, як і класики художньої літератури, мають першорядне значення для культури кожного народу і передачі здобутків прийдешнім поколінням. При цьому вчений також відзначив роль філософії, яка має значення як «коріння наукового пошуку», а інколи навіть «передбачає цілі галузі майбутнього розвитку науки». Він, маючи на увазі прогностичну і методологічну функції філософії, радив вивчати творчу спадщину мислителів минулого для розуміння майбутнього, виявлення тенденцій зміни співвідношення філософії і науки, спростовував твердження про те, що «творча і живильна роль філософії для людства закінчилася і в майбутньому її повинна замінити наука», і доводив, що насправді «філософські ідеї входять як необхідний елемент, що пронизує усю науку в усі часи її існування, великі творіння філософської думки ніколи не втрачають свого значення». Філософія й у майбутньому сприятиме «розкриванню, розвиткові й зростанню науки» [4, с. 24, 29, 39].

В. Вернадський у праці «Кант і природознавство» відзначав значний вплив Кантівського філософського аналізу на науку і водночас вказував на наукову діяльність, яка певною мірою «передає філософській роботі, і після великих наукових узагальнень, що розширюють рамки пізнаного... можна очікувати проявів філософського генія, нових творінь філософської думки, нових течій філософії» [7, с. 190, 175]. Кант порушив наукові

проблеми точного знання і розкрив їхні основи у своїй філософській системі, яка була спрямована в майбутнє. «Справа майбутнього розвитку науки — підійти до таких завдань і до таких наукових питань, які спонукуватимуть філософську думку шукати нові шляхи, як шукав і знайшов їх Кант», коли наука XVIII ст. ввійшла в колізію з філософією попереднього віку. «Своєрідний розвиток точного знання і математики за останні десятиріччя чітко показує, що ми входимо в той новий період, і перед людською думкою починаються нові горизонти, котрі вимагають від неї нової творчої філософської роботи. Це — справа найближчого майбутнього», — проектував мислитель [7, с. 190]. Він вказував, що великі перевороти в науковій думці відбуваються один-два рази на тисячоліття, а кризи окремих наукових теорій у релігійних чи філософських системах виникають під впливом різкого піднесення наукової творчості, що змушує їх пристосовуватися до нового змісту науки [7, с. 552].

Наука і філософія спільними зусиллями приводили до синтезу людської думки, спрямованої в майбутнє. Для глибшого розуміння процесів розвитку науки мислитель радив природознавцям ближче знайомитися з філософією, яка має вікову історію і є одним із величезних творінь видатних особистостей, водночас застерігаючи від фрагментарного вивчення окремих, якимось чином вибраних філософських систем, бо таке «ознайомлення тільки випадково може приводити до правильного висновку, а частіше приводить до шкідливого догматизму і схематизації» [7, с. 307].

З іншого боку, філософія при досягненні досягнень науки не повинна сліпо йти за науковими тенденціями, щоб не втрачати живий зміст, не знизити свою участь у творчості людської свідомості, не відхилятися від спрямування в майбутнє. Адже «перед нами мимохіть виникають питання майбутнього — питання про те, що дадуть попереду ті зовсім нові явища, які починають відкриватися перед ним, над розчищенням яких воно працює. До чого вони приведуть, які матимуть наслідки? Як покращать життя і які сили дадуть в руки людству?» — розмірковував вчений над важливістю порушених питань, оскільки вони «надають бадьорість духу і підвищують особисту самосвідомість у важкі епохи суспільного життя і в довгі роки невдач і розчарувань. Вони ж можуть служити й спрямуванням діяльності» [7, с. 308].

Думки людей про майбутнє спонукають до філософських роздумів. «Що дає це майбутнє? Які можуть бути результати нашої діяльності? Куди треба спрямовувати зусилля нашої волі і думки для досягнення ширших і вагоміших результатів у зв'язку із таки тим же гуманітарним завданням наукового знання, з роботою на користь людства, з піднесенням людської особистості? Які засоби знайдуться для боротьби зі злом? Чи не можуть бути використані відкриті наукою сили на зло і шкоду?» [7, с. 309], — підвів мислитель низку складних питань до узагальненої суспільно-етичної проблеми добра і зла, до «вічних питань філософії», що вимагають постійної роботи думки і спільних пошуків їхнього розв'язання в майбутньому.

Отже, В. Вернадський обґрунтував зацікавленість вчених і філософів у футурологічних пошуках, у виробленні надійних методів прогнозування, вказуючи на обмежені можливості наукового передбачення майбутнього, яке треба пізнавати через сучасне й минуле і про яке можна одержати тільки частково достовірні знання, але які дають можливість реальніше осмислити дальші завдання, виробити певні орієнтири суб'єктам діяльності та їхньої «участі у створенні майбутнього» [7, с. 343]. Вчений передбачив можливість особливої науки про майбутнє при розгляді наукових досягнень,

особливо процесів вироблення нових ідей, сукупність яких може «перейти у науковий світогляд майбутнього», який здійснюватимуть окремі вчені, невеликі групи дослідників, що «володіють цим великим прозрінням майбутнього людської думки» [7, с. 88].

Такою здатністю «прозрівати» майбутнє відзначилися українські мислителі середини ХХ ст., багато з яких опинилися в діаспорі і займаючись науковою, громадсько-політичною, викладацькою діяльністю, висловили цікаві прогностичні ідеї.

Микола Шлемкевич (1894–1966) свої праці, частину яких видавав під псевдонімом М. Іванейко, «Верхи життя і творчості», «Галичанство», «Загублена українська людина», «Сутність філософії», «Українська синтеза, чи Українська громадянська війна», видавничо-публіцистичну і громадсько-політичну діяльність присвятив розкриттю суті «української справи» та ролі української людини і спрямовував у майбутнє «своєї України» зі «своєю правдою і волею», а не малоросійської, малопольської, не пронимецької і не проамериканської. Його публіцистика, особливо «світоглядна — це “розтоплена... лава життя”», містить «зачатки нових кристалізацій духу і дійсності, їх передбачення і передчуття, вкладені в слово. Це — ембріональні зв'язки майбутніх оформлень цієї лави, схоплені першими враженнями і першими їх інтерпретаціями в щоденниках, тижневиках», — оцінював О. Кульчицький у присвяченій пам'яті М. Шлемкевича статті «Вчителі життя», процитувавши його кредо: «Ми вийшли у світ, щоб зберегти в нашій спільності свободу духу і життєвих форм... зберегти символи тієї свободи в творчості і віддати їх на службу майбутній свободі та творчості України» [13, с. 697].

Для здійснення завдань майбутнього розвитку України М. Шлемкевич вказував підстави спільності, єдності українства та шляхи утвердження державності, соборності українського народу, збереження, оборони і розбудови українського національного життя. В образах **чумака** — «володаря українського степу», по якому бушували колись половці, «кримська орда», «польська гусарія», «царські драгуни»; недавно двічі «проповзли німацькі залізні потвори», і так само «пропаде остання найгрізніша орда большевиків», а також **матері** — «жрекині і бережниці української спільноти-родини», що всупереч ворожим намаганням «вигубити українську кров» примножила її задля будучої української історії; **короля Данила** і **гетьмана Богдана, Тараса Шевченка** — «породження східної України» та **Івана Франка** — «типової еманції Галичанства в найшляхетнішому виданні» він відшукував спільні риси, щоб досягнути феномен українства, якого «новий двоподіл не має будучини», бо «менш плідне галичанство не має особливих перспектив», а «осхіднення Західної України» чи «повне огаличанювання Східної України» — це явища для української будучини шкідливі. Майбутнє України мислитель вбачав у взаємному наближенні, уподібненні «укладу життя і духу», бо «соборність стає не тільки географічним і державно-політичним поняттям, але й психологічним», адже існує можливість після страшного лихоліття зростати культурі «з неспожитих духовних багатств українського Сходу», а здобуття й закріплення державності стане передумовою «майбутньої вільної культури» [14, с. 302, 307, 315].

Післявоєнні події в Україні М. Шлемкевич оцінював як «чистилище, крізь яке проходить нація, поки увійде в царство своєї свободи і держави», закликав у найближчому майбутньому перемогти «власною волею форми руїни», «готувати очищення душі суспільства від намулу минувшини» через подолання «**розгубленості** української людини» [14, с. 316, 320]. Це справа українська, спільна всім, а не якоїсь однієї провінції,

партії, групи віровизнання, сходу чи заходу, як підкреслював мислитель, шукаючи шляхи розв'язання виниклої в минулому і загостреної в сучасному проблеми людини, від чого залежить майбутнє. Перед ним відкриваються різні можливості в житті українства, чій настрої захмарює наше колишнє напівпасивне «якось-то буде», «моя хата з краю», забуття і моральна криза. Кризи переживають нації, держави, господарські, політичні, культурні установи, окремі люди, провідники, митці і звичайні смертні. Вона «заглянула... до української родини», а «на дні всіх тих ... криз діяла як їх джерело одна справжня криза: криза людини і разом з тим криза людських взаємин» [14, с. 327], — пояснив М. Шлемкевич і закликав українців до внутрішнього оздоровлення, долаючи «перешкоди, іноді завороти старопоміщицького типу, сковородянського чи гоголівського», перш за все досягти «свого *духовного* оформлення» за ідеалом «Шевченка й шевченківської людини», чий осередком світогляду є наука, а «рушійною силою розум». Лицарем такого світогляду мислитель назвав Івана Франка з життєвою позицією революціонера, з ідеалом «*вільного духу*, що сам на основі свого пізнання самовизначається» і окреслює нове суспільство і людину, що спираються на розум, знання, науку і справедливість, спрямовані в майбутнє. Утвердження вільного суспільства своєю власною державою стає політичним «конечним ідеалом шевченківської людини», — підкреслив М. Шлемкевич [14, с. 323, 324]. Українська «шевченківська людина» створила державу — УНР, але вона не втрималась в буревіях війни; було втрачено головні атрибути державної нації, і почалася криза й трагедія української людини. «Влада Советів, — відзначав мислитель, — скерувала свої удари на основу української суспільної піраміди, на порядну людину, її мораль, щоб замінити на червону людину», перед якою не встояла «сильна людина хвильовізму», передусім знищувалось українське селянство. Польща в Західній Україні також підривала основи українства — селянство і провідну верству, з яких зростає «революційна людина». Тому головним резервом масового руху була зубожіла селянська молодь, якої не допускали до міста, до ремесла і промислу, молодь, якій не давали скінчити середню й вищу школу, і в 30-х роках «рівновага в суспільстві захитується, запановує атмосфера «всевладної революційної людини» і поширюється «духовний терор» [14, с. 332]. Друга світова війна прискорила цей процес: народи взаємно винищувались, а «нація Гьоте, Канта, Бетговена виявила дике хижацтво». В Україні «революціонери», «герої» застрашували «порядну людину», своїх «безборонних братів» погрозами смертного присуду, поширювалися «побори на партійні потреби», побої, навіть «братовбивства в ім'я ідеї», бо кожен «отаманчик назначував себе суддею і рішав про життя і смерть людей». В «українській душі прокинувся звір», що обізвався, коли на сході давив «більшевицький звір», а на заході — націонал-соціалістичний, як констатував М. Шлемкевич і закликав українців якнайшвидше «приборкати цього звіра», «замикаючи двері на засуви нової моралі і людського закону» за прикладом цивілізованого світу, де «культурна людина заганяє того злочинця і звіра в душевне підземелля, накладає намордник закону на його пащеку». Трагедією України назвав мислитель те, що на її землях зійшлися зі сходу «модерний звір з проповіддю класового егоїзму» та із заходу — другий звір, що ці «дикі сили залишили після себе страшну руїну, поламавши ворота державні і відкривши тюрми душевні». При цьому він висловив передбачливе застереження про «Євразію, що вперто змагає до покорення всього світу. Саме тоді, коли народи, перелякані новою зброєю, іноді змушують свої уряди до переговорів, на яких, може, оце кидають жереб за ризи

нашої долі і недолі» [14, с. 326]. Запитуючи, «де вирішується будучина народу?», коли «за п'ять чи десять років луна ангельських труб проріже світ ... і скличе народи на останній судний день», і чи «залопочуть над нашими головами апокаліптичні птиці і залізні потвори виповзуть із таємних печер, сіючи знову смерть і руїну? Чи може многолика бестія, що опанувала третину світу, сама шматуватиме себе із нутра?» і яка зброя матиме вирішальну силу в зіткненні світу свободи й світу рабства? «Чи нова ідея, що може зродитися в таємних глибинах сердечних, — чи нова зброя, що кується в закритих від людського зору американських арсеналах серед лісів, чи в ... таємних ... збройнях Сибіру? Що буде дужче: ідея, чи атомово бомба?», — він спрямовував ці запитання в майбутнє, висловивши сумнів, що людство нині дійде до встановлення злагоди і тривалого миру [19, с. 43, 42].

Мислитель, прогнозуючи нові досягнення науки і техніки, обґрунтовував потребу розвитку культури для опанування духу і світу, піднесення ролі мистецтва, релігії, філософії для впорядкування внутрішнього світу людини, утвердження найвищих цінностей людського життя, передусім свободи, моральності, порядності, творчості, правди, краси й щастя. «Їх не знайти, повертаючися, або вперто спозируючи на пройдені шляхи. [...] Тільки йдучи вперед, перетоплюючи досвід і осяги минулого в нові кристали мислі, образу, життєвої постави, — **отворимо двері достойної будучини**» [19, с. 155].

М. Шлемкевич висловив цінне методологічне положення для футурології про врахування досвіду минулого, щаблями якого він вказував помилки й думки, які в розвитку духу не можна відкидати й починати «завсіди наново», і не можна «зупинятися на одному щаблі і сказати — правда знайдена. Це значить перестати бути собою, залишатись тільки тінню минулого». Адже пройдені етапи шукань, думок, моралі, творчості не пропадають, а допомагають бачити ширше і осягати далі майбутнє нової української людини. Мислитель закликав українство зберегти символи свободи у творчості, у політичній організації задля будучності України, попереджував про тривалість виходу з душевної кризи української людини, застерігаючи від легковажності очікувань «хеппі-енд» за звичним «якось буде», від інфляції цінностей, від того, щоб інтелігенція втратила гордість носія духовних скарбів. Прогнозуючи розбудову Української держави, що «є складнішим, ніж написати революційний вірш чи філософську систему», він радив розпізнавати серед політичних провідників «хитрого Панька і лиса» і допускати до влади лише тих, хто «на згоду з підлістю не простягає руку», «блаженних мужів» (І. Франко), що чесно збирають людей, захищають їхні інтереси та прагнення до щастя [19, с. 92].

Мислитель, передбачаючи можливість і труднощі формування провідної верстви, загострював увагу на виробленні моральних рис політичної еліти, її оптимістичної світоглядної орієнтації на власні сили, на український вільний дух, що дуже важливо, коли у світі дедалі частіше говорять про покинутість, самотність людини, яку «все більше полонить машина», коли «не видно окремого “я” серед збірноти, безликої маси, тисячного “ми — ми”», коли суспільство «поділяється на партії, групи, кліки різного роду: громадські, політичні, культурні, господарські. Кожна група чи партія мають свої організаційні автобуси, керовані своїми «... івцями», щоб «мчати», «не дати себе випередити», «перекричати» і не дають людям ... усвідомити собі безцільність погоні», бо в перегонах «розчавлюється» людина [19, с. 143].

Від самотності в «масі з її крикливою порожнечею» людина ще шукає порятунку у родині та релігії, які також захиталися під «революційними» гаслами, бо в церковних притворах чути світські голоси, а не про душу й нові страждання сучасної людини, тому мислитель критично оцінював майбутнє релігії, церкви, порушив питання про подолання «найбільшої кризи в історії світу — кризи сім'ї і шлюбу», коли на перше місце стає «статистика» і в безлічі книжок пропагується «техніка кохання». З подоланням кризи людини, відновленням української душі, що «прагне нової одежі духа і життєвих форм», з поверненням рівноваги в суспільстві через духовність і мораль і пов'язував мислитель майбутнє України.

Він закликав «рятувати людину в кожному з нас і серед нас» і орієнтував українців на пошуки в найближчому майбутньому шляхів «сповнення мрій про щастя» на всіх ділянках духовної культури, акцентуючи на піднесенні ролі духовності в процесі розвитку наукового світогляду, мистецтва, релігії і особливо філософії. Стан філософії він виразив образом «дерева духовної культури, що стоїть напровесні», і як «сокорух дасть на другий рік нову вітку», так це символізує продуктивну функцію філософії в майбутньому [13, с. 690].

М. Шлемкевич своєю концепцією української людини привніс новий імпульс в розвиток філософської думки. Він відкрив «зону небезпеки українського «індивідуалізму без індивідуальностей» з погляду вартостей, що відзначив О. Кульчицький у статті «Вчителі життя» [13, с. 698].

Олександр Кульчицький (Шумило фон Кульчицький) (1895–1980) у працях «Введення у філософську антропологію», «Геопсихічний аспект в характерології української людини», «Етнопсихологія українського народу», «Егоцентричні типи», «Іван Мірчук — дослідник української духовності», «Карл Густав Юнг», «Нарис структурної психології», «Основи філософії і філософічних наук», «Риси характерології українського народу», «Український персоналізм» висловив прогностичні ідеї про зростання значення філософії в майбутньому, особливо її пізнавальної функції, що виражається в запитальності до того, чого ще не знає людство, а відповідно й прогностичної, світоглядної і аксіологічної функції філософії, яка відкриватиме нові можливості «світоглядної творчості людини». «Адже чим більша роль у психічному житті чуттєвості, яка відповідно до бажань і побоювань людини змінює перспективу погляду, тим значиміша вимога якості й чіткості світогляду як засобу орієнтації. Здобути таку виразність неможливо без світоглядної рефлексії, тобто філософії. Саме філософія уточнює поняття, визначає взаємини й абсолютну височінь вартостей життя; вона виступає картографією життєвих мандрів». Тому в майбутньому разом з потребою «зростатиме й спроможність розвивати й поглиблювати філософську культуру українців», — підкреслив О. Кульчицький [8, с. 34, 35]. Він вважав однаково вартісними філософію як систему світоглядного знання й сам процес філософування для внутрішнього збагачення української людини при врахуванні її «відносної піддатливості колективному несвідомому» і передбачливо підкреслив потребу розвитку й «зміцнення раціонально-активних світоглядних позицій» у разі внутрішніх психологічних змін при трансформації економічних і політичних відносин у суспільстві.

Мислитель, визначаючи філософську антропологію як синтетичне знання про цілісність людини, в бутті якої вирізняють шар органічності, психічності та духовності, передбачив далі дослідження цієї багатогранної шарової системи та її спрямованість

у майбутнє. «Філософська антропологія дає підставу міркувати не тільки про людину, яка є, а й про людину, яка має бути..., про ідеал людини. Тому вона має значення для педагогіки як науки про виховання повновартісної, завершеної спільноти» [8, с. 146], а також сприяє розробці проблематики характерології народів, зокрема українського. Аналізуючи расову складність людності України, вплив геопсихічних, історичних, соціопсихічних та культуроморфних чинників на формування психіки української людини, особливістю якої став прояв «комплексу меншовартості», характерний для пригноблених народів, О. Кульчицький пропонував здійснити в найближчому майбутньому всебічне дослідження змін в українській психіці і спрямувати розробку наукової характерології українського народу на подолання комплексу меншовартості українців. Головною передумовою цього процесу він вважав позитивні зміни української дійсності й появу сприятливих тенденцій в суспільстві. Він аргументував: «Важкі історичні випробування, яких зазнав український народ, починаючи з 1917 р., не могли не позначитися на його психіці. Неабияку роль відіграла в цьому система тривалого комуністичного терору й політичного тиску, технізація життя й побуту, стрімкий розвиток нових суспільних груп — робітництва та інтелігенції, а також зростання опору українського народу, намагання виховати новий тип вольового українця. Схрещення цих та інших обставин із традиційними рисами психології зумовили досить цікаві наслідки» [8, с. 159]. Їх треба досліджувати, щоб протиставити характерним впливам «комплексу меншовартості», що проявляється в комплексі скривджених з підкресленням «немовби почуття своєї сили», що позначалося нерідко на теорії і практиці українського націоналізму; в етично-ідилічному мрійництві «з його вірою в прихід “рахманного царства правди”», братерства та вселюдських ідей, до яких наближалися й погляди «соціалістично-ліберальних українських політичних груп; у піднесенні «ореолу терпіння», шуканні насолоди у стражданнях у процесі «святкування роковин національних поразок, в оцінці історичних подій пропорційно до величини принесених жертв, пролитих сліз і крові», а також «у підсвідомій настанові релятивної агресії (ворожості), що виступає за одночасного зміцнення зовнішніх чужонаціональних сил, які такій настанові не дозволяють виявитися», і тому розвантаження цих настанов трапляється у вигляді агресії у «своєму гуртково розпорошеному національному середовищі» [8, с. 158]. Такі вияви порушують «рівновагу індивідуального і збірного психічного життя». Для подолання наслідків «комплексу меншовартості» в майбутньому вчений радив враховувати позитивний вплив «найглибших шарів колективного підсвідомого», осередком якого в українській підсвідомості є архетип «доброї землі», Матері-Природи, а також тенденцію українського кордоцентричного персоналізму.

При цьому О. Кульчицький висловив цікаву прогностичну ідею: «...роль української людини у подоланні кризи сучасної культури зумовлюється тими обставинами, що вона, пізно виступивши на арену світової історії, має кращі дані оминати помилки Заходу та оптимально завершити синтез психічних шарів і смуг». «Українська людина... має всі підстави для такого синтезу, який ще Микола Хвильовий геніально назвав “поворотом до Європи”».

На месіаністичну ідею «синтезу Сходу із Заходом» і тягу до месіанізму як «прикметність української духовності» звертав увагу **Іван Мірчук** (1891—1961), як писав про нього О. Кульчицький, процитувавши Мірчукове визначення месіанізму:

«...окреме, надзвичайне післанництво вибраного народу, який, вважаючи себе носієм нових ідей, має повести людство до кращого майбутнього» [13, с. 58, 61].

Реалістичніше з певними застереженнями писав **Іван Лисяк-Рудницький** (1919—1984) в історичних есе («Зауваги до проблеми “історичних” і “неісторичних наук”», «Україна між Сходом і Заходом», «Формування українського народу і нації (Методологічні зауваги)», «Переяслав: історія і міф», «Проти Росії чи проти радянської системи?», «Новий Переяслав», «Напрями української політичної думки», «Польсько-українські стосунки: тягар історії», «Проблема українсько-єврейських відносин», «Роль України в новітній історії», «Обережно з утопіями!», «Україна в еволюції радянської системи», «Українська революція з перспективи сорокаліття», «Українські відповіді на єврейське питання») про прагнення українців до зближення між Сходом і Заходом, до якого Україна хоч і наближалася у великі «багаті на потенціальні можливості епохи своєї історії», до поєднання «двох традицій в живу синтезу», але впала «під тягарем надмірного зовнішнього натиску, а також від розривних внутрішніх сил. У цьому сенсі... велике завдання, яке творить історичне покликання українського народу, залишається досі не виконаним і ще належить до майбутнього» [9, с. 9]. Вважаючи народ давнішим суспільним явищем від нації, І. Лисяк-Рудницький вказував на складність процесів націотворення, на особливість формування української нації, майбутність якої залежатиме від рівня «соціальних еліт», по яких найбільше вдаряють історичні катастрофи, а винищення провідної верстви чи її добровільна капітуляція може привести до загибелі нації. Тому хоч в УРСР й закріпилася українська нація, але залишилася загроза ззовні, що через підступні впливи може призвести до внутрішнього «самогубства нації» [9, с. 15].

Під «комуністичним правлінням» в Україні відроджено «міф Переяславської угоди 1654 р.» та фальсифіковано історію про нібито єдину долю українського і російського народів для «легітимізації російського панування на Україні», як пояснював мислитель, відзначивши поворот радянської пропаганди і режиму до «сталінських метод масового фізичного терору», щоб «очистити Україну з українського етносу, але щоб останньому зацепити спільну з росіянами державно-політичну свідомість і наблизитися до своєї цілі засобами духовного натиску» [10, с. 313]. «Боротьба за майбутність української нації, заки вона знову вирине у відкритих політичних формах, буде точитися головне у духовній площині», — прогнозував мислитель, зауваживши: «Режим прямує до того, щоб українську культуру звести до рівня провінційного різновиду російської культури та перевиховати українське громадянство в дусі офіційної ідеології» [10, с. 313—314].

«Лише майбутнє покаже нам, чи ці підступні спроби маніпулювати історичною свідомістю українського народу матимуть успіх, а чи зазнають невдачі. Зважуся, проте, на одне передбачення окрім науково-історичного інтересу, Переяславська угода, очевидно, ще довго зберігатиме політичне значення» [9, с. 82], — висноував І. Лисяк-Рудницький, аналізуючи українсько-російські відносини, які можуть змінитися, коли «Москва побачить, що вона неспроможна продовжувати супроти України теперішню суперечну “діалектичну” політику. Прийде момент, що Москва буде примушена зробити вибір: або допустити до того, щоб фіктивна українська радянська державність виповнялася реальним змістом, або знову повертатися до “випробуваних” сталінських методів масового фізичного терору» [10, с. 315]. При цьому мислитель висловив передбачення: приводом до майбутньої кризи, що «вирішить долю України на довгий

час», стане «внутрішній конфлікт у Кремлі», а при зламі диктатури комуністичної партії «неминуче послідував би теж розвал советської суспільно-господарської системи» [10, с. 37]. «Без емансипації України ні сателіти» не зможуть визволитися з-під контролю Москви, «ні в самому СРСР не буде переборена тоталітаристсько-терористична диктатура», а відповідно від цього «залежатиме майбутність менших союзних республік» і «свобода самого російського народу», і тоді «побільшовицька Росія... може бути схильна визнати в Україні рівнорядного партнера» [10, с. 315, 146].

Зміни в Східній Європі після Другої світової війни і консолідація всіх земель з українським населенням сприятимуть «пересуненню в рівновазі сил між Україною і Росією, що його наслідки повністю покаже майбутнє» [9, с. 165], – розмірковував мислитель і порушив питання, чи визвольні змагання України знайдуть розуміння й підтримку у світі, зокрема в її безпосередніх західних сусідів, зважаючи на світові тенденції визволення народів, утворення національних держав, зближення народів та виникнення нових форм міжнародного співробітництва. І. Лисяк-Рудницький при цьому застерігав від помилок минулого, за які дорого заплатили український і польський народи, закликав налагодити українсько-польські відносини, особливо коли «вся енергія українського народу буде потрібна для вирішального розрахунку з Росією» [9, с. 106]. Він висловив сподівання на взаємне «польсько-українське зрозуміння, інтенсивний культурний обмін і спільні політичні інтереси в майбутньому», оскільки «систематична, далекосяжна праця між поляками й українцями створює надію на зміну теперішнього співвідношення сил у Східній Європі» [9, с. 105].

Цікаві прогностичні ідеї висловив І. Лисяк-Рудницький стосовно майбутнього розвитку українсько-єврейських відносин, підкресливши погляди М. Драгоманова на долю єврейських меншин після повалення російського самодержавства, думки І. Франка в рецензії на книжку Т. Герцля «Єврейська держава», висловлені 1896 р. про «план» такої держави, що «мусить з часом дочекатися молоді, яка захоче й зуміє його виконати». І. Лисяк-Рудницький, критично зауваживши, що «радянська політика ... ставить за мету викоринити євреїв як окрему національну спільноту», і відзначивши позитивний вплив на свідомість радянських євреїв створеної самостійної держави Ізраїль, передбачав: «Можна сказати напевно: українці та євреї і далі житимуть поряд і їхні відносини збережуть важливе значення для зацікавлених народів. Дослідження досвіду минулого, як трагічного, так і конструктивного, може сприяти кращому взаєморозумінню тепер і в майбутньому». При цьому мислитель висловив впевненість, що, «українсько-єврейські взаємини ... наблизяться до типу, звичайного для більшості європейських націй» [9, с. 399, 131].

Вважаючи надважливим включення Криму до Української держави для поліпшення «в майбутньому розв'язку кримської проблеми по лінії українських інтересів», мислитель передбачливо застерігав від спроб «деяких татарських патріотів» «каламучення українсько-турецьких відносин, які ... мають всі шанси бути якнайкращими», від розпалювання у Криму антиукраїнських настроїв, тому закликав «всіма доступними засобами сприяти повороту татарських виселенців на вітчизну», захищати життєві права татарського народу, поліпшувати українсько-татарські стосунки, щоб у наступному періоді не повторилася ситуація, яка створена була під час української революції на початку ХХ ст., коли Крим намагалися перетворити на базу російської агресії проти України [10, с. 290].

І. Лисяк-Рудницький висловив також далекоглядне припущення, що антиукраїнські сили використовуватимуть пропаганду для перекручення інтересів західних країн, які «дивляться на Україну як об'єкт майбутнього колоніального визиску й готові торгувати українськими землями, тому єдиний вихід України триматися російського “старшого брата” [10, с. 304]. Мислитель образно висловився, що Україну було запряжено до російської колісниці ланцюгом, «скованим з наших слабостей і помилок», і радив остерігатися їхнього повторення в майбутньому. При аналізі причин поразки української революції 1917–1921 рр. мислитель вказував на протистояння політико-ідеологічних напрямів, розпорошеність демократичних сил і тому закликав українців спочатку на інтелектуальному рівні до опанування «мистецтвом конструктивного співробітництва, до нового політичного мислення, при якому досягнення нації розглядаються як спільне надбання, а не якоїсь одної течії, а частка відповідальності за хиби і помилки своєї нації береться навіть, якщо їх припустилися окремі групи або особи», бо з погляду на своє небезпечне географічне положення «Україна тільки тоді має шанс вистояти політично, коли українці будуть здатні мирно розв'язати свої внутрішні суперечності та згуртуватися проти зовнішньої загрози й утиску» [10, с. 93, 92].

Для цього мислитель вважав потрібним зростання національної самосвідомості народу і відповідне спрямування політичної думки, критичне переосмислення історичного досвіду всіх українських сил, зокрема націоналістичного руху. «Націоналізм зробив, безсумнівно, вагомий внесок у розвиток пореволюційної України. В його доробку було теж чимало позитивного», але й були «велетенські помилки, що на них не сміємо заплющувати очей, якщо хочемо, щоб вони не були повторені в майбутньому» [10, с. 496], – відзначив І. Лисяк-Рудницький. Він, пояснивши термінологічне непорозуміння, коли «націоналізм» сприймають як «патріотизм», спільне «всім сучасним українським таборам змагання до національної незалежності», але також «ідейно-політичну течію з вождівськими» і монопартійними тенденціями, писав: «Український інтегральний націоналізм уражений серйозною внутрішньою хворобою. Це призвело до притуплення моральної чутливості, що проявилось у застосуванні фізичного й морального терору проти українських політичних опонентів. Волонтаристський характер націоналістичної ідеології, її опора на “міф”, а не на знання, завадили відчутти реальність об'єктивно, а отже, зробити раціональні і відповідальні висновки. Інтегральний націоналізм підніс войовничість та життєздатність українського народу в часи великих потрясінь, але водночас знизив рівень його громадянської зрілості. Бандеро-націоналісти намагалися “унешкідлювати” українські демократичні сили» і часто виступали «паліями наших внутрішніх міжусобиць». Щоб запобігти непоправній шкоді визвольній справі, І. Лисяк-Рудницький закликав українське громадянство «перебороти божевілля тоталістичного націоналізму» і об'єднати українські демократичні сили [10, с. 79–80, 279, 281, 283]. При цьому він навів передбачення В. Кучабського про те, що прийде час, «коли в Східній Європі українська справа стане основною справою майбутнього», що вимагатиме нової провідної верстви, від якої залежатиме, «чи Україна покаже себе дозрілою для великих завдань, покладених на неї історією?», щоб виконати історичну місію – «створити органічну синтезу з західних та східних культурних первнів» і започаткувати «нову, кращу історичну епоху на Сході Європи» [10, с. 20, 146, 147], тобто проявити в майбутньому «український месіанізм».

Ідею месіанізму окремих народів в історії згадував при розгляді філософії Гегеля та його впливу на філософську думку слов'янських народів **Дмитро Чижевський** (1894–1977), котрий своєю гуманістикою («Гегель в Росії», «Гегель у словаків», «Думки про Шевченка», «Культурно-історичні епохи», «М. С. Грушевський як історик літератури», «Натурфілософія В. І. Вернадського», «На теми філософії історії», «Нариси з історії філософії на Україні», «Сведенборг у слов'ян», «Філософія життя у Людовіта Штура», «Філософські шукання в Радянській Росії») підтверджував важливість духовності та інтелектуальної культури як основи «європейськості», засвоєння якої має поєднуватися зі здатністю народу вносити свою власну частку в європейську єдність. «Але навіть ідею про історичне призначення народу (месіанізм) не конче було запозичено в Гегеля, вона могла бути звичайним наслідком становлення національної свідомості», — таку думку Д. Чижевського слушно підкреслив відомий український філософ В. Лісовий [17, с. XXIII]. Адже Д. Чижевський відзначав спрямованість месіанізму в майбутнє. «Програми месіанських творів невимірні: народ має виступати в світовій історії як “месія”, камінь, будівниками відкинутий, має бути основним каменем будови», — оцінював мислитель, порівнюючи з творами Міцкевича та членів Кирило-Мефодіївського братства праці словацького філософа Л. Штура, який «ставить перед собою набагато скромніше завдання — пробудити народ до усвідомлення свого буття» і, можливо, «хоче представити народові вірогідність великих політичних змін у найближчому часі», орієнтується на Росію — «тоді єдину велику слов'янську державу і є сповненим рішучості прийняти російську мову як всезагальну для всіх слов'ян». Хоч помилок «відносно його уявлень про Росію... є справді дуже багато, це все є дуже далеким від сліпого централістського марнославства Росії», — критично оцінював український мислитель русофільські погляди Л. Штура та його ідеї «всеслов'янського життя» для «майбутньої слов'янської політики» [17, с. 111, 115, 119]. При аналізі праць Л. Штура «Життя народів», «Слов'янство і світ майбутнього», «Стара й нова доба словаків» Д. Чижевський відзначив їхню спрямованість у майбутнє: «Л. Штур із дійсності пригноблення виводить необхідність збереження національної своєрідності», бо «минуле є основою теперішності, але зараз ми знаходимося в теперішності і маємо завдання *лише на майбутнє*» [17, с. 144].

У «Житті народів» словацький філософ переконував читача, аби той не шукав ідеального стану в минулому, а «дивився весь час у *майбутнє*, на *нові й подальші* шаблі розвитку». «Л. Штур виразно наголошує: “Зрештою вся історія наших племен, на наше глибоке переконання, є тільки очікування майбутніх великих і славних подій, до яких наш народ історією людства покликаний — *тільки майбутність* це явить і доведе”» [17, с. 40], — виокремив Д. Чижевський важливе для футурології положення, яке висловив Л. Штур, котрий повернув «з неба на землю» ідеї Коллара про «духовне життя людства», про слов'ян, що мають різні культурні елементи прийняти до свого життя, і «подальшою самоосвітою закласти для людства фундамент нової епохи» [17, с. 40].

Епохи досліджують за різними підходами до історичного процесу, що традиційно поділяють на: первісне суспільство, після нього період розвитку, який, на думку мислителя, «здебільше з огляду на перспективи майбутнього розвитку, характеризують як період “занепаду”, нарешті, майбутній період дальшого поступу»; а з «християнського (пункту) погляду три великі історичні епохи є... дуже широкою рамкою, в яку можна

встановити усі події минулого, сучасного, а також майбутнього». При характеристиці епох за змістом розуміють хід історичного процесу через окремі народи, нації і говорять про «орієнтальний», «романо-германський» і в майбутньому «слов'янський світ» за уявленнями слов'янофілів. Схематичними були історично-соціологічна теорія; поширена в ХІХ ст. «теорія прогресу», що подавала «історичний розвиток як шлях ступеневого поліпшення, накупчення культурних надбань», а також абстрактна позитивістська — з поділом духовної історії людства на три великі доби. За новим підходом «кожна епоха є цілістю, системою рухів та змін, що мають усі якийсь спільний напрям; кожна епоха має своє обличчя, свій власний характер, свій стиль», — пояснював мислитель, підкресливши зв'язок «української культурної історії з розвитком європейського світу». «Україна, яко частина європейської культурної цілості переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить», — обґрунтовував Д. Чижевський європейський напрям майбутнього України [16, с. 25, 26, 27, 29].

При аналізі сучасної епохи з характерним поділом партій на дві групи: партії *представництва інтересів*, що не мають сталих програм через змінюваність інтересів репрезентованих верств, та партії *світогляду*, «який знаходить собі відгомін» в обороні певної соціальної групи, в руслі «репрезентованого нею світогляду» (пролетаріат репрезентують і захищають не для нього самого, а для соціалізму), як німецька соціал-демократія намічала «будівництво соціалістичної держави будучини», Д. Чижевський критично оцінював поширення «ідеологічної політики», появу т. зв. «світоглядних партій» на ґрунті партійних інтересів, як комунізм і фашизм, що можуть виявитися «просто обманом і самообманом», бо як установити «вище благо для народу? Чи можна класти в основу критерій економічного розвитку, мовляв, господарство процвіте? Адже при поступі народного госпродарства зовсім не процвітають *усі* групи народні?» «Хіба ж *ситий* народ є ідеалом народу (чи то з національного, чи то з космополітичного пункту погляду)» на майбутнє [16, с. 8, 7, 9].

Констатувавши розширення впливів таких «світоглядних» угруповань, мислитель застерігав від нереального оптимізму щодо можливостей досягнення цілей, які ставить перед партією її світогляд. «Історичний оптимізм у марксизмі висунув формулу: люди ставлять перед собою завше лише завдання, що їх можна розв'язати. Це не так. Люди ніколи не можуть ручатися, що поставлені ними завдання можна розв'язати. Ці “завдання” можуть розруйнувати, взірвати світ», — пояснював Д. Чижевський потребу відкинути профанацію «історичного оптимізму» і прийняти «трагічний погляд на історію», який «не вбачає в будучині тільки однієї можливості — перемоги. Він гостро відчуває на кожному кроці й іншу можливість — загибель» [16, с. 9, 12], що може поглинути ідеали при поразці держави, нації. Ідеал національної суверенності не можна здійснити без коригування реальними силами, що стоять поза нацією. Звідси постають питання про матеріальні можливості та сприятливість міжнародної ситуації там, «де розподілення нації по групах інтересантів небезпечно для будучини нації» [16, с. 9, 8]. Велика небезпека, але й надія спонукатимуть до боротьби «за найвище, за останнє», а не за дрібні інтереси, щоб великі історичні завдання не були упущені свого часу. «Тому — не радісний оптимізм у боротьбі з долею, а високий трагізм — є правдиве відношення до історичної стихії, в якій кується будучина людей і народів» [16, с. 11], — відзначив Д. Чижевський, передбачливо пояснивши, що не бажання, а кожна зміна долі, «благодать» відкриває нові перспективи, інші можливості. «В новому новим розцвіте

душа людини, дух народу, нація, держава». Однак «в історичному русі *немає* гарантій, немає *забезпеченого* щастя. Доля впаде *лише* під ударом незалежної від людини благодаті», яка «у своєму прориві освятить зусилля сильних силою волі», але коли — їм не дано знати, бо це «ірраціональне, несподіване, вище за людську волю», — розмірковував мислитель [16, с. 11, 12]. Він вважав легковажністю, короткозорістю передчасно святкувати перемогу, намагаючись обійти, обманути долю. Водночас наголосив, що без надії на перемогу людина не йтиме на небезпеку, «не зрушиться з місця в історичному русі» [16, с. 12].

Такі думки про надію на майбутнє висловлював неодноразово Д. Чижевський при розгляді історії української філософії, культури, творчості окремих українських та зарубіжних мислителів. Наприклад, статтю «М. Грушевський як історик літератури» він завершив зверненням до молодих дослідників: «... треба надіятись, що читання та перечитування... одного з найвизначніших творів української науки ХХ віку притягне і увагу дослідників українських та чужих до тем з історії старої української літератури, що ще потребують багато праці і багатьох працівників. [...] Найліпшим вшануванням пам'яті великого знавця української політичної та духовної спадщини має бути не лише засвоєння нашими сучасниками його думок, але і продовження його дослідчої праці» [16, с. 226].

У «Натурфілософії В.І. Вернадського» підкреслено спрямованість у майбутнє вчення про ноосферу і сподівання на піднесення ролі науки, щоб «створити штучну їжу, зробити людей незалежними від інших організмів, отже, домогтися того, щоб людство стало “автотрофним”. Це буде такою велетенською зміною самими людьми основ людського життя, що Вернадський цілком справедливо вбачає в ній нову геологічну епоху в майбутньому, яка, можливо, почалася вже сьогодні» [16, с. 243], — оцінював Д. Чижевський.

Він назвав філософію історії В. Липинського «максимально оптимістичною», підкресливши розуміння «*деструктивних* сил історичного процесу» як несамотійних, негативних, що можуть існувати лише на ґрунті позитивних сил, як «збочення ... карикатури творчих сил в історії», тому «постання ніякої республіки на руїнах монархії неможливо» і «неможливо кандидувати в національні Наполеони там, де народ не має ще в собі традицій національних монархів», а інтелігенція «здекласована непродукуюча пародія на аристократію», і, на думку Липинського, «такі сили не відіграватимуть в майбутньому роль конструктивної сили і не будуть особливою небезпекою для творчих будуючих сил», — зауважував Д. Чижевський [16, с. 234].

Стосовно майбутнього багато думок висловив він у книжці «Гегель в Росії». «Книгу написано наново у період історично безпросвітний. Якщо і в такий час книга зможе знайти читача, який готовий кинути оком на цінності минулого, то це було б запорукою іншого майбутнього», — виразив сподівання Д. Чижевський 1938 р., зайнявшись вивченням впливів Гегеля на російських мислителів. Він передбачав «розквіт традицій російського гегельянства у майбутньому», вказав також на зміну ставлення німецького філософа до Росії від визнання існування «великої *слов'янської* нації на сході Європи», що «не була самотійним моментом у ряду світових формувань розуму і чи станеться такою у майбутньому», до твердження — «маєте батьківщину, яка займає такий значний простір у світовій історії. Росія ж, мабуть, наймогутніша серед решти держав, має в своїх надрах величезні можливості розвитку своєї інтенсивної природи», процитувавши Гегелівське передбачення. [18, с. 305, 11].

Він писав також про появу слов'янських гегельянців, що «дуже часто розвивали ті самі думки, будуючи історію майбутнього», про польського послідовника Гегеля Августа Цишковського, котрий у «Пролегоменах до історіософії» обґрунтовував, що слов'яни в майбутньому займатимуть «особливо почесне місце» і стануть «головною ... ланкою в розвитку світової історії» [18, с. 11].

Питання «філософії історії майбутнього» і «філософії діла», які порушив А. Цишковський, зацікавили О. Герцена для пояснення дальшого поширення гегельянства, як писав Д. Чижевський, бо цей російський мислитель шукав відповіді на запитання про свободу, але не «абстрактну, а свободу вільної *людини*», яка «в діянні стає органом історії». «Герцен відзначає, що Гегель сам зупинився перед загадкою майбутнього, мабуть, щоб убезпечити себе від можливих непорозумінь...», а відповідно й Герцен, як вважав український мислитель, «не дає відповіді на дуже важливе запитання, що постає у зв'язку з “філософією історії майбутнього”, — яким правом індивідуальність може вимагати місце в дійсності для того, чого ще немає» [18, с. 170, 178].

Д. Чижевський виокремив думки про співвідношення дійсності з тим, «чого ще немає», з прийдешнім, які висловив російський гегельянець **Павло Бакунін** (1820—1900): «У “дійсності”, у житті, не лише даність, не лише безпосередня даність “сучасності”, а й сплетіння, поєднання минулого із майбутнім». «... Усе сучасне зіткано із Минулого та Майбутнього. Майбутнє — це природа, або темне відчуття, яке намагається стати образом. Минуле — джерело для Майбутнього; Якщо Ти не розумієш Минулого та його смислу, то для тебе висохло джерело всього Майбутнього» Із джерела спогаду витікає вічне життя, вічна любов, вічна юність, не лише однієї людини, а й усього світу». «Мое філософування... нескінченне споглядання Бога та його нескінченного світу. Я визнаю Гегеля своїм учителем ... і вірю нестямно в Бога ... тому, що вся філософія — не що інше, як передбачення Бога, в яке всі люди підсвідомо вірять». Павло Бакунін таким «увійшов в епоху російського просвітництва», — зробив висновок Д. Чижевський, акцентувавши увагу на роздумах П. Бакуніна про майбутнє, на його «методі» через парні поняття віри і знання, випадковості і необхідності, минулого й майбутнього, вічного й миттєвого, які той підносив до розуміння життя, дійсності, буття та осмислення людини, причетної до всіх сфер буття, навіть Божественної, бо вона «вершина творіння», «центр та орган саморозуміння світу» [18, с. 276, 277, 281].

Таким трактуванням людини, пошуком ідеалу внутрішнього оновлення людини на основі безумовного служіння філософії відзначався і старший брат Павла — **Михайло Бакунін** (1814—1876), що своїм «оптимізмом» «вічно розпалює якісь нові надії» [18, с. 74, 90], тому й зацікавлювався Д. Чижевський гуманістичністю, прогностичністю ідей російського революційного діяча XIX ст. «Віра в Бога і в вічну безсмертну гідність кожної окремої людини знову оживилася в мені. Стати людиною — ось найвище покликання ... — це єдине завдання ... життя, — усе велике, таємниче й святе закладено в непроникній і неподільній своєрідності, яку ми називаємо особистістю». «Індивідуальність повинна минути, зникнути — для того, щоб стати особистістю; не особистістю взагалі, а цією, неподільною особистістю», щоб «завжди володіти собою», а це означає «бути справді дійово діяльним» [18, с. 90—91, 92], — відзначав український мислитель у першу чергу Бакунінське прагнення до «політичного діла». «Забезпечення свободи стоїть ... на порядку денному світової історії», яка є «вільний, та водночас

необхідний розвиток вільного духу». «Демократія обмежується лише запереченням наявного... Тільки в майбутньому виявиться позитивний бік демократизму», і «всі дисонанси сучасності розчиняться у гармонічній єдності. [...] І це єднання людей у Бозі у всіх цих різноманітних формах — ось що становить божественний зовнішній світ, святу общину, святу церкву, у якій людина повинна жити, щоб бути людиною» [18, с. 93, 94, 80]. Положення, які висловив М. Бакунін, свідчать про оптимізм і «ентузіазм» його поглядів на майбутнє, вони набувають «аскетично-містичного забарвлення», як характеризував Д. Чижевський.

Він також оцінив подібні думки іншого російського гегельянця **Миколи Страхова** (1828—1896) про людину як «вершину природи, вузол буття» та про світ «як гармонійне органічне ціле», в якому людина посідає центральне місце. М. Страхов, випередивши Ніцшеанські ідеї надлюдини та вічного повернення, дав загальний обрис «філософії майбутнього», оптимістично оцінював майбутнє в зіставленні з тогочасним «теперішнім; для нього майбутнє “осіяно вірою в нові втілення духу” і не є «одною загадковою тьмою». «Вивчаючи сучасне йому просвітництво, він намагався з’ясувати, який можливий чи неминучий його розвиток у майбутньому» [18, с. 248, 250], — писав Д. Чижевський, підкресливши пророкування М. Страхова про «новий геологічний переворот, у якому загине людство», і «тоді... нове створіння, яке посяде місце людини, покаже, можливо, красу і ту гідність життя, які для нас, людей, неможливі». Він тим самим «випереджує надлюдину Ніцше» [18, с. 253], — підкреслив український мислитель. «Страхов показує, що відмова від оптимізму повинна привести до уявлення про повну безглуздість, з людської точки зору, всякої історії космосу». «Страхов багато в чому правильно оцінив не лише свою — західну та російську — сучасність, а й навіть майбутнє: рецидиви найпримітивнішого біологізму та натуралізму живі й нині!» — писав Д. Чижевський, оцінюючи «пророцтва Страхова» [18, с. 253, 254].

Ще більш зацікавлено розглянув Д. Чижевський погляди на майбутнє російського мислителя **Бориса Чичеріна** (1828—1904), що вніс «виправлення у гегельянську філософію і дав критику просвітницькому раціоналізмові, особливо розумінню свободи як абстрактної» негативної свободи, захищав «високе покликання держави бути сферою вільного розвитку вільної особи» і передбачав потребу зростання ролі держави у майбутньому, бо «лише в державі і через державу народ входить в історію» [18, с. 265, 266]. Вільну особу він розглядав як вищий ступінь розвитку Духу, оскільки вона — «носій Абсолютного» на противагу «минулому суспільству». Вісь історичного процесу він вбачав у розвитку філософії та релігії і показав «вихідний пункт розвитку нової філософії...» в напрямку, «прямо оберненому до розвитку античної думки». «...Ми перебуваємо на шляху до нового універсалізму», — підкреслив прогностичну тезу Б. Чичеріна [18, с. 264, 265] український історик філософії, аналізуючи Чичерінську «схему духовного розвитку», чергування “синтетичних” та “аналітичних» епох”: перші характеризуються перевагою релігії, другі — філософії. В історичному розвитку «ніщо з минулого не губиться... а тільки знімається, зберігаючись у вищому синтезі подальших рівнів розвитку». Тому й «шлях чистої думки повторюється і в розвитку історії, насамперед — історії філософії» [18, с. 263, 264—265], — виокремив спрямовані в майбутнє історіософські погляди Б. Чичеріна український мислитель.

У «Нарисах з історії філософії на Україні» Д. Чижевський, констатуючи різноманітність наукових, філософських поглядів на життя та історію, поділяв їх на

правильні й помилкові, раціональні і романтичні, зокрема про співвідношення національного і вселюдського, зауваживши, що «розум не є здібний зрозуміти життя, як воно є, до кінця», що «нації з'єднані в людстві», і тільки через них і «в них людство є можливе», а «кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу» і «...у своєму оригінальному, у своїй “однобічності” і обмеженості має вічне, загальне значіння» [15, с. 67]. Під цим кутом зору він розглянув розвиток філософії як «процес постійного накопчування окремих пізнань... процес збільшення кількості вірних тверджень та спростування і відкидання невірних. Отже, історія філософії є історія *помилки* людського духа». Оскільки помилки виправляються, остільки «маємо справу вже з надісторичним» [15, с. 7], висноував мислитель, підкресливши розвиток філософії, то з'являються «нові противенства між світоглядами», що потім поєднуються в «нових синтезах» на шляху «до безмежної повноти, абсолютної правди», частковим виявом якої є «кожна філософська система». Однак «кожна філософія», що хоче бачити в собі реалізацію «*абсолютної* правди, стає помилковою». «Кожна національна філософія, що хоче бачити в собі *єдину* й *усю* правду стає на хибний шлях», — передбачливо застерігав Д. Чижевський. Розвиток філософської думки він трактував як перехід від однієї часткової правди до другої, як піднесення над «однобічностями, що в даній історичний момент репрезентовані у даного народу, в даній культурі» [15, с. 8, 9].

Відзначивши перехід філософського розвитку від однієї до другої країни, мислитель досить критично висловився, що ще не траплялося, щоб «великий філософ — чи то українець, чи то представник якоїсь іншої слов'янської нації — утворив синтезу світового значіння». У слов'ян поряд з теоретиками «можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософської обробки» [15, с. 11].

Д. Чижевський, характеризуючи українську філософську думку, відзначив: «...маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософській творчості українських мисленників майбутнього. Власне так само справа стоїть і в інших слов'ян». Тому «слов'янській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого “великого філософа”. Тоді те оригінальне, що, може, є в зародку в творах дитячих слов'янських мисленників, виступить у весь свій зріст, відкривши глибини національного духа, не лише перед усім світом, а й перед народом самим» [15, с. 11], — висловив він сподівання, обґрунтовуючи можливість у найближчому майбутньому написання історії української філософії. При цьому мислитель вказав на головну умову: «Лише треба і авторові, і читачеві ставитися до її вислідів, як до лише провізоричних тимчасових, мати на увазі, що вони, можливо, будуть виправлені і скореговані дальшими дослідженнями» [15, с. 13]. З такою обережністю висловив Д. Чижевський передбачення про розробку «історико-філософської україністики» (В. Горський) у майбутньому і своїми працями фактично започаткував систематичне вивчення розвитку філософської думки України за своєю концепцією «історії духу народу», тим самим накресливши основні проблеми історії української філософії, що зацікавлювали дослідників — українознавців ХХ — поч. ХХІ ст.

Володимир Янів (1908–1991) у працях «Ідеал української людини на підставі першоджерел літератури», «Нариси до історії української етнопсихології», «Протиставлення Сходу і Заходу з психологічного погляду», «Соціальні інстинкти українців», «Українська вдача і наш виховний ідеал», розробляючи проблеми

етнопсихології як науки, зокрема української етнопсихології, обґрунтовував зростання її значення в майбутньому та потребу враховувати етнопсихологічні дослідження в різних сферах суспільного життя, особливо у справі виховання; накреслював перспективи порівняльної психології народів, пояснював виникнення «сучасної» європейської кризи внаслідок посередніх тенденцій, «які були в *Європі* і які впливали з *європейської* духовости» [20, с. 109]. Він вказав на «блискучий розвиток техніки» і на віддалені впливи технізації. «Цивілізація, яка спочатку була засобом до опанування сил природи, до запевнення можності спокійної праці і яка стала підставою поступу, переміняється в засіб неограниченого панування, тиранії. Вона стає для людства тим молохом, що вимагає ... щораз то більше жертв. [...] І цивілізація, як самоціль, доводить до захитання гармонії між духовим і матеріальним, і, тим самим до кризи. Сьогодні треба учитися... як опанувати техніку, нобелівський динаміт, замкнені в реторті смертельні бактерії, атомну енергію, в якій скриваються есхатологічні аспекти», — занепокоєно шукав український мислитель шляхи виходу з кризи і майбутнього розв'язання проблеми «Європейської духовости», оскільки «*гін до техніки є одною з основних властивостей* європейця», що хоче «надати своїй праці і її плодам знам'я своєї неповторної індивідуальности» [20, с. 115, 112, 123].

«Європеєць для власного будучого апотеозує чуже минуле. Не можна ж бо надіятися, що майбутні покоління згадають нас, якщо ми не згадуватимемо предків. [...] Людина, яка хоче проявитися і вибитися на чільне місце в сучасному, хоче теж залишити пам'ять про себе в майбутньому. Бо якщо хочемо жити в майбутньому в пам'яті нащадків, мусимо ширити культ минулого, без якого немає вічності. [...] На такому тлі виростає історичний спосіб думання й культ історії». Адже продовжується життя не тільки фізично в потомстві, в якому можуть реалізовуватись незавершені плани і наміри предків, для яких неабияке значення має родина для продовження роду в нащадках. Тому укладання родоводів набуває сенсу з погляду майбутнього. «Безконечний ряд фізичних предків перед нами, які губляться в сумерку невідомого, безконечний ряд нащадків по нас — відшукування вісток про попередників, творення заповітів для наступників велична туга вічності, яка каже одиниці завжди бути гідною минулого й ставати зразком для будучого» [20, с. 123, 124], — розмірковував В. Янів над стимулюванням родинної діяльності для прийдешнього життя.

Життя родини тягнеться в наступні сторіччя, а нації живуть тисячоліттями і як «найвища спільнота уможлиблює майбутнє індивідуальне щастя і всебічний вияв індивідуальности, набуває «рис певної святости, в ім'я якої може і мусить європеєць діяти. [...] Нація ушляхетнює гони людини несення і влади в шляхетну потребу добровільної служби спільноті, рекомпенсовану в майбутньому збереженням пам'яті одиниці». Так на «ґрунті нації» протягом сторіч здійснювалися «найшляхетніші пориви», скріплювалися «благородні почування», що ведуть «одиницю до поступового стушовування особистого й до щораз то більшого підкреслювання загального», — виокремлював мислитель тенденцію дальшого дедалі більшого вираження «виобразованого національного почуття європейських народів» [20, с. 125, 126].

Шукаючи вихід із кризи та «подолання «головної небезпеки в Європі» — «*однобокого* техніцизму», «однобокої переваги розуму» і «однобокого індивідуалізму», не можна, як вважав український мислитель, «загублювати індивідуалістичного світовідчування, змагаючи до того, щоб не занедбувати плекати при

тому вічні вартості, повноцінну особу, а не тільки егоїста, сповненого змаганням до вивищення себе за всяку ціну» [20, с. 129]. У майбутньому «своє слово ... мусять і повинні сказати народи, яких структура виявляє більше насичення емоціоналізму, як воно тепер проявляється в перераціоналізованих країнах “клясичної Європи”, зокрема, країни, які ще належать психічною структурою до Європи, але які завдяки периферійному положенню не затратили емоціональності», які «зберегли віру у вартості». «Чи саме на тому тлі не зарисовується певне завдання для України? Це є питання, яке мусить непокоїти величиною перспектив. Але саме тому варто його поставити, щоб воно будило совість думаючої частини нації, української наростаючої інтелігенції. І хочу поставити це питання, вповні свідомий, що сьогодні перспективи надто сміливі для нас. Але нашим завданням є змагати до того, щоб ці перспективи не були засміливими завтра», — провіщав В. Янів майбутню участь України у «повороті до європейської гармонії контрастів», відзначаючи тих «наших ідеологів», які наближають нас до Європи, їхню «заслугу для майбутнього України». Отже, погляду майбутнє «мусить твердо вирішити, який наш шлях, з ким нам іти — з Європою чи зі Сходом? , тобто з Європою, чи проти Європи, як наполягав мислитель на зближенні з тими, «хто нам психічно ближчий», бо від цього залежатиме «проблема і державно-творчого планування і нашої пропаганди, і — передусім виховання» [20, с. 129, 139].

При цьому В. Янів радив враховувати «деякі, іноді досить поважні, різниці між Україною і Європою», вказував на самотність України, «повну окремішність від Росії», незважаючи на методи поневолення, «якими користуються большевики для панування над українським народом», і водночас застерігав від того, щоб «ми духовно не розплинулись в Європі, не втратили надалі власного духового “я”, щоб зберегти нашу окремішність при послідовному наближенні до Європи, бо «наша метовість у майбутньому може статися для нас нашою силою... основою нашої неповторної оригінальності і нашого післанництва» [20, с. 140].

Для збереження національної самотності потрібно, як писав В. Янів у статті «Українська влада і наш виховний ідеал», виробляти на основі цілісної концепції людини «модерної психології, філософії, педагогіки» національний виховний ідеал із підкресленням усіх загальнолюдських цінностей та врахуванням української вдачі, ментальності народу і колективних рис національної спільноти, «скріплення національних прикмет з рівночасним послабленням національних хиб», яких чимало виникло впродовж минулих сторіч поневолення народу і недержавності нації, особливо «певного негативного ставлення до **всякої** влади», пасивності, «послабленої вольновитості», самозаспокоєння. Треба «при накреслюванні виховного ідеалу рахуватися з психікою виховання», «з індивідуальним психічним наставленням дитини», пов'язувати його з християнським ідеалом і «під спеціальним аспектом державницько-суспільного завдання», що спрямоване на найближче майбутнє України.

Отже, «як виховний ідеал маємо дати ідеал **повноцінної** людини, — повноцінної, отже, творчої, індивідуальності з власним поглядом на світ, з бажанням впливати на долю світу, з бажанням змагатися з іншими людьми та їх випереджувати, з внутрішньою необхідністю ставити собі завдання і розв'язувати їх, при чому ці питання й завдання повинні бути якнайскладніші та найтрудніші, щоб вони побуджували до якнайзусильнішої праці» [20, с. 196, 200, 216], — обґрунтовував В. Янів виховний ідеал за лінією «українського ідеалу людини», орієнтуючи його в майбутнє через проблему

пошуку нових педагогічних засобів до його реалізації в процесі становлення української школи.

Розв'язанню цих проблем сприяла наукова, педагогічна і громадська діяльність С. Русової та Г. Ващенко. **Софія Русова** (1856–1940) у статтях «Моральні завдання сучасної школи», «Молодь серед хаосу», «Національна школа у різних народів», «Націоналізм та інтернаціоналізм у вихованні», «Педагогічні основи нової школи», «Рабінтранат Тагор – виховник», «Сучасні течії в новій педагогіці», «Суспільні питання виховання», «Сучасна теорія виховання» та інших, критично оцінюючи початкову школу, «що стає простим дисциплінарним апаратом», «...прокладає у свідомості дітей якусь “середню лінію”, за якою змагається витворити з дітей цілком одноманітні витвори», підкреслила думку індійського поета Р. Тагора: «...в Європі вигнали з шкіл Бога і природу, через те в них залишилася нудота. Відірвіть людину від її природного оточення, від суцільного колективного життя, від її асоціацій краси, любови та соціальних обов'язків, і ви перетворите її в якийсь машиновий гвінт, щоб продукувати безліч багатства. Так, торг і політика обезгуманізували людей» [12, с. 333, 332, 342]. Вона розглянула нові підходи до організації школи, навчання і виховання дітей з погляду майбутнього. У шкільному житті має створюватись радісна атмосфера гуманних взаємовідносин, коли добре підготовлений вчитель, незалежний у своїй педагогічній творчості, став би «порадником» у житті учнів, щоб у них розкривалися самоактивність, вільна ініціативність; коли дітей «не трясуть по трафаретам, складеним згори», а ставлять перед самостійним розв'язанням різноманітних проблем, стимулюють активну участь у житті, щоб розвивалися всі здібності, проявлялися всі творчі сили [12, с. 404, 418]. Для цього потрібні, як вважала С. Русова, зміни в принципах навчання і виховання, що мають ставати справді наукою з врахуванням «раціональних традицій минулих епох» і життєвих форм народу, відкривати обрії «всесвітньої педагогіки» і «забезпеченість у майбутньому». Нова педагогіка відповідно до висновків психології і потреб життя виставляє загальні вимоги: «1. В виховання мусить бути внесена можливо інтенсивна індивідуалізація. 2. Виховання має бути соціалізоване, відповідно до вказівок соціальної психології. 3. Навчання має бути відповідно до потреб життя індустріалізоване, має викликати в учневі найбільшу творчу активність. 4. І навчання і виховання мусять спиратися на глибокому певному психологічному досліджуванні, як окремої особи учня, так і цілого гуртка, колективу дітей, а також їх оточення», – передбачала С. Русова основні напрями розвитку педагогіки, що має враховувати вплив соціальних факторів на виховання індивіда, «мусить пильно придивлятися до життя дитячих колективів і законів їх реалізації», щоб виховувати весь дитячий колектив [12, с. 359, 392, 390].

При цьому вона акцентувала увагу на поєднанні інтернаціонального й національного виховання, оскільки «економічні й культурні потреби ставлять кожний нарід у широкі безпосередні зносини з іншими народами і для них мусять бути підготовлені майбутні громадяни», «щоби для дитини правдою стало, що вона є не лише членом свого народу, але й членом всесвіту» [12, с. 394].

Український народ, як і інші народи, потребує виховання «не манекенів», а майбутніх громадян з виробленим характером, з самостійною думкою і громадянським почуттям. Тому в статті «Молодь серед хаосу» С. Русова наголошувала на реформуванні українського народного й «родинного життя», щоб у ньому панували свобода і пошана думки та взаємне довір'я навіть у складних економічних умовах. «Наша молодь живе

серед крайно прикрих, безвглядних умовин: постійне почування образи й жалю, постійні перешкоди у праці, матеріальна нужда та боротьба за злиднями; вона потребує особливо великої моральної сили, гарту, відваги й самопожертви, щоби витривати на становищі будівничих народного життя. Та саме у вихованні оцих великих духових прикмет, незломности й мужности характеру, її правильний шлях», — пояснювала С. Русова особливості виховання української молоді, підкресливши: «Молодь — це справжня наша надія, це дійсна наша основа, на якій будуватимемо наше майбутнє» [12, с. 110, 109].

Віддалене майбутнє всього людства авторка статті «Рабінтранат Тагор — виховник» пов'язувала з Тагоровим пророкуванням: «Ми стоїмо перед такою альтернативою: або різні групи людей далі будуть одна одну нищити, або вони знайдуть правдивий ґрунт для примирення, для взаємної допомоги. Ті, що обдаровані міцною силою любови, що мріють про духове об'єднання, ті, що мають найменше ненависти до чужинців, ті, що інстинктивною симпатією вміють поставити себе на місце інших, ті й будуть найздібніші, щоб грати пануючу роль в майбутні часи. Навпаки ж, ті, що лише зміцнюють і розвивають свої боеві інстинкти, свою нетолерантність, ті будуть позбавлені влади» [11, с. 342]. Підтвердженням такого провісництва С. Русова вважала виникнення після страшно́ї війни 1914—1920 рр. в душах найкращих людей ХХ ст. великого бажання — об'єднати всі народи одним щирим братерством шляхом виховання «людей з широкими міжнародними інтересами та симпатіями, людей однаково здатних і до праці на своєму рідному ґрунті і здібних працювати на різних міжнародних теренах. ...Підготовка таких дорогих для всесвітнього поступу діячів, такої «міжнародної спільності» в майбутньому залежатиме від «правдивого національного виховання», що може розвивати «в людині національну самосвідомість і привести її до розуміння міжнародного єднання» на основі спільності інтересів людства. Передумовою до цього в найближчому майбутньому мало б бути подолання «агресивного націоналізму», «звірячого шовінізму» та впорядкування суспільного життя людей [12, с. 121, 117, 119], як прогнозувала С. Русова.

У складних історичних обставинах у контексті традицій минулого, нагальних завдань і орієнтирів у майбутнє шукав нові підходи до виховання **Григорій Ващенко** (1878—1967). У своїх працях «Виховний ідеал», «Виховання волі й характеру», «Основні лінії в розвитку советської педагогіки й школи», «Загальні методи навчання», відзначивши односторонність матеріалістичного світогляду, негативно оцінивши «риси большевицького виховного ідеалу», що базується на запереченні загальнолюдської моралі, християнських чеснот, на войовничому атеїзмі, догматизмі і безумовній відданості марксизму-ленінізму, непримиренності до інших ідеологій, на класовій ненависті та підкоренні особистих інтересів колективу, на теорії класової боротьби, яка більше веде до руйнації, ніж сприяє розвитку; вбачаючи в подіях початку ХХ ст. «апокаліптичний момент зміни епох», він обґрунтовував положення про майбутність, коли людина на основі розквіту філософії з новим світоглядом постане в центрі буття, духовні вартості переважатимуть, зміняться міжнародні відносини за Кантівським принципом «вічного миру», утверджуватиметься «вселюдська культура» в перемозі добра над злом, а центром науки стане виховання людини, чий погляд повернеться «від скороминущого до Абсолютного, щоб розкрити в собі образ Божий».

Аналізуючи негативні тенденції у світових процесах, Г. Ващенко вказував на те, що люди створюють нові, досконаліші машини, за допомогою яких примножуються матеріальні блага, але й людина поступово стає рабом техніки, перетворюється на

«найцінніший капітал», на засіб, вартість якого відносна, бо людина витісняється «комерсантом», «мільярдером», а тому людство може опинитися перед катастрофою. Мислитель висловив думку, що дальший розвиток людства залежатиме від піднесення ролі Церкви, бо навіть найвизначніші сучасні політики шукають в релігії порятунку, а також про зміни настроїв молоді. На цій підставі він прогнозував поширення релігійних організацій та виникнення й посилення молодіжних рухів.

Молодь — це майбутнє, яке не прийде без боротьби, а тому український народ, гуртуючи свої сили, перш за все має подбати про молодь, «прищепити їй прагнення до високої мети, міцну волю і суцільність характеру». «Молодь мусить чітко уявити собі в чім благо Батьківщини» і діяти, щоб «Україна стала передовою країною в світі» [2, с. 81, 82], — наголосив Г. Ващенко. Для цього треба формувати в молоді високу національну свідомість, готовність на ділі служити українському народові, Батьківщині, а не просто заявляти про це. «Треба уявляти собі український нарід, як єдину спільноту, що об'єднує в собі покоління минулі, сучасні й майбутні, й відчувати свою єдність з цією спільнотою. Виховати таку свідомість і відповідне до неї почуття не так легко» [2, с. 82], — зауважив український педагог. При цьому він закликав «плекати позитивні риси характеру, а негативні — поборювати», «особливо ті, що виникли під московським і польським впливом, мають шезнути в найближчому майбутньому» [2, с. 83]. Радив він також при вихованні любові до свого народу виробляти в молоді справедливе ставлення до інших народів, зокрема до тих, що проживають на теренах України; формувати національну гордість, уникаючи «безглуздої національної пихи», бо український народ на собі відчув, що таке несправедливість і сам мусить бути справедливим», щоб у майбутньому виконати «велике історичне покликання об'єднувати ті європейські народи, що ще несуть на собі ярмо неволі», для «побудови політичного й суспільного життя ... на засадах справедливості й гуманності» [2, с. 84].

Оскільки вирішальну роль у майбутньому відіграватиме молодь, то школа має розв'язувати невідкладні завдання «гармонійного виховання української молоді», як передбачав Г. Ващенко, накресливши «перспективи соціально-педагогічного прогнозування» в «Додатку “Основні проблеми педагогіки майбутнього”» [3, с. 84, 55, 397]. Школа майбутнього не може беззастережно прийняти теорію вільного виховання і покладатися на стихію, хоча «в основу виховання, як і в основу суспільного життя майбутнього, треба покласти ідею свободи» і залишити гасло Руссо — виховувати «повноцінну творчу особистість», тому й школа майбутнього — це «творча школа». Головним завданням школи, на думку Г. Ващенка, має бути виховання «суспільних діячів майбутнього», розвиток молоді, «формування з неї творців культурних вартостей, людей, що в творчій роботі для суспільства будуть знаходити і своє особисте щастя» [3, с. 405, 406].

Центральним пунктом виховання у школі майбутнього має стати поєднання педагогічного керівництва мудрого виховника і вільного розвитку дитини, що відчуває себе суб'єктом процесу розкриття вкладених у неї природою найкращих сил і спрямування своїх здібностей на благо собі й суспільству. Відповідний підхід має обґрунтувати «педагогіка майбутнього», яку, за Ващенком, «можна будувати лише на засадах такої філософії, що визнає абсолютні вартості, такі, як Добро, Краса, Істина, Свобода», тому найкращою основою є проголошення гідності людини «християнською філософією на відміну від матеріалізму, марксизму, особливо у формі большевизму, на

засадах яких можна збудувати лише тоталітаристичні системи політики й виховання» [3, с. 408, 409]. Нова педагогіка «мусить використати гіркий досвід матеріалізму», найрішучіше боротися проти нього у всіх його формах і не приймати засаду утилітаризму та прагматизму — «філософії компромісу, на якій значною мірою лежить вина за моральне зниження сучасної людини і за соціальні несправедливості в капіталістичних країнах» [3, с. 409], — застерігав мислитель, констатуючи зниження рівня суспільної моралі, бо «зламати слово, підступно досягти своєї мети для багатьох сучасних політиків, комерсантів, підприємців перестало бути чимось ганебним, а навпаки, стало ледь не причиною задоволення. В підступному вчинкові, що досягає мети, сучасна людина... вбачає вияв розуму, переваги над іншими. І така людина, що її б не терпіло між собою середньовічне суспільство, часто користується пошаною серед сучасного суспільства» [3, с. 404].

Падіння людини при капіталізмі пов'язане і з лібералізмом, який в економічному житті проголошує майже необмежену конкуренцію. «Філософічною засадою лібералізму є визнання того, що вільно діючі сили природи (включаючи ... людину) завше приходять до кращого», але реалізація ідей лібералізму «привела до сильної експлуатації людини людиною, до величезної нерівності в розподілі земних благ і до великої ворожнечі між класами суспільства, створивши цим ґрунт для комунізму. [...] Боротьба за існування взагалі і вільна конкуренція зокрема не завше призводять до перемоги кращих, — частіше перемагають не мудріші, а бистріші, не справедливіші, а підступніші. Кінець кінцем лібералізм сам себе заперечує, бо там, де невелика група людей володіє всім, а маси живуть у злиднях, не може бути свободи» [3, с. 401–402], — розмірковував Г. Ващенко, передбачаючи загострення взаємної боротьби і ворожнечі в суспільстві та зіткнення двох світових систем — демократичної ліберальної і тоталітарної, яке неминує, але «не скінчиться перевагою однієї з цих систем, після чого система — переможець безроздільно запанує над світом» [3, с. 401]. «Тому майбутній суспільний лад не буде ні комуністичним, ні капіталістичним — він буде якимсь іншим. В ньому має бути забезпечена справжня, а не номінальна свобода людини, в ньому не мусить мати місце експлуатація й поневолення в будь-якій формі, чи то в формі економічного примусу, чи то в формі терору. Життєвий рівень людини майбутнього мусить бути високим і то не лише з боку матеріального, а й духовного. В основу відносин між людьми має бути покладена не конкуренція і нещадна боротьба, а пошана людської гідності й висока християнська мораль» — прогнозував мислитель, підкресливши головну роль Церкви, науки і законодавства у створенні такого ладу, щоб «погодити свободу одиниці з благом суспільства» [3, с. 405].

Так Г. Ващенко обґрунтовував виняткову значущість школи і нової педагогіки та спрямованість освіти й виховання молоді в майбутнє. «Майбутнє великою мірою залежить від того, що уявляє собою молоде покоління, як воно буде виховане, бо саме воно буде творити це майбутнє» [1, с. 88]. Тому школа, педагоги, виховуючи молоде покоління, беруть найактивнішу участь у творенні майбутнього, впливають на долю свого народу і на загальносвітові процеси. При цьому український мислитель відзначив потребу прогнозування і планування на основі знань про закони розвитку суспільства. Від того, наскільки вдалим чи невдалим буде планування, залежатиме добробут народу — як матеріальний, так і моральний.

Особлива відповідальність за це «падає на тих, що керують життям народу», і зростає вона залежно від важливості історичного моменту. Отже, від «керівників суспільства вимагається особлива мудрість, уміння намічати шляхи розвитку народу», «... уміння розуміти основні тенденції в розвитку окремих народів і цілого людства». Оскільки історія робить останній іспит для українського народу, то й «подвійно мудрими, передбачливими й обережними мусять бути його керівники», — наголосив Г. Ващенко, поставивши цю вимогу й до «керівників виховання нашої молоді» [3, с. 397, 398]. Цим самим він висловив не тільки оригінальні прогностичні ідеї стосовно виховання, навчання молоді та управління суспільними процесами, але й обґрунтував потребу прогнозування і планування в різних сферах суспільного життя та важливість відповідної підготовки керівників різних рівнів управління і педагогів, бо «як окрема людина планує своє життя, яким би воно не було елементарним, так само планується життя суспільства» [3, с. 397].

Думки Г. Ващенка — видатного «педагога-футуролога» (А. Алексюк) про майбутнє дуже важливі для розуміння витоків футурології, вони підтверджують значущість здатності людей до прогнозування майбутнього.

За всієї обережності багатьох вчених при визнанні футурології більшість українських і зарубіжних мислителів впродовж тисячоліть висловлювали думки про майбутнє, шукали шляхи й засоби вироблення знань про нього, а «останнім часом, — стверджував І. Лисяк-Рудницький, — футурологія здобула академічне визнання» [10, с. 91].

1. Ващенко Г. Виховання волі і характеру /Г. Ващенко. Частина перша. Лондон. Вид-во Спілки Української Молоді, 1952. — 256 с.
2. Ващенко Г. Виховний ідеал /Г. Ващенко. Частина II. Мюнхен, 1950. — 94 с.
3. Ващенко Григорій. Загальні методи навчання. Підручник для педагогів /Григорій Ващенко. Видання перше. — К.: Українська Видавнича Спілка, 1997. — 441 с.
4. Вернадський В. І. Вибрані праці /В. І. Вернадський. — К.: Наук. думка, 2005. — 301 с.
5. Вернадский В. И. Дневники 1917—1921: Октябрь 1917 — январь 1920 /В. И. Вернадский. — К.: Наук. думка, 1994. — 272 с.
6. Вернадский Владимир. «Довольно крови и страданий» /Владимир Вернадский // XX век и мир. — 1990. — № 1. — С. 24—30.
7. Вибрані наукові праці академіка В. І. Вернадського. Т. 8. Праці з історії, філософії та організації науки. К.: Фенікс, 2012. — 658 с.
8. Кульчицький Олександр. Основи філософії і філософічних наук. /Олександр Кульчицький. Матеріали упорядкував і здійснив наукову редакцію Анатолій Карась. Мюнхен. Львів, 1995. — 164 с.
9. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. Том 1. /І. Лисяк-Рудницький. Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дещиці, Г. Киван, Е. Панкеевої. — К.: Основи, 1994. — 554 с.
10. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. Том 2. /І. Лисяк-Рудницький. Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака. — К.: Основи, 1994. — 573.
11. Моргун Федір. Доля Прометея з України. /Федір Моргун. — Полтава: «Полтавський літератор», 2003. — 36 с.
12. Русова Софія. З маловідомого і невідомого. Частина I. «Несторка української педагогічної літератури...» /Софія Русова. Упоряд. О. Джус та ін. — Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. — 456 с.

13. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 37-38. Україна: філософський спадок сторіч. К., 2000. — 804 с.
14. Хроніка — 2000. Український культурологічний альманах. Випуск 39-40. Україна: філософський спадок сторіч. К., 2000. — 798 с.
15. Чижевський Дмитро. Філософські твори: у 4-х т.т. /Дмитро Чижевський. Під. заг. ред. В. Лісового. — Т. 1. — К.: Смолоскип, 2005. — XXXVIII+402 с.
16. Чижевський Дмитро. Філософські твори: у 4-х т.т. /Дмитро Чижевський. Під. заг. ред. В. Лісового. — Т. 2. — К.: Смолоскип, 2005. — 264 с.
17. Чижевський Дмитро. Філософські твори: у 4-х т.т. /Дмитро Чижевський. Під. заг. ред. В. Лісового. — Т. 3. — К.: Смолоскип, 2005. — XXIV+456 с.
18. Чижевський Дмитро. Філософські твори: у 4-х т.т. /Дмитро Чижевський. Під. заг. ред. В. Лісового. — Т. 4. — К.: Смолоскип, 2005. — VIII+376 с.
19. Шлемкевич Микола. Загублена українська людина. /Микола Шлемкевич (репринтне відтворення 3 видання. Нью-Йорк. 1954.). — К.: МП «Фенікс», 1992. — III-XIV+159 с.
20. Янів Володимир. Нариси до історії української етнопсихології /Володимир Янів. Матеріали упорядкував і підготував до друку Микола Шафовал. — Мюнхен, 1993. — 217+XIII с.

СУЧАСНА ФУТУРОЛОГІЯ

3.1. Множинність спроб мислителів ХХ сторіччя «побачити відблиск майбутнього» (Х. Ортега-і-Гассет)

У ХХ сторіччі значно зросла зацікавленість футурологією, в генезисі якої простежується кілька етапів; висхідний, кульмінаційний і трансформаційний. Становлення футурології супроводжувалося розмаїттям намірів істориків, соціологів, політологів, філософів виявити спрямованість і смисл історії та розширити можливості пізнання майбутнього. При цьому проявилися суперечливість та різноспрямованість поглядів мислителів на майбутнє: одні взагалі заперечували можливість пізнавати те, чого ще нема, другі, намагаючись відкрити «закономірний хід історії», доводили з різних ідеологічних позицій продовження існування капіталізму або його заміну соціалізмом і комунізмом у «світлому майбутньому». Така боротьба між прихильниками нового соціалістичного шляху для людства і апологетами капіталістичної системи сприяла витісненню «футурологічного агностицизму» і спонукала багатьох мислителів на перехід від висловлення окремих думок про фрагменти майбутньої картини світу до створення концепцій про перспективи розвитку людства, до розгляду можливостей не тільки реально пізнавати майбутнє, але й змагатися за краще життя в ньому.

Видання і розповсюдження книжок та часописів про майбутнє, поява футурологічних організацій, створення різноманітних центрів і установ з вивчення майбутнього засвідчили кульмінаційний етап футурології в хронологічних рамках 60–80-х років ХХ ст., які деякі автори назвали «медовим місяцем» сучасної футурології.

Кінець ХХ – початок ХХІ ст. можна вважати трансформаційним періодом футурології, що дедалі частіше подають як «дослідження майбутнього» з розробкою різноманітних програм прогнозування в основних сферах суспільного життя, передусім економічній, політичній, та окремих напрямів розвитку людської цивілізації з переакцентуванням уваги на проблеми прогностики, філософії глобальних проблем людства, екології. Стан і напрями футурологічних досліджень в контексті розвитку прогностики та загострення глобальних проблем людства зацікавлюють дослідників також з позиції наукознавства, поглиблення можливостей пізнавальної і розширення проєктивної діяльності людей для реального планування на наступний найближчий період свого життя і бажаного спрямування дальшого розвитку суспільства.

Дві світові війни, революційні катаклізми в першій половині ХХ ст. деякі мислителі намагалися пояснити як невдалі спроби змінити хід історії її суб'єктами за нібито пізнаними законами. Інші, навпаки, вважали фікцією різні ідеологічні схеми перебудови суспільного ладу, оскільки передбачити і змінити історичний процес неможливо. Німецький філософ **Генріх Ріккерт** (1863–1936) у «Філософії історії» та інших працях

з проблем гносеології заперечував можливість наукового пізнання законів історії, бо їх не існує, тому й не можна передбачити наступні історичні події. Французький філософ **Моріс Мерло-Понті** (1908–1961) з позиції феноменології заперечував закономірність історії, в якій чимраз більше обмежується свобода людини через економічні, правові, релігійні відносини, а революційний клас, завойовуючи владу, втрачає свою прогресивність.

Критикував погляди на історію як закономірний прогрес австро-британський мислитель **Карл-Раймунд Поппер** (1902–1994) у працях «Відкрите суспільство та його вороги», «Припущення і спростування», «Реалізм і мета науки», «Убогість історизму». Обґрунтовуючи принцип «фальсифікації істинності теорій», він спростовував «історизм», який поширював віру у фатальність законів історичного процесу, називав його «оракульською філософією». К. Поппер розвінчував «лжепророцтво оракулів», до яких зараховував Платона, Гегеля а особливо Маркса, що зводив світову історію до подій боротьби за володарювання, а вона насправді виявляється «історією міжнародних злочинів і масових вбивств». Тому він закликав відмовитися від пошуку чудодійних формул перетворення «розбещеного людського суспільства в чисте тверде золото», на справедливе співтовариство людей без держави в процесі заміни капіталістичної «колективістською» економічною системою. Таке «проорокування Маркса» з'явилося в період найвищого рівня капіталістичної експлуатації та поширилося на основі суб'єктивного бажання кращого життя і містичної віри в «колективізм», з яким прийде соціалізм, щойно «підемо в ногу з історією» згідно з її законами. Подібні пророцтва, зокрема соціалістичні, можуть призвести до загальної катастрофи, як попереджував К. Поппер, бо нема гарантії, що робітничий клас завжди буде солідаризуватися з усіма пригнобленими і, взявши владу, не спробує сам експлуатувати інших. Соціалізм не настає як місячне затемнення, не приходить за історичною необхідністю, що пророкував К. Маркс. Марксистки ставлять мету, досягнення якої нібито закладено самою історією, що безперервно прогресує. Прогресувати ж можуть, як вказував К. Поппер, лише людські індивіди, захищаючи демократичні інститути, від яких залежить свобода й прогрес, історію творять самі люди. Однак «поширена серед наших інтелектуальних вождів небезпечна звичка історичного пророкування» може відвернути людей від щоденних проблем суспільного життя, «звільнити людину від тягаря відповідальності». «Коли знаєш, що події неминуче стануться незалежно від твоїх зусиль, то з чистою душею можеш припинити боротьбу...», «облишити спроби вплинути на речі, що їх більшість людей схильні вважати суспільним лихом, як-от війна ... чи тиранія чиновника», — підкреслював мислитель шкідливість догм історизму, що відволікають від боротьби проти тоталітаризму. Тому він закликав до утвердження демократії, яка й «дозволяє запроваджувати реформи без насильства» [14, с. 16, 17].

К. Поппер, вказавши на безвідповідальність авторів історичних пророцтв, що кличуть людей іти за ними в майбутнє, яке нібито їм відоме, відзначив: «Маркс відповідальний за спустошливий вплив історичистського методу мислення на тих, хто хотів обстоювати принципи відкритого суспільства. [...] Марксизм — теорія... що намагається передректи хід майбутніх соціальних економічних подій і, зокрема, революцій». Але «численні економічні дослідження Маркса навіть не заторкали проблем конструктивної економічної політики, скажімо, економічного планування. [...] Ленін швидко зрозумів, що марксизм неспроможний допомогти у справі практичної економіки»

[15, с. 93]. Тому «марксизм — це лише епізод, одна з багатьох наших помилок у безперервній і небезпечній боротьбі за побудову кращого і вільного світу», — пояснив К. Поппер [14, с. 8]. Він, коректно зауваживши, справедливо оцінив: «І хоча Марксові, на мою думку, не вдалося пізнати майбутнє, яке він конче бажав передбачити, мені здається, що навіть його помилкові теорії є доказом його проникливого соціологічного погляду на тогочасні умови, його незламного гуманізму і відчуття справедливості» [15, с. 131]. Назвавши марксизм «кепським поводитирем у майбутнє», а «пророцтво про можливість насильницької революції — якнайшкідливішим елементом марксизму» і хибним «пророчий закон зубожіння», К. Поппер наголосив, що «оракульська філософія Гегеля... в марксистському мундирі загрожує паралізувати боротьбу за відкрите суспільство», в яке щиро вірив Маркс і провіщав «царство свободи» [15, с. 213]. При цьому К. Поппер, визнаючи, що «історія не позбавлена сенсу», підкреслив: «Ми можемо надати їй сенсу», «можемо зробити її нашою боротьбою за відкрите суспільство і проти його ворогів» [15, с. 301, 302]. Шляху відкрите суспільство є умовою залишатися людьми й усвідомлення того, що прогрес тримається на людських зусиллях і залежить від вибору, тому «слід вибирати мету, котру можна реалізувати протягом розумного відтинку часу, уникаючи далеких і непевних утопічних ідеалів», — радив мислитель [15, с. 429].

На відміну від закритого суспільства з його авторитаризмом і тоталітаризмом, переважанням догматизму і соціально-масового над індивідуальним, відкрите суспільство передбачає забезпечення свободи, справедливості, рівної відповідальності, утвердження демократії з інститутом загальних виборів, а не просто «закону більшості», яка «може правити і в тиранічний спосіб». «За демократії влада мусить бути обмежена. Критерій демократії такий... правителі, тобто уряд, можуть бути усунуті тими, ким вони правлять, без кровопролиття. Таким чином, якщо люди, наділені владою, не охороняють ті інститути, що забезпечують меншості можливість проводити мирно зміни, то їхнє правління є тиранією», — пояснював К. Поппер, вказуючи на небезпеку від тих, хто зневажає закон і підбурює до «насильницького повалення демократії». Тому він вважав першочерговою справою утворення інститутів захисту демократії, оскільки приховані антидемократичні тенденції можуть бути серед правителів і серед підвладних. Адже «із знищенням демократії знищуються всі права», навіть при збереженні певних економічних вигод [15, с. 173]. Уникнути насильства, яке найбільше загрожує існуванню людства в майбутньому, можна за умови демократії.

Справжня демократія прокладає шлях до відкритого суспільства, в якому розширюватимуться умови вільного обговорення будь-яких соціальних проблем і проведення за результатами спільної дискусії політики щодо розв'язання виниклих конфліктів раціональним способом, забезпечуватиметься свобода громадян, які не шукають особистої користі.

За такого порядку в державі можна буде мирним шляхом, без кровопролиття усувати «негідних правителів» від влади і встановити над нею повсюдно повний контроль і досягати миру як умови дальшого розвитку людства в майбутньому, як розмірковував К. Поппер.

Він, висловивши припущення про можливість пізнавати майбутнє, застерігав від підміни ним теперішнього, бо відмінність між ними залежить від ціннісного виміру. «Можна сказати, що майбутнє починається завтра або через 500, або через 100 років», але з позиції морального футуризму з його вірою в перемогу добродетності над злом

настання майбутнього відносно, оскільки «ми за життя не станемо свідками “кінцевого” наслідку сучасних подій», хоч за моральними нормами «майбутній світ мусить бути кращим», і, щоб наблизити його, «я спроможний чимало й зробити», як розмірковував мислитель [15, с. 223, 220].

К. Поппер порушив питання про футурологію як можливе наукове передбачення, яке відрізняв від «історичного пророкування». «Чи можемо ми сподіватись на щось вагоміше, ніж безвідповідальні слова віщуна, коли питаємо будь-кого про майбутню долю людства? [...] Майбутнє залежить від нас самих, а ми незалежні від будь-якої історичної необхідності. [...] Ми можемо стати творцями своєї долі, якщо відкинемо роль її пророків», — підкреслив К. Поппер [14, с. 15–16], пов'язуючи майбутнє з формуванням відкритого суспільства.

Його концепцію розвинув **Джордж Сорос** (1930) — угорсько-американський економіст, засновник Інституту «Відкрите суспільство» і відповідного Міжнародного наукового фонду. У книжках «Алхімія фінансів», «Криза світового капіталізму. Відкрите суспільство в небезпеці», «Утвердження демократії» він виклав основні положення про становлення світового відкритого суспільства та його розвиток у майбутньому. Аргументуючи появу відкритого суспільства як альтернативи тоталітарним режимам у Радянському Союзі і нацистській Німеччині, підкресливши тезу К. Поппера про небезпечний вплив марксизму, мислитель застерігає і від інших псевдонаукових теорій та «алхіміків суспільних» у трактуванні суспільства та його майбутнього. Він критично проаналізував теорію «ринкового фундаменталізму» про неспростовність законів, що нібито діють з неминучістю в економіці, про абсолютизацію ролі ринку в господарській діяльності.

Не заперечуючи впливу ринкових відносин і конкуренції на суспільне життя, мислитель порушив питання про недосконалість і навіть небезпечність ринкової системи, яка через моменти невизначеності може відходити від рівноваги, коли ринкові сили викликають хаос, найшвидше при проникненні деморалізувального мотиву одержання якнайбільшого прибутку в усі сфери діяльності людей. Особливо шкідливими є поширення корупції серед політиків, які ставлять особисті егоїстичні інтереси над суспільними цінностями, нехтування морально-етичних норм і соціальних цілей задля досягнення матеріального зиску, підміна справедливості і добродійності ефективністю засобів накопичення грошей, що «узурпували роль справжніх цінностей» і стали «управляти тепер життям людей більше, ніж коли-небудь раніше», — відзначає Д. Сорос [19, с. 101, 127].

Він, спираючись на теорію складних систем і вважаючи за потрібне виявляти недоліки в будь-якій системі, при аналізі циклів піднесення й послаблення ділової активності констатує перехід капіталістичної економіки до світової системи міжнародної конкуренції. На такому рівні вся система капіталізму перетворюється на загальну, позатериторіальну імперію, котра управляє всією людською цивілізацією і проявляє експансію щодо ресурсів і ринків, чимраз більше впливає на життя людей, на сфери, які раніше не вважалися економічними. Так він виявив вади капіталістичної системи і передбачив фінансову кризу в кінці ХХ ст., що зачіпала майже всі країни. Д. Сорос запропонував шукати механізми виправлення помилок минулого і запобігання руйнівним наслідкам фінансових і економічних криз у майбутньому, наголосивши, що легше не допускати накопичення проблем, ніж потім долати кризи після їхнього загострення.

Періодичні кризи послаблюють капіталістичну систему і засвідчують її ненадійність. Тому мислитель, вважаючи важливим і можливим передбачення криз, пропонує підтримувати баланс між ринком і політичними рішеннями завдяки створенню нового світового співтовариства на основі універсальних загальнолюдських цінностей, від нестачі яких страждає сучасне суспільство. Тому постає велике завдання, на думку Д. Сороса, значуще для майбутнього з вироблення ряду «фундаментальних цінностей для світового суспільства, що перебувають більшою мірою в перехідному стані» [19, с. 95]. При цьому мислитель підкреслює, що хоч розпад радянської системи закритого суспільства відкрив можливості, але не усунув небезпеки дезінтеграції та загрозливий вплив догматичних ідей і автоматично не призведе до відкритого суспільства, яке є «загальною цінністю» і визнається «як бажана норма суспільної організації» [19, с. 79, 82, 243].

«На жаль, люди навіть не знають про існування концепції відкритого суспільства», а воно «не може вижити без свідомих зусиль зберегти його». «Відкрите суспільство, в яке люди можуть вірити, має відрізнятись від теперішнього стану речей. Воно повинно виконувати роль ідеалу» — «самосвідомо недосконалого ідеалу, що запалює уявлення людей. Оскільки досконалість недосяжна, людям треба задовольнятися тим кращим, що можемо мати: недосконале суспільство завжди відкрите досконалості. Це моє визначення відкритого суспільства», — пояснює Д. Сорос [19, с. 96]. Головним стрижнем суспільства, відкритого для вдосконалення, мають бути моральні цінності, спільна злагода, правильне керівництво на національному і міжнародному рівнях, а отже й потреба створення світової системи ухвалення політичних рішень і нового світового співтовариства. Єдино можливе джерело людських цінностей «перебуває всередині самої людини», і якщо люди не віритимуть у відкрите суспільство і не стримуватимуть своїх корисливих інтересів, то й недоліки суспільства самі собою не усунуться на шляху до відкритості. «Я сподіваюся, ми зможемо уникнути деяких помилок, пов'язаних з універсальними концепціями. Звичайно, відкрите суспільство також має свої недоліки, але його недосконалість полягає в тім, що воно пропонує занадто мало, а не забагато. Якщо бути точнішим, концепція занадто загальна, щоб дати рецепти для конкретних рішень. Вона послідовна і надає широке поле для спроб і помилок. Це суспільство може стати здоровою основою для того світового співтовариства, яке нам потрібне», — переконує Д. Сорос [19, с. 95, 101–102].

Таке суспільство потребує загальної згоди щодо того, що є не лише особисто вигідним, але й добром, турботою про інших, що також будуть готовими захищати свободу, всі суспільні цінності, перебудовувати мораль на нових гуманних засадах, на почуттях належності до світового співтовариства, котре дещо інше, вище від агломерації ринкових сил. Тому відкрите суспільство ставатиме дедалі більш плюралістичнішим, в ньому не нав'язуватимуться чужі цінності, а вільний потік інформації, зростання середнього класу, мобільність фінансових капіталів, пошук нових механізмів регулювання ринку сприятимуть створенню нових демократичних інститутів, і західна форма представницької демократії не вважатиметься єдиною формою правління, бо демократію неможливо проголосити вердиктом, вона потребує позитивних здобутків, може слугувати ідеалом у разі ефективності, коли насправді доведе до утворення кращої соціальної організації, ніж диктатура. Демократії просто не можна гарантувати, оскільки вона лишається залежною від творчої енергії учасників і тому постає головним питанням

цінностей. «Демократичний процес передбачає чесність точно так, як поняття досконалої конкуренції включає досконале знання», як підкреслює Д. Сорос, акцентуючи в концепції відкритого суспільстві на потребі виправлення помилок щодо меркантильності і повернення справжніх цінностей і громадянських чеснот. Адже «корупція існувала завжди, однак у минулому люди сором'язливо намагалися якось її приховати. [...] тепер же мотив прибутку піднесений у ранг морального принципу, і політики в ряді країн соромляться, якщо не скористалися перевагами свого становища» [19, с. 219, 223–224]. Тому мислитель наголошує, що в майбутньому ефективність політики мала б залежати від того, наскільки громадяни керуватимуться розумінням добра і справедливості, а не лише практичною доцільністю і вигодою.

Д. Сорос, відзначаючи прихильність деяких країн, зокрема США та Європейського Союзу, до принципів відкритого суспільства, констатує незбігання інтересів держави і громадян, застерігає від зловживання державною владою і проголошує принцип підконтрольності держави суспільству, щоб держава, підпорядковуючись законам, забезпечувала верховенство міжнародного права через співробітництво з усіма демократичними країнами на шляху становлення «світового відкритого суспільства» [19, с. 243, 246].

Накреслюючи перспективи відкритого суспільства, автор книжки «Криза світового капіталізму» вказує на наявні перешкоди: перекручення форм відкритості при перевазі світового капіталізму, якому не спроможна протистояти окрема національна держава і який залишається нестабільною системою; незавершеність історичного процесу, в якому моменти невизначеності можуть спричинити нестабільність і повернення до закритого суспільства; зниження привабливості відкритого суспільства в умовах, коли люди змушені боротися за виживання; виникнення негативних чинників, наркоманії та інших; непередбачуваність егоїстичної поведінки суб'єктів геополітики і недостатню ефективність функціонування ООН, хоч вона в майбутньому могла б перетворитися на коаліцію відкритого суспільства. «Ідея відкритого суспільства бачиться реалістичною саме тому, що демократичні уряди реагують на вимоги своїх громадян. Але спочатку люди мають проїнятися ідеєю відкритого суспільства» [19, с. 255], — зробив висновок Д. Сорос, підкресливши недостатність достовірних знань про майбутнє, в якому відобразатимуться прийнятні теперішні рішення. «Різні рішення призводять до різного майбутнього», однак неповнота, неточність знань зумовлюють невизначеність рішень, наслідки яких у свою чергу не завжди відповідають очікуванням людей, а отже ставлять під сумнів можливість і здатність передбачувати суспільні явища. Теперішні погляди людей можуть впливати на наступні події, але поки що не вистачає узагальнень для передбачень майбутнього, яке ще залишається під впливом здогадок, — пояснює мислитель [19, с. 44, 55]. Він відзначив також особливість і складність передбачень в історії, яка є відкритою і незавершеною. «Феномени історії значно відрізняються від явищ природи, щодо яких — для пояснення минулого і передбачення майбутнього — може бути використано універсальні чинні закони». В історії існує два боки, один з яких «складається з ідей учасників історичного процесу, і послідовність подій не веде від одного ряду прямо до другого. Вузли, які вже були зав'язані, мають певну визначену форму, але майбутнє — відкрите в тому розумінні, що воно може скластися інакше», — міркує Д. Сорос [19, с. 68].

Він висловив думку, що для одержання певнішого передбачення можна гіпотетичне узагальнення об'єднати з початковими станами, і тим самим порушив питання про можливість різних, точніших підходів до пізнання майбутнього та використання гіпотез і припущень у футурології та історичному прогнозуванні.

На основі досліджень історії значно розширили можливості передбачень О. Шпенглер, А. Тойнбі і К. Ясперс.

Німецький історик, філософ **Освальд Шпенглер** (1880–1936) у працях «Занепад Європи: Загальні риси морфології світової історії», «Людина і техніка: До філософії життя», «Пруссакство і соціалізм» переглянув погляди на історію держав і війн, історію, вимірювану почуттям «страху, страху перед майбутнім», який автор вперше пережив у дитячому віці у зв'язку з вигаданою історією імперії Африказії. Її головну ідею — «боротьбу за планету» він потім зафіксував в автобіографічних записах 1 серпня 1914 р. «у величний день світової історії» і виразив у праці «Часи рішень. Німеччина і всесвітньо-історичний розвиток», виданій 1933 р. Вона містила передбачення про Другу світову війну як прояв катастрофічності історії Європи. Розгорнуту картину історичного процесу з прогностичними обрисами він виклав у виданій ще 1918 р. книжці «Занепад Заходу» («Der Untergang des Abendlandes»). «У цій книжці вперше зроблено спробу наперед визначити історію», тобто мовиться про те, щоб «простежити долю культури, саме єдиної культури, яка тепер на нашій планеті перебуває в процесі завершення, західноєвропейсько-американської культури...» «Присмерк Заходу, феномен, перш за все обмежений у просторі й часі...», — писав автор у «Вступі» [24, с. 128].

Історія, на думку О. Шпенглера, не має однолінійності, а тому замість європоцентричної постає багатьма процесами самоздійснення різних самобутніх культур від виникнення через основні етапи до завершення і перетворення в цивілізацію, що засвідчує кризу, деградацію і занепад культури, коли поширяться радикальний раціоналізм, техніцизм і урбанізація. «Цивілізація — неминуча доля культури. [...] Цивілізації постають крайніми і найбільш штучними станами, на які здатний вищий тип людей. Вони — завершення; вони наступають... як стале, за життям смерть, за розвитком як заціпеніння... як розумова старість і ... скам'яніле світове місто. Вони — **кінець**, без права оскарження, але вони ж внаслідок внутрішньої потреби завжди є реальністю», — пояснював мислитель, передбачаючи початок нової епохи. «Сучасна епоха — епоха цивілізації» [24, с. 163–164, 174].

З нею філософ пов'язував питання про соціалізм, але не в контексті економічного руху, а цивілізаційної етики, що «є рисою майбутнього або ознакою занепаду, однаково правильно», бо мета соціалізму з його механічним «прогресом» є «мертвою, на відміну від життєвості спрямування» [24, с. 549]. Етичний соціалізм — всупереч ілюзіям свого переднього плану — це не система співчуття, гуманності, миру і турботливості, а система волі до влади. Все інше — обман. Мета його винятково імперіалістична: спільне благо, але в експансивному сенсі, благодійність спрямована не на німеччин, а на енергійних, яким планується надати свободу дій, наділивши при цьому владою і правом безперешкодно долати опір власності... і традиції. «Якщо стоїк сприймає світ, яким він є», то «соціаліст намагається організувати його за формою і змістом, переробити, наповнити **своїм** духом. Соціаліст владарює», — передбачливо розкривав він негативні риси соціалізму, що «перекручує смисл категоричного імперативу... весь світ намагаючись підпорядкувати. І ця тиранічна тенденція не обминає навіть найбанальніші

явища епохи» [24, с. 549, 550, 551]. Тому соціаліст, на думку О. Шпенглера, є людиною, хоч і одержимою історичним майбутнім, але як завданням, метою, з якими «хвилинне щастя виглядає жалюгідним». «У культурної людини енергія спрямована всередину, в цивілізованій — назовні». Така людина, втрачаючи культуру, докладатиме чимраз більше сил до політики, що «набуває завойовницького характеру в просторовій експансії». «Експансивна тенденція — це лиха доля, щось демонічне і страхітливе, що затягує пізнішу людину стадії світових міст і заставляє її служити собі, і висотує її. [...] І хоч як би опирався теперішній, ще мало розвинутий соціалізм всякій експансії, він стане одного разу з усією стрімкістю долі її найпершим носієм» [24, с. 170, 171], — провіщав О. Шпенглер, назвавши наступну епоху «прелюдією зарезервованого за нами майбутнього, з приходом якого остаточно завершиться історія західноєвропейської людини» [24, с. 172].

«... Урбанізація перетворюватиме народ на масу, що під личиною боротьби за підвищення зарплати і спортивних змагань боротиметься проти культури, вихолощуватиме з неї найвищі духовні цінності, що стане ознаками пізнішої, позбавленої майбутнього, однак неминучої форми людського існування, що підтверджуватиме відсутність “найвищого сенсу історії”, яку треба розуміти, переживати, творити, не сумуючи за стилем життя минулих часів», — не розчаровуючись у майбутньому й у самому житті, пояснював О. Шпенглер [24, с. 172, 173]. При цьому він вказував на прихованість, таємничість «історичної форми», наявність в ній «явищ оманливої подібності», видимість сприйняття XIX і XX сторіч вершиною «прямолінійно висхідної світової історії». Тому сучасність є певною перехідною стадією, яка «наступає, напевно, за певних обставин», і, отже, «існують і цілком визначені пізніші стани, ніж нинішні західноєвропейські», — висновував мислитель [24, с. 173].

У книжці «Часи рішень. Німеччина і світовий історичний розвиток», передбачаючи світові війни, мислитель пророче писав: «Більшовицький уряд не має нічого спільного з державою в нашому розумінні, якою була петрівська Росія. Подібно до кипчака, царства “золотої орди” в монгольську пору, вона складається з панівної орди — іменованої комуністичною партією — з ватажками і всемогутнім ханом, а також з незлічимою покірною і беззахисною масою. Від справжнього марксизму тут мало що збереглося, хіба що одні назви та програми. Насправді тут існує суто татарський абсолютизм, який збурує весь світ і грабує його... хитрий, жорстокий, що використовує вбивство як повсякденний засіб влади, що кожної миті загрожує можливістю нового Чингізхана, котрий згорне в один рулон Азію і Європу» [24, с. 111]. Таким було попередження мислителя людству — бути готовим до страшних потрясінь.

Ще 1911 року він задумав написати нарис «про деякі політичні явища сучасності та можливі висновки з них щодо майбутнього, подавши все це на широкому горизонті», але переконався, що «неможливо обмежити дослідження такого роду якоюсь однією епохою і колом її політичних фактів...», що «політичну проблему не можна зрозуміти лише із самої політики і що її істотні риси, приховані в глибині, найчастіше помітно проявляються у сфері мистецтва, часто навіть лише у формі дуже віддалених наукових і суто філософських думок» [24, с. 183]. О. Шпенглер вважав першочерговим з'ясування «таємниці всесвітньої історії» для висвітлення окремих фрагментів і радив брати «факти дійсного життя і видобути квінтесенцію історичного досвіду, на основі якого нам вдасться взяти у свої руки облаштування нашого майбутнього» [24, с. 188]. З такої позиції він

прогнозував можливість утворення «Сполучених Штатів Європи» на демократичній основі і перетворення їх у XXI ст. зусиллями якогось прагматика на господарський організм [24, с. 311].

Висловив О. Шпенглер і цікаві положення про розширення технічної діяльності людини, посилення ролі «техніки як тактики життя», зростання її впливу на природу й суспільство, вказував на її автономність, універсалізацію та майбутній розвиток. «Якщо під впливом цієї книжки люди нового покоління звернуться до техніки замість лірики, до військово-морської служби замість живопису, до політики замість критики пізнання, то ... кращого неможливо їм побажати» [24, с. 176]. Німецький мислитель, відзначивши процеси зближення наук, зокрема фізики, хімії, математики, астрономії, порушив питання про «морфологію точних наук», про дослідження внутрішніх зв'язків науки, появу нових теорій, наприклад теорії відносності, множин, «химерної гіпотези розпаду атома», тобто прогнозував розвиток наукознавства, поширення в науковій мові символіки, висловив припущення про «культ точних наук», які йтимуть шляхом «утончення своїх поставлень питань і методів», про «кінець західної науки», що «втомлена від свої прагнень ... повернеться колись до своєї духовної вітчизни» [24, с. 624, 629], тобто передбачав появу постнекласичної науки.

Визнаючи можливим пізнавати майбутнє, О. Шпенглер доводив: «...всесвітньо-історичний розвиток, у якому ми тепер перебуваємо і який до цього часу ми навчилися розглядати в ретроспективі як певне органічне ціле, нам вдається нині простежувати й у перспективі». Водночас він застерігав від безпідставного очікування «в завтрашній дійсності появи чи розквіту того, що бажане, всупереч достатньо вираженим протилежним свідоцтвам історичного досвіду». Тому він вважав обов'язком кожного «пізнавати майбутнє в тім, що *може* відбутися, і, значить, *відбудеться* за безумовною невідворотністю долі і що, отже, перебуває поза якоюсь залежністю від особистих ідеалів, надій і побажань» [24, с. 174].

При цьому мислитель спростував думки про те, нібито таке пізнання світу, яке викликає впевненість щодо контурів і спрямованості майбутнього і водночас підриває далекоюсяжні надії, було б ворожим життя і для багатьох просто згубним, «якби йому довелося стати одного разу чимось більшим, ніж чиста теорія», і якби воно вплинуло на «практичний світогляд групи осіб, що насправді відіграватимуть роль у формуванні майбутнього». О. Шпенглер наголосив: «...нам доводиться враховувати суворі й холодні факти *згасального* життя». «Але я не бачу ніякої шкоди від того, якщо працелюбне і переповнене безмежними надіями покоління своєчасно дізнається, що певна частина тих сподівань не здійсниться. Нехай це будуть найдорожчі надії; той, хто чогось вартий, той оговтається від такого удару. Правда, для деяких це може стати трагедією...» [24, с. 175].

О. Шпенглер обґрунтовував потребу реального знання про майбутнє, вироблення благодійного вчення для прийдешніх поколінь, яке вказувало б їм, що можливе і потрібне, а що не належить «до внутрішніх можливостей» і не має реальних підстав для здійснення, висловив важливі положення для дальшого становлення футурології.

Англійський історик **Арнольд-Джозеф Тойнбі** (1889–1975) своїми працями «Америка і світова революція», «Випробування цивілізації», «Дослідження історії», «Діалог істориків», «Історичний підхід до релігії», «Релігійні основи сучасної екологічної кризи» доводив можливість досягнути історію, яку він вважав відкритою, з притаманною

їй відносною дискретністю і водночас особливим прикладом «неперервності Життя». Оскільки кожен «вияв Життя» унікальний, то й помилковими, на думку А. Тойнбі, є твердження про «повторюваність історії», її «єдність», «прямолінійність». Життя людей супроводжується невизначеністю, і людство відповідає на «Виклики історії». Тому для осмислення окремих суспільств учений пропонував використовувати порівняльний метод і виявляти «мутації» й пильніше звертати увагу на ціле — універсум. Виокремивши з кількох сотень «примітивних суспільств» 21 суспільство одного виду, назвавши їх «цивілізаціями», він визначив: «...цивілізації — це не статичні формації, а динамічні утворення еволюційного типу». Із семи теперішніх цивілізацій «важко сказати, яка з них здатна досягнути кінця вулиці, які з них все ще намагаються розвернутися. [...] Попереду ж — вільний простір» [20, с. 87, 88].

Майбутнє цивілізацій, що проходять через певного часового виміру стадії виникнення, зростання, надлому, визначається цілою «комбінацією факторів», внутрішніх і зовнішніх. Раси, середовище, час, спадщина предків, співвідношення сил творчих особистостей і більшості населення, система соціальних інститутів впливають на виникнення цивілізацій, критерієм розвитку яких стає «прогресивний руху напрямку самовизначення, а рух у бік самовизначення — це прозаїчна формула чуда самовираження Життя» [20, с. 250], — пояснював А. Тойнбі. Він, підкресливши тезу А. Бергсона про обумовлення соціального прогресу «духовною сферою суспільства», вказав на диференціацію християнства і його розкол 1054 р., що вплинуло на зміни соціальних структур і виникнення двох нових суспільств — західного і православного. «Два ісламські суспільства, по-синівськи споріднені з одним старшим суспільством, яке перебуває за межами видимого історичного горизонту», набули різних рис: до західного більше подібне ісламське суспільство, котре виникло в персо-турецькій та іранській зоні, а «ісламське суспільство, що з'явилося в арабській зоні, має певну подібність з православним...» [20, с. 254, 43], — відзначив мислитель. Він, підкресливши те, що така подібність не поширюється на культуру, детальніше розглянув процеси в «західному світі»: становлення індустріальної системи економіки, «складної заплутаної політичної системи — демократії». «Гуманітарний аспект промислової системи пов'язаний безпосередньо з людиною, поділом праці», поєднанням індустрії з «наукою», з появою щасливого промисловця, котрий перший передбачає економічний попит на той чи той товар або послугу і починає ... інтенсивно переробляти сировину, використовуючи робочу силу», «... він капітан промислового корабля, що прокладає шляху майбутнє», — характеризував і оцінював А. Тойнбі [20, с. 14, 16].

Завдяки індустріалізму і націоналізму створюються великі держави, взаємозалежність яких виявила світова війна. Західне суспільство хоч і проявляє чимраз більше тенденцію до постійного розширення і хоч «Захід став домінувати в економічному і політичному планах, але він не зміг повністю ослабити суперників. [...] У духовному поєдинку останнє слово ще не сказано», — писав англійський історик, передбачливо вловивши в західній історії початок «відпливу, що може розтягнутися на чотири сторіччя» [20, с. 34, 20].

«Великі суспільні сили сучасності — Демократія та Індустріалізм, які привела до життя західна цивілізація, виникли з глибин творчої меншості, і ця меншість стала під питанням, чи здатні вони керувати й управляти гігантською енергією визволених сил». Вона «... не може почуватися в безпеці, бо тепер великі маси людей все ще залишаються

на тому інтелектуальному і моральному рівні, на якому були й 150 років тому. Міру моральної нищості й деградації сучасного людства повністю видно на сторінках “жовтої преси”, через яку владна сила намагається втримати основну масу людей на якнайнижчому рівні духовності». Творча меншість, за спостереженням історика, опинилася перед загрозою регресу, а земля — в руках нового апарату влади, що відновлює порочні інститути війни, рабства, міжетнічної ворожнечі. «Використання винаходів меншості не приводило б до таких катастрофічних наслідків, якби в той час, коли меншість здійснює гігантський моральний та інтелектуальний крок вперед, більшість не залишалася відсталою. Стагнація мас є фундаментальною причиною кризи, з якою зіткнулася західна цивілізація сьогодні». Тому «не можна стверджувати, що попереду нас не очікують ще більші нещастя» [20, с. 259], — з пересторогою писав А. Тойнбі, вказавши на наявність в будь-якій цивілізації більшості населення, що майже не відрізняється від людей примітивного суспільства.

Аналізуючи причини надлому цивілізацій, А. Тойнбі вказував на «соціальні тріщини» — «вертикальні» між територіально розділеними общинами і «горизонтальні» між класами всередині общини. Мислитель особливу увагу звернув на «внутрішній *вибух*, через який суспільство втрачає властивість самодетермінації і починає поїдати само себе» [20, с. 336, 335]. «Вертикальний розкол приводить до міжособних кровопролитних війн, що руйнують суспільство, а при горизонтальному розколі з надломленого суспільства виділяються три групи: *володарна* меншість, що не здатна відповісти на Виклик історії, внутрішній та зовнішній пролетаріат». «... Справжньою ознакою пролетарія є не бідність і не низьке походження, а постійне почуття незадоволеності, що підігривається відсутністю законно успадкованого місця в суспільстві і відчуженням від своєї общини» [20, с. 346], — пояснював вчений. Він вважав епіцентром розколу суспільства розщеплення в душі людини, що проявляється в різних формах і впливає на почуття, поведінку людей, викликає відповідну реакцію. Така «нетворча маса» залишається пасивною і, з тривогою вдивляючись у майбутнє, ухиляючись від діяльності заради збереження свого життя, через свою нерішучість стає безпосередньою *мішенню* для ворожого нападу.

Пасивністю може виражатися болісне усвідомлення залежності від сил зла, що не тільки пригнічують, але й постійно демонструють свою непереможність і невразливість. «Душа впадає у прострацію, усвідомлюючи неминучість своєї поразки і *марність* спроб встановити владу і контроль над середовищем. Вона починає вірити, що Всесвіт, включаючи й саму Душу, перебуває у руках влади, яка така ж ірраціональна, як і неминуча. І влада ця належить дволикій богині, ім'я якої — Випадок, але свої справи здійснює під іменем Необхідності. З другого боку, відчуття власної поразки Душі може викликати настрій безконтрольності й безвідповідальності самої Душі. У такому разі усвідомлення свого морального падіння носить активний характер» [20, с. 359], — визначав А. Тойнбі, вказавши на два шляхи соціального почуття, виражені в архаїзмі і футуризмі. Архаїзм як перехід від наслідування сучасниками до «мімесису предків» означає «відхід від динамічного руху цивілізації до статичного стану примітивного людства в його останній фазі» і «спроби замазати тріщини, що виникають внаслідок надлому і початку розпаду цивілізації. Цій меті служать всі людські Утопії», підкреслив мислитель, порівнявши з архаїзмом футуризм, що «спробою насильницького здійснення змін», «безконечним бігом у колесі», що відкидає будь-яке наслідування минулого чи

теперішнього і може призвести до соціальної революції, яка, не досягнувши мети, переходить потім в реакцію...» «Як футуризм, так і архаїзм зрештою приводять до руйнівного насильства — навіть у тому разі, коли вожді за темпераментом, за своїми переконаннями є прихильниками Доброти» [20, с. 361], — писав А. Тойнбі.

Архаїзм як спроба відновити деякі минулі форми життя заставляє суспільство повернути назад, як це сталося з Німеччиною в першій половині ХХ ст., коли «культ давнього тевтонського племені взято ідейним опертям націонал-соціалістичного руху і велика європейська нація втратила віру у спільну європейську культуру, звернулася до вузьконаціонального минулого, намагаючись в ньому знайти натхнення для рішучих дій». «Безсумнівно, такий шлях знову веде до темряви первісного лісу, з якого народ вирвався дві тисячі років тому» [20, с. 419], — оцінював історик, навівши приклади самознищення архаїзму, в природі якого закладена руйнівна сила і «душевна хвороба», викликана соціальним розпадом. Архаїст, намагаючись примирити теперішнє з минулим, «не витримує натиску Життя або робить спробу відродити Минуле через Теперішнє, але тоді скочується до межі вандалізму, бо в Теперішньому риси Минулого перекручені до невпізнання» [20, с. 427]. Він врешті-решт, як вважав А. Тойнбі, змушений «відчиняти двері для новацій» і чимось збігається з футуристом.

Сутність футуризму мислитель вбачав у розриві з теперішнім, яке неможливо затримати чи продовжити, і тому футурист через природний людський страх знищення теперішнього шукає відповідь на виклик Мінливості. У таких пошуках виявляється протиприродність футуризму, що заперечує Теперішнє, замість того, «щоб жити цим Теперішнім, а не впадати в марні мрії в очікуванні Майбутнього» [20, с. 429]. Футуризм, як і архаїзм, звертається до інших часових періодів, але й відрізняється стрижнем відхилення від людської природи, що може розглядатися як істотна умова подібного способу життя, бо, відходячи від неприємного теперішнього, люди з більшим бажанням звертаються до знайомого Минулого, ніж до незнайомого Майбутнього [20, с. 427], — виявляв А. Тойнбі спільні й відмінні риси архаїзму та футуризму, що простежуються в багатьох галузях «соціальної діяльності». При цьому він висловив передбачення, що «футуризм рано чи пізно проникає у святилище релігії будь-якого суспільства», що в політичній сфері виражатиметься в «насильницькому розпускові існуючих об'єднань, партій і сект, у ліквідації існуючих класів і зникненні традиційних установ держави» [20, с. 429, 430]. Футуризм як крайня форма соціального відчаю є породженням внутрішнього пролетаріату в надломленому суспільстві і стає частіше в безрезультатних і навіть трагічних пошуках менш природним психологічно, ніж архаїзм, і важчим для реалізації, оскільки «поривається у світосяйну далечінь нових шукань, розраховуючи віднайти втрачену надію» [20, с. 434], — підкреслив історик, характеризуючи прояви футуризму на різних історичних етапах суспільного розвитку окремих народів.

Футуризм як породження внутрішнього пролетаріату у своїй примітивній «прозорливості» відкидав культурну спадщину. Це виразилося в актах «Спалення книжок», що започаткував китайський імператор Цінь Шихуанді, спалюючи праці філософів «з небезпечними для його нового порядку думками», а у ХХ ст. «антиінтелектуальний футуризм» проявився у практичній політиці фашистських ідеологів та комуністичних «прихильників ідола тоталітарної держави». Сам марксизм, на думку А. Тойнбі, з'явився як «форма західної футуристичної критики індустріального ... життя». «Марксизм прийшов у Росію, обіцяючи перетворити її на розвинуту

промислову державу, але не капіталістичну і не Західну. Майбутнє покаже, чи зможе комунізм на практиці запропонувати гуманне розв'язання тих проблем індустріалізму, які дотепер були не під силу капіталізму» [20, с. 566], — писав А. Тойнбі в 30-х роках ХХ ст., застережливо запитуючи: «Однак чи буде такий розв'язок знайдено саме в комуністичній Росії», де несподівано відродився «російський зіготи́зм», ізоляціонізм, що не збігається з інтернаціоналізмом марксизму. «Комунізм для марксистів всіх капіталістичних суспільств на певній стадії їхнього розвитку був “хвилею майбутнього”, але сталінська Росія ... спробувала пристосувати марксистську ідеологію тільки для себе», бо «теорія і практика марксизму можуть бути виражені в поняттях тільки російського досвіду». «Російська комуністична доктрина несе в собі ідею російської першості. [...] Серйозність, з якою Росія грає роль лідера, можна оцінити за прикрими фактами розправи над “інакодумцями”, чи то окремі особи, чи навіть цілі народи» [20, с. 566, 567], — оцінював англійський історик. Він попереджував про можливість прояву нових форм жорстокості в майбутньому: «Можна передбачити, що “червону нитку”, яка пролягла від Гегеля через Маркса до Леніна, продовжать їхні наступники в таких формах, що батьки комуністичної ідеї навряд чи впізнали б своє вчення, якби їм вдалося знову відвідати Землю і подивитися на наслідки трудів своїх» [20, с. 403].

Надлом цивілізації може супроводжуватися появою «рятівника з мечем в руках», що випускає «демона — насильство, яке особливо поширюється при виникненні та ідеалізації техніки». «Масова мобілізація і моторизація армії в наш час звільняє місце новій техніці ведення ядерної війни. Однак, з іншого боку, висока концентрація дуже складної воєнної техніки в руках уряду ще не гарантує безпеку від екстремістськи налаштованої горстки повстанців або терористів. Наш час продовжує множити приклади глибокого зв'язку між надломами та ідолопоклонством; і однією з форм цього є сліпе поклоніння й безмежна віра у всемогутність і неминущу вартість технічних досягнень», — прогнозував А. Тойнбі, підкресливши: «Час дійсно працює проти тих, хто зводив свою імперію за допомогою насильства» [20, с. 328, 452].

Позитивно оцінюючи тенденцію технічного переоснащення виробництва, транспорту, розвиток засобів комунікацій, що дозволяє скорочувати віддалі і час, констатує прогрес у підпорядкуванні сил природи і організації координованих дій мільйонів людей, масштаби матеріальних наслідків цих дій, титанічний розмах всього, що здійснило людство, мислитель передбачливо запитував: «Служить воно Злу чи Добру?» «Цілком можливо, що на кожній стадії розвитку кожного суспільства деяким моральним результатом завжди є виклик, фатальний для майбутнього цього суспільства, але безсумнівно, що нашому суспільству тепер кинуто моральний, а не технічний виклик», — стверджував А. Тойнбі [20, с. 249].

Вся духовна реальність, духовні цінності зосереджені в людях, хоча в епоху цивілізацій прогрес ототожнюється з удосконаленням якихось земних установ і соціальних інститутів. Англійський вчений закликав людей турбуватися передусім про духовний прогрес, про своє майбутнє. «Кожна добра людина відчуває, що, згідно з Божою волею, вона має своє життя спрямувати на благо інших людей, причому не лише близьких їй, а й тих, хто віддалений від неї Часом і Простором» [20, с. 539]. Так закликав А. Тойнбі до зміни ціннісних орієнтацій, об'єднання людства на основі найвищих цінностей. Він висловлював припущення про продовження домінування Заходу, але в процесі об'єднання культур, «можливо, західний динамізм з'єднається з китайською

стабільністю у збалансованих пропорціях, а це у свою чергу витворить новий спосіб життя, який не тільки дасть людству можливість вижити, але й гарантуватиме йому благополуччя». Дедалі очевиднішою стає потреба об'єднання людства для уникнення самознищення, до якого можуть призвести гонка озброєнь, загроза ядерної війни, вичерпання природних ресурсів, забруднення навколишнього середовища. Історія попередня підтверджує, що і в майбутньому не можна нехтувати інтереси меншості, що людство «всередині набутої єдності повинно дозволити собі наявність багатоманіття. Від цього культура його багатшатиме» [20, с. 597, 599], – передбачав А. Тойнбі, пропонуючи світоглядну переорієнтацію людей у пошуках відповіді на майбутні виклики історії.

Мислитель вказував на відмінність розгляду майбутнього цивілізацій на стадії зростання та при їх надломі, занепаді, відзначив роль творчої меншості і окремої особистості в пошуку шляхів розв'язання проблем на наступних етапах суспільного розвитку, у виробленні історичних передбачень щодо майбутнього людства.

Важливість історичного прогнозування обґрунтовував і німецький філософ **Карл Ясперс** (1883–1969). У працях «Атомна бомба і майбутнє людства», «Витоки та призначення історії» («Vom Ursprung und Ziel der Geschichte»), «Духовна ситуація часу», «Куди прямує ФРН?», «Наше майбутнє і Гете», «Про європейський дух», «Філософська віра» він розглядав історію через призму людського існування в довільній зміні загальних типових та стихійно визначених унікальних одноразових ситуацій конкретної дійсності, що відкриває нові можливості. Історія відкрита в минуле й майбутнє. Майбутнє, опосередковане людською свободою, є невизначеним із безконечним розгортанням можливостей і у своїй безвимірності не доступне для пізнання. Тому дослідження історії допомагає шукати відповідь про наявні в минулому зародки для сучасного розвитку, а отже й приховані можливості для майбутнього. «Лише історія людства загалом може дати масштаб для осягнення того, що відбувається в теперішній час», – підкреслив К. Ясперс, наголосивши на винятковому значенні сучасної епохи за широтою й глибиною змін у всьому людському житті. Такі зміни, що революціонізують весь світ, він пов'язував з наукою і технікою, що принесли «нечувані можливості й небезпеки, ступінь інтенсивності розквіту яких у майбутньому важко передбачити» [25, с. 28, 29, 85]. Завдяки винахідництву, вдосконаленню техніки як сукупності дій розумної людини, спрямованих на використання природи, змінюється праця, спосіб життя людей та середовище. «Поверхня земної кулі на наших очах перетворюється на машинний ландшафт. Горизонт людського життя надзвичайно звужується як щодо минулого, так і ... щодо майбутнього, людина втрачає традиції ... вона тільки в теперішньому, яке порожніє при втраті кінцевої мети і прихованих можливостей майбутнього», – писав мислитель, шукаючи відповідь на запитання: що зробить людина на основі науки і техніки зі своїм існуванням? [25, с. 128, 145].

«Історична концепція людського існування в його цілісності повинна включати й майбутнє», без усвідомлення якого не можна осягнути історію і сформувавши світоглядний орієнтир у теперішньому. Від розуміння теперішнього та відчуття глибинної боротьби в сучасному світі, результати якої визначатимуть дальше існування людства взагалі, залежить зміст і спрямованість історичної свідомості. «Бачення теперішнього такою ж мірою залежить від сприйняття минулого, як і від прогнозування майбутнього. Наші думки про майбутнє впливають на те, як ми бачимо минуле й теперішнє», – пояснював

К. Ясперс, звернувши увагу на особливість осягнення майбутнього, яке ще не стало реальністю, а тільки приховане в минулому й теперішньому, тому ми «бачимо й домислюємо його в реальних можливостях» [25, с. 155]. Для кращого «бачення майбутнього» треба науково пізнавати минуле й неупереджено аналізувати теперішнє, що визначатиме прогностичність історичного мислення та його вплив на діяльність людей. Німецький мислитель обґрунтовував важливе положення для футурології про створення картини майбутнього на основі знань реальних можливостей, виявлених у минулому й теперішньому.

К. Ясперс, навівши приклади зроблених раніше прогнозів, «правильність яких тепер можна перевірити, і в ряді випадків вона виявляється жахливим пророцтвом», дав аналіз історичного прогнозування мислителів попередніх сторіч і тим самим, на нашу думку, зробив значний внесок, в історію футурології. «Починаючи з XVIII ст., майбутнє стало предметом свідомих роздумів і емпірично обґрунтованого бачення. І аж до наших днів прогнозування майбутнього залишилося серйозною проблемою», — підкреслив філософ [25, с. 155].

Він, вказавши на віру в суспільний прогрес та впевненість людей XVIII ст. в майбутньому на основі нечуваних досягнень науки і техніки та зростання багатства, відзначив поворот до песимістичних поглядів на майбутнє після Французької революції. На початку XIX ст. Гете, передбачивши «вік машин» і «вік здібних ... людей з більшою підприємливістю», водночас висловив передчуття, що «прийде час, коли люди перестануть радувати Бога...» [25, с. 156] — так передав прогностичні погляди видатного німецького поета К. Ясперс, порівнявши з оптимістичнішими думками французького мислителя **Алексіса Токвіля** (1805—1859) про прийдешній світ, долю якого визначатимуть «два великі народи ... росіяни і англоамериканці», які «раптом зайняли місце в першому ряду між націями і перебувають в періоді зростання...» «Американець бореться з перешкодами природи; росіянин бореться з людьми. Один воює з пустелями і варварством, другий з цивілізацією... тому досягнення американців здійснюються плугом землероба, завоювання росіянина — мечем солдата». Оскільки «перший покладається на особистий інтерес і надає свободу дій...», а другий «всі сили суспільства зосереджує в одній людині», оскільки «для одного головним засобом дії є свобода, для другого покора, то їхні вихідні позиції різні та й шляхи відрізняються». Із таких міркувань А. Токвіль вивів передбачення, яке процитував К. Ясперс: «... настане час, коли в Північній Америці буде жити півтора мільйонів мешканців, рівних між собою, котрі всі матимуть одне історичне походження, одну цивілізацію, одну мову, одну релігію, однакові звичаї і вдачі і між якими думка обертатиметься, набуваючи однієї і тієї ж форми і забарвлення... Ось ... зовсім новий факт у світовій історії, значення і наслідки якого важко собі навіть уявити» [25, с. 156].

К. Ясперс пояснив також передбачення швейцарського мислителя **Якоба Буркгардта** (1818—1897) з книжки «Роздуми про світову історію» (1870) про майбутнє культури, яку підпорядкує держава і підірвуть війни, «жорстока доцільність», послаблення науки і мистецтва; про вияв страшної участі робітників у «воєнізованій державі», яка сама стане великим підприємцем. Прокоментував К. Ясперс накидані Ф. Ніцше «ескізи майбутнього життя» з його театральністю, «гротескними образами знівельованих людей», з поширенням нігілізму, «дурманом замість мислення», необачним прямуванням до катастрофи [25, с. 157].

«Вслід за цим часто змальовували картину майбутнього суспільства у вигляді мурашника, де люди одержують своє щастя в існуванні, яке регулюється приписами, розпорядком дня, дозуванням всіх речей шляхом тотального планування» [25, с. 158], – писав К. Ясперс, відзначивши появу різних «прогнозів біологічного характеру про загибель людини через змішування рас, втрату здатності і сил вирощувати потомство при полегшеному способі життя, що призведе до загальної деградації людства». Такі теорії з їхніми хибними ідеями, за оцінкою К. Ясперса, небезпечніші від того, в чім вони вбачають загрозу людині.

Згадав філософ також популярні прогресистські погляди на майбутнє суспільства, коли нібито настануть свобода, мир, справедливість, блаженство. Їхнє поширення він пов'язував із виникненням соціалістичної ідеї та її підживленням з різних джерел впродовж сотні літ. Під кутом справедливості й усунення привілеїв майже кожна людина стає соціалістом, а тому «маси настійливо вимагають зміни в організації суспільного життя. [...] Соціалізм – це універсальна тенденція сучасного суспільства, спрямована на те, щоб створити таку організацію праці і такий розподіл продуктів праці, які забезпечили б свободу всіх людей» [25, с. 185], – вказував він на радикалізацію суспільних очікувань щодо майбутнього.

При цьому німецький мислитель, намагаючись розкрити «справжню сутність соціалізму», розрізняв два його типи: «Соціалізм, який як комунізм переповнений ентузіазмом і вірою в безумовну досяжність блага для всього людства й насильницьки здійснює через тотальне планування, формування майбутнього, і соціалізм як ідея поступового досягнення цього майбутнього разом із вільною демократією... Перший спустошує віддану йому людину вірою в подобі знань, а тих, які не приймають цієї віри, використовує, як йому заманеться як відданий у його нову владу матеріал. Соціалізм другого типу не витворює чарівливих марень, живе теперішнім, виходячи з розумної тверезості і безперервної комунікації між людьми» [25, с. 201]. Для першого типу характерна впевненість у володінні «тотальним знанням про хід людської історії, у неминучості приходу комунізму та в можливості змінити природу людини при безкласовому суспільстві. Його адепти передбачають перехідний період з неминучими «великими бідами», бо капіталісти не відмовляться від привілеїв, і їхній опір має подолати «диктатура пролетаріату». За такої абсолютизації влади, як вважав мислитель, знижуватиметься здатність до історичного розвитку, бо права індивіда заперечуються, індивідуальність нівелюється, втрачатиметься особистість при звуженні життєвих умов існування. такий «соціалізм перетвориться з ідеї на ідеологію. Претензія на повноту здійснення ідеї насправді від цього відволікає. На шляху примусу ця претензія призведе до рабства» [25, с. 202], – передбачав К. Ясперс і обґрунтовував при цьому гуманність «соціалізму свободи» як однієї з можливостей майбутнього розвитку суспільства. Тільки в руслі конституювання свободи, коли влада має загальну довіру і виступає проти всіх загроз свободі людини, вона й зможе подолати зло, яке вона породила, розмірковував філософ [25, с. 163].

Страхотлива реальність націонал-соціалістських концентраційних таборів з масовими вбивствами за тоталітарних режимів «розверзла безодню втрати людського в людях», що в майбутньому може призвести до загибелі людства, бо вона страшніша від атомної бомби, адже загрожує душі людини. Тому від самої людини залежить, яке буде майбутнє. Воно ж не прийде само собою як якесь явище природи. «Все те, що

сьогодні і кожної хвилини роблять люди, як вони мислять і чого очікують, є переднакресленням майбутнього, його витокami, що залежать від людей. Допомогти нам може тільки гранично ясна свідомість. Не можна допустити, щоб страхіття минулого забулися. Забути — значить взяти вину на себе» [25, с. 162, 163]. Адже те, що відбулося — попередження з минулого, про нього треба знати і не допустити в майбутньому. Запорукою має бути встановлення «правового порядку, який стане світовим порядком». «... Тільки відповідальність за теперішнє дозволяє нам відчутти відповідальність за майбутнє». Для цього треба виробляти прогнози, які «вводитимуть нас у сферу можливого, намічати вихідні пункти нашого плану і наших дій, відкривати перед нами далекі горизонти, підсилювати наше відчуття свободи усвідомленням можливого» [25, с. 161, 162, 163, 165], — пояснював К. Ясперс, розмірковуючи над світовим порядком у майбутньому. Він становитиме «єдність без єдиної влади, за винятком випадків, коли вона утверджена за домовленістю і внаслідок спільної ухвали...» На шляху до світового порядку здійснюють самообмеження наймогутніші для загального об'єднання на рівності прав, відмові від права вето і насильства, на людяності, прагненні до миру, на радості спільного життя. «**Майбутній світовий порядок** не може конституюватися як якесь завершене ціле, а формується градуйовано за багатьма ступенями свободи». У світового порядку будуть різні рівні, устрій людського життя буде «в різних формах із численних історично сформованих структур», а шлях до нього «веде тільки **через суверенні держави**» [25, с. 209, 211], — як передбачав К. Ясперс, вважаючи, що час національних держав вже минає і поняття національного втрачатиме політичне значення. При цьому він висловив передбачення про перетворення Китаю та Індії на могутні індустріальні держави і пробудження свободи в більшості країн, усвідомлення їхніх народів мирним шляхом приєднатися до правового порядку, який «несе людям свободу, достаток, можливість духовної творчості, гідного людського буття у всій його повноті й багатоманітності» [25, с. 215].

У появі й поширенні нових засобів сполучення мислителів вбачав потужний фактор виникнення «планетарної єдності» і водночас застережливо прогнозував «сповнений небезпек перехідний період» до майбутнього світового порядку. Новий світоустрій на дальшому етапі людської історії важко передбачити, але можна чіткіше виявити небезпеку повного знищення людства при спробі встановити тотальну владу з наявною атомною бомбою і досконалою технікою. Тому німецький філософ закликав: «... відвернути цю небезпеку можна тільки в тому разі, якщо її буде усвідомлено, якщо ... вона стане нереальною. Це може статися тільки тоді, коли **етос** людей досягне певного рівня. Тут річ не в техніці — людина, як така, повинна стати надійною гарантією збереження і дії інститутів, які вона створила» [25, с. 216, 221, 222], — зробив висновок К. Ясперс, спростовуючи різні утопії і обґрунтовуючи можливість правового порядку світового співтовариства людей.

«Наші можливості приходять з майбутнього, несподівано, просто й захопливо, по той бік і до всякої техніки, обіймаючи й саму техніку. Там, де людина бачить перед собою всю відкритість, живе з нею і прагне до неї, там вона вільна від технізації свого світогляду, від ніби само собою зрозумілих у наші дні техніцистських форм усвідомлення буття» [25, с. 198], — писав мислитель, розвінчуючи «наукове марновірство», що нібито за допомогою техніки можна досягти всього. Він викривав спроби технічно реалізувати «ідею перебудови всього життя» і попереджав про появу «необачної ідеї технократії»

[25, с. 198]. Технократичний підхід поширюється на всі сфери діяльності людей, індустріалізується дослідження природи, науки, технізується медицина, дедалі більше життєдіяльність суспільства уподібнюється одній великій машині, в якій людина стає ніби засобом, залежним від функціонування «цілого апарату». «Людина вже не може звільнитися від впливу техніки, яку вони створили», в якій закладено не лише безмежні можливості, а й небезпеки [25, с. 139]. Тому К. Ясперс порушив питання про майбутнє техніки, про те, як людина, підвладна техніці, зможе у свою чергу панувати над нею і завдяки чому і як зможе передбачити і підпорядкувати наслідки технічного розвитку, від яких залежатиме доля людства в майбутньому, коли буде використано всі ресурси, все те, що нею не можна буде відновити, зокрема наскільки вистачить запасів сировини для атомної енергії чи нових позаземних джерел енергії [25, с. 139, 136].

Розглянувши різні підходи до оцінки сучасної техніки, яку «прославляли, або зневажали, або дивилися на неї з жахом», К. Ясперс виділив думку про нейтральність техніки, яку можна використати на благо чи на зло, що залежить від людини, яка сама надає техніці смислу. Завдяки техніці, технічній діяльності люди створюють нову сферу, чимраз віддаляючись від природи і водночас через знання наближаючись до природи невидимого і віддаленого світу. «Сучасна людина здатна по-новому усвідомлювати сонце і стихії світу. Техніка створює передумови для того, щоб жити в цілісності географічного світу, в широкому просторі світла й повітря і всіх видів їх явищ. [...] Із такого завоювання природи виростає справжня радість від близькості незайманої природи. [...] Тільки розширюючи цю можливість відкриття... я можу не тільки побачити в штучно створених можливостях шифри природи, але й глибше проникнути в неї. [...] З технізацією світу ми стали на шлях, яким належить прямувати далі» [25, с. 402], — проектував він удосконалення техніки в майбутньому.

Техніка відкриває нові можливості людини і «нову близькість до природи», що потребує спеціальних знань, нових методів і вмінь, а ще й «окремої здатності створювати в цій сфері, чужій природі, з цілого, якого безпосередньо не існує, деяку безумовну присутність. Тут все вирішує дух» [25, с. 133], — відзначив мислитель. Він пояснював, що людині треба буде чіткіше усвідомити свої потреби, їхню ієрархію, відповідно спрямовувати технічну діяльність і управляти технікою. Однак «феномен техніки» ще залишається не розпізнаним, і разом з небезпекою техніка спрямована на перетворення не тільки трудової діяльності, а й самої людини, що вже не може обійтися без техніки і звільнитися від її впливу. «З технікою пов'язаний надзвичайний переворот в історії людства, наслідки якого важко передбачити, хоча ми перебуваємо в самому центрі того, що конститує механізацію і технізацію людського життя», — писав К. Ясперс. Він висловив оригінальну думку про людиновимірність техніки, яка є тільки засобом, і «сама собою вона не добра і не лиха». «Все залежить від того, що з неї зробить людина, чому вона служитиме, в які умови людина її поставить. Головне питання в тому, яка людина підпорядковує її собі, якою виявиться людина з її допомогою. [...] Тепер (і це продовжиться в прийдешні віки) ухвалюється глобально-історичне рішення з приводу того, в якій формі дані людині її можливості в радикально змінених умовах її життя, як вони реалізуються, чи можуть повторитися і яке їхнє значення та якою може стати людина» [25, с. 139, 140, 390], — передбачливо запитував німецький філософ, водночас порушивши проблему не тільки збереження самої природи людини, але й щоб вона ставала «справжньою людиною», бо в цьому полягає «сєнс історії», яка є шляхом людей «до

свободи під знаком віри» [25, с. 160, 199, 232]. За умови збереження віри буде об'єднання людей у майбутньому, для якого розумніше буде «берегти мовчання про віру», бо «наше власне перетворення ... має бути подароване нам», якщо житимемо так, щоб були «здатні прийняти цей дарунок». «Для майбутнього неминуче одне: шлях духа й доля людства охоплюють *всіх людей*» [25, с. 234, 235], як вважав мислитель, підкресливши важливість відповідного відгуку в серцях людей, їхні зусилля з визначення майбутнього. Це залежатиме від розв'язання проблеми людського благородства, «збереження впливу найкращих, кількість яких незначна», «цієї аристократії на людину маси», що почала «останній похід проти благородства ... не так на політичному й соціальному рівні, як у самих душах...» «Поле державної боротьби міститься в кожному, якщо він ще не зовсім втратив силу», і з притаманною людині можливою шляхетністю поставить перед собою вимогу «ставати кращим», формувати в собі людські чесноти. У такому розумінні «благородство людини можна назвати філософським життям», характер якого визначає майбутню долю людини. Вона ж, на думку К. Ясперса, не завершена і, «щоб бути, повинна змінюватися в часі, підпорядковуючись новій долі», тому й «перше буття людини ... поставило вимогу майбутньому світу» [25, с. 410, 411].

Минуле безпосередньо не вказує, як далі діяти людині, яка щоразу у світлі спогадів має ухвалювати рішення, виходячи з того, чого хоче, до кого в цій ситуації дослухається у глибині душі, тому мислитель обґрунтовував потребу філософського осмислення пошуків правильних рішень, спрямованих у майбутнє. Філософування притаманне людині як «єдиній істоті у світі, якій відкривається буття» і яка прагне туди, «де стає впевненою у своїх витоках і ніби співучасником у творінні», шукає «в своєму житті вічне між початком і метою». Філософія допомагає розумній людині формувати віру у свої можливості. «У філософській вірі людини дихає її свобода». У свободі відкриваються можливості людини, а вірячи в себе і в Бога, завдяки якому вона є, вона знаходить шляхи для реалізації своїх можливостей. Умовою свободи є відкритість у баченні майбутнього, а «широта горизонту — умовою розбірливості нашого рішення в теперішньому. Зважаючи на можливості й шанси, людина намагається знайти правильне рішення. Спекулятивне роздумування про майбутнє аж ніяк не є досяганням однозначної можливості, а проникненням у сферу відкритих можливостей та ймовірностей» [25, с. 412, 455, 201], — розмірковував К. Ясперс.

У такій складній сфері виникають питання щодо майбутнього, картину якого люди намагаються скласти на основі тенденцій минулого й теперішнього, неповне знання яких може привести до позірною уявлення про майбутнє, навіть до абсолютної впевненості в ньому. Тому німецький мислитель підкреслював зростання ролі і значення філософії, її методологічної, критичної і прогностичної функцій. «Гідність людини, що намагається осмислити майбутнє, знаходить своє вираження як у прогнозуванні можливого, так і в поєднанні з ним — у незнанні, заснованому на знанні, принцип якого каже: ми не знаємо, що нас чекає. Почуття, що надихає нас у нашому існуванні, полягає в тому, що ми не знаємо майбутнього, але беремо участь в його реалізації і бачимо його в його цілісності й непередбачуваності» [25, с. 164—165], — підводив мислитель до розуміння складності й суперечливості прогнозування, методологічною і світоглядною основою якого є філософія. Він, спростовуючи погляди про кінець філософії, відкидаючи спроби заперечити філософію під видимістю «філософування», обґрунтовував «дійсний розум в екзистенції», безумовність філософії та її спрямованість у майбутнє, бо

«філософія не може не бути, поки живуть люди», бо вони без неї не можуть досягнути сенсу життя. «Цей сенс у теперішньому – служити через теперішнє одночасно й майбутньому», щоб людина ставала «справжньою завдяки розумінню буття, орієнтувалася в космосі наук» [25, с. 500].

Науку мислитель вважав обов'язковою умовою філософування, оскільки вона ставить нові вимоги до філософії, яка має набувати нової чистоти разом з наукою, бо «без чистоти наукової істини істина їй взагалі недоступна». Наука, як і філософія, незавершена і «відкриває те, чого дотепер ніхто навіть не передбачав», вона «живе в просуванні, яке веде до непередбачуваності» [25, с. 500, 507, 507], – характеризував К. Ясперс взаємозв'язок науки з філософією, їхню спрямованість у майбутнє, що виражається в появі футурології та прогнозування. «Прогноз – це спекулятивне передбачення людини, що хоче щось звершити», «бачить не те, що неминуче відбудеться, а те, що може статися, й орієнтується на це. Майбутнє стає передбаченням, яке може бути змінено волею людини», – пояснював К. Ясперс [25, с. 415].

Він висловив також цікаві прогностичні ідеї стосовно утвердження демократії, вдосконалення виборчої системи, впровадження раціонального планування, зростання зацікавленості соціологією, розв'язання проблем освіти, підвищення освіченості дорослих, ролі школи й держави у справі виховання, створенні умов для індивідуалізації формування особистості та свідомого ставлення до дійсності. Він пропонував акцентувати увагу на розширенні участі всіх людей у духовному творенні, активізації впливу релігії і церкви на духовну ситуацію в сучасному світі, на розвиток духовності людини в майбутньому. Як один із засновників екзистенціальної філософії, він передбачав її вплив на «прояснення людського Буття».

Історичність буття і пошук його сенсу через проекцію його в майбутнє з позиції екзистенціалізму розглядав німецький філософ **Мартін Гайдеггер** (1889–1976). У працях «Буття і час», «Наука і осмислення», «Питання про техніку», «Пролегомени до історії поняття часу», «Час і буття», «Що таке метафізика?» він обґрунтовував справжність буття людини як усвідомлення своєї історичності, свободи, спрямованої в майбутнє – «буття-до-смерті» як частину буття, як екзистенційну ситуацію, що відкриває «людську самість», сенс людського існування через «забігання наперед» за межі сущого, через крайню можливість. Тому майбутнє, на думку М. Гайдеггера, не те, що ще не стало дійсним, а щось те, що приходить, наступає, коли існування людини полягає в самій здатності бути собою для себе. «Засноване в теперішньому закидання себе заради себе самого є істотною рисою екзистенційності. Її первинний смисл є майбутнє». «...Первинний феномен вихідної і власної часовості є майбутнє», – пояснював автор праці «Буття і час» [9, с. 155, 156].

Екзистенційне майбутнє містить минуле, яке парадоксальним чином впливає з майбуття, бо «забігання наперед» не втрачає того, що було, а утримує його в тому, що наступає. Людське буття проектує себе, і тому людина завжди щось більше, ніж є в цю мить, маючи власні можливості. З цього виводить мислитель, що майбутнє є проектом, що постійно впливає на «феномен людської присутності» в теперішньому. Називаючи його, людина думає одночасно про майбутнє і минуле. «Ми, звичайно, розуміємо теперішнє як Тепер, на відміну від уже-не-тепер минулого і ще-не-тепер майбутнього». Отже, «час є єдністю теперішнього, минулого і майбутнього». «... У майбутньому, наступному нас досягає присутність». «Наступне як ще-не теперішнє

протягує і разом несе з собою уже-не теперішнє, здійснене», яке «протягує своє майбутнє». «Взаємозв'язок обидвох протягує і ... приводить з собою теперішнє», що означає присутність, «перебування ... людини в нас», — писав М. Гайдеггер [23, с. 397, 399, 398].

Сучасна людина є в дійсності, яку дедалі визначає наука — «теорія дійсності», як називав німецький філософ. Наука у взаємодії з виробництвом утворює «наукове виробництво», що починає входити у вирішальний відрізок історії науки, коли дослідження вплітається у виробництво. «Через наукове виробництво проект предметної сфери вперше вбудовується в суще», а наукова робота «чимраз більше орієнтується на можливості, які вона ж відкриває для наукового підприємництва» [23, с. 46, 48], — пояснив М. Гайдеггер, відзначивши стрімкий розвиток виробничого характеру науки, поширення дослідницьких підприємств, зміну ролі університетів і появу «нової породи людей», коли вченого-ерудита замінює дослідник. «Дослідження оволодіває сущим тоді, коли може або розраховувати наперед суще в його майбутньому проходженні, або врахувати його як те, що проминуло». «Ми відповідаємо голосові ... далечини, викликові мовчання тієї епохи світу, коли почнемо осмислювати самі себе, стаючи на шлях, уже давно визначений тим станом речей, який відкривається нам у сутності науки, але й не тільки» [23, с. 48, 252], — зауважив мислитель, розглянувши також проблему техніки під кутом зору «філософії цінностей», яка відкрила сферу для пошуку і дослідів винахідників, створення техніки.

Техніка для прогресу означає «не більше і не менше, ніж значення сучасної її культури» [23, с. 85], — наголосив мислитель. Адже про техніку багато пишуть, але мало думають, її сутність не є щось технічне, і тому у визначенні техніки М. Гайдеггер відмежовував інструменталістський підхід від антропологічного з розумінням техніки як людської діяльності. У першому випадку техніку визначають як засіб досягнення цілей і хочуть нею оволодіти, управляти, щоб «утвердити владу духа над технікою», яка чимраз більше виривається з-під контролю. У другому — техніка не просто засіб, а вид розкриття потаємності, «її суть не в операціях і використанні, а здійсненні істини». Як таке розкриття, але не як виготовлення «техно» й виявляється «створюванням». Тому й у «сучасній техніці розкриття потаємного є виробництвом, що ставить перед природою нечувану вимогу бути постачальником енергії, яку можна б добувати й накопичувати». «Видобуток, переробка, накопичення, розподіл, перетворення — види виведення з потаємності» [23, с. 226, 227], — пояснював філософ функціонування техніки, яка є не лише людською діяльністю і не просто засобом у рамках цієї діяльності. Техніка втягує якимось особливо людину «у розкриття потаємності», що зачіпає передусім природу, яка підлягає дослідженню через природознавство. Сутність сучасної техніки попри оманливу позірність, ніби вона є «точним природознавством», ще не розкрита. «Єство сучасної техніки ще довго залишатиметься потаємним навіть тоді, коли вже винайдуть різноманітні двигуни, розвинуть електротехніку і двигнуть до дії атомну техніку», як передбачав М. Гайдеггер, підкресливши планетарність техніки. Вона ж обумовлює зі свого боку підвищення відповідальності людства, котре має відповідати унікальній сутності техніки і «безпосередньо само направляти і використовувати всі окремі технічні процеси і можливості» [23, с. 230, 130].

При цьому мислитель вказував також на небезпеки і ризики, пов'язані з технікою. «Небезпечна не техніка сама по собі. Нема ніякого демонізму техніки; але є таємниця її єства. Суть техніки як місія розкриття потаємності — це ризик», а небезпека — в можливому «згубному впливі машин і технічних апаратів». «Оскільки дійсна загроза вже підступила до людини ... через що людина не зможе повернутися до вихідного розкриття потаємного і почути голос істини», а доки буде увляти собі техніку як інструмент і знаряддя, доти «застряватиме на бажанні оволодіти нею». «Нас пронесе мимо сутності техніки» [23, с. 236], — попереджував М. Гайдеггер. Він вважав, що спочатку має розкритися єство людини в сутності техніки, що це за смислом дещо інше, ніж процес, коли люди розвивають техніку, щоб між нею і людиною «в їхній сутнісній глибині зміцніли стосунки не поверхові, щоб людина стала уважнішою до суті техніки в майбутньому» [23, с. 254].

Адже техніка приховує паростки рятівного. Тож усе залежить від здатності людей розпізнати ті паростки і вдячно зберегти їх, щоб «побачити найвищу гідність свого єства» [23, с. 236].

Однак «вся бездумна гонитва за майбутнім, виведення його образу шляхом проєкції напівосмисленого теперішнього на затуманене завтра поки що відбувається в рамках технічно-обчислюваного припущення», — констатував мислитель, закликаючи: «Поки ми не вникнемо думкою в те, що є, ми ніколи не зможемо належати тому, що буде» [23, с. 258].

Майбутність людини визначатиметься її здатністю осягнути теперішнє, прозріти, вийти за межі технічної свідомості, яка не спроможна навіть підійти до сутності техніки, бо люди поки що оглушені і засліплені в царстві техніки почутим по радіо і побаченим на екрані. «Чи прийде прозріння в те, що існує? Чи відповідатиме осяянню проникливість нашого погляду, щоб розгледіти суть техніки й упізнати в ній саме буття?» — запитував мислитель, прогнозуючи наступні зміни в самій людині, якої «майбутня доля бачиться в тім, що вона повернеться до істини буття і спробує знайти себе в ній» [23, с. 258, 207].

Вважаючи потрібним, щоб люди філософсько осмислювали майбутнє, застерігаючи водночас від переоцінки філософії, М. Гайдеггер писав: «Філософія поволі перетворюється з першопричин на техніку пояснювання». Люди вже не думають, вони «займаються філософією». Філософії у змаганні таких занять публічно хизуються у вигляді яскравих «ізмів і намагаються перевершити одна одну», що може призвести до панування якихось кліше і «диктатури суспільної думки» [23, с. 194]. Філософія не має займатися пророкуванням, але й «не може плентатися у хвості подій із запізним всезнайством», їй треба бути «за прикладом Гегелівської філософії випереджальним обдумуванням галузей, в яких рухалася наступна історія», — відзначив мислитель [23, с. 120, 121].

Майбутнє «протікання суцього» можна наперед вираховувати в процесі дослідження, як наприклад антропологія може встановити зміни людини та їх інтерпретувати, але не дає відповіді «*хто* така людина». Філософія, починаючи з Протагорової тези, що «мірою всіх речей є людина», осмислює все суще у співвідношенні з людиною. «Людина кожен раз виявляється мірою присутності і непотаємності суцього через співмірність і обмеження тим, що їй якнайближче відкрито...», але це не означає, що суще зобов'язане рівнятися на людину як суб'єкта — ніби суддю всього суцього, його

буття, як оцінював М. Гайдеггер, назвавши гуманізмом «філософське тлумачення людини, коли суще в цілому інтерпретується і оцінюється від людини і через людину» [23, с. 117, 51].

«Людина задає міру сущому, сама від себе і по собі визначаючи, **що** має право вважатися сущим», наголосив філософ і підкреслив, що міра тут «пропорційна з намірами людини як суб'єкта утвердитись осереддям сущого в цілому» [23, с. 133]. Оскільки сутність людини визначають по-різному і гуманізм, на думку М. Гайдеггера, може бути різним, то від цього залежатиме людиновимірність сущого і зокрема техніки. Тому «механічній економіці» співмірна «надлюдина», яка потребує машини для встановлення безумовного панування над Землею» [23, с. 130]. Відрізнятиметься вимірність техніки за «суспільною людиною Маркса з її потребами природними та сукупністю суспільних відносин або за християнською людиною як дитям Божим», що прагне «спасіння душі». Всі види гуманізму від першого латинського і до сучасного передбачають максимально узагальнену «сутність» людини як дещо самозрозуміле — «розумна жива істота». За екзистенціальним гуманізмом сутність людини в її екзистенції. «Людина є тією мірою, в якій вона ек-зистує» [23, с. 201], — наголосив М. Гайдеггер, надаючи тим самим людиновимірності техніки гуманістичного характеру і водночас підкреслюючи чимраз більше значення екзистенціальної філософії.

Він не тільки відзначав запитальність філософії та її прогностичність, але й передбачав появу нових галузей філософських досліджень, «філософії цінностей», «філософії мови», дав поштовх до розробки проблем «філософії техніки», зокрема розуміння техніки як завершення метафізики, як «упорядкування нестачі», тобто ствердження заміників того, чого не вистачає; як умови нової долі людини, її небувало вільного повороту до буття в майбутньому, коли техніка стане мистецтвом і людина вільно творитиме своє майбуття.

Про майбутнє в зіставленні з буттям висловив цікаві думки французький філософ-екзистенціаліст **Жан-Поль Сартр** (1905—1980) у працях «Буття і ніщо», «Екзистенціалізм — це гуманізм», «Критика діалектичного розуму», «Проблеми методу» та інших. У трактуванні мислителя майбутнє не є якимось «тепер», якого ще немає, а тим буттям, яке має бути. «Якщо майбутнє вирисовується на обрії світу, то це може бути лише через буття, яке є своїм власним майбутнім, тобто яке є прийдешнім для самого себе» [16, с. 197], — пояснив Ж.-П. Сартр. Він визначав майбуття як буття детермінантне, бо воно «...примушує себе бути проектом самого себе по той бік теперішнього в напрямку до того, чим воно ще не є. [...] Але, відповідно, таке буття може бути для себе лише у перспективі якогось **ще-немає**, бо воно досягається ним самим як ніщо». «Ніщо настає як те, завдяки чому світ сприймає свої контури як світ». Ніщо є запереченням і засновує «заперечення як **дію**, оскільки воно є запереченням в якості **буття**», а «буття є те, що воно є» і є передумовою всіх виявів [16, с. 200, 58, 63, 34, 12].

Для вияву людського буття, яке є усвідомлюваним буттям, «має існувати новий спосіб утримувати себе перед лицем свого минулого і майбутнього». Відповідно до такого способу людина є такою, якою буде. «Майбутнє є тим, **чим я маю бути**, оскільки я можу не бути ним». Оскільки майбутнє є постійним «уможливленням можливостей», то «майбутнє, яким я маю бути, це просто моя **можливість** присутності у бутті по той бік буття. Я проєктую себе до майбутнього, щоб там з'єднатися з тим, чого мені бракує» [16, с. 73, 198, 202, 201], — розмірковував автор «Буття і ніщо».

Він писав: «Бути у світі не означає втікати від світу до самого себе, це означає втікати від світу за його межі у світ майбутнього. І оскільки я є своїми можливостями, то порядок речей у світі є проекцією **у-собі** моїх можливостей, тобто того, чим я є». «...Ми гонимося за певною можливістю...», що «...винаходиться та проектується в міру того, як ми біжимо до неї». У втечі «від минулого, яким я є, у напрямку майбуття..., майбутнє наперед окреслюється по відношенню до минулого, віддаючи йому водночас увесь його сенс. Майбуття — це подолана минувшина». «... Моя можливість є вільним взяттям мого минулого, оскільки це взяття може його врятувати, обґрунтовуючи його» [16, с. 208, 301–302]. Для вибору майбутнього потрібне минуле — «те, що слід змінити», і сама «природа минувшини відходить у минуле після первісного вибору майбутнього», тобто «оминулоє теперішнє». А щоб майбутнє здійснилося, треба «щоб до минулого не було вороття». Отже, минувшина тісно пов'язана «з моїм теперішнім проектом», і «тільки я сам можу вирішувати щомиті значення минулого», «тільки проектуючи себе до своїх цілей, я зберігаю минуле з собою і **дією** вирішую його значення», тому «до мене приходять тільки те, що я вибрав» [16, с. 223, 679, 680, 681], — конкретизував Ж.-П. Сартр.

З погляду екзистенціального гуманізму мислитель розглядав людину як «проект, який переживається суб'єктивно», як істоту, «яка спрямована до майбутнього і усвідомлює, що вона проектує себе в майбутнє» і сама визначається у світі, якою хоче стати [18, с. 323]. Таке «проектування» виникає через тривогу перед «ніщо», яке саме собою є «людино-реальністю», що має бути можливістю. «Можливе — це те, **чого** бракує для-себе, **щоб** бути собою», і людина ставить запитання, «чим я можу бути, оскільки я ним можу не бути», і зіштовхується зі «своїм власним ніщо» [16, с. 169, 151] і відшукує можливість проекту в майбутнє. Однак «проект буття» є не лише таким, **яким** сама людина забажає, а ніби стає результатом якихось об'єктивних законів у світі, як вважають прихильники тотальності. Від віри в такі закони треба звільнитися, як закликав мислитель, вважаючи, що кожна людина сама відповідальна за своє існування і, вибираючи себе і спрямовуючи в майбутнє, водночас «відповідає за всіх людей». Отже, «наша відповідальність набагато більша, ніж ми могли б гадати, оскільки поширюється на все людство» [18, с. 324], — підкреслив Ж.-П. Сартр, наголосивши на залежності майбутнього людства від дій кожної окремої людини, на важливості її вибору в умовах свободи.

«Хоч якою б була людина, попереду її завжди очікує невідоме майбутнє», і людина завжди перебуватиме в мінливій ситуації перед вибором. Тому й «дійсність буде такою, якою її визначить сама людина і вирішить, якою бути, знаючи, що кожен проект, хай який він індивідуальний, має універсальне значення». Тому й закликають екзистенціалісти-гуманісти: «Ми якраз і хочемо творити царство людини як сукупність цінностей, відмінну від матеріального царства», і боротися за свободу як основу всіх цінностей, за реалізацію можливості «створити людське співтовариство» в майбутньому [18, с. 324, 335–336, 337, 340, 342], — прогностично розмірковував французький філософ.

Він проектував нову, справжню інтерсуб'єктивну спільність з реальними стосунками людей між собою, спираючись на принципи гуманізму, які проголошували екзистенціалісти.

Однак екзистенціалісти не акцентують на найвищій цінності людини як на меті, бо вона не завершена, і тому «ми не зобов'язані думати, що є якесь суспільство, якому можна поклонятися», адже культ людства приводить до «замкнутого гуманізму» і може навіть привести до фашизму, тому «такий гуманізм нам не потрібен», — підкреслив філософ [18, с. 343]. Навпаки, екзистенціальний гуманізм закликає людину не впасти у відчай, а здобувати себе. «Екзистенціалізм — це оптимізм, учення про діяння», він допомагає пізнати, зрозуміти, а значить змінитися самій людині. Об'єктом екзистенціалізму як гуманізму є «окрема людина в соціальному полі». Тому екзистенціалісти своє завдання бачать у тому, щоб «наблизити миті, коли історія знайде **один-єдиний сенс** і спрямується до того, щоб розчинитися в конкретних людях, котрі спільно творять її». «Суспільство виявляє себе кожній людині як **перспектива майбутнього**, і це майбутнє проникає в душу кожного як реальна мотивація її вчинків», а «соціальні можливості позитивно або негативно переживаються як схематичне визначення індивідуального майбутнього. Тому для розуміння соціального потрібно досліджувати структуру майбутнього у визначенні суспільства» [17, с. 124, 86—87, 91, 92], — дав Ж.-П. Сартр методологічні положення у праці «Проблеми методу».

Він пояснював, що про суспільство свідчать наприклад вимоги, які висувають до тих, хто обирає професію. Перед окремою людиною чимало можливостей, котрі для неї неможливі, тобто «закриті майбутнім». «Для класів, поставлених у несприятливі умови, будь-яке культурне, технічне чи матеріальне збагачення суспільства є приниженням... майбутнє для них виявляється майже повністю перекресленим». У суспільстві існують різні можливості для представників різних груп, тобто перед ними «двоякість майбутнього». Така суперечлива ситуація може складатися в «короткому майбутньому» [17, с. 91, 92], — вважав мислитель. Він поділяв майбутнє на безпосередньо наближене і віддалене і вказував на «реальне перманентне майбутнє, підтримуване і перетворюване спільністю» [17, с. 89], що сприяє визначенню індивідумом «можливого майбутнього» в майбутті світу. Тож майбутні стани світу стають автономними ймовірностями і визначаються шансами в ієрархії можливостей в «універсальному майбутньому» [16, с. 317].

Так Ж.-П. Сартр, розкриваючи гуманістичну сутність екзистенціалізму, показав його методологічне значення для дослідження і пояснення майбутнього та конкретизував положення про значення філософії в осмисленні майбуття людини і світу.

Футуристичне спрямування філософії розглянув іспанський мислитель **Хосе Ортега-і-Гассет** (1883—1955). У працях «Бунт мас», «Історія як система», «Історичний горизонт», «Ідеї і вірування», «Людина і люди», «Роздуми про техніку», «Тема нашого часу», «Що таке філософія?» він казаав, що побачити «відблиск майбутнього» допомагають наука і філософія. Філософія зародилася, коли людина «здобувала нову віру і нову силу — владу розуму», стала «рухом, що веде до звільнення від сумнівів» і через появу «нової, вищої форми філософії» прямує до «надфілософії» [13, с. 268, 314, 333]. Філософія «нашої епохи» намагається радикально подолати минуле, в якому переважала утопічна філософія, особливо несприятливим був період від 1840-го до 1900 р., який Х. Ортега-і-Гассет назвав «антифілософським часом». Вказавши на докорінну зміну уявлень про філософію, історія якої включає й «прогрес філософування», мислитель відзначив, що вона чимраз більше стає «діяльністю теоретичного пізнання» і надалі набуватиме відмінних від науки особливостей, бо «сама себе шукає і є пізнанням

Універсуму» й береться за те, що «саме по собі невідоме», допускаючи «можливість того, що світ ... нерозв'язна проблема» [13, с. 293, 108, 79].

Філософія спрямована в майбутнє й «поки буде *наукою дії*», оскільки вчора, сьогодні й завтра люди бажають філософувати, а «людина — жива недостатність, людина потребує знань», щоб розв'язувати проблеми, які постійно ставить життя. Життя — це парадоксальна реальність, яка полягає в тім, що «ми вирішуємо, чим ми будемо ... в бутті, в якому нас ще немає, у починанні майбутнього буття». На відміну від космічного, життєве буття починається через майбутнє, через «потім», через теперішнє, тобто через «буття, яке полягає не так у тому, що є, як у тому, що буде, отже, у тому, чого ще немає! Адже це основний, нескінченний парадокс нашого життя». Воно — «це діяльність, спрямована вперед, а минуле й теперішнє розкриваються потім, у зв'язку з цим майбутнім. Життя — це майбутнє» [13, с. 77, 83, 185, 186, 174, 175], — розмірковував Х.Ортега-і-Гассет над центральним поняттям «життя людини», над особливостями її майбутнього та світом людського існування, що чимраз ускладнюється.

Вказуючи на роздвоєність людини, яка є тим, ким є, і водночас тим, в якому середовищі живе, тим, що має, і тим, чого їй не вистачає, мислитель підкреслив, що в круговороті життя з багатьма можливостями майбутнє постає проблематичним, ненадійним, бо «може бути і не бути», а тому є «основною принциповою мірою нашого життя», оскільки з майбутнього «виходимо, живучи в теперішньому і минулому». «Майбутнє — означає невідоме», й це зумовлює тягу людей до його пізнання, що впродовж віків виражалось у ворожіннях і пророцтвах [13, с. 70, 83, 222, 314, 375].

Поступово людині вдавалося дедалі більше пізнавати майбутнє і завдяки наукам передбачати багато наступних подій. Хоч точно передбачити одиничні події і явища завтрашнього дня, на думку Х.Ортеги-і-Гассета, неможливо, але вивчення історії дозволяє краще розуміти «зміни людського духу», побачити «типовий сенс найближчого майбутнього, провістити загальні обриси прийдешньої епохи». «Історичні пророцтва» за такими ж операціями, як дослідження минулого, ставали нормою, визначаючи початок нового етапу в попередніх епохах. Метаісторія відкриватиме великі ритми історії.

Мислитель, підкресливши можливість прогнозу «тільки зсередини життя» завдяки вдосконаленому «історичному чуттю», зауважив: «...можна передбачити лише загальну структуру майбутнього, але це ж усе, що ми насправді розуміємо з минулого чи сучасного» [12, с. 46]. «В історії можливі пророцтва, ба більше, історія рівно настільки є науковою діяльністю, наскільки вона робить можливим пророцтво». Тому «історик майбутнього... ставатиме справжнім істориком», звертатиме увагу на присутність і значення «випадковості в реальному житті як одного з його компонентів», — оцінював іспанський філософ [13, с. 9, 10, 250].

Він при цьому підкреслював, що кожна епоха не випадкова, а продовжує найсуттєвіше, яке визначає її характер, що є «вислідом внутрішніх змін — змін людини та її духу» або зовнішніх змін, формальніших, серед яких найважливіша — «переміщення влади». У загальному піднесені історичного рівня мають свої причини й коріння «все добро і все зло сучасного та найближчого майбутнього» [12, с. 99, 25]. Під таким кутом зору Європа у ХХ ст. за всієї її живучості переживає найважчу кризу — «бунт мас», «тріумф демократії». Відбулося викривлення, що веде до нехтування майбутнім. «І прогресистський лібералізм і Марксовий соціалізм гадають, що їх вимріяне майбутнє сповниться невідступно, з неодмінністю подібною до астрономічної. Приспавши сумління

цією ідеєю, вони випустили з рук стерно історії. [...] Під маскою “щирого Футуризму” прогресист не турбується майбутнім, він переконаний, що воно не має несподіванок чи таємниць... що світ піде вже простою дорогою, без закрутів чи поворотів, і тому він гамує свою тривогу за майбутнє і остаточно влаштовується в сучасному. [...] Отак виглядає дезертирство керівних меншин, що завжди знаходяться на відворотному боці бунту мас», – застерігав мислитель від абсолютизації історичної необхідності і нехтування випадковостями, наголосивши, що через сторіччя «із здивуванням знаходимо, що ми не знаємо, що станеться завтра» [12, с. 15, 20, 40].

«Бунт мас *може*, насправді, бути переходом до якоїсь нової та невидимої організації людства, але також *може* бути катастрофою в людському призначенні», бо можливий поступ, як і історичний регрес, прикладами якого є большевизм і фашизм, або може появитися «самовдоволеній панич», котрий робитиме все, що заманеться. Навіть «сучасний науковець» – прообраз маси може стати «модерним варваром», і що більше ставатиме таких «науковців» і менше культурних людей, то це більше свідчитиме про «демократизацію Європи», про вступ європейських націй в «етап великих внутрішніх труднощів» [12, с. 63, 73, 80, 85, 88, 95], – передбачливо міркував Х. Ортега-і-Гассет.

Особливо небезпечним він вважав перетворення держави на велетенську машину, яку маса вважає своєю власністю і яка «схильна розчавити ... всяку творчу меншість, яка її дратує». «Суспільство житиме для держави, людина – для урядової машини. Наслідки цієї тенденції будуть фатальними», – песимістично прогнозував мислитель, розкриваючи приклади «історичного маскування сталінського режиму», сила й небезпека якого не в комуністичному, а в російському змісті. «Ми ще побачимо, яка його властива істота. Можна твердити лише одне – що Росія потребує ще багато сторіч, поки вона зможе *домагатися влади*. Тому що вона не має власних заповідей, їй доводиться вдавати вірність європейському вченню Маркса... їй вистачає цієї фікції» [12, с. 93, 109].

Порівнянню з Росією Америка сильна своєю молодістю, яку «поставила на службу сучасної заповіді «техніки», але цим «тільки починає свою історію. Вона ще мусить пройти багато стадій, в тому числі найбільші протилежності техніки і практицизму». «...Америка ще не страждала», – порівнював мислитель її з Європою, яка «справді занепадає», чи переживає «цілющу кризу», що дозволить Європі «знайти своє власне “я” і постане передумовою для того, «щоб одного дня постали Об’єднані Держави Європи» [12, с. 110, 111].

Європа мала б позбутися пережитків минулого, коли постала як комплекс малих націй, і мусить перерости себе через величезну драму, яка «розгортатиметься в майбутні роки», – провіщав Х. Ортега-і-Гассет. При цьому він підкреслював: «Нація як чудова програма майбутнього», а «існування нації – це щоденний плебісцит, що вирішує майбутнє». «Спільне майбутнє» є головною ознакою для формування «нації – держави» [12, с. 119, 137, 139].

«Тепер для європейців надходить час, коли Європа може стати їхньою національною ідеєю», коли перед ними постає «велике спільне завдання об’єднання». «В Європейській “наднації”, яку ми собі уявляємо, сучасна множинність не може й не повинна зникнути», а всякі «націоналізми – сліпі кути, є тільки манією, приводом, щоб ухилитися від обов’язку, від нового, великого завдання. Примітивні засоби, яких він уживає, і тип

людей, яких він захоплює, показують аж надто ясно, що він є протилежністю історично-творчого руху» [12, с. 142, 145], — висновував мислитель.

Він вказував на перешкоди на шляху об'єднання континентальних народів і закликав їх якнайшвидше усувати, щоб «відживити пульс Європи», щоб вона позбулася пережитків минулого, щоб «європейці «опанували себе» і могли, подолавши спротив консервативних верств, «не допустити катастрофи сучасної людини при катастрофі комунізму», протиставивши «цій східній моралі нову мораль Заходу, заклик до нової програми життя» [12, с. 145, 148].

Оскільки європеєць є футуристом, а сучасні європейці зорієнтовані на майбутнє, то й найосновніший вимір часу починається для них «потім», а не «раніше» [12, с. 157, 127], як вважав Х. Ортега-і-Гассет, висловивши європоцентричний погляд на найближче майбутнє. Він вважав, що завтрашнє життя залежить від сьогоднішнього рівня його осмислення, від пошуку реальних шляхів до нього через пізнання реальності, якої ще не існує, і передбачення її появи.

«Створена нині наука є магічним кристалом, в який треба заглянути, щоб побачити відблиски майбутнього» і «... за найтончішими знаменнями, може, подібно до сейсмічних апаратів реєструвати те, що через роки набуде гігантських обрисів на сцені майбутнього» [13, с. 11], — відзначив іспанський філософ, передбачаючи появу і розвиток історичного прогнозування і розробляючи окремі напрями футурологічних досліджень.

Вловити «відблиск майбутнього» через призму абсурдності життя і знайти відповідь на запитання, чи варте життя того, щоб його прожити, як надалі людині залишатися людиною спробував французький філософ, письменник, лауреат Нобелівської премії з літератури **Альбер Камю** (1913—1960). У працях «Бунтівна людина», «Міф про Сізіфа. Все про абсурд», художніх творах він звертав увагу на майбутнє, сподівання на яке відкриває людям перспективу, коли створюватимуть умови для утвердження добра, свободи, справедливості, для звільнення від різних ілюзій, політичних догм, моральних забобон, хибних ідеологій і для духовного збагачення та об'єднання всіх у боротьбі проти зла, несправедливості, у подоланні абсурдності існування. Розмежовуючи революцію і війну, повстання і бунт (протест), вказуючи на можливість появи в процесі революції тиранів, аналізуючи різні форми насильства і агресії, що особливо проявилися у ХХ ст., мислитель передбачав поширення тероризму, зокрема державного.

Бунтівну людину, що усвідомлює свої права, мислитель вважав здатною в протесті проти зла ставати вільною і, об'єднуючись з іншими людьми, «починати своє справжнє буття». «Я протестую, отже, ми існуємо», бо жити означає бунтувати. Адже бунт спирається на «дійсність, щоб спрямувати на вічну боротьбу за істину. [...] Людина може приборкати в собі все, чим вона має бути. І повинна поліпшити у світобудові все, що можна поліпшити. Ми живемо майбутнім» [10, с. 137, 230], — спрямовував він нове розуміння гуманізму в прийдешнє суспільство.

«Людина без надії ... більше не належить майбутньому», тому має робити спроби «вирватися з того всесвіту, творцем якого вона є», бо «творити — значить надавати форму долі», а «бунт додає життю цінності» [10, с. 243, 260, 304]. В цьому виявляється, як вважав А. Камю, один із вимірів буття людини, її здатності реалізувати можливості не так стати щасливою, як вільною.

Саме на можливості як проблемі існування людини у світі акцентував увагу італійський філософ, засновник «позитивного екзистенціалізму» **Нікколо Аббаньяно**

(1901–1990). У працях «Вступ до екзистенціалізму», «Історія філософії», «Можливості і свобода», «Позитивний екзистенціалізм», «Структура екзистенції» він обґрунтовував свою концепцію «можливості можливого існування людини у світі», за якою істотною характеристикою природи й існування людини є час, що відкриває перед нею багато можливостей. Екзистенційний вибір із наявних можливостей стає спробою поєднати в теперішньому минуле з майбутнім, які й утворюють історичність буття. В історії «існує не неминучість і необхідність, а проблематичність і свобода» [9, с. 116], як пояснював мислитель, підкресливши, що людина вирішує, бути чи не бути вільною у взаємодії з природою через техніку.

Людина, що вибирає, втягується у стосунки з іншими людьми, включається у світ як індивідуальність, що може самореалізуватися в майбутньому, співіснуючи з іншими людьми в теперішньому, яке безперервно формує минуле в майбутньому.

Розкриттю нових горизонтів можливостей сприяє «позитивний екзистенціалізм», що має гуманістичний характер і через конструктивні моменти спрямовує людину в майбутність. Відкритість майбутнього полягає в чергуванні можливостей, а «реально можливе — це те, що можемо продовжувати вибирати, тому позитивний екзистенціалізм водночас закликає до відповідальності за вибір серед рівнозначних можливостей» [9, с. 801], — підкреслив мислитель.

Людина, усвідомлюючи свою кінечність, «намагається пізнати найближче майбутнє через виявлення тенденцій і відтворення фрагментів минулого, щоб вирішувати, що «може бути» і ким «належить бути». Так Н. Аббаньяно підводив до оптимістичного погляду на майбутнє, радив спиратися на віру у свої можливості, орієнтуючись на свободу.

По-іншому трактував майбутнє американський релігійний мислитель **Рейнгольд Нібур** (1892–1974), вважаючи неможливою свободу в історії при зіткненні ірраціональної волі людей з випадковостями історичних зв'язків у непідвладній і непізнаваній історії, дії суб'єктів якої не збігаються з їхніми бажаннями. У працях «Віра та історія», «Моральна людина і аморальне суспільство», «Християнський реалізм і політичні проблеми», «Природа і доля людини», аналізуючи вияви кризи людини, її гріховності, він провіщав економічні і соціальні кризи, шукав шляхи зменшення їхніх негативних наслідків, вказуючи на підвищення ролі християнської релігії в розкритті гріховності людини і спрямуванні її на самовдосконалення, жертвність і спокутування своєї вини перед Богом, у підтримці сподівань людей на спасіння, що підсилюється вірою у краще суспільно-духовне майбутнє.

Майбутнє людства і смисл історії пов'язував із вихованням людського роду російський релігійний філософ **Семен Франк** (1877–1950), котрий у праці «Духовні основи суспільства» писав: «...повільне еволюційне, законодавче вдосконалення життя, яке діє через виховання людей, за загальним правилом краще від різких раптових змін (не кажучи вже про такі революційні перевороти, в яких неможливо приборкати погані хаотичні пристрасті)» [22, с. 388]. Обґрунтовуючи можливість дальшого вдосконалення світу в розумінні збільшення кількості добра в ньому, мислитель підкреслив, що «вдосконалення може бути сутнісно-моральним внесенням добра в самі людські душі, моральним вихованням і духовним виправленням і збагаченням життя; або воно може бути спрямоване на *порядок* життя, на норми, відносини і форми життя, які діють в ньому, і тоді воно є вдосконаленням соціально-політичним» [22, с. 447].

Вдосконалення відрізняється, на думку С. Франка, від «спасіння», адже всі «спасителі» людства виявилися його губителями, особливо прихильники класової боротьби, які хочуть, розгнзуючи злісні інстинкти людей, на ненависті і силі зла творити майбутнє, заставити враховувати інтереси пригноблених, яким нібито не треба любові, а лише поліпшення життя.

«Соціально-економічні відносини між класами, політичні відносини між партіями, відносини між окремими національностями в межах однієї держави, міждержавні відносини — все це можна вдосконалити, конфлікти можна пом'якшити і подолати силою любові, людського ставлення між людьми — не меншою мірою, ніж у сфері суто міжособистісних стосунків» [22, с. 387], — підкреслив філософ, вказавши на важливість «християнського відродження», потребу християнізації суспільних верств через піднесення ролі Церкви як *педагогічної установи* у вихованні людської душі, вдосконалення загального порядку життя як взірця «християнського самовиховання» і «основи досконалого боголюбства» [22, с. 387, 380]. Він проповідував возз'єднання Христової церкви у «всесвітню єдність людей у любові і вірі», що в майбутньому має здійснюватись через екуменічний рух і пророче покликання священства.

Критикуючи однобоке розуміння прогресу, розглядаючи історію як «боголюдський процес» і відображення всієї недосконалості «гріховного людства», С. Франк наголосив: «Людство — з цього погляду йде наперед визначеним шляхом так само, як йде по ньому окрема людина — через епохи піднесення й занепаду, наступу й відступу, припливи творчої енергії і миті втоми, завмирання і відступу, через моменти вірного служіння правді і моменти її забуття та її зради». Але, незважаючи на всі відхилення, історія є процесом «поступового втілення Христового одкровення в реальність людського й світового життя» [22, с. 450].

Невідомі людям шляхи й перипетії такого втілення Христової правди ведуть до сутнісного морального й духовного вдосконалення життя, що включає також другий бік — «власне людський» — «накопичення людських сил як знарядь, що можуть служити добру; в такому розумінні воно є вдосконалення технічне ... в широкому смислі слова» і виявляється у прогресі розумовому, накопиченні знань і практичних умінь. Такі досягнення примножуються і спрямовуються в майбутнє, бо «прийдешні покоління будують нові поверхи знання на фундаменті, який створили попередники», як пояснював мислитель, назвавши це тільки «технічно-організаційним удосконаленням життя» [22, с. 451, 452].

«Зростання людської могутності через прогрес уміння розпоряджатися силами природи, може, залежно від його волі бути використано і на благо, і на шкоду й зло», — розмірковував С. Франк, відзначивши суперечливість відкриття машинного виробництва, яке здешевило й примножило кількість предметів споживання і водночас закабалило трудящу частину людства виснажливішою, одноманітною працею, а технічний прогрес, винайдення динаміту, особливо атомної бомби через військові дії «тиранічного деспотизму в тоталітарних державах, може в майбутньому привести до виродження людських суспільств, віддалювання перспективи руху свободи, навіть до повної загибелі людства» [22, с. 452, 453].

Разом з таким попередженням мислитель висловив передбачення про вдосконалення «техніки управління силами самої людської природи», силами, які мотивують волю й визначають поведінку людей, тобто вироблення відповідної політики

як мистецтва управління і керівництва суспільством та апарату, який добре функціонує, для досягнення цілей розумного й справедливого устрою людського життя. Зокрема, він пропонував далі вдосконалення виборчої системи для формування дієздатного уряду, спроможного запобігати безробіттю й господарській анархії. Для проведення благодійних реформ, спрямованих на досягнення майбутнього благополуччя й добра, мислитель вважав важливим враховувати моральний рівень людей, підносити його через «колективне самовиховання людства», «через моральне виховання особистості», через спільні зусилля людей у «християнізації життя. [...] Це основний, **величній шлях справді християнського вдосконалення життя**, на якому через проповідь любові, співчуття, поваги до людини, приборкання темних, корисливих, хаотичних прагнень ... закладаються міцні основи», як передбачав С. Франк, «кращого, справедливого порядку суспільного життя», спрямованого в русло «блага людського процесу» на наступному етапі історії людства, на якому «зростатиме християнська активність всіх» [22, с. 454, 455, 468].

Такою акцентацією уваги на релігійному чинникові «вдосконалення людини й суспільства» С. Франк сприяв посиленню впевненості людей у своїх можливостях та сподівань на краще майбутнє, щоб у прагненні до нього вони віднайшли сенс життя.

Надію як атрибут буття, спрямованого в майбутнє, розглянув німецький мислитель **Ернст Блох** (1885–1977), якого називають творцем «філософії надії». Він під впливом екзистенціалізму в працях «Дух утопії», «Основні філософські питання онтології щенбуття», «Принципи надії», «Свобода і порядок. Нарис соціальних утопій», «Спадкоємство нашого часу» обґрунтовував концепцію надії як екзистенціалізму сподівань очікуваного майбутнього і становлення людини щодо ідеалу досконалого світу, що реалізуватиметься в «царстві свободи». Надію він трактував як «афект очікування», як певну напружену спрямованість у майбутнє, якого ще нема, але воно міститься в можливостях і присутнє в намірах людей реалізувати свої можливості, пізнаючи основні тенденції змін у теперішньому. Тому надія, як вважав мислитель, обумовлює й пошук знань про майбутнє, спонукає людину «думати про краще», намагатися перетворити потенційно можливе на дійсне.

Дійсність включає елементи виникнення, передбачення, тобто думки, мрії, уявлення про прийдешнє і є процесом опосередкування між теперішнім, незавершеним минулим і можливим майбутнім. «**Об'єктивно** можливим є все те, настання чого науково очікуване або принаймні не виключено на підставі простого **часткового** пізнання його наявних умов. **Реально** можливим, навпаки, є все те, риси якого ще не повністю зібрані у сфері **самого об'єкта** чи то з причин його незрілості, чи тому, що нові умови, хоч і опосередковані вже наявними, готують появу нової дійсності» [9, с. 114], — пояснював Е. Блох, вирізняючи реально можливе майбутнє як єдине, до чого можуть привести обставини. При цьому він вказував на незавершеність дійсності і плинність теперішнього, справжність якого ще не виявлена, а також на відносність осягнення минулого, що потребуватиме певного часу в майбутньому. Тому й назвав він філософію «системою теоретичного месіанізму», що має відкривати людству шлях до вдосконалення світу, подолання суперечності між людиною і природою, ставати «керівництвом для пророків», тобто виділяв методологічну функцію філософії стосовно футурології.

Мислитель, підкресливши приреченість людини бути у стані «непозбувної надії, прагнення до досконалості світу», обґрунтовував можливість наукового передбачення майбутнього. Вказавши на значущість утопії як ідеалу прийдешнього суспільства з його найвищим благом, він критично оцінював учення К. Маркса як «конкретну утопію» про очікування бажаного майбутнього та усунення відчуження в суспільстві, про відмирання держави. При цьому він розкривав антилюдяність «революційного творення нового ладу», який запропонували марксисты, передбачивши, що «революція за Ленінім поверне Росію до самодержавного минулого». Класифікуючи різні можливості, Е. Блох вказував на соціальні перетворення у світі, що розширюватимуть можливість морального вдосконалення людини в майбутньому суспільстві.

Близькі за гуманістичним характером передбачення висловлював чеський мислитель, перший президент Чехословацької Республіки **Томаш-Гарріг Масарик** (1850–1937) у працях «Ідеали гуманності», «Нова Європа (Слов'янський погляд)», «Росія і Європа», «Есе про духовні течії в Росії», «Розвиток вільної думки», «Світова революція за війни і у війні 1914–1918», «Соціальне питання. Філософські та соціологічні основи марксизму». Він не сприймав неослов'янську ідею про майбутнє слов'ян, ніби пов'язане тільки з перевагою російського впливу, і виступав проти москвофільства, підкреслював крах надій на демократизацію Росії після жовтневого перевороту 1917 р. і встановлення диктатури більшовизму, який проголошував себе непомильним і здійснював інквізиції проти цілих верств народу. Мислитель пояснював це «некритичністю російського мислення», вірою росіян у «міфи, що ніби революції творять чудо», тому називав російський народ більш революційним, ніж демократичним.

«Росіяни надто часто забувають, що їх мета — не революція, а демократія; російська революційність ... скочується до анархізму й нігілізму», революційний рух виникає «на почутті особистої образи», з'являється тероризм через незрілість розвитку Росії з її масою «освічених рабів ще з часів Петра і напівосвіченої інтелігенції тепер», коли «брехня є все під рукою як середник безкровного насильства», — пояснював Т. Масарик [11, с. 171, 145].

При цьому він підкреслював: «Із часів Белінського і Герцена для російських мислителів етична проблема революції зводиться до питання, чи дозволено для її цілей злочин і вбивство. Відповідно до етики гуманізму священне будь-яке людське життя...» «Не убий!» Ця заповідь має загальне значення, і тому з позиції моралі революція допустима лише як останній шанс» [11, с. 163, 165, 171].

Здебільшого революції непотрібні, передусім коли революціонери виявляються нетерплячими у своїх намірах. «У більшості випадків революція супроводжується кровопролиттям. [...] Що стосується Росії, тут особливо важливо осмислити відмінність між масовою революцією й індивідуальними революційними діями (терористичного характеру)», як пояснював філософ різні варіанти революцій причинами їхнього виникнення. Оскільки революція є «повною перебудовою громадського життя», то має з'явитися нова етика — «етика демократичної рівності» [11, с. 171], — стверджував Т. Масарик.

Демократизм виникає повільно і проникає в суспільство поступово, передбачає появу «демократичного мислення», відповідного самовідчуття, нового світогляду, поведінки й способу життя людей. Оскільки демократія за сутністю це свобода, дає права й водночас покладає обов'язки, тому й потребує, на думку мислителя, нових людей,

«нового Адама», особистостей, здатних до творчої праці, перш за все у сфері політики, владних відносин. «При демократії, яка є владою всіх для всіх, не йдеться вже про панування — лише про управління і самоврядування та гармонію всіх державотворчих сил. [...] Демократія є себеуправою, а ... самоуправа починається від самого себе» [11, с. 141, 284, 207], — роз'яснював Т. Масарик. Він ставив головну вимогу організації та підвищення політичної освіти всіх громадян, передусім виборців, формування фізичного й духовного здоров'я, досягнення «вищої моральності депутатів». Для утвердження демократії не лише «в політиці, але й у школі та в цілому громадянському й приватному житті» потрібне моральне відродження, здійснення права критики, піднесення ролі журналістики в захисті правди, подолання демагогії, ілюзійної дипломатії. Справжня демократія означає реалізацію загального права ініціативи громадян, забезпечення умов гідності кожного і вироблення ідеалів майбутнього суспільства.

«Для нашого майбуття, — накреслював Т. Масарик завдання Чехословацької республіки, — у вихованні для себе своїх демократів важливо вже зараз визначити від самого початку у головних ділянках адміністрації та політики всередині й ззовні напрямом, на якому мусить розвиватися наша держава, щоб ми не заточувались на тій широкій, золотій осередній дорозі, а твердо й впевнено йшли до своєї народної мети» [11, с. 213]. Мислитель закликав свій народ прокинутися й зорієнтуватися «у дусі нового віку» і підняти «свій зір понад вузькі межі своєї батьківщини, не перестаючи бути вірним патріотом», стаючи «уважними та обережними громадянами світу», «мати користь від загального розвитку»; «піти новими дорогами», «потроїти свої зусилля й найбільше йти у ногу з іншими народами, які своєю енергійністю опанували весь світ» [11, с. 214]. Застерігаючи від недбалості та недалекоглядності вождів народу, він закликав брати участь у змаганнях, від яких залежить майбутнє, враховувати «новий рівень світових відносин, зникнення старих перешкод між країнами й народами під впливом технічних досягнень (сила пари й електрики) і водночас, вказуючи на «небачене досі суперництво», попереджував: «...хто не поспішить у майбутньому в змаганні зі своїми сусідами, той змаліє й згине зовсім і безсумнівно». Використавши думку Ф. Палацького про недоліки й моральні хиби свого народу, він відзначив: «Чех і словак взагалі вміє набагато краще ховатися у нещасті, ніж у щасті» і «не дбає про майбутнє». «Розумну моральну освіту у нашого народу мусимо піднести на вищий ступінь, щоб народ наш перш за все зрозумів себе та згідно з тим влаштував своє майбутнє» [11, с. 215, 216].

Для цього чеський мислитель радив виробляти в людей «вміння дивитися в майбутнє», яке можна забезпечити, якщо «духом будемо перемагати у змаганнях», орієнтуючись на ідеали гуманності. Загальнолюдський ідеал гуманності кожен «народ здійснює на свій лад. [...] Нині прагнення гуманності стає вже загальним та надходить час, коли всі культурні народи визнають його основою держав і міжнародности» [11, с. 215, 217], — прогнозував Т. Масарик.

Під таким кутом зору він оцінював різні програми, вчення й політичні процеси, відкидав марксизм, вважаючи головною метою справжнього соціалізму «через любов до ближнього, гуманність» досягти в майбутньому, «щоби не було злиднів, щоби всі люди чесно жили з праці та в праці», засуджував класову боротьбу, війни, революції, «без яких мали б жити держави, Європа, людство». На нових засадах мають об'єднуватися і організовуватися Європа, «ціле людство, до більш одностайної організації якого прямуватиме історія, коли припиняться “ворохобні” у світі» [11, с. 46, 208].

Чеський мислитель прогнозував утворення Союзу Народів як «найбільш загальної і найважливішої міжнародної інституції», «органу міжнародності і міждержавності», що скріплюватимуться завдяки розвиткові демократичних держав. Реально оцінюючи складність становлення демократії, якої ще «ніде послідовно не здійснено», Т. Масарик передбачав: «... на основі свободи, рівності й братерства як всередині, так і зовні постануть колись держави справді нові, держави майбутнього» [11, с. 187, 183].

При цьому він висловив цікаву думку про подальше поглиблення взаємозв'язку демократії з сучасним гуманізмом, що визнає «право немічного, адже в цьому й полягає суть усіх прагнень слабкого до прогресу; до визнання людської гідності. Сильний і сам собі завжди допоможе, а ось захист слабших, малих: індивідів, корпорацій, народів і держав — таке завдання нового часу. Асоціація — це велика програма епохи» [11, с. 324]. Вважаючи за потрібне надавати націям самостійності, що «уможливить органічні асоціації», тобто в процесі реалізації права націй на самовизначення проходитиме їхнє зближення, на цій основі він прогнозував «федералізацію народів, Європи, усього людства». «Народи прагнуть не до одноманітності, а до єдності, а Європа — до загальноконтинентальної організації, але «федерація — неможлива без свободи, в оновленій Європі залишаться національні меншини, і, звідси, багатонаціональні держави». Не визнаючи якогось єдиного шаблону розв'язання національних проблем, чеський мислитель пропонував шукати гуманний, демократичний шлях і «прийняти на Конгресі миру міжнародний закон про національні меншини і встановити національний світовий суд (у Лізі Націй)» [11, с. 325, 331, 329].

Для глибшого розуміння еволюції людства через посилення в наступному періоді історії «міждержавності й міжнаціональності» Т. Масарик вважав невідкладним розгляд поглиблення культурних взаємозв'язків та питань «європеїзації Росії», вивчення суті процесів, що в ній проходять. «Досить корисним є порівняння Росії і Європи з методологічної точки зору. Власні проблеми чіткіше вимальовуються перед європейцем, коли він стикається з їх російськими аналогами» [11, с. 47], — вказав чеський філософ на порівняльний метод, що має важливе значення для футурологічних досліджень.

Розглядаючи долю Росії в порівнянні з Європою, смисл історії в зіставленні минулого з сучасним, розробляючи свою концепцію персоналістичної філософії, оригінальні прогностичні ідеї висловив видатний російський релігійний мислитель **Микола Бердяєв** (1874–1948). У книжках «Витоки і смисл російського комунізму», «Доля Росії», «Нове середньовіччя. Роздуми про долю Росії і Європи», «Про призначення людини», «Смисл історії», «Філософія свободи», «Царство Духа і царство Кесаря», критично аналізуючи підходи слов'янофілів, західників, народників, анархістів, російських марксистів, окремих вчених до питання історії та дальшої долі Росії, з позиції релігійного філософа через призму свободи особистості він розкрив особливості російського народу на різних історичних етапах у зіставленні з Європою та відзначив окремі тенденції розвитку людства в майбутньому. В російській історії він виділив «п'ять різних Росій», підкресливши, що жодна інша країна не жила в таких різних періодах від XIV до XIX ст. і навіть до прийдешнього XXI віку і що російський народ став жертвою «неосяжності своєї землі», є внутрішньо розірваним, був відчуженим від Західного просвітництва і не пережив ренесансу та гуманізму в європейському сенсі, а залишився під впливом «ширення в Росії ортодоксального марксизму», «русифікація» якого сприяла перемозі більшовиків, про що мислитель передбачливо писав ще 1907 р.

Російська революція «була здійснена не за Марксом», не пролетаріатом, а купкою революціонерів, проти чого виступав Г. Плеханов, тому й була встановлена централізована поліційна держава з тиранією більшовиків. «Комунізм у західній Європі був би зовсім іншим явищем», — оцінював М. Бердяєв [1, с. 13, 16, 93, 152]. Він зауважив, що російські комуністи проявляють ненависть, вірять в «суспільну муштру» людей — всупереч любові, яка «тільки й спрямовує людину в майбутнє», що російському народові потрібне буде «духовне переродження». Тому філософ радив: «Ми маємо засвоїти деякі західні чесноти, залишаючись росіянами, враховувати, що Росію не можна відродити тільки політичними засобами» [5, с. 119, 50].

Відзначаючи антихристиянську сутність російського комунізму, в якого нема духовних сил для ствердження нового суспільства і нової людини при тоталітарній державі і бюрократизації господарства, М. Бердяєв провіщав: «І має відбутися героїчна боротьба християн проти зазіхань царства кесаря в комунізмі і фашизмі» [1, с. 152]. При цьому він попереджував про страшні наслідки «розбрату війни», яка почалася 1914 року і кинула Росію у водовертів світового життя, зробила її ареною зіткнення народів. Тому «Росія надалі буде гнити», бо вона «найнаціоналістичніша країна у світі, країна небачених ексцесів націоналізму та русифікації підлеглих національностей, країна, де все націоналізовано ажно вселенської Церкви Христової, країна, що вважає себе єдиною покликаною і відкидає всю Європу...», бо мовби вона «свята Русь», а «русское» є праведним, істинним [5, с. 2–3, 9]. Насправді, як пояснював мислитель, Росія з великими контрастами — з «незрілістю глухої провінції і гнилістю державного центру», з прихованою «ірраціональною основою» в російській державності, політичному житті, «... внутрішньою тьмою російської людини, її хитанням між святістю і свинством», з «оргією хижацьких інстинктів, потворної наживи і спекуляції в дні великої світової війни має велику ганьбу». «... Це незмивна ганьба, про яку із здриганням згадуватимуть майбутні покоління разом зі спогадами про героїчні подвиги російської армії» [5, с. 50, 71, 77, 79].

М. Бердяєв у передмові до книжки «Доля Росії» писав, що перед європейським світом постане «ще страшніша, ніж у цій війні, небезпека», на яку наражатиметься «майбутнє всієї християнської культури», і на віддалене майбутнє прогнозував послаблення Європи, у період великих потрясінь у світі зближення двох сил — «американізму» і «китаїзму», а для Росії прийде «кара з Азії».

Пояснюючи передбачення П. Чаадаєва про те, що Росія через деспотичну державу, яка тримає в неволі «темний народ», може стати уроком і пересторогою для інших народів, М. Бердяєв водночас підкреслив надію на майбутнє, коли російський народ «внаслідок своєї потенційності, збереження в ньому великих, непочатих сил скаже своє оригінальне слово світові» і виконає «велику місію». Підтримуючи таку месіаністичну ідею на противагу песимістичним, апокаліптичним пророкуванням багатьох російських мислителів, зокрема К. Леонтьєва і В. Соловйова про історичні катастрофи внаслідок революції і появи «антихриста, що поставить Росію перед безоднею», М. Бердяєв виокремив пророчі думки М. Федорова про можливість уникнути «прірви» і загрози завдяки «активності людей, що в спільній справі» за допомогою науки і техніки організують «космічне життя», створюючи «проект порятунку світу від зла і страждань для реального здійснення християнської правди» [1, с. 23, 75, 76].

Тому й передбачав мислитель відродження християнства, яке має бути творчим і пробуджувати в умовах небезпеки дегуманізації людини волю до перетворення життя індивідуального, суспільного і всесвітнього. «Ми віримо, що в християнстві містяться невичерпні творчі сили. І виявлення цих сил врятує світ від марноти і занепаду. [...] Від цього залежить майбутнє Церкви на землі, майбутнє світу й людства» [4, с. 175], — переконував російський філософ.

Майбутнє Росії він також пов'язував з християнським відродженням, що передбачає «нову духовно-суспільну творчість» та відкидання «антихристиянського соціалізму», подолання наслідків більшовизму, «вождизму нового типу», сталінізму, що «дуже подібний до фашизму», а особливо з викоріненням «духу комунізму» з його ненавистю. Ненависть завжди звернена до минулого і завжди залежить від минулого. Охоплена афектом ненависті людина не може бути спрямована в майбутнє, до нового життя. Тільки любов повертає людину до майбутнього, звільняє від важкої скутості минулим і стає джерелом творення нового кращого життя, — наголосив мислитель, підкресливши потребу «духовного перевиховання людини з новою душевною структурою» [1, с. 103, 150, 151]. Саме з розкриттям людської основи, пробудженням творчої активності людей і сили духа в боротьбі із «внутрішньою тьмою» пов'язував М. Бердяєв долю Росії, яка буде не відсталою, а самобутньою «Новою Росією», творцем якої стане російський народ у новому історичному періоді [5, с. 59].

При цьому він наголосив, що «місія Росії більш внутрішня» і полягає в захисті малих народів. «Але для цього вона передусім повинна звільнитися від всього монгольсько-східного в собі самій», усвідомити себе у «світлі проблеми Сходу і Заходу», «... культурно перетворитися по-європейськи», остаточно відмовитися «від тієї відштовхувальної ідеї», яка лякає, що «слов'янські ручаї зіллються в російське море», нарешті визнати «вічні права за кожною національною індивідуальністю». Адже російська політика стосовно Польщі стала «історичним пережитком, пов'язана з далеким минулим і не дає можливості творити майбутнє», — відзначав філософ [5, с. 128, 131, 133, 139, 162]. Він писав: «Російський народ повинен спокутувати свою історичну провину перед народом польським, зрозуміти чуже йому в душі Польщі», бо «давно вже роздмухування польської небезпеки, як і небезпеки католицької, образливе й ганебне для гідності російського народу», якому треба перейти від реакційно-пригноблювальних до творчих завдань. Оскільки Росія опиниться на перехресті історичних шляхів, то російському народові потрібно «якнайшвидше пройти очищення через покаєння» і «стати на шлях технічного розвитку. Без такого рішення Росія потрапить у безвихідь. Лише на цьому шляху звільнятиметься дух Росії і розкриється її глибина», — провіщав автор «Долі Росії» [5, с. 162, 166, 173, 174, 240].

Вказавши на початок нової епохи з катастрофічними темпами історичного процесу, із вступом людства на шлях технічного прогресу, філософ відзначив зростання ролі техніки і науки. «Здійснилася величезна революція, яку тільки знала історія, — криза роду людського, революція без зовнішніх ознак, приурочених тому чи іншому рокові. Я кажу про переворот, зв'язаний з входженням машини в життя людських суспільств. [...] Переворот у всіх сферах життя починається з появи машини, і спостерігається зміна всього ритму життя». «... винахід машини і механізація життя... з одного боку, збагачує його, але, з другого боку, створює нову форму залежності і рабства, набагато сильнішого,

ніж те, яке відчувалось при безпосередній залежності людини від природи», — пояснював мислитель [3, с. 117, 118].

При переході до цивілізації, що має машинну основу, мислення і творчість людей набуватимуть дедалі технічнішого характеру, і їхня свідомість зосереджуватиметься на «техніці життя». «Цивілізація — футуристична. [...] Таке прискорення, ця виняткова спрямованість у майбутнє створюють машина і техніка». Але в системі індустріально-капіталістичній проявляються процеси варваризації, і може виникнути «варварство від самої цивілізації, варварство із запахом машин, а не лісів...», варварство, закладене в самій техніці цивілізації. «Тоді починається панування над людськими душами не природних сил... а **магічного** царства машинності й механічності, що підміняють справжнє буття» [3, с. 169, 172]. Машини є виявом духа, але слабкість його може виразитись у страхові перед технікою. Адже «машина ніби кліщами вириває дух із надр природної матерії. Це процес дуже важкий і болісний. Потрібна велика віра в силу духа, щоб вистояти» [5, с. 240], — розмірковував філософ над проблемами духа, духовного збагачення життя в умовах зростання впливу техніки. «Діалектика технічного прогресу полягає в тому, що машина — це творіння людини, і що вона ж спрямована проти людини, що вона породжена духом і пригнічує дух». Техніка дає в руки людей страшні знаряддя винищування і насильства. «Група людей, захопивши владу за допомогою техніки, може тиранічно управляти світом, зірвати його при своїй нищоті». І тому «питання про духовний стан людей ставатиме питанням життя і смерті. [...] Машина порушує есхатологічну тему, вона підводить до зриву історії», — передбачливо застерігав М. Бердяєв [6, с. 272].

Він, розкриваючи суперечливий характер впливу техніки на людське життя, вважав можливим і важливим вивчення цих процесів, тобто передбачав появу і розвиток окремої галузі — філософії техніки.

Техніка своєю корисністю вимагає дедалі утилітарнішого характеру науки, нові відкриття якої сприяють посиленню влади людини над природою і водночас сприяють автономізації технічної сфери. «Надзвичайний розвиток техніки як автономної сфери веде до найголовнішого явища нашої епохи: до переходу від життя органічного до життя організованого», в якому людина має справу з новою реальністю, яку «створила людина і цивілізація, з реальністю машини і техніки», як відзначив мислитель, вказавши на досягнення науки, наприклад розщеплення атома привело до створення атомної бомби, що «загрожує великими катастрофами», інші наукові відкриття, що «своїми технічними наслідками можуть зірвати космічний порядок» [6, с. 302].

Перед космічною дійсністю людину ставитиме дедалі більше в міру свого розвитку техніка. Вона «переносить її в міжпланетні простори», «оточує людину новими, раніше не відомими енергіями, дія яких ще не вивчена. Це й означає, що техніка, машина має космічне значення», бо через техніку, наукові відкриття і винаходи людина чимраз більше впливатиме на космос і набуватиме нового усвідомлення планетарності і «космічного світовідчуття» [2, с. 198].

Успіхи техніки виявляють творчі можливості людини і набувають позитивної значущості для майбутнього людства за умови його духовного збагачення і відповідного освоєння космічного простору. Для запобігання космічним катастрофам, уникнення нових технічних локальних воєн і запобігання світовій війні М. Бердяєв пропонував

розробляти складні проблеми, які порушує техніка щодо поведінки людей, передусім проблеми «етики техніки» [2, с. 199].

У майбутньому «людина ще більше оволодіє силами природи, реально звільнить працю і трудящих, підпорядкує техніку духові. Але це передбачає духовний рух у світі, що є справою свободи» [6, с. 302], — висновок російський філософ. Він вважав першочерговим у розвитку техніки звільнення людей від важкої монотонної праці і перетворення далі праці на творчий процес, що людина переживатиме як свободу. Для цього техніка має «підпорядковуватися духові» [6, с. 302, 310].

Із свободою пов'язував мислитель розвиток творчості людини, спрямованої в майбутнє, оскільки «творчий акт із майбутнього», і лише з нього можна пояснити творчу новизну і розкривати таємниці творчості і перетворення світу, що «продовжує творитися». Тому «не тільки теперішнє є дійсністю, але також минуле і майбутнє». Свободу він радив розглядати в динаміці, що веде до підвищення відповідальності, розкриття внутрішньої творчої енергії людини, яка завдяки свободі «творитиме зовсім нове життя» [6, с. 243, 325].

Свобода накладає на людину й певний обов'язок, а це «передбачає неспівмірно більшу самодисципліну людини» як космічної істоти і вимогу перед людьми бути духовно готовими і з творчим поривом іти до невідомого майбутнього, коли «вся поверхня земної кулі неминуче має бути цивілізована і людство вступить у новий космічний період» [5, с. 146, 150, 122, 117], — провіщав М. Бердяєв. Він радив оптимістично дивитися на співвідношення людини і космосу. «Потрібно не заперечувати техніку, а підпорядковувати її духові. Людина у своїй історичній долі проходить не лише через радикальні зміни соціального життя, що мають створити нову структуру суспільства, але й через радикальну зміну ставлення до життя космічного», без зв'язку з яким і врахування дії космічних сил не можна буде досягнути досконалого суспільства, як вважав мислитель [6, с. 305].

Суспільство він розглядав як реальність — «Ми», як соціальний бік особистості, відзначав загострення питання про відносини людини і суспільства, про «межі влади суспільства над людиною» порівняно з владою техніки і природи, а також про подолання відчуження людини в суспільстві, що при тоталітарному режимові стає лише функцією виробничого процесу, коли держава «розглядає людину лише як засіб і знаряддя» [6, с. 303]. Тому в майбутньому, на думку М. Бердяєва, має змінитися ставлення суспільства, яке має визнавати свободу людини і створювати для неї умови, передусім долаючи відчуження в «псевдореальності колективізму — знаряддя панування, за якого людина перестає бути найвищою цінністю». У майбутньому має відбутися перебудова людських суспільств, і «віки прийдешні належатимуть тенденції до індивідуалізації. І духовна основа для цього повинна готуватися вже сьогодні» [6, с. 333], — наголосив мислитель.

Він, аналізуючи ірраціональні основи влади, «отруйну таємницю якої не розгадано», вказуючи на витіснення людяності при владі «ми» над «я», пропонував «очищувати свідомість від міфів про владу», особливо розвінчувати міф про демократію, про «суверенітет влади народу», бо «народовладдя так само може позбавляти особистість її невід'ємних прав, як і самовладдя» [5, с. 227].

«Демократії ж тримаються головно пропагандою і риторикою політичних діячів», а пропаганда є «вульгарною формою гіпнотизування» [6, с. 315], — як оцінював

філософ, вважаючи потрібним подолання «гіпнозу слів», головною умовою чого має ставати свобода слова й утвердження правдолюбності для захисту демократії від морального виродження [5, с. 224, 229].

Адже в демократіях багатьох капіталістичних країн, на думку М. Бердяєва, через гроші, підкуплену пресу, демагогічну і брехливу пропаганду може здійснюватися насильство над масами, розпалюватися злість, ненависть, обмежуватись реальна свобода, і люди перетворюються на внутрішніх рабів держави, партій, ідеологій. При демократії влада не послаблюється, а переноситься на інший суб'єкт — народ, чию душу не завжди враховують виконавці влади за формальної демократії з «демократичною механікою» здійснення влади. «Абстрактна, нічим не обмежена демократія легко вступає в суперечність з духом людським, з духовною сутністю особистості». «Кількісна маса не може неподільно панувати над долею якісних індивідуальностей, долею особистості; долею нації, а воля народу має бути вихована у винятковій повазі до якостей індивідуальних, до безкінечної природи людського духа» [5, с. 230, 227–228], — розмірковував мислитель.

Справжня демократія передбачає перетворення хаотичної кількості з різними інтересами, інстинктами на певну самодисципліновану якість. Демократія як цінність може бути з уже утвердженим народним характером, сформованими особистостями. «Демократія — це організована і виявлена назовні потенція людської природи народу, його здобута здатність до самоуправління, до володарювання. Володарювати може лише той, хто панує над собою». Тому «демократія повинна бути одухотворена, поєднана з духовними цінностями і цілями», спрямовуватися духом нації, вираженим «справжнім підбором якостей особистостей». «Влада не може належати всім, не може бути механічно рівною. Влада має належати найкращим, вибраним особистостям, на котрих покладається велика відповідальність і котрі беруть на себе великі обов'язки. Така влада найкращих мала б породжуватися із самих надр народного життя» [5, с. 230, 231, 228, 232], — накреслював М. Бердяєв шляхи розвитку дійсної демократії в майбутньому, застерігаючи від деформованого розуміння демократії.

З утвердженням принципів демократії пов'язував він долю народів, велич кожного з яких визначатиметься не могутністю держав, економікою, а духовною культурою, розвитком демократії, забезпеченням свободи особистості, внеском у збагачення духовних основ всесвітньої єдності людства в майбутньому, без пізнання якого, підкреслив М. Бердяєв, «неможливо осягнути сенс історії» [6, с. 335].

Осягненню «фактичності історії», глибшому розумінню теперішнього і його спрямованості в майбутнє сприяє «сучасна інтерпретація Гегелівських творів», як вважав французький мислитель російського походження **Олександр Кожев** (Кожевников) (1901–1968). У працях «Вступ до читання Гегеля», «Поняття, час, дискурс. Вступ до системи знань», «Тиранія і мудрість» при розгляді понять «дія», «праця», «боротьба» в контексті світових процесів змін і творення нового він висловлював припущення про завершення історії як «літопису боротьби і праці» внаслідок того, що людина встановила тотальний контроль над природою, і внаслідок «закінчення боротьби за сировинний ресурс та життєві шанси», про «кінець історії» з появою спільнот «машиноподібних» людей — «задоволених автоматів» у межах природи, «підкореної працею людини» [9, с. 468]. Наступну постісторію мислитель пов'язував із «завершенням «людського часу», знищенням власне «Людини», вільного, історичного «Індивіда», з припиненням війн і

революцій та безкінечною мінливістю мистецтва, любові, гри, всього того, «що робить Людину *щасливою*» [9, с. 469].

О. Кожев висловив передбачення щодо інтеграції економік західних країн, подолання націоналістичних тенденцій у процесі вироблення єдиної політичної стратегії на шляху до створення «універсальної європейської держави».

Щодо майбутнього держави, капіталістично-індустріальної цивілізації, впливу релігії на господарювання, зв'язку етики і політики, розвитку науки, зокрема соціології, висловив цікаві думки німецький мислитель **Макс (Карл-Еміль-Максиміліан) Вебер** (1864–1920) у працях «Господарство і суспільство», «Господарська етика світових релігій», «Наука як покликання і професія», «Основні соціологічні поняття», «Політика як покликання і професія», «Протестантська етика і дух капіталізму». Він, передбачаючи появу тоталітарних режимів в Європі, застерігав від перетворення політики на підприємництво, змішування діяльності професійних чиновників-управлінців з політикою; від непорозумінь щодо «прогресу», який пов'язують тільки з технічними аспектами створення «засобів для досягнення однозначно заданої мети» [7, с. 590]. Вказуючи на небезпеку абсолютизації держави, яка нібито має бути головною цінністю і тому «з її інтересами мають співвідноситися всі соціальні дії», він підтримував погляд, за яким держава є лише «допоміжним засобом для реалізації зовсім інших цінностей, які тільки й оправдовують її достоїнства» [7, с. 599, 600], тобто вказував можливі напрямки майбутньої трансформації держави в контексті цивілізаційних процесів і культурних цінностей.

Саме з такої позиції М. Вебер розглядав науку, що «вступила в таку стадію спеціалізації, якої не знала раніше, і ... це становище збережеться й надалі». «Наукова робота вплетена в рух прогресу, що прямує в нескінченність, і є найважливішою частиною інтелектуалізації впродовж тисячоліть й наповнюватиметься новим змістом у майбутньому». Така «інтелектуалістична раціоналізація» здійснюється через науку і «наукову техніку» та сприятиме справі самоусвідомлення і реалізації «пізнавального інтересу вчених» [7, с. 707, 711]. Вказуючи на розширення можливостей для науковців, появу нових підходів у розкритті боків, які ще не пізнала наука, різних об'єктів, мислитель звертав увагу на потребу дослідження дальшого розвитку сучасної капіталістичної економіки не тільки традиційним, але й шляхом «формальної раціоналізації у всіх сферах господарського життя», що одночасно потребуватиме відповідних соціальних відносин та їх організаційного оформлення. У зв'язку з цим він передбачив і зростання значення соціології як «науки про дійсність», появу «економічної соціології», «соціології влади» та інших наук, що допомагатимуть у «розчаклуванні» світу, у звільненні від «чарів» минулого заради утвердження «найвищих благородних істин» у майбутньому [7, с. 734].

Співзвучні думки висловив американський математик, засновник кібернетики **Норберт Вінер** (1894–1964) у працях «Кібернетика і суспільство», «Кібернетика, або Управління і зв'язок у тварині і машині», «Мое ставлення до кібернетики. Її минуле і майбутнє». Підкресливши чимраз більше значення математики, що допомагає людям здобувати правильну інформацію, яка дозволяє пригашувати ентропію і впливати на процеси у природі і суспільстві на користь людям, Н. Вінер передбачив становлення кібернетики як науки управління, що зможе запобігти концентрації влади в руках «нерозбірливих людей», і попереджував про небезпеку Третьої світової війни з

використанням здатних до навчання обчислювальних машин. До обчислювальних машин він радив підходити з розумом, знати, що давати машині, щоб не залежати від неї. Адже новий розвиток техніки розширюватиме можливості людини. «До таких нових можливостей не можна підходити з ринкових позицій, з т. зв. зекономлених коштів. [...] Вихід один — побудувати суспільство на людських цінностях, відмінних від купівлі-продажу. Створення такого суспільства потребуватиме великої підготовки і великої боротьби, зокрема боротьби проти обмеженості нашого розуму, бо майбутнє не дозволить заспокоїтись і покладатися на “наших роботів-рабів”, — розмірковував Н. Вінер [8, с. 94, 96]. Він закликав при цьому до обачності тих, хто бажає в найближчому майбутньому методи природничих наук розповсюджувати на соціальні науки, і не перебільшувати надії на ці науки [8, с. 157].

Мислитель акцентував увагу на загальнолюдських цінностях при обмеженні «хаосу моралі», на «здоровій демократії», братерстві народів, якими має управляти відповідна еліта, котра більше дбатиме про вирощування «зерен добра» в суспільстві, формування «осередків порядку й системи» для утвердження нового суспільного ладу, що визначатиме майбутнє людства.

У такому процесі, на думку французького мислителя **Рене Генона** (1886—1951), виняткову роль мала б відігравати нова інтелектуальна еліта, здатна впливати на суспільну свідомість і виводити суспільство з кризового стану. Для цього потрібно, як доводив він у праці «Криза сучасного світу», пізнати закони «тотальної трансформації», що сприятиме переходові від історичного циклу, який завершується, до космічного через подолання характерного для сучасності соціального хаосу, виправлення хибності матеріальної цивілізації з її економічними кризами, відтворення в майбутньому «надлюдської істини».

Німецький соціолог **Карл Мангайм** (1893—1947) у книжці «Ідеологія і утопія», розрізняючи ідеологію, що виражає в ідеях інтереси окремих груп людей, та утопії, що, змальовуючи минуле або майбутнє і критикуючи дійсний стан, дають картини бажаного кращого суспільства, обґрунтовував зростання зацікавленості сучасників, особливо інтелектуалів, вироблення істинних знань про суспільство та історичну зумовленість його розвитку в прийдешні часи. У процесі адаптації людей до суспільних змін ступінь їхньої готовності до нового залежить і потребує знань про майбутнє, про те, що залишиться незмінним, а що зміниться і в якому напрямку. Тому мислитель вказував на важливість виявлення і звільнення від ідеологічних та утопічних перекирвань при виробленні знань про майбутнє.

Однак не всі суспільні верстви вважають важливим пізнання майбутнього, щоб бути готовими до змін. Деякі групи, зокрема середні класи ХІХ ст., на думку англійського філософа **Альфреда Норта Вайтгеда** (1861—1947), «не розуміли потреби реформ, яких вимагала нова індустріальна система, подібно до них не всі сучасники усвідомлюють вимоги інтелектуальної реформи для піднесення рівня знань у майбутньому. Песимізм середнього класу стосовно майбутності світу виникає через забуття різниці між цивілізацією і безпекою. У найближчому майбутньому нас очікує менша безпека і менша стабільність, ніж у недалекому минулому. [...] Загалом великі віки відзначались нестабільністю» [21, с. 271], — і при цьому А. Вайтгед підкреслював, що якби люди знали загальні закони, яким підпорядкована історія, то їм вдавалося б зрозуміти з попередніх подій те, що відбудеться в наступний період.

«Основна утрудненість Історичного Передбачення полягає в тому, що нам не завжди вдається зібрати і відібрати ті факти, без яких неможливо обійтися, роблячи якісь потрібні завбачення», — пояснив філософ специфіку передбачення, для якого важливі не тільки знання законів, але й відповідних фактів, на підставі яких можна б розмірковувати про майбутнє [21, с. 484].

Вказавши на складність побудови якоїсь чіткої теорії «Передбачення», мислитель вважав можливим спочатку виділяти якусь одну сферу людської діяльності і здійснювати в ній передбачення, наприклад у комерційних відносинах, у яких «економічна людина» діє однаково в стандартних ситуаціях. Такі передбачення вдаються людям, «котрі володіють особливим хистом вгадування, особливо тим, які здатні розгледіти найважливіше, не виходячи при цьому за межі досить вузького кола безпосередніх спостережень» [21, с. 485].

Успіх передбачення залежить від розуміння, якого через певні свідомі зусилля можна навчити. Розуміння наявних обставин дозволяє правильно оцінити й освоїти нові явища в наступних умовах, що певним чином можуть вплинути на близьке майбутнє. На прикладі змін у великих містах автор книжки «Пригоди ідей» доводив важливість передбачення їхнього майбутнього, з яким може бути пов'язане «ділове життя», що потребуватиме також «людей нового типу», підготовку яких вестимуть у «школах ділових відносин» при університетах [21, с. 494].

При цьому філософ висловив цікаве передбачення щодо розвитку освіти, метою якої має ставати рівномірний розвиток індивідуальності через виявлення конкретних здібностей кожного, а також пропонував збалансувати загальну й спеціальну освіту. «Найкорисніші відкриття найближчого майбутнього мали б сприяти просуванню до цієї мети без шкоди для потрібного інтелектуального професіоналізму» [21, с. 260], — відзначив філософ у праці «Наука і сучасний світ». Він, критикуючи традиційні методи навчання, перевантажені «інтелектуальним аналізом і надбанням рецептурної інформації», пропонував якнайшвидше пристосовувати систему освіти до потреб демократичного суспільства, до досягнення різноманітних цінностей, до виховання творчої ініціативи.

Мислитель порушив питання про майбутнє цивілізації в нових умовах стрімкого розвитку науки і технологій. Для уникнення можливих небезпек він доводив: «...прогресивний розвиток має носити збалансованіший характер» [21, с. 268]. В умовах прискорення прогресу індивідуальне буття зіштовхується з невідомими ситуаціями, яких раніше не було. «Незмінна особистість з фіксованими обов'язками, яка в попередні часи була знахідкою для суспільства, у майбутньому може стати соціальною небезпекою», бо професіоналізм знання зачіпає інтелектуальну сферу і рамками професії обмежуються «серйозні думки». «Спрямовувальна сила розуму слабшає, збільшується небезпека від недостатності координації, коли спеціалізовані функції суспільства репрезентовані краще і прогресивніше, але водночас втрачається загальний напрям розвитку» [21, с. 259], — застерігав А. Вайтгед від однобічності тлумачення суспільства. «Ціле втрачається в одному зі своїх аспектів», а тому в майбутньому прогрес потребуватиме більших зусиль і їхньої координації, розширення простору для «соціальної мудрості, яка є результатом зрівноваженого розвитку» [21, с. 260].

Тому навчання в майбутньому разом з оволодінням мовою науки мало б включати інтуїцію та досягнення основних цінностей. Однак «суспільство ніколи повністю не знає,

що йому потрібно», а отже й історія думки спрямовується дедалі більше на зближення науки, релігії та філософії, яка, зокрема, «набуває більшої вагомості шляхом поєднання ... релігії і науки в одну раціональну схему думки». «Релігія повинна поєднати раціональну загальність філософії з тими емоціями і цілями, які виникають у певному суспільстві, у певну епоху і обумовлені відповідними передумовами».

Наука має справу з об'єктами і примиряє мислення з висхідними фактами. «Корисною функцією філософії виявляється сприяння найзагальнішій систематизації цивілізованого мислення». «У філософії дійсно зважуються разом факти і теорії, альтернативи та ідеали. Вона дарує нам осяяння і передбачення разом з почуттям цінності життя, інакше кажучи, те почуття значущості, яким пройняті всі зусилля цивілізації». Коли ж «цивілізація досягає своєї кульмінації, суспільство, позбавлене загальнофілософського розуміння життя, приречене на занепад, нудьгу й ослаблення», — розмірковуючи, прогнозував А. Вайтгед [21, с. 287, 292, 496—497].

Він наголосив: «Без філософського осмислення складного потоку, що несе всю різноманітність людських суспільств», не можна обійтися при пізнанні і передбаченні майбутнього. Майбутнє хоч ще не визначене, але воно вже «не за горами» і «відкине всі звичні максими, зруйнує шаблони, розіб'є чавунні ідоли, на які перетворилися наші соціальні вчення» [21, с. 495, 494], — висновок англійський філософ, підкресливши значення філософії для пізнання майбутнього.

А. Вайтгед своєю концепцією «Історичного передбачення» сприяв формуванню сучасної футурології, для розробки якої він дав ряд важливих методологічних положень. Серед них у ХХ ст. актуалізувалися його тези про те, що в майбутньому перед людством постануть нові небезпеки, виникнення яких може пояснити і запобігти яким може наука; що «початкова фаза кожної нової події є ареною боротьби ... за об'єктивне існування в прийдешньому», що доля людства залежить від здатності «самопідтримки», виявлення «особливої якості стійкості», від «творчої сили створювати умови для свого здійснення» [21, с. 600, 433]. Так мислитель доводив потребу вироблення знань про майбутнє та активності людей у боротьбі за нього.

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. /Н. Бердяев. Репринтное воспроизведение издания 1956 г. — М.: Наука, 1990. — 224 с.

2. Бердяев Н. А. О назначении человека. /Н. А. Бердяев. — М.: Республика, 1993. — 383 с.

3. Бердяев Н. А. Смысл истории. /Николай Бердяев. — М.: Мысль, 1990. — 176 с.

4. Бердяев Н. Спасение и творчество. /Н. Бердяев //Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I—IV). — М.: Информ-Прогресс, 1992. — С. 161—175.

5. Бердяев Николай. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Николай Бердяев. Репринтное воспроизведение издания 1918 г. — М.: Филос. общ-во СССР, 1990. — 240 с.

6. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. — М.: Республика, 1995. — 383 с.

7. Вебер М. Избранные произведения /Вебер М. Пер.с нем. /Сост., общ. ред. и послесловие Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.

8. Винер Норберт. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине (избранные главы) /Норберт Винер. //Информационное общество: Сб. — М.: ООО, Издательство АСТ, 2004. — 507, (5) с.

9. История философии: Энциклопедия. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. — 1376 с.

10. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде (пер. А. М. Руткевича) / Альбер Камю. // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. — С. 222–318.
11. Масарик Т. Г. Право і демократія. Вибрані праці. / Т. Г. Масарик / Передмова, упоряд. М. М. Нагорняка. — К.: Логос, 2007. — 336 с.
12. Ортега-і-Гассет Хосе. Бунт мас. / Хосе Ортега-і-Гассет. Перекл. з еспанського Вольффрама Буртгардта. Видання організації оборони чотирьох свобод України (ООЧСУ). — НЮ ЙОРК. — 1965. — 159 с.
13. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. — М.: Наука, 1991. — 408 с.
14. Поппер Карл. Відкрите суспільство та його вороги. / Карл Поппер. Т. 1 / Перекл. з англ. О. Коваленка. — К.: Основи, 1994. — 444 с.
15. Поппер Карл Відкрите суспільство та його вороги. / Карл Поппер. Т. 2 / Перекл. з англ. О. Буценка. — К.: Основи, 1994. — 494.
16. Сартр, Жан-Поль. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр. Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — 854 с.
17. Сартр Ж. П. Проблемы метода. Статьи. / Ж. П. Сартр. Пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М.: Академический Проект, 2008. — 222 с.
18. Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ж. П. Сартр. (Пер. А. А. Санина) // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. — С. 319–344.
19. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности / Джордж Сорос. Пер. с англ. — М.: ИНФРА-М, 1999. — XXVI, 262 с.
20. Тойнби А. Дж. Постыжение истории. / А. Дж. Тойнби. Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П.; Вступ. ст. Уколовой В. И. Закл. ст. Рашковского Е. Б. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.
21. Уайтхед А. Избранные работы по философии / А. Уайтхед. Пер. с англ. / Сост. И. Т. Касавин: Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. — М.: Прогресс, 1990. — 718 с.
22. Франк С. Л. Духовные основы общества. / С. Л. Франк. — М.: Республика, 1999. — 511 с.
23. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. / Мартин Хайдеггер. Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
24. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. / Освальд Шпенглер. Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1993. — 663[1] с.
25. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.

3.2. «Боротьба за майбутнє», яке «набуває нового значення» (О. Флехтгайм)

У середині ХХ сторіччя протистояння між Сходом і Заходом набуло характеру «холодної війни» і зумовило загострення боротьби навколо питань майбутнього і визначення реальних перспектив для більшості країн світу, вибору напрямів суспільних змін та їхнього спрямування в цивілізаційне русло розвитку всього людства. Мислителів цього періоду дедалі більше зацікавлюють прийдешні зміни в основних сферах суспільного життя та участь у цих процесах широких верств населення різних країн.

Про це писав італійський мислитель, активний борець проти фашизму **Антоніо Грамші** (1891–1937) у «Тюремних зошитах», передбачаючи «зародки майбутньої

філософії об'єднаного людства» як умови активізації всіх «здатних мислити» людей у демократизації суспільства, допоки воно «не виразить свій потенційний зміст» [8, с. 26, 65]. При цьому він критично оцінював соціологію, засновану на «вульгарному еволюціонізмі», та відкидав спроби «експериментально» викликати закони еволюції людського суспільства і «прогнозувати» майбутнє подібно до «надійного доведення, що з жолудя виросте дуб», розвінчував намагання звести соціологію до «механічного набору формул» [8, с. 156, 157] і тим самим спрощувати підхід до передбачень. Вважаючи прогнозування «практичним актом» правильного розв'язання «проблеми передбачуваності історичних подій», А. Грамші підкреслював, що кожна галузь досліджень потребує своїх певних методів, застерігав від хибної думки, ніби «можна рухати вперед наукові дослідження в якійсь галузі, використовуючи метод, взятий за типовий взірець тому, що він привів до добрих результатів в іншій галузі» [8, с. 166]. Мислитель радив розробляти «загальні принципи пошукової діяльності, тобто порушував питання про методологію досліджень майбутнього з урахуванням спеціалізації вчених у галузі історії і соціології. Оскільки «реальна історична фаза залишає свій слід у наступних фазах, які в певному розумінні стають найкращим свідченням про неї», а «процес історичного розвитку єдиний в часі, внаслідок чого теперішнє містить в собі все минуле, а з минулого в теперішньому реалізується те, що істотне» [8, с. 126–127], писав А. Грамші. Він підкреслив методологічне положення: «...історично склалися певні вирішальні і постійні сили, що діють з відомим автоматизмом», і це дозволяє «вгадувати наперед» певний результат, який можна виразити «як гіпотезу», «яку люди усвідомлюють, і це стає фактором дії». Тому «філософія практики може мислитися ... в безперервній боротьбі» й «теперішній діяльності, у процесі якої твориться нова історія» [8, с. 129, 151, 156], – висновок мислитель. Він писав: «...можна «науково передбачити тільки боротьбу, але не конкретні її моменти, які завжди бувають результатом зіткнення протилежних сил і перебувають в постійному русі» [8, с. 165]. На цій основі А. Грамші передбачав появу «нової філософії», яка не збігатиметься з іншими системами минулого у спрямуванні до «абсолютного гуманізму історії» [8, с. 191], в осмисленні «зародків майбутнього» та боротьбі за його наближення.

Усвідомлення складності боротьби за майбутнє активізувало пошуки шляхів його пізнання, що виразилося в розробці сучасної футурології. Її засновником вважають провідного німецького мислителя ХХ сторіччя, юриста і політолога **Оссіпа Курта Флехтгайма** (1909–1998), який 1943 р. вперше використав поняття «футурологія» для систематичного й критичного обговорення питань майбутнього, пізнання й проектування якого потребує філософського підходу й подолання однобічних утопічних поглядів. У працях «Від Гегеля до Кельзена: теоретико-правові твори», «Історія і футурологія», «Історична епоха і майбутнє політики», «Світовий комунізм у змінах», «Футурологія: боротьба за майбутнє» та інших [32] футурологію він розглядав як нову галузь знань, «науку про майбутнє людини на противагу ідеології та утопії», що вже застаріли. Він поділяв футурологію на «чисту» – теоретичну і прикладну, що зосереджує увагу на прогнозуванні і плануванні. Футурологічний підхід, на думку О. Флехтгайма, відкриває людству можливість свідоміше й раціональніше передбачити й формувати майбутнє, що в сучасну динамічну епоху «набуває нового значення». «Мова йде не про систематичне накопичення й аналіз даних для ретельного висвітлення й порівняння взаємозалежностей, а про певний напрям, спосіб мислення, про “підхід”, можливо,

навіть про філософію», — підкреслив мислитель методологічну основу футурології при розгляді її проблематики [9, с. 143].

О. Флехтгайм критикував багатьох істориків за прихильність до «структур і процесів, типових для статичних суспільств минулого», що обмежує «можливості для створення раціональніших і єдиних світових культур майбутнього» [19, с. 99]. У праці «Футурологія: боротьба за майбутнє» О. Флехтгайм критично проаналізував дослідження майбутнього як на Заході, так і в країнах «реального соціалізму», що з позицій технократизму репрезентацію майбутнього орієнтували в державних планах в руслі ідеалізованих об'єктів науки про природу і згідно з цим подавали ексклюзивно для відповідної експертизи. Таким підходам мислитель протиставляв модель «звільнення майбутнього» і «відкрити, інтернаціональну і демократичну футурологію», якої потребує демократичне суспільство [32]. При цьому він порушив питання про майбутнє футурології і висловив припущення, що й сама футурологія може стати об'єктом боротьби.

У появі футурології апологети радянської системи побачили загрозу марксистсько-ленінському вченню про «соціалістичне і комуністичне майбутнє». Футурологію було оголошено напрямом буржуазної ідеології. «Взагалі буржуазна футурологія має антикомуністичну спрямованість, помилкові вихідні методологічні установки» [12, с. 6], — писали автори книжки «XXI вік у дзеркалі футурології». Деякі автори вбачали у футурології спробу замінити застарілі форми буржуазної ідеології, щоб відмежуватися від «одіозних доктрин минулого» і «марксистського утопічного мислення». Книжка «У лабіринті пророцтв» містить критику О. Флехтгайма, який нібито придумав футурологію «як привабливий, позитивний контраст до ідеології і утопії», щоб з її допомогою «знову привабити широкі маси буржуазно-демократичними соціальними ідеалами й цінностями» [2, с. 12]. Автор книжки Е. Араб-Огли назвав футурологію «політикою, перевернутою в майбутнє», бо за «всіма футурологічними концепціями явно стоять класові інтереси» [2, с. 9, 21].

Г. Шахназаров у книжках «Фіаско футурології», «Куди йде людство?» писав: «...при окремих знахідках й удачах футурологія зазнала фіаско в головному: вона не зуміла заперечити марксистську ідею майбутнього» [29, с. 8]. Альтернативи ж майбутнього, які дав О. Флехтгайм, є лише «розпливчастими судженнями», подібними до повідомлень ворожки клієнтові, що «він або помре, або буде благоденствувати» [30, с. 31]. «Буржуазну футурологію» в книжці «Горизонти ХХ сторіччя» названо своєрідним «ідеологічним наркотиком» для виправдання «несправедливої спроби монополістичної буржуазії з ненаукової позиції витлумачити майбутнє», для відвернення «молоді від реальної боротьби за перетворення світу, за комунізм» [13, с. 62, 82]. Футурологія є, як вважає автор вищезгаданої книжки, «ілюзорним відображенням дійсності», реальні факти якої «буржуазні футурологи просто нехтують, створюючи часто міфічні уявлення про майбутнє» [13, с. 62].

Всупереч таким оцінкам зацікавлення майбутнім спричинило поширення футурологічних досліджень та створення відповідних інститутів. Так, 1981 р. за ініціативи О. Флехтгайма розпочав діяльність у Берліні Інститут вивчення майбутнього й оцінки технологій. Першочерговим завданням футурології О. Флехтгайм вважав «інвентаризацію» передбачень, попереджень і «пророкувань незапланованих прийдешніх подій», а також врахування всього, що може бути схоплено назвою «наука

планування» [32]. У книжці «Історія і футурологія» німецький мислитель писав: «Ніколи ще за всю історію не було так вкрай потрібно передбачити, що відбудеться, і планувати майбутнє перед лицем того, що загрожує всіх нас знищити. Якщо в наш вік акселерації, в якому засоби руйнування загрожують вийти з-під нашого контролю, суперечність всередині нашого суспільства і нашої культури не можна повністю розв'язати, її все ж певною мірою можна послабити завдяки високому рівневі прогнозування і планування» [9, с. 143].

У рецензіях і відгуках на книжку О. Флехтгайма, що набувала чимраз більшої популярності, відзначали концептуальність трактування майбутнього в єдності з минулим і теперішнім, а також значущість для формування сучасної футурології, яка у свою чергу спрямовуватиме мислення вчених, економістів, інженерів із теперішнього у прийдешнє, розширюватиме можливості для «складання відносно надійних прогнозів, проектів і планів» [9, с. 146, 144].

Становлення сучасної футурології супроводжується появою багатьох футурологічних концепцій, теорій «футуротворчого планування», формуванням «футурологічної свідомості» зі створенням образів прийнятної майбутності і ймовірних моделей суспільного розвитку на наступні десятиліття. Дослідники майбутнього об'єднуються в різноманітні футурологічні організації, серед яких найбільшої популярності набувають Римський клуб, засновником якого був А. Печчеї, в також Всесвітня федерація дослідження майбутнього. Президент цієї Федерації **Елеонора Мазіні** (1928) акцентувала увагу на конструюванні «образів майбутнього» залежно від пріоритетів соціально-економічного розвитку, ціннісних орієнтацій та світоглядних позицій авторів проектів. Такою залежністю пояснюється й відкриття «ефекту інформаційного зворотного зв'язку», який здійснив американський соціолог **Роберт Мертон** (1910–2003). При дослідженні впливу засобів масової інформації він розкрив можливість їхнього використання для маніпулювання свідомістю і поведінкою людей і вказав на феномен «самоздійснюваного прогнозу», наприклад банкрутство якогось банку, коли конкуренти поширюють насправді хибну інформацію про це з нібито «авторитетних» джерел серед вкладників, які починають масово забирати кошти і тим самим реалізують «такий прогноз». Р. Мертон у працях «Соціальна теорія і соціальна структура», «Соціологія науки», «Структурно-функціональний аналіз у сучасній соціології» пояснював «самоздійснюваний прогноз» за наслідками дій, викликаних суспільно прийнятим передбаченням навіть за першопочатково хибного визначення ситуації, що впливатимуть на поведінку людей. Він прогнозував зростання ролі науки, зокрема соціології, виникнення в ній нових галузей — соціології знань, соціології науки, попереджував про небезпеку відхилень в поведінці вчених (плагіат, паплюження опонентів) та інших негативних явищ.

Спроби «винайти майбутнє» (Д. Габор), спланувати і пришвидшити його прихід не тільки почастішали, але й набували різноспрямованості та виражали ускладнення дальших досліджень майбутнього, особливо з виникненням нових проблем у розвитку людства. На противагу заідеологізованим апологетичним концепціям майбутнього оптимістичного і песимістичного характеру з'явилися теоретично обґрунтовані моделі суспільного розвитку в близькому і віддаленому майбутньому. Поширюваним у країнах з проголошеним «соціалістичним шляхом» на підставі задогматизованих марксистсько-ленінських доктрин «розвинутого соціалізму», «соціалізму з людським обличчям»,

«народної демократії», «неминучої загибелі капіталізму» протиставляли реальніші проекти майбутнього суспільного розвитку на основі аналізу перспектив індустріалізму і прискорення науково-технічного прогресу.

Концепцію індустріального суспільства одним з перших розробив англійський мислитель **Волт-Вітмен Ростоу** (1916–2003) у працях «Процес економічного зростання», «Політика і стадії росту», «Сполучені Штати на світовій арені. Есе з сучасної історії». На основі аналізу різних «стадій зростання» суспільства він виділив період зрілості, тобто стадію «індустріального суспільства», яке після традиційного в майбутньому перейде до суспільства «високого рівня масового споживання». Ознаками індустріального суспільства він вважав високий рівень розвитку господарства, передусім промисловості, техніки, науки внаслідок правильного вибору рішень з проведення економічних і соціально-політичних перетворень, що приведуть до вдосконалення капіталістичного ладу і чіткіше виявлять «хворобливість» соціалізму, який невдовзі зачахне.

Про нездатність соціалізму до адаптації і можливу його трансформацію в капіталістичну систему писав американський соціолог **Толкотт Парсонс** (1902–1979) у працях «Система сучасних суспільств» і «Структура соціальної дії». «Реально передбачити, що процеси демократичної революції в Радянському Союзі ще не досягли точки рівноваги, а дальший розвиток цілком може піти в основних рисах шляхом утворення одного із західних типів демократичної держави», як прогнозував соціолог. Він, розробляючи теорію «соціетарного суспільства», передбачив, що впродовж найближчих 100 років суспільство еволюціонуватиме через «високоплюралістичне» за своєю структурою, і лише у віддаленому майбутньому можна буде говорити про виникнення «постсучасного суспільства» [17, с. 169, 189].

Співзвучні думки про майбутнє суспільство висловив американський економіст **Джон-Кеннет Гелбрейт** (1908–2006) у працях «Американський капіталізм: концепція зрівноваженої сили», «Економічні теорії та цілі суспільства», «Нове індустріальне суспільство», «Природа масової бідності», «Суспільство достатку». Він висловив ідею конвергенції, зближення капіталізму і соціалізму, які рухаються в одному напрямку — «не до неминучої влади ринку, а до встановлення загальних вимог технологій і масового виробництва, до створення відповідної планової організації, до аналогічних спонукальних сил» [7, с. 386]. Дж. Гелбрейт обґрунтував концепцію нового індустріального суспільства, яке формуватиметься на основі планування й організації завдяки «вишколеним умам» і зростанню «техноструктури» і просуватиметься до «убезпеченого майбутнього». Майбутнє суспільства, як вважав мислитель, значною мірою залежатиме від діяльності інтелігенції, її ініціативності в політичній сфері та від законодавчого встановлення соціального забезпечення населення — однієї з основних цілей «індустріальної системи». Така система водночас викликатиме для обслуговування інтелектуальних і наукових потреб таку соціальну силу, що в майбутньому відкине монополію самої індустріальної системи, оминаючи революцію, яка втрачатиме значення в процесі гармонізації інтересів усіх верств населення на шляху до загального добробуту.

У наступному періоді розвитку економіки і техніки в країнах Заходу відбудеться поглинання соціалізму капіталізмом, як прогнозував французький мислитель **Реймон-Клод-Фердінанд Арон** (1905–1983) при розробці теорії «єдиного індустріального суспільства». У працях «Вісімнадцять лекцій про індустріальне суспільство», «Виміри

історичної свідомості», «Демократія і тоталітаризм», «Есе про свободу», «Критична філософія історії», «Мир і війна між народами», «Розчарування в прогресі», «Три есе про індустріальну добу», критикуючи прогресистську теорію суспільства, яку заідеологізували марксистки, що порівнюють завдання не з наявними силами, а зі своїми мріями, він трактував соціалізм як «різновид соціуму», одну з моделей доіндустріального суспільства і передбачав подолання тоталітарних політичних режимів та ідеологій, що обмежують індивідуальну свободу, та висловив цікаві прогностичні ідеї щодо проблем миру і війни, врегулювання міжнародних відносин.

Соціально-економічні системи з різним енергетичним потенціалом, розвиваючись на індустріальній основі і набуваючи багатовимірності засобів виробництва, прямують до єдиного індустріального суспільства з «прогресивною економікою», бо «індустріалізація неминуха, вона прагне до універсалізації» [21, с. 10], – писав Р. Арон, вказавши на тенденцію дегуманізації основних сфер суспільного життя в процесі впровадження «технічної раціональності» і «саморуйнування капіталізму ... у певній перспективі устрій, такий як я його визначив, заснований на приватній власності і на децентралізованому регулюванні, мовби приречений сам себе зруйнувати» [21, с. 21]. При цьому мислитель висловив припущення, що людство в майбутньому виходитиме за межі індустріально орієнтованого розвитку.

Під таким кутом зору Р. Арон розробляв концепцію «глобальної рівноваги», шукаючи шляхи розв'язання глобальних проблем людства, найгострішою з яких він вважав відвернення ядерної війни, що може розпочатися із зіткнення індустріально розвинених країн. Він пояснював: «Гіперболічна війна загрожує ... всьому людству» і тому «раціональність вимагає думати про мир», «раціональний розрахунок присилує націю до миру в епоху термоядерної зброї» [3, с. 42, 62, 326]. Доки не буде подолано природний стан виявів агресії з її негативним впливом на долю нації, адже, наприклад, «німецька велич була вбита безумством однієї людини», доки зростає потужна зброя, доти людство страждатиме від «неврозу тривоги», оскільки «мир страху тримається на термоядерній загрозі ... над людством» [3, с. 297, 339, 171], – стверджував мислитель. Він вважав проблему миру важкою для розв'язання, бо ядерна зброя ускладнює досягнення миру «навіть між державами, які хотіли б виявити мудрість», але розуміння ірраціональності, абсурдності ядерної війни ще не гарантує миру, так само і «добročесність безпорадна проти атомних бомб», і «діалектика нейтралітету рідко веде до миру» [3, с. 340, 295, 470]. Однобічне роззброєння також не дає впевненості в майбутньому, в якому дедалі важливішою ставатиме політика багатополлярної рівноваги в процесі становлення «транснаціонального суспільства» [3, с. 546, 138, 118].

Майбутнє цивілізацій Р. Арон пов'язував з появою ознак розпаду «радянського світу», з перевагою «сили політики» над «політикою сили», з втратою людського смислу війни і набуттям наднаціонального характеру миру, що визнаватиметься єдиним варіантом вираження інтересів усіх народів, чия могутність залежатиме не від кількості населення і озброєнь, а від володарювання «за допомогою законів» [3, с. 71].

Вдосконалення суспільного порядку відбуватиметься через зміну співвідношення сили й закону в напрямку, «щоб закон управляв силою», і це дуже важливо, на думку Р. Арона, для стабілізації відносин між державами з «новітньою економікою» і «високою конкурентністю» [3, с. 5]. «Може впродовж наступних років технічний поступ справді стабілізує взаємне стримування» [3, с. 575], – висловив припущення мислитель,

розмірковуюючи над проблемами утворення майбутньої «універсальної держави, яка б охоплювала все людство», чи «планетарної федерації» на шляху, що веде до миру за допомогою права [3, с. 35, 640]. Р. Арон перебачав зростання значення міжнародного права та можливість створення і реалізації «Конституції міжнародної спільноти», що відповідатиме «економічній солідарності усіх націй», щоб «довести до завершення розумну організацію свого співіснування» і «раціонально розв'язати» проблему народонаселення [3, с. 632, 671]. «Рівень економічного зростання має бути вищим від демографічного», оскільки «до 2270 р. населення може сягнути 15 млрд.». Тому протягом наступного XXI ст. «треба домогтися, щоб на зміну природним механізмам сповільнення розмноження людей прийшло добровільне регулювання» [3, с. 671, 656], як пропонував мислитель. Він попереджував, що якщо цього не зробити, тоді боротьба за простір набере такого насильницького характеру, якого вона не мала ніколи в минулому, і людство зазнає катастроф, з яких не всі народи вийдуть. Тому він вважав бажаною, хоч і «малоймовірною гіпотезою», що нації подолають поволі свій егоїзм, «фанатики перестануть утілювати політичні ідеології, свої абсолютистські мрії, і наука надасть людству, яке усвідомлюватиме само себе, можливість розумно розпоряджатися наявними ресурсами залежно від числа людей». Організація буде світовою з численними й малими культурними спільнотами, а «могутні держави, завершивши свою місію, занепадуть у середовищі умиротвореного людства» [3, с. 657, 672].

Порушивши питання про невідоме майбутнє і чи «люди справді хочуть миру на землі», чи «погодяться позбутися засобів сили й доручити якомусь судові справедливості завдання розв'язувати ... конфлікти», встановлювати «розумну межу населення», Р. Арон підкреслив: «Було б негідно дозволяти пригнічувати себе нещастям нашого покоління та загрозами близького майбутнього до такої міри, щоб утратити будь-яку надію» [3, с. 672, 673]. «З яким би оптимізмом чи тривогою ми не дивилися в близьке майбутнє, фундаментальні проблеми міждержавних відносин залишаються незмінними» [3, с. 29], — стверджував Р. Арон, прогнозуючи «умиротворення людства», закликаючи всі народи до рішучого подолання суперечностей і насильства та працювати попри всі перешкоди на мир, щоб він став можливим.

У боротьбі за мир, прогрес і права людини мала б зростати роль ООН, ЮНЕСКО та інших міжнародних організацій, як вважав російський вчений, лауреат Нобелівської премії Миру **Андрій Сахаров** (1921 – 1989). Книжка «Роздуми про прогрес, мирне співіснування та інтелектуальну свободу», яку він розпочав 1968 р., Нобелівська лекція «Мир, прогрес, права людини», «Пам'ятна записка», праці «Про країну і світ», «Світ через півсторіччя» (1974), «Неминучість перебудови», Відкритий лист «Небезпека термоядерної війни», виступи на Московському форумі «За без'ядерний світ, за виживання людства» та інші промови і звернення містять важливі прогностичні ідеї щодо «безмежно складного майбутнього людства».

Складність майбутнього обумовлена клубком трагічних небезпек і труднощів, зростанням народонаселення, вичерпуванням природних ресурсів і порушенням рівноваги у природному і соціальному середовищі, поляризацією людства через ядерну зброю, яка розділяє народи. «Допоки існує термоядерно-ракетна зброя і ворожі ... держави і групи держав», залишається страшна загроза, і тому недопустимо «планувати ядерну війну для того, щоб її виграти» [20, с. 38, 99], — наголосив А. Сахаров, підкресливши можливість уникнення «великої війни» у найближчому майбутньому.

Водночас мислитель вказував на посилення небезпеки для людства, що «може загинути і від виснаження своїх сил у “малих” війнах, у міжнаціональних і міждержавних конфліктах... від політичного авантюризму». «Людству загрожує занепад особистої і державної моралі, що проявляється ... у споживацькому егоїзмі, загальному зростанні кримінальних тенденцій, у націоналістичному і політичному тероризмі, що став міжнародним лихом, у руйнівному поширенні алкоголізму і наркоманії» [20, с. 38], — передбачливо попереджував мислитель, констатуючи початок відповідального й критичного періоду історії у другій половині ХХ ст. через загострення економічних проблем і збільшення прірви в економічному становищі різних країн. Аналізуючи руйнівні тенденції у світі, російський вчений пропонував шукати шляхи зближення (конвергенції) соціалістичної і капіталістичної систем через демілітаризацію, демократизацію, захист прав людини, становлення «економіки змішаного типу» і розширення можливостей її загальносвітового регулювання. У цих процесах особливу відповідальність покладено на соціалістичні країни, в яких, на думку А. Сахарова, партійно-державна монополія в усіх галузях суспільного життя, бюрократичне керівництво «не тільки неефективні в розв’язанні поточних завдань прогресу...», але й «погано придатне насправді для того, щоб піклуватися про інтереси майбутніх поколінь... про охорону середовища, а головне воно може лише говорити про це в парадних промовах» [20, с. 39]. Населення ж цих країн значною мірою уніфіковане у своїх устремліннях пропагандою, «частково зледащило від принадок конформізму», роздратоване відставанням від Заходу в матеріальному і соціальному становищі. Така несприятлива ситуація для населення цих країн створює небезпеку для всього людства. Тому в найближчому майбутньому потрібні реформи, перебудова в соціалістичних країнах, звільнення від впливу «вульгарних ідеологічних догм офіційної філософії, що спотворює шляхи прогресу», відволікає від розв’язання «надзавдання — збереження в людстві всього людського» [20, с. 54, 47], — висновок А. Сахаров.

Він, передбачаючи подолання закритості соціалістичних країн і розширення свободи совісті, релігій, переміщення людей, наголосив на першочерговості боротьби за права людини, бо це «реальна сьогодення боротьба за мир і майбутнє людства» [20, с. 40]. Розглядаючи технічні аспекти майбутнього, вчений передбачав вплив науково-технічного прогресу на зміни в усіх сферах суспільного життя. Накреслюючи гіпотетичну картину світу до 2024 р., він висловив ідею виділення «заповідних територій» для підтримання природної рівноваги, відпочинку й активного відновлення сил людини. На «робочій території», що займатиме меншу площу, буде зосереджена вся промисловість з автоматизованими заводами і вестиметься інтенсивне сільське господарство, а також буде розбудовано великі міста з багатоповерхівок, в яких буде створено обстановку штучного комфорту. Навколо міст розташовуватимуться «передмістя майбутнього» з сімейними котеджами, садками, басейнами, спортмайданчиками, дитячими закладами і підприємствами побуту. Загальна чисельність людей зросте до 11 млрд, але 20% свого часу вони зможуть проводити в «Заповідниках», як прогнозував мислитель [20, с. 41–42]. Він писав про штучні супутники Землі, що виконуватимуть у майбутньому важливі виробничі функції завдяки геліоенерголабораторіям, а також вважав, що можуть з’явитися підземні міста, передбачав індустріалізацію та інтенсифікацію землеробства завдяки вдосконаленню використання класичного типу добрив, поступовому створенню штучного

високопродуктивного ґрунту і посиленню ролі генетики та селекції, а також через здійснення «зеленої революції», втягування в орбіту землеробства поверхні океанів, Антарктиди, Місяця та інших планет. «Я передбачаю, що впродовж найближчих десятиріч буде створено потужну промисловість виробництва заміників тваринного білка, зокрема виробництва штучних амінокислот, головно для збагачення продуктів рослинного походження, що має привести до різкого скорочення тваринництва», яке поглинає половину продукції землеробства і не має перспектив щодо збільшення обсягів, щоб подолати «білковий голод, від якого страждають сотні мільйонів людей» [20, с. 43], — писав А. Сахаров. Значущими є його здогадки про повсюдний перехід до замкнутого циклу виробництва без шкідливих і забруднювальних відходів, про радикальні зміни в промисловості, енергетиці, транспорті, побуті завдяки широкому використанню різних видів кібернетичної техніки, вищому рівню автоматизації й гнучкості «перебудови» виробництва.

Вчений прогнозував прискорений розвиток у галузі зв'язку та інформації. «У перспективі, може, пізніше, ніж за 50 років, я передбачаю створення всесвітньої інформаційної системи (ВІС), яка зробить доступним для кожного ... зміст будь-якої книжки ... статті, одержання будь-якої довідки». Така система впливатиме на художній та інтелектуальний розвиток кожного, надаватиме «максимальну свободу у виборі інформації і потребуватиме індивідуальної активності, сприятиме подоланню бар'єрів в обміні інформацією між країнами і людьми» [20, с. 43, 44]. У своїх передбаченнях А. Сахаров акцентував увагу на розвитку науки і техніки, використанні обчислювальних машин для «моделювання» складних процесів, багатовимірних завдань, прогнозів погоди, магнітної газодинаміки Сонця, розрахунків органічних молекул, властивостей елементарних частинок, рідких кристалів, навіть складних економічних і соціологічних процесів. Він висловив припущення, що нові досягнення фізики й хімії за допомогою математичного моделювання дозволять створювати синтетичні матеріали зі здатністю відтворювати багато унікальних властивостей різних систем живої природи, високочутливі аналізатори домішок у повітрі і воді, а в «автоматах майбутнього використовуватимуть економічні і легко керовані штучні м'язи з ... полімерів» [20, с. 46].

Космічні дослідження наукових лабораторій спрямовуватимуться на встановлення зв'язку з інопланетними цивілізаціями, що може мати революціонізувальний вплив на всі сфери людського життя. «Можливо, до кінця п'ятидесятиріччя почнеться господарське освоєння поверхні Місяця», а також, можливо, вдасться управляти рухом астероїдів [20, с. 47], як міркував учений, вказавши й інші напрями, в яких можливі особливі відкриття в майбутньому, зокрема в теорії елементарних частинок і космології, що послужать «формуванню абсолютно нових уявлень про структуру простору і часу», а найбільші несподіванки можуть принести відкриття в галузі фізіології і біофізики, у медицині, соціальній кібернетиці, у загальній теорії самоорганізації [20, с. 48].

Вважаючи неминучим продовження основних тенденцій науково-технічного прогресу, реально оцінюючи його наслідки, російський вчений підкреслив: «...немає ніякої можливості “відмінити” якісь напрями прогресу, не руйнуючи всієї цивілізації загалом» і тому людству треба шукати «розумний розв'язок завдань здійснення грандіозного, потрібного й неминучого прогресу зі збереженням людського в людині і природного в природі» [20, с. 48, 49]. Науково-технічний прогрес має супроводжуватися глибокими змінами в соціальній, культурній сферах, у моральній поведінці людини.

«Внутрішнє, духовне життя людей, внутрішні імпульси їхньої активності найважче прогнозувати, але саме від цього залежить в підсумку й загибель і спасіння цивілізації» [20, с. 38], — зробив висновок А. Сахаров і вказав на складність, важливість футурологічних досліджень для визначення шляхів розвитку людства в майбутньому.

На політичному аспекті забезпечення миру й стабільності в передбачуваному близькому майбутньому людства через узгодження міжнародних відносин акцентували увагу американські державні діячі **Збігнев Бжезінський** (1928–2017) та **Генрі-Алфред Кіссінджер** (1923). Г. Кіссінджер — лауреат Нобелівської премії Миру у праці «Новий світовий порядок» та в щоденниках, констатує розширення масштабів міжнародних відносин, прогнозував: «Міжнародна система ХХІ віку буде характеризуватися позірними суперечностями і фрагментацією, з одного боку, і зростаючою глобалізацією, з другого боку» [23, с. 36]. Вказуючи на розвиток інформаційних систем і прискорення передачі інформації, що охоплюватимуть всі континенти, на загострення проблем розповсюдження ядерних технологій, охорони навколишнього середовища, «демографічний вибух», Г. Кіссінджер підкреслював зростання взаємозалежностей між державами, розв'язання яких потребуватиме об'єднаних зусиль всього людства. При цьому він наголосив на важливості підтримки ідеї свободи та її поширення разом з розвитком демократії водночас застерігав від спокуси перебудувати світовий порядок за «американським взірцем».

Реально оцінюючи назрілі проблеми впорядкування світової системи, частиною якої є й Росія, що продовжуватиме шукати свої шляхи самореалізації, мислитель передбачав, що Росія як імперія утримуватиме величезні збройні сили і частіше від інших крупних держав вводитиме свої війська на території інших країн, тому й надалі створюватиме небезпеку для світового порядку, монополюючи претендуючи на «миротворчу діяльність у ближньому зарубіжжі». Тим більше «перспективи демократії в Росії невизначені, й неясно, чи буде демократична Росія проводити політику, сумісну з міжнародною стабільністю», бо не кожен російський демократ відкидає імперську політику, а «націоналізм в Росії має імперіалістичний, “місіонерський” характер» [23, с. 54, 55], як пояснював Г. Кіссінджер. При цьому він не відкидав можливості реформ у Росії, які стали б умовою її входження в новий світовий порядок у майбутньому. Але «майбутнє не має наочного образу в момент його формування, судження про співвідношення між надією і можливістю лише припущення. Стабільність, прогрес для всього людства можуть досягатися в процесі шляху, якому нема кінця» [23, с. 79], — відзначав американський мислитель тяглість історії людства.

Спрямованість історії в майбутнє та особливості суспільного розвитку на початку «технотронної ери» і глобалізації зацікавлювали З. Бжезінського. Він у працях «Великий провал: народження і смерть комунізму у ХХ сторіччі», «Вибір: світове панування чи світове лідерство», «Велика шахівниця: Американська першість та її стратегічні імперативи», «Між двох світів. Роль Америки в технотронну еру», «Політична влада. США/СРСР», «Стратегічне бачення: Америка і криза глобальної влади» обґрунтовував еволюцію різних суспільних систем, що під впливом наукового і технічного прогресу прямують до одного з різновидів постіндустріального суспільства — майбутнього «технотронного суспільства», в якому головну роль відіграватиме нова «інтелектуальна еліта». Адже в інтелектуальному провалі і придушенні «творчої основи суспільства» мислитель вбачав причину «агонії комунізму», що виявилася в нежиттєздатності

радянської системи з її більшовицькою диктатурою, «приголомшливою чисельністю людських жертв», принесених в ім'я створення «досконалого суспільства». Передбачаючи найімовірніший варіант розпаду Радянського Союзу навіть при спробах перебудови цієї системи, З. Бжезінський відзначає, що зіткнення людства з комунізмом у ХХ сторіччі обернулося катастрофою і дало болісний урок історії, котрий став фундаментальним і «робить тим ймовірнішою можливість, що ХХІ вік буде віком демократії, а не комунізму» [6, с. 277].

Демократія дає перевагу США, але ХХІ сторіччя висуває нові виклики і гострі питання, чи готова Америка відповісти на ці виклики, чи зможе подолати хиби (державний борг зросте в 2025 р. до 108,6% ВВП, виникне загроза статусу долара, проявиться недосконалість фінансової та державної системи освіти, зросте нерівність доходів, відстане інфраструктура (дороги, аеропорти), дедалі більше паралізуватиметься політична система, що діятиме на користь лише однієї партії, залишатиметься непоінформованість про світ значної частини громадськості). Тому постане питання, чи зможуть США посилити конкурентоспроможність, зберегти могутність провідної наддержави світу.

Відзначивши початок глобалізації як нового «світового майбутнього» людства з формуванням «спільної соціальної свідомості» і свободою пересування людей, переміщення капіталів, мислитель прогнозував ускладнення проблем демографії і міграції населення, що спричиняють загрозу світовій стабільності.

«Глобалізація передбачає світову спільноту без кордонів для грошей і товарів. Разом з тим протягом кількох майбутніх десятиліть поєднання міграційного тиску, зумовленого нерівномірністю демографічних процесів і нерівномірним розподілом бідності у світі, та соціальних наслідків старіння населення різних країн здатна суттєво змінити політичне обличчя планети» [4, с. 144], — пише З. Бжезінський, прогножуючи зростання населення до 7579 млн у 2020 р., частка якого в Північній Америці та Європі знизиться від 17% до 14%, а в Африці зросте від 13% до 16%, а також збільшуватиметься чисельність мігрантів, що спричинятиме напруженість у світі. За прикладом СОТ (Світової організації торгівлі) він запропонував створити в найближчому майбутньому Світову організацію міграції для регулювання міграційних процесів [4, с. 151].

Розглядаючи шляхи становлення світового співтовариства, відзначаючи позитивний потенціал глобалізованих країн, у яких більше проявляється соціальна привабливість демократії із забезпеченням свободи громадян і їхнього добробуту та зменшення корупції, він вказав на значення американської могутності для відвернення радянської загрози в минулому і підтримки стабільності в сучасному світі. При цьому З. Бжезінський висловлює припущення про можливість створення у віддаленому майбутньому «Світового уряду», який не є практичною метою на цьому етапі, але «протягом життя кількох поколінь може бути серйозним проектом» реалізації спільності інтересів світового товариства у створенні системи міжнародної співпраці і переходу від міжнародних відносин до «неформальної системи міжнародного самоврядування» [4, с. 186, 187].

Мислитель також передбачає дальше розширення НАТО та ЄС, вважаючи, що в об'єднанні Європи ключову роль може зіграти Україна, чия незалежність стала важливою міжнародною подією і «по-новому визначила кордони Європи», «успіх

України не тільки дасть можливість їй постати однією із держав лідерів Європи, а й дасть гарний приклад Росії в торуванні нею своєї дороги до Європи, що полегшить нове самовизначення і для Європи, і для Росії. А це у свою чергу підсилить надії на те, що в майбутньому світ таки стане кращим. Від вас, від ваших дій у найближчому майбутньому багато що залежить у цьому світі, адже сучасна Україна трансформує Росію» [5, с. 291, 286].

Росія сприймається в регіоні колоніальною державою, що без України перестане бути «Євразійською імперією», втрачатиме шанси через нездатність «запропонувати сусідам значущу модель участі у міжнародному партнерстві, через відступи від стандартів відкритого суспільства» і міфічність демократії в ній «після обрання Путіна» і чимраз більшим її поєднанням з антиглобалістичними напрямками [4, с. 131, 134]. Повернення до традиційних імперіалістичних цілей негативно впливатиме на російську демократію і викличе загрозу незалежності сусідніх країн, «глобальному порядку» та наростання «вразливості демократичних суспільств».

Спроби реставрувати імперську Росію без України автор «Великої шахівниці» вважав безнадійними і нагадав слова президента РФ Б. Єльцина про історію, яка вчить: «Народ, котрий править іншими народами, не може бути щасливим», тому й важко знайти «російську сім'ю, що мала б можливість нормального цивілізованого існування» [23, с. 90, 83]. Незалежність України стала викликом для Росії, а європейський вибір України, яка «більше органічно не зв'язана з долею Росії», стає для колишньої імперії поворотним пунктом. Україна може бути в Європі і без Росії, якій доведеться ухвалювати «рішення щодо наступного її історичного розвитку: стати або також частиною Європи, або євразійським ізгоєм ... і пов'язнути у конфліктах із країнами ближнього зарубіжжя» і перетворитися на національну державу, «потенційно вразливу» і без доступу до зовнішнього світу [23, с. 111, 87]. У найближчому майбутньому, як підкреслює мислитель у книжці «Стратегічне бачення: Америка і криза глобальної влади», закореніла владна верхівка Росії з тугою за імперським минулим користує з націоналістичних уявлень громадськості, чимраз більше заважатиме поступові країни в бік Заходу, а без демократичних перетворень Росія й надалі залишатиметься джерелом напруженості й загрози для сусідніх країн.

Для уникнення геополітичної ізоляції Росії потрібно пройти через процеси повноцінних політичних реформ, стабілізації демократії, соціально-економічних перетворень, відмовляючись від імперського мислення, визнаючи самостійне існування України з її непорушними кордонами і враховуючи нові політичні реалії. Такий важкий для росіян «шлях потребуватиме політичної волі «видатного лідера», здатного сформулювати бачення демократичної, сучасної і європейської Росії. Це навряд чи відбудеться в найближчому майбутньому, «поки росіяни визнають, що це не акт капітуляції, а акт визволення» і питання виживання [23, с. 109, 111]. Для росіян, стурбованих майбутнім, важливо впродовж двох десятиріч XXI ст. активно сприяти інтеграції Росії в Європу з урахуванням потенційного конфлікту з мусульманськими країнами і перетворення Китаю на благополучнішу країну, ніж Росія.

Тому без соціально-економічного відродження в Росії й надалі загострюватиметься проблема територіальної цілісності з боку Китаю, що хоч залишатиметься ще два покоління бідною країною, але швидко стає «світовою фабрикою з глобальною

виробничою базою в наступні кілька десятиліть» [4, с. 11, 18, 154], – прогнозував мислитель.

Він вказував на нерівність у світі і вияви соціального невдоволення, що підживлює тероризм та непередбачуваність їхнього використання при посиленні фанатизму суб'єктів терористичних актів. У ХХІ ст. виникнуть нові проблеми через революцію в біотехнологіях, які окремі держави спробують використати для «вибіркового поліпшення людини шляхом маніпуляції фундаментальними кодами», що може збільшити нерівність і спричинить нову небезпеку переваги окремих народів у світі. Тому мислитель закликав до «глибших роздумів над майбутнім людства» [4, с. 180].

Майбутнє розвинених індустріальних країн та світового порядку розглянув американський вчений **Деніел Белл** (1919–2011) у працях «Кінець ідеології», «Культурні суперечності капіталізму», «Комунізм та його критики», «Прихід постіндустріального суспільства: спроба соціального передбачення», «Світовий порядок у ХХІ сторіччі», «Соціальні науки після Другої світової війни», «12 способів передбачення». Критично сприймаючи термін «футурологія», вважаючи майбутнє лише метафорою, бо «такої штуки ... просто нема», Д. Белл пропонував «обговорювати лише майбутнє чогось» і розрізняти провіщення і передбачення. «Передбачення можливе там, де існує упорядкованість і повторюваність явищ (що трапляється рідко), або там, де є усталені напрямки розвитку подій, спрямованість, якщо не точна траєкторія яких може бути окреслена з допомогою статистичних часових рядів чи сформульована у вигляді історичних тенденцій. Тому неодмінно доводиться мати справу з ймовірностями і сукупністю можливих проєкцій» [21, с. 195–196], – визначав американський соціолог основні методологічні підходи до розробки прогнозів. Вказуючи на певні обмеженості передбачення, яке можливе лише за найвищої раціональності дій суб'єктів, які впливають на хід подій, мислитель підкреслив користь передбачень та виділив з-поміж інших способів «соціальне передбачення ... за своїми масштабами й техніками» з найбільшим обсягом і потенціально «найвеличнішою силою», але з «найменшою визначеністю». На відміну від трьох типів економічного передбачення, політичне він вважав «найбільш невизначеним» [23, с. 197, 199].

Мислитель при характеристиці основних типів соціального передбачення – екстраполяції суспільних тенденцій, розпізнавання історичних «ключів» для вияву нових факторів суспільної зміни, «проєктивного перенесення змін на ширші суспільні устрої» відзначив: «...такі зміни... дозволяють нам не передрікати майбутнє, а розпізнати питання порядку денного, з якими зіткнеться суспільство та які йому доведеться вирішити. Ось цей порядок і є тим, що само собою можна передбачити» [21, с. 200, 202]. Таким передбаченням змін у суспільному ладі Д. Белл назвав ідею постіндустріального суспільства, становлення якого пов'язане з переходом від «товаровиробляючої до обслуговуючої економіки», із перевагою «професійно-технічного класу», зростанням суспільної ролі «теоретичного знання як джерела нововведення», з переорієнтацією на майбутнє в контролі технології і створенням нової «інтелектуальної технології» і управління «організованою складністю» [21, с. 208, 222].

У постіндустріальну епоху головним носієм технологічної революції ставатиме комп'ютер, а основним джерелом багатства і влади виступатимуть знання, вирішальним засобом управління замість машинних ставатимуть інтелектуальні технології з їхнім впливом на теорії ухвалення рішень. Знання та інформація, особливо теоретичні знання,

спричинятимуть дальшу трансформацію суспільства до відкритості, і водночас «революції зростаючих претензій» викликать нестабільність економічну й політичну. При цьому мислитель відзначив, що «зміни в соціальній структурі (котрі є передбачуваними) ставлять проблеми управління або політичні питання для політичної системи (відповіді якої є набагато менш передбачуваними). Зростатиме також роль науки і процедура ухвалення рішень вводитиме безпосередньо у політичний процес ученого чи економіста, а університети ставатимуть першорядною інституцією постіндустріального суспільства», в якому багатство, влада і статус вже менше будуть вимірами класу, а більше ставатимуть цінностями, ставлення ж до теоретичного знання визначатиме «ціннісну систему суспільства» [21, с. 232, 237, 239].

У майбутньому теоретичне знання ставатиме «новим центральним місцем ... в економічній інновації і політиці», водночас виникатиме «брак інформації через зростаючу потребу в поширенні технічного знання і участі індивідів у політичних процесах, підвищуватиметься вартість “часу”, все більше обтяжливим буде державне управління, що ставатиме “бюрократичним монстром”» [21, с. 251, 270], — пояснював Д. Белл. Тому й актуалізуються питання про співвідношення «держава — суспільство», а в кінці ХХ ст., на думку мислителя, відбудуться «значні зрушення в економіці й політичній владі, але головним чином ... у владі національних держав» [21, с. 271]. Поглиблюватиметься криза культури через виклики «нових способів життя» тенденціям, «котрі спрямовані до піднесення значущості людської особистості», загостриться проблема віри, коли «мирський світ знову вторгнеться у свідомість і виявиться, що моральні ідеї абстрактні проти непокірного бажання матеріального стимулювання». Можливе «врятування людини через воскресіння традиційної віри», а завдяки релігії відновлення «послідовності поколінь», яка «не може бути виготовленою або спроектованою культурною революцією», — прогнозував мислитель, вказуючи на відкритість історії та «осьові структури суспільного конфлікту в майбутньому» [21, с. 273, 274, 201].

Питання, яке порушив Д. Белл — «чи захоче людина йти далі», щоб постіндустріальне суспільство як перебудова технічного пошуку поставало «у більш могутній формі» [21, с. 239], розглянули розробники концепції інформаційного суспільства, котре відкриває нові перспективи розвитку людської цивілізації. Разом з цим актуалізується проблема передбачення для уникнення можливих негативних наслідків загальної інформатизації та комп'ютеризації, для запобігання можливій монополізації інфосфери.

Про становлення інформаційного суспільства та його майбутнє писав англійський соціолог **Девід Лайон** (1948). У праці «Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії» він доводив, що процес інформатизації стосується всіх сфер суспільного життя, а з поширенням інформаційної технології пов'язане виникнення інформаційного суспільства, що буде в майбутньому гармонійніше функціонувати. «Інформаційне суспільство» виражає ідею нової фази в історичному розвитку передових країн. «Зростаюча кількість людей із необхідністю втягуються в безпрецедентне розмаїття інформаційно зорієнтованих типів робіт». «Поняття “інформаційного суспільства” звучить як обнадійлива нота посеред настрою загальної рецесії». Всупереч поширюваному песимістичному прогнозові, що попереду бачить лише занепад (економічний) чи катастрофу (ядерну), коли «інтелектуали оплакують кінець прогресу»,

Д. Лайон показує позитивне значення інформаційного суспільства і закликає до його дальшого дослідження [21, с. 362, 363, 364, 365].

Хоч інформаційне суспільство в усіх вимірах, на думку мислителя, ще не виникло, але в ньому фокусуються дискусії щодо майбутнього. Адже нова інформаційна технологія породжує нові проблеми, серед яких статус самої інформації як товару, її співвідношення із знанням і мудрістю, а також питання доступу до джерел інформації та захисту інформаційних даних, особливо про особисте життя людей. У найближчому майбутньому виникатимуть питання стосовно інтенсивності використання соціальної, особистої, приватної, комерційної, культурної інформації [21, с. 377], як зауважив Д. Лайон.

Інформаційна технологія стає конкурентом політики, в якій люди втрачають можливість «брати участь на рівні моралі та справедливості» і впливати на результати політичних рішень, які дедалі більше стають комп'ютеризованими, а нерівність і владні відносини відсуваються на задній план, і відповідно зменшується можливість прояву основних суперечностей та послаблюються опозиційні рухи через обмеження інформації про «співвідношення між загальним добром і дешевими послугами», як пояснює мислитель, передбачаючи появу «тиранії технократичної влади» та нових суперечностей розвитку інформаційних технологій. «Я попереджаю, що некритичне використання концепції “інформаційного суспільства” веде до приховування або замовчування недоліків домінуючої реальності з боку могутніх сил», і щоб інформаційне суспільство «не стало самовдоволенням пророцтвом» [21, с. 369, 370], — застерігає мислитель.

«Технологічний розвиток не має заздалегідь встановлених соціальних ефектів, відносно яких можна передбачати, чи є вони благотворними універсально, чи лише для даного випадку» [21, с. 378], — пояснює Д. Лайон, підкресливши відкритість поняття «інформаційного суспільства» «для вільної дискусії з метою обговорення майбутніх альтернатив» [21, с. 379] і відзначивши роль соціального дослідження як «громадської філософії» про моральний вибір і «людський фактор» у майбутньому суспільстві.

Появу «нової людини» у взаємозв'язку зі становленням інформаційного суспільства розглянув японський соціолог **Йонезі Масуда** (1905–1995) у працях «Гіпотеза про генезис Homo intelligens», «Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство», «Комп'ютоутопія». Свою концепцію трансформації людини в біосоціальну істоту нового генотипу він вважав «спробою науково передбачити генезис нової людини, пов'язуючи недавно одержані результати палеоантропології та соціобіології з досягненнями інформаційної науки», дивовижним наслідком якої він назвав появу комп'ютерів, нового способу комунікації та роботів [21, с. 335]. Вершиною комп'ютера як штучного інтелекту, на думку Й. Масуди, буде біокомп'ютер, що суттєво підвищить якість інформації для людського вибору оптимальних дій. Така системно орієнтована інформація ставатиме чимраз прогностичнішою, що «пропонуватиме моделі складних соціально-економічних явищ і робитиме передбачення стосовно майбутніх загальних конфігурацій реальності» [21, с. 344], — відзначив мислитель, прогнозуючи створення таких комп'ютерів і роботів, що зможуть навчатися та виконуватимуть значну частину виробничих операцій, розширюватимуть можливості людини і водночас викликатимуть трансформацію соціальних і трудових систем, появу нових професій, пов'язаних з виробництвом інформації, а разом з тим нових форм зайнятості.

«Можливо, що наприкінці першої половини XXI сторіччя ми будемо повністю звільнені від праці для виробництва, а обов'язкові робочі години будуть скорочені. Буде

широко впроваджена система з чотириденним робочим тижнем і двомісячною відпусткою», а «звільнення людини від продуктивної праці підведе її до творення цінностей часу», тобто таких, що створюватимуться в процесі «проекування майбутнього часу ... шляхом перетворення теперішнього стану в бажаний» [21, с. 350, 351], — писав Й. Масуда. Він передбачав «зміну людських критеріїв цінностей від вузьких, прямих і егоїстичних інтересів до етичних цінностей, орієнтованих у напрямі до інтересів цілого». «Ця зміна цінностей матиме такий сильний вплив на людство, що радикально змінить нашу концепцію світу, наше мислення і наш спосіб поведінки», і тоді людство створюватиме людську цінність найвищого порядку, «заради чого варто жити» [21, с. 315, 351], — зробив висновок японський мислитель.

Він вважав також зміни в людських базових бажаннях, цінностях, способі життя й поведінці ознакою народження нової культури, що в майбутньому приводитиме до «генетичної еволюції сучасного людства й до фундаментальних змін його основних рис» [21, с. 353]. Адже впродовж віків людство концентрувало знання й технологію для панування над природою, а військову технологію для агресії, ведення війн, і, зійшовши на вершину матеріальної цивілізації, опинилося перед загрозою самознищення. Тому умовою подолання кризи існування людства буде поява нової людини — Homo intelligens, що «шляхом горизонтальної соціальної трансформації мирного революційного типу» і врятує людство і створить нове суспільство, яке функціонуватиме на основі «глобальної громадської спільноти», що перейде від конкуренції до принципу синергетизму.

«Призначення Homo intelligens — досягти синергетичного суспільства, в якому об'єднуються Вища і людська істоти, суспільства, вільного од війн і голоду і сповненого життєвої сили. Ця людина стане його частиною; плануючи власну діяльність, вона інтегрується з ним» [21, с. 360], — оптимістично провіщав мислитель. На його думку, індивіди виконуватимуть відповідні функції, вільно кооперуючись через громадські інформаційні мережі без авторитарного правління і сприятимуть розвиткові суспільства як цілого, здатного швидко й динамічно відповідати на зміни в навколишньому середовищі і запобігати можливим проблемам «шляхом адекватних оцінок та узгодження (з позицій гуманізму і глобалізму)» [21, с. 358].

Інформація завдяки невичерпності й акумулятивному ефектові забезпечуватиме зростання інтелектуальної продуктивності нової людини, котра розвиватиме новий тип економічної діяльності, що ґрунтуватиметься на спільній власності інформаційних благ, і створюватиме нову «біоекологічну економічну систему» з базовим поняттям гармонійного співіснування природи і людства, що прийде до усвідомлення спільної долі й потреби нового ставлення до природи. В майбутньому суспільні трансформації здійснюватимуться в напрямку зміни мети суспільства від вироблення товарів і задоволення матеріальних потреб до створення умов для самореалізації Homo intelligens як співучасника процесу збереження і розвитку життя на Землі.

Коеволюцію людини і природи, перспективи розвитку Homo sapiens на шляху до ноосфери пов'язував з виникненням інформаційного суспільства російський математик **Микита Мойсеєв** (1917–2000). Він вважав, що становлення інформаційного суспільства, яке вже стоїть на порозі нашої історії, потребуватиме цілеспрямованої діяльності людей, покладатиме нові обов'язки на них через різноманітні труднощі. «Людству ще доведеться докласти чимало зусиль, перш ніж ми матимемо право говорити про інформаційне суспільство як про сучасну реальність», бо воно пов'язане «з

утвердженням Колективного Всепланетарного Розуму, з якісно новим етапом розвитку цивілізації, а не тільки з електронною і комп'ютерною інженерією, що є лише однією з передумов ... для переходу від постіндустріального до комп'ютерного суспільства» [11, с. 428, 430], — писав у праці «Інформаційне суспільство: можливість і реальність» Н. Мойсеєв, назвавши колективним інтелектом високоорганізовану систему багатьох індивідуальних умів для регулювання й саморозвитку сукупності людських цивілізацій та вироблення перспектив «планетарного громадянського суспільства» для зосередження творчих сил людства «на забезпеченні свого виживання» [11, с. 451].

Майбутнє людства треба спрямовувати, як вважав мислитель, через перехід від боротьби до зближення й співробітництва народів, через створення інститутів загальнолюдського порозуміння і вироблення узгоджених рішень. Цьому мали б сприяти нові міжнародні організації під егідою ООН, розширення планетарної інформаційної системи. «Утвердження інформаційного суспільства носитиме характер біфуркації — якісної зміни самих основ цивілізації і соціальної природи суспільних відносин», тому «проблема формування інформаційного суспільства — колективна турбота всього людства» [11, с. 451], — підкреслив М. Мойсеєв. Він прогнозував дальший розвиток гуманітарних наук, які у ХХІ ст. з'єднуюватимуться «в єдине русло науки про людину», а «інформатика послужить містком для поєднання двох гілок людського знання — гуманітарних і природничих наук». «Майбутнє людства буде спрямованим майбутнім завдяки науці». Людство стане «об'єднанням вільних у думанні та ініціативних людей» [15, с. 89,83, 82], — висновок М. Мойсеєв.

По-іншому розглянув інформаційне суспільство російський мислитель **Дмитро Іванов** (1967), назвавши його «фантомом постіндустріальної епохи». Людство вступає в «технотронну еру», коли соціальні процеси стають програмованими, а інформація стає ідолом, бо вона є «комунікацією, операцією трансляції символів, що спонукає до дії» [11, с. 361], — пояснює мислитель. У трансформаціях суспільства, як вважає Д. Іванов, провідною тенденцією стають «симуляційні технології віртуальної реальності», коли стосунки між людьми набувають форми взаємин між **образами**, що відкриває перспективу віртуалізації суспільства, в якому індивіди дедалі більше занурюються у «віртуальну реальність», сприймають світ як «ігрове середовище», а комп'ютерні мережі як арену економічної діяльності чи поле політичної боротьби. Інтернет стає «середовищем розвитку віртуальних співтовариств, альтернативних реальному суспільству, а спілкування через Інтернет приваблює знеособленістю і водночас можливістю конструювати і трансформувати віртуальну особистість» [11, с. 387,411,412], — відзначає мислитель.

При цьому він допускає можливість виникнення в майбутньому від імені суспільства нової форми політичної інтеграції та мобілізації економічних ресурсів, навіть «віртуальних імперій». Росія матиме шанс, на думку Д. Іванова, адаптуватися до нових умов віртуальності і реалізувати через неї «свою вікову волю до імперії при випереджувальному, а не тому, що наздоганяє, економічному розвитку» [11, с. 415, 426, 419]. «У теперішній ситуації Росія, — прогнозує автор у праці «Суспільство як віртуальна реальність», — ризикує залишитися відсталим, роздертим конфліктами ведмежим закутком цивілізації» [11, с. 426].

Про майбутнє Росії розмірковують і російські автори книжки «Філософія історичного прогнозування: ритми історії і перспективи світового розвитку в першій

половині XXI віку» **Володимир Пантін** (1954) та **Володимир Лапкін** (1954). Вони передбачили «появу в Росії жорсткого авторитарного або тоталітарного політичного режиму» [16, с. 308] на основі аналізу різних підходів до осмислення майбутнього, зокрема вчення М. Кондратьєва про еволюційні цикли (40–60 років). Враховуючи можливість історичних випадковостей, вчені вказують на фази структурної кризи великих потрясінь (2005–2017 рр.), технологічного перевороту і революції міжнародного ринку (2017–2041 рр.). Із фази великих потрясінь 2005–2017 рр. ослабленими вийдуть західні країни через розширення ЄС на схід, але «ще більш ослабленою з цієї фази може вийти Росія» [16, с. 325], – прогнозують автори. Конфлікт між об'єднаною Європою і Росією хоч і не набуде відкритого воєнного зіткнення, але «буде надто болісним для Росії, оскільки може призвести не тільки до різкого скорочення її політичного впливу на пострадянському просторі, але й до зниження її контролю над соціально-політичними процесами на власне російській території». Конфлікт з Китаєм може бути відтермінований до наступної фази революції міжнародного ринку (2030 р.) [16, с. 325], як припускають російські прогнози.

Вони відзначають, що Росія перебуває в найдраматичнішому становищі перед гігантськими масштабами завдань порівняно з її ресурсами і можливостями. «Наслідок цієї історичної колізії аж ніяк не визначений і багато в чому залежатиме від здатності і політичної волі російського суспільства до самозмінювання». Росія змушена буде розв'язувати проблему власного прилучення до сучасності, бо в «противному разі їй просто може не знайтися місця у співтоваристві сучасних націй завтрашнього глобалізованого світу» [16, с. 338, 340], – пояснюють автори. Із 2025 р. пов'язують вони крах імперії і «самої парадигми імперського розвитку Росії». Історична тенденція диктує Росії вступ до співтовариства модернізованих держав, можливо через певний державний крах або коли «країна цивілізовано відторгне своє недосконале минуле».

«Конкретний шлях розв'язання цієї проблеми залежить від нашої сьогоденної і завтрашньої політичної розважливості», а «точна дата завершального акорду фази “ривка”, зрозуміло, прихована в тумані майбутнього» [16, с. 346], – розмірковують російські дослідники, критично оцінюючи наслідки соціально-політичних процесів в Росії впродовж останніх 20-ти років, називаючи «парадоксальною ситуацією» те, що російська влада і суспільство незворотно витрачають ресурси і не компенсують ці втрати набуттям якостей сучасної політичної поведінки.

«Із цим багажем майже нерозв'язаних проблем Росія вступає у майбутнє, яке ... загрожує їй ще досить тривалим рухом за попередньою логікою розвитку» [16, с. 379], – оцінюють В. Пантін і В. Лапкін, вказуючи, що приховані поки що віхи визначатимуть принциповий наступний поворот у російській політиці.

«Росія вступить у смугу серйозних зовнішньополітичних ускладнень і конфліктів, реальна загроза нависне над її територіальною цілісністю і внутрішньополітичним консенсусом в суспільстві», що потребуватиме радикального перегляду політичної стратегії держави і принципів її функціонування, також завершення «цілої серії різноманітних циклів своєї історичної еволюції» для готовності до нової якості як повноправного і всіма визнаного члена світового співтовариства демократичних держав. «Або Росія зуміє впоратися з цим, можливо, найскладнішим випробуванням у своїй історії, або розвіється як міраж, не знаходячи собі місця... в завтрашньому глобалізованому світі» [16, с. 379, 380], – такі альтернативні сценарії майбутнього Росії розглядають

сучасні російські дослідники. Вони ще 2006 року називали 2013–2025 рр. періодом зовнішньополітичної авантюри і дальшого застою з пошуком стратегічного союзника та спробами, іноді невдалими, ідентифікувати свого зовнішнього ворога.

В. Пантін і В. Лапкін прогнозують геополітичний поворот за умови уникнення загрози «застійного консерватизму еліти і зовнішнього впливу на Росію під гаслами допомоги ослабленій країні у процесі великої трансформації, яку доведеться пережити Росії в період до 2025 р., і, можливо, навіть зменшення її території» [16, с. 396, 397, 418]. Потім у світі настане період 2030–2040 рр. відносно глобальної стабілізації із збалансованішою взаємодією різних культур і цивілізацій [16, с. 419], як передбачають російські вчені.

Подібні передбачення стосовно Росії у книжці «Зіткнення цивілізацій» висловив американський футуролог **Семюел-Філіпс Гантінгтон** (1927–2008). Він, назвавши Росію «розірваною країною» між Заходом і Сходом, пояснив, що після розпаду Радянського Союзу і Варшавського блоку цей паросток візантійщини з тривалим монгольським правлінням починає втрачати роль стержневої держави і перетворюється «на вогнищевий осередок регіональних конфліктів під гаслом захисту росіян у ближньому зарубіжжі». Російське суспільство внутрішньо також розколюється з питань ідентичності, яку може втратити, «якщо Росія примкне до Заходу, православна цивілізація перестане існувати» [27, с. 2011]. Але історія вже має урок посилення централізованої влади в Росії, котра 1993 року відмовилася від стратегічного принципу, який проголосила ще радянська система, першою не застосовувати ядерну зброю, котра зберігає присутність військ у Закавказзі і втручається у внутрішні справи інших держав.

При цьому С. Гантінгтон наводить прогноз Джона Мірсгайма стосовно загострення відносин між Росією і Україною з питань безпеки: «виходячи з більш “реалістичнішої” концепції держав як об’єктів, що самовизначаються», «...статистичний підхід на перший план висуває можливість російсько-української війни, цивілізаційний підхід знижує її до мінімуму і підкреслює можливість розколу України». ... Статистичний прогноз Мірсгайма про можливу війну між Україною і Росією дозволив йому зробити висновок про те, що Україні краще мати ядерну зброю. Цивілізаційний підхід передбачає співробітництво між Україною і Росією та спонукає Україну відмовитися від ядерної зброї «за умов одержання економічної допомоги» [27, с. 41, 42].

Але через претензії Росії на Крим, проживання в Україні 31 % російськомовного населення і понад 20 % росіян, незахищеність спільного кордону, історичний і культурний фактори, «лінію розлому» між православною східною і уніатською західною частинами можливий також «розкол України», при якому «буде більше насильства, ніж при поділі Чехословаччини, але він буде менш кривавим, ніж розвал Югославії», — зробив гіпотетичне припущення С. Гантінгтон [27, с. 41]. При цьому він прогнозував виникнення нової «лінії розлому цивілізаційного», що може пройти саме по Україні. Її майбутнє пов’язане зі станом міжцивілізаційних відносин, що «варіюватиметься від холодності до використання насильства», і не оправдаються «надії на тісне “міжцивілізаційне” партнерство, про яке заявляли лідери Росії й Америки» [27, с. 258, 323].

Мислитель передбачав загострення конфлікту між ісламом і Заходом: «Цей фундаментальний конфлікт між двома великими цивілізаціями і властивим кожній способом життя триватиме, визначаючи взаємовідносини цих цивілізацій у майбутньому» [27, с. 331, 332]. Він, назвавши ісламський фундаменталізм «таким же небезпечним,

як і комунізм», висноував, що зіткнення цивілізацій приведе до нової ери світової політики, на зміни якої впливатимуть зростання кількості мігрантів, особливо мусульман до Європи, та збільшення чисельності мусульманського населення у світі. «Для Росії посиляться загроза на південних окраїнах від чимраз більшої кількості мусульманського населення, а в Сибіру — від нелегальної міграції китайців» [27, с. 339, 391, 392].

Азія — «казан цивілізацій» ставатиме дедалі нестабільнішим регіоном. Глобальна війна малоімовірна, але не виключена, як міркував С. Гантінгтон. Головною причиною війни може стати зміна співвідношення сил між цивілізаціями та їхніми стрижневими країнами. Тому майбутнє світу залежатиме від розуміння і співробітництва між політичними, духовними та інтелектуальними лідерами головних світових цивілізацій, від економічного розвитку, що створює базу для поширення демократії, яка у свою чергу послаблюватиме авторитарні режими, як передбачав мислитель.

Він разом з тим попереджував про можливість виникнення нових форм авторитаризму після «глобальної демократичної революції». У книжці «Третя хвиля. Демократизація в кінці ХХ віку» він писав: «Умови для встановлення порядку в сучасному складнішому й однорідному світі полягають як всередині цивілізацій, так і між ними. У світі складеться або порядок цивілізацій, або взагалі ніякого», тому «великі світові цивілізації, збагачені своїми досягненнями в релігії, мистецтві, літературі, філософії, науці, технології, моралі, співчутті, також повинні триматися разом, або вони загинуть поодиночки» [28, с. 239, 532]. Найнадійнішим заходом запобігання війні мислитель вважав «міжнародний порядок, заснований на цивілізаціях». Тому він пропонував у найближчому майбутньому переглянути склад Ради Безпеки ООН і ввести постійними членами представників крупних цивілізацій для розв'язання питань відповідно до нових реалій і безпеки у світі [28, с. 524].

Про потребу посилення ролі Ради Безпеки ООН, яка «може сповзти назад через дії недореформованих держав — Китаю і Росії», і про становлення ООН як основи «нового світового порядку» для прийдешніх поколінь наголошує американський футуролог **Френсіс Фукуяма** (1952). Він у книжках «Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку», «Кінець історії та остання людина», «Наше постлюдське майбутнє: наслідки біотехнологічної революції» розглядає проблему «кінця історії» у взаємозв'язку з ідеєю «останньої людини», висловивши цікаві думки стосовно можливих варіантів майбутнього. Під впливом подій ХХ сторіччя дедалі більше людей ставало песимістами, коли індустріальний прогрес поставлено на службу війнам і через безпрецедентну владу тоталітаризму, що знищував цілі народи і соціальні класи, було позбавлено історію сенсу, а питанням «куди прямує людство?» поставлено під сумнів можливість історичного прогресу.

«У майбутньому нас чекають нові й поки що не уявлювані страхіття, від фантастичних диктатур і кривавих геноцидів до баналізації життя через сучасний консюмеризм, і безпрецедентні катастрофи — від ядерної зими до глобального потепління. Принаймні ймовірність виникнення цих жахів більша, ніж їхньої не появи» [25, с. 30], — висловив припущення мислитель, розмірковуючи над можливою війною, що спонукає суспільство до раціоналізму, бо «загроза війни заставляє держави вибудовувати свої соціальні системи за кресленнями, найвигіднішими для створення і впровадження технологій», «... засвоювати технології своїх ворогів і суперників», «підвищувати рівень освіти для створення еліти, здатної працювати з технологією»,

«підтримувати контакт із суміжними державами і наглядати за тим, що відбувається вздовж своїх кордонів», бо «війна загострює проблему суспільної модернізації та її перевірку» [25, с. 127–128].

При розгляді можливості глобальної війни з використанням зброї масового ураження Ф. Фукуяма висловив припущення про знищення більшої частини населення, руйнування структури влади й багатства ворожих країн та їхніх союзників, про з'єднання воєнного катаклізму з екологічним, внаслідок чого така територія стане непридатною для проживання людей. «І хоч решта світу уникне прямих наслідків війни, може виникнути така відраза до війни й технологічної цивілізації, що багато держав добровільно відкине передову зброю і науку, яка її породила». Держави, котрі вціліють, можуть чинити розумніше і поміркованіше, стараючись ретельніше контролювати нові технології. Але «навіть якщо вдасться знищити новітнє озброєння і конкретні знання для його створення, неможливо буде знищити пам'ять про метод, що зробив таку зброю можливою. [...] Допоки це так, держави, що мають можливість використовувати науку з воєнною метою, матимуть перевагу над позбавленими такої можливості», і «... можуть з'явитися й нові технології, про які люди думатимуть, що саме вони дадуть остаточну перевагу» [25, с. 148, 149], — розмірковує мислитель над безглуздою руйнівністю війни, що не обов'язково приведе людей до розуміння того, що ніяка воєнна технологія не має бути використана з «розумною метою», що погані країни можуть скористатися воєнною катастрофою для здійснення власних амбіцій. Тому нема гарантії, що «майбутні покоління не будуть знати своїх Гітлерів чи Пол Потів». Оскільки сучасність відкриває нові горизонти людському злу, держави намагаються посилити могутність, то й загроза безпеці народів залишатиметься постійною властивістю міжнародного порядку і військова сила — «істинною монетою в міжнародній політиці» [25, с. 149, 210, 376], — прогнозує Ф. Фукуяма.

При цьому він, наводячи приклад Росії, яка вела експансію при царизмі і більшовицькому режимі, передбачає: «... майбутній уряд Росії... позбувшись марксизму-ленінізму, залишиться таким же експансіоністським, оскільки цей експансіонізм виражає волю російського народу до завоювань», тим більше, що «російський народ у демократії не зацікавлений, що процеси демократизації можуть відкочуватися назад» [25, с. 374, 60, 88]. Тому мислитель закликає до реалізму, щоб мати на увазі присутність намірів, навіть «якщо сьогодні країна виглядає дружньою і не войовнича, завтра в неї може змінитися настрої», і сусіднім державам треба мати достатню могутність для самооборони. «Вони не можуть покладатися тільки на міжнародні угоди або на міжнародні організації подібно до ООН, яка не має влади для втілення своїх санкцій у життя», адже «нічого не змогла домогтися реально важливого у критичному питанні колективної безпеки за весь час свого існування» [25, с. 377, 376, 425], — зауважує Ф. Фукуяма. На його думку, ймовірність війни в наступному періоді визначатиметься не так спокусою конкретних держав скористатися перевагою над сусідами, як збалансованістю сил у системі держав, яка може бути біполярною чи багатополлярною, котра виявиться ефективнішою для підтримки тривалої міжнародної стабільності [25, с. 375].

Після Другої світової війни біполярний розподіл сил дав Європі понад півсторіччя миру, хоч це могло бути зв'язано з випадковими історичними факторами. Тому стабільність і мир залежать не тільки від балансу сил між двома групами держав, від

їхнього співробітництва. Історії відомі й альтернативні багатополярні системи країн. У сучасному світі держави прагнуть посилити могутність не тільки традиційними воєнними способами, але й шляхом економічного зростання чи розгортання рухів за свободу і демократію. Так, наприклад, Великобританія, ослаблена перемогою, погодилася на ліквідацію колоніалізму як «нелегітимної форми панування» [25, с. 389].

Ф. Фукуяма пропонує подивитися на сучасний світ через гегелівське розуміння історії як «боротьби за визнання» та осмислення «гордої й напористої сторони людської природи, яка й лежить в основі майже всіх війн і політичних конфліктів», хоч «людям звично шукати причини потоку подій тільки в економіці» [25, с. 230]. Саме в «боротьбі за визнання» виникають сучасні рухи за ліберальні права. «Прагнення до визнання зіграло ключову роль і в поширенні антикомуністичного землетрусу в Радянському Союзі, Східній Європі, в Китаї». Фундаментальний імпульс до реформ був економічний, але бажання процвітання, піднесення рівня життя супроводжувалось вимогами демократичних прав, політичної участі в зміні системи, заміні командної економіки, яка не відповідала рисам «постіндустріального суспільства». Люди повстали за свою гідність, виявили хоробрість і готовність ризикувати життям заради вищих цінностей, ніж просте фізичне існування [25, с. 276, 280], як відзначив мислитель в людині те, що може проявитись і в майбутньому.

Адже людина хоче, щоб її визнавали людиною. «І те, що становить ідентичність людини як людини, найбільш фундаментальна й притаманна лише людині властивість — це здатність людини ризикувати власним життям», тому «соціабельність» веде людину не в мирне суспільство, а «ввергає у смертельний бій заради всього лиш престижу»; така «боротьба за визнання є першим справді людським актом», але й не останнім [25, с. 233, 241], як вважає Ф. Фукуяма.

Він пояснює, що «боротьбу за визнання» інтерпретатор Гегеля О. Кожев називав «механізмом для розуміння історичного процесу», а «кінцем історії» становлення «універсальної держави» тоді, коли ліберальна демократія розв'язуватиме питання визнання шляхом заміни відносин пана і раба «рівним визнанням». «Кожев вважає, що кінець історії означатиме кінець великих суперечок, а тому виключає неминучість боротьби», — підкреслює Ф. Фукуяма, водночас зауваживши, що О. Кожев не враховував певних форм «ірраціонального визнання» [25, с. 586, 318].

Визнання ж є центральною проблемою політики і має психологічний аспект прояву хоробрості, громадянськості й духу справедливості. «Хіба не закладено в людській особистості певне свідоме прагнення до боротьби, небезпеки, ризику й відваги, хіба не залишиться ця сторона нереалізованою в мирі й процвітанні сучасної ліберальної демократії?» [25, с. 24], — запитував американський мислитель, розробляючи концепцію «кінця історії» та розглядаючи ідею «останньої людини». Він відзначав, що ліберальна демократія забезпечує визнання гідності людини, а економічний розвиток сприяє рухові до ліберальної демократії, що не може виникнути без «мудрих і великих державних діячів, котрі знають мистецтво політики», і «демократія не може бути без демократів» [25, с. 334, 543]. Однак ліберальна демократія несамодостатня, а економічний розвиток можуть стримувати різні фактори, навіть традиційні культури, тому «майбутнє процесу демократизації виявиться неясним» і «в майбутньому можуть утвердитися деякі нові авторитарні альтернативи, у минулому, можливо, невідомі» [25, с. 357], — передбачав Ф. Фукуяма, допускаючи можливість появи антиліберальних

ідеологій в ісламському світі чи «тиранії більшості» в азійському суспільстві. «Новий азійський тоталітаризм не виявиться скоріш за все знайомою жорстокою поліційною державою. Це буде тиранія пошанування, добровільної покори людей вищому авторитетові і підпорядкування жорсткій системі соціальних норм» [25, с. 369], що не виключатиме й процвітання країни.

Демократичне суспільство культивує толерантність, і сучасна людина цілком задоволена своїм «сидінням вдома і самовихвалюванням за широкі погляди». «Остання людина в кінці історії знатиме, що нема чого ризикувати життям заради якоїсь великої мети, оскільки вважає історію повною непотрібних битв» [25, с. 460], — пояснює Ф. Фукуяма, аналізуючи твердження О. Кожева про «зникнення Людини в кінці історії», бо «залишитися тільки жити їй як тварині в гармонії з Природою», задовольняючи свої потреби економічною діяльністю [25, с. 465, 467].

У майбутньому, на думку мислителя, знову виникне питання, чи будуть люди щасливі і задоволені таким становищем «тварин виду *Homo sapiens?*» Або на якомусь рівні досягнуть щастя, «але все ж не будуть **задоволені** собою», і знову потягнуть «світ назад в історію з усіма її війнами, несправедливостями і революціями» [25, с. 468], адже тяга до визнання не зникає із життя людей, але міра і місце її прояву змінюється. У далекій перспективі можливості суспільного життя послаблюватимуться демократичним принципом рівності, а в межах країни «ліберальні принципи можуть виявитися деструктивними для найвищих форм патріотизму, потрібних для самого виживання суспільства», бо ліберальна демократія і економіка намагаються роз'єднати, «атомізувати» людей [25, с. 483, 485].

«Занепад суспільного життя припускає, що в майбутньому ми ризикуємо стати безтурботними й самозадоволеними останніми людьми, позбавленими тимотичних устремлінь до вищих цілей і такими, що прагнуть лише особистого комфорту. Але існує й зворотна небезпека, а саме, що ми знову станемо першими людьми, які вв'язуватимуться у криваві й безглузді війни за престиж, тільки на цей раз — з сучасною зброєю» [25, с. 489], — розмірковує мислитель над проблемою кінця історії, підкреслюючи, що жоден режим, ні одна «соціоекономічна система» не можуть задовольнити всіх і всюди, тому й при ліберальній демократії з'являтимуться незадоволені, що намагатимуться «запустити історію заново». «Якщо людям майбутнього набриднуть мир і процвітання й вони почнуть шукати нової тимотичної боротьби і труднощів, то наслідки можуть бути ще жахливіші, бо є ядерна і інша зброя масового ураження, що може вбити мільйони людей миттєво й анонімно» [25, с. 498, 500], — попереджує Ф. Фукуяма.

Він так обґрунтовував те, що кінця історії не може бути, що на шляху повернення «перших людей стоїть великий механізм сучасної науки» [25, с. 500]. Розвиток науки і технології, яку вона породжує, є одним з головних рушіїв прогресу універсальної історії. Інформаційна революція особливо сприяла поширенню ліберальної демократії. Оскільки полегшується рух інформації через національні кордони, то суспільства більше продукують свободу й рівність.

Для майбутнього ліберальної демократії, як вважає американський мислитель, важливим є соціальний порядок і соціальний капітал. У ХХ ст. відбувся великий крах суспільних вартостей, характерних для індустріальної доби, коли система вимагала від людей бути не так добродішними, як раціональними і покірними перед законом у власних

інтересах. При переході до інформаційного суспільства найвагомим досягненням стає верховенство права, «переваги якого стають ще очевиднішими, якщо подивитися на такі країни як Росія і Китай, де цього немає» [24, с. 18], — оцінює Ф. Фукуяма, критикуючи консерваторів за помилковість поглядів — ніби небажані соціальні зміни можна виправити погрозами і апелюванням до попередніх «правильних вартостей». Адже соціальний капітал як набір неофіційних вартостей і норм, які є спільними для членів групи і допомагають взаємодіяти, може служити для створення здорового громадянського суспільства, а може й застарівати.

Суспільні цінності мають економічну вартість, навіть етичні — чесність, почуття обов'язку — можуть виражатися в доларовій вартості й допомагати в досягненні спільних цілей. Наприклад, довіра сприяє ефективнішій діяльності групи чи організації, однак довіра до владних інституцій у більшості країн починає знижуватися. Тому від неофіційних норм дедалі більше залежатиме суспільство при високих технологіях у майбутньому. В інформаційному суспільстві уряди змушені будуть децентралізувати владу відповідно до вимог часу, коли громадянське суспільство впорядкуватиметься не зверху, а внаслідок «самоорганізації децентралізованих індивідів» [24, с. 14], — передбачає Ф. Фукуяма. Спонтанний прогрес самоорганізації, на думку футуролога, веде до соціального порядку, опорою якого є людський розум, здатність генерувати знання для розв'язання проблем через взаємодію і дотримання правил неформальної поведінки, суспільних норм, які є конструктивом для соціального капіталу і кооперування людей у захисті своїх власних інтересів [24, с. 148, 149, 170].

У деяких соціальних нормах довгострокові інтереси поставлено вище від короткотермінових, а групові — вище від індивідуальних, тому й «суспільство, схильне до постійного перетасовування норм і правил заради збільшення особистої свободи вибору, **ставатиме** щораз більш дезорганізованим, атомізованим, ізольованим і нездатним реалізувати спільні цілі й завдання» [24, с. 22], — оцінює мислитель можливості відновлення соціального капіталу в майбутньому. Він вказує на розширення мереж для збільшення соціального капіталу, особливо виробництва з високим рівнем довіри для розвитку нових технологій, на появу «самоорганізованих мереж у прогнозованому майбутньому». Хоч самоорганізація не може бути де завгодно, суспільство з високими технологіями, зуживаючи соціальний капітал, і в майбутньому буде знову його генерувати, передусім через освіту та перетворення чеснот на економічні активи, через вироблення нових норм у нових умовах. Водночас ускладнення видів діяльності, на думку Ф. Фукуяма, потребуватиме й нового рівня самоорганізації і самоуправління, й надалі схильні за природою до об'єднання люди проявлятимуть здатність відновлювати соціальний порядок і в майбутньому [26, с. 233, 261, 266, 294].

Людство постійно докладає зусилля до культурного розвитку. Однією з основних рушійних сил історичного прогресу був і залишається розвиток науки і технології, що визначає горизонти продуктивних можливостей економіки, а тому багато в чому — структурні характеристики суспільства. «Розвиток технології в кінці двадцятого віку особливо сприяв розвоєві ліберальної демократії як єдиної життєздатної й легітимної політичної системи для сучасних суспільств» [26, с. 29], — стверджує мислитель. Однак дедалі більше звільнення людей від обмежень в умовах поширення ліберальної демократії призводить, за спостереженнями вченого, до парадоксальної ситуації — наука і технологія в сучасному світі стають «самі по собі» «ключовими вразливими точками

нашої цивілізації і потребують більшого політичного контролю» через реальну загрозу їхнього використання у зловмисних діях, зокрема з боку терористів [26, с. 9].

Для самої ліберальної демократії можуть виявитися потенційно загрозованими відкриття сучасної біотехнології і генної інженерії, тому мислитель у книжці «Наше постлюдське майбутнє» порушив надважливе питання: «Чи уникнемо постлюдського майбутнього і тієї моральної прірви, яку подібне майбутнє перед нами відкриє», наголосивши на потребі усвідомлення складних завдань, викликаних новою біотехнологією, і відповідно політичних рішень впродовж кількох наступних десятиріч і, очевидно, створення законів на міжнародному рівні стосовно захисту генетичної інформації та контролю за використанням засобів управління поведінкою людини [26, с. 32].

Футуролог розглянув три сценарії на наступні 50 років з винайдення нових ліків, що впливатимуть на риси характеру і робитимуть флегматиків веселими, або задоволені зможуть робити себе ще задоволенішими; з використання стовбурових клітин для регенерування будь-яких тканин людського тіла і продовження життя понад 100 років; з імплементації ембріонів і народження «оптимальних дітей» на вибір батьків [26, с. 20, 21].

У найближчому майбутньому мислитель передбачає активізацію досліджень з клонування людини, розширення знань про людський мозок, про роль серотоніну в ньому, з чим пов'язано прагнення до визнання. Розвиватимуться геноміка — розуміння функцій генів, що сприятиме створенню ліків на замовлення для індивідів, а також генетика для дослідження ролі спадковості в інтелекті людей; науки про життя і про старіння. Поява біоінформатики наблизитиме до розгадки таємниці свідомості і сутності людини. Світ 2050 р. буде інший, у ньому зростатиме ризик, на думку Ф. Фукуяма, бо дальший прогрес біотехнологій може призвести до непередбачуваних втрат і негативних наслідків [26, с. 133].

Продовження тривалості життя людей затримуватиме процес зміни поколінь, порушить проблему якості життя людей похилого віку, чиє забезпечення витіснить турботу про дітей. У свою чергу може розпочатися генетична гонитва за вищі якості нащадків, а можливість замовляти стать дітей зрушуватиме природне співвідношення між дівчатами і хлопчиками, адже вже кожен п'ятий із сьогоднішніх китайських юнаків не може знайти собі дружину. В майбутньому активна частина суспільства може опинитися в рабстві у двох, трьох чи більшого числа поколінь, повністю від неї залежних, як застерігав мислитель [26, с. 141].

Він, аналізуючи нові медичні технології, вказуючи на появу вдосконалених психотропних засобів із цілеспрямованою дією, припускає, що в передбачуваному наступному періоді не справдзюватимуться побоювання «про уряди, котрі б використовували препарати для зміни свідомості для перетворення народу на слухняних підданців». «Але спеціальний контроль — це річ, якою можуть скористатися інші соціальні сили, крім держави: батьки, вчителі, школи та інші, чиї інтереси пов'язані з поведінкою людей» [26, с. 83]. Тому вчений закликає поважати природний порядок, не допускати непродуманого втручання і шукати схеми регламентації розробки і використання технологій, підтримуючи прогресивні, що сприятимуть процвітанню людства, і нейтралізуючи та виключаючи небезпечні й шкідливі для гідності й благополуччя людей.

При цьому Ф. Фукуяма висловив стурбованість щодо спроб виведення «майбутніх людей», стосовно неконтрольованих експериментів на людях без їхньої згоди. Він занепокоєний можливим зростанням генетичної нерівності людей, яка ставатиме головною суперечністю XXI віку, спричинить спробу згуртування «нових генетичних класів». «Ми твердо сподіваємося, що люди навчатимуться мирно жити в такому збігу обставин, в яких сьогодні не вміють, але якщо рівновага занадто зрушиться від агресивної і насильницької поведінки, селекційний тиск на користь співробітництва також ослабне. Суспільство, якому не загрожує конкуренція або агресія, зупиняється в розвитку і перестає оновлюватися; індивідууми, занадто схильні до довіри й співпраці, стають вразливими для більш войовничих» [26, с. 308, 228, 143], – розмірковував мислитель. Він, відзначаючи перевагу права над інтересами, наводячи приклади з історії ухвалення законів на основі «поганої науки», вказує на появу біоетики та її значення для регулювання досліджень з біотехнологій; проведення «червоних ліній» між дозволеним і забороненим для спрямування досягнень медицини на лікування хворих, охорону здоров'я, а «не на перетворення здорових на богів» [26, с. 294].

При розгляді проблеми «постлюдського майбутнього» Ф. Фукуяма дає важливе для футурології методологічне положення про врахування рівнів складності систем з їхніми хаотичними і непередбачуваними змінами, передусім при прогнозуванні поведінки людей у майбутньому суспільстві. «Ми не зобов'язані приймати будь-яке таке майбутнє заради фальшивого знамена свободи, чи то свобода нічим не обмеженого розмноження, чи свобода наукового дослідження. Ми не повинні вважати себе рабами неминучого технологічного прогресу, якщо він не служитиме людським цілям. Істинна свобода означає свободу політичної спільності захищати цінності, які їй найдорожчі», – висновок футуролога, передбачаючи спрямування глобалізаційних процесів до такого світового порядку, «в якому найбільші групи людей уже не конкурують між собою за панування за допомогою насильства, але мирно торгують» [26, с. 308, 182].

Так Ф. Фукуяма в процесі розробки проблеми «кінця історії» поглянув, як він пише в передмові до книжки «Наше постлюдське майбутнє», «більш систематично на майбутнє», відзначивши «прогресоване підкорення природи, яке стало можливим після вироблення наукового методу ... і йде за певними правилами, встановленими не людиною, але природою та її законами» [26, с. 12]. Цим самим він звернув увагу футурологів на дослідження процесів глобалізації та екологізації життєдіяльності людства в майбутньому.

Про вступ людства в постіндустріальну епоху з посиленням глобалізаційних процесів і розширенням масштабів взаємодії з природою розмірковував український дослідник **Анатолій Толстоухов** (1956) у працях «Влада і екополітика: сучасні взаємовідношення», «Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє», «Глобальний соціальний контекст і контури еко-майбутнього», «Планетарний соціум і його еко-майбутнє», «Постіндустріальний світ: обриси еко-майбутнього». Назвавши природу «персонажем історії», він відзначає прискорений розвиток людства, що набуває загрозливого, ризикогенного характеру, і розглядає основні контури еко-майбутнього, що стає центральним питанням на багатьох наукових форумах і міжнародних конференціях. «Еко-майбутнє світового соціуму істотно залежить від характеру взаємодії між **глобальним контекстом і національними державами**» [22, с. 17], – стверджує мислитель, передбачливо запитуючи, «чи всі національні держави ... здатні самозберегти

себе у новому світоустрої», в якому глобалізаційні процеси спричиняють «низку незворотних структурних змін». На відміну від «традиціоналістських держав», в епоху індустріалізму зростає відповідальність людей за стан екобіоантропосфери. «Ціна екологічної безвідповідальності людства зростає до ціни його власного буття» [22, с. 22], — наголошує А. Толстоухов на проблемі самозбереження людства, яке мало б у найближчому майбутньому подолати ідеологію економцентризму і невтримного споживацтва індустріальної цивілізації й запобігти виникненню нових негативних наслідків науково-технічної активності в епоху постіндустріалізму, особливо з появою транснаціональних корпорацій, які використовують новітні досягнення в галузі ядерних, біоінформаційних, генно-інженерних, геномних технологій, що можуть посилювати техногенні ризики, які хоч і нерівномірно, але виходять за межі окремих країн, набувають глобальних масштабів.

Тому у XXI ст. розвиток техніки і технологій вже потрібно приводити до міри життя, людиновимірності і переорієнтувати на захист навколишнього середовища, як пропонує мислитель, підкреслюючи важливість спрямування сучасної науки на дослідження складних систем, на розробку нових стратегій для планетарної цивілізації у майбутньому [22, с. 238, 214, 184]. Ступінь ризикогенності кожної стратегії мали б максимально об'єктивно оцінювати вчені-гуманітарії. З цим пов'язана складна проблема прогнозування, моделювання ймовірних сценаріїв прийдешньої еволюції світової цивілізації, осмислення глобального соціального контексту, що «залежить не тільки від рівня розвитку фундаментальної науки і масштабів практики використання індустрії високих інтелектуальних технологій, а й від того, які саме владні структури направляють його еволюцію» [22, с. 37], а також від спроможності еліти організувати й спрямувати планетарну людську життєдіяльність на формування екомайбутнього цивілізації, навколо чого загострюватиметься інформаційно-технологічна боротьба за всесвітню владу.

При розгляді суті влади з погляду суспільних трансформацій «вона вже не може бути зрозумілою ні в термінах насильства, заборони, ні в термінах закону. Вона вже не спирається на право на смерть, функціонує як поліморфна техніка управління життям у формі порад і рекомендацій фахівців. Для того, щоб продовжувати панувати, але при цьому уникати відповідальності за результати свого управління, владі необхідно змінювати тактику і використовувати знання як інструмент» [22, с. 100, 118], — пояснює мислитель, прогножуючи зміну самого характеру мислення влади через системну кризу і виклики, що постають перед світовим співтовариством.

Головним викликом у XXI сторіччі постає захист навколишнього середовища і збереження природних основ життя в контексті теперішніх способів господарювання й життя людей, управління й діяльності соціальних інститутів, які вже не відповідають вимогам нового етапу розвитку людської цивілізації. Тому в найближчому майбутньому мав би змінитися характер взаємовідносин людства з навколишнім середовищем як «цілісною екосистемою» [22, с. 215, 239, 261], як передбачає А. Толстоухов.

Він при цьому висловив важливі для футурології думки про методологію системно-ієрархічного аналізу глобальних трансформацій влади з виділенням системоутворювальних факторів і врахуванням зміни рівня їхнього впливу на тенденції соціально-історичного розвитку. «В обмежених часових інтервалах політичний фактор може виявитися вирішальним і тому найважливішу роль у формуванні гідного екомайбутнього повинна відіграти нова держава з новою екологічною парадигмою, з

переходом від технократичного сприйняття природи як резервуара ресурсів до бачення в ній “особливого організму”, що потребує бережливого ставлення» [22, с. 261].

У тривалій перспективі чимраз більше впливатимуть фундаментальні технології і економічні структури та інститути, що їх реалізують. Мислитель радив при прогнозуванні майбутнього враховувати взаємодію всіх факторів та особистісних і соціально-психологічних умов. «Тільки інтегральний підхід, що враховує глобальні тенденції технологізації, еволюцію глобальних соціально-економічних інститутів, а також соціально-психологічні, соціально-культурні зміни в самій структурі повсякденного життя дозволяє заглянути в прогнозоване майбутнє» [22, с. 261], — підкреслює А. Толстоухов методологічні принципи вироблення прогнозу. Він висловив важливу ідею про розширення функцій держави до «прогнозування того, що повинно стати, розробляти й закріплювати нові форми трудової, технологічної, побутової та естетичної взаємодії людини і природного середовища», про утвердження принципів гармонії природи і політики, про збалансування розвитку матеріальних і духовних потреб людини [22, с. 262].

У контексті розгляду проблем майбутнього людства А. Толстоухов запропонував змінити вектор політики сучасної України в межах формаційного повороту і «вибудувати перспективу на основі участі нашої країни в конкурсі загальнолюдських проектів еко-майбутнього». «... Одним з базисних положень національної політики повинно стати рішення екологічних проблем, яке можливе лише за умов глибинних змін світогляду, системи суспільних цінностей, уявлень про розвиток економіки і цивілізації в цілому» [22, с. 265, 267].

Це потребуватиме нових підходів до змісту й організації освіти, зокрема гуманітарної і екологічної, до духовного розвою та переорієнтації діяльності засобів масової інформації, різних соціальних інститутів, громадських організацій. Надважливе завдання належатиме філософії, яка мала б координувати пошуки в різних галузях творчості, у «віднаходженні нових підвалин людського існування та ставлення людей до навколишнього світу», як вважає мислитель, вказуючи на появу таких «нових напрямків філософування», як «біофілософія», «екофілософія», «філософія здоров'я» [22, с. 291].

На розвитку соціальної філософії та піднесенні її методологічної функції в осягненні змін в суспільстві, на розв'язання проблем гуманітарної освіти України на початку ХХІ сторіччя акцентує увагу український філософ **Віктор Андрущенко** (1949). У працях «Гуманітарна політика України», «Історія соціальної філософії. Західноєвропейський контекст», «Людина в системі культури», «Сучасна соціальна філософія» (у співавторстві) та інших через призму співвідношення соціальної філософії і футурології він відзначає «європоспрямованість українства», для якого вивчення історії західноєвропейської філософії постає «потужним чинником консолідації свідомості нації, розкріпачення внутрішньо притаманного їй прагнення до соціального творення». Він закликає кожного бути мудрою людиною і спрямовувати свої дії в майбутнє. «Бо від нашої мудрості, зрештою, залежить як те, як ми зрозуміємо історію і які її висновки візьмемо в сьогоденне життя, так і те, яким побачимо майбутнє, та які засоби оберемо для його досягнення» [1, с. 11, 391]. Серед таких засобів першочерговою називає концепцію розвитку гуманітарної сфери України на наступні десятиріччя, зорієнтовану на світовий рівень цивілізованості. Гуманітарну політику держави він пропонує зосередити на реалізації людських пріоритетів і цінностей, щоб «сприяти всебічному

духовному, інтелектуальному розвитку особистості, дотриманню прав людини, охороні здоров'я, праці, навколишнього середовища», а в засобах масової інформації покінчити з пропагандою ідей насильства та приниження цінності людського життя [23, с. 328].

В гуманітарній політиці України філософ вважає центральними ідеї національного патріотизму, демократизації, а також ідею незалежності, але не так «від...», як «незалежності для ...», передусім утвердження загальнолюдських цінностей. Підкреслюючи творчу місію освіти, він радить у найближчому майбутньому переорієнтувати освітні програми, поширювати діалогові форми навчання, збагачувати українознавчий характер викладання навчальних дисциплін [23, с. 332].

Про розвиток освіти в постіндустріальному суспільстві та її особливості в Україні розмірковує відомий український філософ, педагог **Василь Кремень** (1947). У працях «Соціально-політична ситуація в Україні: поступ п'яти років», «Україна: шлях до себе. Проблеми суспільної трансформації» (у співавторстві), «Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум» та інших він обґрунтовує появу нового напрямку «Філософія освіти», розглядає перспективи освіти в Україні на ХХІ ст. як «фактору стабільності, економічного добробуту, конкурентоспроможності і національної безпеки» [14, с. 525]. У найближчому майбутньому освіта мала б залишатися загальнодержавною справою і сприяти поступові країни на шляху модернізації. Україна у ХХІ сторіччі має стати «суспільством знань» через спрямування навчального процесу на формування людей з інноваційним мисленням, на духовне збагачення і творчу діяльність особистості.

Із розвитком освіти мислитель пов'язує реалізацію української національної ідеї, яка виконує, на його думку, конструктивну місію в розбудові Української держави і консолідації всіх верств населення. «В освіті найповніше має виявити себе національна ідея. [...] Освіта проявляє себе як практика соціалізації та наступності поколінь в Україні» [14, с. 8, 9, 16]. Система освіти через національну ідею не тільки втілює тенденції, але й відкриває перспективи і визначає орієнтири дальшого розвитку українського суспільства. «У цих орієнтирах досвід народу, матеріальні й духовні цінності, політичні функції, а також прогностичний зміст, який ставить завдання передбачати можливі шляхи подальшого поступу нації» [14, с. 11], — пояснює мислитель спрямування розвитку освіти, акцентуючи на значенні національної ідеї.

«Рефлексія національної ідеї виводить на розбудову громадянського суспільства», як підкреслює філософ, розглядаючи особливість інтеграції України у світову цивілізацію через пошук свого власного шляху до співдружності народів світу в процесі здійснення теперішніх і наступних реформ відповідно до принципів людської солідарності задля збереження життя на Землі в майбутньому. «Майбутнє, — на думку В. Кременя, — виникає як віртуальне значення, відносно якого усвідомлюється минуле і, що важливо, висвітлюються, інтегруються нові, кращі альтернативи чи можливості самоздійснення». Без дійсної відповідальності «не може бути солідарної упевненості і в майбутньому — воно залишатиметься станом фантазії» [14, с. 179], — однозначно висновує мислитель. Він при цьому підкреслює, що майбутнє відкриває нові можливості для людської діяльності, що майбутній бренд України мав би пов'язуватися не з негативним образом Чорнобильської катастрофи, а з інтелектуальним проривом, здатністю українства відповісти на виклики ХХІ сторіччя.

Про готовність України до таких викликів, невідкладні завдання і відповідальність політичної еліти за проведення глибоких змін суспільства в найближчому майбутньому

писав український вчений **Іван Курас** (1939–2005). У ряді праць, зокрема «Українське суспільство на рубежі сторіч: утвердження реформаторського курсу», він запропонував концепцію реформування політичної системи через подолання декоративності багатьох атрибутів державності, «гіпертрофованої» багатопартійності, через піднесення політичної культури громадян та їхню самоорганізацію у громадянське суспільство, формування політичної нації для згуртування всіх суспільних сил навколо нових ідей, реалізація яких мала б вивести на завершальний етап постіндустріального суспільства.

Найважливішими називав докорінне реформування місцевого самоврядування, перетворення громадянського суспільства на опонента і контролера органів державної влади та спрямування спільних зусиль на перебудову економічного, соціального і духовного життя суспільства з урахуванням регіональних особливостей. Запорукою всіх цих змін І. Курас вважав інтелектуальний розвиток, впровадження нових технологій у виробничій і управлінській діяльності, накреслюючи перспективні плани на дальший поступ України в історії людства [23, с. 275, 276].

Розмаїттям міркувань про майбутнє України та перспективи розвитку окремих сфер суспільного життя відзначаються футурологічні пошуки українських мислителів у кінці ХХ сторіччя. Особливої актуальності набувають роздуми про історичні виклики, що постають перед українським народом у ХХІ сторіччі. Такі виклики глибоко аналізує сучасний український письменник, політичний діяч **Юрій Щербак** (1934) у книжці «Україна: виклик і вибір. Перспективи України в глобалізованому світі ХХІ сторіччя» та відображає в ряді художніх творів. Автор називає головними три виклики: глобалізації, геополітичний і майбутнього. Про глобалізоване майбутнє сповістили терористичні акти 11 вересня 2001 р. в Нью-Йорку та Вашингтоні і засвідчили початок нового переділу світу в боротьбі за ресурси з виникненням нових глобальних конфліктів і утворенням нових коаліцій. Таку конкретну подію передбачити не можна, але «можливо інтуїтивно вгадати *спрямованість* тих глобалізаційних процесів, що владно диктують свою волю всім без винятку країнам світу — великим і малим, багатим і бідним» [31, с. 14], — стверджує Ю. Щербак, занепокоєно запитуючи: «Як має Україна відповісти на всі ці виклики і який вибір повинна зробити?» Україна, розташовуючись у стратегічно вразливому регіоні світу, розбудовує свою державність на руїнах колишньої безправної провінції Російсько-Радянської імперії і, роздерта внутрішніми суперечностями, стала об'єктом зовнішнього тиску та інтенсивних інформаційних атак для поширення песимізму і зневіри в майбуття, в успіх українського державотворення. «Сьогодні ... йде велика битва за Україну, за її геополітичне майбутнє, за її політичний та економічний устрій» [31, с. 16–17], — відзначає мислитель, оцінюючи позитивні і негативні боки глобалізаційних процесів у майбутньому.

Україна, вступивши на шлях глобалізації, прийняла перший виклик. Майже половина української економіки вже інтегрована у світову економіку, здійснюється співпраця з міжнародними фінансовими організаціями, вступ до СОТ дозволив розширити міжнародні торгові контакти. Україна приєдналася до Договору про відкрите небо, бере участь у десятках місій ООН у різних регіонах світу, в Антитерористичній коаліції демократичних держав.

В умовах глобалізації посилилися позитивні тенденції в розвитку освіти України, її комп'ютеризації та інформатизації, вивченні іноземних мов, а також перебудова діяльності державних інституцій, підтримці перспективних науково-технологічних програм. Однак

Україна опинилася в центрі потоку нелегальних мігрантів, стала транзитною країною в торгівлі жінками, транспортуванні наркотиків, контрабандних перевезеннях, перетворилася на вразливу ланку глобальної системи корупції і організованої злочинності. «Тому боротьба з корупцією повинна стати для України актом національного порятунку» [31, с. 105], — категорично заявляє Ю. Щербак про першочергову відповідь Української держави на виклики негативних тенденцій глобалізації.

В умовах глобалізації посилюються геополітичні виклики і несуть загрози безпеці України, яка все ж поступово ставатиме, на думку мислителя, регіональним лідером як країна — засновник ООН і суб'єкт міжнародного права. На початку XXI ст. геополітична ситуація в Європі змінилася, і незалежність України може врівноважити «російську потугу на Сході» [31, с. 188], хоч Росія робитиме нові спроби втягнути Україну в якийсь «слов'янський чи євразійський союз». Тому для України надважливим ставатиме «вибір геостратегічних пріоритетів, пошук свого місця в новому світопорядку» [31, с. 189]. Встановлення «єдиного світового порядку», як вважає Ю. Щербак, неможливе навіть за могутніх процесів глобалізації через **«відсутність єдиного історичного часу»** (фізичний час єдиний для всіх), **асинхронність** розвитку різних держав, одні з яких перебувають у XXI сторіччі, інші ж — у XX або навіть у XIX віках». Якщо одні держави готові до ведення «постіндустріальних» воєн із застосуванням найновіших інформаційних технологій, то другі гарячково вишуковують можливість створення «брудної атомної зброї 50-х років минулого сторіччя». Серед недемократичних держав можуть з'явитися «країни-хижаки, здатні піти на міжнародний конфлікт, провокуючи акції терористів, агресивний сепаратизм та інші акти дестабілізації ситуації. Приводом можуть бути локальні конфлікти, “економніші”, які потребують легших видів зброї, але які спричиняють більше пролиття крові». На територіях колишнього Радянського Союзу, на Близькому Сході, в Африці, Азії залишатимуться «зони конфлікту» з ризиком порушення кордонів, внутрішніх воєн чи інтервенцій, як пояснює мислитель [31, с. 192, 193, 194].

Великі ядерні держави, на його думку, тимчасово не підуть на ризик ядерного конфлікту, але ж ядерна війна може виникнути внаслідок терористичних дій чи зіткнення якихось «порогових країн». Тому нема гарантій, що до 2025—2050 рр. не «з'явиться Хтось або Щось, що вважатиме прийнятним рівень можливих жертв і матеріальних втрат в ім'я проблематичної перемоги у випадку розв'язання глобального ядерного конфлікту» [31, с. 191], — робить припущення мислитель. Він вважає альтернативою в досягненні геополітичних цілей для високорозвинених країн розвиток глобальної економіки. У ній розгортатиметься боротьба за ресурси, фінанси, впливи, за доступ до енергоносіїв, за новітні інформаційні технології і комунікації, за університети, бо передовими ставатимуть країни не з більшим видобутком сировини чи виплавленої сталі, а ті, котрі вкладатимуть більше в освіту, наукові дослідження, інноваційну діяльність, як оцінює Ю. Щербак, прогножуючи утворення Наднаціональної Мегакоаліції (НМК), яка матиме шанс проіснувати 50—100 років за умови розв'язання проблем «упосліджених країн та бідності населення» [31, с. 191, 199].

У геополітичній ситуації на початку XXI ст. Україна за обіцяних великими державами гарантій незалежності стала «небезпечно самотня» через недостатньо обґрунтований, але «помпезно проголошений нейтральний, позаблоковий статус» [31,

с. 202, 203], – критично зауважує колишній дипломат. Він, порівнюючи СНД (Співдружність Незалежних Держав) без геополітичного майбутнього та ЄС (Європейський Союз), що створюється без імперського центру, вказує на перспективи європейського вектора України після прийняття її до Ради Європи. «В разі успішного приєднання України до ЄС в ХХІ сторіччі ця подія означала б остаточний розкол, роз'єднання, ліквідацію того постросійсько-імперського і пострадянського політичного й цивілізаційного простору, в якому Україна перебувала понад три сторіччя» [31, с. 226], – пише Ю. Щербак. При цьому він передбачливо попереджує про посилення спроб Росії знову підпорядкувати Україну навіть в жорсткій формі приєднання під тиском асиміляційно-репресивних факторів і перетворити знову на заложницю Росії в усіх майбутніх конфліктах включно з ядерними, а під час небажаного гіпотетичного конфлікту Росія спробує змінити статус Криму, як передбачав мислитель [31, с. 232, 234].

Під тиском Росії і США молода Українська держава погодилася на здачу ядерної зброї під гарантії своєї безпеки, хоч понад 35% українських громадян підтримували ядерний статус для забезпечення від загрози в разі приходу до влади російських націоналістів. Жодна країна добровільно, як зауважує мислитель, не відмовилася від ядерної зброї, і «роль України у нерозповсюдженні ядерно-ракетної зброї ще недостатньо оцінена світом, який зневажає слабкість. Це має стати добрим уроком для країни в майбутньому, яке, як завжди, є непевне» [31, с. 253, 269, 295], – підкреслює Ю. Щербак.

Він, позитивно оцінюючи підписання Договору про дружбу, співробітництво і партнерство між Україною і РФ як «великий крок у майбутнє», передбачливо застерігає, що «виклик Росії і в далекому майбутньому (до 2050 р.) стоятиме перед Україною, особливо за реалізації «проекту Путіна», – якщо не захопити, то перетворити Україну на «дисциплінованого сателіта» і підпорядкувати геополітичним інтересам Росії [31, с. 303, 312, 314]. «Тільки якась неймовірна мегаподія може змінити генетичний код Росії, її ставлення до України, як до *об'єкта* історії» [31, с. 313], – висловлює припущення мислитель, констатує, що Росія нікуди не подінеться з кордонів України, і тому українським політикам реально треба визначати тривалу стратегію дій щодо «виклику Росії».

До такого реалістичного підходу у відносинах з Росією закликає й український вчений і державний діяч **Володимир Горбулін (1939)**, який у працях «Без права на покаяння», «П'ять сценаріїв для українсько-російських відносин», «Український фронт четвертої світової війни» та інших на основі аналізу основних тенденцій і окремих визначальних подій у сучасному світі, використавши назву американського політолога Еліота Коена «Четверта світова війна», яка почалася 11 вересня 2001 р. і маскується під «глобальну війну з міжнародним тероризмом», визначає її як новий загрозливий виклик для України. Головною рисою цієї війни він вважає боротьбу за «високі технології» та енергоресурси з найширшим застосуванням ключового компонента – «інформаційної війни». Вкинута і поширена у публічному просторі України термін «війна» для характеристики «газової», «м'ясо-молочної» та інших видів торговельної війни з боку Росії був попереджувальним сигналом про очевидні наміри «російської еліти з її імперськими ідеями» та «сучасним варіантом економічного націоналізму» утримати Україну в пострадянському просторі об'єктом своєї політики, щоб потім поглинути через економічну залежність.

Євроінтеграційні настрої українського суспільства, на думку В. Горбуліна, не були причиною, а тільки катализатором погіршення відносин з Росією, яка почала жорсткіше діяти і спрямовувати «генерацію хаосу» в Україні, водночас розпалюючи ворожість до неї серед російського населення. Недолугі дії тодішнього керівництва нашої держави і внутрішньополітична криза ускладнили ситуацію і довели до межі територіального розколу й громадянського конфлікту в Україні, як відзначив В. Горбулін, прогнозуючи ще 2006 р. що «фронтові зведення стануть нашою реальністю, а не футурологічною розвідкою», що «це треба чітко усвідомлювати нашим політикам»*. Разом з такими передбачливими застереженнями вчений пропонує збільшити видобуток газу в Україні для зменшення енергетичної залежності, активізувати технологічний сектор, замінивши гасло «виживання» на «розвиток» і, пам'ятаючи минуле, перестати жити в ньому, щоб не втратити майбутнє, вийти зі стану об'єкта чужої політики, подолати «ніч непрофесіоналізму». Найголовніше, як наголошує мислитель, треба «українській еліті почати із самообмеження», щоб до 2020–2025 рр. Україна стала сильною державою.

Розглядаючи п'ять сценаріїв українсько-російських відносин після злочинної анексії Криму Росією, за що несе колективну відповідальність російське суспільство, В. Горбулін прозріливо відзначає, що «нинішній російсько-український збройний конфлікт остаточно відділить попередню пострадянську корумповану залежну країну від майбутньої європейської України — сміливої, сильної, динамічної»**. Тому далекоглядною була пропозиція Ю. Щербак розробити Концепцію українсько-російських відносин з позицій національних інтересів України, щоб стати повноправним *суб'єктом* геополітики і самостійною країною в центрально-східноєвропейському регіоні. «Прийде час — і це станеться» [31, с. 316, 317, 318], — впевнено прогнозує Ю. Щербак.

Відповідь України на «виклик Росії» полягає в європейському виборі, що може стати винятковим «фактором об'єднання народу навколо великої мети», але, щоб стати в майбутньому членом Європейського Союзу, потрібні не віртуальні гасла і декларації, а негайне «дійсне впровадження європейських стандартів у життя України», щоб подолати «багно корупції та прірву, що відділяє Україну від країн ЄС» [31, с. 337, 338, 340], — наголошує мислитель. Він, підкресливши, що «все вирішується *всередині* України», передбачливо пише: «...в якийсь момент нашої історії — в 2011 чи 2015 році — знову може спрацювати закон історичних парадоксів, коли всі сьогоденні, переважно *віртуальні* заходи щодо інтеграції до ЄС, усі євроміражі, євроміфи-резолуції, заяви, декларації, плани — можуть стати реальністю за нових і ще незнаних обставин», і справа полягатиме не в кількох угодах, а в «*усвідомленні українським суспільством і майбутніми керівниками України, що належатимуть до нового покоління, сформованого в роки незалежності, життєвої необхідності стати не на словах, не віртуально, а на ділі по-спражньому європейською країною — в усіх багатогранних економічних, соціальних і духовно-цивілізаційних вимірах цього явища*» [31, с. 356]. Відповідь на питання, якою буде Європа після розширення ЄС і чи не запізниться на «свято інтеграції» Україна, можливо, буде у 2025 році, а на спорудження «державної будівлі», щоб «*віртуальна*» Україна стала

* Див.: «Дзеркало тижня», № 29 (608), 29 липня 2006 р., с. 4.

** Див.: «Дзеркало тижня. Україна». № 22 (208) 20–26 червня 2015 р., с. 3.

«реальною», треба буде працювати роки – 20–30–40 [31, с. 307, 513], як прогнозує Ю. Щербак, зауваживши, що у США громадянське суспільство будувалось 100 років. Україні треба ж подолати моральну кризу, зневіру в державні і суспільні інститути, тому, як сподівається мислитель, до влади в Україні має прийти моральний авторитет, що «згуртує громадян, спраглих за правдою і чесністю» [31, с. 521].

У майбутньому нова влада має відокремити адміністративне управління від фінансово-бізнесових оборудок, що використовуються для особистого збагачення. Політична і духовна криза, виражена у відчуженні і збайдужінні значної частини громадян внаслідок розчарування діями зденаціоналізованої керівної верстви і підсилювана засобами масової інформації, що пропагують переважно витвори масової російської культури замість світових культурних надбань всіх народів, мала б бути подолана демократичним шляхом через кадрові зміни у владі або «революційним очищенням» (громадянська непокора) під гаслом «більше так жити не можна». Рушієм може стати нове покоління, яке вже не сприйматиме закритість, клановість ухвалення владних рішень і орієнтуватиметься на приклад європейських демократичних країн. З приходом до влади нового покоління керівників сформується нова Україна – країна регіонів чи земель – кожна зі своїм обличчям і відмінностями» [31, с. 522, 523], як розмірковує Ю. Щербак.

Нова державна влада відкриватиме широкі можливості для розвитку етнічних, соціальних, політичних, релігійних, культурних угруповань і для реалізації групових та особистих цілей і прагнень в різних сферах життя України. Дуже значущим ставатиме, на думку мислителя, євроінтеграційний вибір України для майбутнього молодих українців, котрі через опанування досвідом і цінностями європейської цивілізації долучатимуться до їхнього розвитку [31, с. 470].

Найскладнішим буде завдання у XXI ст. для України – подолати негативний імідж, нав'язуваний внутрішніми і зовнішніми ворогами для витіснення нашої держави на узбіччя Європи, й створити позитивний бренд України спільними зусиллями нації в конкурентній боротьбі, а не якимось наказом згори, самозахвалюванням, а тим, що про нас думають і кажуть інші [31, с. 557].

Україна стоїть на порозі «вибухового розвитку ринку програмного забезпечення» і завдяки високому інтелектуальному потенціалові найближчим часом мала б подолати кризу на шляху розвитку комп'ютерної освіти та інформаційних технологій і створювати власне інформаційне поле. Разом з тим для розвитку України потрібне дальше зменшення енерго- і ресурсоемності промисловості, оздоровлення навколишнього середовища, раціональне землекористування і збереження національного багатства – сільськогосподарських земель, розораність яких сягає понад 57% і набагато більша, ніж у високорозвинених країнах, як відзначає Ю. Щербак. На його думку, розвиток України залежить також від зміцнення стабільності у світі, уникнення локальних конфліктів у чутливих зонах, наприклад у Криму чи поблизу ядерних станцій. Тому Україні треба розширювати співробітництво з НАТО, щоб у майбутньому стати членом альянсу. Таким же доленосним вважає мислитель стратегічне партнерство України із США з урахуванням геополітичного аспекту вразливості регіону у глобалізаційних процесах.

Україна, як і кожна держава, має свою долю, свій ритм розвитку, існує в певному історичному часі й просторі і ввійшла у XXI ст. як геополітична реальність і член міжнародного співтовариства. Вона поступово ставатиме (і «цей процес

посилюватиметься в майбутньому») могутнім інтеграційним чинником, як прогнозує мислитель, підкресливши, що попри всі прорахунки фактична «незворотність побудови нової Української держави відкриває перед українським народом нові, ще далеко не усвідомлені ні керівництвом, ні суспільством, перспективи» [31, с. 456, 470, 468].

Україна ще стоїть спиною до майбутнього, бо одні українці живуть ще ілюзіями і міфами минулого, а другі — не сприймають невизначеного сьогодення і втрачають віру в майбутнє. Разом з такою критичною оцінкою Ю. Щербак категорично заявляє: «Або будемо сильною, могутньою нацією, яка здатна побороти всі негаразди, або зійдемо з історичної арени». «Тому особливо важливо звернутися до проблем майбутнього» [31, с. 494, 495].

Кожна держава, народ чи окрема людина мають своє майбутнє, в яке можна зазирнути і, спробувавши змодельовати, вплинути на нього. «Майбутнє України створюється не брудною й бруталною політичною боротьбою за владу на виборах... а введенням нових інформаційних цінностей у мозки дітей і юнаків, які навчаються сьогодні в школах та університетах, опановують нові прийоми менеджменту й нові технології» [31, с. 498], — стверджує мислитель, пропонуючи на основі стратегічного мислення розробити національну програму дій до 2025 року, спрямовану на побудову в Україні громадянського суспільства на засадах широкої демократії, захисту прав людини, самоврядування і розвитку вільної преси та наукових організацій; здійснення сильної соціальної політики із працевлаштування громадян, підвищення їхнього добробуту й охорони здоров'я; економічне зростання, проведення децентралізації із збереженням принципів унітарної держати та політичної і адміністративної реформ, зміцнення місцевого самоврядування [31, с. 471, 473].

При цьому мислитель радить визначити реальну модель майбутнього відповідно до наявного потенціалу й особливостей України і виробити національну стратегію освіти для молодих і старших громадян для введення їх в інформаційне поле епохи глобалізації і всесвітньої конкуренції. Держава повинна більше дбати про розвиток науки, про розширення можливостей включення українських вчених до сучасного глобального наукового процесу, до найперспективніших наукових досліджень. Важливо також залучати найяскравіших, які нестандартно думають, особистостей до планування майбутнього [31, с. 502]. Адже народжується нова спільнота і «людина всесвітня» (Homo globalis), «гряде глобальна інформаційна революція, що докорінно змінить світосприйняття, ментальність мільярдів людей, суспільні відносини і спосіб виробництва, породить нові етичні проблеми, про які можна сьогодні лише здогадуватись» [31, с. 506], — прогнозує Ю. Щербак, водночас застерігаючи, що виникатиме небезпека в епоху глобалізації, що зачіпатиме кожен країну поширенням можливих т. зв. «асиметричних війн», кібератак комп'ютерних мереж чи використанням засекречених комп'ютерних програм для терористичних акцій.

Поширення глобального зла, зростання нерівності між країнами і людьми викликає антиглобалістські рухи. Представником антиглобалізму в Україні автор книжки «Україна: виклик і вибір» називає **Олега Білоруса** (1939), котрий вбачає у глобалізації велику загрозу національним державам, оскільки світовий фінансовий капітал зростає з національною бюрократією, а глобальна економіка стає абсурдною на фоні зростання бідності людей у всьому світі, глобальний диктат ЗМІ може сприяти появі нового тоталітаризму [31, с. 507].

Виступи ж антиглобалістів навряд чи зупинять процеси глобалізації, але засвідчують зростання інтересу до майбутнього, виклики якого аналізує Ю. Щербак. «Треба *уявляти*, яким це майбутнє *може* і яким *повинно* бути». Україна, крім істориків, які дивляться в минуле, «відчуває брак тих, хто б спробував здійснити інтелектуальну мандрівку в майбутнє», — зауважує мислитель, вказуючи на потребу мобілізації зусиль навколо питань дальшого розвитку суспільства і держави. Він пропонує створити в Україні «мозковий центр з розробки цих питань і можливих сценаріїв майбутнього» за зразком футурологічної програми «Проект-2050», в розробці якої беруть участь вчені з багатьох країн світу [31, с. 507, 508].

Закликаючи українців думати про Україну в майбутньому, називаючи мистецтво, літературу, наприклад Об'явлення святого Івана Богослова («Апокаліпсис»), «чуттєвим сейсмографом землетрусів майбутнього», вказуючи на культуру в широкому її розумінні, що посиляє сигнали тривоги про невидимі спочатку, а потім драматично очевидні зміни в суспільстві, Ю. Щербак передбачає: «В Післямайбутньому станеться якась Мегаподія, що *змінить* кардинально погляди й ментальність земних поколінь» [31, с. 509].

Теперішні тенденції вичерпання ресурсів, ріст народонаселення Землі (буде 9,5 млрд 2050 р.), масової міграції через кліматичні зміни, нестачі продовольства і питної води пришвидшуватимуть у майбутньому конфлікти і навіть війни за ресурси. Якщо «... в Післямайбутньому з'являться нові типи міжцивілізаційних, міжконтинентальних конфліктів», то може впасти система міжнародних організацій, створюваних після Другої світової війни (ООН, НАТО, СОТ та ін.) і виникнути новий двополюсний (США — Китай) або багатополюсний світопорядок, нові роздільчі лінії і союзи держав [31, с. 554], прогнозує український мислитель. Він з усією зваженістю оцінює можливі апокаліптичні настрої, розмірковуючи про можливі глобальні катастрофи, війни, «демографічний вибух» чи генетичну перебудову суті людини і зміни людської техніки під впливом віртуальної реальності, про небезпеку глобального тероризму, застосування зброї масового ураження, інформаційного кілерства, спалахів незнаних хвороб, закликає реально сприймати те, що «принципово недосяжним є безхмарне світле майбутнє людства», що у ХХІ ст. пришвидшення історичного процесу «загрожує світові... новими непередбачуваними сьогодні мутаціями, викликами і катастрофами» [31, с. 560, 561].

«Майбутнє лякає нас своєю незабагненістю й тривожним очікуванням змін», як розмірковує Ю. Щербак, водночас вказуючи на «консерватизм майбутнього», що «забезпечує упродовж віків існування окремих цивілізацій і народів», що ніяке майбутнє не змінить приреченість, обмеженість окремої людини в часі і просторі. «Але майбутньому також буде важко змінити *порядок* отримання людиною інформації, її зверненість у *минуле*: те, що було, що запало в душу... Покоління нестимуть через ХХІ сторіччя пам'ять речей, сімейних традицій і знань минулого», — акцентує він на значенні історичної пам'яті народів «у нескінченному, безупинному потоці подій, який зупиниться лише разом з загибеллю планети» [31, с. 560, 561, 564, 569].

У передбачуваному ближньому майбутньому світ ще потерпає від конфліктів, зіткнень, криз. Для України, як і інших держав, що виникають на руїнах імперій, ХХІ сторіччя може стати віком утвердження, економічного і духовного зростання. «Ми прийняли виклик майбутнього. Благословенна українська земля ще побачить нове

світло» [31, с. 570], — з вірою й оптимізмом прогнозує Ю. Щербак майбутнє українського народу.

Отже виклики майбутнього потребують титанічних зусиль всього народу і визначеності кожного українця в розмаїтті пошуків сенсу свого життя, вибір і цінність якого підтверджуватиме майбуття. Адже «людина є те, що вона може зробити», і сильнішим буде той, хто реалізовуватиме більше можливостей [18, с. 108], — оцінює видатний український філософ **Мирослав Попович** (1930). У книжці «Червоне сторіччя» він підкреслює, що кожна дія в політичному процесі таїть можливість війни, навіть дипломатія є «війною нервів». Війна — це історичний абсурд, і тому ілюзорним є погляд про «недаремність жертв», бо війна — «простір смерті», і не кількість жертв є ціною, яку має заплатити нація. Держава ж, виражаючи національні інтереси, має проявляти здатність не допустити війни, а не шукати виправдання у встановленні миру за великої кількості жертв, що є «найбільш цинічним аспектом війни».

Під таким кутом зору філософ відзначив, що УРСР була «червоною тінню» «жовто-блакитної УНР». «Приймаючи державну тяглість, не можна приймати політичні традиції всіх її урядів. Але нащадки мусять брати на себе відповідальність за всю історію» [18, с. 222], — підкреслює М. Попович.

Він називає «проваллям в своїх національних історіях тоталітарні держави Заходу і Росії, що призвели до кризи ХХ сторіччя», а «після Освенціма важко говорити про прогрес». Тому нема гарантій навіть за розвитку науки і техніки від «вселюдських катастроф» [18, с. 517, 532]. Вживання людства М. Попович пов'язує із утвердженням гуманізму, що набуває «індивідуалістичних вимірів», з формуванням демократичного суспільства рівних можливостей, зростанням свободи як «міри прогресу і гідності людини» [18, с. 539, 594, 518, 859]. У перспективі історичного розвитку можливі, як вважає мислитель, різні шляхи великих гуманітарних цілей. Їх визначенню сприяє філософія, розглядаючи, яким світ може і повинен бути.

Співзвучною була думка російського філософа **Евальда Ільєнкова** (1924—1979) про створення такої гуманної системи, що дозволить кожній людині ставати особистістю. У книжці «Філософія і культура», не заперечуючи можливості загибелі людства разом із Землею в «пожежі нового космічного циклу», він передбачав, що людина в системі світоустрою усвідомить своє високе призначення, що людство на основі процвітання духовної і матеріальної культури виконає свій жертвний обов'язок перед природою. «Для нас, для людей, котрі живуть на зорі людського розквіту, боротьба за це майбутнє залишається єдино реальною формою служіння найвищій меті розумного духу» [10, с. 436], — визначив Е. Ільєнков, підкресливши, що діяльність людини, одухотворена пафосом «кінцевих» людських цілей, набуває всесвітньо-історичного сенсу завдяки вмінню будувати траєкторію свого активного руху до прийдешнього світу.

Розгляд проблем майбутнього переважно через призму боротьби як головної тенденції історії людства поглибили інші мислителі, що шукали нові підходи до футурологічних досліджень.

1. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст): / В. П. Андрущенко: Підруч. для студ. вищ. навч. закл. — К.: Тандем, 2000. — 416 с.

2. Араб-Оглы Э. А. В лабиринте пророчеств. Социальное прогнозирование и идеологическая борьба / Э. А. Араб-Оглы. — М.: Молодая гвардия, 1973. — 304 с.

3. Арон Реймон. Мир і війна між народами /Реймон Арон. Пер. з фр. — К.: МП «Юніверс», 2000. — 688 с.
4. Бжезінський Збігнев. Вибір: світове панування чи світове лідерство./Збігнев Бжезінський. Пер. з англ. А. Іщенка. К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — 203 с.
5. Бжезінський Збігнев. Україна і світ. / Збігнев Бжезінський //Україна Incognita. ТОП-25 /За заг. ред. Л. Івшиної. Вид. перше. К.: ПрАТ «Українська прес-група», 2014. — С. 285—291.
6. Бжезинский З. Большой провал. Агония коммунизма / З. Бжезинский. // Квинтэссенция: Философский альманах. Сост.: В. И. Мудрагей, В. И. Усанов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 256—277.
7. Гэлбрейт Джон К. Жизнь в наше время. Воспоминания /Джон К. Гэлбрейт. Пер. с англ. О. С. Васильева. — М.: Прогресс, 1986. — 406 с.
8. Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. I. /Антонио Грамши. Пер. с ит. М.: Политиздат, 1991. — 560 с.
9. Эделинг Г. Прогнозирование и социализм /Г. Эделинг. Пер.с нем. М.: Изд. «ПРОГРЕСС», 1970. — 263 с.
10. Ильенков Э. В. Философия и культура /Э. В. Ильенков. — М.: Политиздат, 1991. — 464 с.
11. Информационное общество. Сб. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 507 с.
12. Косолапов В. В., Гончаренко А. Н. XXI век в зеркале футурологи /В. В. Косолапов, А. Н. Гончаренко. М.: Мысль, 1987. — 238 с.
13. Косолапов В. В. Горизонты XX века /В. В. Косолапов. — М.: «Молодая гвардия», 1973. — 224 с.
14. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум /В. Г. Кремень. — К.: Грамота. 2007. — 576 с.
15. Мойсеев Н. Н. Парадигма будущего //Н. Н. Мойсеев. //Раздумья о будущем: Диалоги в преддверии третьего тысячелетия. М.: Политиздат, 1987. — С. 71—90.
16. Пантин В. И. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века /В. И. Пантин, В. В. Лапкин. — Дубна: Феникс+, 2006. — 448 с.
17. Парсонс Т. Система современных обществ /Т. Парсонс. Пер.с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. Под ред. М. С. Ковалевой. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 270 с.
18. Попович Мирослав. Червоне сторіччя /Мирослав Попович. — К.: АртЕК, 2005. — 888 с.
19. Розе Г. Прогресс без социальной революции? (Теории «модернизации» и буржуазные социальные науки) /Гюнтер Розе. Пер. с нем. И. Н. Михайловой. — М.: Мысль, 1985. — 207 с.
20. Сахаров А. Мир, прогресс, права человека: Статьи и выступления. /Андрей Сахаров. — Л.: Сов. писатель, 1990. — 128 с.
21. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посібник /Упоряд. Віталій Лях. — К.: Либідь, 1996. — 384 с.
22. Толстоухов А. В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє /А. В. Толстоухов. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. — 308 с.
23. Філософія політики: Хрестоматія: У 4 т. Т. IV. /Авт.-упорядник В. П. Андрущенко (кер.) та ін. — К.: Знання України, 2003.— 429 с.
24. Фукуяма Френсис. Великий крах. Людська природа: відновлення соціального порядку. /Френсис Фукуяма. Пер. з англ. Віктора Дмитрука. — Львів: Кальварія, 2005. — 380 с.

25. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. /Фрэнсис Фукуяма. Пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: АСТ: Ермак, 2005. — 588 [4]с.
26. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции /Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: АСТ МОСКВА, 2008. — 349[3]с.
27. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций /С. Хантингтон; Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 603 [5] с.
28. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. / С. Хантингтон; Пер. с англ. — М.: Российская политическая энциклопедия. (РОССПЭН), 2003. — 368 с.
29. Шахназаров Г. Х. Фиаско футурологии (Критический очерк немарксистских теорий общественного развития) /Г. Х. Шахназаров. М.: Политиздат, 1979. — 352 с.
30. Шахназаров Г. Х. Куда идет человечество: (Критический очерк немарксистских концепций будущего) /Г. Х. Шахназаров; М.: Мысль, 1985. — 192 с.
31. Щербак Ю. Україна: ВІКЛІК і ВІБІР. Перспективи України в глобалізованому світі ХХІ сторіччя. /Ю. Щербак; К.: Дух і Літера, 2003. — 578 с.
32. https://de.wikipedia.org/wiki/Ossip_K._Flechtheim.

3.3. Розмаїття ймовірних траєкторій майбутності в новітніх футурологічних пошуках

Наприкінці ХХ сторіччя «традиційна футурологія» (О. Халапсіс), що акцентувала увагу на боротьбі та її продовженні в майбутньому, трансформується і сама стає об'єктом дослідження. Так, шотландський вчений **Девід Вілсон** у книжці «Історія майбутнього» (2001) аналізує різні футурологічні концепції, образно назвавши їх «подорожами в часі — уявлюваному наперед». Він, підкресливши притаманне людям прагнення пізнавати майбутнє, відзначає, що з ХVІІІ ст. воно «розглядалося в термінах прогресу, тріумфу технології і розуму над природою» [27, с. 10], бо мало б бути кращим від теперішнього.

Однак такі сподівання витісняються у ХХ ст., особливо з початком війни 1914 р., «похмурими видіннями авторитаризму» з ознаками «скептицизму і страху перед майбутнім», до якого людство йтиме через «пекло війни», страждань і випробувань, а навіть «змушенням до щастя» [27, с. 175, 176, 197].

У період 1960—1990 рр., як оцінює Д. Вілсон, широко культивується катастрофізм, щоб «проекувати небезпечні й тривожні елементи нашої сучасності в майбутність таким чином, щоб ми могли не допустити настання такого майбутнього» [27, с. 253]. Автор «Історії майбутнього», аналізуючи погляди інших мислителів на майбутність як «невідому територію», «пересторогу», навіть як «розвагу», наголошує на важливості уявлень про майбутнє для теперішнього. «Попередження про майбутнє можуть позитивним чином змінити теперішнє, виявляючи можливості зміни самого майбутнього», — відзначає Д. Вілсон, підкресливши, що люди не можуть жити без «певного відчуття майбутнього» [27, с. 38]. При цьому мислитель вказує на змішування, строкатість «минулих портретів майбутнього», на особливу складність «картини майбутнього», поданої у ХХ сторіччі, коли технології переростають у загрозу з одночасною «появою різноманітних суперечливих образів майбутнього» [27, с. 223, 254]. Констатувавши об'єднання 1999 р. зусиль «тридцяти всесвітньо відомих умів» для написання книжки «Передбачень» про наступний ХХІ вік, Д. Вілсон висловлює важливе методологічне положення: «Однак пророцтва й передбачення продовжують звертатися

до глибинних людських потреб. Вони пропонують мету й напрямок там, де панує невпевненість, у безвихідному становищі — вселяють надію, попереджують про небезпеки й відгукуються на стурбованість. Тому буде досить достовірним передбачити, що передбачення будуть завжди, доки люди житимуть на планеті» [27, с. 264]. Передбачення ж «досконалі», лише поки не зіставлені з реальним світом, бо «можемо висувати гіпотези й оцінювати ймовірності, але ніколи не будемо дійсно знати. Пророцтва й передбачення говорять нам мало про те, що фактично відбудеться. Скоріше вони багато свідчать нам про небезпеки, надії, бажання й обставини людей, котрі вдивляються у своє майбутнє, намагаючись уявити, на що воно буде подібне» [27, с. 186], — пояснює мислитель. Він вважає корисним порівнювати інтерпретації прийдешнього й минулого та не допускати «фальсифікацій» минулого. Адже навіть при «науковому вивченні минулого» не гарантується здобуття досконалого знання про нього. Воно досягається через призму теперішнього, в якому «кожне покоління дає інакше трактування минулому згідно з власними забобонами і зміною кута зору з плином часу» [27, с. 18], як оцінює Д. Вілсон, назвавши написання історії «діалогом між минулим і теперішнім», що виявляє тенденції, які можуть повторитися в майбутньому, хоч передбачити їх важко, особливо соціально-політичні зміни, наприклад, розпад Радянського Союзу [27, с. 261], як відзначає Д. Вілсон.

Подібну, але глибше обґрунтовану думку висловила німецько-американський філософ **Ханна Арент** (1906—1975) про те, що історичні процеси в Росії вказують, яке спрямування можуть мати зміни в Азії. При розробці проблеми натовпу в праці «Початки тоталітаризму» авторка вказала на байдужість «масової людини» до загальних справ, що дозволяє політикам маніпулювати масами людей. На цю обставину звернув увагу німецький філософ **Ернст Касіпер** (1874—1945), який у праці «Техніка сучасних політичних міфів» відзначив, що сучасні політики широко використовують «публічні пророцтва», незамінні в «архаїчному соціальному житті». Це «стало невіддільним елементом у новій техніці соціального управління», коли дають неймовірні й нездійснені обіцянки, щоб легше управляти масами силою уявлень» [17, с. 216]. Такі уявлення про майбутнє можуть витіснити думки, спогади, знання про минуле.

У праці «Між минулим і майбутнім» Х. Арент, розглядаючи різноспрямованість минулого й майбутнього, пояснила: «З погляду людини, яка завжди живе в інтервалі між минулим і майбутнім, час не є чимось суцільним, таким собі потоком безперервних послідовностей; він уривається посередині, в тій точці, де стоїть “вона”; і місцем її розташування є не сучасність, як ми зазвичай розуміємо, а радше той часовий проміжок, який існує завдяки ... її протидії минулому та майбутньому» [6, с. 15]. Цей проміжок «у самому серці часу» не може бути успадкований і «переданий майбутнім поколінням від минулого; кожна нова генерація, буквально кожна жива людина, коли вона опиняється у розломі часу між нескінченним минулим і нескінченним майбутнім мусить заново відкривати і невпинно торувати цей шлях» [7, с. 217—218], — відзначила Х. Арент, оцінивши, що люди не готові «до занурення в розлом між минулим і майбутнім», але їхня життєдіяльність породжує дещо «принципово нове». Така творча активність може змінити усталені соціальні зв'язки й зруйнувати «закам'янілість» тоталітарного суспільства. У такому розумінні навіть «масова людина», проявляючи в праці людські якості, стаючи індивідуальністю, витворює себе й «працює на велику задачу» [7, с. 224]. Дії людей відбуваються в точці зіткнення минулого з майбутнім, що несуть «можливість

безмежності», новизни. Минуле штовхає вперед, породжуючи «хвилю майбутнього», не прямолінійно, як пояснила Х. Арендт, висловлюючи ідею нелінійності історії.

Так само не вважає обов'язковою лінійну історичну систему американський соціолог **Імануель Валлерстайн** (1930), який вказує на ймовірності в соціальних процесах і протікання соціального часу в різних формах через безліч випадковостей, що важко передбачити. Адже майбутнє не прописується теперішнім, яке є справою вибору й обмежує вироблення «варіантів майбутнього» [8, с. 256].

Оскільки в майбутньому щось з певною ймовірністю відбуватиметься і можуть повторитися виявлені тенденції, тому й можливі передбачення, хоч деякі з них виявляться помилковими в потоці уявлень без достатньо обґрунтованого знання про можливу майбутність. При цьому Д. Вілсон радить «уникати конкретних подробиць» у передбаченнях [27, с. 19], що стає важливою настановою для футурології. При аналізі передбачень 1960-х років на 2000 рік деякі з них щодо «технологічного майбутнього» «влучали в яблучко», але «соціально-політичні зміни виявилися значно непередбачуваними» [27, с. 261], як оцінює вчений.

При висловленні багатьох передбачень якийсь з них може справдитися з більшою ймовірністю. Тому теорія ймовірностей, на думку Д. Вілсона, може допомогти вдосконаленню футурологічних досліджень. Вчений також порушив питання про підвищення достовірності передбачень та пошук нових підходів у сучасній футурології. Для розробки проектів майбутнього сприятливим може виявитися синергетичний напрям міждисциплінарних досліджень процесів самоорганізації складних систем, коли «кожен елемент системи несе інформацію про результат майбутньої взаємодії з іншими елементами» [28, с. 581].

«Синергетичні підходи дають можливість подолати стійкі стереотипи, сформовані минулим досвідом і перенесені в часи нинішні. [...] синергетичне бачення світу пропонує погляд на суспільство як систему, якій властиві взаємопроникнення, відкритість, самоорганізація, наявність асиметричних структур, нерегулярність зв'язків і функціональна нестабільність» [12, с. 78], – відзначив особливості і властивості синергетичного методу для прогнозування розвитку суспільства, зокрема політичної системи, український дослідник **Володимир Горбатенко** (1957). Він підкреслює, що в основу синергетики як «нового світогляду» і нового типу мислення покладено «Філософію нестабільності».

Нестабільність притаманна природі і відкрита дослідженнями елементарних частинок. Її розглянув у взаємозв'язку з невизначеністю та проблемою передбачуваності майбутніх наслідків багатоваріантності розвитку складних систем видатний бельгійський вчений, лауреат Нобелівської премії з хімії **Ілля Пригожин** (1917–2003). У працях «Від того, що існує, до того, що виникає: Час і складність у фізичних науках», «Жереб ще не кинуто. Послання майбутнім поколінням», «Майбутнє не задано», «Наука, розум і пристрасть», «Осягнення реальності», «Філософія нестабільності», а також написаних із співавторами «Чи визначено майбутнє?», «Час, структура й флуктуація», «Порядок із хаосу: Новий діалог людини з природою», «Пізнання складного» на основі нового розуміння часу, на відміну від Ньютона, за яким нема особливих відмінностей між минулим, теперішнім і майбутнім, він доводив оборотність часу на рівні фундаментальних законів природи. Вчений дав ключ до нового світобачення і розробки науки про нестабільність і теорії самоорганізації складних систем. Зацікавившись

парадоксом часу, І. Пригожин дійшов висновку, що «всюди бачимо стрілу часу», а спостереження над явищами в хімії, геології, біології показують, що майбутнє і минуле відіграють різні ролі [23, с. 118].

При розгляді динамічних систем з їхньою нестійкістю вчений по-новому пояснює закони: «...вони не свідчать, що відбудеться, а лише повідомляють нам про те, що може статися» [23, с. 125]. Адаже за хаосу, з якого виникає порядок, змінюються формулювання законів фізики, які замість визначеності за класичною теорією і передбаченням стабільності виражають можливості в різноманітності світу та в неврівноважених процесах. Неврівноваженість відкриває можливості для появи унікальних моментів, «точок біфуркації», в яких може відбутися «зміна просторово-часової організації об'єкта» [23, с. 141] й розширення можливостей виникнення досконалих форм організації систем. «Розвиток самої природи в часі відбувається внаслідок послідовних біфуркацій» — виникнення іншої траєкторії еволюційного процесу, що приводить до урізноманітнення і чимраз більшої складності.

Біфуркація (розгалуження) як особлива точка «яви новизни» відповідає двом можливостям, кожна з яких реалізується з імовірністю $1/2$, а при введенні нових умов одна з можливостей наблизиться до достовірної при розкритті механізму біфуркації.

Однак такі експерименти у фізичній реальності можуть викликати спокусу поширити їх на гуманітарну сферу, етику, застерігав І. Пригожин, підкресливши: «Ясно, що людська свобода може мати сенс тільки у світі, яким правлять не детерміністичні закони. [...] Невизначеність служить передумовою існування світу людей, світу, де є місце новації, творчості, в якому час не відділяє людину від природи» [23, с. 155–156].

Сучасне бачення світу включає глибше розуміння взаємозв'язку порядку і безладу, оскільки новітні дослідження виявили у безладній масі наприклад фотонів, наявність хоч би однієї елементарної частинки, здатної стимулювати перехід до впорядкованої структури. Відкриття феноменів, названих атракторами (зближувач, скріплювач), зокрема надскладних «дивних атракторів», привело до виявлення своєрідного сплутування стабільності й нестабільності, що ускладнює передбачення майбутніх змін. «Траєкторії багатьох систем нестабільні», тому ми «можемо робити достовірні передбачення лише на коротких часових інтервалах, а через певний проміжок часу траєкторія ніби вислизає», позбавляючи спостерігача інформації про неї. Отже, «наше знання всього лише невеличке віконце в універсумі», заглядаючи в яке, ми можемо «будувати здогадки». Але, навіть знаючи початкові умови в нескінченності точок траєкторії, «майбутнє все ж залишається принципово непередбачуваним» [23, с. 143], — висновує вчений.

Він при цьому пояснив зв'язок непередбачуваності з нестабільністю на прикладі маятника: при його коливанні ймовірно нижню точку зупинки кульки можна вгадати, але якщо вона падає зверху, то в яку точку потрапить, передбачити неможливо. Через нездатність однозначно передбачити майбутнє треба обережно ставитися до світу нестабільних феноменів з виникненням унікальних подій, за яких істотною стає випадковість. Отже, «нестабільні динамічні системи внутрішньо випадкові» [24, с. 239]. Випадковість у нерівноважних системах веде до порушення симетрії між минулим і майбутнім. Адаже майбутнє не входить основною частиною в минуле, але відділене теперішнім, що набуває певної тривалості, як вважав вчений [24, с. 239]. Тому виникає потреба в новому погляді на реальність, породжувану флуктуаціями (випадкове

відхилення). Людина — єдина істота, здатна розрізняти декілька рівнів реальності і брати участь у природній і культурній еволюції завдяки науці. «Я вірю, що наш час стане свідком народження нового бачення, нової науки ... яка зробить нас і нашу творчу діяльність вираженням фундаментальної тенденції у Всесвіті» [23, с. 127], — писав І. Пригожин, наголосивши на зростанні ролі науки в подоланні «культурної роздробленості цивілізації» і виробленні цілісного погляду на світ, у розкритті перспективи «виходу за межі класичної культури Заходу». Багатоваріантність бачення світу розширює для людей можливості вибору, посилюючи водночас етичну відповідальність за ризики в умовах невизначеності. Адже «час — це дещо таке, що конструюється кожної миті. І людство може взяти участь у процесі цього конструювання» [23, с. 145], — розмірковував учений. Він підкреслив, що хоч майбутнє невизначене, але «ця невизначеність лежить в серцевині людської креативності. Час стає “конструкцією”, а креативність є способом нашої участі в цій конструкції» [23, с. 134].

За невизначеності майбутнього ключову роль в умовах глобалізації і комунікаційної революції для еволюції людського роду відіграватиме «поведінка на індивідуальному рівні подібно до малих частинок, що можуть міняти макроскопічну організацію в природі». «Роль окремих особистостей тепер важливіша, ніж коли-небудь», бо живемо в епоху флуктуацій, коли індивідуальна дія суттєва, бо «флуктуації є наслідком індивідуальних дій» і «визначають ту подію, яка відбувається». Тому й від можливостей та дій окремого вченого залежить культурний і соціальний клімат, поширення наукової інформації, утвердження наукового світогляду, без чого «наука на користь людству залишиться тільки можливістю» [23, с. 182, 224, 222, 219], — оцінював І. Пригожин.

На реалізацію можливостей науки впливатиме зростання чисельності науковців та їхні досягнення у вивченні складності світу, а розвиток інформаційних технологій, робототехніки, штучного інтелекту сприятиме прояву індивідуальної креативності в умовах переходу ініціативи до колективу вчених.

У праці «Жереб ще не кинуто. Послання майбутнім поколінням» І. Пригожин, звертаючись до наступників «з позиції невизначеності і завжди ризикованої екстраполяції від минулого», наголосив на створенні «нової науки та її зв'язку з людськими цінностями» і спрямуванні на пошук «вузького шляху між глобалізацією і збереженням культурного плюралізму, між насильством і політичними методами розв'язання проблем, між культурою війни і культурою розуму», щоб подолати «небезпеки, які сьогодні відчуваємо» [23, с. 225—226]. Перехід до «культури миру», відвернення загрози ядерної війни, уникнення локальних конфліктів, скорочення воєнних бюджетів, зменшення розриву між соціальними класами, між багатими і бідними націями, збереження плюралізму культур і поваги до інших культур в умовах глобалізації — «справа майбутніх поколінь», чи «будуть для глобалізації характерними мир і демократія, чи, навпаки, явне або замасковане насильство?» [23, с. 225], — прогностично запитав вчений.

Саме від майбутніх поколінь залежить ініціювання флуктуацій, котрі надаватимуть такий напрямок перебігові подій, що відповідатиме настанню епохи інформаційного суспільства, як підкреслив І. Пригожин, назвавши історію послідовністю біфуркацій, кожна з яких несе позитивні зрушення і певні жертви і служить одночасно показником нестабільності та життєвості суспільства. «Ми наближаємося до точки біфуркації, яка пов'язана з прогресом у розвитку інформаційних технологій на шляху до суспільства з мережевою структурою» [23, с. 223], — прогнозує вчений. Така біфуркація на його

погляд виражає стремління людей до справедливішого суспільства, відкриває нові можливості для гармонійніших стосунків між людьми, їхнього бережливого ставлення до природи. Ці теми дедалі частіше звучать в опитуваннях щодо характеру розвитку людства у XXI сторіччі.

«Моє послання майбутнім поколінням полягає в тому, що жереб ще не кинуто, що напрямок, яким піде розвиток після біфуркації, ще не вибрано», а з усіх можливих тільки один буде правильний». «Людські рішення залежать від пам'яті в минулому і від очікувань у майбутньому» [23, с. 224, 220], — писав І. Пригожин, закликаючи сучасників в умовах прискорення темпів змін в історії людства і ускладнення світу відрізнити істинне від хибного, можливе від неможливого, з відповідальністю підходити до розв'язання назрілих проблем, щоб зберегти себе, щоб прийдешні покоління далі розвивали науку, яка зробить творчу діяльність людства «вираженням фундаментальної тенденції у Всесвіті» [23, с. 127], вивчення складності якої тільки почалося. Серед дослідників еволюції людства й шляхів удосконалення світу І. Пригожин відзначив Теяра де Шардена, значення поглядів якого на феномен людини залишатиметься актуальним і в майбутньому.

Французький релігійний мислитель **Марі-Жозеф-П'єр-Теяр де Шарден** (1881 — 1955), автор книжки «Феномен людини», вважав особливим виявом еволюції світу виникнення життя і феномену людини, що активною діяльністю й духовною енергією любові до ближнього підсилює загальний розвиток «Божественного середовища» [33, 115]. Людство визначається саме духом, спрямованим у майбутність. «Наш дух завдяки своїй здатності відкривати перед собою нескінченні горизонти може діяти далі, лише маючи надію досягнути якогось боку ... вищої досконалості» [33, с. 345], пояснив Теяр де Шарден. Він підкреслив: «Величезна духовна сила, що дрімає в надрах нашої спільноти, проявиться тільки тоді, коли ми зуміємо **зламати перегородки** нашого егоїзму і, повністю змінивши свої установки, піднятися до розуміння універсальних принципів як чогось звичного і доцільного» [33, с. 121 — 122]. Цьому сприятимуть наука, філософія, еволюція свідомості, зростання якої є дією до об'єднання. «Вихід для світу, двері для майбутнього, вхід до надлюдського відкриваються вперед і не для декількох привілейованих осіб, не для одного вибраного народу! Вони відкриваються тільки під натиском **всіх сукупно** і в тому напрямку, в якому всі разом можуть об'єднатися і звершити себе в духовному оновленні Землі» [33, с. 357], — пояснив Теяр де Шарден. Він молитовно звертається до «Спасителя людської діяльності і людського страждання» врятувати єдність людей, щоб вони вийшли «в невідомий океан любові» [33, с. 122].

Хоч людство як невизначена спочатку сутність ще спить, хоч як важко дається любов до ближнього, але для «містичного перетворення» здатний тільки один суб'єкт — «вся сукупність людей, що утворюють єдине тіло і єдину душу в любові» [33, с. 120]. Без зміни звичок даремно народи намагаються врегулювати міжнародні конфлікти, перекроюючи кордони, чи активність людей перетворювати на розважальне «дозвілля». Тому цивілізації, досягнувши певного ступеня периферійних конфліктів, економічної взаємозалежності і повної психічної спільності, при «величезному виході назовні незайнятих сил, викликаних під комбінованим впливом машини...» надалі можуть розвиватися через «мирне здобування» і «радісну працю» [33, с. 366], — провіщав мислитель. Він підкреслив, що поза об'єднанням для людини немає майбутнього, очікуваного внаслідок еволюції. Саме в людині зосереджені надії на майбутність,

ноогенеза, тобто біогенеза, і врешт космогенеза. Тому «людина незамінна», хай якою б наймовірною була перспектива, **вона повинна досягнути кінцевої мети**, безсумнівно, не з потреби, а неминуче [33, с. 391], — підкреслив мислитель. Він, критикуючи послідовників К. Маркса щодо накопичення досягнень, які «залишає кожен із нас після смерті», що для універсуму насправді є «страшним марнотратством», пророчо запитує: «Але ж яке з людських творінь має найбільше значення для корінних інтересів життя взагалі, якщо не створення кожним із нас в собі абсолютно оригінального центру, в якому універсум усвідомлює себе унікальним, неповторним образом, а саме нашого “Я”, нашої особистості?» [33, с. 375]. «Вершина нас самих, вінець нашої оригінальності — не наша індивідуальність, а наша особистість», яку можна знайти, лише об'єднавшись між собою згідно з еволюційною структурою світу» [33, с. 377], як пояснив мислитель, вказавши на енергію любові, на людську здатність любити, що розвивається до охоплення всіх людей на Землі й у майбутньому.

Життя, на думку мислителя, в межах імовірності ще таке молоде, що має для свого розвитку довгі геологічні періоди. «Отже, між завершальним етапом існування Землі і нашим нинішнім етапом, очевидно, розпросторюється величезна тривалість, відзначена не сповільненням, а прискоренням і остаточним розкриттям сил еволюції, вершиною якої є людина» [33, с. 391], — прогнозував Теяр де Шарден, висловивши впевненість, що настане мить, коли людина визнає науку не побічним заняттям, а істотною формою діяльності. «Ноосфера знайде свої очі» на Землі, коли результати наукової діяльності викличуть більше захоплення, «ніж всі бомби і всі гармати», коли разом зі спільнотою дослідників «людина з вулиці» розв'язуватиме проблему відвоювання ще одного секрету і ще однієї властивості в частинок і зірок чи в організованій матерії, коли люди присвячуватимуть «своє життя радше примноженню знань, ніж збільшенню майна» [33, с. 394], — прогностично оцінював розвиток науки вчений.

Майбутнє людства пов'язане з його об'єднанням і плануванням розподілу ресурсів, оптимальним використанням вивільнених сил машиною, регулюванням прагнень до нових просторів з раціональною організацією життя землян. Цим зумовлюється дальший розвиток наукових досліджень в галузях геоeкономіки, геополітики, геодемографії, фізіології націй і рас, у створенні завдяки конвергенції фізики, біології, психології «людської енергетики». Тож на новому етапі еволюції може проявитися «величина ноосферної могутності» [33, с. 398, 401], як прогнозував Теяр де Шарден. Він, передбачаючи настання ери науки, ставив у центрі науку про людину — «ключ до всієї науки про природу», щоб дізнатися, «як утворився світ і як він має далі творитися». Треба не тільки заглиблюватися в минуле, але й конструктивно експериментувати «з постійно оновлюваним об'єктом». Така «величезна програма, і ніякої іншої мети, крім майбутності» [33, с. 396, 397], — наголосив релігійний мислитель на потребі вивчення майбутнього, поєднуючи досягнення науки з релігією для «повного акту пізнання». Християнство він вважав релігією, через яку проходить головна вісь світової еволюції завдяки проповіді «справжньої всесвітньої любові».

Феномен любові, без якої людство не може існувати і яка спрямовує людей у майбутнє, глибоко розкрив у своїй філософській концепції німецько-американський мислитель **Еріх Фромм** (1900—1980). У працях «Анатомія людської деструктивності», «Втеча від свободи», «Душа людини», «Здорове суспільство», «Із полону ілюзій», «Мати чи бути?», «Мистецтво любити», «Революція надії», розглядаючи з позицій

гуманізму проблеми суспільного розвитку та майбутнього людини і людства, він розкрив сутність любові як потреби, характерної риси особистості, як мистецтва любити всіх людей і життя, як готовності віддавати, утверджувати людські цінності, передусім ідеал любові до ближнього. У любові він вбачав дійову силу, що допомагає людині подолати самотність і відчуженість, зберегти цілісність в об'єднанні з іншими. Така любов є активною діяльністю, спрямованою на інших, і проявляється в радості віддавати свою силу, багатство. «Не той багатий, хто багато має, а той, хто багато *дає*. Людина, ділячись своїми думками, знаннями, всіма проявами життя, збагачує іншу» [29, с. 122, 123], – виокремлює мислитель суттєву рису любові – турботу й відповідальність, спрямовані не тільки на теперішнє, але й майбутнє об'єкта любові, що найбільше проявляється серед інших видів у материнській любові до дитини [29, с. 137].

Е. Фромм, трактуючи любов як почуття, що виражає людську потребу єднання з іншими людьми, з ближнім, з Богом, «що дарує відчуття повноти життя» [31, с. 58] й активізує теперішню діяльність людини, спрямовуючи її в майбутнє, обґрунтував роль любові в розв'язанні проблем людського існування, розкривав залежність розвитку любові від рівня культури та характеру суспільних відносин.

В сучасному суспільстві з його принципами капіталізму відбувається, на думку філософа, розпад любові, з'являється псевдолюбов, це почуття витісняється на «останнє місце» або у сферу мрій про майбутню любов. «Люди, здатні любити за чинного соціального устрою, трапляються неодмінно як виняток» через те, що виникненню любові заважають не так численні інші справи, як те, що «дух суспільства, зосередженого навколо виробництва і яке бажає тільки споживати, такий, що лише “не конформіст” може протистояти цьому духові». В таких умовах, як вважає Е. Фромм, «щоб любов стала соціальним, а не глибоко індивідуалістичним явищем, яке суспільство відсуває на задній план, потрібні важливі й радикальні зміни в нашій соціальній структурі» [29, с. 178]. Тому соціальні умови, що спричиняють витіснення любові, заслуговують засудження, і такий соціальний лад не може тривати безкінечно, бо суспільство має сприяти утвердженню соціальної «залюбленої» сутності людини. Е. Фромм наголосив: «... будь-яке суспільство, яке так чи інакше обмежує розвиток любові, неминує рано чи пізно загине, вступивши в суперечність з основними потребами людської природи», з прихованою, але не відсутньою потребою любові [29, с. 178].

Мислитель проповідував любов до життя, надію на втілення в майбутньому суспільстві ідеалу любові до ближнього через віру в любов як загальносоціальне явище на основі прояву потаємної сутності людини та подолання відчуження. «Жити з вірою – значить жити плідотворно» [29, с. 174], взявши на себе відповідальність за реалізацію можливостей, за спрямування своєї діяльності на майбутнє суспільства. Усвідомлення відповідальності за майбутнє спонукає людину до вибору між реальними можливостями. При цьому Е. Фромм вказував на свободу не як усвідомлення необхідності, а як «дії на основі усвідомлення альтернатив та їхніх наслідків» [29, с. 103], закликаючи людей до вибору добра та любові до життя.

Е. Фромм, оцінюючи історію як написану людською кров'ю з проявами насильства, яке все ж таки має «минушу роль», критикуючи детерміністів щодо визначеності майбутнього минулим, він порушив питання: чи йтиме людство до нового варстварства за наявності ядерної зброї, чи спробує уникнути катастрофи на шляху відновлення гуманістичної традиції і мирного розв'язання конфліктів через загальне роззброєння на

основі усвідомлення того, що «озброєння — засіб самогубства»; чи зможе спрямувати розвиток техніки, витісняючи потреби пригнічення і експлуатації одних людей другими, на створення атмосфери, в якій людина «може сподіватися, що вона сама та її діти виживуть наступного року й житимуть потому», відчуватимуть «у собі все, чим було людство і чим воно стане в майбутньому» [29, с. 68]. Розв'язання цих питань залежатиме від того, чи людина усвідомить нову мету — «стати повністю людиною» [29, с. 87]. При цьому мислитель підкреслив, що сутність людини не добро чи зло, не любов чи ненависть, а суперечність, що заставляє шукати нових рішень, які у свою чергу породжують чимраз нові суперечності, закладені в умовах самого людського існування. Автор «Душі людини» вказував на наявність різних можливостей вибору і на те, що «ясне усвідомлення ситуації є вирішальним фактором при ухваленні рішення на користь ліпшого, а не гіршого» [29, с. 95]. Разом з цим він закликав враховувати сильний, іноді вирішальний вплив суспільного ладу на вибір людини і реалізацію вибраної можливості в майбутньому. Адже суспільство може сприяти самореалізації людини на шляху самовдосконалення або стримувати, перешкоджати становленню «істинно людської людини».

Якщо в суспільстві поширюється відчуження як внутрішньо притаманне людському розвитку, то людина перетворюється на істоту, «духовно і фізично знелюднену», в якій переважають почуття володіння і споживання. Відчуження філософ вважає хворобою особистості, яка сприймає результатом своєї розумової діяльності думки, які висловили політичні лідери чи які вона прочитала в газетах, і стає залежною від цих ідеалів. Таким може стати «відчуження надії», за якого майбутнє перетворюється на ідола, і тоді «не людина надіється на майбутнє і вірить в нього», а навпаки, воно оцінює людину і «правильність її віри» [29, с. 320]. За занепаду суспільства люди тримаються за свої видумки та ідеали, а ті, що ввірували в краще майбутнє, пропонують полегшене усвідомлення дійсності [29, с. 451]. В індустріальному суспільстві змінюється форма ідолопоклонства, зводяться до сучасного способу виробництва і перетворення людини на об'єкт сліпих соціально-економічних сил, на об'єкт маніпуляцій і полоненика капіталу, політичних інституцій, а «все людство потрапило в полон ядерної зброї, що також виявилась продуктом рук і думок людських» [29, с. 402], — критично оцінював Е. Фромм.

Він передбачливо порушив важливе питання, чи вдасться людству врятуватися і зберегти життя на Землі і відвернути катастрофу, чи зможе воно «прокинутися найближчим часом» і позбутися ілюзій щодо суспільного розвитку. Адже в сучасному капіталістичному суспільстві все зводиться, на думку філософа, до кількості й абстракції, люди перетворюються на об'єкти серед цифр і втрачають свою унікальність і неповторність. Навіть створюється ілюзія демократії, коли політичні партії, перетворюючись на комерційні структури, ведуть нечесну боротьбу за підрахунок голосів на виборах, внаслідок чого акт голосування виявляється ілюзією волевиявлення громадян, коли саме гасло про перемогу більшості, яка нібито завжди права, стає помилковим [30, с. 258].

Суспільство ж змінюватиметься і в майбутньому потребуватиме нової людини, котра «повинна усвідомити дійсність всередині себе і зовні й створити світ, що не потребуватиме ілюзій» [29, с. 374]. Тому для врятування світу від руйнівного варварства потрібно відроджувати гуманізм на основі «нової Науки про Людину, конче потрібної прийдешній Ері Людини» [29, с. 369], — наголосив Е. Фромм. Він вважав основною

умовою подолання антигуманізму таке перетворення суспільного порядку, в якому людина повертатиметься до своєї сутності через самовдосконалення, усвідомлення істинних людських потреб і ставатиме творцем свого життя у вільному суспільстві [29, с. 406].

На противагу «хворому суспільству», виявами якого є тоталітаризм, суперкапіталізм, соціалізм, авторитарність, прикладом якого є Росія, а також занепад духу свободи, відчуження людини, перетворення її на автомат, об'єкт маніпуляцій, експлуатації, Е. Фромм відзначив: «Здорове суспільство розвиває здатності людини любити інших людей, стимулює творчу працю, розвиток розуму, об'єктивності, знаходження почуття власного Я, заснованого на відчутті своїх творчих сил» [30, с. 98]. Мислитель, розглядаючи можливість і труднощі становлення в майбутньому здорового суспільства, прогнозував, що в ньому «жодна людина не має бути засобом для досягнення мети іншої людини... де людина є центром і її економічна і політична діяльність підпорядкована меті власного розвитку, щоб стати господарем свого життя й виражати свої внутрішні потреби в колективній творчості» [30, с. 367, 368].

Жодна історична аналогія, на думку Е. Фромма, не підкаже, яка боротьба розгориться між минулим і майбутнім світом, бо ця боротьба ніколи не набувала таких масштабів, бо «скованість суспільного духу сучасними організаціями, сучасною бездумністю, сучасними суспільними пристрастями є безпрецедентним в історії феноменом» [30, с. 306].

Суспільство різними способами утримує під своєю владою особистість, яка має стати незалежною і виразником людського духу, перед яким постають надскладні завдання, і підтримати різновид патріотизму, гідного всього людства, подолати націоналістичні пристрасті, зберегти віру в цивілізовану державу; об'єднати народи під ідеалом «цивілізованої людини», яка зворотно впливатиме на суспільство. Це надважливо там, де «одна нація позбавила своїх сусідів віри в гуманізм, справедливість, де люди перебувають під владою сили, котра ввергає їх у варварство, яке підтримують навіть діячі науки і мистецтва, а знаменитості ... виявляються на час кризи тільки звичайними писаками або членами академій» [30, с. 309], – пророче оцінював мислитель процеси в сучасному світі. При цьому він поставив питання, чи вистачить в сучасної людини сил на виконання того, чого потребує дух, який «має повернути увагу до цивілізації, в той час як маси, зайняті з добуванням засобів існування, дедалі глибше вгрузають у матеріальні турботи, і все інше їм здається лише химерою». Духові треба буде підсилювати віру в прогрес в умовах чимраз згубнішого впливу економічного фактора на духовний стан, що спричинятиме й деморалізацію людей. Тому «доведеться вселяти в нас надію, в той час як не лише світські й релігійні інститути та об'єднання, але й ті, кого вважали лідерами, постійно зраджують нас...» – розмірковував Е. Фромм над пошуками шляхів до здорового суспільства. У майбутньому треба буде перш за все подолати розкол у суспільстві, відчуження, марнотратство, перетворити відчужене споживання на людське, забезпечити універсальні гарантії людського існування і формувати нове єднання між суспільством та індивідом [30, с. 433, 441, 444].

Для духовного перетворення треба найближчим часом, на думку філософа, припиняти дискусії про Бога та «об'єднатися в бажанні розвінчувати сучасні форми ідолопоклонства», обожнювання держави в авторитарних країнах, машин, техніки. Щоб знайти «більше смирення і братньої любові», треба повірити, що «впродовж

наступних декількох сотень років з'явиться нова релігія, дух якої відповідатиме розвиткові роду людського» і включатиме гуманістичні доктрини, спільні для всіх великих релігій, нові обряди і форми художнього вираження, сприятливі духові благоговіння перед життям. Оскільки релігії не можна видумати, то нова може виникнути «з появою нового великого вчителя, так як це було в минулі сторіччя, коли для цього приходив свій час» [30, с. 468, 469], — провіщав мислитель. Він, критично зауваживши про наближення людства до того роздоріжжя, коли наступний неправильний крок може стати останнім, застерігав: «Небезпека майбутнього в тому, що люди можуть стати роботами», а тому людина може захистити себе, лише створивши здорове суспільство, і розпочати нову фазу людської історії [30, с. 482, 484].

Запорукою цього може стати дальший розвиток науки, передусім науки про людину як основи «прикладної науки і мистецтва соціальної реконструкції» [31, с. 186]. Тому, на думку Е. Фромма, майбутнє людства залежатиме від того, чи зможуть найкращі уми створити нову гуманітарну науку, щоб **«подолати прірву між тим, що потрібно, і тим, що можливо.** [...] Все залежатиме від волі та гуманістичного духу залучених осіб», від людей, що бачать перспективи і відчувають не страх перед майбутнім, а натхнення й ентузіазм [31, с. 187–188]. Першим завданням мислитель називав створення «здорової економіки для здорових людей», переорієнтацію виробництва на «здорове споживання», на задоволення потреб у рамках науки про людину [31, с. 189]. Обов'язковою умовою гуманного суспільства має стати створення справжньої «демократії через систему ефективного інформування учасників», а не «шоу спостерігачів і демагогів», а також заміна бюрократичного способу управління, за якого люди зводяться до номерів, речей у процесі «промивання мізків». Адже дослідження показують, що наркотики менш шкідливі для здоров'я, ніж «бомбардування ... сугестивними методами, яке послідовно здійснює реклама ... і одурманює глядача», коли створюється атмосфера, в якій людина «втрачає відчуття реальності» [31, с. 194, 199, 200], — застерігав Е. Фромм.

Він пропонував переорієнтувати засоби масової інформації з «продажу новин з прихованим впливом на людей, котрі вже не можуть виносити тверезих суджень про майбутній розвиток» [31, с. 206], а також подолати споживацький спосіб життя і технократичний підхід, за яких поглинені роботою люди позбуваються почуттів. У суспільстві неодмінно треба розширювати простір особистої свободи, вивільняти жінок від патріархального панування, а також піднімати молодь до участі в антиавторитарних виступах, що матиме вирішальний вплив в оновленні суспільства.

Найневідкладнішим завданням у найближчому майбутньому Е. Фромм вважав ядерне роззброєння, бо «озброєння — засіб самогубства» людства, і водночас закликав долати прірву між бідними й багатими країнами, щоб не допустити катастрофи, щоб потурбуватися про «наступні генерації, що вони одержать у спадок» [31. С. 208, 201]. Адже «дегуманізована людина, з'їхавши з глузду, буде не в змозі підтримувати існування життєздатного суспільства у далекій перспективі, а у ближній — не зможе втриматися від застосування ядерної чи біологічної зброї» [31, с. 210], якщо лідери держав діятимуть всупереч інтересам самозбереження народів, не дотримуватимуться принципів гуманної політики.

Майбутнє залежатиме від того, чи усвідомить людство, перш за все лідери всіх народів, потребу «створити нову етику, нове ставлення до природи» й змінити соціальний

клімат так, щоб люди орієнтувалися не на володіння, а на буття, щоб змінився напрям розвитку людини. «Наша єдина надія полягає у привабливості нових ідей, що здатні надати сили й енергії людству» [31, с. 212, 213], — аргументував свої прогнози Е. Фромм, виокремлюючи ідею гуманізації суспільства, реалізацію якої пов'язував із глибоким знанням минулого й виробленням на науковій основі реального передбачення дальшого розвитку людства.

Глобальну мету всього людства в гуманізації суспільства вбачав відомий український вчений у галузі медицини **Микола Амосов** (1913–2002). У працях «Мій світогляд», «Книжка про щастя й нещастя», «На порозі нового віку», «Роздуми про здоров'я», «Світ на порозі ХХІ сторіччя» та інших він висловив оригінальні ідеї щодо майбутнього при розгляді проблеми взаємозв'язку суспільних процесів і розвитку людини. Він обґрунтував «коефіцієнт майбутнього», який полягає в оцінці прийдешніх подій за відчуттями теперішнього. «Цей коефіцієнт залежить від ймовірності очікуваної події, її віддаленості в часі [1, с. 5] і показує зниження “значущості події”, якщо вона не тепер, а в майбутньому» [2, с. 15], — пояснював вчений. Коефіцієнт, який він розробив, він пропонував враховувати при прогнозуванні — «висвічуванні варіантів майбутніх станів об'єкта для створення й вибору найвірогіднішої моделі, виходячи з наявних можливостей і тенденцій самоорганізації системи» [1, с. 19]. «Коефіцієнт майбутнього» допомагає також реально оцінювати прогнози і відповідно діяти: «щоб уникнути в майбутньому великої біди, треба пожертвувати частиною приємного в теперішньому» [1, с. 5].

За таким коефіцієнтом і здатністю передбачати люди поділяються на тих, що тільки «близько бачать», і «далекоглядних», на песимістів і оптимістів, а також на сильних, котрі турбуються майбутнім, і «громадян слабкого типу, яких менше тривожить майбутнє», як класифікував мислитель [2, с. 36, 188]. Він вбачав у зневажанні майбутності «корінь глобальних проблем» і, вказуючи на малоїмовірність правильної відповіді про майбутнє, все ж таки припускав розробку гіпотез дальшого розвитку суспільства як мінливої системи, здатної до самоорганізації, щоб «накреслити межі тієї мінливості», і «тоді вірогідність майбутнього трішечки проясниться» [1, с. 145]. Назвавши передбачення «найважливішою якістю розуму», а техніку — фактором, що «змінює обличчя суспільства», М. Амосов вказав на значущість інтелекту, творчості людей, чий рівень розумового розвитку визначає здатність оцінювати зовнішні умови, «прогнозувати події і вибирати вигідну тактику поведінки», з чого «почався й продовжується прогрес» [1, с. 177, 189, 145].

«Точкою відліку в будь-яких прогнозах суспільства є людина», чію поведінку визначають не тільки гени, але й створена у процесі творчості й одержувана в суспільстві інформація через знання, науку, переконання та моделі задоволення потреб. Тому потрібно, на думку вченого, формувати в людині «правильні домагання» і «здорові потреби», що ставатиме чимраз важливішим для особистого щастя і для всього суспільства [5, с. 3, 5].

Хоч біологія людини, як писав М. Амосов, тягарем «висить на розумі людства, заважаючи йому управляти своїм майбутнім» [2, с. 82], але потреби людські піддаються коригуванню під впливом культури, моралі, релігії через переконання і віру. При економії ресурсів та виведенні нових видів рослин і тварин на Землі можна б прогнудувати понад 10 млрд людей, якщо буде «їжа для здоров'я, а не для задоволення», «поміркована доза

розваг і добра доза праці, щоб не перенасичуватися». «Такі потреби найновіша техніка здатна задовольняти при збереженні біосфери на віки» [1, с. 6], — стверджував учений, водночас вказавши на загрозу біологічного виродження народу через пияцтво, що має соціальне живлення, яке можна б перекрити внутрішніми переконаннями людей.

При цьому він висловив гіпотезу про виховуваність переконань та можливість впливати на егоїзм людини виховальними зусиллями. Для цього треба відшукувати фактори, які «змінюють генетично закладену програму людини й перетворюють її з первісної на сучасну, котра відповідатиме рівневі цивілізації» [1, с. 147]. «Сучасна цивілізація пропонує людині для здорового і тривалого життя набагато більше можливостей, ніж обмежень», тому в цих умовах треба вчити людей реалізовувати нові можливості, нейтралізуючи надмірні психічні подразники, передусім поповнювати брак фізичних навантажень постійним тренуванням для підтримки «рівня здоров'я», що є показником інтенсивності прояву життя, як оцінював автор «Роздумів про здоров'я» [4, с. 151].

Тому й зростатиме в майбутньому роль фізичного виховання й спорту, які входитимуть у повсякденне життя людей, утворюючи «специфічну сферу суспільної життєдіяльності», що доводить сучасний український філософ **Михайло Ібрагімов** (1944). Він у працях «Аскеза як праобраз фізичної культури у теософській концепції самозбереження людини», «Гуманізація як основна філософська тенденція у розвитку сучасного спорту», «Сова Мінерви і Аполлон: філософські есе про спорт», «Спорт як культурно-історичний феномен», «Спортософія: проблеми становлення і перспективи розвитку», «Філософія спорту в генезі історико-культурних студій та вітчизняних перспектив», «Філософія спорту як новий антропологічний проект», розробляючи новий напрям — «філософію спорту», прогностично зауважує: «...застаріла парадигма фізичного виховання і спорту не відповідає реаліям ХХІ сторіччя» [16, с. 56]. Адже попередні гасла вже не зацікавлюють молодь заняттями фізичної культури, і тому невідкладно треба відновлювати престиж рухової активності, привабливість спортивної діяльності як «конструкта прогресу і факторів збереження національного здоров'я» [16, с. 57]. Поняття здорової нації, на думку філософа, включає не тільки фізичне здоров'я, а й здатність долати різні перешкоди, прояви «душевної хвороби», такі як тютюнопаління, наркоманія, алкоголізм, що вкорочують тривалість життя людини, приводять до втрати його сенсу і викликають збайдужіння до стану свого здоров'я. Тому фізичне виховання людей постає найгострішою глобальною проблемою «виживання людства як роду», розв'язання якої передбачає утвердження здорового способу життя кожного індивіда, поширення суспільного ідеалу «здоров'я як змісту життя», залучення різних верств населення до занять з фізичного виховання, прикладних видів спорту, до переорієнтації спорту на масово-оздоровчий для піднесення змагальної діяльності людей, щоб забезпечити їхню тривалу життєдіяльність [15, с. 49].

При цьому автор концепції «Філософія спорту» вказує на наявну комерціалізацію спорту і вважає цю тенденцію важким випробуванням для соціуму. Тому пропонує посилювати гуманістичний складник фізичної культури, що є одним із способів «приборкання агресивності» та умовою підвищення соціальної активності людей. Назвавши спортивну культуру чи не єдиною формою «відтворення натурально-природного субстрату людської діяльності», М. Ібрагімов закликає ще більше розкривати потенціал уроків фізичного виховання, щоб у найближчому майбутньому

«здійснити поворот до людського тіла як природного феномену для піднесення життєтворчості людини в нових реаліях світу, таких як технологізація і комп'ютеризація всіх сфер суспільного життя» [15, с. 46].

Мислитель застерігає: «Суспільна недооцінка значущості здорової тілесності людини» несе в собі загрози, які «ставлять під сумнів перспективи виживання людства як біологічного виду» [13, с. 134]. Тому надзвичайно важливим стає формування в суспільній свідомості ідеалу здоров'я «органічною константою в ньому активної фізкультурно-спортивної рухової діяльності», яка постає соціальною творчістю, «активним конструктом культурно-цивілізованого процесу» [13, с. 238, 245]. Під таким кутом зору М. Ібрагімов вважає актуальними далі дослідження основних тенденцій розвитку спорту з урахуванням ще більшого впливу цивілізаційних факторів у майбутньому.

«Майбутнє і минуле присутнє у теперішньому часі у вигляді темпів, плинності, швидкості здійснення того, що задумано» [13, с. 291]. У новій концепції збереження здоров'я нації і окремої людини, на думку М. Ібрагімова, потрібна переорієнтація людей на фізичну культуру, бо «лише 60% сучасних 16-річних юнаків нашої країни можуть досягти пенсійного віку», «80% випускників вищих навчальних закладів мають вади здоров'я», а педагогічний процес у школах «примушує дітей до 75% навчального часу перебувати у статичному положенні», «гіподинамія спричиняє соціальну пасивність молоді, а кволе “комп'ютеризоване” людське тіло стає безпорадним у подоланні перешкод, які неминуче очікують на кожную молоду людину» [14, с. 98, 99].

Порушивши питання про формування нового спеціалізованого напрямку розвитку знань про людину, М. Ібрагімов наголошує на «культурі тілесності» людини, що формується вихованням, соціалізацією, її «укоріненням», самоідентифікацією в процесі суспільно-політичної практики [14, с. 103], і передбачає зростання ролі філософії спорту в переосмисленні сутності і призначення фізичної культури в майбутньому людства. Такий футурологічний погляд автор аргументує також думкою М. Амосова: «щоб над людством не висіла загроза самознищення», треба постійно дбати про фізичний стан людського організму [13, с. 110].

М. Амосов у праці «Світ на порозі ХХІ сторіччя» назвав закономірності змін у ході історії людства «визріванням цивілізації», що відбувається в усіх країнах, але з різною швидкістю і залежно від науково-технічного прогресу [5, с. 8]. Однак зауважив, що навіть при нових біотехнологіях, досягненнях медицини, підвищенні профілактичної функції фізичного виховання і спорту людям і в майбутньому все ж таки «для здоров'я доведеться напружуватися» [2, с. 96]. Вони відразу не перетворяться на ангелів, ще залишатимуться жадібність, жорстокість, як реально оцінював учений, відзначивши, що в суспільстві певний порядок залежить від ідеології, моралі, які визначають «що добре, а що погано», і тому має розширюватися «поле ідей», які «з'являються і накопичуються в цивілізаціях, наче гени в процесі еволюції» [5, с. 6, 7]. У майбутньому ознаки визрівання цивілізації нарощуватимуться за основними векторами розширення демократії, регулювання ринку, стимулювання економіки, соціального захисту, освіти, науки, охорони здоров'я, екології в напрямку «зрілого суспільства» [5, с. 8].

Особливість сучасного стану становлення цивілізації мислитель пов'язував із дальшим зміцненням міжнародних зв'язків, поширенням нових технологій, впровадженням єдиних стандартів, зокрема в захисті громадянських прав; а також з

розвитком світової економіки, поглибленням співробітництва та інтеграції країн, розширенням ЄС, становленням екології як частини моралі людства. Глобалізація, з одного боку, сприяє поширенню ідей гуманізму, нових вимог ООН до країн, які порівнюють за «індексом людського розвитку», за ступенем «визрівання цивілізації для народу».

З другого боку, цивілізація виявлятиме ще більше розшарування країн, посилення міграції населення зі зростанням безробіття, фінансових криз світового масштабу, нових каналів торгівлі зброєю, розповсюдження наркотиків, а тероризм може набути міжнародного характеру. Тому «у планетарному масштабі швидкого поліпшення життя людей не очікується», бо люди ще довго залишатимуться в умовах бідності і навіть голоду, хоч «обсяги їх не зростатимуть» [5, с. 14], — висловив припущення М. Амосов. Він відзначав, що в бідних країнах можуть виникати авантюрні дії, що «майбутнє, навіть віддалене, не обіцяє безконфліктності в суспільстві, не гарантує постійного соціального прогресу», що можуть з'явитися нові фактори ризику, загострюватимуться проблеми народонаселення, забруднення довкілля, значно зменшуватимуться матеріальні й енергетичні ресурси у два наступних сторіччя [2, с. 94, 87].

У далекій перспективі збереження природного середовища і життя на Землі ставатиме «головним критерієм оптимальності ідеології і суспільного устрою у глобальному масштабі», а «без відродження моральності не буде ні економіки, ні екології і, звичайно ж, соціалізму» [1, с. 188, 189, 44], — передбачливо підкреслив М. Амосов. Він порушив питання про потребу дбайливого ставлення людей до природи задля збалансованого розвитку людства і вироблення реальних моделей суспільних систем, «придатних для далекого прогнозування». Вчений пропонував враховувати вплив техніки, що «змінює обличчя суспільства», у процесі еволюції якого будуть вноситися поправки. Інтернет сприятиме розповсюдженню ідей зрілого суспільства, штучний інтелект розширюватиме можливості розв'язання назрілих проблем, а науки подолають обмеженість розуму, уряди й народи «дослухатимуться до доказів науки», психологія і соціологія допомагатимуть виробленню правильних критеріїв поведінки в суспільстві, і «людство ввійде в епоху компенсації» [1, с. 189, 225, 226], — прогнозував М. Амосов. Він оптимістично переконував, що «майбутнього боятися не треба», а поєднуючи особисте й суспільне, допускаючи компроміси, можна буде досягати стійкості й прогресу [3, с. 17].

Подолання страху перед майбутнім для підвищення ефективності суспільного ладу, а також потребу наукових прогнозів відомий український вчений-економіст, засновник Міжнародного інституту менеджменту, Міжнародного центру перспективних досліджень, автор доповіді Римському клубові «Дороговкази в майбутнє: До ефективних суспільств» **Богдан Гаврилишин** (1926–2016) вважав запорукою прогресу. Він, розробляючи у своїй книжці комплекс показників ефективності суспільств, аналізуючи різні можливі шляхи до кращого майбутнього, виокремив прогнозний аспект, що допомагає визначити ймовірність здійснення запрограмованих змін, а в разі неможливості їхньої реалізації — передбачити найвірогідніші й найсприятливіші зміни [9, с. 15]. На основі нової методології аналізу різних суспільств та зіставлення позитивних і негативних тенденцій він передбачив «повний розпад Радянського Союзу як політичної реальності», що «частково було ініційовано декларацією про незалежність України» [9, с. 118, 132, 214].

Для України, обтяженої спадщиною від минулої радянської системи з урахуванням втрачених можливостей та зміни ейфорії в перші роки незалежності розчаруванням народу через некомпетентне керування державою, гіперінфляцію та інші негативні процеси в країні, Б. Гаврилишин визначає шлях до «нормальної держави» на наступні десятиріччя. Головною передумовою позитивних змін в економіці, політичній, соціальній і економічній сферах він називає «перехід до влади в усіх її гілках і на всіх рівнях нової справжньої еліти, яка була б професійнішою і патріотичною, готовою працювати для суспільства, а не тільки заради власних інтересів. [...] Нова еліта потребуватиме мобілізуючого бачення майбутньої України» [9, с. 241]. Про формування такої справжньої еліти з молодого покоління українців «зі здоровою системою цінностей», котрі будуватимуть майбутню Україну, розмірковує Б. Гаврилишин у книжці «Залишаюся українцем», повідомляючи про мету свого спеціального Благодійного фонду для підготовки проектів і програм для нової генерації українців, щоб навчити їх працювати в командах, здатних виконувати провідну роль в українському суспільстві.

Зовнішньою передумовою буде набуття членства в ЄС, якщо Україна «матиме ефективну демократію, дієву ринкову систему, забезпечені права людини і певний рівень економічного розвитку», а також характер взаємин Європейського Союзу і Російської Федерації та зміна внутрішньої еволюції Росії, яка не бажає, щоб Україна стала членом ЄС [9, с. 242].

Активізації зовнішніх позитивних чинників слугуватиме внутрішня об'єднавча ланка в найближчому майбутньому для економічного й соціального розвитку, яку мислитель вбачає у прагненні українців до справедливості, порядності, благополуччя, в ідеї піднесення конкурентоспроможності України через пришвидшення інноваційних процесів в усіх сферах суспільного життя.

Б. Гаврилишин, аналізуючи складники суспільного ладу: цінності, політичне правління, економічні системи на основі комплексу критеріїв ефективності, становище різних держав — націй у минулому й теперішньому, визначив основні варіанти наступних змін та вірогідні шляхи країн у майбутнє з урахуванням найважливіших зовнішніх і внутрішніх факторів, суттєвих рис того чи іншого народу. Характерною рисою американців він вказав **«здатність започатковувати нову тенденцію»** і надавати їй великого імпульсу, як тільки визначено й усвідомлено мету. Існує перспектива спрямувати народ на добрий шлях, щоб він потім зміг показати іншим народам у майбутнє» [9, с. 114]. В американському суспільстві мислитель виокремлює здатність легко сприймати нові ідеї, підніматися над вузькопартійними інтересами і зміщувати цінності в напрямі тісної співпраці й співучасті, глибокого об'єднання при переході від індивідуалістсько-еґоїстичних до громадсько-усвідомлюваних кооперативних цінностей під впливом змін у світі та узгодженості й ефективності стосунків з іншими країнами. У цьому вбачає мислитель дальшу підготовку «до руху в напрямі ще далекого, але неминучого світового ладу» [9, с. 117].

При цьому Б. Гаврилишин аргументує реалізацію економічного і політичного об'єднання країн Європи, які в минулому ворогували, а в майбутньому можуть забезпечити «Європі відповідний статус потенційної моделі для решти світу». В такій «новій будові» узгоджуватимуться мовні й культурні неоднорідності, що базуються на більшій самостійності індивідів, місцевих і регіональних громад, «керованих широкими постійними коаліціями, які ухвалюють рішення і поділяють відповідальність за їхні

наслідки». Такий досвід «може визначити дороговкази в майбутнє і сприяти створенню проекту перебудови світового ладу» [9, с. 173, 174], – розмірковує український мислитель над проблемою світової інтеграції у XXI сторіччі, що має відбуватись через самовизначення й децентралізацію влади, конвергенцію суспільних укладів, синхронізацію стадій економічного розвитку і на основі утвердження системи загальнолюдських цінностей.

Б. Гаврилишин, вказуючи на ідеологічні розбіжності, традиційні конфлікти між країнами, релігії, що проявляють нетерпимість до іновірів чи нав'язують «істинну віру», спроби деяких держав завоювати чужі території, наявність арсеналів ядерної зброї і загрози її застосування та інші фактори, які стримують процес становлення майбутнього світового порядку, прогнозує посилення позитивних чинників світової інтеграції: розвиток технологій та переміщення технічних ноу-хау, збільшення міжнародних потоків сировини, товарів, що посилюють взаємозалежність, розширення транспортних і комунікаційних мереж, що скорочують відстані та час і підвищують рівень усвідомлення людьми цілісності світу, почуття солідарності, а також *«тенденції демографічного розвитку»*, що все більше впливатимуть на міжнародну міграційну політику і подальший міжнародний розподіл праці» [9, с. 192, 193, 191].

Виключаючи гегемонію якоїсь однієї могутньої держави й малоімовірні варіанти створення світової імперії, тоталітарного знищення людства у світовій ядерній війні, повної дезінтеграції світу на ізольовані нації – держави, український вчений з упевненістю пише про неминучість світового ладу в далекій перспективі і визначає його контури у XXI сторіччі на основі співіснування різних культур, релігійних вірувань, способів життя, федерального характеру політичних інституцій та участі громадян через представницьку і пряму демократію у виробленні рішень на різних рівнях правління, спеціалізації господарської діяльності людей відповідно до їхніх схильностей та кліматичних умов країн і запасів природних ресурсів. З'являтимуться нові, досконаліші інституції, підвищуватиметься повсюдно освітній рівень, що сприятиме усвідомленню нових суспільних потреб, зростанню здатності до новаторства окремих індивідів, груп і націй, появи вірогідних моделей майбутнього світового ладу, як прогнозує Б. Гаврилишин. Він висловив припущення: «Ще впродовж десятиліть людство мандруватиме до мети звивистими шляхами. [...] Нам слід пристосовуватися до правил співжиття, якими будемо керуватися в умовах майбутнього єдиного світового ладу, нашої спільної долі» [9, с. 199].

Завдяки проведеному аналізу і розробленому методу Б. Гаврилишина показуються різні можливі шляхи до кращого майбутнього – таку оцінку дав українському вченому засновник Римського клубу і його перший президент, видатний італійський мислитель **Ауреліо Печчеї** (1908–1984). Він у книжках «Людські якості», «Перед безоднею», «Сто сторінок для майбутнього: роздуми президента Римського клубу», «Час істини», узагальнюючи основні положення Доповідей Римському клубові, на основі принципів Нового Гуманізму розробив концепцію Людської революції і обґрунтував проект «Цілі для глобального суспільства», започаткував «Людський форум» для колективного обговорення проблем майбутнього. При цьому сформулював оригінальну ідею про те, що майбутнє залежить від людської особистості, від розвитку високих людських якостей, прояву притаманних людям добрих сил, їхнього творчого потенціалу, що треба «перестати зазирати в майбутнє» і починати його творити, закликав усі верстви, передусім молодь, «вчитися будувати майбуття» [21, с. 215].

Людству як єдиному цілому треба ставати зрілим і «відповідально готуватися до нової прийдешньої епохи, якщо їй взагалі судилося наступити». «Прийшов час виявити і визволити здатність бачити, розуміти й творити, в кожній людині, яка дрімає, спрямувати моральну енергію людей на те, щоб вони самі створювали гідне їм спільне майбутнє» [21, с. 37], — наголосив автор книжки «Людські якості».

Критично оцінюючи упущені можливості початку ХХ сторіччя для прогресу, появи окремої групи людей, котрі живуть за рахунок теперішніх і прийдешніх поколінь, мислитель констатував перетворення людини на «*Homo economicus*», зростання матеріальної могутності людства завдяки розвитку техніки, що підсилює фізичні здібності, водночас веде до порушення екологічної рівноваги, а як головний фактор змін прискорює прихід «нової динамічної ери» — поворотного пункту історії людства [21, с. 63, 68].

Суперечливі процеси швидкого приросту народонаселення і низького рівня «якості життя», в окремих країнах «бич голоду», потреба допомоги в модернізації і розвитку відсталих країн, спричинені бідністю та несправедливістю протестні масові заворушення, що посилюють безлад і кризу демократії, егоцентричність національних держав, «економічний націоналізм», суперництво держав і глобалізація світу, проблеми оптимального використання природних ресурсів, людської праці і талантів потребують кардинального переосмислення, а також пошуку нових підходів до розв'язання назрілих проблем людства в найближчому майбутньому.

Назвавши «проблематикою всього світу» клубок актуальних проблем, від розв'язання яких залежить доля людства і кожної людини, А. Печчеї на основі досліджень Римського клубу, оцінивши його створення як «хвилюючу подію в духовному житті людства», підкреслив, що цей клуб «перший повстав проти... небезпечного, майже рівнозначного самогубству невідання», невігластва про зміни у світі й у самих людях [21, с. 117]. Римський клуб вказав на «труднощі людства», допоміг їх усвідомити і, розповсюдивши багато важливих ідей, об'єднати зусилля передових людей в «рух за кращий світ через розв'язання майбутніх проблем у найближчі, можливо, вирішальні роки» [21, с. 141–142], — прогностично оцінив А. Печчеї.

У праці «Перед безоднею» він виклав ідеї про «розриви людської системи», «хвилі нових мікропроблем», розв'язання яких потрібне для збереження майбутнього, що «належить уже не нам, а ... прийдешнім поколінням». Тому потрібно планувати «спільне майбутнє людства» [21, с. 114]. Таку спробу розробки принципів світового планування з позиції загальної теорії систем здійснив американський вчений-астроном **Еріх Янч** (1929–1980), який підкреслив, що людське суспільство і довкілля важливо розглядати як єдину систему, але нестабільну через неконтрольований ріст. У ній «кібернетичним» елементом є сама людина, здатна «впливати на формування свого власного майбутнього» [21, с. 123–124].

Використавши дані з книжки «Перед безоднею», професор Массачусетського технологічного інституту **Джей Форестер** (1918–2016) на основі методу системної динаміки запропонував комп'ютерну модель для дослідження довгострокових тенденцій світового розвитку. Він у книжці «Світова динаміка» зробив висновок про неминучу катастрофу при продовженні «небезпечної схильності людської системи до зростання» і обґрунтував потребу обговорення різних моделей динаміки реального світу для передбачень майбутнього [21, с. 145, 146, 147].

У книжці «Межі зростання. Доповідь Римському клубові» американський кібернетик, професор Массачусетського технологічного інституту **Денніс Медоуз** (1942) разом з дружиною **Донеллою** (1941–2001) виклав основні положення проведеного дослідження, висунувши замість концепції зростання теорію розвитку. Вони доводили, що прийдешні покоління досягнуть меж демографічної й економічної експансії за теперішніх тенденцій зростання народонаселення і промислового виробництва, забруднення довкілля, споживання продовольства і виснаження природних ресурсів в умовах скінченної за своїми масштабами планети Земля. Для уникнення катастрофи потрібно обмежувати ріст, регулюючи його і переорієнтовуючи цілі. Адже матеріальне зростання, як його проповідували традиційні економісти і прихильники «грандіозного суспільства», не може тривати безкінечно через невідтворюваність земних ресурсів. Тому з'явилися «декларації про гуманізоване зростання, про закономірність переходу від суспільства споживання до *суспільства збереження*, або, зрештою, заклики до *збалансованого росту*», – пояснив А. Печчеї, підкресливши першорядність концепції розвитку, «бажаність і досяжність сталого становища суспільства» [21, с. 153].

Однак дальшому розвитку перешкоджатимуть нерівномірність соціально-політичних структур сучасного «конгломерату суспільств», нераціональне розміщення виробництва, стихійність переміщення населення, теперішня організація суспільства зі страшенною схильністю до марнотратства та неефективною системою розподілу, зокрема на воєнні програми, що викачують величезні резерви із сфери виробництва і стримують поліпшення умов життя людей, заносючи над ними «дамоклів меч руйнування, смерті і страждань» [21, с. 161]. Мислитель також вказав на ті межі, що виявлятимуться в майбутньому через людський вплив на фізичне середовище, наприклад нагрівання атмосфери чи руйнування її озонового шару зі значним збільшенням енергетичного виробництва, звуження й утончення біосфери, «збіднення генетичного багатства Природи» [21, с. 155, 157].

«Дальше наше розширення стримується нашими власними внутрішніми межами», бо психічним і розумовим здібностям людини властиві своєрідні обмеження в умовах стресів, шоківих потрясінь, інтелектуальних перевантажень, які ще більше посилюватимуться в процесі ускладнення життя, «особливо у великих містах і на крупних промислових підприємствах, які символізують нашу цивілізацію, і серед молоді, що є нашим майбутнім». При зростанні рівня безробіття в найближчі десятиліття збільшуватиметься кількість «зайвих людей, матеріально і морально ущемлених», що виявить ще страшніше змарнування величезних людських ресурсів, як занепокоєно прогнозував А. Печчеї [21, с. 159, 158]. При цьому він вказував на кризу цивілізації через невідповідність мислення і поведінки людей навколишній дійсності, що швидко змінюється.

Такі труднощі людства спричинені «біологічною кризою», відзначив американський вчений **Олександр Кінг** (1909–2007), один із засновників Римського клубу, у своїй доповіді «Новий поріг». Він аргументовано доводив, що людина, домінуючи над іншими живими істотами, знищуючи їх та усуваючи слабші раси, негативно впливає на все через свою жадібність, егоїзм, відчуття влади над іншими і гординю володіння. Ці властивості вже не відповідають наступному етапові людської еволюції, коли постає питання виживання людського роду і турбота про майбутнє, і тому людству потрібно виробляти «нову високу етику» для забезпечення умов виживання і зваженого

ухвалення рішень і дій з урахуванням можливих позитивних і негативних наслідків у майбутньому [21, с. 168].

У переорієнтації людської діяльності і вивченні перспектив розвитку людства визначну роль зіграла доповідь «Людство на роздоріжжі» американського математика **Михайла Месаровича** (1928) та німецького вченого **Едуарда Пестеля** (1914–1988). На основі теорії багаторівневих ієрархічних систем було розроблено метод аналізу **альтернативних сценаріїв**, тобто різні комбінації можливих майбутніх подій і відповідних рішень з урахуванням впливу ряду визначальних факторів для ймовірних варіантів майбутнього. Метод М. Месаровича – Е. Пестеля дозволяє «моделювати динаміку кожного із сценаріїв і оцінювати, до яких можливих наслідків у глобальному і регіональному масштабах можуть привести ті чи інші конкретні заходи, спрямовані на дослідження “кращого майбутнього” або на те, щоб уникнути початку якихось небажаних явищ і процесів». Такий метод став «найважливішим потенційним проривом у техніці управління людською діяльністю» [21, с. 178–179], – високо оцінив доповідь А. Печчеї, вказавши на фактор часу в динамічних умовах, в яких запізнення з ухваленням рішень може мати катастрофічні наслідки, якщо вчасно не обрати раціонально обґрунтований і найнадійніший варіант майбутніх дій. «Методика Месаровича – Пестеля... поклала початок раціоналізації процесу вироблення рішень, і від дальшого розвитку досліджень у цій галузі, зрештою, багато в чому залежатиме наше спільне майбутнє», – підкреслив А. Печчеї, звернувши увагу на перспективи використання можливостей науки й техніки для розв’язання світових проблем [21, с. 189, 199].

При цьому було відзначено спрямованість у майбутнє доповіді британського вченого, лауреата Нобелівської премії **Денніса Габора** (1900–1971) та італійського економіста **Умберто Коломбо** (1927–2006) «Після віку розтратливості» та проєктів лауреата Нобелівської премії **Яна Тінбергена** (1903–1994) «Перебудова міжнародного порядку» (RIO – Reshaping the International Order) та американського кібернетика **Ервіна Ласло** (1932) «Цілі для глобального людства», а також розглянутого на спеціальному засіданні Римського клубу 1976 р. у Філадельфії – «Нові горизонти для людства». А. Печчеї зауважив «переважання в роздумах людей про майбутнє стурбованості нерозв’язаними проблемами, негативними явищами в сучасних світових процесах та недостатність уваги позитивним тенденціям, пошуку і розкриттю потенціалу всього людства, чого воно реально може досягнути в доступному для огляду майбутньому в процесі своєї еволюції» [21, с. 206].

Реально оцінюючи майбутні зміни перетворення людини на новий, можливо, вирішальний фактор світових процесів на Землі, їхню складність і значущість, А. Печчеї зауважив: «...**найважливіше, від чого залежить доля людства, це людські якості** – і не тільки окремих елітарних груп, а ... мільярдів мешканців планети» [21, с. 73]. Тому виняткового значення набувають «здатність людей відповідально жити і працювати в конкретному, реальному сучасному світі», а також реалізація можливостей саморозвитку особистості, розкриття всіх потенцій, які «могли б допомогти людям пристосуватися до життя в ще складнішому майбутньому» [21, с. 76], як пояснив мислитель. Адже люди мають визнати, що ключовою є внутрішня трансформація і що не в зовнішньому світі треба шукати сили для розв’язання проблем сучасного життя, щоб узгоджувати його з безперервно мінливим світом. «І тільки **Новий Гуманізм** здатний забезпечити **трансформацію** людини, підняти її якості й можливості до рівня,

що відповідає новій чимраз більшій відповідальності людини в цьому світі». «Ця трансформація людської істоти й становитиме *Людську* революцію [21, с. 211, 214], тому гуманізм має ставати творчим, набувати революційного характеру, щоб кардинально змінювати погляди і поведінку широких верств населення Землі, як пояснював мислитель. Він, виокремивши три головні аспекти Нового Гуманізму: почуття глобальності, любов до справедливості й нетерпимість до насильства, визначив, що «у віддаленій перспективі без справедливості не може бути стабільного миру і безпеки, соціального розвитку, ніякої свободи особистості, людської гідності або прийнятної якості життя для всіх. Отже, справедливість стає в нову епоху умовою *sine qua non* (лат. — обов'язковою умовою) самого існування людського суспільства» [21, с. 214, 217]. У майбутньому суспільство має ставати насправді рівноправним, з гарантованим соціальним мінімумом і таким рівнем життя для кожного новонародженого громадянина, що матиме реальну можливість для розкриття закладених у ньому здібностей, як передбачав мислитель. Він запропонував нову суспільну угоду, яка стала б основою справедливих суспільних відносин і ізбереженням права кожного на соціальний мінімум для життя. Разом з цим він порушив питання про «соціальний максимум», тобто введення певних обмежень на той найвищий рівень, за яким «споживання і марнотратство стають ганебними, навіть злочинними, і їх слід карати й припиняти». Це стосується безпосередньо багатих, розвинутих країн, бо «саме вони повинні в першу чергу подумати, як поступово обмежити свої екстравагантні марнотратні звички й стримати невгамовну пристрасть до споживацтва» [21, с. 218, 219]. Таким шляхом, на думку А. Печчеї, можна буде досягти рівноправності в міжнародних відносинах і розв'язувати проблеми соціальної, економічної і політичної нерівності в умовах обмеженості ресурсів, а справедливість ставатиме головною умовою дальшого розвитку людського суспільства.

Справедливості, на думку мислителя, хоч вона і має пріоритет перед свободою, не можна досягати насильством. «Якраз насилля є головним *злом*, з яким нам *доведеться вести боротьбу*, причому насилля гнобителів, а не тих, хто повстав проти пригнічення», бо саме багаті й сильні перші вдавалися до примусу задля встановлення своєї влади над іншими. «Насильство, його ідеологія і прояви — незалежно від конкретних спонукальних мотивів — є проявом культурної й соціальної патології», є спотворенням і відхиленням від норм людських взаємин. «*Світ не стане кращим, якщо намагатися змінювати його* за допомогою насилля, це можуть зробити тільки методи й підходи, що виключають насильство». Тому заперечення насильства має стати одним із принципів Нового Гуманізму, як аргументував А. Печчеї [21, с. 224, 222]. Він передбачав, що в майбутньому з'явиться можливість усунути із суспільного життя схильність до насильства через встановлення розумних, справедливих основ перетворення технологічного суспільства на людське, в якому стане нормою людських взаємин дотримання закону і порядку, витіснятимуться біди й зло в процесі розгортання закладеного в людях всього доброго, розвитку людських якостей і здібностей [21, с. 225].

Співвідносно з поняттям «розвиток людини» як вужчого з акцентом на утилітарних потребах розглянув А. Печчеї «Людський розвиток» як мету концепції спільних зусиль всього людства в наступні десятиліття та як умову розгортання «людської революції», що в майбутньому наповнюватиме «єдиним смислом, надаватиме гармонії і спрямування на розумні цілі всі інші революційні процеси» [21, с. 228]. Людський

розвиток слід спрямовувати на поліпшення людських якостей, на «самовираження і повне розкриття можливостей і здібностей людської особистості, щоб вона усвідомлювала свою роль і відповідальність, на розвиток здатності розумно планувати своє майбутнє, фокусуючи увагу на тому, ким «ми є самі і чим можемо стати». Тому пошук шляхів повного розкриття людських здібностей повинен стати «імперативом світового розвитку», бо тільки «розвиток людських якостей дозволить широким масам людей, а можливо, коли-небудь і всім мешканцям планети — знаходити мету, сенс і внутрішнє задоволення, беручи участь в управлінні людськими справами і роблячи особистий внесок у служіння загальним інтересам» [21, с. 230]. Хоч поки що такі величні прагнення для більшості населення залишаються у «сфері утопії», але вже потрібнішою постає кардинальна культурна перебудова всього людства. Головне питання полягає в тому, «як переконати людей у різних кінцях світу, що саме в удосконаленні їхніх людських якостей лежить ключ до розв'язання проблем, що це відповідає нашим спільним інтересам, що лиш мобілізація зусиль і енергії на глобальному рівні створить потрібні для цього умови» [21, с. 238] — прогностично розмірковує А. Печчеї.

Важливість розвитку колективної і особистої готовності та участі в розв'язанні майбутніх проблем слід усвідомлювати всім простим людям, щоб вона стала «вирішальним фактором діяльності всіх політичних лідерів, урядів, установ і організацій» [21, с. 238], як підкреслив мислитель, бо через людську революцію, самовдосконалення людей лежить шлях до створення кращого світу в майбутньому. Якщо ж така революція запізниться і виявиться колективна неготовність до майбутнього, то навіть у нинішнього покоління не залишиться шансів на гідне життя. Тому найголовнішим є розвиток людської особистості, а для цього потрібна істотна перебудова внутрішньої структури окремих держав та новий міжнародний порядок, за якого майбутнє кожної країни залежатиме від її внеску у світове оновлення.

«Ми є свідками початкового етапу пробудження людства, якогось мутаційного періоду, що знаменує зародження нових ідей, які **буквально повсюдно приводять у рух і стрімко поширюються**. Це свідчить про те, що людина стоїть на порозі змін... і, вибираючи й творячи своє власне майбутнє, зможе нарешті управляти своєю долею» [21, с. 246], — оцінює автор книжки «Людські якості». Він наголошує на потребі достовірних знань про суть назрілих світових проблем для пошуку можливих шляхів їхнього розв'язання, на важливості наукового підходу до визначення основних цілей для всього людства, що вступило в епоху великих змін. За всієї безпрецедентності змін та складності передбачення їхніх наслідків тільки саме людство має сміливо, всебічно оцінити свої сили й можливості, умови свого існування, й тоді воно зможе й повинно «визначити абсолютно новий курс розвитку, з тим щоб відтепер і надалі тримати під контролем все, що відбувається на планеті» [21, с. 289], — акцентував А. Печчеї на усвідомленні відповідальності всього людства і кожної особистості за майбутнє і вважав, що його можна творити розумно на основі Нового Гуманізму.

«Той, хто колись напише історію як людство усвідомило своє майбутнє, можливо, відзначить середину 1960-х років як початок нового періоду, пов'язаного з розвитком у людях занепокоєння й свідомої турботи за свою долю» [21, с. 116], — оцінював мислитель значущість Римського клубу в розгортанні наукових досліджень майбутнього людства. Хоч А. Печчеї критично сприймав спроби тих футурологів, котрі абсолютизували роль науки в передбаченні «зрілого суспільства» і створення моделей «постіндустріального»

чи «інформаційного» суспільства, він реально сприяв активізації вчених у дослідженні проблем майбутнього розвитку людства і виокремив 60-ті роки ХХ сторіччя як важливий етап сучасної футурології.

Визначивши футурологію як сукупність ідей і теорій, спрямованих на осмислення і передбачення майбутнього, російський вчений **Олександр Чумаков** (1950) у книжці «Глобалізація. Контури цілісного світу» також написав, що про майбутнє як пізнаване явище заговорили у другій половині ХХ сторіччя, коли прийшло усвідомлення того, що людство у прагненні пролонгувати техногенний тип розвитку суспільства наблизилося до точки самознищення. Футурологічний бум, на думку О. Чумакова, найяскравіше виявився у створенні Всесвітньої федерації дослідників майбутнього та в розробці різних сценаріїв можливих майбутностей, публікації масиву книжок з футурологічної проблематики. «Сьогодні, вступивши у ХХІ сторіччя, ми стали на порозі нового часу, об'єднаного з раніше початою трансформацією найфундаментальніших основ усього суспільного життя. [...] Все це породжує потребу зазирнути в майбутнє, детальніше розглянути контури прийдешнього» [32, с. 335–336], – відзначає вчений перехід футурології на «прагматичнішу стежку» – прогнозування можливих процесів у майбутньому, щоб на основі достовірніших передбачень ухвалювати відповідні рішення.

Глобальне прогнозування долі людства на тривалі проміжки часу, «створення мапи можливого майбутнього» вважали основним завданням футурології сучасні російські дослідники **Олексій Турчин** (1973) і **Михайло Батін** (1972). У праці «Футурологія. ХХІ вік: безсмертя чи глобальна катастрофа», констатуючи підвищений інтерес до футурології, автори називають її «молодою наукою», що з необхідністю об'єднує передбачення економістів, соціологів, екологів, астрономів, політиків і, спираючись на історичні закономірності й загальні тенденції, вивчає ймовірність реалізації сценаріїв можливого й бажаного майбутнього людства. Футурологія допомагає визначити шляхи дальшого розвитку цивілізації, відкривати нові можливості і бачити ризики, щоб ухвалювати рішення, створюючи моделі майбутнього. Тому «футурологія повинна окреслити межі власного знання» для підвищення рівня передбачуваності наступних процесів і нових змін. Отже, у майбутньому футурологія перетворюватиметься на «глобальне планування».

Сучасна футурологія при розробці прогнозів на 20–50–100 років повинна враховувати, що передбачення на триваліші періоди (понад 10 років) частіше виявляється хибним через недостатність знань або суб'єктивну нездатність окремих прогнозистів правильно опрацювати дані, через переоцінку можливостей передбачень у нових умовах швидкоплинності змін або недооцінку впливу випадковостей. У ХХІ ст. зростає мінливість подій, прискорюються процеси радикальних змін людського життя, збільшується кількість інформаційних потоків з одночасним посиленням маніпулювання новою інформацією, розростанням «інформаційного шуму», що дуже ускладнює вироблення передбачень і звужує горизонт передбачуваності.

Непередбачуваність, на думку авторів «Футурології. ХХІ вік...», лежить в основі «апофатичної футурології», яка не так досліджує можливе майбутнє, як розвінчує міфи й помилкові думки про нього, тож апофатична футурологія встановлює межу наявного знання, за якою виявляється незнання про майбутнє.

Перед людством у ХХІ сторіччі відкриватимуться нові, величезні можливості, але й виникатимуть неймовірні ризики, тому для футурологічних досліджень

ускладнюватимуться питання: «що?» і «коли?» може відбуватися. Тому й постане потреба в «ефективній футурології», у пошуку надійних інструментів передбачення й планування майбутнього [26, с. 13, 63]. Адже від розвитку футурології залежатиме можливість уникнути загрози від незнання про майбутнє і розв'язання наступних глобальних проблем. Майбутнє ж футурології О. Турчин і М. Батін пов'язують із створенням штучного інтелекту та використанням перевірених методів передбачення, прогностичних пошуків різних наук, розробкою проблем глобального планування, врешті перетворенням її на «науку про шляхи розвитку цивілізації» [26, с. 8].

Перед футурологією постануть питання вироблення найкращих позитивних сценаріїв майбутнього та способів їхньої реалізації, вивчення дальшої еволюції людини і можливостей оптимізації суспільного устрою, запобігання та відвернення загроз, уникнення ймовірних глобальних ризиків у майбутньому. Футурологія має також допомагати змінювати уявлення людей про майбутнє для ухвалення правильних рішень і відповідних дій у майбутньому.

Про значення футурології в сучасному світі висловив цікаві думки англійський соціолог **Ентоні Гіденс** (1938) у працях «Дев'ять тез про майбутнє соціології», «Конституювання суспільства: нарис теорії структурації», «Наслідки сучасності», «По той бік правого і лівого: Майбутнє радикальної політики», «Третій шлях: оновлення соціальної демократії», «Мінливий світ: Як глобалізація змінює наше життя» та інших. Автор пише: «Футурологія — складання діаграм можливих /імовірних/ досяжних варіантів майбутнього — стає важливішою, ніж створення діаграм минулого [10, с. 171], бо навіть історизм головно орієнтує людей на майбутнє». «Майбутнє розглядається як у своїй основі відкрите, що все ж таки перебуває в контрафактичній умовній залежності від послідовності дій, здійснюваних з урахуванням майбутніх можливостей», — пояснив Е. Гідденс, підкресливши футурологічну зорієнтованість сучасності, частиною якої дедалі частіше стають очікування майбутності, які виражаються в оформленні інституційних трансформацій та створенні моделей майбутнього «доброго суспільства» [10, с. 171, 326, 300].

Оскільки суспільство є неоднозначним поняттям, а сучасність з різними темпами змін, розривами, глобальними ризиками від поширення тоталітарних режимів з загрозою ядерного конфлікту чи руйнівного воєнного зіткнення, виникненням екологічної катастрофи, соціальних потрясінь через збільшення дефіциту потрібних ресурсів і руйнування механізму економічного розвитку є багатовимірною і по суті соціологічною, то й зростатиме роль соціології в дослідженні сучасних суспільств, щоб допомогти вловити «проблиски виникнення нових способів життя й форм соціальної організації» і передбачати продовження наявних тенденцій та ймовірні події чи небезпеки в майбутньому [10, с. 173, 303], — прогностично оцінює Е. Гідденс соціологічний аналіз сучасного суспільства.

Аналіз соціально-політичних процесів у світі спрямовує в майбутнє англійський соціолог **Колін Крауч** (1944). У книжці «Постдемократія» він розглядає суперечливий розвиток демократії, що потребує «приблизної рівності всіх громадян в їхній реальній здатності впливати на політичні результати». На початку XXI сторіччя демократія перебуває в парадоксальному становищі, бо з її поширенням спостерігаються певна стомлюваність від неї і відхід суспільств від максимальної демократії. Адже засоби масової інформації, реклама деформують комунікацію політики з масами, громадян

перетворюють на об'єкти маніпулювання, а медіакорпорації починають відігравати дедалі більшу роль у цьому процесі, що таїть загрозу правам громадян, котрі відволікаються від можливості перевести своє невдоволення в політичні дії. «Контроль за політично значущими новинами та інформацією, що є життєво важливим ресурсом демократії, виявляється в руках дуже вузької групи тільки багатих осіб», котрі при всій конкуренції між собою прихильні до одного політичного світогляду і зацікавлені, щоб «використовувати підконтрольні їм ресурси для боротьби за свої переконання». Тому «слід очікувати ентропії демократії» [18, с. 71, 27], – прогнозує К. Крауч, обґрунтовуючи ідею постдемократії. З нею він пов'язує перехід до гнучкої форми політичного реагування та посилення викликів до влади, домагання більшої відкритості урядів, залучення громадян через народні збори та інші форми прямої демократії до політичного життя на місцевому й регіональному рівнях.

«Наші прогнози щодо суспільного розвитку ґрунтуються на екстраполяції сучасних тенденцій» [18, с. 185], – пояснює мислитель, аналізуючи зміни в глобальній економіці, появу нового класу керівників корпорацій і провідних підприємців, посилення нерівності між країнами і всередині них, переплітання функцій держав і бізнесу, вираження невідкладності розв'язання проблем забруднення довкілля і створення нового світового порядку, враховуючи вплив радикального класу та активізацію антиглобалістів, різних популістських рухів. «Нам потрібні альтернативні різновиди рухів для вираження невдоволення, які б стали суперниками й конкурентами рухів, які організували популісти» [18, с. 147], – висновок К. Крауч, пропонуючи привертати увагу невдоволених до справжніх причин глобальних проблем людства і руйнування співтовариства та нестабільності у світі.

Панорамну картину світу та ймовірні варіанти майбутнього до 2025 року розглянули автори Доповіді Національної розвідувальної ради США «Глобальні зміни світу – 2025». Окреслені зміни на основі аналізу світових тенденцій і ймовірні траєкторії майбутнього можна згрупувати за сферами суспільного життя, масштабами та впливовими суб'єктами трансформацій з позитивними й негативними наслідками. В екологічній і соціальній сферах відбуватимуться зміщення із Заходу на Схід багатства й економічного впливу і становлення глобальної економічної системи. З'являтимуться нові технології та високі темпи їхнього розвитку, робототехніка, повсюдна комп'ютеризація, штучний інтелект, нові підходи до розвитку пізнавальної діяльності людини, розширення ринку освіти, експорт освітніх моделей, особливо підвищиться привабливість університетів, передусім американських, бо зростатиме роль освіти і науки для економічного розвитку, конкурентоспроможності й безпеки країн.

Автори також передбачають перехід енергетики від нафти до газу, вугілля, яке перероблятимуть на синтетичний газ, до альтернативних джерел енергії (біопалива, вітру, фотоелектрики, вдосконалених елементів живлення), й головним напрямом стане енергозбереження, використання екологічно чистішого палива, а відповідно знижуватимуться ціни на нафту, розширюватимуться ефективні національні інвестиційні системи, прискориться обіг євро, збільшиться кількісно середній клас у світі від 0,4 до 1,2 млрд, або від 7,6 % до 16,1 % світового населення [11, с. 46].

Разом з тим ще очевиднішими стануть вичерпання природних ресурсів, нестача енергоносіїв, чистої питної води і загроза продовольчої кризи з приростом населення та проблемою зайнятості, особливо молоді, чисельність якої в багатьох країнах швидко

збільшуватиметься, і навпаки, в розвинутих країнах спостерігатиметься старіння і скорочення кількості працездатних, посилюватимуться міграційні процеси, зокрема потоки мігрантів-мусульман збільшаться до 30 млн, а в Росії їхня частка зросте до 19% у 2025 р. До ще більшої нестабільності призводитимуть різкі зміни клімату, ймовірно пришвидшення танення льодовиків в Арктиці, виникнення «респіраторної інфекції» і пандемії внаслідок генетичної мутації вірусів.

У наступні десятиліття, за прогнозами дослідників, міжнародна система набуватиме чимраз глобальнішого багатопольярного характеру з розмиванням єдиного співтовариства національних держав, частина з яких посилить тенденцію до геополітичної стабільності, особливо ЄС, з чим буде пов'язана доля України.

Зростання економіки в багатьох країнах призводитиме до зменшення загрози тероризму, хоча з появою нових технологій і розширенням комунікаційних систем він може набувати міжнародного характеру.

Процес глобалізації ставатиме рушійною силою планетарного масштабу і супроводжуватиметься зростанням стабілізуючої ролі США, навіть за можливого послаблення долара в статусі світового резерву, а також посиленням впливу Китаю, що підніметься до рівня другої країни за економічним розвитком і, можливо, стане демократичним; буде помітний вплив Індонезії, Іраку, Туреччини, розкриття потенціалу Індії і Бразилії. З'являтимуться інші успішні країни, «нові гравці на світовій арені, у картину майбутнього вплітатимуться неурядові організації, зокрема жіночі, церковні, екологічні для розв'язання проблем захисту довкілля, зменшення нерівності, недопущення конфліктів, оскільки понад 60% населення світу може стати ще біднішим у найближчому майбутньому» [11, с. 47]. Можуть виникнути «кіберконфлікти», «медійні війни» через спроби заволодіти інформацією, комунікативними системами, радіочастотами.

Разом з цим посилюватиметься небезпека від розширення транснаціональних кримінальних мереж, від спроб використання лазерної зброї, від проявів націоналізму, що призводитиме до конфронтації держав із застосуванням ядерної зброї, адже «дії світових лідерів найважче прогнозувати, і різкі зміни можуть виникнути через геополітичне суперництво» [11, с. 40, 41], як відзначають автори, вказавши на регіони Латинської Америки, де залишатиметься високий рівень насильства, на Близький Схід із чимраз більшою нестабільністю аж до поширення тероризму з намаганням шантажувати зброєю масового знищення людей.

У майбутньому, на думку дослідників, може настати невизначеність зі світовими організаціями (ООН, МВФ та ін.), чи справлятимуться з геополітичними викликами, з тенденціями розподілу влади і впливу, що створюватиме «глобальний дефіцит управління» [11, с. 30].

У найближчі десятиліття сповільнюватимуться процеси демократизації, бо в розвинених країнах поширюватиметься зневіра в демократичний лад, у «спроможність демократичної влади йти на рішучі кроки для швидкого й ефективного розв'язання проблем міжнародного характеру, в авторитарних країнах при їхньому економічному зростанні виникатиме сумнів щодо демократизації форм правління». «Соціологи... підтвердили, що багато мешканців Східної Азії вважають успішне керівництво й підвищення рівня життя важливішим за демократію» [11, с. 171]. Країни з незрілою демократією залишатимуться нестабільними, а корупція в них взагалі підриває віру в цінності демократії. Особливо невизначеними будуть процеси демократизації у Китаї й

Росії, хоч збільшення китайського середнього класу надаватиме більше шансів, а в «Росії політичний плюралізм видається менш вірогідним через відсутність економічної різноманітності» [11, с. 30]. Малоімовірним вважають автори Доповіді перехід Росії до відкритості і прогресивності, прогнозують політичну нестабільність і кризу зовнішньої політики, що посилить вразливість її до «потенційних розривів», особливо зі зростанням частки мусульман серед населення і скороченням чисельності хлопців 18-річного віку для поповнення армії [11, с. 83, 74, 82]. Росія при розширенні у світі альтернативних нафті і газу джерел енергії може скотитися до рівня пересічної держави. Хоч «недавні події засвідчують, що, на відміну від інших нових центрів впливу, Росія зацікавлена кинути виклик міжнародній системі з домінуванням США. [...] Проте якщо від викопного палива відмовляться раніше, ніж це прогнозується, недавній підйом Росії виявиться безрезультатним» [11, с. 180]. Тим більше, що йдуть на спад хвилі антиамериканізму, глобалізація перестає ототожнюватися з американізацією. «Спроможність Сполучених Штатів захистити спільні надбання людства та забезпечити безперешкодне постачання енергоресурсів буде вкрай важливою з міркувань енергетичної безпеки. [...] Очікується, що США також відіграють важливу роль у використанні військових сил для боротьби з глобальним тероризмом» [11, с. 184], — прогнозують автори зростання ролі цієї могутньої держави як основного партнера для багатьох країн з питань безпеки.

При цьому зроблено наголос на можливості виникнення несподіваних ситуацій, що можуть спричинити «всім діяльним силам непередбачені потрясіння» [11, с. 185], тому найважливішою є розробка ймовірних сценаріїв майбутнього з урахуванням можливих несподіванок, викликаних випадковими подіями. Сценарії є своєрідною репетицією можливого майбутнього, його варіативним моделюванням, щоб підготуватися до нього.

Автор книжки «Майбутнє: стратегії, сценарії, комунікації» сучасний український дослідник **Георгій Почепцов** (1949) вважає сценарії інструментом, що «дозволяє розглядати майбутнє виключно в декількох варіантах», оскільки «майбутнє в точці теперішнього не є настільки визначеним, щоб можна було покладатися тільки на один сценарій» [22, с. 38, 29]. Теперішній світ нестабільний, і майбутнє стає «рухомою ціллю» на тлі проблем невизначеності та випадковостей, а тому сценарії дозволяють варіативно моделювати можливі майбутності, відділяючи передбачуване від того, що невідоме й невизначене. Такий підхід заставляє думати інакше, враховувати нові ситуації та правильно їх оцінювати, виробляти «нове бачення майбутнього». При цьому важливо аналізувати негативні тенденції, вчасно виявляти можливі випадковості, що можуть спричинити нові загрози. «Аналіз майбутнього необхідний не сам собою, а для допомоги першим особам, здатним приймати рішення в тій новій обстановці, що складається сьогодні, коли світ знаходиться в епосі великих перемін», коли «динаміка й невизначеність стають постійними факторами майбутнього розвитку» [22, с. 24, 73], — зауважує дослідник, підкресливши ідею «віддання переваги майбутньому», заради якого людина може чимось пожертвувати сьогодні.

Він вважає за потрібне при аналізі й прогнозуванні дій лідерів враховувати цивілізаційні відмінності. При розгляді сценарію конфліктних сфер, можливих до 2016 року (сценарій розробив 1996 р. А. Крепіневич), він виокремив локальний конфлікт навколо України, через який вона не ввійде ні в ЄС, ні в НАТО, бо Росія для захисту російськомовного населення планує послати свої війська в Крим і Східну Україну. На

США і Німеччину, як передбачав автор сценарію, буде здійснено електронну атаку, а в Україні перестане діяти електронне обладнання, замовкне телебачення, мільярди доларів вивезуть за межі України, яку Росія намагатиметься ізолювати через «контроль недопуску чужих сил в зону навколо України», якщо вона під тиском США і Німеччини не визнає «максимальної автономії Криму» [22, с. 85].

За цим сценарієм не передбачалося глобального зіткнення США і Росії, але акцентувалось на ускладненні відносин, невизначеності й виникненні небезпек у майбутньому. В умовах глобалізації виникатимуть нові точки вразливості при збільшенні витрати на безпеку. Нове бізнес-середовище включає перехід до економіки знань, зростання ролі інтелектуального фактора, що у свою чергу потребуватиме зміни системи освіти, нових спеціальностей, форм навчання і переліку дисциплін, а людині доведеться переучуватися, здобувати нові вміння, вчитися впродовж усього життя. Також змінюватиметься сфера науки, поглиблюватимуться наукові дослідження розвитку світу. «Стрімке ускладнення світу вимагає вивчення теорії хаосу, теорії комплексних систем» [22, с. 73], — відзначає Г. Почепцов.

Він, вказавши на роль знанневого комплексу в економічній і військовій сферах, бо на його основі ухвалюватимуть рішення, висловив цікаву думку про те, що знання, способи їхнього опрацювання і збереження ставатимуть об'єктом боротьби, і відбудеться перехід від інформаційної війни до «війни знань як прообразу майбутньої війни» [22, с. 77]. «Процеси вироблення і розповсюдження знань стануть головними в цьому сторіччі» [22, с. 81], — прогнозує вчений, підкресливши, що при вичерпуванні природних ресурсів зростатиме роль знань у майбутньому розвитку людства.

Оскільки економіка чимраз більше переміщатиметься з фізичного, матеріального у простір знань з визначальністю інтелектуального потенціалу людей, то розширюватиметься й поле нових можливостей людини з переорієнтацією на нові цінності, «постматеріальні», на духовне збагачення, на проектування своєї діяльності в майбутнє. «Нові покоління, котрі народжуються в ситуації, коли боротьба за виживання відсувається на другий план», у новій ціннісній системі формуватимуть інші варіанти світу, а людство в майбутньому може постати занадто зміненим і гнучкішим порівняно з сучасним, яке привчене жити ніби в «продовженому теперішньому, споживаючи ресурси майбутніх поколінь», як критично оцінює вчений [22, с. 129, 87].

Він також передбачав у найближчому майбутньому перешкоди на шляху демократизації суспільств, оскільки в деяких пострадянських країнах, наприклад у Росії, тільки 62% населення підтримують демократію, а благоденство нафтодобувних країн може закінчитися. При цьому він застерігає від того, що й тероризм може активізуватися й намагатися формувати свій варіант майбутнього — невеликі групи застосуватимуть різні форми масового насильства і поширюватимуть інформаційні атаки на широкі верстви населення, що посилюватиме небезпеку в умовах зростання темпів міграційних процесів і загострення проблеми адаптації мігрантів.

Глобалізаційні процеси супроводжуватимуться дальшим перерозподілом праці й капіталу, зниженням ролі національних держав, нівелюванням культурних відмінностей, появою «некерованих зон». Глобалізація виявилася складнішим процесом, ніж може сьогодні опанувати світ й пристосуватися до нього. «Швидкі зміни вимагають швидких відповідей» [22, с. 147], — пояснює вчений, підкресливши, що нові проблеми наростатимуть швидше, ніж держави зможуть їх розв'язувати. Тим більше, що зростатиме

й рівень невизначеності в майбутньому, до якого треба готуватися повсякчас. Сильнішим виявиться той, хто більше пізнав майбутнє. «Майбутнє — це успішний проект кожного з нас» [22, с. 307], — наголосив Г. Почепцов, вважаючи кожний проект підготовкою до майбутності.

Однак майбутнє «не подає нам ніяких сигналів існування», що дозволили б якось їх інтерпретувати, скептично відповідає на поширене запитання «Чи є в людства майбутнє?» сучасний російський вчений **Акоп Назаретян** (1948). У книжці «Нелінійне майбутнє. Мегаісторичні, синергетичні й культурно-психологічні передумови глобального прогнозування» він критично пише про сучасну «футурологію, яка знає майже все: скільки залишилося нафти, води, кисню в атмосфері, скільки житиме людей на Землі, який економічний потенціал різних країн буде через сторіччя і майбутнє бачить як добре знайомий світ, дещо підкорегований у кращий або (частіше) в гірший бік» [20, с. 32]. Такий погляд недооцінює «градієнт нелінійності», хоч синергетичний метод дозволяє глибше аналізувати майбутнє. «Синергетика як наука про стійку неврівноваженість допомагає синтезувати моделі спонтанної самоорганізації з моделями *кібернетичної теорії систем*, які описують механізми цілеспрямованої активності, що забезпечує збереження системи» [20, с. 236], — пояснює А. Назаретян, пропонуючи нову методологію розкриття глобальної еволюції, що в середині ХХІ ст. прискорилося й несе нові загрози, а тому потребує міждисциплінарного підходу до еволюції Всесвіту, оскільки «Земля стала “людиновимірною” системою» і майбутня історія залежатиме від розвитку знань [20, с. 309, 317].

Суспільство також розглядається неврівноваженою системою особливого типу, стійкість якої забезпечується штучним опосередкуванням зовнішніх і внутрішніх відносин. Внутрішній бік з розвитком технологій дедалі більше залежатиме від індивідуальних зусиль при зростанні цінності людського життя. Однак кожне наступне покоління стає менш життєздатним через більшу залежність від штучного середовища, побутового конфлікту, гігієни і медицини, інших благ цивілізацій. «Тож людство виявилось як ніколи раніше вільним від тиску стабілізувального природного відбору», що обертається зниженням «біологічних якостей популяції» [20, с. 324], — застережливо висновує автор. Водночас він вказує на чимраз більшу залежність майбутньої долі світової цивілізації від індивідуальних носіїв інформації, безліч яких збільшує загрозу «знання масового ураження» [20, с. 329].

«Тому небезпека самознищення цивілізації пов'язана з труднощами контролю над розробкою і використанням високих технологій, які привертають увагу як військових міністерств, так і терористичних угруповань» [20, с. 332], — підкреслив А. Назаретян посилення загрози з боку соціально недозрілих умів зі страхітливими інформаційними технологіями. Не варто сподіватися, що «коли-небудь природа породить нове “неагресивне людство”», — песимістично зауважує дослідник, передбачаючи: «На очікуваному стрімкому зламі історії навіть за найвдалішого розкладу людству доведеться принести дуже серйозні “якісні” жертви всупереч апологетичним прогресистським образам “світового майбутнього з ідеєю нескінченного розвитку”» [20, с. 335, 334].

Тому у ХХІ віці з новими технологіями перед людством постає якісно нове завдання — «*усунути* фізичне насилля із соціального буття», вирішальним фактором чого може «стати тільки радикальний розвиток масової свідомості» [20, с. 349]. Хоч свідомість космологічно не є фундаментальним феноменом, бо космічна перспектива розумної

діяльності блокується обмеженими можливостями самоконтролю, як розмірковує мислитель, запитуючи: «Чи встигне земна цивілізація досягнути інтелектуального повноліття раніше, ніж сповзання до безодні стане невідворотним?» [20, с. 360].

А. Назаретян, аналізуючи труднощі прогнозування, висловив припущення про провал «нашої історії», що означатиме випадання Землі з «універсального еволюційного процесу». «Метагалактика продовжить розширюватися, розсіюючи енергію, що вже не відповідає поняттю “еволюція”; ера універсальної еволюції заміниться розтягнутою на квадрильйони років стадією незворотного збільшення ентропії, що супроводжуватиметься згасанням активності. Іншої перспективи неможливо побачити, відмовивши розуму в космологічній фундаментальності» [20, с. 344], – розмірковує автор «Нелінійного майбутнього». Він, розглядаючи синергетичну модель, за якою в найскладніших системах у фазі нестійкості дедалі більшу роль можуть відігравати малі флуктуації, ставить запитання, чи мають здатність інтелект, відповідно культура й соціальна організація відновлювати й утримувати техно-гуманітарний баланс в осяжному майбутньому. При цьому мислитель визначає стратегічне завдання людства – «зберегти історію» і цивілізацію, перетворивши у XXI віці «політику на історію, спрямовану в майбутнє» [20, с. 407].

Історію як послідовність подій, побачених із теперішнього, назвав хаотичною через аномалії, неймовірні непередбачувані випадковості автор книжки «Чорний лебідь. Під знаком непередбачуваності» ліванський дослідник **Нассим-Ніколас Талеб** (1960). При розробці теорії випадковостей він відзначив, що розуміння історії утруднене проблемою прихованих свідчень, бо до істини наближають заперечні, а не стверджувальні факти. «Люди, плануючи майбутнє, не враховують аномалій та їхніх негативних ефектів» [25, с. 198], недооцінюють невизначеності, переоцінюючи свої знання. Пояснюючи виживання та розквіт цивілізації через призму випадковості, автор вважає еволюцію лише серією вдалих спроб, а світ набагато складнішим, ніж намагаються прогнозувати за якимось шаблоном його шлях в умовах невизначеності і випадковостей. Нездатність таких експертів передбачати веде до непередбачуваності ходу історії, хоч деякі з них затуманюють справу математичними моделями і поводяться так, ніби можуть передбачити події чи навіть змінити хід історії.

Соціологи ж досліджують в межах «норми» на основі вимірів середніх значень, хоч майже все в суспільному житті впливає з рідкісних, але зв'язаних між собою потрясінь і стрибків, і тому «важливіше те, чого не знаєте, ніж те, що знаєте» [25, с. 12]. Н. Талеб пише: «... де розрив між тим, що вам відомо, й тим, що вам **ніби** відомо, стає загрозливо очевидним. Саме там народжується Чорний лебідь». Причиною нездатності зрозуміти Чорного лебедя є те, що «наївні спостереження в минулому приймають за дещо остаточне і показове для майбутнього» [25, с. 22, 87].

Але, заглядаючи в майбутнє, люди уявляють його звичним і «без Чорного лебедя», демонструють самовпевненість, рідко й важко відмовляються від своєї думки, тим більше, що з накопиченням знань збільшується й самовпевненість, а з нею примножується плутанина й зазнайство, за якого свої ідеї вважаються власністю, від якої важко відмовитися [25, с. 230, 240], – як оцінює Н. Талеб.

Він, пояснюючи проблему складності прогнозування, радить вивчати помилкові прогнози і перевіряти знання на їхню «прогностичну придатність» через встановлення розбіжності між передбачуваними і реальними величинами з урахуванням схильності

людей перебільшувати свої успіхи, шукаючи причини помилок у зовнішніх невіддільних подіях [25, с. 248, 252]. Характер помилок прогнозування, на думку мислителя, залежить від вміння виявляти три види допущених помилок:

вважати, що ступінь невизначеності не дуже важлива;

нерозуміння того, що на триваліший часовий період складніше дати точний прогноз, бо ближнє й віддалене майбутнє — дуже різні поняття;

недооцінки випадкового характеру передбачуваних змінних величин, бо люди важче усвідомлюють наслідки неординарних випадків, тому важливіше знати гірший варіант, ніж загальний прогноз.

Мудрий не той, хто «вміє провіщати майбутнє, а той, хто знає, що далеке майбутнє невідоме нікому» [25, с. 268], — підкреслив дослідник, назвавши віщунів «панками», які сідають із зав'язаними очима управляти шкільним автобусом. Передбачення він вважав дуже складною діяльністю з «інгерентною» обмеженістю, зумовленою самою природою інформації, непередбачуваністю і невловимістю «Чорних лебедів».

При цьому Талеб пояснює закон «інтеріорованих очікувань»: щоб «передбачити майбутнє, потрібно врахувати й ті новації, які там з'являться. Якщо ви знаєте, що в майбутньому зробите відкриття, то ви його вже майже зробили» [25, с. 282]. Однак людям не дано визначати межі непізнаного, тому вони й не знають, що їм доведеться пізнати. Майбутнє подібне до стовбура з багатьма гілками й відгалуженнями, і для його передбачення треба знати динаміку процесу й минуле. Але за нелінійності історії знання неточні, бо навіть непізнані малі події можуть привести до серйозних наслідків. «Майбутнє дуже ускладнене відображення минулого, й це обмежує його передбачення» [25, с. 293], — як зауважив автор.

Можна теоретично легше передбачити наступний стан фізичного явища, пізнавши всі його попередні характеристики. У динамічних же системах можливість передбачення звужується. «Як тільки в нашу систему привноситься “людський фактор”, всі пророцтва сходять нанівець. Це зовсім інше завдання: передбачити майбутнє для системи, елементами якої є люди, звичайно, якщо виходити з того, що вони ... мають свободу вибору». Адже «неможливо передбачити, як люди будуть діяти» [25, с. 299 — 300], — стверджує Н. Талеб.

Економічні чи соціальні прогнози виводять з прагматично раціонального підходу: індивіди у прагненні до найбільшої користі поводитимуться однаково, тобто прогнозовано. Але в ортодоксальній економіці вони забувають, що життя людей не зводиться до максимального задоволення тільки економічних інтересів. Психологі-емпірики довели, що «модель раціональної поведінки в умовах невизначеності не просто досить умовна, а зовсім непридатна для опису дійсності», в якій виявляється чимало відхилень від раціональності [25, с. 302], як аргументує мислитель. Лінійна модель прогнозу на основі знань минулих подій може спантеличувати, а одні й ті самі дані можуть слугувати підставою для протилежних висновків. Тому Н. Талеб вважає за потрібне при прогнозуванні критично ставитися до своїх знань і визнавати можливість помилки, тим більше за складності розуміння «асиметрії минулого й майбутнього». «Майбутнє приховує багато непередбачуваного і не є єдино можливим продовженням нашого знання про минуле, а випадковість занадто туманна». «Теоретично випадковість — це невіддільна властивість подій, а на практиці випадковість — це **неповна інформація**». «Врешті випадковість — це всього лише незнання» [25, с. 314, 315, 321, 322], — розмірковує

мислитель. Він пропонує пошуки різних підходів до випадковостей: Чорний лебідь є основним джерелом випадковостей і не можна легко прорахувати ймовірності; джерелом випадковості можуть вважатися звичайні коливання, а не стрибки, тому можна вичислити ймовірності за прикладом механіки.

При цьому автор «Чорного лебедя» радить людям не забувати про межі своїх можливостей і бути готовими до будь-яких випадковостей, вміти розрізняти «добрі» й «погані» випадковості, знати, що «світ наповнюється новими випадковостями, а люди чимраз менше це розуміють...», ганяючись за точністю й конкретністю [25, с. 346, 336]. Разом з цим мислитель визнавав за прогнозами певний «терапевтичний вплив», аргументуючи дотримання принципу невизначеності: існує «нестислива невизначеність, і залишається такою, бо поки щось уточнюється, інше змінюється — до безкінечності» [25, с. 450]. Тому потрібно нешаблонно мислити, щоб перетворювати знання на дію, не зациклюючись на дрібницях, володіти своїм часом і життям, бо «управляти можеш тим, що робиш сам», не забувати, що «життя саме по собі — дивовижне везіння, рідкісне явище, випадкова подія гігантського масштабу» [25, с. 463, 464–465], — оцінює Н. Талеб.

На запитання «як жити в умовах непередбачуваності?» автор відповідає закликком залишатися людьми, не відмовляючи собі в задоволенні робити прогнози, але уникати згубної залежності від «футурологічної сліпоти» — невміння співвідносити себе з майбутнім і від самообману — налаштування себе тільки на сприятливе прийдешнє, забуваючи про ризики. Однаково можуть зашкодити неувага або, навпаки, перебільшення впливу прогнозу негативних подій.

«Оскільки Чорні лебеді непередбачувані, нам важливо пристосуватися до їхнього існування (замість того, щоб наївно намагатися їх передбачити). Крім усього іншого, можна налаштуватися на ловлю щасливих Чорних лебедів (тих, що дають позитивний ефект), за мірою можливості йдучи їм назустріч» [25, с. 14], — радить Н. Талеб.

Він на основі теорії випадковостей висловлює важливі методологічні положення для сучасних футурологічних досліджень, які й далі слід би проводити за принципом зв'язку з реальною, постійно змінюваною дійсністю в умовах невизначеності появи нових «Чорних лебедів» і при обмеженості можливості їх передбачити. Дуже цінною є порада проявляти відвагу й завзяття у прагненні вловити «щасливу випадковість» чи уникнути «лихого Чорного лебедя», не впадати у «футурологічну сліпоту» помилкового прогнозування.

На потребі «максимально істинної футурології», яка б ґрунтувалася на «комплексі істинно наукових знань» про загальні закони еволюції суспільства наголошує білоруський дослідник **Валерій Молостов** (1948) у книжці «Старіння й загибель цивілізації». Класифікуючи футурологію за «дальністю передбачення», автор називає чотири види: мікрофутурологію (прогноз на 10—100 років), мініфутурологію (100—1000 років), макрофутурологію (на тисячоліття) і максіфутурологію (на мільйони років). Після 3010 р. закінчиться, на думку В. Молостова, індустріальний еволюційний період, коли людство вичерпає корисні копалини Землі й змушене буде освоювати ресурси планет Сонячної та інших зіркових систем. «Цю частину суспільної науки можна назвати космічною футурологією. Космічна футурологія вивчає економічні, політичні, соціальні, ідеологічні, науково-технічні, етичні умови життя космічного суспільства, а також ця наука визначає тривалість існування людської цивілізації у Всесвіті» [19, с. 9].

Всесвіт пульсує, циклічно розширюючись і стискаючись, а наша Галактика не вічна, вона вже проіснувала половину свого часу і за 6 мільярдів років загине, як прогнозує автор, вважаючи помилковою теорію «Великого вибуху» і обґрунтовуючи «космічне старіння» планет. Земля у процесі перетворення Сонця на карликову зірку також змінюватиметься, втрачаючи гідросферу, атмосферу, стаючи піщаною пустелею з охолодженою поверхнею, що призведе до прискорення вимирання життя. «Головним “катом” для земного життя буде холод. Посилення суворих кліматичних умов ... призведе до загибелі навіть вірусів і мікроорганізмів. Тому можна стверджувати, що за мільярд років під впливом космічних факторів відбудеться “стерилізація” Землі» [19, с. 99], — прогнозує В. Молостов.

Він розглядає гіпотезу: «Холод — причина виникнення Розуму на планеті, бо при похолоданні в гомінідів Арктиди, що була 10 млн років тому на місці сучасного Північного льодовитого океану, в ході боротьби за існування виникла потреба в надзвичайних інтелектуальних зусиллях». «Холод і голод заставили наших предків думати. Мислення є одним із способів боротьби за існування, як вважає мислитель, стверджуючи, що людина розумна з'явилася 5 млн років тому» [19, с. 99, 106]. Людство завдяки розумові розселилося по всій Землі, і, використовуючи її ресурси і освоюючи щораз нові простори, воно вступає в період космічної еволюції.

Розвиток космонавтики, розширення техносфери і поява ноосфери сприятимуть підготовці до космічного переселення, «окупації інших планет». До 3200 року ймовірно на Марсі «утвориться економічно самостійна ділянка людської цивілізації» [19, с. 243—244], — висловив припущення автор. З мініатюрними виробничими комплексами і «підвищенням добробуту з розвитком промисловості» «люди невпинно прагнутимуть марсіанського достатку, бажатимуть швидше відлетіти від земного дефіциту матеріальних благ» [19, с. 244], — гіпотетично розмірковує В. Молостов.

Він прогнозує настання через сотню років ери «прогресивного зменшення споживання сировини», а потім ери «якісного споживання», коли людство почне масово виготовляти мініатюрні засоби виробництва і «мініатюрні матеріальні блага, що потребуватиме ... дуже мало сировини і матеріалів», з чим пов'язано «продовження існування суспільства в космосі» [19, с. 251].

Щодо тривалості існування «космічної цивілізації» футуролог розглядає три гіпотези:

1) песимістичну — загибель людства через накопичення глобальних проблем, «тисяч нових проблем» і можливе виникнення «нерозв'язних проблем»;

2) оптимістичну — космічна ера включатиме прогресивну стадію в понад мільярд років і наступну стадію регресу, коли «цивілізація загине від старості»;

3) супероптимістичну — «вічного життя цивілізації». Але, як стверджує В. Молостов, «єдино правильною є гіпотеза старіння суспільства» [19, с. 363, 365].

Природне старіння суспільства є незворотним процесом, і важливо виявляти симптоми і темпи цього процесу, але «соціально-економічні хвороби суспільства», проблеми його старіння, тобто «геронтологія суспільства» залишаються поки що недослідженими, як відзначає футуролог. Він при цьому називає помилковою теорію зміни соціально-економічних формацій і оманливими ідеї К. Маркса про «вільну від експлуатації працю», про експлуатацію як зло, спричинене приватною власністю, з ліквідацією якої комуністи помилково пов'язували майбутнє суспільства. Насправді

«комуністи знищували приватний капітал, але розширювали до максимуму величину державного капіталу» [19, с. 216] — пояснює мислитель.

Якщо ж в бюджеті держави є капітал, то це експлуаторський лад. Тому соціалізм, на думку вченого, був своєрідною моделлю державного капіталізму, за якого змінився власник капіталу, але не зникла експлуатація. Адже в сучасному світі нема виробництва без експлуатації, а без експлуатації нема прибутку, що є способом відтворення капіталу. «Капітал — це енергія», «без нього зупиниться виробництво» [19, с. 165, 156]. Марксистки вбачали в капіталі розкіш, матеріальні надмірності, тому тих, хто володів капіталом, намагалися знищити, оправдуючи це ідеологічно нібито дією об'єктивних законів, одним з яких вважали класову боротьбу. Однак соціалістичні революції не усували експлуатації, а тільки міняли її суб'єкта, бо залишалася держава з функціями примусу і експлуатації. Держава продовжує охороняти експлуаторську систему і заставляє трудящих «добровільно погоджуватися із системою експлуатації за допомогою юридичних законів» [19, с. 196]. Соціалістичних виробничих відносин не існує, і помилкові ідеї привели на практиці до загибелі соціалізму за 70 років спроб його запровадити. Адже економічні закони мають перевагу над соціальними прагненнями людей. «Економічні закони вимагають збереження експлуатації, а соціальні вимагають ліквідації експлуатації й капіталу». «Але ж якщо припинити експлуатацію, то ніякого виробничого процесу провести неможливо ні на капіталістичному, ні на соціалістичному підприємстві. Неможливо буде повторити виробничий цикл, модернізувати виробництво, матеріально зацікавити капіталіста й уряд у розвитку (збитковому без експлуатації) підприємства. Не буде експлуатації — зупиниться матеріальний прогрес» [19, с. 174] — пояснює В. Молостов, називаючи капітал, прибуток, експлуатацію благом для всього людства і умовою суспільного прогресу. Економіка розвивається за своїми законами, і еволюційні процеси неможливо прискорити революціями політичними, бо закони можна враховувати, а не підмінити. Це стосується й розуміння дії законів у майбутньому суспільстві.

«У космічну еру розвитку людства нестримне прагнення людини до володіння безмежною приватною власністю переможе вимушену тривалість існування колективної власності». «Космічне майбутнє — за тотальною приватною власністю, тому сучасникам треба дотримуватися тенденції до скорочення суспільної (державної) власності!» [19, с. 216], — наголошує дослідник.

Він пояснює, що не можна змінити закони за «соціальною вигодою для трудящих», що не від їхньої політичної активності залежать темпи економічного розвитку, а від науково-технічного потенціалу. Економічні закони виявляються важливішими від бажань мільйонів людей жити при комунізмі в безкласовому суспільстві, тому й далі вони диктуватимуть напрями глобальних стратегій для діяльності людства. Заради економічного розвитку класи повинні не ворогувати між собою, а співпрацювати. Людству треба зосереджувати зусилля для науково-технічного прориву в космос, а «не розтринькувати ресурси Землі на ведення війн, політичних інтриг, на проведення національної егоїстичної політики. [...] До 3000 року всі національні й державні інтереси виглядатимуть дрібними й не гідними серйозної уваги порівняно з можливою загибеллю 90% населення планети, бо тільки 5–10% землян зможуть переселитися на інші планети з придатними для життя умовами» [19, с. 396–397, 380], — висловив припущення В. Молостов.

Він вбачає головну небезпеку космосу в розриві соціальної сутності людини через розпад людського колективу, роз'єднання цивілізації в космічному просторі, коли зникатимуть адміністративні методи управління, окремі автономні частини підпорядковуватимуться економічним законам і переслідуватимуть свої вузькі інтереси. Людина втрачатиме соціальний зв'язок, живучи серед машин, а не людей. «Виникне стан повної економічної ізоляції людини від суспільства, від інших людей. Зникнуть такі поняття, як спільні цілі, спільна справа, загальнонародні цінності, загальноприйнятні форми поведінки. Виникне тотальний економічний і соціальний індивідуалізм» [19, с. 289], — застережливо прогнозує мислитель. У космічну епоху, на його думку, замість соціального об'єднання людей буде деградація суспільних зв'язків через припинення безпосередніх контактів і живого спілкування між людьми, що й спричинить старіння суспільства, «викличе розпад цивілізації зсередини». «Реально майбутнє ми уявляємо як надмірно розвинутий капіталізм і безмежний індивідуалізм, де існує тільки особиста власність...», а підкорення космосу одночасно наблизить людей до соціального розриву. «Людство не може відвернути своє природне старіння і свою загибель» [19, с. 291, 294, 298], — висновує дослідник.

«Гуманна політика, добрі побажання людей, релігійні догми не полегшать в такому разі важку долю людства, не допоможуть вижити суспільству [19, с. 396], — вважає футуролог, наголошуючи на дії об'єктивних законів, які не можна відмінити, але за якими на основі їхнього пізнання стає можливим передбачення визначеного приречення суспільства у віддаленому майбутньому.

Ідеалізована система досконалості під назвою «цивілізація» загине від дії «жорстких економічних і соціальних законів космічного майбутнього». «У майбутньому людство буде змушене підпорядковуватися десяткам тисяч космічних законів розвитку суспільства», а зі старінням цивілізації зменшуватиметься рівень свободи людської особистості [19, с. 401, 404], — пояснює мислитель гіпотетичні процеси в майбутньому. На долю особистостей, запрограмовану в генетичному коді, накладаються впливи різних суспільних процесів і випадковостей, які важко передбачати. Але і в умовах космічного існування буде обов'язковим неухильне підпорядкування людини і суспільства об'єктивним законам.

В. Молостов вважає найголовнішим законом «нешадний антагонізм соціальних (у вигляді бажань людства) і економічних законів», що мають абсолютну перевагу, але ці «бездушні закони матеріальної еволюції не беруть до уваги болі, страждання і стогони Людства». «Траєкторію еволюції суспільства жорстоко контролюють і спрямовують об'єктивні закони, які не мають ні співчуття, ні жалю і не реагують на прохання й вимоги людини, партії, класу трудящих, всього суспільства загалом» [19, с. 399, 400], — абсолютизує автор закони суспільства.

«Під впливом загальних законів еволюції траєкторія руху суспільства у просторі і часі закрита у вузькому тунелі (еволюційному коридорі), який обмежує можливості Розуму...» «Людству з еволюційного погляду можна рухатися тільки прямо, тобто прогресувати, і назад, тобто регресувати» [19, с. 405]. Як людина, так і цивілізація підвладні процесові старіння і не можуть жити вічно. «Людство є заручником своєї долі» [19, с. 400 — 401], якої не може уникнути в далекому майбутньому. На лінії еволюційної траєкторії реальністю є тільки точка-мить між минулим, яке досліджує історія, і майбутнім, вивченням якого займається футурологія, що має ставати «максимально

істинною», як прогностично характеризує В. Молостов. Його концепція закономірного старіння людини і суспільства не відкидає, а включає вироблення знань про цей процес, його симптоми і тривалість. Такі знання завдяки футурології дозволятимуть людству й далі боротися, наскільки буде можливо, за продовження свого існування в космічному майбутньому.

1. Амосов Н. М. Книга о счастье и несчастьях: Дневник с воспоминаниями и отступлениями. Кн. 2./ Н. М. Амосов. — М.: Мол. Гвардия, 1990. — 238 [2] с., ил.
2. Амосов Н. М. Моё мировоззрение. /Н. М. Амосов. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Донецк: «Сталкер», 2003. — 109 [3] с.
3. Амосов Микола. На порозі нового віку./ Микола Амосов.// Дзеркало тижня. №39 (260) 2 жовтня 1999 р.
4. Амосов М. М. Роздуми про здоров'я. /М. М. Амосов. — К.: Здоров'я. — 168 с.
5. Амосов М. Світ на порозі ХХІ сторіччя. /М. Амосов.// Вісник Національної Академії Наук України. — № 10. — 1999 р. — С. 3—14.
6. Арендт Х. Між минулим і майбутнім. /Х. Арендт. Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2002. — 321 с.
7. Арендт Ханна. Начала тоталітаризма / Ханна Арендт. // Філософія політики: Хрестоматія: У 4-х т. /Авт. і упоряд.: В. П. Андрущенко (кер.) та ін. К.: Знання України, 2003. Т. III. С. 217—233.
8. Валлерстайн Иммануэль. Конец знакомого мира. Социология ХХІ века. /Иммануэль Валлерстайн. Пер. с англ. Под. ред. В. Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2014. — 368 с. [Електронний ресурс] — режим доступу: [http://yanko\(lib/gu/books/cultur/vallerstajyn /Konec_znakomogo_mira_81.pdf](http://yanko(lib/gu/books/cultur/vallerstajyn/Konec_znakomogo_mira_81.pdf)
9. Гаврилишин, Богдан. До ефективних суспільств: Дороговкази в майбутнє: доп. Римському Клубові./ Богдан Гаврилишин; упоряд. В. Рубцов. — Вид. 3-тє, допов. — К.: Унів.вид-во ПУЛЬСАРИ, 2009. — 248 с. портр.
10. Гидденс, Энтони. Последствия современности. / Энтони Гидденс. Пер. с англ. Г. К. Ольховикова; Д. А. Кибальчича; вст. ст. Т. А. Дмитриева. — М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. — 352 с.
11. Глобальні зміни світу — 2025. Доповідь Національної розвідувальної ради США. Переклад з англійської. — Львів; Літопис, 2010. — 188 с.
12. Горбатенко В. П. Політичне прогнозування: теорія, методологія, практика. / В. П. Горбатенко. — К.: Генеза, 2006. — 400 с.
13. Ібрагімов М. М. Сова Мінерви і Аполлон: філософські есе про спорт /М. М. Ібрагімов. — К.: ТОВ «НВП» Інтерсервіс, 2013. — 320 с.
14. Ібрагімов Михайло. Філософія спорту в генезі історико-культурних студій та у вітчизняних перспективах. /Михайло Ібрагімов.// Філософська думка. 2014. — № 1. — С. 97—110.
15. Ібрагімов Михайло. Філософія спорту в контексті екзистенціальної антропології. / Михайло Ібрагімов.// Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — 2014. Вип.18. — С. 43—50.
16. Ібрагімов М. М. Філософія спорту в концепції української світоглядно-кордоцентричної традиції /М. М. Ібрагімов.// Вісник Прикарпатського університету. — Серія: Фізична культура. — Івано-Франківськ, 2011. Вип.14. — С. 55—63.
17. Касирер Эрнст. Техника современных политических мифов. / Эрнст Касирер.// Філософія політики: Хрестоматія: У 4-х т./ Авт.-упоряд.: В. П. Андрущенко (кер.) та ін. К.: Знання України, 2003. Т. III. С. 208—216.
18. Крауч К. Постдемократія. /Колин Крауч. [Текст]/пер. с англ. Н. В. Эдельмана. — М.: Изд. дом Гос. Ун-та — Высшей школы экономики, 2010. — 192 с.

19. Молостов В. Д. Старение и гибель цивилизации./ В. Д. Молостов. – Ростов н/Дону: Феникс, 2005. – 416 с.
20. Назаретян А. П. Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования./ А. П. Назаретян – М.: Издательство МБА, 2013. – 440 с.
21. Печчеи Аурелио. Человеческие качества /Аурелио Печчеи. М.: Изд-во «Прогресс», 1985. – 312 с.
22. Почепцов Г. Г. Майбутне: стратегії, сценарії, комунікації./ Г. Г. Почепцов. Навч. посібник для студентів і аспірантів. – К.: Альтерпрес, 2010. – 308 с. (Рос. мовою).
23. Пригожин И. Р. Определено ли будущее? / И. Р. Пригожин. – Москва –Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005. – 240 с.
24. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках./ И. Пригожин. Пер. с англ. Под.ред. Ю. Л. Климонтовича. – М.: Наука, 1985. – 328 с.
25. Талеб Нассим Николас. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости./ Нассим Николас Талеб. Пер с англ. В. Сонькина, А. Бердичевского, М. Костионовой, О. Попова, под редакцией М. Тюнькиной. – М.: КоЛибри, Азбука. – Аттикус, 2012. – 528 с.
26. Турчин А. В. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа?/ А. В. Турчин, М. А. Батин. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. – 263 с. ил., [24] с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://sciencagainsteg-ing.com/Books/Futurology_sm.pdf.
27. Уилсон, Д. История будущего./ Дэвид Уилсон; пер. с англ И. Е. Добровольского. – М.: АСТ: АСТ Москва: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 286 с.
28. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 743 с.
29. Фромм Э. Душа человека: Перевод./ Эрих Фромм. М.: Республика, 1992. – 430 с.
30. Фромм Э. Здоровое общество./ Эрих Фромм. Пер. с англ. Т. Бенкетовой. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 [5] с.
31. Фромм Еріх. Мати чи бути?: пер. з англ. / Еріх Фромм. – К.: Укр. письменник, 2010. – 222 с.
32. Чумаков А. Н. Глобализация. Контуры целостного мира: монография/ А. Н. Чумаков: 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Проспект, 2009. – 432 с.
33. Шарден П. Тейяр де. Феномен человека: Сб. очерков и эссе: Пер. с фр./ П. Тейяр де Шарден. Сост. и предисл. В. Ю. Кузнецов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 553[7]с.

3.4. «Ключ до майбутнього: мудрість» (М. Кайку)

У книжці «Винайдення майбутнього» лауреат Нобелівської премії Д. Габор назвав мудрістю «узагальнені знання про майбутнє», що постійно збагачуються новими футурологічними дослідженнями. Сучасні футурологи дедалі більше розмірковують про віддалене космічне майбутнє, пишуть про його ймовірні варіанти: М. Клягін («Контури прийдешнього»), Б. Черток («Космічна ера. Прогноз на 2101 рік»), Е.-А. Міс («Гороскоп нового тисячоліття»), В. Стрелецький («Майбутнє Землі, людства і Всесвіту», «Свідки майбутнього»), Л. Лесков («Космічне майбутнє людства», «Футуросинергетика Західної цивілізації») та інші.

Російський філософ **Микола Клягін** (1958) акцентує увагу на глобальному потеплінні, пік якого передбачається на 6250 рік з руйнівними наслідками. До 2214 р.

закінчиться процес акселерації людей з «інфантилізацією людської психіки», і замість пропагованого постіндустріального прийде «віртуальне суспільство» [13]. Науковець із РФ **Борис Черток** (1912–2011) передбачав розробку проекту врятування Землі від катастрофічного потепління, реалізація якого супроводжуватиметься створенням космічної системи управління кліматом, побудовою баз на Марсі і Місяці. У XXII ст. Китай спробує послати тисячу людей у резервацію на Марсі, щоб на випадок якогось удару по земній кулі відродити людську цивілізацію. У найближчому сторіччі людство, усвідомлюючи унікальність планети Земля, здійснюватиме революційні зміни в електроніці, розроблятиме фотоперетворювачі сонячної енергії. Однак з пошуком нових джерел енергії можуть з'явитися й нові види космічної зброї.

Автор «Космічної ери» висловив оригінальну думку, що 2101 р. буде перевірено достовірність прогнозу, який вчені зробили 2008 р. При цьому він зауважує, що передбачення розвитку науки і техніки на 10–15 років можуть бути достовірнішими, ніж прогнози на кінець XXI ст. [31].

Американський астролог **Ерік Алан Міс** (1949) прогнозує у XXI ст. розробку проектів освоєння космосу та переходу до екологічно чистої економіки через сільськогосподарські та економічні реформи, що відкриватиме перспективи екологічної безпеки в майбутньому, а також завдяки забороні ядерної зброї світова економіка набуде гуманістичного спрямування. Однак у найближчі десятиліття може виникнути економічна криза, а на Близькому Сході передбачається ескалація насильства, атаки релігійних терористів на країни Заходу, виникнення проблем біженців, можливий збройний конфлікт в Азії за участі Росії, Китаю і Індії.

У другій половині XXI ст., як передбачає Е. Міс, відбудеться трансформація трудової діяльності людей у планетарному масштабі та економічна система на основі інформаційних технологій перейде до нової екологічної постіндустріальної революції 2100 р. У XXII–XXIII ст. розвинеться футурологія з освоєнням нових видів реальності в багатомірному Всесвіті. У 2339–2385 рр. може статися планетарна катастрофа, після якої наступить «епоха Універсальної Гармонії» [18].

Український футуролог **Володимир Стрелецький** (1962) розглядає приклади передбачень **Миколи Чмихова** (1953–1994) за 9576-річним циклом про перехід людства до нового духовного стану з відкриттям і сприйняттям космічної енергії, а також пророцтва у «Тайній доктрині» **Олени Блаватської** (1831–1891) про появу через 560 000 років «променистого людства», яке перейде як «дитя Долі Циклів» до «Циклу Духовності й розвинутого розуму» [2, с. 548].

За прогнозом В. Стрелецького, через 76,5 млн років нашу Галактику потрясатимуть величезні катаклізми, а 2318, 6820 і 11320 рр. можуть бути космічні катастрофи Сонячної системи. 2123 р. до Землі на небезпечну відстань наблизиться астероїд, а у XXIV і XXV ст. зросте загроза земній атмосфері з глобальними наслідками для людської цивілізації. 2509 р. величезної сили землетрус може спричинити руйнацію цілого мегаполіса Москви, а 2094-го виявиться трагічним для всього людства. 2079 р., як передбачає В. Стрелецький, людство зазнає техногенної катастрофи, а після 2017 р. посиляться небезпека термоядерної війни і політичного розколу Європейського Союзу [22].

Стосовно ближнього майбутнього цікаві передбачення на основі філософії нестабільності висловив російський вчений **Леонід Лесков** (1931–2006). У розробленій концепції футуросинергетики він обґрунтував регульований глобальний розвиток,

виділяючи вісім типів цивілізацій. У ХХІ ст. він передбачає перехід до шостого типу «постінформаційного укладу». В еволюційних процесах він підкреслює роль випадковостей, що можуть привести до реалізації різні сценарії встановлення світової тоталітарної системи, повернення до нового середньовіччя з розпадом світового співтовариства й екологічною катастрофою або до продовження сучасної позитивної тенденції співробітництва народів і переходу до ноосфери, про яку писав В. Вернадський. Такому переходові може сприяти соціосинергетика, що дозволить зробити усвідомленішим і цілеспрямованішим вибір майбутніх дій людства [14].

Такому вибору, на думку багатьох мислителів, сприяли б розробка соціальної теорії майбутнього суспільства та пошуки відповіді на запитання, наскільки достовірні знання про тенденції змін і можливі траєкторії суспільного розвитку в близькому й віддаленому майбутньому та чому не можна повторювати спроби різних «...ізмів» примусово наближати «світле майбутнє».

Сучасний економіст **Микола Гриценко** (1929) у праці «Технокомунізм як можливе майбутнє людства», інтерпретуючи думку українського дослідника Станіслава Безкоровайного про зміну ролі носія комунізму машиною, розглядає технокомунізм як суспільний лад у майбутньому, коли люди використовуватимуть штучні матеріали і всі об'єкти, вироблені автоматизованою техносферою без фізичної участі людини на основі спільного надбання людства — інформації [6].

Інформація відіграватиме дедалі більшу роль в суспільному житті, а «інформаційний капіталізм», як доводить український дослідник **Андрій Малюк**, в умовах глобалізації долатиме пряме підпорядкування праці капіталові, бо інтелектуальні працівники контролюватимуть виробництво знань, матеріальне виробництво втрачатиме вирішальну роль і зростатиме значення інтелектуальної праці, підвищення її продуктивності впливатиме на зміну образу майбутнього [15, с. 28, 31].

Така зміна, як пояснює відомий футуролог **Володимир Стус**, є відносною моделлю розвитку технологічної цивілізації, що включатиме науково-технологічний, культурний, соціальний прогрес і залежатиме від зовнішніх умов, циклічності цивілізаційних процесів, а також від ефективності форм самоорганізації суспільства та вироблення інструментарію прогнозування [23].

Це дуже важливо щодо вивчення майбутнього техносфери. «Техніка потребує передбачливості й не меншою мірою точності передбачень», як вважав французький соціолог **Жак Еллюль** (1912–1994), бо «технічна доба продовжується, ...можна передбачити, що їй ще залишається зробити декілька вирішальних завоювань (серед інших — стосовно людини)» [9, с. 38]. З'являтимуться різні форми «людської техніки», коли й «сама людина стає об'єктом техніки», уніфікується, а її особисте життя впорядковується через «невмолиму техніку». «Або машина заміщає людину, або техніка стає інтелектуальною, але в сучасному світі найважливіша (оскільки вона несе зародки майбутнього)». Тому й виникає «наука про техніку, яка постійно розвивається» [9, с. 48, 49, 39, 47], — пояснив Ж. Еллюль. Він критично оцінив тенденцію домінування техніки над людиною, обмеження людської автономії, що може призвести до появи «технічного суспільства», в якому гуманізм стане «порожньою абстракцією». Адже «гуманізація» техніки полягатиме в тому, щоб зробити невідчутним незручності інших технік, щоб «вдосконалити техніку і підкорити людину якійсь іншій техніці... Перестають існувати форми діяльності, які не були б опосередковані технікою», з'являтиметься

нового типу «технічне рабство» [9, с. 52, 51, 55]. Тож Ж. Еллюль, розвінчуючи віру в техніку, яка нібито «зробить суспільство гармонійним, врівноваженим, щасливим і безпроблемним» [9, с. 56], передбачливо застерігає від «технологічного блефу», обґрунтовує ідею «відмови від влади техніки» та потреби дослідження її зсередини, вироблення знань про майбутнє техніки і людства, від чого залежатиме збереження життя на планеті, як інтерпретує дослідник в галузі філософії техніки К. Мітчем [17, с. 51, 52].

Така залежність посилюватиметься з кардинальними змінами техніки і виникненням нових технологій. Російські науковці **Леонід Гринін і Антон Гринін**, розглядаючи кібернетичну революцію 1950–2060/2070 рр., передбачають розширення можливостей використання «розумних технологій» на основі мінітюаризації, створення штучних матеріалів, робототехніки, передусім у сфері медицини, автоматизації управління. Самокерованість систем без постійної участі людей стане суттєвою ознакою технологічних процесів у майбутньому [5, с. 25].

Один із засновників кібернетики український вчений **Віктор Глушков** (1923–1982), передбачаючи її широкі можливості, акцентував увагу на розробці моделей очікуваних змін у науко- і технікознавстві, підкреслив потребу наукових прогнозів для визначення цілей і шляхів їхнього досягнення та оцінки потрібних для цього ресурсів. Він, пропонуючи кібернетичні методи для вдосконалення управління процесами в економічній та інших сферах суспільства, вважав важливими безперервність процесу прогнозування та піднесення ролі прогнозних досліджень у сфері управління. Перекладаючи відповідальність за ефективність управлінських рішень на прогнозистів, учений спрямовував у майбутнє розробку теорії автоматизованих систем управління, теорії і практики програмування, створення безпаперової інформатики, розв'язання проблеми штучного інтелекту [29, с. 122].

Такі прогностичні ідеї щодо управління мають методологічне значення для вироблення знань про управління майбутнім. Російський економіст **Ігор Москальов** (1973) у праці «Управління майбутнім у контурі соціальної реальності», обґрунтовуючи можливість управляти майбутнім, яке за всієї багатоваріантності стає могутнім фактором змін сучасного суспільства, вказує на важливість розробки методології управління майбутнім, нового рівня пошуку ймовірніших шляхів розвитку суспільства і формування «стратегічного суб'єкта», здатного відповідати за майбутнє і ухвалює відповідні рішення на основі «погляду з майбутнього» [19].

У «Вступі до методології дослідження майбутнього» член Всесвітньої федерації дослідників майбутнього **Джорді Серра** розглядає три групи методів і пропонує сім уроків для вивчення майбутнього. Підкресливши невизначеність майбутнього й складність виявлення його передумов, автор обґрунтовує потребу розробки теорії про всебічне розкриття суспільних взаємозв'язків для винайдення й опанування нових методів прогнозування [21].

Такі ефективні методи потрібні не лише для експертів-дослідників, але й кожному, хто замислюється над майбутнім. Уже саме поставлення питання про майбутність викликає зацікавлення футурологією. Тому, на думку **Костянтина Сулимова**, автора праці «Як можлива футурологія?» [24], вироблення знань про майбутнє набуває суспільного значення, бо, проблематизуючи сучасне, вони шукають відповідь у ньому про майбутнє.

Сучасні проблеми загострення кризи людини в кінці ХХ ст. сучасний український дослідник **Дмитро Дроздовський** (1987) у книжці «Код майбутнього» називає «буттям без орієнтації в культурі» [8, с. 26]. Він розглядає ці проблеми через призму молоді як рушійної сили суспільних змін, що спрямовані в наступні сторіччя з розширенням простору інформаційного суспільства. «Інфосупільство ХХІ сторіччя цифрове і глобальне. Воно характеризується дожиттєвим навчанням, мережевим трансляційним інтелектом та технологією чипів» [8, с. 174]. Глобалізація ж інформаційних мереж змінює спосіб роботи і навчання. «Для України інформатизація — шлях не лише до європейської інтеграції, а й до економічного добробуту. Головним пріоритетом є виробництво нового знання та технологій. Оригінальність, різноманітність, відмінність від інших починають поцінюватися значно більше, ніж типовість та конформізм» [8, с. 174], — прогностично оцінює Д. Дроздовський, підкреслюючи чимраз більше значення інформаційних технологій. Їхньому поширенню найбільше сприяє молодь, проявляючи активність у віртуальному просторі. «Молоді люди першими використовують е-технології, першими отримують із них користь, першими натрапляють на небезпеки віртуального світу» [8, с. 177], як оцінює дослідник, вбачаючи в молоді потенціал авангарду нової інформаційної культури. Нові ж інформаційні технології за активності носіїв інформаційної культури відкриватимуть нові можливості для розвитку суспільства й людини в майбутньому.

Для інформаційного суспільства, як прогнозує норвезький вчений **Томас Гілланд Еріксен** (1962) у книжці «Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу», стає характерною інтеграція інформаційних технологій і перетворення їх на ключову ланку всіх видів виробництва. Традиційна сировина все більше втрачатиме відносну вартість, бо додана вартість щораз більше залежатиме від інформації, яку можна визначати як рушійну силу сучасної економіки [10, с. 27, 28]. Нові інформаційні технології прискорюватимуть всеосяжний процес змін. Тому Т. Еріксен вважає наступний період «історією прискорення» [10, с. 65]. «У прискоренні ХХІ сторіччя інформаційна технологія є одночасно каталізатором, джерелом бажаних товарів та економічним генератором» [10, с. 72], — відзначає мислитель, аналізуючи різні можливі наслідки прискорення в майбутньому, передусім у сфері комунікацій. Швидкість потребує розширення простору і водночас збільшує дефіцит часу, а заодно й ускладнює життя людей. За розрахунками Т. Еріксена, прискорене зростання чисельності народонаселення приведе до 12 млрд у 2040 р. і до 48 млрд у 2120 р., що спричинить дефіцит геопростору. Цей процес вчений порівнює з прискоренням накопичення інформації, що в майбутньому може стати надскладною проблемою, подібною до промислового забруднення довкілля. Тому внутрішній розвиток стримуватиметься нагромадженням інформації [10, с. 101, 118, 132], як передбачливо застерігає мислитель.

Зростання обсягу інформації випереджатиме ріст народонаселення і знижуватиме вартість нової інформації. Прискорення професійного життя потребує гнучкості, здатності швидко адаптуватися і впливатиме на сімейне життя, повільніше, та на гендерні ролі, зменшуючи час заклопотаних батьків на виховання дітей, на передачу знань і досвіду. Прискорення культурних і суспільних змін спричинятиме поширення культу молодості, а електронна система торгівлі сприятиме інтенсивнішому споживанню [10, с. 153, 156], як прогностично розмірковує автор.

Інформаційне суспільство також породжує ряд непрогнозованих наслідків, з яких найвідчутнішим може бути фрагментація роботи, сімейного життя, споживання, поділ часу на менші відтинки з «втратою внутрішньої узгодженості», «готових пакетів ідентичності». У таких умовах кожен муситиме «творити свою власну узгоджену цілість із роз'єднаних фрагментів». Симптомом негативних наслідків стає політика, «позбавлена далекоглядності» [10, с. 161, 162], як оцінює Т. Еріксен.

Він вважає, що інші побічні наслідки інформаційної революції потребуватимуть додаткового дослідження, щоб знизити їхній вплив у майбутньому, передусім запроваджуючи технології заощадження часу, який не завжди можна вимірювати грошми. При цьому дослідник передбачає появу «нової екології інформації» для «життєздатних вирішень побічних ефектів прискорення» [10, с. 164, 174]. Оскільки швидкість змін в інформаційному суспільстві наближається до межі людської витривалості, то виникне проблема суспільних пріоритетів. Треба буде впроваджувати «певні гальма» як невід'ємний елемент структури суспільства для протидії «тиранії моменту». «Гранична вартість життя тут і тепер падає до нуля, коли шерега моментів є настільки швидкою, що люди більше перейняті наступним моментом, ніж теперішнім» [10, с. 183], — передбачливо застерігає Т. Еріксен, вказуючи на «забруднення часу й простору», яке ще не обговорюється як проблема в теперішньому. Хоч, на думку мислителя, «інформаційна технологія займатиме в передбачуваному майбутньому домінуюче становище в нашому типі суспільства і виявлятиме вплив на всіх» [10, с. 187], все ж треба буде віднаходити рівновагу в майбутньому світі.

Для цього потрібно акумулювати наявні знання про суспільство і розробляти обґрунтовані сценарії можливого майбутнього. Реально прогнозувати прихід «інформаційної ери» пропонує британський соціолог **Крістофер Мей** у праці «Інформаційне суспільство: скептичний погляд» (2002). Він стверджує, що справжніх змін не так багато, як казок про цю трансформацію, що основою економічних і суспільних відносин замість матеріальних вартостей «принаймні у недалекому майбутньому стане інформація і знання». Адже за зовнішніх змін людської діяльності «її сутність залишилася такою ж, як раніше», тому буде ще нерівність у новоствореному суспільстві між «інфобогатими» і «інфобідними» громадянами, нерівність між поколіннями, а також між капіталом і робочою силою [16, с. 1, 3, 60].

Праця в інформаційному суспільстві трансформується і стає фрагментарною за чимраз більшого впливу окремого робітника. У центрі дискусій про інформаційне суспільство постає питання про посилення ролі індивіда, його комунікативного потенціалу, бо «під впливом комунікаційних технологій невпинно зростатиме особиста вигода для кожного». «Всередині інформаційного суспільства (завдяки Інтернету) відбувається активна децентралізація комунікацій, індивіди мають змогу реформувати своє суспільство завдяки перебудові своїх комунікаційних мереж» [16, с. 12, 13], — відзначає вчений, аналізуючи взаємозв'язок як перетворень суспільства, економіки, держави, різних сфер, так і зміни самих людей, зростання їхньої особистої відповідальності. На людському факторі технологічного прогресу акцентували увагу інші дослідники, які вважали, що «наші ідеї та думки є вирішальними чинниками в історії технологій, а розвиткові особистості, індивідуальному самовираженню, творчій праці сприятимуть умови демократичних технологій» [16, с. 35, 38], — оцінює автор.

«Індивіди матимуть можливість спілкуватися між собою завдяки досягненням ІКТ та електронним мережам. Така ситуація приведе до виникнення нового демократичного суспільства, вільного від непотрібної влади. Інформаційне суспільство (породжене демократичними техніками) надає можливість індивідам реалізовувати свій творчий потенціал поза межами політичних угруповань та соціальних груп» [16, с. 41], — прогнозує К. Мей. При цьому підкреслює: «У цьому новому світі інформаційної праці кожен ... має змогу конструювати свою роботу та отримувати прибуток завдяки власним ресурсам — інтелекту» [16, с. 61].

Розумові здібності працівників ставатимуть найважливішим капіталом, а нові інформаційно-комп'ютерні технології сприятимуть виникненню гнучких соціальних мереж і впливатимуть на зміни виробничих відносин в економіці. «Працівники сфери знань самі обиратимуть *як* та *де* вони працюватимуть, контролюватимуть свої інтелектуальні ресурси, зосереджуючись на набутті нових навичок праці та розв'язанні індивідуальних потреб» [16, с. 63], — прогностично характеризує автор перетворення праці за нових інформаційних технологій, що змінюватиме співвідношення капіталу й робочої сили на користь «творчим працівникам». «Індивіди як робітники інтелектуальної сфери матимуть більше можливостей щодо контролю за власною працею і, тому, отримуватимуть більше задоволення від її виконання» [16, с. 63], — оцінює дослідник майбутнього.

Однак в інформаційному суспільстві разом з розширенням можливостей працевлаштування, структурними змінами ринку праці залишатимуться «бідні робітники» з низьким рівнем освіти, котрі «самі винні у своєму безробітті» [16, с. 66], як вважає К. Мей. Хоч праця як явище залишатиметься, але нових місць з'являтиметься щораз менше, і прийде кінець окремим видам праці. Індивідуалізація робочої сили в інформаційному суспільстві вестиме до зниження відповідальності працедавців за поліпшення умов праці й одночасно посилення контролю при ІКТ за працівниками. Також підвищиться рівень «експлуатації процесу створення нового знання» [16, с. 81, 91], — прогнозує мислитель. Він висловлює передбачливе занепокоєння тим, що з індивідуалізацією в інформаційному суспільстві поступово занепадатиме безпосереднє спілкування індивідів, що у свою чергу може призводити «до руйнації громадянського суспільства як простору соціальної взаємодії» [16, с. 122, 123]. Дистанціювання суб'єктів спілкування через електронні прилади негативно впливатиме на консолідованість віртуальних спільнот.

З іншого боку, як вважає К. Мей, в інформаційну еру поширюватимуться права інтелектуальної власності на інші сфери, які раніше були недосяжними для перетворення на власність, як наприклад знання, інформація. Тому мала б змінитися роль держав у гарантуванні інтелектуальної власності [16, с. 161, 163], а захист власності у майбутньому буде обов'язковою умовою успішної діяльності людей.

Дослідник також закликає ретельно й обережніше складати прогнози щодо впливу нових технологій на суспільство, бо «досі небагато розсудливості було в обговоренні майбуття глобального інформаційного суспільства в новому тисячолітті» [16, с. 193]. Тим більше, що не всі нові технології матимуть однаково значний вплив. «Нове інформаційне суспільство буде таким, яким ми його створимо, і тому боротьба за тлумачення майбутнього є важливою» [16, с. 204], — наголошує К. Мей на

відповідальності самих людей за зміст уявлень і знань про майбутнє, за те, чи стане глобальне інформаційне суспільство кращим від сучасного.

Розглядаючи проблеми прогнозування, К. Мей оцінює інформаційне суспільство так: це «характеристика нової технологічної ери, в яку вступаємо, — це передбачення, що здійснило само себе» [16, с. 10].

Підтвердженням такого висновку стало ухвалення на Генеральній Конференції ЮНЕСКО (1996 р.) документа «Інформаційне суспільство для всіх» про забезпечення кожному індивіду вільного доступу до інформаційних ресурсів для рівноправної участі в житті міжнародного співтовариства, в обміні ідеями та знаннями через інтернет-мережі.

Інтернет розширює можливості кожного брати на себе різні ролі і вільно формувати нові спільноти, виявляти людські властивості. Разом з цим у динамічному, «створюваному Інтернетом світі на людей припадає найбільша за всю історію людства відповідальність, і вони самі мають подбати про своє щастя й занепокоїтися майбутнім нашої планети. Організації дбають тільки про власне майбутнє, а люди повинні думати ще й про майбутнє своїх дітей» [7, с. 16], — наголошує американська авторка книжки «Життя за доби Інтернету» **Естер Дайсон** (1951). Вона виокремила спрямовану в майбутнє особливу властивість Інтернету: «спроєкувати світ, набагато відкритіший і доступніший до кожного, світ, що стане просто кращим місцем для життя» [7, с. 20].

Інтернет змінить усе життя людей, скорочуючи відстані для зручного спілкування, сприятиме інтеграції економік різних країн у світову глобальну і ослаблюватиме владу централізованих держав, підвищуючи рівень громадянської активності, надаючи індивідам «можливість бути почутими в усьому світі, здатність знайти інформацію майже про все ...», як характеризує дослідниця. Вона при цьому передбачливо застерігає, що при всій відкритості й «незмірній продуктивності електронний світ» потребуватиме «внутрішньої регуляції й захисту від терористів, брехунів, шахраїв, шантажистів, а тому зростатиме відповідальність людей за свої дії та їх майбутні наслідки» [7, с. 22, 23]. Вже постає питання, чи Інтернет використовуватиметься для добра чи зла. Тому децентралізований Інтернет потребує високої культури, чесності, відкритості, відповідальності й турботи учасників за свою репутацію у процесі формування «самовизначення здорових спільнот».

Інтернет за правильного використання ставатиме могутнім фактором розвитку спільнот, сприяючи урізноманітненню людської взаємодії, долаючи географічні відстані і часові пояси. Інтернетні спільноти як нові сукупності взаємин між людьми розширюватимуть сфери співпраці індивідів, активізуючи їх у досягненні визначеної мети. Тому Інтернет — більше, ніж джерело інформації, бо це даний і доступний людям спосіб самоорганізації, він дає «владу для себе» і «втягуватиме дедалі більше людей у таку форму громадського врядування, і сформоване у людей чуття наділеності владою поширяться й на решту секторів їхнього життя» [7, с. 50, 49], — прогнозує Е. Дайсон, розробляючи основні принципи функціонування інтернетних форм спілкування та розглядаючи проблеми віртуальних спільнот у співвідношенні з традиційними соціальними групами.

У майбутньому, на думку дослідниці, ставатиме звичною інтернетна підтримка спільнот, привабливість яких залежатиме від активності їхніх членів та як вони дотримуватимуться правил спілкування в умовах свободи слова та захисту персональних

даних і невтручання в приватне життя особистості. Інтернетні спільноти сприятимуть також пошукам роботи та працевлаштуванню або навіть допомагатимуть індивідам створювати самим роботу, пропонуючи свої послуги [7, с. 63, 51, 65, 68, 75].

Найбільше цінуватимуться творчі здібності людей, їхня спроможність «пропонувати новації», а сумлінні виконавці якщо й виживатимуть, то не зможуть досягати великих успіхів в умовах конкуренції на ринках праці, як зауважує Е. Дайсон, підкреслюючи потребу розвитку освіти, яка є «найголовніший “актив для індивідів”, щоб досягнути успіху в майбутньому [7, с. 83, 84, 96]. Освіта й надалі поставатиме першорядним завданням усього суспільства. Виконанню його сприятиме Інтернет, що «може правити й за неоціненний засіб самої освіти», але «правильної освіти» [7, с. 99, 114], як прогнозує дослідниця, застерігаючи від «інтернетної макулатури», «комерційного піратства» в умовах відкритості кіберпростору. «Дуже важливо, щоб існувала всесвітня угода про певні кари за викривлення фактів в інтернеті» та угода «із захисту авторського права в інтернеті» [7, с. 152, 161], бо майже все в ньому — інтелектуальна власність. Тому в майбутньому, на думку Е. Дайсон, ускладнюватиметься проблема надійності інформації, її фільтрування, а головне — запобігання й убезпечення від «інтернетних ризиків». Разом з цим за доби Інтернету у всіх сферах життя розширюватимуться можливості індивідів та спільнот, зростатиме їхня усвідомлена відповідальність за спрямування своєї діяльності на «створення загальної атмосфери довіри й відкритості» в інформаційному суспільстві.

Інтернет містить потужний потенціал для становлення «глобального суспільства» з кардинальними структурними змінами в майбутньому. «Коли перетворення відбудуться в самій структурі суспільних відносин, ми зможемо говорити, що інформаційне суспільство відбулося», — дає прогностичний висновок Д. Дроздовський, підкресливши: «Майбутнє пролягає через інформаційну технологію» [8, с. 176]. Автор наголошує на важливості формування нової інформаційної культури, здатності людей знаходити, вибирати й оцінювати наявну інформацію й створювати нову, що відкриватиме перспективи дальшого розвитку. В інформаційному суспільстві для громадян розширюватимуться можливості впливати на суспільні процеси й функціонування соціальних інститутів. Інформаційний простір збагачуватиметься в процесі дальшого розвитку освіти, що набуватиме у XXI ст. випереджувального характеру, та науки з притаманними їй впливом на долю людства й спрямованістю у майбутнє.

Саме з позиції науки розглядає майбутнє відомий американський вчений **Мічіо Кайку** (1947). У книжках «Візії», «Гіперпростір», «За межами Айнштайна», «Паралельні світи», «Фізика неможливого», а найширше у «Фізиці майбутнього» він пояснює наукові основи прогнозування на наступні 100 років і віддалене майбутнє. Він, констатуючи багатоміліардні спроби істориків, соціологів, письменників-фантастів, футурологів, які не мали достатньо обґрунтованих наукових знань про майбутнє, провіщати його, відзначив, що прийде саме точно передбачити неможливо. Наука ж відкриває певні можливості для пізнання майбутності. «Ключ до розуміння майбутнього — це фундаментальні закони природи ...», і «без науковця немає майбутнього» [12, с. 20–21, 20], — підкреслює вчений. Силою розуму й науки розвивається суспільство, а геометрична прогресія наукового поступу не тільки свідчить про нові проблеми, але й про здатність науки їх розв'язувати на вищому рівні. «Наука — як двосічний меч» [12, с. 393], — характеризує М. Кайку, бо її досягнення у двох світових війнах використано

для руйнування й спустошення великих надбань людства, а з другого боку, вони дозволили відбудувати міста, відновити економіку, піднести добробут населення. «Справжня сила науки полагає в тому, що вона дає нам більше можливостей і більше влади – водночас залишаючи вибір» [12, с. 393], – оцінює М. Кайку творчий, інноваційний потенціал людства в науці, завдяки якій створюватиметься «планетарна цивілізація». Виникнення й становлення її відбуватиметься впродовж XXI сторіччя. «Якщо тільки ми не скотимося в хаос і безумство, то перехід до планетарної цивілізації неминучий; це кінцевий продукт дії потужних, невпинних сил історії та технологій, що не підлягають нічій владі» [12, с. 373, 29], – оптимістично прогнозує вчений, вказуючи на чотири сили природи – тяжіння, електромагнітну, ядерну слабку і сильну взаємодії, відкриття яких змінювало історію людства через сільськогосподарську, промислову, біо-технологічну, інформаційну революції.

Фізики дивляться на історію через призму найвидатніших наукових відкриттів і виділяють історичні етапи за обсягом споживаної енергії. За цим рівнем М. Кайку наводить типологію цивілізацій:

I – планетарна, що споживає сонячне світло, яке паде на планету;

II – зоряна, що споживає всю енергію Сонячної системи в межах швидкості світла;

III – галактична, що споживає енергію мільярдів зірок своєї галактики [12, с. 373, 384].

Можлива також, на думку вченого, нова класифікація цивілізацій за обсягом інформації та рівнем ентропії:

I – цивілізація, що старіє, але стримує ентропію;

II – цивілізація, що збільшує енергоспоживання на шляху до катастрофи [12, с. 389].

Людство завдяки технологічному прогресові зможе розширити в цьому сторіччі пошук позаземних цивілізацій та придатних для життя інших планет. У космічних дослідженнях будуть ширше використовуватися роботизовані апарати, науково-дослідницькі станції, передусім на Місяці, Марсі або на його супутниках Фобосі і Деймосі. На 2020 р. заплановано запуск космічного апарата на орбіту одного з супутників Юпітера. Під крижаною поверхнею цього супутника, названого «Європа», виявлено постійний океан води в рідкому стані, що може бути джерелом енергії і якихось форм життя. На астероїдах, можливо, буде влаштовано самодостатні колонії в умовах слабого гравітаційного поля. Такий недорогий проект можна буде здійснити, на думку фізика, 2029 р. чи 2036 р. за найбільшого наближення до Землі астероїда Апофіса.

Для космічних польотів, можливо, використовуватимуть лазерний чи прямоточний ядерний двигун або ракети на антиматерії. Для здешевлення польотів на інші планети в майбутньому вчений передбачає використання «нанокораблів» – малих потужних пристроїв, що споживатимуть менше палива. З їхньою допомогою можна буде створити «нанозону», здатну самовідтворюватися, та побудувати на Місяці завод для переробки реголіту на корисні метали [12, с. 329, 330, 331]. Розглядаючи альтернативні ідеї щодо ракет-носіїв, газових гармат, сонячних вітрил, космічного ліфта, запуску тисяч дешевих чипів-міні-ботів на перспективні планети, автор «Фізики майбутнього» реально передбачає, що «більшість людей не ступить на борт космічного корабля й не побачить інших планет ні до 2100 року, ні ще довший час після цього. Можливо, на той час жменька астронавтів й створить якісь невеличкі бази на інших планетах, однак здебільш людство

залишатиметься прикутим до Землі», хіба що стане можливим космічний туризм, що через дорожнечу буде привілеєм лише заможних людей [12, с. 334, 312].

Порушивши питання про дальший розвиток цивілізації і напрями майбутньої трансформації суспільства, вчений розглянув шляхи примноження енергії та перспективи використання нових джерел енергії, майбутнє комп'ютера та створення штучного інтелекту, революціонізувальний вплив нанотехнологій на життя людини та всього суспільства. У розв'язанні окреслених проблем М. Кайку виділяє три етапи у прогнозованому ХХІ сторіччі:

- близьке майбутнє до 2030 року;
- середина сторіччя до 2070 року;
- далеке майбутнє на 2100 рік.

На початку ХХІ ст. людство споживає майже 14 трлн ватів енергії, з яких 33% припадає на нафту, 25% — на вугілля, 20% — на газ; 7% — на атомну енергію, 15% — на біопаливо та гідроенергію, 0,5% — на сонячну та інші відновлювані види. Проаналізувавши структуру споживання енергії та нові тенденції в енергозабезпеченні, вчений прогнозує завершення нафтової доби і початок нової — «ери сонячної та водневої енергії, що замінять викопне паливо, використання якого збільшує небезпеку глобального потепління, танення Арктичної криги та підвищення рівня океану, що може спричинити масову міграцію із прибережних міст і викликати “всесвітній хаос” [12, с. 242, 253, 265]. Оскільки викопне паливо порівняно дешеве джерело енергії, то й зростатимуть у найближчі десятиріччя викиди вуглекислого газу, що може призвести до глобальної кризи. Для її уникнення треба змінювати способи використання енергії та здійснювати технічні заходи для зниження викидів вуглекислого газу чи його поглинання через інтенсивне розмноження водоростей і винайдення інших форм. Дуже важливо знижувати залежність економіки від викопного палива. Через ці проблеми вчений передбачає прискорення досліджень термоядерного синтезу, від якого можна одержати більше енергії, ніж при розщепленні урану, та створити термоядерний реактор для розв'язання проблеми енергозабезпечення в майбутньому. Також можна зменшувати енерговитрати (тепер 30% електроенергії витрачається при передачі на великі відстані) завдяки використанню напівпровідників, застосуванню нових видів транспортних засобів, наприклад електромобілів, поїздів на магнітних подушках [12, с. 269, 283, 284].

«До кінця цього сторіччя, ймовірно, з'явиться ще один вид енергії: космічна енергія, яку добуватимуть, вивівши на навколосезну орбіту сотні супутників, що поглинатимуть сонячне випромінювання, а тоді передаватимуть цю енергію на Землю» [12, с. 287, 290], — передбачає М. Кайку з певним застереженням щодо зниження вартості ракетних прискорювачів. Разом з проблемою енергії в майбутньому вчений прогнозує нові дослідження у сфері нанотехнологій: «Можливо, ще до кінця цього сторіччя ми заволодіємо найважливішим знаряддям, яке тільки можна уявити, — нанотехнологіями, що дадуть змогу маніпулювати окремими атомами. Це може спричинити другу промислову революцію, оскільки молекулярне виробництво створить нові матеріали... надміцні, надлегкі, з дивовижними електричними й магнітними властивостями» [12, с. 202]. Нанотехнології розвиватимуть можливості створення об'єктів тільки з окремих атомів, поліпшуватимуть якість матеріалів, сприятимуть виготовленню нових міцних металорізальних інструментів, чимраз менших мініатюрних квантових комп'ютерів, винайденню іржостійкого хімічного покриття деталей чи нових ефективних ліків.

Нанотехнології підвищуватимуть продуктивність праці й змінюватимуть світову економіку, впливатимуть на долю більшості країн. Невдовзі нанотехнології використовуватимуть для виробництва наномікроелектромеханічних систем, сенсорів автомобільних подушок безпеки, поліпшених екранів комп'ютерів, атомних силових мікроскопів із тривимірним зображенням [12, с. 210, 208].

За кілька десятиріч, за передбачливим припущенням М. Кайку, з'явиться пристрій, який «створюватиме тривимірні копії реальних об'єктів з точністю до клітинного й атомного рівнів» [12, с. 236]. «До 2050 року плоди нанотехнологій будуть усюди, однак сховані від очей. Майже кожний продукт буде вдосконалений за допомогою молекулярного виробництва і стане надзвичайно міцним, опірним і гнучким», — прогнозує мислитель, наводячи приклад вуглецевих нанотрубок, що прокладають шлях у промисловість. Адже з них можна буде виготовляти кабелі для високовольтних електричних мереж та матеріали, міцніші за кевлар, що можна буде застосувати у комп'ютерній сфері [12, с. 227, 219].

Вже в середині цього сторіччя може з'явитися різновид технології зміни форми твердого об'єкта, його кольору та інших властивостей за допомогою «програмованої матерії» при створенні комп'ютерного чипа — «розумної піщинки». Їх називають «катомами» (клейтронні атоми), вони можуть утворювати різноманітні об'єкти, змінюючи свої заряди, подібно до модульних роботів самостійно набувати нової конфігурації. «Програмована матерія має інтелект, може пам'ятати попередні форми, пристосовуватися до нових ідей. [...] Першими її почали б застосовувати конструктори автомобілів, авіаційні інженери, художники, архітектори і всі ті, кому доводиться створювати тривимірні макети своїх проєктів, а тоді постійно їх модифікувати» [12, с. 228, 229], як пояснює автор. Він передбачає вплив таких технологій на споживчі товари: «Замість того, щоб наймати вантажівку, аби привезти додому нові меблі чи побутову техніку, ви зможете просто завантажити з мережі відповідну програму з переробки своєї старої речі. [...] Щоб замінити в кухні плитку, стільниці, сантехніку й меблі, можливо, достатньо буде просто натиснути кнопку» [12, с. 229], — мрійливо прогнозує М. Кайку, реально пропонуючи пошук шляхів зменшення відходів переробки, перепрограмування непотрібних речей.

До 2100 р. може з'явитися молекулярний складальник — «реплікатор», «здатний створити все, що завгодно». У нього, як у пральну машину, закладатимуть сировину, яку нанороботи розбиратимуть на молекули й збиратимуть з них новий запрограмований у реплікаторі предмет. Створення такого реплікатора не суперечить законам фізики, хоч ще довго буде надскладною проблемою, але коли «...опануємо технологію самоскладання, можна буде подумати про комерційне застосування реплікаторів» [12, с. 231, 235], — розмірковує вчений, застерігаючи про небезпеку безконтрольного розмноження здатних до самовідтворення нанороботів. Тому в наступні десятиріччя потрібні будуть заходи безпеки від появи неконтрольованих нанороботів, подібно до того, як в імунній системі організму антитіла й білі кров'яні тільця протидіють чужорідним елементам. «У майбутньому за допомогою нанотехнологій зможемо виявляти колонії ракових клітин за багато років до пухлини, а наночастини, що циркулюватимуть у крові, знищуватимуть їх» [12, с. 237, 213], — передбачає вчений якісні зміни у профілактиці онкозахворювань. Такі нанопристрої приведуть до революції в медицині, коли «розумні таблетки» доправлятимуть наноліки безпосередньо до потрібного місця лікування, або

«ДНК-чипи» діагностуватимуть ракові чи інші захворювання. Нанороботи, молекулярні пристрої з дистанційним управлінням замінятимуть хірургію.

Нові біотехнології на основі квантової теорії та біоінформатики дадуть поштовх геномній медицині. За кілька десятків років можна буде вирощувати з клітини, вклавши її в матрицю, будь-який орган, а генна інженерія допомагатиме лікуванню генетичних дефектів, хвороб, спричинених мутацією генів. «До середини сторіччя генетичні поліпшення можуть стати звичною справою» [12, с. 168]. Потрібними будуть також «гени на замовлення» для пристосування до інших кліматичних умов чи сили тяжіння дослідників космосу.

До 2050 р. науковці, можливо, за допомогою стовбурових клітин, генної терапії, вирощування людських органів для заміни хворих зможуть сповільнювати процеси старіння організму, а в майбутньому через активізацію механізму відновлення клітин зможуть продовжувати тривалість життя й понад 100 років, як оптимістично прогнозує М. Кайку [12, с. 150, 168, 173]. При цьому він підкреслює: «... ймовірно, що ми запрограмовані вмирати. Однак не виключено, що ми можемо перепрограмувати себе так, щоб жити довше» [12, с. 177].

Таке передбачливе продовження тривалості життя до 150-ти років мислитель оцінює критично, оскільки це може ускладнити проблему перенаселення через зростання чисельності людей похилого віку та нестачу продовольства (до 2050 р. треба буде виробляти їжі на 70% більше) [12, с. 181]. За прогнозом вченого до 2100 р. населення світу стабілізується на рівні 11 млрд, а з розвитком генної інженерії підвищуватиметься урожайність і виводитимуть нові сорти урожайніших зернових, породи тварин — гібридів або через клонування розводитимуть їх більше, що може бути комерційно вигідно [12, с. 184, 156, 191].

На думку М. Кайку, при нових нанотехнологіях створення молекулярних складальників впливатиме на зміну фундаменту суспільства, бо «реплікатор сплутає всі карти і переверне людські стосунки. [...] Різниця між заможними й незаможними може зникнути, а з нею зникне й уявлення про статус та політичну владу». Адже реплікатори допоможуть розв'язати проблему матеріальної скрути, і замість мантр соціалізму та комунізму залишиться «кожному за бажаннями». Однак це може призводити до поширення ледарства, появи чимраз більше здеморалізованих нероб і врешті до «розбещеного суспільства» [12, с. 238, 235], як занепокоєно висловив припущення дослідник.

Він також попереджував про інші можливі сюрпризи від мутації різних вірусів, навіть епідемії, або коли диктаторські режими використовуватимуть генну інженерію з власною агресивною метою. Після розпаду Радянського Союзу залишалися десятки тонн бойового штаму віспи, а терористичні групи залякують вірусом СНІДу чи спорами сибірської виразки, що сталося у вересні 2001 р. у США. Можуть виявитися невідомі наслідки випробувань псевдонаукових технологій, зловживань якимось препаратом, до прикладу, «фонтана молодості», гормонів росту тощо [12, с. 176, 197, 195].

При цьому застереженні М. Кайку реально оцінює, що нові технології через дорожнечу впроваджуватимуть повільно, перші реплікатори з'являться через сотню років і буде достатньо часу, щоб люди могли пристосуватися до нових умов і не допустити розпаду суспільства, в якому на 2100 рік можуть бути забезпечені матеріальними благами всі, а більшість, звільнившись від бідності (хоч частина людей не хотітиме

працювати), «надалі працюватимуть і приносять користь просто тому, що це закладено в їхніх генах», братимуть на себе ризики і створюватимуть нові галузі, відкривати нові можливості і поринати у творчу діяльність, «облагоджувати людський дух». «Для них щира радість від творення, винаходів і мистецтва переважає спокуси матеріального світу» [12, с. 241], — розмірковує мислитель над наслідками нанотехнологій, від яких залежатиме вся світова економіка, суспільні відносини, спосіб життя людей і майбутнє кожної людини.

«У майбутньому інтернет буде всюди — в настінних екранах, на білбордах і навіть у наших окулярах і контактних лінзах», в яких з'являтимуться тривимірні зображення, і на зміну телеконференціям прийде телеприсутність, родинні зібрання можуть відбуватися через настінний екран, а завдяки «тактильній технології» можна буде на дотик відчувати присутність об'єктів, генерованих комп'ютером, що матиме значення для навчання хірургів, які виконуватимуть у майбутньому складні операції, бачачи все, що відбувається всередині пацієнта [12, с. 41, 48, 51].

«До середини сторіччя ми житимемо, як прогнозує футуролог, у повністю функціональному кіберсвіті, що поєднуватиме реальний світ із зображеннями з комп'ютера», і це змінюватиме професійну діяльність, комерцію, розваги, спосіб життя, до прикладу пілот чи водій бачитимуть все на 360⁰ довкола, крізь стіни літака чи автомобіля [12, с. 60].

В дальшому майбутньому «автомобілі їздитимуть самі», а «водій може в цей час працювати, відпочивати, милуватись краєвидами, дивитись фільм чи мандрувати інтернетом». Центральний комп'ютер відстежуватиме рух кожного автомобіля, виявлятиме й усуватиме затори на магістралях [12, с. 45, 47], як передбачливо пояснює вчений появу «розумних» автомобілів спочатку в армії, а потім на ринку для поїздок довгими автострадами.

М. Кайку прогностично розмірковує: «До середини сторіччя ми, ймовірно, житимемо в якійсь суміші зі справжньої й віртуальної реальності», і завдяки такій «доповненій реальності» можна буде зробити об'єкти невидимими або невидиме видимим. Це матиме комерційне й практичне застосування, наприклад будівельникам чи астронавтові, якому треба ремонтувати щось на зовнішньому боці ракетноносія, або геологові дозволить бачити крізь ґрунт підземні води, поклади мінералів тощо, архітекторів ж дозволить «побачити» відразу тривимірний образ будівлі, проектованої разом з меблями і декораціями. Доповнена реальність даватиме нескінченні можливості в різних галузях діяльності: митці змінюватимуть свої віртуальні творіння, актори бачитимуть весь текст у лінзах, а музиканти — ноти, туристи ніби «ввійдуть у відповідні історичні руїни», «охочі придбати житло зможуть бачити варіанти, що пропонують», коли в лінзі з'являтиметься інформація про помешкання, яке продають [12, с. 61, 63].

«У майбутньому, — як вважає мислитель, — мовні бар'єри, що колись трагічно перешкоджали культурам зрозуміти одна одну, можуть поступово зникнути, оскільки буде універсальний перекладач і контактні лінзи чи окуляри з інтернетом» [12, с. 67]. Люди зможуть розмовляти своєю мовою й чути комп'ютеризований переклад мовлення співбесідника.

У середині ХХІ сторіччя з'явиться тривимірне телебачення в усіх кольорах, а потім з розв'язанням проблеми збереження інформації у тривимірному зображенні — голографічне телебачення й фільми [12, с. 70], як передбачає М. Кайку, припускаючи

можливість керувати комп'ютерами тільки самою думкою. Він наводить приклади технологічної революції у створенні прямого зв'язку між людським мозком і комп'ютером, завдяки чому безпорадні люди після інсульту чи інших мозкових травм через маленький чип зможуть опрацьовувати сигнали мозку і керувати моторизованим інвалідним візком, перемикає телевизор та виконувати інші функції, мандрувати всесвітньою павутиною і спілкуватися з людьми, грати у відеоігри, писати й читати електронні листи, це також надаватиме можливість паралізованим людям керувати механічними руками й ногами чи навіть знову ходити. «Це може стати основою технології, яка дасть нам змогу керувати світом лише силою розуму» [12, с. 72]. Вдосконалення технологій на наступному етапі дозволить розшифровувати рух думок за допомогою функціональних магнітно-резонансних томографів і потім читати думки людини без вживлення електродів у мозок, створювати відеозапис думок чи спогадів людини. «Не виключено, що таким способом можна буде створювати відеозаписи сновидінь», але «малоймовірно, що зможемо читати чужі думки на відстані» [12, с. 75, 78], — розмірковує вчений, передбачаючи ухвалення законів про обмеження несанкціонованого прочитання людських думок.

Він також розглядає проблеми управління роботами силою своєї думки, створення штучного інтелекту, розробки роботів, здатних самостійно думати без команд від людини. Поява в майбутньому таких роботів, на відміну від тих, що вже існують, які запрограмуватиме людина і якими керуватимуть дистанційно, залежатиме від успіхів у дослідженні штучного інтелекту, «архітектури» мозку та його моделювання. Хоч роботи можуть чути і бачити краще за людей, але не мають здорового глузду, не розуміють, не розпізнають образів. Завдяки досягненням евристики вже створено прості пошукові системи. «Однак у майбутньому роботи стануть такі досконалі, що їх непросто буде відрізнити від людини; вони функціонуватимуть плавно і вправно». «...це будуть модульні роботи, що змінюватимуть форму залежно від виконуваних функцій, зможуть перевіряти й ремонтувати мости, автостради, тунелі, трубопроводи, електростанції, проводити хірургічні операції, готувати страви, тощо» [12, с. 98, 101, 103, 104], — прогностично оцінює М. Кайку, підкресливши створення «емоційних роботів», що замінятимуть музикантів, медсестер, покоївок, або роботів-тваринок (котів, собак) для налагодження емоційних зв'язків з дітьми.

«Можливо в майбутньому науковці створять роботів-рятівників, яких посилатимуть в небезпечне середовище на місце пожеж, землетрусів, вибухів» [12, с. 107]. Вони будуть здатні визначати пріоритетність завдань, вирішувати, кого і що, в якій послідовності рятувати. Величезним і найскладнішим кроком до створення людиноподібних роботів стане повне розшифрування нейронної системи людського мозку, що дозволить імітувати, дублювати його основні функції на основі розуміння взаємодії всіх складників мозку [12, с. 117]. Керовані через мозкові сенсори роботи застосовуватимуть для космічних досліджень [12, с. 117, 136].

Розробники штучного інтелекту, як вважає вчений, у далекому майбутньому зможуть створити роботи з умінням відчувати й розпізнавати середовище. Але залишатиметься проблема, чи можна буде винайти робота із свідомістю й здатністю моделювати майбутні дії й стратегії для досягнення мети через вміння їх визначати. Такі роботи мали б володіти здоровим глуздом, щоб виявляти закономірність природи, тоді «їхні моделі майбутнього були б точніші за наші», бо передбачали б проблеми, які люди могли знехтувати, чи взагалі їх не зауважити, як гіпотезує мислитель, ставлячи питання:

коли і чи перевершать роботи людей? [12, с. 123]. М. Кайку аналізує сценарій американського винахідника, автора книжок «Ера одухотворених машин: коли комп'ютери перевершать людський інтелект» (1999), «Сингулярність близька» (2007) **Рея Курцвейла** (1948), за чім прогнозом до 2029 р. персональний комп'ютер буде в тисячу разів потужніший від людського мозку, а до 2045 р. перевершуватиме мозок усіх людей. «Після 2045 року комп'ютери стануть настільки досконалі, що зможуть створювати копії самих себе зі щораз більшим інтелектом, і це призведе до сингулярності, яку вже неможливо буде спинити», і комп'ютери через шалену жадобу більшої потужності почнуть «пожирати Землю, астероїди, планети й зірки і змінювати космологічну історію самого Всесвіту» [12, с. 125]. Для запобігання небезпеці від таких роботів розробники мали б передбачити спеціальний чип для їхнього автоматичного вимкнення за невідповідності їхньої поведінки чи при виході з ладу. М. Кайку пропонує проектувати відразу «добрих роботів» і передбачає появу «соціальної робототехніки», що буде спроектована на допомогу людям й інтегруватиметься в суспільство, а в майбутньому «дружній штучний інтелект стане реальністю» разом з тенденцією розширення фізичних можливостей і вдосконаленням самих людей завдяки вживленню електронних пристроїв у тіло, імплантатів в органи зору, слуху чи для управління роботизованими кінцівками [12, с. 128, 129, 133].

Проте, як реально оцінює вчений, «не варто очікувати великого вибуху», коли роботи раптом стануть свідомі і зможуть складати плани на майбутнє, розробляти різні сценарії, бо навіть при досягненні обчислювальної швидкості мозку вони не матимуть потрібних програм для самостійної діяльності та створення розумніших від себе копій. Надшвидкі комп'ютери зможуть запам'ятовувати величезні обсяги інформації, але «будуть нездатні самостійно виживати в реальному світі». Адже «програмне забезпечення залежить від непередбачуваної природи людської творчості й настрою» [12, с. 140, 141].

Програмне забезпечення ставатиме важливішим від самих комп'ютерів, але його здійснюватиме людина, яка є основною ланкою процесу створення «дружнього штучного інтелекту». Можливо, у ХХІІ сторіччі виникне радикальний сценарій перенесення кластерів нейронів людського мозку в робот, і «ми врешті-решт перетворюємось на чисті комп'ютерні програми, в яких закодовано нашу особистість» і спілкуватимемося з іншими людьми як програмами в кіберпросторі і віртуальній реальності. «Ми здійснюватимемо геройські подвиги й завойовуватимемо нові світи, навіть не підозрюючи, що ми всього лиш електрони, що танцюють всередині якогось комп'ютера. Звісно, доки хтось не натисне кнопку “вимкнути” [12, с. 127, 137], — припускає М. Кайку.

Він при цьому зауважує, що люди пристануть хіба що тимчасово побути суперроботами, однак не погодяться «жити постійно всередині комп'ютера або змінити тіло до невпізнання, якщо з ними ми мали б виглядати як незграбні роботи з імплантатами, що теліпаються навколо голови». Реалізація проекту «зворотної розробки мозку» через великі масштаби й вартість може розтягнутися на багато десятиріч з важко передбачуваними перешкодами. Адже історія і тенденції в економіці свідчать, що «трапляється щось неочікуване — виникають величезні “бульбашки” й кризи, начебто без жодної причини» [12, с. 139, 138, 342], — застерігає мислитель.

Оскільки творча діяльність людей, а отже й рушії прогресу — наука й технології розвиваються стрибкоподібно, то такі хвилі відображаються в економіці. Першу хвилю

спричинив паровий двигун, коли промислова революція перевернула суспільство. Сучасна велика хвиля з появою комп'ютерів, лазерів, космічних супутників, електроніки й Інтернету сприяла зростанню багатства, яке переводили в нерухоме майно, ціни на яке швидко підскочили, й фінансова «бульбашка» луснула, спричинивши кризу 2008 року. Поєднання біонанотехнологій, штучного інтелекту, телекомунікацій може дати величезний приріст багатства, що до 2090 р. виявиться в четвертій хвилі. Яка вона буде, достеменно не відомо, тим більше, що пік інформаційної революції ще попереду [12, с. 345], як передбачає М. Кайку.

На його думку, середина нинішнього сторіччя відзначиться різкими змінами в економіці, зокрема на ринку праці, що викликать нові проблеми, передусім скорочення некваліфікованих робочих місць і порушення соціальної рівноваги. «Відтак у майбутньому залишаться здебільшого ті професії, які не до снаги роботам» [12, с. 345–346], бо перші від комп'ютерної революції постраждають складальники, а залишатимуться будівельники, сантехніки, садівники, поліціанти, сміттєзбиральники. Серед «білих комірців» частіше втрачатимуть роботу дрібні агенти, брокери, касири, бухгалтери, а виграватимуть професії, пов'язані з творчістю: акторство, програмування, лідерство, аналітика, наукова діяльність.

Відбудуться зміни в діяльності газетярів через скорочення обсягів і накладів газет, доходи яких від реклами зменшуватимуться. В музичній індустрії через ринкові механізми і нові технології послабиться вплив менеджерів шоу-бізнесу і музичних магнатів, бо не вони в майбутньому визначатимуть рок-зірок, бо музиканти, виконавці ставатимуть популярними демократичнішим способом завдяки слухачам, глядачам, прихильникам музичної культури. Збережуться професії, що розв'язуватимуть проблеми людських стосунків, зокрема юридичні. Надалі цінуватимуться вміння бути лідером і скеровувати інших людей, вибираючи найоптимальніші варіанти узгодження дій на основі аналізу й оцінки наявної інформації та врахування різних поглядів [12, с. 350, 346, 348, 349].

Розвиток науки, нові технології, комп'ютерна революція впливатимуть і на зміни економіки, природи й структури багатства, самої суті капіталізму, що ґрунтується на законі попиту й пропозиції. У майбутньому споживачі знаходитимуть через Інтернет всю інформацію про ціни й властивості потрібного товару і матимуть перевагу при виборі товарів. Виробник також одержить додаткові можливості, вивчаючи бажання й потреби споживачів, встановлювати оптимальні ціни на вироблені товари. Поширюватиметься індивідуальне виробництво і зрівняється з вартістю масового, орієнтуючись на конкретного споживача. Впровадження нових технологій посилюватиме конкуренцію, а комп'ютерні ресурси перетворяться, як колись електрика, на комунальні послуги. «В майбутньому ми зможемо поступово взагалі усунути комп'ютер із цього процесу й опрацьовувати всю інформацію безпосередньо в інтернеті, а потім тільки платити за використаний час. [...] Інтернет-екрани будуть сховані всюди, і клавіатура з'являтиметься вмиль, щойно ми її потребуватимемо» [12, с. 355, 354, 355, 356], — прогнозує мислитель перехід від товарного до інтелектуального капіталізму. При ньому, на відміну від звичних товарів, створюється капітал через виховання й навчання людини, що потребуватиме спеціальних зусиль впродовж десятиріч, тому ціни на природні ресурси можуть знижуватися, але сектор інтелектуального капіталу розширюватиметься. Яскравий приклад показує Японія, що без особливих природних ресурсів стає економічно найрозвиненішою країною завдяки працьовитості та єдності

народу. «Прикро, але чимало держав не усвідомлюють цієї засадничої істини і не готують своїх громадян до майбутнього, покладаючись головно на матеріальні товари», а «не розуміючи особливостей сучасної економіки, вони, навіть володіючи багатими природними ресурсами, у майбутньому можуть скотитися в бідність» [12, с. 358], — прогностично зауважує вчений, вказуючи на марнотратність субсидіювання збиткових галузей та неефективність застарілих підприємств із надмірно оплачуваними робочими місцями, коли в умовах глобальної конкуренції товари й послуги дешевшають.

Разом з тим виникають парадоксальні ситуації, коли на високооплачувані робочі місця бракує відповідно підготовлених фахівців через відставання освіти від запитів постіндустріальної економіки. М. Кайку констатує, що навіть у США погано підготовлені випускники шкіл заповнюють ринок праці й університети, які змушені виправляти недоліки системи середньої освіти, а працедавцям доводиться майже рік доучувати нових працівників [12, с. 305]. Тому у XXI ст. перед багатьма країнами постануть найскладніші завдання переорієнтації економіки на збільшення інтелектуального капіталу і проведення радикальної реформи освіти — перекваліфікації працівників, перепідготовки самих вчителів, щоб випускники шкіл не поповнювали ряди безробітних, а відповідали вимогам майбутнього технологічного суспільства. «Інтелектуальний капіталізм обіцяє робочі місця не тільки для програмістів і науковців, а й у широкому спектрі сфер, що передбачають креативність, мистецькі здібності, інновації, лідерство й аналіз — тобто здоровий глузд» [12, с. 360], — оцінює автор, вказуючи на виклики нового рівня розвитку економіки, що потребуватиме ще більше завзятих підприємців — новаторів, здатних створювати нові галузі й багатство на базі технологічних інновацій і ставати новими лідерами в майбутньому суспільстві.

Проблема лідерства чимраз більше актуалізується у глобалізованому світі, і майбутнє країн багато в чому залежатиме від якості лідерів. Підтвердженням є приклад Сінгапуру, що завдяки кільком далекоглядним ентузіастам й лідерству прем'єр-міністра **Лі Куан Ю** (1923—2015), які провели революцію в системі освіти, зосередив увагу на розвитку науки і високотехнологічних галузей, на підготовці освічених фахівців, спрямував головний ресурс — працюючість людей на перебудову країни, що невдовзі ввійшла в п'ятірку найбагатших за рівнем валового внутрішнього продукту на душу населення і вийшла в авангард інформаційної революції.

Однак деякими державами «керують некомпетентні лідери, вони роздроблені в культурному й етнічному плані аж до втрати дієздатності і не виготовляють товарів, на які є попит у решті світу. Замість того, щоб інвестувати в освіту, керівники цих держав витрачають гроші на утримання величезних армій й виробництво зброї, аби тримати народ у страху й зберігати власні привілеї. Замість того, щоб інвестувати в інфраструктуру й пришвидшувати індустріалізацію країни, вони займаються корупцією і роблять усе можливе, щоб залишитися при владі, породжуючи таким чином клептократію» [12, с. 362], — критично аналізує мислитель становище держав, яким бракує справжніх лідерів. При цьому він зауважує, що країни, які розвиваються, мають певні переваги, бо можуть використати досвід розвинених країн і досягнення інформаційної революції, щоб скоротити шлях до майбутнього, уникнувши багатьох помилок, особливо в науковій та освітній сферах. Адже чимало корумпованих урядів навіть надану фінансову допомогу розтринькують, замість того щоб перебудувати інфраструктуру й розвивати науку, освіту, впроваджувати новітні технології. Тому від

керівництва таких держав залежатиме, чи стануть вони самодостатніми в майбутньому, яке відкрите для всіх. Майбутнє дає шанс кожному і водночас ставить виклики, передусім лідерам суспільства.

Такий виклик М. Кайку вбачає в тому, що багато найсвітліших умів переорієнтовуються на високооплачувану роботу в комерційній і фінансово-банківській сферах, а недалекоглядне керівництво знижує увагу до фундаментальних наук, менше підтримує винаходи й передові технології, які власне забезпечували б процвітання країни [12, с. 388].

Перед лідерами держав, перед усім людством постануть нові виклики, на які «доведеться відповісти в майбутньому», як наголошує вчений, прогнозуючи: «А до 2100 року ми станемо господарями природи — навчимося пересувати об'єкти самою силою думки, здобудемо владу над життям і смертю, сягнемо зірок». Однак «якщо ми станемо господарями природи, то нам доведеться стати її охоронцями» [12, с. 389], контролювати зростання ентропії, щоб не загинути.

Від того, чи усвідомить сучасне покоління цей виклик, залежить доля людства, чи воно вступить у нову «фазу колективної історії і створить планетарну цивілізацію, як запитує М. Кайку, застерігаючи: «Якщо тільки не станеться якоїсь глобальної природної катастрофи чи якогось фатального акту безумства» [12, с. 369]. Вчений вказує на ознаки зародження майбутньої планетарної цивілізації: планетарна економіка, коли не зброя, а економічне зростання стане критерієм наддержав; утворення ЄС та інших економічних і політичних об'єднань; Інтернет, поява «усесвітньої павутини», в якій 29% відвідувачів реєструються англійською мовою, котра «де-факто стала планетарною мовою науки, фінансів, бізнесу й розваг», «відбувається становлення планетарного середнього класу», для якого головне не війни, релігія, суворі моральні кодекси, а «політична й соціальна стабільність і споживчі товари», дотримання міжнародних норм поведінки; планетарна культура і, з другого боку, ставатимуть відомими завдяки Інтернетові особливості місцевої культури, звичаїв різних етносів, тому «багате культурне розмаїття світу збережеться й в майбутньому»; планетарний спорт і туризм; планетарність новин, коли «політики, зважаючи на наслідки власних дій, мусять брати до уваги думку світової спільноти»; поширення ідеалів демократії, що впливатиме в майбутньому на зміну природи війни, бо «у демократичному суспільстві нагнати військовий ажіотаж значно складніше», і рідше можуть бути війни між демократичними державами, бо в них національні уряди втрачатимуть частину влади за глобального економічного зростання. Хоч ще залишаються у світі сили, диктаторські режими, які тримаються на незнанні народу про добробут і прогрес зовнішнього світу, «ісламські терористи, котрі б воліли повернутися на тисячу років назад, замість того, щоб жити в двадцять першому сторіччі» [12, с. 374, 375, 376, 377, 378, 379]. Ознаками нової світової цивілізації мислитель вважає також спільну боротьбу з хворобами, заходи з недопущення епідемій, об'єднання зусиль всіх держав перед загрозою економічної катастрофи, для стримання глобального потепління, планове зменшення шкідливих викидів в довкілля. Підписання Кіотського (1997 р.) і Паризького (2016 р.) протоколів засвідчує спільну стурбованість людства за своє майбуття.

На шляху до розвинутої цивілізації людство ще не позбулося варварської жорстокості, бо людська природа за 100 тисяч років майже не змінилася. Світ за наявності ядерної, хімічної, біологічної зброї стає ще небезпечнішим із виникненням і загостренням

нових суперечностей, розв'язання яких потребуватиме нових зусиль впродовж тривалого часу. В цьому процесі наука й нові технології відкривають нові можливості для людського поступу. «У найближчі десятиріччя ми дізнаємося про природу більше, ніж дізнались за всю попередню історію людства» [12, с. 391], – оцінює вчений, аналізуючи передбачення французького мислителя Ж.-А. Кондорсе у праці «Ескіз історичної картини поступу людського розуму» (1795) про чимраз більший вплив розвитку науки й інтелекту, що звільнять людство від гніту минулого і принесуть багато користі.

При цьому М. Кайку висловлює сподівання, що у ХХІ сторіччі «люди застосовуватимуть меч науки з мудрістю», а тому підкреслює завдання – знайти мудрість, яку він вбачає у вмінні «визначити найважливіші питання сучасності, проаналізувати їх у багатьох різних ракурсах, а тоді вибрати те, що несе в собі якусь благородну мету і принципи» [12, с. 394].

Без мудрості людство приречене плисти за течією. Таку думку поглибив сучасний французький філософ **Жан-Мішель Беньє** (1950), який у книжці «Роздуми про мудрість» пише: «І якщо мудрість усе ж таки повертається в коло нинішніх турбот, чи не тому перш за все, що наше суспільство заходить в глухий кут руху, спрямованого на підвищення продуктивності, а його ідеал цивілізації ставиться під сумнів? [...] Час стати мудрим приходить тільки тоді, коли бажання майбутнього припиняє відривати нас від теперішнього» [1, с. 44]. Мудрість – це мистецтво шукати відповіді на запитання, але не підміняти їх окремими фактами. «Випадкові факти не мають нічого спільного з мудрістю і в майбутньому люди втомляться від просторікування різних блогерів» і повчачь самозваних пророків, мегаломанів, що проштовхують свої химерні ідеї, від галасу, зайвого в Інтернеті, а «шукатимуть солідні сайти, що пропонуватимуть мудрість» [12, с. 350], – висновує автор «Фізики майбутнього». На його думку, знайти в сучасному світі мудрість не так просто, але вона є «ключем до майбутнього» і запитом до узагальнених знань про майбутнє. У такому розумінні споріднюються проблеми соціології і футурології, бо мудрість включає належну оцінку знань про можливе майбуття і знаходження наукової основи передбачень прийдешнього.

Власне з позиції мудрості розробляє оригінальну футурологічну концепцію відомий американський вчений **Елвін Тоффлер** (1928–2016), що вважав ключовою проблемою не тільки осягнення майбутнього, але й підготовку до нього. У працях «Футурошок», «Третя хвиля», «Метаморфози влади», «Передбачення й передумови» та спільній з дружиною Хейді Тоффлер книжці «Революційне багатство» футуролог, аналізуючи зміни в різних сферах суспільства і вказуючи на їхнє прискорення, передбачив основні напрями трансформації в суспільних процесах і обґрунтував шляхи подолання страху перед майбутнім та адаптації й підготовки людей до майбутніх викликів. Він підкреслив значення футурології не тільки для розвінчання «популярного міфу», що майбутнє «невідоме», але й у «визначенні ймовірного майбутнього та можливостей його творення» [28, с. 503, 501].

Більшість людей визнають, що світ змінюється, але вважають майбутнє продовженням теперішнього. Є чимало таких, котрі під впливом нових криз та інших потрясінь сприймають зміни переважно в похмурому світлі, а тому хочуть говорити лише про минуле, бо «майбутнього взагалі нема» [27, с. 36]. В обох випадках бачення майбутнього породжує пасивність, що разом з песимізмом перешкоджає пізнавати, передбачати й творити майбутнє, як підкреслив автор у книжці «Футурошок», метою

якої поставив «змінити розуміння майбутнього», щоб застерегти від «шоку, що може викликати його прихід». Для цього важливо визначити зміст, спрямування й швидкість прийдешніх змін, появу нових реальностей, «створюваних могутністю прискорення», і виробити в людей вміння задавати правильні запитання про майбутнє й здатність адаптуватися до змін, якими «майбутнє проникає в теперішнє з різною швидкістю» [28, с. 20, 21, 34].

Шукаючи ключ до розуміння того, що буде після теперішнього, автор книжки «Третя хвиля», відзначивши тисячолітній процес удосконалення сільського господарства і промислової революції впродовж 300 років, передбачає прихід нової цивілізації, що характеризуватиметься прискоренням змін в економічній, соціальній і політичній сферах і «вимагатиме нових, простіших і ефективніших демократичних урядів». «Якщо суспільство зазнає дії двох або більше гігантських хвиль змін і жодна з них чітко не переважатиме, майбутнє постане в розщепленому вигляді. Тоді вкрай важко вивести сенс змін і породжуваних ними конфлікти» [27, с. 34, 42], — пояснював Е. Тоффлер, закликаючи «навчитися відрізняти зміни Третьої хвилі від змін, що супроводжують занепад Другої хвилі», бачити соціальні й політичні сили, котрі, усвідомлюючи неможливість розв'язати нагальні проблеми в рамках індустріального суспільства, формуватимуть нову цивілізацію з новими техносціоінфосферами. «Третя хвиля відкриває можливості для соціального й політичного оновлення» [27, с. 44, 128], — робить висновок мислитель. Він передбачає подолання притаманних суспільству Другої хвилі масового виробництва на невідновних викопних енергетичних ресурсах Землі, поділ господарства на виробництво і споживання, а також залежність людей від ринку та їхнього «розщеплення», «оскільки спеціалізація праці потребує тільки якоїсь однієї частини людини» [27, с. 58, 79, 99].

Принципи спеціалізації, стандартизації (стандартний спосіб виконання робіт, норми оплати праці, тести, мова, фіксовані ціни), синхронізація праці за машинного виробничого процесу, гігантоманія задля зростання ВВП, концентрація населення в урбанізованих центрах, централізація й максимізація «піддаються нападкам з боку Третьої хвилі», для якої імперіалізм з його способом мислення і порядками Другої хвилі став головною перешкодою [27, с. 116, 173]. Людство вступило в завершальний період безповоротного відступу індустріалізму, і «дорога в майбутнє не передбачає повернення назад, до ще жалюгіднішого минулого з винищувальними війнами, критичною точкою розтринькування невідновних ресурсів, з енергетичними кризами та дезінтеграційними процесами» [27, с. 211, 212], — підкреслив футуролог, визначаючи основні тенденції впливу Третьої хвилі, спрямованої в майбутнє.

Для цього створюватиметься енергетична база завдяки відновлюваним джерелам та іншим різноманітним формам (перетворенню сонячного світла, енергії морських хвиль на електрику, використанню водневого палива, нових технологій примноження енергії), а також зниженню рівня енергоспоживання та зменшенню екологічної небезпеки через глибоку переробку відходів чи їхнє використання в інших галузях виробництва. Нові галузі розвиватимуться не на електромеханічному принципі Другої хвилі, а на впровадженні квантової електроніки, теорії інформації, молекулярної біології, ядерної фізики, хімії полімерів, океанології, екології, космонавтики. Електроніка, комп'ютери приведуть до створення нової техносфери, що змінюватиме характер праці, структуру сім'ї, сприятиме розвитку космічної промисловості, прискоренню інформаційних

потоків, до зміни структури інформації, демасифікації ЗМІ, поширення «комп'ютерного інтелекту», появі нової інфосфери, як передбачав Е. Тоффлер, водночас застерігаючи, що можуть виникати й небезпеки: «електронний смог», інформаційне забруднення, генетичні порушення, втручання у клімат, космічні війни [27, с. 277, 254].

Третю хвилю автор пов'язував зі становленням «суперіндустріального суспільства», акцентуючи увагу на тих рисах, які інші дослідники узагальнюють під назвою «інформаційне суспільство» з перетворенням інформації на визначальний ресурс трансформаційних процесів у всіх сферах суспільного життя. Зі збільшенням обсягу інформації та прискоренням її обміну між користувачами, між соціальними інститутами, корпораціями, що намагаються одержати якомога більше інформації як потрібного вихідного матеріалу, швидко змінюється й сама інформаційна сфера. «Оскільки інформація стає ключовою для виробництва, “інформаційні менеджери” в індустрії швидко розмножуються...», а «корпорації стають, очевидно, також інформаційним виробником, а не тільки економічним». У нових умовах разом з максимізацією економічної функції виробництва і прибутку вони набувають нових надекономічних функцій — екологічних, соціальних, інформаційних і стають «багатоцільовими корпораціями» [27, с. 385, 387], — прогностично аналізує мислитель.

Великі корпорації, на його думку, трансформуються під впливом Третьої хвилі, як і вся економіка, набуваючи нових рис при переважанні виготовлення виробів на замовлення для індивідуального споживання. Змінюється баланс між виробництвом для споживання і виробництвом для обміну, виробництвом для інших і виробництвом для себе, хоч економісти ще не переосмислили «виробництво для себе» та його ефективність. Економіка завтрашнього дня долатиме розрив між виробником і споживачем і поєднуватиме «prosumer» і «consumer» в особливу «prosumer есономіcs» [27, с. 34], тобто виробоспоживчу економіку. Так виникатиме «невидима економіка», коли люди самі виконують певні послуги (самообслуговування у крамницях, на заправних станціях, при ремонті побутових приладів, отриманні чи передачі купюр у банкоматах) або обмінюються досвідом, утворюють волонтерські об'єднання, добровільні некомерційні групи за принципом «допоможи собі сам» [27, с. 435]. Споживачі втягують у виробничий процес, пропонуючи свої специфічні параметри для виконання замовлення. Ведення домашнього господарства щораз більше ставатиме частиною економіки, посилиться тенденція виконання «роботи вдома» або за гнучким графіком для зручності поєднання основної роботи з домашніми послугами (прибирання, приготування їжі, виховання дітей, догляд за хворими тощо).

Змінюватиметься також ринок як переміщення товарів і послуг, як економічна структура, що дедалі більше ставатиме «способом організації людей, способом мислення ... і певним набором очікувань... Отже, ринок — це не лише економічна реальність, але й психологічна структура. Тому його вплив виходить далеко за межі економіки» [27, с. 461], — оцінює вчений, передбачаючи: «Система ринку чимраз більше залежатиме від електроніки, біології і нових соціальних технологій. [...] Третя хвиля створить першу в історії “трансринкову цивілізацію” з феноменом зростання самообслуговування і поворотом до діяльності — “роби для себе”, а не “для ринку” [27, с. 463, 551, 556].

Кардинально змінюватиметься глибинна основа економіки — праця й трудові відносини, розширюватиметься економіка під управлінням розуму, значно зростатиме

роль і частка розумової праці, зазнає змін характер праці, у структурі якої чимраз більше цінуватимуться знання, а її зміст потребуватиме працівників з великим рівнем інтелекту, проявиться потреба в пізнанні самого феномену знань та його структури. Силою інтелекту людей визначатиметься розвиток економіки. «Знання — ключ до економічного зростання у XXI сторіччі», бо зростатиме їхня роль у системі створення матеріальних цінностей, бо вони стають новою «вибуховою силою» [25, с. 30]. Тому створюватимуться засоби виробництва засобів продукування знань, нові інформаційні інструментарії генерування знань, що ставатимуть дуже важливою формою капіталу, а також технології, що економитимуть час, з чим тісно пов'язане багатство, котре ставатиме «революційним». Основою «революційного багатства» стає знання, що відрізняється від інформації та інших ресурсів і залишається поки що недооціненим. Багатство в майбутньому ґрунтуватиметься на «економіці знань», — прогностично стверджують Тоффлери [26, с. 24, 65, 146, 149, 155].

Разом з особистими знаннями зростає ресурс колективного знання, а завдяки комп'ютерам знання акумулюються в «мегамонок і накопичуватимуться швидкими темпами й у майбутньому» [26, с. 163], як передбачали Елвін та Хейді Тоффлери, вказавши на переверот у системі знань та дальшому зростанні їхньої цінності. Вони одночасно підкреслили: «...кожної півсекунди знання втрачають свою точність», важчає «тягар застарілих знань», що «перетворюються на утиль» [26, с. 163, 167, 169]. Якщо на основі застарілих даних і при зростанні маси неістинних знань ухвалюють неефективні рішення, то вони й стають причиною «економіки помилок», а, отже, й помилковими виявлятимуться прогнози економістів на недостовірній інформації. Тому «без належної оцінки знань неможливий успішний прогноз про майбутнє багатство», що чимраз більше залежатиме від знань, від інтенсивності розповсюдження знань для розвитку економіки, від збагачення знань про знання, про те, як вони застарівають у процесах швидких змін та наскільки відкритий доступ до знань, щоб їх могли «використовувати мільйони людей без зменшення цього ресурсу» [26, с. 213, 387, 442, 366], як розмірковують автори книги «Революційне багатство».

Вони прогнозують, що з підвищенням ролі знань, інтелектуальної праці як «двигуна економіки» змінюватиметься й спосіб створення багатства. Прогресуватимуть ті країни, в яких розширюватиметься доступ до нових знань, передусім економічних, інформаційних технологій, особливо тих, що сприятимуть економії часу. Зростатиме значущість не матеріальних компонентів власності, а інтелектуальна власність, яку хоч і важко захищати, але якою володітиме дедалі більше людей, на відміну від концентрації власності в небагатьох членів індустріального суспільства.

Адже темпи змін у світі прискорюються і кожен наступний період дорожчає порівняно з попереднім, що виявляє зв'язок створення багатства з часом, із прихованими ритмами економічного розвитку. Час не можна витратити неефективно, і тому треба б навіть говорити про «введення податку на час» у майбутньому суспільстві. «Економіка майбутнього відкриє, — за прогнозом авторів, — широкі можливості в таких галузях: гіперагрокультура, використання нейростимуляції в охороні здоров'я, наноліки, нові джерела енергії, система електронних платежів, раціональна мережа перевезень, Інтернет-торгівля, нові форми навчання, нелетальні види зброї, автоматизоване управління виробництвом, програмові гроші, система сенсорів, управління ризиками» [26, с. 79, 16]. В економіку надалі щораз більше включатимуться виробництво розваг,

творення мистецтва, культурної ідентичності, моральних норм та релігійних чеснот, що примножуватиме «революційне багатство завтрашнього дня». У свою чергу «революційне багатство стане ядром нової цивілізації» [26, с. 557].

Початок нової цивілізації Е. Тоффлер назвав центральною подією, яка дасть ключ до розуміння того, що після теперішнього на «людство **очікують** різкі зміни». «Ця нова цивілізація, постаючи проти старої, відкидатиме бюрократію, зменшуватиме роль національних держав, сприятиме зростанню напівавтономних економік постімперіалістичного світу. Вона потребує нових, простіших, ефективніших і демократичних урядів. [...] вона могла б (за певної розумної допомоги з нашого боку) перетворитися на першу — за весь відомий нам період історії — дійсно людську цивілізацію» [27, с. 32, 34], — оптимістично прогнозував мислитель.

Він обґрунтовував потребу політичного оновлення суспільства. Для цього треба змінювати «механізм управління» і представницьку форму правління з ілюзією рівності — «кожен має право голосу». Однак голосування зводиться до «рахункової машини» на виборах, що стають ритуалом навіювання громадянам причетності до вияву «волі народу» і випуском пари «його невдоволення». Вибраних представників народу поглинає державна машина. Тому треба подолати стереотипи минулого про владу більшості і винаходити нові інститути, щоб реалізовувати принцип «влади меншості». Потрібні інші, ефективніші підходи до представницької демократії, щоб враховувати інтереси меншостей, які активізуються і урізноманітнюються. Не звинувачувати їх в еґотичних, вузькогрупових інтересах, а модернізувати систему треба так, щоб вони могли сформувати «конструктивні альянси» чи «модульні партії» на певний період для визначення й реалізації перспективних цілей розвитку суспільства. Для аргументації таких заходів дослідник наводить дані, що у США 50% населення становлять жінки, але вони мають лише 4% місць у палаті обшин. У Росії намагаються придушити нову різноманітність і не допустити плюралізму. Росіяни «насправді (використовуючи їх же жаргон) заковують у кайдани засоби виробництва» — вони сповільнюють економічну й технологічну трансформацію суспільства, й така «тоталітарність стратегії росіян» призведе до дальшого економічного й культурного застою [27, с. 143, 670, 663], як прогнозує дослідник.

На його думку, застарілі партійні структури, що від імені більшості грубим, кількісним інструментом у 51% голосів через псевдонародних представників ухвалюють запізнілі і дедалі частіше некомпетентні рішення, вже не відповідають тенденціям прискорення змін у суспільстві і вже створюють небезпеку побічними негативними впливами навіть ненавмисно ухвалених неправильних рішень, що загострює кризу представницької демократії й веде до виникнення «політичного вакууму», коли в системі «ніхто ні за що не відповідає» [27, с. 629], — критично аналізує автор. Він застерігав: «Поки нас потрясають кризи, честолюбні Гітлери і Сталіни виповзають з-під уламків і кажуть нам, що прийшов час розв'язувати наші проблеми, відкинувши геть не лише наші застарілі інституційні суди, але також нашу свободу» [27, с. 654]. Для нової цивілізації потрібні зміни політичної системи, що буде «ухвалювати і втілювати рішення з потрібною швидкістю відображати різноманітність суспільства». Тому з наростанням проблем, деякі з яких потребують одночасного розв'язання на різних рівнях, та збільшенням «ваги рішень» має бути їхній розподіл і децентралізація в майбутньому процесі поєднання прямої (референдум) і непрямой демократії (опитування громадян,

подання петицій, почергове вироблення рішень за участі багатьох учасників з неурядових організацій) [27, с. 677], як пропонує Е. Тоффлер.

Назвавши громадянське суспільство «оранжереею зі швидко змінюваними неурядовими організаціями», дослідники вказали на уповільненість урядових рішень, бо «більше $\frac{2}{3}$ часу витрачається на піар, на різні кампанії, а політичні структури з їхньою ... стабільністю» створюють конфлікт із швидкісними мережами Інтернету» [26, с. 65]. Бюрократія, старі інститути ухвалення некомпетентних рішень приводять до безладу, і їх слід замінювати новим типом організацій, що, очевидно, потребуватиме тривалої боротьби. «Ця хвиля політичної боротьби не зупиниться на національному рівні». У наступні десятиліття вся «глобальна правова машина» — від Організації Об'єднаних Націй на одному кінці до місцевої міської ради на другому зіштовхнуться з посиленою нездоланною потребою перебудови [27, с. 658], — передбачав учений. На його думку, чимало проблем постане перед національними урядами, що «просто перебувають поза межею їхнього розуміння», і потребуватиме розв'язання на транснаціональному рівні, зокрема питання співвідношення влади націй — держав і транснаціональних корпорацій, або подолання корупції чи проблеми екологічної безпеки, контролю за торгівлею зброєю, особливо нерозповсюдження ядерної зброї, управління космічними дослідженнями [27, с. 679, 680].

Вказуючи на зниження ролі держав-націй і водночас збільшення небезпеки розпаду націй у «бурхливому полум'ї націоналізму», що хоч застаріває, але вносить нестабільність разом із сепаратистськими рухами та відцентровими силами в багатьох регіонах світу, коли «авторитарні демагоги і рухи спробують захопити владу» [27, с. 510, 511, 521, 558], вчений обґрунтовує потребу реконструкції всіх структур, які вже не відповідають потребам радикально змінюваного світу, а також трансформації національних держав. У майбутньому виникне нова система розподілу влади, в якій найвагомішою стане «стратегія розвитку регіонів через широку мережу міжнаціональних організацій з урахуванням минулого, сімейних, релігійних, соціальних традицій». Процес фундаментальних змін зачепить мільйони людей, супроводжуватиметься багатьма ризиками, аж до економічної катастрофи чи військового вторгнення, або ще більшою небезпекою, «якщо *не* реконструювати наші політичні інститути», чи запізною або «немирною» виявиться така реконструкція, яка перш за все залежатиме від того, «наскільки гнучкими й непохитними виявляться еліти, що існують» [27, с. 659], — пояснював футуролог.

Адже дальша демократизація є не предметом вибору, а еволюційною потребою суспільного розвитку в майбутньому. «Важкий тягар врешті прийдеться розподілити через розширення демократичної участі» різних соціальних груп у «надборотьбі завтрашнього дня між тими, хто намагається зберегти індустріальне суспільство, й тими, хто готовий рухатися далі, за його межі». Тому багато залежатиме від «гнучкості й проникливості сьогodнішніх еліт і супереліт» [27, с. 687, 694], — розмірковує Е. Тоффлер. Він всебічно й зважено передбачав, що за всієї різноманітності умов у різних країнах еліти самі не можуть створити нову цивілізацію, і тому ця проблема постане не тільки перед спеціалістами, юристами, політиками, але й «перед громадськістю — громадськими організаціями, торговими спілками, церквами, жіночими групами, етнічними й расовими меншостями, вченими, домогосподарками й бізнесменами» [27, с. 695]. Дуже важливим буде «тиск знизу» на сьогodнішніх лідерів для подолання їхнього

банкрутства, розвінчання міфу про «сильну руку» і для висунення нового типу лідерів, здатних за високої швидкості змін здійснювати політичну трансформацію. Для цього треба починати «широкий процес соціального навчання», слухаючи віддалені звуки завтрашнього дня, створювати новий соціальний характер, формувати риси «особистості майбутнього» та визначати цілі на прийдешнє, «в якому можна буде жити», на «життєздатне і сприятливе для людей майбутнє». Важливо також створювати нову «психосферу» формування спільності життєвого смислу через діяльність «організаторів життя» при зменшенні кількості психотерапевтів [27, с. 696, 695, 599, 574, 596], як передбачливо радив вчений.

За його прогнозами, змінюватиметься соціосфера, яка ставатиме частиною «соціальної творчості». З'являтимуться різноманітні типи сім'ї зі зміною ролей чоловіків та жінок для реалізації «кожним своїх можливостей», поширюватимуться «випробувальні шлюби», повторні, договірні та гомосексуальні, а також терпимість до холостяків, матерів-одиначок, до багатоманітності сімейних взаємин. На структуру сім'ї впливатиме поширення надомної праці, розповсюдження «електронних котеджів», «електронних комун майбутнього» [27, с. 367, 351, 352, 361].

Передбачається зміна структури безробіття зі збільшенням кількості частково зайнятих або за вибором годин роботи жінок, молодих матерів, із розширенням мережі центрів зайнятості. Електроніка відкриватиме нові можливості і одночасно потребуватиме нових працівників, здатних до самостійної діяльності, винахідливості, впливатиме на структуру праці секретарів в офісах, де скорочуватиметься час на роботу з паперами і збільшиться кількість «менеджерів з інформації» [27, с. 562]. Зросте чисельність зайнятих у сфері послуг, а також працівників «змішаних професій», що поєднуюватимуть дедалі більше розумову і фізичну працю [25, с. 103], як передбачає автор книжки «Метаморфози влади».

На його думку, з'являтимуться нові організаційні структури в бізнесі, «дім стане центральною одиницею майбутнього — одиницею, що виконуватиме економічні, медичні, освітні і соціальні функції», корпорації ж перестануть підноситися над іншими соціальними інститутами, ієрархія яких замінюватиметься мережею «комплексних організацій». Замість концентрації населення «суспільство майбутнього почне будуватися на сегментації та диференціації і прямуватиме до цивілізації навколо дому із заохоченням індивідуального розвитку і культурного багатоманіття, із породженням нових моральних норм. Це буде демократична і гуманна цивілізація, що підтримує рівновагу з біосферою» [27, с. 564, 565, 570]. Таке передбачення футуролог супроводжує застереженням: «...біосфера посилає нам сигнали тривоги: забруднення, вимирання, ознаки отруєння вод океану, невловимі зміни клімату ... — все це наближає нас до катастрофи» [27, с. 383]. Для виживання людства і розв'язання глобальної екологічної проблеми, що загострюється у світі, для продовження економічного зростання «завтрашні керівники повинні взяти на себе відповідальність за зміни наслідків впливу на довкілля... з негативних на позитивні. Вони візьмуть таку додаткову відповідальність добровільно чи будуть змушені це зробити, оскільки в змінених умовах біосфери здійснити це потрібно» [27, с. 383], — переконує Е. Тоффлер, закликаючи відповідально ухвалювати компетентні рішення для вступу в «життєздатне і сприятливе для людини майбутнє». Тому треба поглянути по-новому на «майбутнє, до якого ми вже йдемо» [27, с. 574].

Хоч майбутнє невідоме і його неможливо точно передбачити через всі неочікувані випадковості, воно може «всіх нас здивувати і принести чимало сюрпризів», все ж до нього треба готуватися, пізнаючи напрямки швидкоплинних змін у сучасному світі. Спроби зазирнути в завтрашній день Елвін та Хейді Тоффлери вважали більше мистецтвом, ніж наукою, і наголосили, що «майбутнє залежить від науки» [26, с. 209]. Здобутки науки розширюватимуть можливості для розвитку «енергетичних форм» з вирощування рослин для виробництва енергії. Дослідження з генетики дозволять збільшувати виробництво продуктів харчування, наукові дослідження сприятимуть використанню енергії Сонця, блискавок, біомаси, нових форм ядерної енергії для контролю кліматичних умов, для виготовлення нових ліків [27, с. 544, 559].

Прискорюватимуться дослідження «темної матерії», антиводню, нанотехнологій, способів економії часу, що ставатиме дедалі важливішою цінністю. Розширюватиметься наукова база космічного моніторингу довкілля, виявлення місцезнаходження космічних об'єктів. Космічна діяльність ставатиме кориснішою в майбутньому і сприятиме складанню прогнозів, які продаватимуть, як передбачали автори «Революційного багатства» [26, с. 24, 140].

У цій книжці вони, розглядаючи майбутнє науки, реально оцінювали небезпеку використання наукових відкриттів з деструктивними цілями, а також атаки проти наукових розробок, зокрема генетичної модифікації та інших проривів у біології, або наступ на наукову методологію з боку «менеджерів правди», які намагаються через ЗМІ розв'язати питання про істину чи лякати переглядом самого поняття «людство». Престиж науки підривають також випадки корупції серед вчених та зменшення фінансування фундаментальних досліджень, які нібито не дають безпосередньої користі. Попри такі проблеми автори передбачливо підкреслили дальше самокорегування науки, перехід на науковомісткішу працю, що прокладатимуть шлях у майбутнє [26, с. 200, 546, 547, 555]. Цьому сприятиме діяльність «соціальних новаторів, що прагнуть створити краще майбутнє», та розгортання «руху, що реагуватиме на запити майбутнього» [26, с. 343; 28, с. 438].

Таке реагування Е. Тоффлер вбачав у появі «організацій майбутнього» — «адгократії» (від лат. «ad hoc» — «для цього», для певного випадку), коли «люди збираються разом для розв'язання певних короткотермінових завдань». «Збільшення ad hoc-об'єднань — наслідок прискорення змін у суспільстві». «Члени таких команд постійно перебувають в русі, якщо не буквально просторово, то в організаційному русі», — характеризує Е. Тоффлер, відзначаючи типові динамічні властивості наукових колективів [28, с. 153, 156, 155].

Подібні нові організації відкривають людям більше можливостей для самореалізації, засвідчують виникнення «анклавів майбутнього» [28, с. 425].

Це найважливіше, на думку футуролога, у сфері освіти, яка «повинна переміститись у майбутній час», оскільки найбільше «розкрадання майбутнього» відбувається в застарілій системі освіти, що продовжує «штампувати людину індустріального суспільства», зорієнтовану в минуле на фабричну модель масового виробництва з лінійним механічним стандартним процесом організації праці і відповідним стилем мислення. Адже «дітей заганняють у школи, що намагаються не зовсім вдало готувати до роботи, якої в майбутньому не буде». «Школа найменше досягла в ознайомленні учнів з тим великим задоволенням, яке дає сам процес пізнання

нового», і тому доцільніше було б скоротити тривалість обов'язкового навчання в школі та перейти до урізноманітнення форм та індивідуалізації навчання з орієнтацією на майбутню працю [26, с. 512, 513]. Головним постає завдання формувати в дітей готовність навчатися впродовж усього життя. Учні вже недостатньо передавати певну суму знань, а треба виробляти в них вміння використовувати і самостійно поповнювати знання. «У майбутньому неграмотним вважатиметься не той, хто не вміє читати, а хто не навчився вчитися», хто не цікавиться майбутнім і не намагається його пізнати [27, с. 606; 28, с. 451, 465].

Школи майбутнього, як пропонував Е. Тоффлер, повинні більше експериментувати, змінюючи внутрішній розпорядок, створюючи тимчасові групи для вироблення проектів, переключаючи учнів із групових на індивідуальні, самостійні види виконання конкретних завдань, щоб «давати кожному учневі можливість заздалегідь дотикатися певною мірою до того життєвого досвіду, з яким він зіткнеться в майбутньому» [28, с. 444]. Учні вчать орієнтуватись в просторі, наприклад на уроках географії, але не в часі, бо навіть при вивченні історії, «занурюючи в минуле, увагу спрямовують назад, а не вперед». «Майбутність .. виганяється й із свідомості. І ніби ніякого майбутнього не існує» [28, с. 460], — стурбовано оцінював футуролог насильне перекручування сприйняття часу. Він при цьому аналізує положення **Роберта Юнга**, назвавши його «провідним філософом-футурологом», що у статті «Technological Forecasting as a Tool of Social Strategy» писав про те, що люди надають виняткового значення знанню минулого, «того, що вже відбулося або що вже зроблено». Р. Юнг при цьому наголосив, що треба б більше уваги присвячувати розглядові наукових і філософських праць про майбутнє, про «очікувані кризи і потенційно можливі розв'язання цих складних проблем у майбутньому» [28, с. 462]. Немає якихось праць з прийдешнього, а є література про майбутнє як різновидність «соціології майбутнього», наукова фантастика, що мають колосальне значення для вироблення зацікавленості передбаченнями. Таку літературу треба б мати разом з «Історією» у програмі «Майбутнє», яка, окрім читання, мала б включати розвивальні ігри для дітей, наприклад продовжити якесь оповідання про наступні дії персонажів або написати «майбутню біографію» на прийдешні 5, 10, 20 років, чи якими стануть рідні, друзі, змоделювати «соціальне майбутнє», яким буде наступне молоде покоління, описати можливі контури довкілля в майбутньому, тобто все те, що допомагатиме визначати сприйняття майбутнього й свої парадигми часу, яке вміння й навички будуть потрібні. Для цього пропонується спорядити «експедицію в прийдешні роки», виявити в теперішньому ознаки майбутнього, життєві «ноу-хау» або створити гуртки «знання майбутнього життя», в яких аналізувати умови швидкоплинності й різноманітності й орієнтуватися в них, готуватися до сприйняття новизни, креативу, виробляти вміння вибирати з різних можливостей, переноситися в часі, у формах спілкування, ухвалювати найоптимальніші рішення щодо майбутніх дій [28, с. 463, 464, 450, 457].

Такі пропозиції мали б у першу чергу реалізовувати в системі освіти, яка, за оцінкою Тоффлерів, замість того щоб стимулювати допитливість, вміння самостійно й творчо мислити, зосереджена на рутинному стандартному тестуванні в умовах конвеєрного процесу навчання [26, с. 333]. Тому таку систему освіти треба не просто трансформувати, а змінити так, щоб вона була «мобільною» з безперервним процесом навчання і сприяла розвиткові суспільства майбутнього, щоб підвищувала здатність людей «долати

труднощі, швидко й економно адаптуватися до безперервно мінливих умов, передбачати швидкість і напрямки змін», аналізувати нову інформацію й визначати перспективні види праці й професії через 20–50 років, уміти виробляти «стратегію майбутнього» [28, с. 440, 437, 455].

Для цього при школах, у населених пунктах треба створювати «ради майбутнього» — групи з вивчення майбутнього та розробки його можливих варіантів. У такі осередки варто залучати найбільше молодих, яким доведеться жити й творити в майбутньому. Дуже важливим вважав Е. Тоффлер створення груп фахівців з проблем освіти, щоб орієнтувати її в майбутність через обговорення й впровадження нових програм, навчальних планів, організацію «мобільного» навчання і відповідної структури навчальних закладів конкурентів. Потрібно готувати спеціалістів, забезпечити їх інформацією на випередження, формувати в них відчуття важливості часу, здатність поглянути вперед, самопрогнозувати, визначати й долати труднощі, що виникають. «Вже тепер нам слід готувати кадри молодих людей для життя в підводних поселеннях», «знайомити їх з небезпеками й перспективами вкорінення людини в життя океану», а також «з космічними чудесами», «навчити розбиратися в космічній техніці». Потрібно буде чимало спеціалістів для консультування людей при загостренні криз, для роботи в службах «турботи» або в ситуативних групах для допомоги при зміні місця проживання, «для роботи в умовах потенційних, хоча, мабуть, малоймовірних надзвичайних ситуацій: забруднення землі, спричиненого впливом інших планет чи шкідливими контактами з позаземним життям, з жахливими породженнями генетичних експериментів тощо» [28, с. 439, 421, 448], — передбачливо застерігав мислитель.

На його думку, в умовах прискорення змін в суспільстві зростає зацікавлення майбутністю і запит на людей, здатних передбачати прийдешнє. Із них потрібно готувати фахівців — «прогнозистів ціннісного впливу». Адже із зростанням технологічних потужностей зростатиме й небезпека забруднення радіоактивними відходами, синтетичними пластмасами тощо. Тому треба передбачати побічний вплив нових технологій на соціальну, культурну, психічну сфери, на екологічну рівновагу в різних часових і просторових вимірах і сформулювати набір позитивних технологічних цілей на майбутнє [28, с. 478, 470], — прогностично переконував автор.

Про всі побічні наслідки технологічного впливу дізнатися, мабуть, неможливо, однак кожен нову технологію потрібно перевіряти і контролювати, щоб вибір здійснювався не з позицій «короткозорих» технократів для термінової економічної вигоди, а за критерієм відкриття нових можливостей з одночасним запобіганням можливим небезпечним наслідкам. «Суспільство повинно ухвалювати якнайважливіші рішення з приводу свого майбутнього» [28, с. 472]. Доцільно створювати спеціальну службу «технологічного омбудсмена» для підтримки розумнішого використання нових технологій, їхнього контролю та забезпечення технологічної безвідповідальності при їх запровадженні [28, с. 482], як пропонував автор «Футурошоку».

Він обґрунтовує концепцію «соціального футуризму», вказуючи на економоцентричність, короткостроковість і недемократичність «технократичного планування», що нав'язує нові, але негуманні вартості без врахування критеріїв «якості життя». Суспільству для нового розуміння майбутнього потрібно мати відповідні органи з вивчення майбутнього. Автор пропонує реалізувати «стратегію соціального

футуризму» через розширення діяльності Інституту майбутнього, створення центрів і груп дослідників майбутнього. Відзначивши введення в університетах курсів з прогнозування, появу в США та багатьох країнах Європи футурологічних журналів, проведення міжнародних конференцій і зустрічей футурологів, створення Всесвітнього товариства майбутнього, Е. Тоффлер аргументовано доводить потребу і важливість футурології. «Кожне суспільство стикається не просто з послідовністю *ймовірних майбутностей*, але й з численністю *можливих* майбутностей і конфліктом з приводу *найкращого* майбутнього. Управління змінами — це спроба перетворити певні ймовірності на можливості, віддаючи перевагу тому, з чого досягнуто згоду. Визначення ймовірності ставить вимогу перед наукою футурологією. Описання можливості вимагається від мистецтва футурології. З'ясування першості належатиме політиці футурології», — розглядає мислитель функції футурології, які ще чекають, щоб їх глибше окреслив всесвітній футурологічний рух [28, с. 489, 496, 500, 501].

Аналізуючи різні методи вивчення ймовірних майбутностей, вказуючи на розширення часового горизонту прогнозування у віддалене майбутнє, Е. Тоффлер відзначає «зовсім незвичайний прорив до наукової оцінки майбутніх ймовірностей, що, очевидно, матиме сильний вплив на майбутнє». При цьому він закликав не переоцінювати «здатність науки точно передбачати складні події». Небезпека, за оцінкою мислителя, таїться в недостатньому використанні здатності наукового прогнозування, спроби якого доповнені «уявленнями мистецтва» і допомагають «прояснити цілі», «вселяти в усе суспільство більше відчуття завтра» [28, с. 504].

Разом з цим треба значно розширити «концепцію можливих майбутностей» створенням «центрів соціального уявлення», що зосереджувалися б не лише на образах завтрашнього дня для якоїсь окремої галузі, установи, міста чи його підсистеми, але й на «фантастичних ідеях щодо нашого суспільства загалом», на збільшенні кількості образів майбутнього. При цьому автор звертається й до утопічних образів. У минулому такі альтернативи майбутності зображала література в традиційних утопіях простого суспільства.

Під таким кутом зору є значущим порівняльний аналіз утопії і футурології, який провели українські дослідниці **Марина Людвиченко** («Утопія і футурологія у контексті формування соціальних ідеалів») (2011 р.) та **Оксана Петрушенко** («Утопія і футурологія: різні способи передбачення майбутнього») (2012 р.). Розглядаючи спільні й відмінні ознаки футурології та утопії, О. Петрушенко слушно підкреслює, що «Утопія намагається передбачити, як люди будуть жити у майбутньому. І позитивна і негативна утопії ... пророкують певний варіант майбутнього», відзначивши важливу рису: «...в утопії ж оцінка йде попереду дослідження» [20, с. 95,98]. Такий підхід співзвучний з ідеєю Е. Тоффлера про випробування проектів «фабрика утопій».

«Сьогодні ми страждаємо від нестачі утопічних ідей, що організовують образи-конкуренти можливих майбутностей», а тому мали б з'явитися нові утопічні й антиутопічні концепції, орієнтовані на суперіндустріальне, складне майбутнє, яке важливо виділити з безлічі форм. «Отже, нам потрібна революція у виробленні утопій: колективний утопізм. Нам треба створити “Фабрики утопій”», — вважає Е. Тоффлер [28, с. 507, 508]. Через співдіяльність соціальної науки, мистецтва й футурології мислитель пропонує ознайомлювати людей із вадами і перевагами різних утопій та здійснювати систематичну перевірку утопічних ідей, випробовуючи проекти «фабрик

утопій» [28, с. 510], тобто використати утопізм як інструмент для оцінки «суспільства завтрашнього дня».

На противагу приреченому на невдачу утопізмові проект нового суспільства, «нового еволюційного світу» запропонував американський футуролог, інженер і дизайнер **Жак Фреско** (1916), котрий у працях «Вступ до соціокібернетики», «Все найкраще, чого не купити за гроші», «Погляд вперед», «Проект Венера: зміна культури», «Проектування майбутнього» розглянув можливості створення глобальної цивілізації зі світовою ресурсно-орієнтованою економікою на основі визнання природних ресурсів надбанням всього людства. «Проект “Венера”», зареєстрований 1994 р. як міжнародна неурядова організація, передбачає проведення інвентаризації всіх доступних ресурсів, яких мало б вистачити всім за розумного розподілу, за стабілізації чисельності населення завдяки добровільному контролю за народжуваністю, підвищенню рівня освіти й усуненню війн як марнотратства людських життів, ресурсів і переходу до тільки мирних форм розв’язання суперечностей у розвитку людства.

Ж. Фреско пропонує заходи з реконструкції міст і всієї інфраструктури, перетворення підприємств на енергозбережні й екологічно чисті для відновлення довкілля, для виготовлення тільки високоякісної продукції. Першочерговими мають стати піднесення рівня освіти населення Землі для подолання негативних пережитків минулого, а також виховання індивідуальності, інтелектуальна й емоційна підготовка людей до наступних змін, стимулювання творчого потенціалу людини, створення нової мови спілкування, розробка методології діяльності й ухвалення рішень на основі наукових досліджень, як прогностично розмірковує Ж. Фреско [30].

Подібні проекти з розширенням спектра наукових досліджень збагачують вивчення ймовірних майбутностей і допомогли б застосувати соціальне уявлення до майбутнього самої футурології» [28, с. 511], — зробив висновок Е. Тоффлер.

Він вважав за потрібне впродовж найближчих років створити футурологічні інститути в урядових структурах, а в будь-якій установі на місцевому та національному рівнях ввести в штат людей, котрі б систематично вивчали ймовірне майбутнє в певній галузі, а також відрядити футурологів «до кожної політичної партії, університету, корпорації, професійної асоціації, профспілки і студентської організації» [28, с. 511]. Для цього треба буде навчити тисячі молодих людей уявлень і технік наукової футурології, щоб скласти «проекти ймовірного майбутнього». Місцевим спільнотам мала б допомогти мережа футурологічних груп при координації новоствореної національної служби. Створення футурологічних центрів на всіх континентах для вивчення майбутнього набуває міжнародного значення. «Коли вся земна куля буде помережана сенсорами майбутнього, можна б обміркувати створення міжнародного інституту, всесвітнього банку даних про майбутнє. Такий інститут, укомплектований видатними представниками природничих і соціальних наук, мав би за мету збір і систематичну інтеграцію прогнозних звітів учених і мислителів з розвинутою уявою, що репрезентують всі інтелектуальні дисципліни у всьому світі. [...] Спроби зібрати ці знання разом породили б інтелектуальне зусилля — одне з найвидатніших в історії за кількістю учасників і одне з найзначущіших» [28, с. 511, 512], — оптимістично прогнозував мислитель поліпшення управління процесами змін через правильно ухвалені рішення на основі найточніших прогнозів.

Це дуже важливо на початку третього тисячоліття, коли людство на межі нового етапу розвитку не може наосліп мчатися в майбутнє без визначення соціальних цілей і

тому повинно радикально позбутися технократичної традиції, що з методами минулого бюрократичного підходу зверху без врахування інтересів широких верств суспільства вже гальмує поступ у майбутнє. Для успішного керування змінами, переоцінку напрямку яких мають здійснювати всі люди, а не технократична еліта, знадобиться вироблення важливих довгострокових соціальних цілей і демократизація способу їх досягнення, як наголосив Е. Тоффлер [28, с. 520]. «Потрібен революційно новий підхід до встановлення цілей. Навряд чи такий підхід з'явиться в тих, хто імітує революцію», — пояснює мислитель, пропонуючи «безперервний плебісцит про майбутнє під запитанням: “куди ми *хочемо* йти?”» [28, с. 516, 520].

Для цього можна б скликати в кожній країні чи місцевості демократичні асамблеї, які б провели соціальну інвентаризацію і визначили пріоритет соціальних цілей на наступний період. «Асамблеї соціального майбутнього» регулярно за участі різних представників у соціальних групах збирались би виконувати роботу «консультантів з майбутнього» для всього суспільства [28, с. 521, 522], як пропонував футуролог. За його проектом, за розвинутих телекомунікаційних технологій учасники асамблеї з різних країн могли б одночасно підключатися до всесвітньої мережі для обговорення дослідницьких цілей майбутнього чи нагальних проблем охорони і якості довкілля. Такі прогностично зорієнтовані заходи мали б величезний позитивний вплив на формування кращого майбутнього. Також «асамблеї соціального майбутнього» допомогли б політикам, чий погляд не сягає далі від наступних виборів, «серйозно замислитися над довгостроковим майбутнім», а законодавцям розширити контакти з виборцями і вийти на нові зв'язки з майбутнім [28, с. 523, 526, 527], — гіпотетично передбачав Е. Тоффлер розширення функцій «асамблей майбутнього». Вони, вибираючи кращу з альтернативних майбутностей, розкривали б нові можливості для гуманізації майбутнього суспільства і «могли б зняти перешкоди могутнім конструктивним силам — силам свідомої еволюції», оскільки людина «від цього історичного моменту повинна передбачати і створювати майбутнє». Тому завдання «соціального футуризму» не просто «переступити» через технократію і замінити її гуманнішим, далекогляднішим і демократичнішим плануванням, але підпорядкувати сам процес еволюції свідомому людському керуванню, що стане поворотним пунктом історії, коли людина підкорить процеси змін і «досягне згоди з майбутнім» [28, с. 528, 17], — прогностично визначав футуролог.

Не знаючи достеменно, яким буде майбутнє, все ж таки людям треба усвідомлювати: «нам дісталась доля творити» і «досягнути віддалених завтра та гуманізувати їх» [28, с. 530], бо від цього залежить, «якої форми набуде суспільство майбутнього». «Отже, відповідальність за зміну лягає на нас», і починати треба кожному з себе [27, с. 558, 697], — конкретизував прогностичний висновок Е. Тоффлер.

Із його міркувань про відповідальність за майбутнє можна виокремити передусім вимогу, що постає перед кожною особистістю — відповідати за себе, змінюючись перш за все самому, бути готовим відповісти на виклики майбутнього.

З таким підходом футуролога співзвучна концепція відповідальності за майбутнє німецько-американського філософа **Ганса Йонаса** (1903–1993), який у книжці «Принцип відповідальності: У пошуках етики для технологічної цивілізації» обґрунтував потребу нових засад збереження природи і людини. Відповідальність за майбутнє він вважав універсальним обов'язком всіх людей, що мають прагнути блага,

відповідаючи перед прийдешніми поколіннями за майбутнє природи і збереження життя на Землі. Він проголошує важливий імператив: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі», щоб «наслідки твоєї дії не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя» [11, с. 42]. Принцип відповідальності проектується в майбутнє, щоб створити передумови для наступників у їхньому вияві відповідальності, щоб і надалі була можливість існування людства у вимірі самовідповідальності за майбуття, за належне буття.

Послідовник Г. Йонаса — німецький філософ **Дитрих Бьолер** (1942), аналізуючи принцип відповідальності в ракурсі наукової етики та проблеми глобалізації світу у XXI ст., наголошує на важливості підвищення колективної відповідальності людства за майбутнє, за збереження біосфери як найвищої цінності, якій загрожує «високотехнологічний капіталізм», та акцентує увагу на піднесенні «людини в її життєстверджувальній людськості» до самовідповідальності і співвідповідальності за майбутнє, бо «невизначене майбутнє є набагато значнішим, ніж сучасний простір діяльності» [4 (№ 2), с. 81, 83; 4, (№ 1), с. 124].

Д. Бьолер відзначає: «Із непрогнозованості екосоціальних наслідків технологій впливає ймовірно парадоксальна вихідна проблема етики відповідальності», тобто вироблення «глобально-етичної норми передбачення і обмеження свободи technological man» [3, с. 32, 33]. Разом з цією проблемою етики філософ порушив питання про те, що «знання прогнозування» відстає від технічного знання, а прогностичне знання має певні межі. При цьому Д. Бьолер виокремив положення Г. Йонаса про важливість досліджень можливостей прогнозування та про близький і далекий прогнози. Їх треба розробляти і брати до уваги при оцінці наслідків сьогоденної діяльності людства та його впливу на довкілля, яке не має ринкової ціни. Ринкова економіка спрямована на короткостроковий прибуток, споживацька поведінка людей примножує шкоду довкіллю, умовам життя взагалі, робить безглуздим поняття «екологічна криза», яка з тимчасового явища перетворюється на невідворотну загрозу існуванню людства. Тому треба оцінювати економіку, техніку, політичну практику з урахуванням довгострокових наслідків для екосфери, культури, суспільства взагалі. Для цього потрібно виробляти комплекс науково-критичних знань про прямі й побічні наслідки дій суб'єктів господарювання і політики, особливо віддалені екологічні, щоб ліквідувати вже завдану шкоду екосфері і не допускати негативних наслідків у майбутньому. Разом з цим Д. Бьолер розкриває «евристику страху» Г. Йонаса, за якою важливіше виявити наперед «неблаго наступних поколінь» і «надавати перевагу негативному прогнозу перед позитивним», щоб швидше запобігати негативним тенденціям і віднаходити заходи політичної орієнтації системи, підприємницькі рішення і практики менеджменту «в сенсі відповідальності за майбутнє» [4 (№ 3), с. 97, 98, 99].

Громадяни всіх країн, на думку мислителя, співвідповідальні, бо як «дієвці атомної енергії» є «співавторами радіоактивної небезпеки» і не можуть легковажити, щоб «майбутні покоління внаслідок викликаних нами небезпек для життя припинили своє існування». Тому вони мають «поважати моральні домагання прийдешніх поколінь. Першочерговою потребою ставатиме солідарність людства й політична відповідальність всіх держав, зміна мислення кожної людини у напрямку відповідальних дій щодо майбутнього і збереження умов подальшого життя на Землі» [3, с. 62, 74, 81, 90, 102].

У такому аспекті відповідальність постає обов'язком і потребує передусім передбачливості, вироблення й поглиблення знань про майбутнє. «Чи можна інтерсуб'єктивно обґрунтувати обов'язок відповідальності за майбутнє, а відтак і принцип колективної відповідальності? Відповіді на ці запитання є центральним завданням сучасної філософії» [3, с. 126], – розмірковує відомий український філософ **Анатолій Єрмоленко** (1952). Він розвинув принцип відповідальності Г. Йонаса стосовно сучасної ситуації у світі: «Чини лише згідно з максимою, спираючись на яку ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть із її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для всього суцього...» [11, с. 46]. Такий етично-екологічний категоричний імператив український філософ обґрунтовує під кутом «інтересів майбутніх поколінь» і спрямовує на розкриття всієї повноти буття у майбутньому. Він підтверджує роль філософії для пізнання й творення майбутнього.

Від дальшого розвитку сучасної філософії у взаємозв'язку з футурологією залежатиме осмислення відповідальності людства за майбутнє, виклики якого стосуватимуться кожного. Предметом відповідальності кожної людини є не тільки власне життя в теперішньому, але й буття в майбутньому. Мудрість проявлятиме той, хто буде більше пізнавати приховане майбутнє й відповідальніше діяти, спрямовуючи думки й зусилля на реалізацію можливостей і подолання ризиків у майбутньому. Отже, з любов'ю до мудрості в майбуття.

1. Бенъе Ж.-М. Роздуми про мудрість. /Жан-Мішель Бенъе. Пер. з фр. – К.: Ніка-Центр, 2003. – 168 с.

2. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. 2. Часть 1. Антропогенезис. /Елена Петровна Блаватская. С. Пб. Изд-во «Андреев и сыновья», 1991. – 548 с.

3. Бьолер Дитрих. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу. /Дитрих Бьолер. Передмова Г'юнтера Альтнера. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: СтилоС. 2014. – 157 с.

4. Бьолер Дитрих. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. /Дитрих Бьолер. //Філософська думка. – 2007. – № 1. – С. 117–134; № 2. – С. 77–95; № 3. – С. 81–99.

5. Гринин А. Л., Гринин Л. Е. Кибернетическая революция и исторический процесс технологии будущего в свете теории производственных революций. / А. Л. Гринин, Л. Е. Гринин. //Философия и общество. – 2015. – № 1–2. – С. 17–47.

6. Гриценко Н. Н. Технокоммунизм как возможное будущее человечества / Н. Н. Гриценко. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://futurologija.ru/Bibl/grizenko-technokommunism>.

7. Дайсон Естер. Життя за доби Інтернету. / Естер Дайсон. З англ. переклав Петро Тарашук. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 2002. – 344 с.

8. Дроздовський Дмитро. Код майбутнього: Криза людини в європейській філософії: від екзистенціалізму до українського шістдесятництва. / Дмитро Дроздовський. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2006. – 192 с.

9. Еллюль Жак. Техніка, або виклик сторіччя. /Жак Еллюль. //Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 25–57.

10. Еріксен Томас Гілланд. Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу. / Томас Гілланд Еріксен. Переклад з англ. Віктора Дмитрука. – Львів: Кальварія, 2004. – 196 с.

11. Єрмоленко Анатолій. Категоричний моральний імператив в історико-філософській парадигмі. /Анатолій Єрмоленко. //Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2015. Вип. 19. – С. 39–47.

12. Кайку Мічіо. Фізика майбутнього. /Мічіо Кайку. Переклала з англ. Анжела Кам'янець. — Львів: Літопис, 2013. — 432 с.
13. Клягин Н. В. Контуры грядущего. /Н. В. Клягин. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.mirprognozov.ru/prognosis/climate/Kljagin-nv-kontury>.
14. Лесков Л. В. Футуросинергетика Западной цивилизации. (Задачи синергетического моделирования). /Л. В. Лесков. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://futuologija.ru/Bibl/leskov-l-v-futuroginezgetika-zapadnoj-civil>.
15. Малюк Андрій. Глобалізація як процес виникнення інформаційного суспільства. /Андрій Малюк. //Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2015. — № 4. — С. 20—39.
16. Мей Кристофер. Інформаційне суспільство. Скептичний погляд. /Кристофер Мей. Пер. з англ.. — К.: «К.І.С.», 2004. — XIV с., 220 с.
17. Митчем К. Что такое философия техники? /Карл Митчем. Пер. с англ. Под ред. В. Г. Горохова. — М.: Аспект Пресс, 1995. — 149 с.
18. Мис Эрик Алан. Гороскоп нового тысячелетия. Будущее глазами астролога. /Эрик Алан Мис. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://futuro.io.ua/s13159/buduschee-glazami-astrologa/>
19. Москалев И.Е. Управление будущим в контуре социальной реальности. — И. Е. Москалев. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://spkurdymov.ru/forecasting/upravlenie-budyschim>.
20. Петрушенко Оксана. Утопія та футурологія: різні способи передбачення майбутнього. /Оксана Петрушенко. //Вісник національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки. — 2012. — № 723. — С. 94—99.
21. Сепра Д. Введение в методологию исследования будущего. /Джорди Сепра. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://futuologija.ru/bibl/issledovanie-buduschego-budushhee-mira>.
22. Стрелецкий В. В. Будущее Земли, человечества и Вселенной. /В. В. Стрелецкий. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.mirprognozov.ru/prognosis/society/budushhee-zemli-ch>.
23. Стус В. Принцип цивилизованной относительности. /Владимир Стус. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://director.com.ua/upravlenie/printsip-tsvivilizatsionnoi-otnositelnosti>.
24. Сулимов К. Как возможна футурология? /К. Сулимов [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://futuologija.ru/Bibl/sulimov-k-kak-vozmozhna-futuologija>
25. Тоффлер Э. Метаморфозы власти /Элвин Тоффлер. Пер. с англ. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 669 с. [3]с.
26. Тоффлер Э. Революционное богатство /Элвин Тоффлер. Хейди Тоффлер. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Профиздат, 2008. — 569 с.
27. Тоффлер Э. Третья волна. /Элвин Тоффлер. Пер. с англ. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — 776 с. [8]с.
28. Тоффлер Э. Шок будущего. /Элвин Тоффлер. Пер. с англ. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. — 557[3]с.
29. Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — 743 с.
30. Фреско Ж. Все лучшее, что не купишь за деньги. /Жак Фреско. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%B5%C/>.
31. Черток Б. Е. Космическая эра. Прогноз до 2101 года. /Б. Е. Черток. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.mirprognozov.ru/prognosis/science/chertok-be-KOSMIC>.

П І С Л Я М О В А

Пошук знань про майбутнє впродовж віків, думки, які висловили окремі мислителі стосовно можливих подій, уявлення авторів оригінальних літературних творів про краще життя, розробка сценаріїв можливого майбутнього світу, а також теоретичні обґрунтування дослідників прогностичних концепцій світу виражають прагнення людей пізнати теперішнє і співвіднести його з тим, що може бути. Такий процес вироблення знань про приховане майбутнє оформився під назвою «футурологія». Зародження й становлення футурології пов'язані з історичним розвитком філософії, реалізацією її прогностичної функції. Філософське осмислення майбутнього й вироблення знань про нього поєднуються у футурології, яка постає філософією майбуття. Науковий підхід до вивчення майбутнього, який запропонував відомий американський учений Мічіо Кайку, означає, з одного боку, важливість філософії в цьому процесі пізнання, з другого — наявність мудрості тих, хто пізнає майбутнє, передбачливості всього людства для забезпечення свого дальшого існування. Тому футурологія як філософія майбуття є вираженням того, як люди усвідомлюють смисл, цілі, перспективи своєї діяльності в минулому й теперішньому щодо можливостей у майбутньому. Кожен, хто привніс хоч би частку знань про майбутнє, збагачує мудрість всього людства.

Мудрість є ключем до розуміння майбуття і визначає готовність до викликів майбутнього, пізнанням якого й займається футурологія. Філософія ж як прагнення до мудрості і світоглядний орієнтир діяльності людей постає передумовою і методологічною основою футурології.

Дослідники, що вивчають майбутнє в часовому вимірі, намагаються передбачити його на основі трактування лінійного продовження тенденцій минулого й теперішнього. За оцінкою характеру та спрямованістю виявлених тенденцій серед футурологів можна виділити групи: «позитивістів» — «негативістів», «прогресистів» і «регресистів».

У кінці ХХ — на початку ХХІ сторіч зростає кількість дослідників, що розглядають майбутнє як те, **що** має бути, тобто майбутність. З-поміж них виокремлюються футурологи, котрі, аналізуючи роль випадковостей, труднощі вияву їхніх причин на основі синергетики, доходять висновку про ускладнення передбачень того, **що** і **коли** станеться і **яким** буде майбуття. Абсолютизація непередбачуваних випадковостей чи твердження про неможливість достовірних знань стосовно виникнення випадковостей приводять до песимістичних висновків представників «футурологічного агностицизму».

Близькими до них є прихильники фаталістичного тлумачення майбутнього, невідворотності якого не можна збагнути, а визначеної долі не оминати.

Мало чим відрізняються й автори різних «теорій майбутнього суспільства», що вважають легкопередбачуваними наслідки соціальних законів. Таке «зазирання в майбутнє» найчастіше зводиться до ілюзорного бачення прийдешнього й може спричинити поширення серед людей пасивного очікування того, що нібито само собою збудеться.

За наслідками дії об'єктивних законів науковці складають вірогідні прогнози щодо явищ і процесів у природі (сонячне чи місячне затемнення, погодні умови тощо), а деякі дослідники вважають можливим аналогічно прогнозувати майбутнє суспільства. Спільними для них є спроби обґрунтувати передбачення з використанням нових досягнень науки, а відмінністю — ступінь достовірності. Однак суспільні процеси визначаються не лише вже пізнаними природними й соціальними законами, але й ще не пізнаними, зазнають впливу людей, що мають розмаїття якостей та інтересів, важко

передбачувані зміни настрою, поведінки, а особливо вияви творчості чи несподівані прояви агресивності, інстинктивних, несвідомих вчинків. У зв'язку з цим актуалізується аналіз передбачень мислителів попередніх віків. Оцінюючи передбачення, можна виділити ті, що справдилися, і які — ні, а також виявити причини їхньої недостовірності. Такий аналіз дає змогу доповнити висновки про роль та ефективність футурологічних досліджень.

Розгляд прогностичних ідей про суспільні процеси показує, що більшість мислителів звертають увагу на майбутнє людства, окремих країн, на нові тенденції в міжнародних відносинах, перспективи збереження миру й життя на Землі. За змістом переважають передбачення стосовно економічної і політичної сфер суспільства, трансформацій сім'ї, соціальних відносин та окремих спільнот, майбутнього демократії, науки, техніки, інформаційних технологій, а також пов'язаних з ними змін в інших сферах суспільного життя. Найчисленнішою групою є автори різних концепцій інформаційного суспільства та його трансформації в умовах глобалізації світу.

В сучасній футурології простежується поступове зміщення уваги дослідників з передбачень, у центрі яких аналізуються різні форми боротьби між суб'єктами історичного процесу, а відповідно можливість збереження миру та розв'язання соціальних конфліктів, на прогнозування тенденцій зближення й співробітництва народів у процесі глобалізації, а також становлення світового громадянського суспільства й запобігання конфліктним відносинам всередині конкретних країн. Прикметними є акценти на важливості ролі світових корпорацій, міжнародних організацій, міждержавних союзів, суспільних неурядових об'єднань у розв'язанні глобальних проблем людства, передусім екологічної, відвернення війни й нерозповсюдження та заборони ядерної зброї, забезпечення прав людини і дальшого розвитку людської цивілізації.

У контексті глобалізаційних процесів виявили значну зацікавленість і водночас стурбованість автори передбачень щодо України. Порівняно з ідеями вітчизняних провісників попередніх віків про національне визволення українського народу та відновлення його державності в осяжному майбутньому футурологи кінця ХХ — початку ХХІ сторіч, серед яких З. Бжезінський, С. Гантінгтон та інші, підкреслюють прогностичну спрямованість сучасних процесів у політичній і соціально-економічній сферах та в духовному житті українства, наголошують на особливості становища й ролі України в майбутньому Європи при зміні співвідношення сил у світі.

Більшість українських мислителів висловлювали прогностичні ідеї гуманістичного характеру. З-поміж них вирізняються М. Амосов — оригінальністю, В. Вернадський — науковою обґрунтованістю, Б. Гаврилишин, А. Толстоухов — глобальністю, М. Грушевський — конкретністю, М. Шлемкевич — людиноцентричністю, Ю. Щербак — концептуальністю поглядів на майбутнє України, світу, людської цивілізації та людини як біосоціальної духовної істоти.

Проблеми майбутнього людини попри всю численність, різноманітність спроб передбачити зміни в економіці, політиці, в еко-, техно-, інфосферах переводили в центр футурологічних досліджень видатні філософи ХХ ст. М. Бердяєв, Х. Ортега-і-Гассет, Тейяр де Шарден, Е. Фромм, С. Франк та інші. А. Печчеї, узагальнюючи доповіді Римському клубові й обґрунтовуючи важливість «людської революції», передбачав «трансформацію людини», що розкриватиме можливості й розвиватиме здібності особистості, здатної творити «своє власне майбутнє», визначатиме «новий курс розвитку» всього людства. Він вважав можливим на науковій основі прогнозувати майбутнє, колективно і всебічно обговорювати проблеми футурології, щоб «учитися будувати майбуття».

Новим методологічним підходом не лише пізнавати, але й творити майбуття відзначаються окремі сучасні футурологи. Так, М. Кайку замість провіщати майбутнє,

як багато його попередників, обґрунтовує ідею наукового розуміння фундаментальних законів природи і суспільства як умов спроможності людей у процесі суспільних змін будувати нову планетарну цивілізацію. Основою цього процесу він вважає нові інформаційні нанотехнології, комп'ютерну революцію, творчу діяльність людей і примноження «інтелектуального капіталу», кардинальні перетворення системи навчання й виховання особистості.

Е. Тоффлер у своїй футурологічній концепції, наголошуючи на потребі подолання футурофобії людей в умовах прискорених трансформацій суспільства, підкреслює значущість науки в пізнанні прийдешнього, розкриває її потенціал для творення майбутнього, яке пов'язує з Третьою хвилиною — подоланням індустріалізму й переходом до суперіндустріального суспільства, в центрі якого будуть інформація, освіта. Їхнє швидке зростання змінюватиме характер виробництва й споживання, приведе до «транскрипційної цивілізації» з новим змістом праці, «економікою знань», які стануть «революційним багатством» і сприятимуть «економії часу», що й буде показником суспільного прогресу. Такі перетворення супроводжуватимуться вдосконаленням соціальної сфери, політичним оновленням суспільства через подолання бюрократії та зміцнення демократії. Зміна «механізму управління» та врахування інтересів меншості активізує громадянське суспільство на шляху до демократичної, гуманітарної цивілізації, що підтримуватиме рівновагу з біосферою. Ключовою ланкою творення нової цивілізації, за Тоффлеровим сценарієм, буде формування «особистості майбутнього» в умовах розширення «нової психосфери» і підготовки «організаторів життя», «соціальних новаторів», що прагнутимуть кращого майбуття. Для цього він пропонує створювати «школи майбутнього», «ради майбутнього», осередки з вивчення та вироблення можливих варіантів майбутності.

При зростанні потреби у фахівцях, здатних передбачати і спрямовувати діяльність на творення майбутності, Е. Тоффлер передбачає підготовку людей до майбутнього через різні форми й організації, розробку програм «Майбутнє», введення в університетах курсів з прогнозування, а в школах — гуртків «знання майбутнього життя», щоб учити молодь переноситися в часі, здійснювати «експедиції в прийдешні роки». Тоффлерова стратегія «соціального футуризму» включає розширення діяльності інститутів майбутнього, створення «асамблей соціального майбутнього», проведення міжнародних зустрічей футурологів і їхнє об'єднання у Всесвітнє товариство майбутнього, розгортання світового футурологічного руху. Частина пропонованих заходів уже реалізовується й може стати предметом окремого дослідження з практичної футурології. За прикладом багатьох країн в Україні почало діяти Товариство футурологів, а в ряді університетів студентам пропонують вивчати курси «Футурологія», «Соціальне прогнозування», «Майбутнє в проектах футурологів ХХІ сторіччя» тощо. В Інтернеті дедалі більше поширюються цікаві матеріали з проблем футурології.

Широкомасштабний проект Е. Тоффлера з дослідження майбутнього, підготовки й досягнення «згоди з майбутнім» включає розширення функцій футурології, доповненої «уявленнями мистецтва» й здатної ставати методологією прогнозування. Тому генезис футурології супроводжуватиметься зростанням її ролі на наступних історичних етапах, що може стати окремою проблемою дослідження — майбутнє футурології.

Тоффлерова ідея «особистості майбутнього» та різні варіанти її інтерпретації іншими футурологами відкривають ще один напрям досліджень — «соціологію майбутнього». Адже соціолог може проаналізувати й порівняти, як на різних історичних етапах з'являються «першопрохідці», «особистості майбутнього», частка яких, за підрахунками Е. Тоффлера, на початку ХХІ ст. становить 2–3 % населення. Тому можна

б передбачити реалізацію можливості зростання кількості тих, що наближають майбутнє. Поодинокі генії людства спрямовували погляди у прийдешнє й здійснювали наукові відкриття, технічні винаходи, розробляли проекти, що випереджали час, чи ухвалювали далекоглядні рішення (наприклад Леонардо да Вінчі, Альфред Нобель), що впливають на майбутній розвиток науки, літератури та збереження миру у світі.

Мислителі-прогнозисти, дослідники майбутнього, письменники-фантасти, автори утопічних картин прийдешніх віків становлять окрему групу представників минулого й теперішнього, що переносяться думками в завтрашній день. Якою мірою зростає їхня чисельність і яка частка з них висловила такі передбачення, що вже підтвердилися, – питання окремого дослідження.

Не менше зацікавлення матиме вивчення змісту передбачень про наступні зміни у сферах суспільного життя та сили впливу на них суб'єктів діяльності: людства, держав, спільнот, окремих лідерів чи правителів. Особливий інтерес викликають прогнози в різних галузях науки, представники яких виявилися передбачливішими. Таке дослідження допомогло б встановити міру співвідношення обґрунтованої потреби і привнесення суб'єктивізму, волюнтаризму при ухваленні рішень, що потім дали позитивні чи негативні наслідки у близькому й віддаленому майбутньому. Це, можливо, сприяло б виявленню впливів випадковостей – невловимих «Чорних лебедів» (Н. Талеб) співвідносно з «вираженням фундаментальної тенденції у Всесвіті» (І. Пригожин), а також уникненню розчарувань від нереальних очікувань і нових викликів прийдешніх епох.

Разом з тим мала б зростати й міра відповідальності людей за майбутнє. Однак поки що дослідники зосереджені на етичному аспекті індивідуальної самовідповідальності та колективної співвідповідальності за майбутнє, що вважається «універсальним обов'язком» (Г. Йонас) і включає передбачливість (А. Єрмоленко). Це підвищує вимоги до футурологічних досліджень на основі етики, що й спрямовує її в майбутнє.

Сучасне людство відповідальне за збереження передумов, щоб потім відповідально ставилися й прийдешні покоління до майбуття. У такому розумінні доцільно б окремі етичні норми підносити до правових. Законодавчі акти спрямовуються на дотримання правових норм у наступному періоді функціонування держав. У зв'язку з цим стануть актуальними футурологічні дослідження у правовій сфері й виникне проблема юридичного оформлення обов'язку відповідальності суб'єктів правових відносин за дальші наслідки своїх дій. Під кутом розгляду юриспруденції особа не несе відповідальності за свої наміри, якщо їх ще не здійснила, оскільки майбутня дія за часовим виміром ще не відбулася. З позиції футурології, теперішній намір здійснити якийсь вчинок уже є реальністю, і в такому разі задуми наступних дій, очевидно, можуть вивчатися з метою попередження їх негативних наслідків. Тому стає можливою і, мабуть, доцільною поява футурології права. Вона, окрім методологічної функції, мала б практичне застосування через діяльність футурологів, яких Е. Тоффлер пропонував вводити до урядових структур, установ, організацій, політичних партій для складання «проектів ймовірного майбутнього» й виявлення можливих позитивних і негативних наслідків намірів конкретних суб'єктів суспільно-політичної, економічної діяльності. Тому варто б розпочати підготовку футурологів, які прогнозуватимуть процеси в різних сферах суспільства, допомагатимуть виробляти відповідні управлінські рішення. У такому розумінні футурологія на практиці сприяла б забезпеченню права людей не тільки сподіватися, але й творити своє майбуття.

Винайдення нових підходів у футурологічних дослідженнях для поглиблення змісту й підвищення достовірності передбачень розширюватиме для прийдешніх поколінь можливості футурології і перспективи пошуків знань про майбутнє.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А

Абаньяно Ніколо 404, 405
Абаріс 77
Августин Аврелій 20, 21, 47, 105–107, 143
Авенаріус Ріхард 255
Авраам 65
Аврелій Марк 18, 100, 101
Авсен'єв Петро 249
Адріан Папа Римський 208
Айнштайн Альберт 42
Аларіх 103
Алексюк Анатолій 375
Алкідам 78
Альберт Великий 109
Алчевська Христина 316
Амосов Микола 469–472, 493, 530
Ананій 67
Андреа В. 133
Андрій апостол 208
Андрусяк Іван 316, 327
Андрущенко Віктор 152, 205, 447, 448, 457
Аніт 79
Анненков Павло 173, 233, 235
Аннікарид 86
Антисфен 96
Антифонт 78
Араб-Огли Едвард 5, 46, 422, 456
Аргуельєс Хосе 54
Арендт Ханна 18, 46, 459, 460, 493
Арістарх Самоський 77
Арістей 77
Арістотель 10, 17, 20, 46, 87–93, 101, 109, 110
Арон Реймон 6, 424–426, 457
Архімед 77
Асмус Валентин 102

Б

Бабель Август 182
Бабєф Гракх (Ноель Франсуа) 11, 134
Бажан Микола 317
Бакунін Михайло 196, 366
Бакунін Павло 366
Балух Василь 101
Батін Михайло 480, 494
Бачинський Юліан 284, 285
Бжезінський Збігнев 6, 429–432, 457, 530
Бейль П'єр 132
Бекон Роджер 111
Бекон Френсіс 11, 125, 127, 142
Белл Данієл 432, 433
Беллані Едуард (Белламі) 281
Бен'є Жан-Мішель 60, 513, 527
Бергсон Анрі 24, 386

Бердяєв Микола 6, 23, 27–30, 46, 410–415, 419, 530
Бернард Клервоський 111
Бернштайн Едуард 14, 181
Бестужев-Рюмін Михайло 193
Белінський Віссаріон 193, 194, 231, 408
Бичко Ада 235, 348
Бичко Ігор 206
Біант 77
Білозерський Василь 236
Білорус Олег 454
Блаватська Олена 495, 527
Блох Ернст 407, 408
Богослов Іван 72
Богданов Олександр (Малиновський) 201
Боден Жан 122, 123
Боецій Анніцій 107
Бойків Олександр 336
Боннар Андре 102
Бонавентура 112
Боніфацій VII 114
Ботев Христо 172
Боткін Василь 193
Боян віщий 208
Бьолер Дитрих 46, 526, 527
Бруно Джордано 119
Бугров Володимир 206
Будда 73
Будз Володимир 326
Булгаков Сергій 201
Бурідан Жан 112
Буркгардт Якоб 391

В

Вайтгед Алфред (Уайтхед) 31, 33, 47, 417, 419, 420
Вайтлінг Вільгельм 170, 171
Валла Лоренцо 116
Валлерстайн Імануель 460, 493
Василь Великий 105
Вассіян Юліан 3, 241, 271, 328, 336–339, 347
Ватт Джеймс 187, 247
Вахтін Юрій 75
Вашингтон Джордж 247
Ващенко Григорій 371, 372–375
Вебер Макс 416, 419
Веллс Герберт 281
Венелін (Гуца) Юрій 227, 228
Вербицький Михайло 260
Вергілій 101, 102
Вернадський Володимир 3, 6, 289, 348–355, 363, 365, 375, 496, 530
Винниченко Володимир 328, 339–347

Вишенський Іван 211
Вікліф Джон 114
Віко Джамбаттиста 11, 132
Вілсон Девід 5, 45, 458–460, 494
Віндельбанд Вільгельм 79, 80, 86, 102
Вінер Норберт 416, 417, 419
Вінквіст Чарльз 46
Вінстенлі Джерард 11, 130
Власов Сергій 6
Возний Ігор 101
Возняк Степан Михайлович 75, 272, 288, 327
Войтович Валерій 75
Волинка Григорій 16, 76, 101
Волобуєв Михайло 308
Володимир Великий 209
Володимир Мономах 209
Вольтер (Аруе Франсуа) 11, 21, 136
Вольф Християн 134
Ворбертон Найджел 131
Ворцель Станіслав 171, 172

Г

Габор Денніс 423, 477, 494
Гаврилишин Богдан 6, 472–474, 493, 530
Гавриш Юрій 271
Гайдеггер Мартін 15, 30, 31, 47, 396–399, 420
Гайне Генріх 281
Гаморак Кирило 321
Гаморак Ольга 319
Гантінгтон Семюел 6, 438, 439, 458, 530
Гаррінгтон Джеймс 11, 130
Гассенді П'єр 128
Гегель Георг 12, 13, 15, 21, 22, 46, 151–159, 162, 206, 363, 378, 389
Гельвецій Клод 12, 139, 140, 142
Генон Рене 417
Генріх II 121
Генріх VII 113, 125
Геракліт 10, 19, 77
Гердер Йоганн 11, 12, 21, 141, 142
Геродот 77, 102
Герцен Олександр 194, 195, 366, 408
Гесіод 76, 102
Гессе Мойсей 161
Гізель Інокентій 214
Гіпподам 78
Гіппій 78
Глушков Віктор 497
Гнатюк Леонід 18, 46
Гнатюк Ярослав 220
Гоббс Томас 11, 15, 128, 129, 142, 146
Гоголь Микола 103, 104, 141, 142, 193, 230–235
Гогоцький Сильвестр 249, 256, 257
Гольбах Поль-Анрі 12, 140
Гомер 76

Гончар Олесь 240, 317
Гончаренко Олександр 457
Горбатенко Володимир 460, 493
Горбулін Володимир 451
Горький Максим (Пешков Олексій) 202–206, 305
Горський Вілен 368
Григорій Великий 107
Григорій Нісський 105
Гринін Антон 497, 527
Гринін Леонід 497, 527
Грицанов Олександр 15
Гриценко Микола 496, 527
Грот Микола 249, 250
Грушевський Михайло 3, 289–299, 326, 352, 363, 365, 530
Гуго Гроцій 128
Гуго Сен-Вікторський 111
Гулак Микола 236
Гулига Арсеній 206
Гунчак Тарас 326, 327, 348
Гумплович Людвіг 188
Гусев Валентин 125, 142
Г'юм Дейвід 138

Г

Галілео Галілей 119
Гарібальді Джузеппе 182
Гваттарі Фелікс 8
Гелбрейт Джон 424, 457
Гете Йоганн 12, 353
Гідденс Ентоні 481, 493
Гільйом із Шампо 111
Грамші Антоніо 420, 421, 457

Д

Дайсон Естер 501, 502, 527
Даниїл 66, 67
Данилович Северин 324
Данилевський Микола 198, 307
Данієлсон Микола 178
Данте Аліг'єрі 116
Дарвін Чарльз 236, 267
Датта Дхирендрамохан 76
Декарт Рене 11, 16, 128
Дельоз Жиль 8
Дембовський Едвард 161
Демокріт 78, 95
Демчук Петро 307, 308
Джус Оксана 375
Діоген Лаерцій 79
Діоген Синопський 96
Діодор Кронос 96
Дністрянський Станіслав 310
Добролюбов Микола 195, 196

Долгорукий І. 226
Донцов Дмитро 278, 334–336
Достоевський Федір 193, 198
Драгоманов Михайло 58, 236, 260–267, 271,
283, 352
Дрогобич Юрій (Котермак) 210
Дроздовський Дмитро 498, 502, 527
Дудрович Андрій 248
Духнович Олександр 228
Дюрінг Євген 13, 173

Е

Еделінг Герберт 60, 457
Еллюль Жак 496, 497, 527
Емпедокл 10, 77
Енгельс Фрідріх 14, 173–182, 206
Епіктет 100
Епікур 10, 93–95, 102
Еріксен Томас 498, 499, 527
Еріугена Йоганн Скот 108, 109
Есхіл 77, 102

Є

Єзекиїл 66, 67
Єльцин Борис 431
Єремія 66, 67
Єрмоленко Анатолій 527, 532

З

Забужко Оксана 241, 271, 279, 288
Замалеев Олександр 235
Заратустра 66, 206
Заточеник Данило 209
Захара Іван 236
Здровега Володимир 272, 288
Зенон із Кітіона 96
Зеров Микола 307
Зизаній Лаврентій 213
Зизаній Стефан (Тустановський) 212
Зібер Микола 269
Зіммель Георг 23
Зінковський Трохим 270
Злупко Степан 272, 288
Зоц Володимир 235

І

Ібрагімов Михайло 26, 470, 471, 493
Іван Богослов 72
Іваньо Іван 220
Іванишин Володимир 324, 326
Іванов Дмитро 436
Ігнатій Антіохійський 104
Іларіон (Київський) 208
Ільєнков Евальд 5, 45, 456, 457
Ільїн Володимир 10, 16

Ільницький Олег 271
Іов 67, 68
Ірчан Мирослав 320
Ісаак 65
Ісая 66
Ісидор Севільський 108

Й

Йоан 71
Йоан Дамаскін 108
Йоан Хреститель 70
Йонас Ганс 46, 525–527
Йосиф 70

К

Кайку Мічіо 3, 6, 494, 502–513, 528, 530
Кальвін Жан 115
Кальярі Альбер 107
Камінський Генрік 161
Кампанелла Томазо 11, 123–125
Камю Альберт 8, 404, 420
Кант Іммануїл 8, 12, 17, 52, 60, 144–147, 206,
353, 354
Капніст Василь 225
Каразін Василь 227
Карась Анатолій 375
Карсавін Лев 23, 26 27, 46, 51
Касіпер Ернст 459, 493
Касьянов Георгій 327
Катрій Юліан 143
Каутський Карл 14, 182
Кафарський Володимир 327
Кашуба Марія 2, 6, 207, 235, 271, 327
Кемеров В'ячеслав 60
Кеплер Йоганн 77
Керімов Тапдиг 15, 60
К'єркегор Сьорен 182
Кирилюк Євген 317
Кияк Святослав 313, 327
Кінг Олександр 476
Кір 78
Кіссінджер Генрі 429
Кістяківський Олександр 260
Кістяківський Богдан 285–289
Кларк Семуел 132
Климент V 114
Клочек Григорій 208
Ключевський Василь 197, 205, 206
Клягін Микола 494, 528
Книш Зиновій 336
Ко Майкл 46
Кобилянська Ольга 317, 319, 321
Ковалинський Михайло 222, 223
Кожев Олександр (Кожевников) 415, 416, 442
Козлов Олексій 201, 249

Коккон 95
Коль Йоганн 226
Коллінгвуд Робін 52, 60
Коломбо Умберто 477
Кондзьолка Володимир 102
Кондорсе Жан 11, 21, 140, 141, 513
Кондратьєв Микола 55
Конт Огюст 14, 61, 183, 184, 206
Кониський Георгій (Григорій) 218–220, 235
Конфуцій 64
Кононович-Горбацький Йосиф 213
Коперник Микола 77, 119
Копнін Павло 17, 46
Косач Ольга (Олена Пчілка) 332
Костенко Ліна 4
Костів Костянтин 75
Косолапов Віктор 457
Костащук Василь 317
Костомаров Микола 236–238, 264, 271
Костянтин 208
Котляревський Іван 326
Коцко Адам 320
Коцур Віктор 101
Коцюбинська Михайлина 317
Кравчук Леонід 289, 326
Крауч Колін 481, 482, 493
Крез 76
Кремень Василь 10, 16, 448, 457
Крепінєвич Анджей (Ендрю) 484
Кримський Сергій 5, 45
Крип'якевич Іван 236, 289
Кропоткін Петро 202, 206
Ксенофонт 78
Ксеркс 77
Кузанський Микола (Кребс) 116
Куліш Микола 307
Куліш Пантелеймон 236–240
Кульчицький Олександр 358, 359, 375
Кун Микола 75
Курас Іван 327, 446
Курбас Лесь 307
Курцвейл Рей 509
Кучабський Василь 312, 313

Л

Лавров Петро 196
Лайон Девід 433, 434
Лапкін Володимир 9, 16, 437, 438, 457
Ларіонова Вікторія 66, 75
Ласло Ервін 477
Лев XIII 314
Леонардо да Вінчі 119, 532
Ленін (Ульянов) Володимир 201, 389
Ленкавський Степан 339, 348
Лепкий Богдан 317
Лесевич Володимир 249, 255, 256

Леонт'єв Костянтин 411
Лесин Василь 317, 318, 327
Лессінг Готгольд 195
Лесков Леонід 494–496, 528
Липа Юрій 328–332, 348
Липинський В'ячеслав (Вацлав) 289, 299–302, 365
Лисяк-Рудницький Іван 360–362, 375
Лібкнехт Карл 182
Лікон 79
Лілберн Джон 11, 130
Лі Куан Ю 511
Ліницький Петро 249, 252–254
Лісовий Василь 363
Літтон Бульвер 281
Лобисевич Опанас 225
Лодій Петро 229
Лозинський Михайло 311, 312
Лозинський Самуїл 143
Локк Джон 130, 131
Ломоносов Михайло 192
Лосський Микола 206
Лука 70, 71
Лукашевич Василь 226
Лукіан 95, 102
Лукрецій Кар 94, 102
Людвиченко Марина 49, 523
Лютер Мартін 115
Ляйбніц Готфрід 131, 132
Ламетрі Жульєн 138
Лях Віталій 457

М

Маблі Габріель 11, 134
Мазепа Іван 224, 225, 339
Мазінні Елеонора 423
Мак'явеллі Нікколо 118, 143
Маккена Теренс 54
Максим Сповідник 108
Максимович Михайло 230, 236
Маланюк Євген 272
Малиновський Василь 193
Мальтус Томас 268
Малюк Андрій 496, 528
Мангайм Карл 417
Маннінг Крістофер 272
Марія 70
Марко 70
Маркович Опанас 237
Маркович Світозар 172, 173
Маркович Яків 226
Маркс Карл 14, 16, 22, 23, 36, 37, 173–182, 206, 262, 278, 378, 389, 403, 408, 490
Марсилій Падуанський 114
Масарик Томаш 408–410, 420
Масуда Йонезі 434, 435

Матей 70
Медоуз Денніс 476
Медоуз Доннела 476
Мее Мішель 17
Мей Крістофер 499–501, 528
Мельє Жан 11, 133
Мелет 79
Менделєєв Дмитро 200, 201
Мерло-Понті Моріс 378
Мертон Роберт 423, 424
Месарович Михайло 477
Метерлінк Моріс 281
Метродор 95
Мефодій 208
Михайловський Микола 197
Мишанич Олексій 75
Мідас 88
Міллер Джон 187
Мірчук Іван 359, 360
Міс Ерік 494, 495, 528
Мітчем Карл 528
Міхневич Йосип 249
Міхновський Микола 328, 332, 333
Могила Петро 238
Мойсей 65, 67
Мойсєєв Микита 435, 436, 457
Мозгова Наталія 271, 289, 348
Молостов Валерій 6, 54, 60, 489–493, 494
Монтень Мішель 19, 46, 119, 120, 143
Монтеск'є Шарль 11, 136
Мор Томас 11, 121, 122, 143, 280
Морачевський Вацлав 320
Морріс Вільям 281
Мореллі 11, 134
Моргун Федір 348, 375
Мороз Валентин 328
Мороз Осип 6
Москаленко Юрій 2, 6, 327
Москальов Ігор 497, 528
Муравйов Микита 193
Мухаммед (Могаммад) 73, 74
Мюнцер Томас 115

Н

Надольний Іван 16
Навуходносор 67
Нагорняк Михайло 420
Назаретян Акоп 486, 487, 494
Нібур Рейнгольдт 405
Нікола з Орена 112
Ніцше Фрідріх 14, 16, 25, 188–192, 206, 207
Нобель Альфред 532
Новицький Орест 254, 255
Нострадамус Мішель 121, 143
Ньютон Ісаак 42, 132

О

Овідій 101, 102
Огієнко Іван 316
Огарьов Микола 197
Оккам Вільям 112
Олег князь 208
Ольга княгиня 208
Олександр з Абонітика 95
Онїя 67
Ономакріт 77
Оріген 104
Оріховський-Роксолан Станіслав 210, 211
Орлик Пилип 224, 225
Ортега-і-Гассет Хосе 3, 8, 15, 16, 18, 24, 33–35, 47, 51, 377, 401–404, 420, 530
Оуен Роберт 13, 163, 167–170, 176, 194

П

Павлик Михайло 283, 284, 289
Павличко Дмитро 317
Павло 71
Пазенок Віктор 17
Палацький Францішек 409
Пантін Володимир 9, 16, 437, 438, 457
Панова Віра 75
Парсонс Толкот 143, 424, 457
Паскаль Блез 129, 130, 142
Патріці Франческо 119
Пашук Андрій 103, 143, 271
Пелагій 107
Перікл 78
Пестель Едуард 477
Пестель Павло 193
Петрашевський Михайло 197
Петрарка Франческо 116
Петро 70, 71
Петро I 224, 244, 408
Петрушенко Оксана 49, 523, 528
Печчеї Ауреліо 5, 6, 43–47, 423, 474–479, 494
П'єретті Феліче 121
Пильчиков Дмитро 237
Писарев Дмитро 197
Піко делла Мірандолла-Джованні 117
Пірей 78
Піттак 77
Піфагор 77
Піхманець Роман 318, 327
Платон 8, 10, 19, 20, 47, 79–86, 90, 102, 378
Плетон Гелістос (Пліфон) 112, 113
Плеханов Георгій 201, 411
Плутарх 96, 102
Погребенник Федір 317, 327
Полтава Петро (Федун) 333
Помпонацці П'єтро 117
Подолінський Сергій 267–269, 271, 283
Полетика Григорій 226

Полібій 96, 97
Полікрат 77
Попович Мирослав 456, 457
Поппер Карл 14, 16, 17, 86, 102, 378–380, 420
Постишев Павло 304, 308
Потебня Олександр 257–260, 271
Почепцов Георгій 55, 60, 484–486, 494
Пригожин Ілья 460–463, 494, 532
Прокопій Кесарійський 107, 108
Прокопович Феофан 214–216, 236
Прудон П'єр-Жозеф 13, 173
Птолемей 96
Пуфендорф Самуель 133
Пушкін Олександр 193, 207

Р

Раковський Християн 294
Рассел Бертран 143
Рахманін Сергій 308
Репнін Микола 226
Рікардо Давид 269
Ріккерт Генріх 14, 377
Розе Гюнтер 457
Розумовський Кирило 226
Ромул Августул 103
Росту Волт 424
Роттердамський Еразм 118
Рошкевич Ольга 278
Руге Арнольд 161
Русин Мирослав 235, 327, 348
Русин Павло 209
Русова Софія 316, 371, 372, 375
Руссо Жан-Жак 11, 21, 137, 138, 193

С

Савельєва Марина 63, 72, 75, 76, 102, 207
Салютаті Колучіо 116
Сартр Жан-Поль 15, 30, 47, 399–401, 420
Сахаров Андрій 426–429, 457
Сведенборг Емануель 135, 143, 363
Седекія (Меттаній) 66
Семків Остап 289, 327, 348
Семчишин Мирослав 271, 289, 307
Сенека Луцій 99, 100, 102
Сеник Любомир 317, 319, 327
Сен-Сімон Клод-Анрі 13, 163–165, 176, 177
Серра Джорді 497, 528
Сибіла-пророчиця 63, 278
Сигер Брабантський 109
Сидоренко Сергій 348
Сич Олександр 348
Сикст V 121
Сикст IV 210
Сільвестр I 114
Січинський Мирослав 320
Скарга Петро 212

Скворцов Іван 249
Сковорода Григорій 220–224, 236
Скот Іоан-Дунс 112
Скрипник Микола 303 304, 327
Слотердайк Петер 143
Смотрицький Мелетій 212
Содомора Андрій 99, 101, 102
Сократ 8, 10, 19, 20, 78, 79, 221
Соловійов Володимир 198, 199, 207, 411
Солон 76, 87, 92
Соломон 68
Сорокін Питирим 5, 45
Сорос Джордж 380–383, 420
Сосюра Володимир 305
Спенсер Герберт 14, 184–188, 207
Спіноза Бенедикт 131
Сталін (Йосиф Джугашвілі) 304, 308
Старосольський Володимир 333
Стефанік Василь 316–327
Страхов Микола 367
Стрелецький Володимир 494, 495, 528
Струве Петро 178
Стус Володимир 496, 528
Сувестр Еміль 291
Сулімов Костянтин 497, 528
Сціборський Микола 333

Т

Тагор Рабіндранат 372
Тайлор Едуард 76
Талеб Насим 487–489, 494, 532
Тарасенко Микола 235, 327, 348
Татаркевич Владислав 80, 102
Тацит Корнелій 101
Тейлор Віктор 46
Телезіо Бернардино 119
Тилліх Пауль 163
Тичина Павло 307
Тімірязєв Климент 201
Тінберген Ян 477
Ткачов Петро 196
Тодоров Петко 316
Тойнбі Арнольд 15, 23, 24, 47, 58, 383, 385–390, 420
Токвіль Алексіс 391
Толстой Лев 199, 200, 207
Толстоухов Анатолій 16, 47, 445–447, 457, 530
Тома Аквінський 109, 110, 142
Томмазі Християн 134
Тоффлер Елвін 5, 6, 40–47, 55, 513–525, 528, 531, 532
Тоффлер Хейді 516, 520
Транквіліон-Ставровецький Кирило 213
Тренделенбург Фрідріх 182
Трубецької Євген 199
Туган-Барановський Михайло 284

Туманський Федір 225
Туровський Кирило 209
Турчин Олексій 480, 494
Тюрго Анн 11, 138

У

Українка Леся 4, 278–283, 289, 317
Урбан VIII 123

Ф

Фалес 10, 77
Фарадей 152
Федів Юрій 271, 289, 348
Федькович Юрій 317
Федоров Микола 200, 411
Фічіно Марсіліо 117
Фіхте Йоганн 12, 147–150
Флехтгайм Оссіп Курт 3, 5, 6, 48, 51, 420–423
Флоровський Георгій 163
Фоєрбах Людвіг 13, 22, 159, 160, 207
Форестер Джей 475
Франко Іван 3, 14, 16, 57, 58, 60, 103, 240, 241, 267, 271–279, 282, 289, 316–318, 326, 328
Франк Семен 5, 23, 38–40, 45, 47, 405–407, 420, 530
Франс Анатоль 281
Франциск Ассизький 112
Фреско Жак 524, 528
Фройд Зігмунд 36, 47
Фромм Еріх 6, 17, 35–38, 47, 465–469, 494, 530
Фукідід 78, 103
Фукуяма Френсіс 6, 439–445, 457, 458
Фультон Роберт 247
Фур'є Шарль 13, 163, 165–167, 176

Х

Халапсис Олексій 458
Хвильовий Микола (Фітільов) 305–307
Хілон 77, 78
Хмелько Валерій 55
Хмельницький Богдан 228, 244, 264, 332, 339
Хоменко Галина 348
Хороб Степан 316
Хорос Володимир 207

Ц

Цезар 98
Цепенда Ігор 324, 328
Цішковський Август 161, 162, 366
Цинь Шихуанді 388
Цицерон 77, 97, 98, 103

Ч

Чаадаєв Петро 192, 411
Чавчавадзе Ілля 205
Чалий Михайло 248

Чанишев Арсеній 103, 143
Чаттерджі Сатіочандра 76
Чернишевський Микола 195, 280
Черток Борис 494, 495, 528
Чижевський Дмитро 271, 363–368, 376
Чичерін Борис 201, 367
Чмихов Микола 60, 76, 495
Чубинський Павло 260
Чумаков Олександр 480, 494

Ш

Шаповал Микита 309, 310
Шарден П'єр-Теяр де 463, 464, 494, 530
Шахназаров Георгій 422, 458
Шевченко Тарас 52, 60, 230, 236, 237, 240–248, 270, 271, 283, 308, 321, 336, 363
Шевченко Федір 289, 326
Шекспір Вільям 266
Шелухін Сергій 309, 310
Шеллінг Фрідріх 12, 16, 150–152, 207, 255
Шемет Богдан 299
Шептицький Андрей 57, 60, 331–316, 327
Шинкарук Володимир 16, 60, 220
Шишацький Варлаам 225
Шлемкевич Микола 242, 355–358, 376, 530
Шопенгауер Артур 14, 182, 183, 207
Шпенглер Освальд 5, 15, 23, 24, 45, 47, 307, 383–385, 420
Шпет Густав 251
Штур Людовіт 363

Щ

Щербак Юрій 6, 449–456, 458, 530
Щербацький Григорій (Георгій) 217, 218

Ю

Юда 70
Юнг Карл 316, 317, 328
Юнг Роберт 521
Юркевич Памфіл 249, 251, 252, 271
Юринець Володимир 307
Юстиніан 107

Я

Яворський Матвій 308
Яворський Стефан 216, 217, 236, 308, 309
Ямвліх 77
Ян Гус 115
Янч Еріх 475
Янів Володимир 368–370, 376
Ярошовець Володимир 206
Ясперс Карл 15, 23–26, 47, 58, 60, 383, 390–396, 420
Яценко Борис 208, 235
Яценко Олександр 60

Наукове видання

Михайло ГОЛЯНИЧ

**ФУТУРОЛОГІЯ.
ФІЛОСОФІЯ МАЙБУТТЯ**



За редакції *Ярослава Довгана*
Верстка *Стефанії Шеремети*
Коректура *Лідії Левицької*

Підписано до друку 18.07.2017 р.
Формат 64x45/16. Папір офсетний.
Гарнітура «Petersburg». Умовн. друк. арк. 31,4.

Видавництво «Лілея-НВ»
А/С 250,
м. Івано-Франківськ, 76018
e-mail: lileyanv@gmail.com
Свідоцтво ІФ №8 від 28.12.2000 р.