

ЛЮДИНА. СВІТ. СУСПІЛЬСТВО

**(ДО 175-РІЧЧЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ)**

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2009

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2009 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VI

Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відп. секр.); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвях**, д-р політ. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 30 березня 2009 року)*

Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009: Міжнар. наук. конф. (21–22 квітня 2009 року): Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2009. – Ч. VI. – 148 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Секція

"ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

К.О. Білик, асп., ХНУ ім. В. Каразіна, Харків
anna_kata@ukr.net

КАРНАВАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ НЕОБАРОКОВІЙ ПОЕЗІЇ

Необароко успадкувало більшість своїх значних рис від свого попередника бароко. Серед цих рис ми виділяємо такі, як бравурність, буфонадність, карнавалізація і театралізація дійсності. Ці ознаки притаманні, зокрема, і українському необароко. Саме за цими рисами ми відносимо до української необарокової поезії представників Празької літературної школи. У своєму дослідженні ми розглянемо тільки трьох з них, твори яких дають чітке уявлення про карнавалізацію особистості: Ю. Дарагана, О. Лятуринської, Є. Маланюка.

Серед поезій Ю. Дарагана є цикл "Жіноче". Поезії цього циклу написані, відповідно, від імені жінки. Таке приміряння жіночої маски дає можливість автору показати події, описані в циклі, не тільки з власної позиції, відступити від цієї позиції, відтворити якомога повніший опис почуттів, прибрати його односторонність. Ця маска на зовнішньому рівні створюється за допомогою дієслів 3-ої особи жіночого роду. На внутрішньому рівні маска будується за допомогою опису почуттів жінки, яка втрачає коханого. Тут ми можемо звернутися до теорії Юнга, який стверджував, що кожній людській душі властиві як чоловічі, так і жіночі риси [Юнг К.Г. Архетипи і символи. – М., 1991. – С. 57–59]. Таким чином, у випадку Ю. Дарагана, ми можемо припустити, що в залежності від того, які риси – чоловічі або жіночі – переважають на даний момент, поет обирає маску, чоловічу або жіночу.

Далі ми розглянемо творчість О. Лятуринської. Переважна більшість її поезій є варіаціями на тему доби Київської Русі. Ці поезії присвячені подіям та особистостям тієї доби, насичені еквівалентною лексикою, насичені тодішніми традиціями. Це старанно вибудований поетичний світ, який живе за законами однієї історичної доби. Це світ карнавалу, тематичного маскараду, де, однак, за масками інколи можна вгадати справжніх людей. Як у карнавальному костюмі важливу роль відіграють аксесуари, які допомагають зрозуміти зміст маски, так у поезії О. Лятуринської важливу роль відіграє лексика. Проте, вона не перенасичує твір, а створює, скоріше, колорит, на тлі якого зображаються певні емоції. Причому вони співвідносяться з менталітетом людей Київської Русі. Звичайно, вони також співвідносяться з настроями авторки. Просалова В. А. пояснює подібне звернення до культури Київської Русі виробленням нової системи кодифікованих значень [Просалова В.А. Празька літературна школа: текст, контекст, інтертекст. – К., 2006.]

Оскільки бароко початково було архітектурним стилем, літературне бароко запозило деякі архітектурні риси, зокрема такі, як створення ілюзій в інтер'єрі: фальшиві вікна та двері; дзеркала, які розширюють простір; зображення на стінах людей в реальний розмір. Ці ж риси перейняло і необароко. В контексті цієї карнавальної ілюзорності ми розглядаємо творчість Є. Маланюка. Серед його творів є поезії, присвячені його колишньому військовому начальнику, який загинув під час визвольних змагань УНР. У цих поезіях створюється власний світ за допомогою ілюзій. Автор описує альтернативний перебіг подій. У цьому ілюзорному світі живим є його начальник, живими є інші персонажі, які на час написання поезій були давно мертві. Опис поведінки мертвих людей як живих відповідає фальшивим вікнам і дверям, оскільки він не містить під собою реального підґрунтя. Опис можливих подій як реальних відповідає зображенню на стінах людей в дійсний розмір, оскільки ці події (їх зображення) розгортаються на тлі справжності, адекватної автору (на "стіні"). Опис поведінки ще живих людей, які діють у вигаданих подіях, відповідає дзеркалам, які відбивають реальність, розширюючи простір.

Зазначимо, що подібна ілюзорність існує в Є. Маланюка тільки в поезії, в прозі він дотримувався реальних фактів. Таку карнавалізацію ми можемо – частково – пояснити бажанням автора створити світ, у який можна було втекти від реальних фактів. Поезія часто дає більше можливостей зробити це, ніж проза.

З.В. Бова, викл., асп., НТУУ "КПІ", Київ*
Vixen_zaya@mail.ru

СУЧАСНІ ПРІОРИТЕТИ ПОЛІКУЛЬТУРНОЇ ОСВІТИ

В процесах глобалізації та інтеграції країн Європи, стає пріоритетною тенденцією формування спільного освітньо-науково-культурного простору XXI століття. У нових освітніх і соціокультурних умовах особливу актуальність для вищої освіти України набувають розробка питань полікультурної освіти та виховання та використання позитивного світового досвіду, накопиченого в цій галузі.

Україна чітко визначила свої орієнтири на приєднання до Болонського процесу, що сповідує єдність навчання і наукових досліджень, вірність традиціям європейського гуманізму, мобільність студентів та викладачів на європейському освітньому просторі, досягнення еквівалентного статусу дипломів, вчених ступенів, звань, співробітництво між навчальними закладами тощо. Реформування вищої освіти означає також тією чи іншою мірою інтеграцію закордонних моделей освіти. Одним із сучасних напрямків розвитку освіти на Заході є впровадження моделі полікультурної освіти.

Актуальність упровадження полікультурної освіти зумовлена потребою організації нашого суспільства на засадах гуманізму, свободи, рівності та соціальної справедливості. Загострення геополітичного протистояння, національно-етнічна нетерпимість і міжнаціональні конфлікти, протистояння світових релігій – це виклик усім світовим системам освіти. Корені усіх названих

* Рецензент – І.І. Федорова, проф.

процесів містяться перш за все у ментальній несумісності. Подолання несумісності індивідів – це справа, що вирішується не тільки на рівні виховання індивідуальної культури, але і національної. Вона базується, насамперед, на впровадженні ідей поваги до кожного індивіда як самоцінності.

Основна функція полікультурності – збалансування усіх наявних у суспільстві культурних груп і спільнот та їх представників у всіх правах за умови збереження будь-яких етнокультурних особливостей. У полікультурній освіті акцент робиться на закладені в етнічних культурах цінності, що мають загальнолюдське значення, а отже, сприятимуть розвитку особистості, встановленню добросусідського співробітництва на міжособистісних, державних і міжнародних рівнях. Багато уваги приділяється питанню захисту прав національних меншин: державами-членами Ради Європи та деякими іншими було підписано низку документів, наскрізною ідеєю яких є створення умов терпимості та діалогу, необхідного для того, щоб культурне різноманіття було джерелом і фактором збагачення, а не розколу кожного суспільства. Виразом єдності Європи є культурна співпраця згідно принципу "єдина, але різноманітна Європа".

Полікультурна освіта – освіта, що спрямована на збереження і розвиток усього різноманіття культурних цінностей, норм, форм діяльності, що існують у певному суспільстві, і на передачу цієї спадщини молодому поколінню. Основна ідея цієї освіти проявляється в розвитку кроскультурних здібностей, які дозволяють молоді адаптуватися в різних культурних середовищах. Слід визначити також таке поняття як полікультурне виховання, що розглядається як невід'ємна складова національного виховання. Полікультурне виховання реалізує принцип діалектичної єдності національного і загальнолюдського, що дає змогу людині глибоко відчувати приналежність до рідного народу і водночас усвідомлювати себе громадянином і суб'єктом світової цивілізації. Особливістю полікультурного виховання є багатоаспектність його змісту, що дає змогу досліджувати проблеми полікультурного характеру в комплексі навчальних гуманітарних дисциплін. Кожен гуманітарний предмет робить свій внесок у здійснення діалогу та комунікації між культурами, основним чинником яких виступає мова. Особливе значення в процесі навчання та виховання набуває збереження балансу між рідною та іншою культурами, не протиставляючи їх, а встановлюючи зв'язок. Саме міжкультурні зв'язки і є джерелом збагачення освітньо-виховного процесу, основною метою якого є формування особистості на принципах взаємоповаги в умовах полікультурності.

Полікультуралізм/полікультурність – це визначення суспільства, яке містить численні різноманітні, але взаємозалежні культурні традиції, що часто асоціюються з різними етнічними компонентами цього суспільства. Толерантність – єдиний принцип, що лежить в основі полікультурності, а збереження культури вважається найвищим благом. Толерантність в своїй основі – це процес збагачення новим культурним надбанням, соціальним досвідом. В даний час Канада, США, Австралія, Швеція провадять полікультурну політику. Комісія Юнеско по культурі і розвитку в 1997 році підтримала канадський підхід як модель реалізації полікультурної політики для інших країн. Її досвід свідчить, що такий підхід сприяє політичній і культурній інтеграції населення. Інтегруючи у Європейський простір, Українська освіта повинна використовувати

вати досвід західних країн, але враховувати і свій позитивний досвід, враховуючи політичний, економічний та культурно-соціальний стан країни.

Підсумовуючи, слід зазначити, що полікультурна освіта – це складний прогресивний процес реорганізації та реформування освіти, основною метою якого є глобальне переосмислення існуючих недоліків та запобігання дискримінаційних процесів в освітній практиці. На порозі нового тисячоліття багато міст і країн визначили цю освітню реформу своїм основним пріоритетом. Формування та впровадження нової моделі освіти України, яка базувалась би на принципах полікультурності та гуманізму, повинно стати домінуючим завданням сучасності.

*О.Л. Воронюк, асп., ЖДУ, Житомир**

ЖАН БОДРІЯР: ЛІКВІДАЦІЯ ІНШОГО У ПЕКЛІ ТОГО Ж САМОГО

Криза традиційних антропологічних парадигм наприкінці XIX – у XX столітті примушує виробляти новий погляд на людину. Відмова від пошуків сталої природи, сталої сутності людини призвела у сучасній філософській думці до становлення філософсько-антропологічного погляду на людину як істоту полісутнісну (В. Табачковський), що, з одного боку, постає як істота універсальна (а це розширює погляди на можливості людини, способи її самоосягнення), а з іншого – як істота, здатна приховувати своє справжнє ество та відчувувати сутнісні риси. Предметом такого відчуження у творчості Ж.Бодріяра стала ліквідація Іншого.

Згідно Бодріяра, цей процес має не лише антропологічний, а й онтологічний, загальнокультурний вимір. Західноєвропейська культура, вважає філософ, має на меті асиміляцію будь-яких відмінностей, тобто, претендує на роль єдиної вірної моделі у розвитку людської цивілізації. Саме тому західна людина опинилась в "кінці" – філософії, ідеології, історії, людини, станові, де нічого не відбувається, у "страйковій події", там, де відмінності відсутні, у пеклі Того ж Самого. Прагнення до знищення відмінного є однією з фундаментальних характеристик масової людини, адже відмінність породжує сумніви та невпевненість. Масова ж людина прагне до ілюзії тотального контролю, а для цього все повинне бути однаковим, пізнаваним, позбавленим несподіванки та дива. Інший же завжди був носієм невідомого, неконтрольованого, тому й онтологічно значущим для будь-якої людини виступає зустріч з відмінним та включення його до власного існування. Саме ця зустріч позбавляє людину вузького егоїзму та зарозумілого антропоцентризму і дозволяє конструювати проект власного автентичного існування лише у спів-бутті з Іншим.

У пеклі Того ж Самого все по-іншому. Західній культурі, яка скасувала Іншого, претендуючи на культурний Абсолют, не залишається нічого іншого, як озброїтися проти самої себе, стати "власним антитілом". Інший як умова самотрансцендування перестає існувати, його інаковість більше не потрібна. Інший стає не чужим, а невимовно близьким, як тільки допускається можли-

* Рецензент – М.А. Козловець, докторант.

вість тотожності "Я" – Інший. Саме в цьому, за Бодріаром, і полягає суть сучасного феномена расизму: він стає можливим тоді, коли Інший стає небезпечно близьким, коли він ототожнюється з "Я". Ми відмовляємося, вважає Бодріяр, від Іншого на користь Того ж Самого, і в той же час ненавидимо цей вибір. Адже цей вибір передбачає сутнісну невизначеність суб'єкта по відношенню до себе та до Іншого. Інший як те, що не дозволяє повторюватися до нескінченності, щезає, і самосвідомість іррадіює в пустоті. Бодріяр упевнений, що ця нова ненависть практично невиліковна, бо їй немає експліцитної причини в безглуздому світі, ця ненависть, яка ненавидить саму себе, яка слідує принципу не розвитку, а інерції. Увесь світ культури стає лише протезом, продовженням власного "Я".

В результаті західна людина замикається на собі, її прагнення до абсолютного пізнання, абсолютної свободи та щастя дає в результаті абсолютну самодостатність та самотність. Тим самим, наголошує Бодріяр, кладеться кінець цілісності, адже якщо в одному елементі (людині) зберігається смисл усієї системи, то з'єднання, тобто, існування Іншого, втрачає сенс. В результаті цього самозамикання людина не переживає, а спостерігає за прожиттям власного життя, "живе теоретично", відсторонено від власних подій. Останні трапляються не з нею, а з іншими на екранах телевізорів, в Інтернеті, в газетах, на сторінках літературних романів тощо. Через цю замкнутість і відбувається процес розпаду людської особистості (недарма Бодріяр зазначає, що на зміну класичному фрейдівському невроту прийшов аутичний ескапіст-шизофренік), що веде до втрати ідентичності.

М.Ф. Гарда, студ., КНУТШ, Київ*
nikolay_garda@ukr.net

Е. ФРОММ "МАТИ ЧИ БУТИ": КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Книгу "Мати чи бути" Еріх Фромм написав на 76-му році свого надзвичайно плідного життя. Маючи багатий психоаналітичний, політичний та соціально-дослідницький досвід в Європі та США, Фромм виводить базові психологічні настанови сучасної людини, в котрих коріниться причина численних гостро-проблемних хвороб культури сучасного суспільства та шляхів їх подолання.

На тлі значних наукових та технічних досягнень людина відчула себе всезнаючою й всемогутньою, але це не давало того, чого прагне окремо взятий індивід – щастя. Навіть навпаки, усвідомлення того, що в будь який момент нездоровий глузд кількох політиків може зруйнувати все живе на землі сіяло в людях жах, відчуття тривоги та пригніченості, а електронно-машинна індустрія поставила людину в категоричну цивілізаційну залежність, що стало причиною суттєвого віддалення людської сутності від природи, значне опосередкування від живого та, відповідно, занапащення. Тема щастя ніколи не була банальною, до того ж це поняття дуже суб'єктивне. Звідси впливає тлумачення щастя як внутрішньої особистісної повноти, за наявності котрої

* Рецензент – Л.Т. Левчук, д-р філос. наук, проф.

більше нічого не потрібно, хіба що ділитись нею. Визначальними стають особистісні настанови "мати" чи "бути", котрі корінним образом впливають на формування культури суспільства. Фром дає деталізовану картину розуміння цих позицій. Їх тлумачення висловимо в наступних тезах:

1. Модус **володіння**, (або настанова "мати") передбачає загальне ставлення до речей (в широкому сенсі), в умовах якого ці речі можна **здобувати, володіти ними, та мати з них користь** [Фромм Е. Иметь или быть. – М. 1990. – С. 74]. Речі можуть бути які завгодно; від приватної власності матеріальних об'єктів та ментальних якостей (знання, здібності, вміння тощо) до живих істот.

Тобто в своєму житті людина ставиться до світу як до системи цінностей, який належить (мав би належати) їй, який вона намагається привласнити й затвердити владу над ним. Це різного роду речі матеріального та ментального плану. В Західній Європі, зазначає Фромм, європейський менталітет після I св. війни почав стрімко набирати виражене споживацьке ставлення до речей. Коли в XIX ст. суспільство використовувало речі для досягнення цілей, потреб, до придбаних речей ставились бережно, то в XX ст. акцент зміщується на сам *процес споживання*. Ще придатну для роботи річ замінюють на нову заради новизни, випробування нового, чи, такої собі, "споживацької інерції" у вульгарній формі [Там же. – С. 77] Людина витрачає частину продуктивного життя (а, іноді, все життя) для "здобування" знання, авторитету, території впливу, ... людей та все що вона може назвати словом "мій" ("мій лікар", "мої послідовники", "моя робота", "моя звичка" тощо) при цьому навантажуючи свій образ в ролі власника, уявно розширюючи своє я за рахунок названих речей. Фром відверто зазначає, що така позиція є некорисною й не вірною, оскільки людина при цьому не є сама собою й часто бувають ситуації коли людина втрачаючи це "майно", на котре була опора, закінчує трагічно [Там же. – С. 116–117] і, саме таке спустошуюче явище є причиною багатьох проблем культури Західної Європи та причиною звертання її до Східної культури.

2. Модус **буття** передбачає, в першу чергу, *внутрішню активність*, продуктивне використання своїх людських можливостей, котрі дані кожній людині. "Бути активним – означає дати проявитися своїм здібностям, таланту, всьому багатству людських дарувань ... це означає оновлюватись, рости, виливатись, любити, вирватись зі стін свого ізолизованого "я", відчувати глибокий інтерес, пристрасно прагнути до чогось, віддавати" [Там же. – Ст 94–95]. З цієї активності в правильному, раціональному руслі, закономірним повинен бути позитивний результат.

Варто розрізняти активність від *зайнятості* котрі відрізняються тим що зайнятість – формальна включеність в системну структуру, при котрій людина може мати внутрішнє відчуження, котре не можливе в випадку *активності буття*.

Фромм зазначає що модус "бути" важко описати словами, зрозуміти, його можна лише через досвід. У ментальному плані, наприклад, можна мати владні повноваження, але водночас не *мати* владу, а *бути* владою, тобто розпоряджатися владою як закономірною даністю.

Дуальне бачення у Фрома присутнє майже в кожній роботі (некрофілія – біофілія, руйнування – творення, смерть – життя тощо). Ось як він пише у своєму листі "Кредо", що є, певною мірою, підсумком його творчості й, взагалі, життєвої

позиції: "... Я вірю що основний вибір людини – це вибір між життям та смертю. Кожен вчинок передбачає цей вибір... Задача людини – розширювати простір своєї долі, укріплювати те, що сприяє життю, на противагу тому що веде до смерті. Говорячи про життя та смерть, я маю на увазі не біологічний стан, а способи буття людини, його взаємодію зі світом. Життя означає постійну зміну, постійне народження. Смерть означає припинення росту, закріплення, зацікленість [Фромм Э. Кредо // Искусство любить. – СПб., 2001. – С. 211–220].

Отже бачимо, що в цілому концепція Фрома полягає в принциповому векторному устремлінню людської волі, активності "до центру" свого я та "від центру", сприйняття й віддачі. Суспільство зможе нормально жити тільки тоді коли в культурі, ментальності людей переважатимуть настанови на *"буття"*, продуктивні, жертвні відносини співжиття. На думку Е. Фрома, – це основа для побудови гармонійного гуманістичного суспільства.

В.Ф. Діденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

НИНІЛОГІЯ: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Дослідження властивостей часу, простору, змін належить до таких актуальних проблем, до яких філософський інтерес не згасає тисячоліттями. У XX сторіччі завдяки філософам та фізикам-теоретикам розпочалося активне осмислення та переосмислення одночасності як фундаментальної властивості часу. Так само вчені піддають переосмисленню й поняття "місце" як головної особливості простору, який є важливим у знаменитій аристотелевій десятці категорій. Поняття "зміна", "рух", "розвиток" набувають нових значень, вимірів у сучасності. Тому сьогодні вони потребують переосмислення, проте не простого, а переосмислення з погляду вічності. Адже вічність – це постійно триваюча сучасність.

Для характеристики взаємозв'язку просторових та часових відношень використовують поняття "хронотоп". Проте сьогодні за допомогою означеного поняття неможна осягнути та пояснити/осмислити ті глибинні зміни, що відбуваються в сучасному людському бутті. Виникає запитання: яке поняття охоплює ці зміни і здатне допомогти осмислити їх? На мою думку, цю функцію спроможне виконати інтегроване поняття "нинілогія", яке є основою однієї науки як філософської теорії сучасності.

Нинілогія – це наука, яка покликана синтезувати міжгалузеве знання. Вона уточнює філософську онтологію як загальну теорію буття у вимірах сучасності. Нинілогія постає найважливішою наукою серед існуючих дотепер, оскільки вона досліджує, описує, обґрунтовує, витлумачує, а точніше – виробляє принципи раціонального й праксеологічного осягання сутності та вимірювання людського буття, розрізнення таких його понять-характеристик як "тепер", "сучасність", "нині". Саме термін "нині" є назвою найдрібнішої одиниці виміру сучасності, людського буття.

Якщо історія як наука покликана відновлювати пам'ять сучасної людини про події минулого, а футурологія передбачає майбутнє, спекулює на сподівання та надіях людини, які, по суті, є формами її втечі від реальної дійсності, то нинілогія – це адекватнологія актуального буття людини тут і тепер, у

сучасності, а не там і тоді, у минулому чи майбутньому. Нинілогія постає такою формою знання, яка забезпечує людське буття адекватним перебуванням у сучасності з усвідомленням усього можливого і неможливого там і тоді. Вона не є ні формою, ні способом втечі від нині існуючого, оскільки виробляє світоглядні орієнтири дійсного людського буття. Нинілогія покликана навчати людину бути щасливою тут – у горизонті сучасності. Головною проблемою цієї науки є суперечності між тим, чого хочеться людині, та тим, що вона може здійснити завдяки активним діям-взаємодіям із сучасниками. Саме нинілогія і покликана розв'язати означену суперечність.

Сутність нинілогії можна зрозуміти завдяки таким головним категоріям як: "сучасність", "одночасність", "одночасовість", "одномісцевість", "однозмінність" тощо. Сучасність – це одночасові та одномісцеві однозміни людського буття, або одночасомісцезміна людського буття.

Нинілогія базована на існуючих знаннях, переосмислює знання, створені багатьма науками, синтезує їх для адекватного зорієнтування людини в сучасності, для допомагання їй у визначанні способів раціональної діяльності. Нинілогія системно осмислює існуючі та створювані людиною горизонтальні та вертикальні зв'язки, відносини та взаємодії, виявляє між ними закономірності, головні та другорядні тенденції розвитку.

Нинілогія – це не тільки теорія сучасного людського буття в часовому вимірі, але й інтегральні знання про те, що має сенс у нинішньому, а що його вже втратило зі зміною умов людського буття. Тому нинілогія постає ще і як сенсологія людського буття та аксіологія, оскільки вона здійснює верифікацію матеріальних і духовних цінностей, переосмислює їх і визначає ступінь їх доцільності, сенс людського буття в сучасності.

У нині присутнє і минуле, і майбутнє водночас. Хто і як здійснює синтез минулого і майбутнього нині? Відповідь на зазначене запитання передбачає проведення системного дослідження нинішнього суспільного буття, визначення реальних (а не формальних) лідерів сучасності у ключових сферах діяльності. Нинішній лідер як медіатор/синтезувальник минулого і майбутнього у запитах сучасності відповідальний за формування цілей, менеджмент, результати та наслідки діяльності тощо.

Нинілогічне знання виконує метатеоретичні функції щодо нинілогії, ниніетики, ниніестетики, ниніправа, ниніполітики та інших галузей сучасного знання про людське буття.

Вибір з-поміж безлічі можливих варіантів кожна людина може зробити тільки нині, адже лише у горизонті сучасності можлива одночасомісцезміна людського буття.

Л.М. Довга, докторант, НМАУ ім. П. Чайковського, Київ

ВЧЕННЯ ПРО СУМЛІННЯ У ТЕКСТАХ УКРАЇНСЬКИХ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ СЕРЕДИНИ XVII СТОЛІТТЯ

Появу української етики як філософської дисципліни вочевидь можна датувати кінцем XVII – початком XVIII ст. Саме тоді у стінах Києво-Могилян-

ської академії починають читатися відповідні навчальні курси, саме з того часу нам відомі й перші трактати київських професорів, спеціально присвячені проблемам моралі. Втім, це зовсім не означає, що увесь попередній час в Україні не опрацьовувалася проблематика, пов'язана з питаннями моралі, системи цінностей, суспільних норм та вибору поведінкових стратегій/стереотипів. Щоправда, у традиційному, не урбанізованому соціумі (яким у XVII ст. здебільшого залишалося населення українських земель) поведінкові регулятори залежали не стільки від "теоретичних установок", скільки від звичаїв, системи правових норм (для ранньомодерної України – це Литовський статут), а також настанов Церкви. Але, якщо до початку XVII ст. на підтримку цих регуляторів в Україні працювали авторитет державної влади (Речі Посполитої), а також звичаєве право, яке жорстко прив'язувало людину до її оточення (у цій системі "чужинців" чи "люди прийшли" апіорі сприймалися "підозрілі", такі, що несуть потенційну загрозу суспільному порядку), то з середини XVII ст. ця ситуація суттєво змінюється. Молода козацька еліта формуючи власну державу ще не встигла вибудувати потужної владної вертикалі, яка б мала ефективні важелі контролю за дотриманням суспільного спокою (порядку), а "звичаєве право" перестає бути достатньо дієвим, оскільки у результаті перманентної війни підсилюють міграційні процеси, люди перестають бути жорстко прив'язаними до певного місця проживання та стають більш незалежними від суспільної думки.

В таких умовах виявилось, що традиційні чинники, через які впроваджувалися певні моральні норми та уявлення про належне/не належне, прийнятне/не прийнятне, добре (благо-чинне)/погане (зло-чинне), допустиме/не допустиме тощо перестали бути ефективними, а нові секулярні (громадянські) важелі іще не появились. Цю інституційну лакуну в Україні середини XVII ст. намагалися заповнити ієрархи Київської Митрополії. Очільники реорганізованої Петром Могилою української православної Церкви стають не тільки носіями конфесійної свідомості, але й вирощують перші паростки нової ціннісної парадигми, формуючи в українському соціумі новочасні уявлення про суспільне благо, значимість "служіння" Церкві та Батьківщині, порядок пріоритетності моральних чеснот тощо. Такі ідеї розробляються у цілій низці праць, насамперед у проповідництві та трактатах, присвячених проблемам морального богослов'я. Одним з найпоказовіших у цьому плані є трактат Інокентія Гізеля "Мир з Богом чоловіку", що був опублікований 1669 року в друкарні Києво-Печерської лаври. В ньому автор викладає християнське вчення про мораль, розглядаючи конкретні життєві випадки і намагаючись дати їм певну оцінку з огляду їх справедливості чи гріховності. Загалом цей трактат за формою багато в чому повторяє трактати з "моральної казуїстики", які стали досить поширеними у XVII ст. у католицькій Європі. Проте, крім суто практичних порад (тобто, як у яких випадках належить себе вести, аби не впасти у смертний гріх) тут знаходимо чималу "теоретичну" частину з викладом вчення про те, що таке гріх, чому і як людина грішить, що вона може зробити, аби утримуватися від гріха та яким чином вона може сама аналізувати власні вчинки чи власну поведінку.

У трактаті "Мир з Богом чоловіку" чи не вперше в українській традиції ми знаходимо обґрунтування ідеї "самовладності" людини як позитивного чин-

ника. Внутрішнім регулятором, який дано людині її Творцем для того, щоб вона могла правильно управляти власним життям оголошується сумління, тобто "усвідомлення себе самого, чи усвідомлене судження про себе, за допомогою якого людина судить, добре чи зле є те, що вона робить або зробила". Сумління стає для людини внутрішнім співрозмовником, у функції якого входить нагадувати про події минулого, оцінювати з огляду моральності те, що було вчинено або що повинно здійснюватися, радити та наставляти у певних життєвих колізіях. Гізель пояснює, що сумління є тим внутрішнім суддею, від якого людина не може нікуди подітися, не залежно від її походження чи соціального оточення. Саме воно дає оцінку судженням розуму перш ніж ті будуть передані волі для їх втілення, саме воно може спонукати волю до певних дій чи утримувати її від них. Від того, яке у людини сумління ("істинне", "гадано істинне", "невпевнене", "збентежене" чи "облудне") значною мірою залежать її поведінка, тому важливо, щоб сумління могло опиратися на сталі позитивні зразки, що слугують критеріями оціночних суджень. Окремі люди самі можуть бути носіями цих критеріїв "справедливого" – це дано їм як дар Божий. Вони не потребують жодної сторонньої допомоги для того, щоб відрізнити добро від зла і можуть бути порадиниками іншим. Втім переважно сумлінню властиво "сумніватися", приймаючи рішення, тому воно потребує сторонньої допомоги (поради досвідчених у чеснотах людей), а також виховання і вправлення. На думку Гізеля, сумління, яке керується правильними уявленнями про "благо" може (і повинно) стати важливим інструментом у процесі формування нових уявлень про суспільні цінності, та спонукати волю до служіння "спільному благу" і роботи "на благо ближнього", які в православному моральному богослов'ї ранньомодерного періоду висувалися як важливі шляхи "служіння" Богові, на яких можна здобути право на спасіння так само певно, як і на шляху аскези та утечі від світу.

***І.А. Доннікова, докторант, ОНУ, Одеса**
philonma@ukr.net*

КУЛЬТУРА ЯК СПОСІБ САМООРГАНІЗАЦІЇ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

Сучасне соціально-гуманітарне знання зазнає сутнісних змін під впливом теорії самоорганізації (синергетики), яка презентує нову пізнавальну парадигму. Все частіше в соціально-філософських дослідженнях застосовуються такі поняття, як "соціальна самоорганізація", "соціальна ентропія", "соціальний аттрактор" та інш. Дійсно, людському буттю притаманні "синергетичні" риси – складність, відкритість, динамічність, нерівноважність, нелінійність. Тому стає зрозумілою спроба осмислити певні його проблеми з синергетичної точки зору. Якщо синергетика, за словами О. Князевої, це "перевідкриття світу", синергетичний погляд на, здавалося б, відомі речі, стає достатньо евристичним. Таке "перевідкриття" стосується багатьох феноменів людського життя, в тому числі і явища, добре відомого як дослідникам, так і пересічній людині – культури.

Як це не парадоксально, але культурі надається водночас і визначальна і другорядна роль в людському житті. Коли з'ясовується гуманістичний зміст

різноманітних соціальних процесів, аналізуються духовні засади життя, досліджуються творчі можливості людини, зрозумілим і природним здається звернення людської думки до культури, її людинотворчого потенціалу. В той же час, в практиці людського життя культура стає філософською абстракцією, вкрай далекою від повсякденних людських потреб і проблем. Тому соціальна реальність опиняється нібито "поза" культурою, точніше, культура – "поза" актуальними суспільними процесами. Використання положень синергетики щодо розуміння культури дає можливість в певній мірі подолати існуючий парадокс, оскільки оснащує людину вагомим аргументацією щодо органічного зв'язку культури і людського життя в усіх його проявах. Зокрема, мова йде про можливість представити культуру як спосіб самоорганізації людського життя, спрямований, перш за все, на смислове його наповнення. Тобто культура в синергетичній термінології стає базовим негентропійним чинником людського життя, або способом подолання соціальної ентропії.

Для обґрунтування такого змісту поняття "культура" необхідно, в свою чергу, визначитись з поняттям соціальної ентропії. В широкому розумінні ентропія – міра неупорядкованості, хаотичності системи. Ентропія характеризує специфічний стан системи, коли вона є вкрай нерівноважною, а її поведінка непередбачуваною. Тобто зростання ентропії супроводжується зростанням **невизначеності** стану і подальшого розвитку складної системи. Саме в такому сенсі поняття ентропії, на наш погляд, може бути інтерпретовано в соціально-гуманітарному контексті.

На жаль, роздуми про феномен соціального хаосу (соціальної ентропії) частіше концентруються навколо різноманітних соціальних структур – політичних, економічних, правових, етнічних і т. інш., які презентують так званий соціальний порядок. Тому і соціальна ентропія тлумачиться, перш за все, як розпад цих структур, їх "розмивання", руйнування зв'язків і відношень між ними. Людина в такому випадку теж стає "структурою", позбавленою екзистенціально-особистої присутності в світі і формально втягнутої в будь які соціальні стосунки. На наш погляд, з'ясування природи соціального хаосу потребує звернення до сутнісних засад індивідуального людського буття, пов'язаних з необхідністю **свідомого** існування в світі. Саме таке звернення спонукає визначати міру неупорядкованості (соціальну ентропію) або впорядкованості (соціальну самоорганізацію) мірою його смислового наповнення. Якщо в загальному розумінні ентропія – це міра невизначеності розвитку складної системи, то невизначеність людського буття пов'язана, перш за все, з втратою його смислу – **збезсмиленням**.

Смисл є специфічним духовним формоутворенням, яке пов'язане з природними можливостями людини, але набуває творчого вияву завдяки культурі. Через смисл людина долає власну непередбачуваність, нестримне прагнення до абсолютної свободи, на "все-здатність", які без осмислення постійно загрожують втратою власного "я", свавіллям, вибухом руйнівних емоцій, насильством, ціннісною нерозбірливістю, тобто безладдям. Якщо взагалі смисл є засобом визначення людини в світі, то культурний смисл є засобом її збереження і становлення як особисто-неповторної істоти, чиє існування набуває цінності завдяки творчій реалізації. В смисловому просторі культури

людина стає істотою, яка здатна стримувати хаос, занепад власного і навколишнього буття. Смысл – це культурний засіб створення соціального порядку, в якому людина – не об'єкт для реалізації соціальних проєктів, а живе творче начало, яке через само-створення створює і бажаний для себе світ, захищений від хаосу знелюднення.

Культура є тим просторо-часовим континуумом, в якому відбувається чудо становлення з біологічної істоти людини – одночасно і як неповторної індивідуальності і як творчої одиниці будь якої спільноти. Соціальний порядок, створений "культурними" засобами, ніколи не втрачає людського виміру, а тому – здатності до самозбереження і саморозвитку. Людинотворчий потенціал культури дає підстави розглядати її як духовно-практичний спосіб самоорганізації людського життя, спрямований на осмислення (розуміння), вираз, збереження і розвиток людини і суспільства. Культура це єдиний спосіб існування людини, якій створює необхідні умови для становлення особистості, формує засоби узгодження різноманітних індивідуальних прагнень, надає динаміці людського буття творчої спрямованості.

В.О. Жолдоков, асп., НАУ, Київ

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ВЗАЄМОДІЇ ЕТНІЧНИХ КУЛЬТУР

Двадцяте століття виявилось чи не "найбагатшим" на пролиття крові на між-етнічному ґрунті як за географічними масштабами, так і за кількістю принесених жертв. Особливо значні людські й матеріальні втрати прийшлися на дві світові війни, в яких вагому роль відіграли міжетнічні суперечності. Проте людство не вивело з них уроків, оскільки й після закінчення найкривавішої другої світової війни то в одному, то в іншому регіонах земної кулі постійно спалахували й продовжують спалахувати криваві сутички, які несуть все нові людські жертви. Навіть існування міжнародних організацій, які покликані вирішувати або хоч би приглушувати взаємну неприязнь певних етносів, які через культурно-історичні обставини опинилися поруч (етнічні й релігійні спільноти – на Балканах, араби й євреї – на Близькому Сході, індійці та пакистанці – в Індії тощо).

Як зазначають дослідники, після закінчення "холодної війни" у світі мали місце понад тридцять кровопролитних конфліктів, більшість з яких відбувалися через міжетнічні суперечки. Причому, якщо в період 1945–1960 років серед таких конфліктів збройні сутички займали трохи більше половини від усього їх загалу, то в 1960–1990 – х роках їх частка зросла до трьох четвертих. Особливістю цих конфліктів є їх надзвичайно руйнівні наслідки для цивільного населення, а також посилення нетерпимості представників етнічних груп, втягнутих у збройний конфлікт, після закінчення бойових дій. Небезпечність її полягає в тому, що ця нетерпимість всотується новими поколіннями конфліктуючих етносів.

Саме тому втілення принципу толерантності як загальнолюдської цінності, яка сприяє встановленню миру та добросусідських стосунків між різними етнічними, національними, релігійними спільнотами в окремих регіонах і у всепланетарному масштабі, має стати турботою міжнародних організацій і

кожної держави. А дослідження варіативності дії цього принципу в різних соціальних практиках і специфічності його виявів у реальних відносинах між етнокультурними утвореннями є актуальним завданням суспільних наук, в тому числі й соціальної філософії.

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть у зарубіжній і вітчизняній філософсько-соціологічній літературі зазначеній проблемі приділено немало уваги. Достатньо назвати роботи С.Хантінгтона, Ф.Фукуями, Й.Хейзінги, В.Іноземцева, В.Лекторського, В.Толстих, С.Кримського, Ю.Павленка та інших. На наш погляд, у контексті феномену глобалізації розробка теорії толерантності у поєднанні останньої з принципами гуманізму й плюралізму в міжнародних, міждержавних, міжконфесійних, міжетнічних стосунках найповніше представлена у працях Ф.Фукуями, В.Лекторського та В.Толстих.

У соціально-філософських концепціях зазначених авторів не лише виявлені причини конфліктів між спільнотами, що сповідують різні, а то й протилежні духовні цінності, а й окреслені теоретичні засади безумовності принципів толерантності, гуманізму та плюралізму в сучасних геополітичних умовах. Зокрема, В.Лекторський показує, що терпимість сьогодні більшою мірою, ніж будь-коли раніше в історії людства, є не просто абстрактним філософським ідеалом, а абсолютно практичною умовою виживання [*Лекторский В.А. Толерантность, плюрализм и критицизм // Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. – С. 22*]. І разом з тим її втілення в реальні стосунки між народами супроводжується численними труднощами, зв'язаними з абсолютизацією кожним соціокультурним утворенням власних духовних цінностей, а також значним впливом політичної, релігійної тощо ідеології на свідомість відповідного етно-національної чи релігійної спільноти.

Проте толерантність не можна розглядати як байдужість, оскільки в такому разі неможливо встановити відносини взаємодії, що ведуть до взаємного збагачення культур різних соціальних груп і народів. Фундаментом для змістовної, а не формальної толерантності може стати погодження ними на теоретичному й практичному рівнях основних моральних норм, сповідання принципів, вироблених ООН, ЮНЕСКО та іншими авторитетними міжнародними організаціями. Адже не випадково ЮНЕСКО було оголошено 1996 рік роком толерантності. Цей факт зайвий раз підкреслює важливість дотримання цього принципу як керівного у міжнародних відносинах.

Принцип толерантності не можна співвідносити і з неможливістю порозуміння між етнічними культурами чи релігійними конфесіями. Незважаючи на суттєву відмінність у менталітеті, мовах, релігійних віруваннях, звичаях, традиціях і т.д., у людських взаєминах існує немало точок дотику, які можуть слугувати підставою для взаємного визнання цінностей іншої культури. Важливо, щоб остання не розумілася як чужа, з якою необхідно боротися аж до знищення.

Для наповнення принципу толерантності реальним змістом важливо спиратися на визнання того факту, що плюралізм релігійних, політичних, моральних, естетичних тощо цінностей є природним для існування людства як цілісної системи. А спроби фізичного знищення чужих культур, як свідчить історія, приводять лише до приниження й самознищення культури народів-завойовників. Принцип плюралізму вказує на однакову цінність для світової

спільноти всіх існуючих на землі етно-національних культур і заперечує будь-які переваги одних культурних форм над іншими. Звідси випливає безпідставність тлумачення принципу толерантності як поблажливості.

При всій відмінності культур різних народів, їм доводиться спільно вирішувати економічні, екологічні, науково-технічні й інші проблеми, які мають глобальний характер, а отже, необхідна концентрація чималих матеріальних і фінансових зусиль для їхнього вирішення. У свою чергу, цього неможливо досягнути без взаємного толерантного ставлення до цінностей кожної культури.

Отже, в умовах глобалізації, яка передбачає взаємну залежність усіх локальних спільнот і їх культур, принцип толерантності найбільше відповідає природному бажанню кожної спільноти не лише вижити, але й зберегти свою культурну ідентичність. Він вимагає взаємної поваги до матеріальних і духовних цінностей кожної етнічної культури, а також критичного перегляду власних поглядів і позицій щодо абсолютизації уявних переваг культури свого народу. Лише на таких теоретичних і практичних засадах людство не лише виживе, а й зростатиме матеріально і духовно.

Т.П. Заїка, студ., КНУТШ, Київ*

САКРАЛЬНЕ МІСЦЕ ЖІНКИ-МАТЕРІ У КОНТЕКСТІ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ МІФОЛОГІЇ

Жінка, мати, сестра – це священні слова для кожної людини, що набули всенародного визнання та шанування. "Культ Матері" наявний у всіх сферах нашого життя, починаючи з буденного спілкування між людьми і закінчуючи сферою економіки, політики... Та сьогодні є важливим віднайти історичні витоки явища шанування жінки, як родоначальниці людського роду. Дослідження цього питання повертає кожного з нас до сивої давнини, до сторінок міфології. Міфологія – історично перша форма суспільної свідомості, спосіб розуміння світу, що є характерним для ранніх етапів суспільного розвитку. В духовному житті первісного суспільства міфологія домінувала, виступала як універсальна форма суспільного мислення.

В даній роботі мова йдеться про місце жінки, перш за все, у слов'янській міфології, що мала досить широку географію. Під слов'янською міфологією як правило розуміють сукупність міфологічних уявлень давніх слов'ян (пра слов'ян) часів їх єдності – до кінця I тис. н.е. Не дивлячись на те, що слов'янські міфологічні тексти майже не збереглися, оскільки не мали свого Гомера та й релігійно-міфологічну цілісність язичництва було зруйновано в період християнізації слов'ян, все ж певну реконструкцію основних елементів слов'янської міфології можна здійснити на базі фольклорних джерел. Тут важливо згадати про існування "Велесової книги" – літературної пам'ятки нібито дохристиянських часів, вік якої точно не встановлено. Вона проливає світло на певні сторони вірувань і життя давніх слов'ян.

Повертаючись до теми жінки, важливо зрозуміти, що в слов'янській міфології їй відводиться чи не найголовніше місце. Так, в супереч традиційним

* Рецензент – М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.

уявленням, що світ виник з "нічого", "світ з Яйця", "світ з Хаосу", деякі свідчення міфології дають зрозуміти, що "на початку була лише Велика Мати, і новонароджений світ лежав на її теплих колінах. Звали її – Жива-Живана, бо від неї пішло все життя" [*Семенова М. Поединок со Змеем: Мифологический роман. – СПб., 1996*].

Подібно до грецького пантеону богів, слов'янський пантеон характеризується тісними сімейними зв'язками, на чолі яких стоїть жінка. Тому не дивно що поряд з сакралізацією богів чоловічого начала, богині також набувають сакрального характеру. Жінка, як берегиня добробуту, в образі богині приміряє вищий щабель пантеону (Сварог) і нижчий (Велес-Змій). Образ жінки-родительниці утворював навколо себе широке асоціативне поле і однаковою мірою пов'язувався з ідеями відтворення родового колективу та всього живого – природи, культурних рослин, свійських тварин. Тому він стає центральним в усій системі релігійно-міфологічних уявлень слов'ян-землеробів.

Нашим завданням є розгляд загального списку слов'янських жіночих божеств і визначення їх релігійної ваги в очах давніх слов'ян. При дослідженні особливостей слов'янської міфології можливий феномен виокремлення своєрідного "жіночого пантеону" на чолі якого стоїть "Мати сира земля", можливо – Мокош. Чуттєва і справедлива по своїй природі, жінка-богиня зображувалася подібно до дерева, отже мала функцію упорядкування Всесвіту.

Доцільно говорити про три групи богинь цього "пантеону", що відповідали за господарсько-природний устрій світу: 1) Дівя, Жива; 2) Морена, Купала; 3) Лада, Леля, Рожаниці. Цей розподіл характеризується якісно відмінним призначенням богинь і вимагає особливого підходу. Перша група – це богині природи, матері всього живого. Щодо богинь другої групи, то тут існують певні суперечки: чи доцільно їх взагалі відносити до числа слов'янського Олімпу. Вони уособлюють собою смуток за померлими і навіть цілий комплекс поховальних обрядів. З іменами Морена та Купала пов'язані певні елементи обрядовості давніх слов'ян. Справа в тому, що морени та купали – це соломяні опудала, ляльки, які знищували під час обрядів; їх розривали на частини, спалювали, здійснювали процес поховання і ритуального оплакування... Самобутність "жіночого пантеону" не можливо уявити без представниць третьої групи. Стосовно них існує велика кількість інформації, яка вимагає ретельного дослідження для отримання більш конкретного висновку стосовно їхньої важливості.

Не варто забувати про той факт, що в слов'янських віруваннях жінка уособлювала не лише добрий початок. В деяких джерелах згадується про жінку, як "істоту" з темним началом. "Темні богині" – це зловісні невістки, з злим, нечутким серцем. Зі сторінок народної творчості можна з'ясувати, що "темними богинями" наші предки називали всяку нечесть: лісниці, мамуни, мавки, русалки, відьми (чарівниці)...

Трансформувавшись, вірування наших предків сьогодні відкриває нам двояке ставлення до жінки: 1) жінка, як богиня, як берегиня домашнього добробуту та 2) жінка – відьма, яка те й робить, що псує щастя інших. Цей поділ, звісно ж, є умовним, та проаналізувавши сучасність, ми все ж в деякій мірі погодимося з цією класифікацією.

Сьогодні ми маємо принципово інший час, інші пріоритети, інші цінності та роль жінки від цього не змінилася. Навіть, навпаки, образ жінки був канонізований (в часи Середньовіччя) і зачислений до лику святих. Ця тенденція через епос, казки, легенди, історичні перекази ввійшла в гуманітарну культуру різноманітних народів – в літературу, живопис, музику, скульптуру... Деякі традиції та обряди сивої давнини віднаходять свій відголосок в сучасності: звичай залишати при стрижці овець жмутик вовни ("для богині Мокуші"), приносити до церкви на день Іллі колосся жита та зелений горох ("щоб Перун не спалив").

М.О. Зайцев, доц., НУ "ОА", Остроз

СВІТ ПОСТМОДЕРНУ: ПРОБЛЕМА ПОВЕРХНІ І ГЛИБИНИ

Коли Постмодерн "говорить" про поверхню і при цьому залишає поза увагою глибину, то це засвідчує його номадичний характер його буттєвості. Ковзаючи буттям, він залишається байдужим до здійснення ним. Справжня поверхня неможлива без глибини. Поверхня явлена глибиною, як і глибина передбачає поверхню як межу своєї явленості. Завдяки поверхні глибина отримує свою конкретну визначеність, поверхня є не просто щось самодостатнє (глибина теж не самодостатня у своїй самості), вона завжди поверхня певної глибини і в цьому її визначеність. Вона завжди поверх чогось, що складе її (поверхні) глибину. Тож якщо Постмодерн осмислити в поняттях поверхні і глибини, то стане зрозумілим, що він бере поверхню як одне з ключових своїх понять, тому, що він сам є поверхнею а глибиною його як поверхні є Модерн. У своїй поверхневості, а саме так він і може здійснюватися буттям, Постмодерн визначив межу багатьох наріжних ідей Модерну, які склали феномен, що охоплюється поняттям "проект Модерну". Через Постмодерн Модерн отримав можливість висловити те, що висловити через свою систему світоглядних координат він не міг, оскільки воно було незрозуміле в цій системі, а отже не виразиме, а відтак і непомітне там. В цьому плані кожний історичний етап соціокультурного поступу людства має "свій Постмодерн". Як такий, він наділений всіма рисами перехідності: являє (висловлює) невисловлене попередньою соціокультурною епохою (звідси його текстуалізація усього суцього) і означає тенденції прийдешнього. У своїй дійсності (наслідками своїх дій) він і є перехідний період. Постмодерн не досліджує. Дослідження завжди спрямоване в глибину, тому йому й непотрібні великі наративи; їх продукував Модерн, оскільки потребував великих світоглядних координат, які й визначалися цими наративами. Він являє (висловлює) не явлене (невисловлене), але потенційно притаманне глибинній суті Модерну. Його глибиною і є Модерн. А оскільки ніщо не виникає поза певними світоглядними координатами, то Постмодерн продукує відсутність будь-яких координат, постаючи у своїй суті як самонаратив. Саме з цієї позиції самонаративізму Постмодерн і намагається руйнувати наративи Модерну.

Світ постмодерну, це світ де перервана тяглість традиції і на її відновлення ми не маємо ніяких шансів. Залишається лише одне – вибудовувати

свою буттєвість серед фрагментів минулого, а точніше серед його руїни. Порядок речей в постмодерному світі замінила Руїна. Як свого роду спроби осягнути таке буття постають твори Борхеса "У колі руїн" та Дерріда "Автопортрет та інші руїни". Потуги осмислити Руїну, пов'язані не лише з її наявною реальністю, а й зі свого роду ностальгією, хоча це й не завжди усвідомлюється, адже руїна це єдині залишки органічного, що лишилися у світі постмодерну, світі постійного повторення одного й того ж, світі змертвілого у своїй суті. Це світ своєрідного затишшя, світ звільнений від творчих мук, світ красивий красою руїни та імітованого хаосу. Адже розпад минулих цілісностей, спровокований деконструктивними потугами, породжує "космічний хаос" та такі похідні від нього, в ситуації текстуалізації світу, як "хаос значень", "хаос цитат", "хаосу означаючих" тощо. З цієї "хаотизації світу" виникає відчуття кінця... Зримою виявом цього став "деконструкціонізм" — напрямок в архітектурі 90-х років, однією з характерних рис якого стало прагнення штучно імітувати хаос. Нестабільне та дисгармонійне тут постало не як таке, що намагаються подолати (уникнути), а як продукт цілеспрямованої діяльності. Хаос виявився раціонально імітований. Це, як зазначає В.Г.Табачковський, "свого роду лад у хаосові, або хаос ладу. Хаос стає вишуканим, ретельно "продуманим" митцем, естетично підкресленим тощо". І далі він висловлює досить цікаву думу: "а чи не стає подібний хаосмос своєрідною, нетрадиційною іпостасю процедури упорядкування людиною світу? Можливо таке упорядкування не є ієрархічним, але ж ієрархії може протистояти не просто хаос, а гетерархія" [Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу. — К., 2002. — С. 273]. Дійсно, це дещо нетрадиційна іпостась упорядкування світу, проте вся її нетрадиційність формальна. У своїй суті вона розгортається в тому ж смислового полі європейської парадигми культури, де людина завжди намагалася здолати хаос — форми змінювались, але суть залишалась.

Е.С. Зеленская, асп., ГНУ "ИФ НАН Беларуси", Минск*
auginia@yahoo.com

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ОТРАЖЕНИЕ КРИЗИСА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Отличительной чертой "эпохи перемен", в которую мы живем, является "глубокая неопределенность и "мягкость мира": в нем всякое может случиться и все может быть сделано, но ничего не может быть сделано раз и навсегда...все человеческие контакты состоят из последовательных встреч, личности заменены масками, а биографии распадаются на серии эпизодов" [Бауман З. Индивидуализированное общество — М., 2002. — С. 64]. Это порождает состояние тревоги, так как человек уже не знает, чего ждать от завтрашнего дня, оказываясь один на один со своей неуверенностью. Это можно обозначить как кризис духовной культуры.

* Рецензент — В.В. Позняков, д-р филос. наук, проф.

В ситуации деконструкции самого понятия духовной культуры, которая берет начало в философских течениях середины двадцатого века, и ведет к девальвации ценностных ориентаций, традиционно признающихся духовными, можно проследить непосредственную взаимосвязь проблем идентичности и кризиса духовной культуры. Оказываясь в ситуации неопределенности, человек сталкивается с проблемой одиночества. Отсутствует связь с ценностями духовной культуры. Тревожность, ощущение одиночества, "заброшенности" в случае невозможности "подключения" к традиционным культурным ценностям ведет к кризису на уровне идентичности.

Дебаты об идентичности становятся выражением глубинной потребности в стабильности индивидуального и социального бытия – обретения духовной культуры, то есть ценностей, не укорененных в области изменчивого материального бытия. Человек, сталкиваясь с новыми культурными и социальными процессами, оказывается неспособным сохранять целостность своего личностного мира без четкой ориентации на духовные ценности. Происходит то, что Э.Эриксон обозначил как неспособность субъекта ощущать собственную целостность и непрерывность в пространстве и во времени [Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 1996. – С. 61]. Это и становится причиной обострения ощущения потерянности.

Реакцией человеческой психики в данном случае является поиск устойчивости, основания для формирования себя. Идентификация – это "очерчивание границ", создание образа "Другого". Одним из оснований восприятия "Другого" является идеализированное представление о "безопасном доме", в котором все упорядочено и стабильно, и обозначение всего, что лежит за пределами этого дома как "угрозы". Именно таков простейший механизм возникновения образа "Другого" как "врага", который и в ситуации мультикультуральности подспудно присутствует в сознании. Так происходит формирование двух модусов "псевдоидентичности": отчуждения "Я" от другого, через выстраивание негативного образа "Другого" и растворение собственной идентичности в групповом сознании. Обретенная идентичность "спасает" человека от тревожности и одиночества. Идентичность оказывается наиболее простым способом ухода от состояния выбора и необходимости развития личности, основанного на признании приоритета духовных ценностей. Такая позиция гарантирует относительно стабильное существование. Очевидно, что последствия трансформации отношения "Я-Другой" в систему отношений "Я-Другой-Враг" могут быть катастрофическими, особенно учитывая процессы культурной и социальной интеграции в современном мире, которые неизбежно дают основание для формирования образа "чужого".

Ясно и то, что существуют и другие способы сохранения идентичности человека. Первостепенной важностью в этом процессе становится проблема восстановления духовных ценностей. Что в ситуации мультикультурализма и плюральности достаточно проблематично, однако возможно при обращении к национальным ценностям, неизбежно формирующим глубинные слои психики индивида.

К ПРОБЛЕМЕ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРНЫХ ДОМИНАНТ И САМОИДЕНТИФИКАЦИИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

К 50-м годам XX века в Западной Европе и США сложился общественный строй с такими социально-экономическими и социально-политическими характеристиками, которые вызвали пересмотр социокультурных норм и как следствие – новый механизм социализации личности. Менталитет западной молодежи 60-х уместно сравнить с призмой, сквозь которую социальные проблемы воспринимались с акцентом на нравственные и социокультурные утраты поколения, поднимавшего при этом вопросы о смысле жизни, смерти, грехе, покаянии, вине, ответственности и достоинстве личности. Поэтому молодежные движения оказались закономерным следствием данных процессов. В нашей стране также сложилась подобная ситуация, – но уже после распада Советского союза.

Впрочем, по замечанию Г.В.Ф. Гегеля, существует старая и давно набившая оскомину жалоба, которую вновь и вновь повторяют представители старшего поколения – жалоба на то, что молодежь, с которой им теперь приходится иметь дело, куда менее покладиста и воспитана, чем были в молодости они. Действительно, молодежные движения довольно часто тяготеют к общественно-политическим или контркультурным направлениям, для которых характерен радикальный протест и отрицание существующего порядка в обществе, культуре, политике или экономике. В немалой степени это связано с тем, что к числу идеологических источников протеста можно отнести экзистенциализм и фрейдизм. Но не менее важен тот факт, что в конце 60-х – начале 70-х гг. на сознание западной молодежи существенное влияние оказала франкфуртская школа философии, внезапно оказавшаяся в центре движений социального протеста. Наиболее популярными идеологами стали Герберт Маркузе и Эрих Фромм, идеи которых сами по себе уже являлись результатом любопытной комбинации исходных постулатов франкфуртской философии с основательно пересмотренным фрейдизмом. Например, опубликованная в 1964 г. работа Маркузе "Одномерный человек" пользовалась неизменной популярностью среди французских и американских студентов. "Цивилизации приходится защищаться от призрака свободного мира... – писал Маркузе, – защита состоит в усилении способов контроля не столько над влечением, а главным образом над сознанием, ибо, оставленное без внимания, оно может разглядеть во все более полном удовлетворении потребностей репрессию". Этим призывам охотно внимали на противоположной стороне Атлантики, ведь репрессивная мощь цивилизации, связанный с ней прогресс отчуждения, и как следствие – угроза в форме отчужденного мира наносили удар по фундаменту идентичности, дискредитируя идею американской мечты.

Сам термин "идентичность" прочно вошел в философию в начале XX века в связи с выходом основных трудов Э. Эриксона, в основу терминологического аппарата которых легло, в том числе, понятие "идентификация",

впервые использованное в работах З. Фрейда. Эволюция идей идентичности наметилась в трудах Х. Гартмана, Д. Рапопорта, Э. Криса. В различных аспектах исследование проблем идентичности молодого поколения отражено в трудах Р. Баумайстера, Э. Гидденса, У. Джеймса, А. Маслоу, Ж. Пиаже, К. Роджерса, Х. Салливена, Ю. Хабермаса, В. Хесле, К. Юнга и др.

Важно отметить, что универсальной особенностью всех представителей фрейдизма было сведение идентичности к бессознательным структурам, когда исследуемый феномен ограничивался детским возрастом, и отсутствовало четкое разделение понятий "идентификация" и "идентичность". Так, К. Юнг и А. Адлер полагали, что замкнутость индивида на себя не является источником становления человеческого и подчеркивали необходимость изучать "социальное окружение", как его впоследствии назовет Эриксон. В противоположность им Н.А. Бердяев, Г. Шпет, П. Флоренский, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Т. Адорно и Ж.-П. Сартр, по сути, независимо друг от друга высказывали мысль, что целостность и непрерывность личностного сохраняется исключительно в метаморфозах индивидуального существования.

Э. Фромм также активно задействовал в своих исследованиях проблематику становления личности, используя все тот же термин "идентичность", утверждая, что когда человек предпочитает быть, а не иметь, он не испытывает тревоги и неуверенности, порождаемых страхом потерять то, что имеешь. Никто не в силах угрожать безопасности человека и лишить его чувства идентичности, если центр его существа находится в нем самом; а его способности быть и реализовать свои сущностные силы – это составная часть структуры его характера, и они зависят от него самого.

Но уже в работах Эриксона более важным становится развитие идентичности (эго-идентичности) именно в молодежной среде, что в значительной степени вытесняет тему либидо. Эриксон, таким образом, расширил теорию психосексуального развития Фрейда, включив в нее психосоциальное развитие индивида на этапах детства, отрочества, юности и т.д. Работа Эриксона "Детство и общество" вышла в 1974 г. одновременно с "Поколением скептиков" Х. Шельски, но в отличие от работы последнего, сконцентрирована не на становлении индивида в формате социальных институтов, а на такую форму социализации, когда половое созревание ощущается как важная перемена и стимулирует настолько повышенное внимание к себе, что молодой человек задается вопросом о том, как он выглядит в глазах окружающих. Ощущения, которые он испытывает, не совпадают ни с адаптированными социальными ролями, ни с идеальными образами. С точки зрения Эриксона, перед молодым индивидом рано или поздно встает задача собрать в единое целое все социальные роли, осмыслить, связать с прошлым и проецировать в будущее. Если молодой человек успешно справится с этой психосоциальной идентификацией, у него появится ощущение того, кто он есть, где находится и куда идет. Но в определенных ситуациях молодежь инстинктивно стремится к "негативной идентификации", отождествляя себя с образом, противоположным тому, который хотели бы видеть окружающие.

Известный западный специалист Тернер де Сейлс утверждает на страницах "Youth Studies Australia", что, пытаясь произвести самоидентифика-

цию и влиться в социум, молодежь сталкивается с испытаниями физического, эмоционального, социального, психологического и культурного характера. Особенно это касается пубертатного периода, когда остро встает проблема отсутствия жилья и работы, возникают проблемы внутри семьи и в школьной среде, растет проблема маргинализации. Эти факторы угрожают взаимопониманию поколений, и такая ситуация говорит о том, что мы могли бы попытаться перенести свои рассуждения из плоскости среднесрочных перспектив в область точечного решения проблем, с которыми сегодня сталкиваются молодые люди.

По мнению К. Манхейма, социальная функция молодого поколения заключается именно в формировании новых подходов к накопленному культурному наследию. Тем более, согласно учению о социальной динамике О. Конта, стремление общества к устойчивому положению неизбежно требует противовеса в виде социального прогресса. Именно так, под давлением официальной идеологии социально-политического строя 50-60-х гг. в Соединенных Штатах возникло и развилось первое молодежное движение. По большому счету, первопричиной студенческих волнений в США, а также майских событий 1968 г. во Франции послужил все тот же комплекс расовых и социальных проблем, решение которому не найдено и по сей день, невзирая на динамичное развитие общественного строя.

На период студенческих волнений 60-х пришлось наиболее ошутимое влияние идей Маркузе, который, впрочем, утверждал на страницах одного из журналов, что ощущает свою солидарность с движением возмущенных студентов, но я ни в коей мере не являюсь их рупором. И лишь очень немногие студенты читали хоть что-нибудь из им написанного. Поэтому вряд ли стоит напрямую увязывать опубликованные работы Маркузе с многоэлементной идеологией молодежного движения 60-х. Однако все это привело к тому, что в адрес критической теории Маркузе и других представителей Франкфуртской школы современники стали выдвигать резкие и зачастую оправданные замечания. "Не могу себе представить, – парировал Маркузе, – как можно победить общество, которое мобилизовано и организовано в борьбе против всякого революционного движения, против всякой эффективной оппозиции".

Современный исследователь С. Солберг утверждает, что сегодня осознание потребностей американской молодежи привело к развитию национальной модели работы с молодежью, когда молодым людям оказывается всесторонняя поддержка для достижения успеха в процессе обучения в школе и в дальнейшей жизни. В США продолжают оставаться проблемой перспективы работы для молодых людей, не имеющих диплома высшей школы, в то время как их дипломированные сверстники получают шанс на работу в четыре раза чаще. При этом каждому американцу гарантирована возможность попасть в образовательную систему, и это единственный социальный институт, старающийся позаботиться о каждом ребенке в стране. Но и сегодня молодые люди по разным причинам испытывают давление в контексте макро- и экзосистем, которые существуют в молодежной среде, окружающей их в школе и в остальной жизни...

ІГРОВА КОМПОНЕНТА ІНТЕРНЕТ-КОМУНІКАЦІЙ

Сучасний світ переживає комунікаційну революцію, в основу якої покладено розповсюдження Інтернет-комунікацій як таких, що найбільше відповідають вимогам глобалізованого світу. Інтернет-комунікація є новітнім атрибутом взаємодії людей у сучасному суспільстві та важливим чинником функціонування всіх його соціальних систем. Термін "комунікація" має індоєвропейське походження (від лат. *communis* – повідомлення, зв'язок, спілкування). Під комунікацією розуміють тип взаємодії між людьми, який передбачає інформаційний обмін, своєрідну "інформаційну кооперацію" [Рац М. Книга в "информационном обществе": о чем речь? Взгляд методолога // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. – М., 2000. – С. 85]. Цим словом позначають інформаційну компоненту спілкування на противагу інтерактивній (взаємодія та вплив суб'єктів спілкування) та перцептивній (сприйняття органами чуття) компонентам спілкування.

Комунікативні можливості Інтернету не тільки розширюють сферу спілкування та радикально трансформують сучасний соціокультурний простір. На особливу увагу заслуговують ігрові компоненти формування Інтернет-комунікацій. Відповідно до визначення гри Й. Гейзінга грою вважається "добровільна дія або заняття, яке здійснюється всередині встановлених меж місця та часу за добровільно прийнятими, але обов'язковими правилами з метою, що міститься в ній самій. Гра супроводжується почуттям напруги та радості, а також усвідомленням іншого буття, аніж "буденне" життя" [Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнього дня: Пер. с нидерл. – М., 1992. – С. 14].

Відомо, що гра виступає для людини квазі-реальністю, завдяки якій вона пізнає світ можливого й актуалізує власні бажання. Віртуальний простір Інтернету є не чим іншим, як глобальною квазі-реальністю, альтернативним світом, доступним для сучасної людини. Подібними до ігрових є соціально-психологічні функції Інтернет-комунікацій хоча й імітаційно, але реалізують ті стани та соціальні ролі, що є недоступними для людини в повсякденному житті. Механізмами такої актуалізації як у грі, так і в Інтернет-комунікації вважається свобода. У межах Інтернет-комунікацій свобода виражається у формах звільнення від будь-якого зовнішнього і внутрішнього примусу, прагматичних артикуляцій, наявних соціальних ролей та соціальних стереотипів. Мається на увазі те, що в Мережі людина може спілкуватися поза межами власної тілесності, уникаючи ідентифікації за класовими, національними й навіть статевими ознаками.

Наступним підтвердженням ігрової компоненти Інтернет-комунікацій є наявність тут двох реальностей: буденної та конвенційної. Буденна реальність Інтернет-комунікації випливає з того, що адресант та адресат є реальними людьми, що існують у межах реального часу-простору, мають вікові, статеві, національні та інші ознаки. Спілкування між ними хоча й має опосередкований характер, але потребує певних вольових, інтелектуальних, емоційних зусиль. Конвенційна компонента Інтернет-комунікацій пов'язана з їх віртуа-

льним характером і виражається в тому, що під час спілкування у Мережі людина дистанціюється від будь-яких вищезазначених ознак, а засобом її ідентифікації стає нік – умовно обране ім'я – маска.

На користь ігрового характеру Інтернет-комунікацій свідчить є й те що, незважаючи на віртуальність спілкування у Мережі, захоплюючись, людина починає сприймати його досить реально. Це відбувається під час гострої полеміки, яка спостерігається, наприклад, при обговоренні тих чи інших проблем на світоглядних сайтах. Складається враження, що на час обговорення учасники полеміки, відсторонившись від "першої*", цілком поглинаються "другою" реальністю. Окрім цього, гра потребує від учасників дотримання певних правил, які можуть носити писаний або неписаний характер.

Зазвичай гра не спрямовується на здійснення будь-яких змін у реальному світі. Інтернет-комунікація як специфічний спосіб обміну інформацією має на меті як утилітарні, так і неутилітарні завдання. Її утилітарність пов'язується з повсюдним застосуванням у бізнесі та навчанні. За таких умов Інтернет-комунікація передує діяльності та стає потужним фактором соціально-економічного й політичного розвитку суспільства. Втім переважна більшість віртуальних контактів у Мережі покликані задовільнити потребу індивіда не в діяльності, а в спілкуванні. Однак, на відміну від спілкування, яке повсюдно має довільний характер, Інтернет-комунікація здійснюється у межах фіксованого нормативного простору, що дозволяє говорити про її приналежність до гри.

Окрім цього гра є актуалізацією надлишкових сил людини та формою проведення дозвілля. У більшості випадків комунікації в Мережі не детерміновані жорсткими потребами. За винятком окремих випадків, від їхньої актуалізації не залежать життя та здоров'я людей і їхня соціалізація, вона не є єдиним засобом задоволення пізнавальних, естетичних та інших потреб людини. Отже, Інтернет-комунікації мають невимушений характер, що є ознакою ігрової діяльності.

Насамкінець, свідченням приналежності Інтернет-комунікацій як до спілкування, так і до гри є те, що, за винятком деяких випадків, вони дозволяють людині відчувати себе щасливою. Найрозповсюдженішими емоціями, якими супроводжується інформаційний обмін у Мережі, є інтелектуальна зацікавленість, здивування, захоплення. Інтернет-комунікації супроводжуються пізнавальним азартом і задоволенням від пізнання істини. Як відомо, насичений емоційний фон є невід'ємним атрибутом гри.

Зіставлення феномену Інтернет-комунікацій з грою як базовим феноменом людського буття дозволяє зробити висновки, що найважливішими ігровими елементами Інтернет-комунікацій є: поділ комунікативного простору Інтернету на дві сфери – реальну та віртуальну (квазі-реальну); надання квазі-реальній сфері ознак конвенційності; розгортання спілкування у межах конвенційної (квазі-реальної) площини з тимчасовим визнанням її реальності; наявність чітко детермінованих, але обмежених часом правил, які організовують спілкування у межах конвенційної реальності Інтернету; майже повсюдний неутилітарний характер Інтернет-комунікацій, які вважаються формою дозвілля, що покликана приносити відчуття щастя та радості людині.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ПРОЦЕС АКТИВІЗАЦІЇ МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Сьогодні жодна культура, країна, соціальна група, індивід не сприймаються як замкнуті чи самодостатні феномени. Їм усім притаманний взаємозв'язок, взаємообумовленість і взаємовідношення; саме ці складові, які на перший погляд забезпечують взаємодію, починаючи культурами і завершуючи індивідами, у сьогоденні є вкрай складними елементами у процесі глобалізації.

Починаючи від останніх десятиліть ХХ сторіччя культури зазнають впливу потужного світового процесу, який дістав назву глобалізації. Багатоаспектність цього процесу засвідчує, що людство вступило в нову добу свого розвитку, який матиме характер планетарних змін.

Глобалізація – це процес становлення глобальної культури і разом з тим глобальної людини. Глобалізація забезпечує інтеграцію народів та держав у єдиний простір. Процеси глобалізації є причиною змін у найважливіших соціальних інститутах сучасної цивілізації: змінюється роль держави, демократії, цінності свободи, відбуваються "порушення" ціннісно-нормативної системи суспільства. "Глобальна людина" змушена вести боротьбу за виживання у світі. Процес глобалізації створює нестабільний світ, в якому трансформації охоплюють усі сфери суспільного й індивідуального життя. На думку західного соціолога У.Бека, "глобалізація – це ідеологія панування світового ринку, ідеологія неолібералізму" [Бек У. Что такое глобализация? – М., 2001. – С. 23].

Аналізуючи феномен глобалізації, варто відзначити, що це поняття артикулювалося і попередніми епохами. Нашим близьким та далеким предкам не був відомий термін "глобалізація", однак глобалізаційні прагнення були їм притаманні.

Історія знає багато спроб великомасштабної експансії держав (володарів), релігій, ідей, культур, – спроб, що теж були глобальними проектами в час тодішніх можливостей суб'єктів експансії та умов життя людства. Ці проекти мали свою мотивацію і у більшості випадків спершу були агресивно заманіфестовані, а вже потім їх намагалися реалізувати. Намір і "теорія" йшли попереду дії та практики. Суб'єктивні поривання перевершували об'єктивні можливості. Якою ж є культурна складова глобалізаційного процесу? Соціокультурні аспекти глобалізації роблять особливо актуальним вивчення особливостей міжкультурної взаємодії. Міжкультурна взаємодія – складний, суперечливий та амбівалентний фактор сучасності, який є комплексом багатьох складових і залежить від впливу низки системних факторів: суспільно-політичних, світоглядно-аксіологічних, історико-спадкоємнісних, культурно-цивілізаційних.

Взаємодія культур – особливий вид безпосередніх відносин і зв'язків, що встановлюються між двома чи декількома культурами. Міжкультурні контакти породжують множину проблем, які обумовлені неспівпадінням світогляду, цінностей та інших характеристик. Неунікненною стає адаптація традиційних моде-

* Рецензент – О.Б. Сінкевич, доц.

лей монокультурних інтеракцій до нового соціального середовища у площині збереження культурного різноманіття світу. Наявність непорозумінь в процесі міжкультурної взаємодії культурологи називають культурним шоком. Культурний шок є феноменом історичним, і в кожному історичному добу виражався по-різному в залежності від способів та рівнів взаємодії. Культурний шок яскраво виявив себе, як відзначають дослідники, вже в час так званих великих географічних відкриттів та знайомства з іншими культурами. Культурний шок став реальним досвідом нашої культури в усій його цілісності. Проблема розуміння "іншого" залишається невирішеною і до сьогодні. Сучасне людство не вміє розуміти і слухати "не своє", терпимо ставитися до чужого і перетворювати чуже на "своє", хоча й інше. Не випадково все більше сучасних науковців схиляються до думки, що на зміну ще донедавна найбільш актуальним міжнаціональним та міжкласовим конфліктам приходять міжкультурні конфлікти, які стають новою глобальною проблемою людства, і що саме такі конфлікти можуть бути основою і причиною світових воєн ХХІ сторіччя. Саме вибух міжкультурного спілкування, неunikненість зустрічі, взаємовплив різних культурних систем/субсистем визначає необхідність пошуку найбільш безконфліктних шляхів співіснування, подолання "чужості" як атрибуту багатомірного соціокультурного простору.

В.І. Кондрашова-Діденко, канд. екон. наук, доц., КНУТШ, Київ
VIKD@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ КУЛЬТУРИ КРАЇНОВОГО ВИРОБНИЦТВА

Виробництво будь-якої країни має своє призначення – створення умов для розвитку людини/народу та їхньої життєдіяльності. Ці умови мають бути гідними Людини. В розвитку самого виробництва час від часу виникають проблеми – прості і дуже складні. Шляхи їх розв'язання зазвичай шукають в самому виробництві. Проте, як на мене, причини виникнення проблеми і шляхи її розв'язання слід шукати не у виробництві і не у фінансах, не в техніці і не в технології, не у політиці і в не в часі, а в культурі. Адже діяльність людини постає як культура. Тому справедлива формула кожного країнового суспільства загалом і людини зокрема "Яка культура – таке й життя".

Культура виробництва – цінності, переконання та установки до дії/діяльності, які сприяють розвитку людини і народу країни через удосконалення всіх сфер і секторів суспільного виробництва. Цінностями є те, на що зорієнтований актор у своїй пізнавальній та практичній діяльності, а також те, чого досягли в процесі цієї діяльності. Цінностями людини можуть поставати матеріальні і нематеріальні блага; гроші, знання, інтелектуальний розвиток людини, особиста свобода – зовнішня і внутрішня, свобода народу країни тощо. На основі цінностей формуються переконання людини і людей. Результатом взаємодії цінностей/переконань людини чи актора, стимулів і мотивів, цілі та умов діяльності є установка як готовність до дії. В системі культури виробництва чи економічної культури ядром є цінності людини як актора будь-якої діяльності. Цінності кожної людини ієрархізовані за важливістю і значущістю для життєдіяльності людини.

Культура виробництва – це мислення, свідомість і духовність. Духовність – це цінності, смисли життєдіяльності, ідеали. Вона (духовність) визначає цілепокладання актора та його творчість. Мислення витлумачують як здатність актора до розмірковування, базованого на використанні даних про реальну дійсність і засвоєного ним знання. Важливою особливістю мислення є здатність зосереджування на собі, виокремлення того, що знаєш/чого не знаєш. Свідомість – єдність продуктів мислення і досвіду, накопиченого людством у відповідності до своєї духовності.

За цивілізаційністю/епоховістю виробництво поділяється на чотири типи: доіндустріальний та індустріальний, постіндустріальний та ноосферний. Перші два типи виробництва – це економіка, а наступні два – інтелектоміка. Звідси два типи культури виробництва – економічна культура та інтелектомічна культура.

Рівні економічної культури: перший рівень – масова свідомість або економічна культура масового виробника і масового споживача; другий рівень – економічна культура осіб, котрі приймають управлінські рішення; третій рівень – теоретична економічна культура (економічна культура викладача та економічна культура вченого, дослідника). Типи економічної культури – 1) дефіцитна, достатня і надлишкова; 2) продуктивна і непродуктивна; 3) сильна і слабка тощо.

Інтелектомічна культура – це культура виробництва, яке здійснюється в планетарному суспільстві. Якщо економічна культура є національною, то інтелектомічна культура – глобальною і неекономічною. Головні особливості інтелектомічної культури. Остання є надлишковою, продуктивною і сильною. Основу такої культури складає розум, інтелект, моральність, мудрість.

Г.О. Конопльова, студ., ТНУ ім. В. Вернадського, Сімферополь
konopylik@mail.ru

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ЯК НЕОБХІДНА УМОВА ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРИ У ПЕРІОД ГЛОБАЛІЗАЦІЇ СВІТУ

Говорячи про сучасність, необхідно відмітити складну й неоднозначну ситуацію в області культури. ХХІ століття, продовжуючи традиції попереднього століття, показало нові грані культури, які раніше не мали яскравого втілення, дозволило інакше поглянути на людину і світ в цілому.

Існування великої кількості різних, не схожих одна на одну культур ставить перед людством важке питання про те, як можуть співіснувати такі різноманітні утворення на нашій невеликій планеті, який характер цієї взаємодії, до чого він може привести і взагалі, яким шляхом може піти розвиток культури?

Зрозуміло, що кожній культурі необхідно самостійно розвиватися, з урахуванням своїх коренів й традицій, але, у той самий час, тільки еволюція, тільки звернення до цінностей і поглядів інших культур дозволить жити в гармонії з іншими культурами. Така основна вимога тривалого розвитку світової культури. Зіткнення культур, взаємна неповага й нерозуміння – шлях до озброєних конфліктів. Крім того, ми живемо в Україні, порівняно молодій

державі, яке позиціонує себе в світовому суспільстві як державу з народною, національною культурою. Але слід відмітити той факт, що наша країна стоїть на порозі масштабного процесу глобалізації, який може потягнути за собою розчинення коренів української культури, її уніфікацію. Звернення до проблеми діалогу культур визначає актуальність мого дослідження.

Відповідно до поставленої проблеми, ціль моєї роботи полягає в тому, щоб, досліджуючи проблему культурної різноманітності, доказати, що встановлення діалогу між культурами – необхідна умова для збереження культур в епоху глобалізації. Важливішими задачами своєї роботи я бачу: виявити фактор присутності культурної взаємодії, визначити, які проблеми з'являються в процесі культурної комунікації, дослідити процес культурної взаємодії на прикладі кримських готів, проаналізувати процес діалогу культур у сучасних умовах, з'ясувати, яка небезпека існує для культури України в нових умовах.

У сучасній культурології немає загальноприйнятого критерію, за допомогою якого можна було б поєднати культури за тими чи іншими типами. Цілком не випадково з'являється такий термін, як мультикультуралізм. "Модель мультикультуралізму припускає легітимацію різних форм культурної несхожості, яка лаконічно виражена у формулі "інтеграція без асиміляції" [Мамонова В.А. Мультикультуралізм: різнообразие и множество. – М., 1999. – С. 235]. Контактуючи з чужою культурою (чужинним культурним текстом), реципієнт інтуїтивно сприймає через призму своєї локальної культури, внаслідок чого неминуче з'являється різного ступеню нерозуміння, відбувається утворення лакун. "По лакунах можна цілком обґрунтовано судити про рівень сумісності однієї культури з іншою, про характер та ступінь відмінностей між ними, вказуючих на ту відстань, на якій знаходяться один від одного суб'єкти спілкування. Головний спосіб скоротити кількість лакун між культурами – збільшити й поглибити спілкування" [Сорокин Ю.А. Культурологические и этнологические ниши: определение понятий и их интерпретация // Языковая картина мира: лингвистические и культурологические аспекты. – Бийск, 1998. – Т. 2. – С. 467].

З цієї точки зору, глобалізація полягає у формуванні єдиної системи, яка змогла б зрозуміло відобразити та описати всі явища, які відбуваються всередині культур, втягнутих у глобалізаційний процес, а це неможливе без діалогу. "Діалог культур – це спілкування з культурою, реалізація і відтворення її досягнень, це виявлення і розуміння цінностей інших культур, спосіб привласнення останніх, можливість зняття політичної напруги між державами і етнічними групами. Він – необхідна умова наукового пошуку істини й процесу творчості в мистецтві. Діалог – це розуміння свого "Я" і спілкування з іншими. Він загальний і загальність діалогу загальноприйнята" [Скрипник К.Д. Філософія. Логіка. Діалог. – Ростов-н/Д., 1996. – С. 573]. Таким чином, діалог – це, у першу чергу, взаєморозуміння, усвідомлення учасниками цінності іншої культури, як і своєї.

Але такий довгий, складний й неоднозначний процес, як глобалізація, може потягнути за собою "втрату...культурами своєї індивідуальності, своєї специфіки, що неухильно приведе й до втрати носіями даної культури своєї самоідентичності, до розмивання культур і, як наслідок цього, до втрати виключно важного для розвитку будь-якої цивілізації фактора – фактора різноманітності" [Вострякова Ю.В. Проблемы познания в диалоговом пространс-

тве современной культуры // Философско-методологические проблемы науки и техники. – Самара, 1998. – С. 257]. Яскравий історичний приклад – культура кримських готів. Є очевидним те, що культура кримських готів – зразок взаємодії культур. На основі чого здійснився процес зміни матеріальної культури, звичаїв й вірувань, який відбувся при безпосередньому контакті і взаємовпливі різних соціокультурних систем.

Таким чином, формування "глобальної" культури ставить питання про складні взаємовідносини між єдиною культурою та культурами, які існують безпосередньо всередині цих глобалізаційних одиниць (тобто культур, формуючих єдину, "глобальну" культуру).

Скоріше за все, глобалізація веде до неможливості відрізнити людей різних культур. З одного боку, це зовсім не є проблемою, а навпаки, "зменшує можливість для виникнення різного роду між групових конфліктів (релігійних, національних та ін.). Але при цьому не буде багатою комунікація..." [Там же. – С. 257], а існування яких-небудь відмінностей, продиктованих національним культурним середовищем можуть привести до відчуження від своєї культури і навіть ворожості до неї як до перешкоди для вступу в глобалізаційний процес. Таким чином, на перший план виходить питання про те, яким буде відношення носія "глобалізаційної" культури до своєї національної культури? Чи можлива зворотна реакція – загострення культурного плюралізму?

В умовах такої культурної різноманітності особливо актуальним стає явище культурного діалогу, як способу рівноправного спілкування культур, тобто формування загальних для всіх культур світу форм й структур, іншими словами, створенні "правил". У цьому й полягає головна ціль діалогу культур в умовах глобалізації.

В.П. Культенко, доц., НУБІПУ, Київ
kultenko@ukr.net

СТАНОВЛЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ ЯК ФАКТОРУ СТАБІЛЬНОГО ДЕРЖАВНОГО РОЗВИТКУ

У традиційних суспільствах політика як правило розглядається крізь призму соціальної сфери, як справа, зумовлена соціально-економічними чинниками. Таке розуміння політики через кореляцію її щодо соціальної структури та соціальних відносин склалося за умов розвитку демократичних відносин. Особливістю демократичних суспільств стала їхня структуризація за сферами соціальної дії, соціальних впливів. Різні соціальні інституції "призначалися відповідальними" за різні напрямки існування суспільства. Завдяки цьому розв'язувалося завдання знеособленої, а тому відповідної до демократичних норм, діяльності держави щодо реалізації громадянських прав населення. В контексті розгортання політичної діяльності як соціального інституту політика реалізувалась з позиції примусу. І засобами реалізації політики був примус як спосіб досягнення певної мети, ідеалу соціальних відносин. Соціальна практика свідчить, що для будь-якого типу людського суспільства життєво необхідним є закріпити деякі типи соціальних відносин, зробити їх обов'язко-

вими для членів певного товариства або певної соціальної групи. Це перш за все відноситься до тих соціальних стосунків, вступаючи в які, члени соціальної групи забезпечують задоволення найбільш важливих потреб, необхідних для успішного функціонування групи як цілісної соціальної одиниці. Такою є потреба у відтворенні матеріальних благ, що примушує людей закріплювати і підтримувати виробничі стосунки; потреба соціалізувати підростаюче покоління і виховувати молодь на зразках культури групи, яка примушує закріплювати і підтримувати родинні стосунки, норми навчання молодих людей. Практика закріплення стосунків, спрямованих на задоволення насущних потреб, полягає в створенні жорстко закріпленої системи ролей і статусів, які приписують індивідам правила поведінки в межах соціальних відносин, а також у визначенні системи карних санкцій для того, щоб добитися неухильного виконання цих правил поведінки. Системи ролей, статусів і санкцій створюються у вигляді соціальних інститутів, які є найбільш складними і важливими для суспільства видами соціальних зв'язків. Саме соціальні інститути підтримують спільну кооперативну діяльність в організаціях, визначають стійкі зразки поведінки, ідеї і стимул-реакції. Постнекласична ситуація сьогодення з її нетрадиційними підходами до звичних справ змушує переглянути місце та сутність політичної сфери в житті окремої людини та суспільства в цілому. "Прагнення вичленувати політичні компоненти із загальнонаціонального культурного контексту привели до ряду загальновизнаних положень. Дослідники політичних процесів вважають, що в кожній країні здійснюється самобутня культурна політика. Проте її розуміння неможливе без емпіричного розуміння природи людини, її потреб і етичних цінностей" [Социальные институты общества // <http://www.socialinst.org.ru>]. Йдеться про те, що політика чим далі – більше поєднується із сферою культури. Політика починає здійснюватися культурними засобами. І сучасний політичний простір стикається з феноменом культурної політики, але вже в новому його розумінні. Не просто як із сферою політичного управління культурними процесами у суспільстві, а новим методологічним вирішенням здійснення державної політики в цілому. Культура, традиція стають вирішальними факторами при ухваленні політичних рішень. І відтак вже не йдеться про використання примусу у здійсненні політичної волі. Культурна політика країни розглядається як "сукупність різноманітних аспектів політичної свідомості нації і її окремих груп, що історично склалася, яка включає суб'єктивне сприйняття історії і політики, укорінені цінності і переконання, об'єкти ідентифікації і лояльності, політичного знання і очікування" [Там же]. Політика все більше апелює до традиції, до естетичних засобів впливу задля реалізації визначеної соціальної мети. Йдеться про те, що через підвищення загального культурного рівня населення несиловими засобами досягається потрібний ефект, який часто лишався недосяжним при використанні традиційних політичних методів, зокрема примусу. За рахунок здійснення культурно-естетичного вибору вирішується подвійне завдання. З одного боку, політичні рішення, кроки держави відповідають автентичним культурним традиціям певного регіону, не суперечать та не конфліктують з уявленнями населення про норми та вимоги моралі і через це не викликають тривоги перед новим, невідомим та незвичним, що за

духом ще є чужим, до певної міри відразливим для людей. "Структурні рішення, такі як трансформація, не гарантують повного успіху реформаторських ідей, якщо цей процес не враховує морально-суспільні принципи" [Панченко В.І. Політика як чинник реалізації моральних цінностей в умовах трансформації суспільства // Психолого-педагогічні основи гуманізації навчально-виховного процесу в школі та ВНЗ: Зб. наук. пр. – Рівне, 2008. – Вип. 4. – С. 86]. Саме це й визначає іншу особливість з'єднання сфери культури зі сферою політики, а саме: політика за рахунок використання культурних важелів її здійснення набуває здатності стати моральною. Те, що з часів Макіавеллі вважалося справою брудною, принципово протилежною нормам етики та моральності, отримує потужне етико-моральне навантаження. "Політика є бар'єром між мораллю і економікою, сферою, що не тільки утруднює вплив на моральну поведінку в економіці, але й викриває етичні принципи суспільного життя" [Там само]. Реалізація ж морального потенціалу політики стає можливою за рахунок того, що з урахуванням культурної складової здійснення політичного процесу, беруться до уваги й такі вимоги, як реалізація спільного блага людей, опертя політичної волі на принципи гідності особи, винагородження достойних та покарання винних, реалізуються гуманістичні вимоги в економічній царині тощо. Таким чином, в трансформаційних, перехідних умовах існування соціуму саме політика, але вже в новому розумінні, через культурну її складову – як культурна політика, стає знаряддям утвердження моральних цінностей в суспільстві та переходу його на рейки стабільного розвитку.

Н.В. Лазарович

СОЦІОКУЛЬТУРНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В КОНТЕКСТІ МІЖКУЛЬТУРНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

"За обрієм нова епоха, ім'я якій – Ера Толерантності"
Ю. Сватко. Європа на шляху до культури миру?

В умовах поглиблення широкомасштабного процесу глобалізації та поширення його на всі сфери життєдіяльності суспільства особливого змістового наповнення набуває проблема взаємодії різних культурних традицій. Зокрема, глобалізаційні процеси зумовлюють розмивання смисложиттєвих цінностей традиційних етнонаціональних культур як основи соціального буття та соціальної ідентифікації особи. Глобально-універсальні виміри сучасної цивілізації призводять до своєрідного "зіткнення" в одній площині самобутньої етнонаціональної та універсальної світової культури, в іншій – культур різних спільнот. Це призводить до нівеляції культур етносів, адже у зв'язку з інтенсивним поширенням універсалізованих стандартів масової культури втрачаються глибинні традиційні цінності, які становили основу людської життєдіяльності. Лінія напруги у світовідчутті сучасної людини виявляється в площині процесів самоідентифікації, сфері зустрічі та взаємодії системоутворювальної, традиційно-етнонаціональної та позитивно-самозберігаючої

складової буття людини і суспільства й інноваційно-змінюючої, техногенної ознаки культури. Такі процеси призводять, безумовно, до "кризи ідентичності", коли на перший план висувається проблема збереження цілісного "Я" в мінливому, мозаїчному світі.

З іншої сторони, динамічні зміни сучасного світу актуалізують проблему соціальної комунікації, адже світ, який постійно змінюється, обриває численні коріння минулого, заставляючи людину пристосовуватись до перманентно змінних соціальних умов, включаючись одночасно у різні соціальні спільноти та культурні традиції.

Тому сьогодні особливої актуальності набуває аналіз соціокультурної толерантності в контексті міжкультурної взаємодії. Поняття "толерантність" (від лат. *tolero, are* – "терпіти", "витримувати"), за словами В. Малахова, виходить саме із принципів "терпіти", "витримувати" Іншого в його іншості, визнаючи за ним право чинити й думати по-своєму" [*Малахов В. Толерантность и её границы: к этическому осмыслению понятия // Europejskie modele tolerancji. – Rzeszow, 2001. – С. 59*].

На думку Отфріда Хеффе, толерантність передбачає взаємну повагу різних культур і традицій, визнання самоцінності інших культур [*Хеффе О. Плюрализм и толерантность: к легитимации в современном мире // Философские науки. – 1991. – № 12. – С. 17*]. Соціокультурна толерантність, в свою чергу, – це визнання відмінностей, які існують, як усередині наших суспільств, так і між різними культурами; це відношення до культурної розмаїтості світу, до відмінностей як до спільного надбання, як до джерела взаємного збагачення [*Колосок Т. Діалог етнокультур в умовах глобалізації: культурологічний аспект // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2005. – Вип. 8. – С. 192*]. Соціокультурна толерантність – це визнання істинних універсальних моральних принципів. На такій основі можлива повага до Іншого, прийняття етнічних і національних особливостей, відмінностей у соціальних поглядах, що породжуються особливостями умов життя, професійної діяльності та культурних традицій [*Зиновьев Д. Социокультурная толерантность – ее сущностные характеристики. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://res.krasu.ru/paradigma/1/11.htm>*].

Отже, "соціокультурна толерантність" – це певний вимір особи, що характеризує терпиме відношення до інших людей як носіїв певної культури, незалежно від їх етнічної, національної або культурної приналежності. Толерантність є засадничою умовою особливостей різних культурних спільнот або їх представників і виражається в прагненні досягти взаємної поваги, розуміння й узгодження різнорідних інтересів і точок зору без примусового нав'язування пріоритетних позицій.

У сучасному світі толерантність стає умовою виживання людства, адже неоднорідність сучасної соціокультурної "матриці" зумовлює численні кризи та конфлікти (проблема "східного" та "західного" типів культури, збереження етнічної основи національних культур в умовах становлення універсалізованих цінностей і т.д.). Виникає необхідність поглиблювати діалог культур на засадах принципів толерантності, лібералізму, демократії з метою подолання наростаючої міжетнічної, національної та релігійної нетерпимості (насамперед, в

зонах конфліктів та зіткнення різних культур, релігій тощо). Тому сучасний стан міжкультурного діалогу актуалізує проблему формування соціокультурної толерантності як необхідної умови запобігання міжкультурних конфліктів.

Так, дослідження теоретичних аспектів та практичних виявів соціокультурної толерантності, основою якої є міжкультурний діалог, що передбачає становлення відкритого дискурсу сприйняття інших культурних спільнот, їх світобачення, способів життєдіяльності, вважається одним з найважливіших завдань сьогодення.

*Н.М. Легка, студ., КНУТШ, Київ**

ЗНАКОВО-СИМВОЛІЧНИЙ ПРОСТІР КУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Людська комунікація переважно формується двома способами. В одному випадку ми маємо справу з певною наперед заданою інформацією, яка передається від однієї людини до іншої. В іншому, мова йде про збільшення інформації, її трансформації, тобто – про автокомунікацію, в межах якої відбувається перетворення самої особистості, з чим пов'язане досить широке коло культурних функцій – від необхідного людині у певних типах культури відчуття свого самостійного буття до самопізнання. Комунікативні моделі знаходять все ширше застосування при вивченні життя суспільства, при цьому дуже ефективною виявляється співпраця структурної лінгвістики і теорії інформації, що дає можливість застосовувати структурні і інформаційні моделі при описі культур, систем спорідненості, побуту, моди, мови жестів, організації простору і т.д. Під культурою тут розуміється будь-яке природне явище, перетворене людським втручанням і через це таким, що може бути включеним в соціальний контекст.

Зведення будь-якої людської дії до комунікативних процесів передбачає зведення культурних і біологічних фактів до одного і того ж механізму породження. Комунікативні обставини – це така реальність, в якій людина, навчена досвідом, обирає значення. Якщо, завдяки контексту і конкретній комунікативній ситуації, амплітуда смислових коливань скорочується, то на рівні конотації коливання здійснюються в дуже широкому спектрі [Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 1998]. Сюди можна віднести коливання в смислі, які кожному є знайомими не тільки завдяки читанню поетичних текстів, але і з повсякденного спілкування. Смілива, хоча й загальновідома метафора може ускладнити спілкування і призвести до непорозуміння.

Спадщина культурної давнини, як і сама природа – це великий простір, що прагне власного тлумачення. Потрібно виявити знаки і мало-помалу змусити їх заговорити. Мова – це скарбниця знаків. Її особливістю є те, що вона не протистоїть мисленню як зовнішнє – внутрішньому, і також не протистоїть іншим знакам – жестам, пантомімі, зображенням, емблемам. Не викликає

* Рецензент – І.В. Живоглядова, канд. філос. наук, доц.

сумніву той факт, що візуальні факти є також феноменами мови, інша справа – чи мають вони мовний характер. Оскільки дія є простим продовженням тіла, вона не володіє ніякою можливістю для мовлення: дія не є мовою, вона нею стає, але в результаті певних складних операцій. Для Ч.Піrsa знак – це дещо, що позначає що-небудь для кого-небудь в певному відношенні чи об'ємі. Знак може тільки представляти об'єкт і розказувати про нього. Він не може ознайомити нас з цим об'єктом чи вперше відкрити його для нашого пізнання [Пірс Ч.С. Избранные философские произведения. – М., 2000]. Знак певним чином містить в собі вимогу тлумачення. Людина отримує від природи матеріал для виготовлення знаків, і ці знаки слугують їй спочатку для того, щоб домовитися з іншими людьми в виборі таких знаків, які будуть прийняті надалі, тих значень, які за ними будуть закріплені і правил їх застосування. Ці знаки згодом використовуються для створення нових знаків за зразком перших. Перша форма згоди полягає в виборі звукових знаків (найлегших для розпізнавання здалеку), а друга – в складанні з ціллю позначення ще не позначених звуків, схожих на інші.

Символи являють собою один з найстійкіших елементів культурного континууму. В якості важливого механізму пам'яті культури, символи переносять різні семіотичні утворення з одного пласта культури в інший. Константні набори символів значною мірою беруть на себе функцію механізмів єдності: забезпечуючи пам'ять культури про себе, вони не дають їй розпастися на ізольовані хронологічні пласти. Єдність основного набору домінуючих символів і тривалість їх культурного життя значною мірою визначають національні і ареальні межі культур. Юнг говорить, що сучасна людина – це курйозна суміш характерних рис, отриманих на різних стадіях багатомірного процесу розумового розвитку. Природа, суспільство, весь світ, чим глибше вони сприймаються і вивчаються людиною, тим більше наповнюються різноманітними символами, отримують різноманітні символічні функції. Смысл символу неможливо дешифрувати суто раціонально, в нього треба "вжитися", а та обставина, що будь-який символ має сенс, сама символізує наявність сенсу в світі і житті. У ньому є теплота загадковості, таємничості, яка згуртовує. Смысл символу об'єктивно здійснюється не як наявність, а як динамічна тенденція: він не даний, а заданий [Аверинцев С. Софія-Логос: Словник. – 3-є вид. – К., 2007].

Символічний світ задає межі і норми світу реального. Людина, як мислячий суб'єкт завжди прагне до розширення своїх знань. В системі культури недостатність інформації однієї мислячої одиниці робить необхідним її звернення до іншої такої ж одиниці. Користь партнера по комунікації є в тому, що він є іншим. Колективна вигода учасників комунікативного акту полягає в тому, щоб розвивати нетотожність тих моделей, в формі яких відображається зовнішній світ в їх свідомості. Щоб бути взаємно корисними, учасники комунікації повинні "розмовляти на різних мовах". А це означає, що будь-яке культурне спілкування, обмін інформацією, знаннями потребує коду розуміння. Це стосується будь-якого культурного обміну і комунікації.

КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ В НЕОТОМИЗМЕ И ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Различными исследователями подчеркивается оригинальность, актуальность и фундаментальность философии культуры отдельных представителей как католической, так и протестантской теологии начала – середины XX в. В то же время в научной литературе в полном объеме не проанализирована концепция культуры как протестантской теологии, так и теологии католической этого периода, не выявлены общие и специфические содержательные моменты концепции культуры теологии католицизма и протестантизма. В связи с выявленными неразрешенными в научной литературе вопросами, а также в связи с гипотезой о существовании единой концепции культуры западной теологии начала – середины XX в., в данном исследовании ставятся задачи теоретической реконструкции концепции культуры католической и протестантской теологии этого периода, их компаративный анализ и их объединение в единую концепцию культуры. Было выявлено, что концепция культуры в католицизме этого периода представлена главным образом в работах представителей неотолизма Р. Гвардини и Ж. Маритена, а в протестантизме – представителей диалектической теологии Ричарда и Райнхольда Нибуrows и особенно П. Тиллиха.

Представители теологии западного христианства начала – середины XX века понимают культуру как атрибут любого человеческого общества. Культура очерчивает земной смысл истории, ее имманентная цель – самореализация человека. То, что данная цель должна быть связана с главной, полностью недоступной человеческому познанию, но очерчиваемой диалогичностью с трансцендентным, не означает нивелирования самоценности культуры: от подчиненности высшей цели она обретает возвышение, свойственное ее собственному порядку. Без диалога с трансцендентным основанием (описываемого, к примеру, при помощи понятия "большой кайрос", по П. Тиллиху) культура не может быть продуктивной.

Как представители неотолизма, так и представители диалектической теологии отмечают амбивалентный характер культуры, заключающийся в ее одновременно природном и надприродном характере, а также в возможности как конструктивного, так и деструктивного пути ее развития. Так, согласно Ж. Маритену, природа и человек находятся в отношениях своеобразного взаимопроникновения: "Это взаимопроникновение совершенно особого рода, ибо в нем нет ничего от обоюдного поглощения. Каждая из двух сторон остается тем, что она есть, сохраняет свое сущностное тождество и даже более мощно утверждает его в тот момент, когда ее наполняет или проникает другая. Но та и другая уже не обособлены; человек и природа таинственным образом смешиваются меж собой" [Маритен Ж.

* Рецензент – М.А. Можейко, д-р филос. наук, проф.

Творческая интуиция в искусстве и поэзии: Пер. с франц. – М., 2004. – С. 10]. Культура, по П. Тиллиху, – это "самосозидательность жизни в измерении духа" [Тиллих П. Систематическая теология. – СПб., 2000. – Т. 3. – С. 57], то есть самосозидательность природного в измерении надприродного. В качестве причины двойственного характера культуры указывается способность постановки "недетерминированных целей" [Там же. – С. 61] как атрибут культуры. Свобода и язык рассматриваются здесь в качестве базиса культурной деятельности человека.

Культура вышеперечисленными мыслителями рассматривается в существенной взаимосвязи с религией, моралью и разумом. Культура понимается как форма выражения религии, а религия – как животворящий источник культуры. Так, Р. Гвардини утверждает, что культура не способна создать религию, но она может обеспечить последнюю образом действия. Религия, мораль и культура связываются с разумным началом. Утверждается, что религия является легитимирующим основанием морали, а мораль – базисом центрированного "я", которое необходимо для осуществления как культурного, так и религиозного акта. Указывается на взаимозависимость культуры и морали, что объясняется необходимостью сохранения первой от эстетизма, а второй – от формализма.

Типы и этапы культуры рассматриваются здесь с точки зрения характера "ультимативной заботы": монотеистические, политеистические и генотеистические культуры, по Ричарду Нибуру; теонмный, автономный и гетеронмный тип культуры, по П. Тиллиху, и др. Большое внимание уделяется характеристикам современной культуры, в качестве которых указываются выхолащивание утративших религиозное основание моральных ценностей, а также процесс омасовления как светской, так и религиозной культуры. Мыслители теологии неотомизма причины противоречий современной им культуры видят в теоретических построениях того или иного философа, в то время как представители диалектической теологии – в социальных процессах общества.

Особенностью теологии западного христианства этого периода является попытка нахождения позитивных вариантов развития массовой культуры посредством противопоставления понятий "лицо" и "личность", "культурное творчество" и "оригинальное культурное творчество". П. Тиллих полагает, что для участия в духовном творчестве вовсе не обязательно быть профессиональным деятелем в сфере искусства, науки или политики, но необходимо "обладать способностью к осмысленному соучастию в их творениях" [Тиллих П. Мужество быть // Теология культуры. – М., 1995. – С. 37]. Потеря лица, а не личности, то есть утрата нравственного, является, с точки зрения Р. Гвардини, недопустимым вариантом развития общества.

Итак, после проведения теоретической реконструкции и компаративного анализа концепции культуры неотомизма и концепции культуры диалектической теологии подтверждена гипотеза о возможности рассматривать их как единую теоретическую целостность – концепцию культуры западного христианства первых двух третьих XX в. – объединенную как проблемным полем и методологическими установками, так и постулируемыми выводами.

УКРАЇНСЬКИЙ МОДЕРН: ТЕНДЕНЦІЇ ТА ЗАКОНОМІРНОСТІ РОЗВИТКУ

Наприкінці XIX ст. в Європі виникає новий культурно-історичний напрям – Модерн. Модерн – це стиль в мистецтві та літературі, що пориває з попередніми класичними, художніми формами, зокрема традиціями реалізму. Цей новий стиль у різних країнах Європи мав свою назву і специфіку. Саме похідне слово "модерн" пов'язане з ідеєю чогось нового та нетрадиційного. І новизна разом з антитрадиціоналізмом (хоча й модерністи ніколи не поривають із літературною традицією цілком) є визначальними рисами модернізму. В суті поняття "модернізм" закладено розуміння модерності й естетичне ставлення до неї. Ключова проблема модернізму ставлення до попередньої епохи.

Основними рисами стилю Модерн були:

а) декоративність;

б) інтерес до культурної спадщини, витоків різних стилів – рококо, бароко;

в) наявність національного колориту, традицій народного мистецтва.

Появі нового стилю в мистецтві та культурі сприяла ціла низка причин. Основною причиною його появи був перехід від аграрно-ремісничого до індустріально-урбаністичного суспільства. Розвиток економіки, промисловості сприяв виникненню нових технологій, нових матеріалів. Мистецтво відображало ті складні перетворення які відбувалися у суспільстві. З'явилась потреба у новому методі.

Особливість Модерну як стилю полягала в органічному поєднанні нового і старого, примхливого з народним, вишуканого із серійним. Відсутність загальнообов'язаних норм і зразків у Модерні робили цей стиль пластичним, залежним від культурного розвитку і політичних зрушень епохи.

Складовою процесу формування стилю Модерну, зокрема в Україні та інших країнах, був національний фактор – традиції народного мистецтва, визвольний рух, національна свідомість, ідеали та практика національно-культурного відродження.

Модернізм дуже важко поставити в певні рамки, він чи не найважче піддається дифініціям і крім того має фундаментальні національні відмінності. Сам інтерес до модерну протягом століття то спалахував, то згасав.

На питання чи існував модернізм в Україні ми маємо досить неоднозначні відповіді. Наприклад, у літературі на захист модернізму можна навести той факт що українська письменниця О. Кобилянська називає себе прихильницею модернізму. За і проти модернізму виступає Л. Українка. В порівнянні з Л. Українкою та О. Кобилянською, котрі у своїх теоретизуваннях на теми мистецтва висловлювали цікаві та принципові погляди, М. Вороний зробив спробу структурувати новий напрям. Але письменник не хотів ламати реалістично-моралістичну традицію, а прагнув поряд із нею створити щось нове. Модернізм на цьому етапі виявився ще не оформленим. Через деякий час Коцюбинський зробить наступний крок. Він намагатиметься примирити старе

* Рецензент – М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.

і нове, не відійти від традиції, а лише розширити її. Якщо Коцюбинський все ж не насмілювався ставити естетичні завдання, то Вороний закликав виступити проти шаблону й звернутися до естетики.

В архітектурі, характерним для перших будов в Україні є протиставлення традиції, потяг до природних і антропоморфних форм, фантастичність і символізм образів. Основою архітектурних композицій виступала пластика. Одним із яскравих представників архітектури модерну був В. Городецький.

Історію модерну в живописі України слід починати з пам'яток монументального живопису, зокрема, з розписів В. Васнецова, Й. Бокшая та М. Сосенка.

Одним із перших у Києві почав творити свій варіант модерну у станковому живописі та графіці Володимир Замирайло, на якого справив враження Врубель. Послідовним модерністом був Федір Кричевський.

Іван Іжакевич створив свій сентиментальний варіант модерну, працюючи у галузі релігійного живопису.

Виразником стилю модерн була також творчість В. Максимовича.

Отже, стиль модерн виник на зламі XIX-XX ст. як реакція на кризу у світогляді інтелігенції доби "кінця століття", з її розчаруванням у моральних критеріях, розгубленістю перед лицем загострених соціальних катаклізмів. Модерн намагається покращити світ за допомогою мистецтва. Цей стиль відходить від неоромантичних пошуків надреальної краси і намагається внести елементи естетики у повсякденний побут простих людей, не витончених у сприйманні мистецтва, у побут широких мас споживачів. Доступність краси для загалу стає гаслом часу.

А.А. Машталер, канд. філос. наук, доц., КНЕУ ім. В. Гетьмана, Київ

КУЛЬТУРА В ПАРАДИГМІ ІНФОРМАЦІЙНИХ ІННОВАЦІЙ

Перехід до інноваційної моделі розвитку соціоекономічного буття – прикмета сучасного етапу світу в цілому і розвинутих країнах зокрема. Реалізація економічних цілей суспільства пов'язана з інноваційним типом розвитку, в основі якого закладений безперервний і цілеспрямований процес пошуку, підготовки та реалізації нововведень, які дають змогу не тільки підвищити ефективність функціонування суспільного виробництва, а принципово змінити способи його розвитку. Інновації, особливо в економіці – суттєвий елемент підвищення ефективності діяльності соціуму. Кожна інновація починається з ідеї і проходить фази дослідження, розробки та створення нових зразків діяльності, продукції, технологій чи послуг та їх комерціалізацію. Завдяки інноваціям стає життєздатним суспільство.

Активна реалізація інноваційних процесів – спосіб повернення до життя традиційних видів суспільної діяльності в цілому. Вона полягає в постійному впливанні в них рушійних сил, здатних забезпечити конкурентоспроможність і створити нову реальність за допомогою цілеспрямованого розвитку всіх виробничих і культурних основ. Стосовно технологій, то тут не тільки електроніка, інформаційні мережі, засоби сучасної автоматизації, нові способи оде-

ржання, переробки й обробки матеріалів, методи і засоби економії енергії, а також тип організації, який краще реагує на потреби виробничого процесу і ринку, сприяє зменшенню витрат і усуненню "вузких" місць. Все це детерміновано сучасним процесом глобалізації, який породив *вимогу інновацій*. Чим обумовлена потреба в інноваціях?

Становленням глобального комунікаційного простору, який впливає на всі аспекти життя суспільства, кожної людини, на структуроутворюючі компоненти всієї системи культури. Людина може отримати практично будь-яку інформацію про події, що відбуваються у світі, через глобальні мережі Інтернету. Більш того, дана інформація – мабуть, вперше в історії людства – виявляється непідвладна будь-якій цензурі. А оскільки кількість людей, поєднаних даною мережею, величезна кількість, і вона невпинно збільшується, то обробка такого масиву інформації дозволяє отримати дійсно об'єктивну картину, що не залежить від вподобань конкретного учасника даного процесу, і практично миттєво довести її до інших людей. Правда, одночасно така свобода й об'єктивність інформації може виявитися багато в чому хибною, тому що її обсяг настільки великий, що розібратися в ньому без спеціальної фільтрації неможливо. Власне, що й породило потребу в інноваційному мисленні. Вплив комп'ютеризації суспільства на наше життя зробився настільки великим, що змушує підлаштовуватися під ці процеси всю соціальну систему. Як приклад можна навести процес перенесення мови спілкування людини з комп'ютером у систему спілкування між людьми. Справа в тому, що необхідною умовою спілкування людини з комп'ютером є визначена "алгоритмізація мови". Стосовно природної мови – це процес її спрощення за рахунок мінімізації змісту використовуваних понять, що повинні бути зрозумілі більшості людей. Звідси введення деяких світових інтегративних понятійних позначень, – позначень, зрозумілих усім, хто постійно спілкується через комп'ютер. Так само суттєво збагатився науковий лексикон інноваційною термінологією, яка стрімко проникає у всі "пори" соціокультурного процесу. Здійснюються спроби розгорнутих визначень. Все це має новий смисл і новий потенціал розвитку.

Таким чином, різко розширюючи можливості спілкування між культурами, новітні засоби комунікації одночасно породжують цілий спектр комунікативних психологічних проблем і насамперед проблему адаптації до них людини. Змінюється якість інформації, що передається вже не тільки на рівні понять, що вимагає її внутрішньої значеннєвої обробки, але і на рівні образів. Інформація стає зовні більш доступною, легко сприймаємою. Це різко збільшує швидкість її обробки і нагромадження. Але одночасно це приводить і до небачених раніше можливостей трансформації її змісту, аж до повного спотворення при збереженні видимості об'єктивності. Адже головна небезпека екзогенного (штучного) розвитку полягає в тому, що ефект синергії частіше всього не реалізується. Досвід показує, що крайні оптимістичні прогнози відносно одержання синергетичного ефекту ніколи не одержують практичного підтвердження.

СИМУЛЯТИВНИЙ СИМВОЛІЗМ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

Постмодернізм – культура легких і швидких торкань, на відміну від модернізму, де головне було проникання усередину. Тому сьогодні категорія реальності, як і всякий вимір у глибину, виявляється відкинутою – адже вона припускає відмінність реальності від образу. Постмодерна культура задовольняється світом симулякрів, слідів, що означають і приймає їх такими, які вони є, не намагаючись добратися до означуваних. Усе сприймається як цитата, як умовність, за якої не можна відшукати ніяких джерел, початків, походження. Реальність під час постмодерна не просто відчужується, упредметнюється або стає нісенітною – вона зникає, а разом з нею зникає й загальний субстрат людського досвіду, заміняючись безліччю знаків довільних і відносних картин світу – симулякрів.

Треба зазначити, що симулякри маскуються під символи, що призводить до плутанини реальності духовної та матеріальної, а зараз вже віртуальної. Завдяки цьому, виникає симулятивний символізм епохи постмодерну.

Щоб прояснити це питання наведемо значення симулякра за Ж. Бодрийяром: "Симулякр – це не те, що приховує собою істину, – це істина, яка приховує, що її нема. Симулякр є істина". Симулякр не володіє власним змістовним ядром, – він уявляє з себе порожню форму, що "натягається" на будь-які конфігурації [Жан Бодрийяр. Символический обмен и смерть. – М., 2000. – С. 387].

Згідно з концепцією французького теоретика на сучасному рівні розвитку людської цивілізації світ складається тільки з симулякрів, які є самореферентними знаками, тобто означають лише самих себе безвідносно до дійсності.

На відміну від симулякра символ має органічну природу. Символ це насіння змісту, що проростає в нашій свідомості. Символи неадекватні самим собі, тому що, як усе живе, вони безперестанно змінюються. Створити символ – значить звернути річ у процес і тим урятувати її від повторення, що спостерігається з симулякром. На відміну від симулякру, який є швидкоплинним і нічого ні несе, крім того, щоб бути помітним, символ повинен відсилати до чогось духовного, священного, вічного і справді цінного, що знаходиться поза часом.

На початку ХХІ століття ми спостерігаємо картину, коли симулятивний символізм уявляє з себе різноманітне явище, він пронизує різні типи пізнання, властивий цілому ряду різних форм, моделей людської діяльності – взагалі характеризується поліфункціональністю (телебачення, реклама, Інтернет, секс, література, мистецтво, мода, місто). Реальністю стає уся знакова інформація. "Ситуація, коли копія передує оригіналу (тому, що є кращою за нього), означає, що статус справжності переходить до екранів, до штучного. Повідомлення є важливішим за подію. Знання є первинним, тіла та речі вторинними [Кутырев В. Пост-пред-гипер-контр-модернизм: концы и начала // Вопросы философии. – 1998. – № 5. – С. 140].

* Рецензент – В.А. Сіверс, д-р філос. наук, проф.

Ж. Бодрійяр підкреслює, що у постмодерні символи, речі, знаки, дії звільняються від своїх ідей і концепцій, від сутності й цінності, від походження й призначення, вони вступають на шлях нескінченного самовідтворення. Все суще продовжує функціонувати, тоді як сенс існування давно зник. Наприклад, ідея прогресу зникла, але прогрес триває, ідея багатства, що припускає виробництво, зникла, але виробництво здійснюється. Наслідки такого розпаду фатальні. Бо будь-яка річ, що втрачає свою сутність, поринає в хаос і губиться в ньому.

Щоб звільнитися від влади симулякрів, пропонує Бодрійяр, на зміну копіям без оригіналу повинні прийти оригінали без копій. Постіндустріальну унікальність не слід плутати з музейним раритетом, що саме легко піддається фальсифікації. Тут треба говорити про первісну оригінальність, що перешкоджає тиражуванню [*Baudrillard J. Precession of Simulacra // Simulations. – New York, 1983. – P. 99*]. Ми повинні побоюватися прийняти неіснуюче, мерехтливо-потенційне за актуальне. Якщо ми попадемося в цю пастку, то непомітно суспільство спектаклю, постісторія, пасивний постмодернізм поглине нас самих, перетворивши у рекламну екстравагантну пародію, у постмодерністський двозначний, синкопований, що зсковзує штамп. Тому треба відрізнити справжню символічну реальність, що завжди відсилає до духовного вічного первообразу від штучної сьогоденної реальності симулятивного символізму у вигляді імеджів, брендів, логотипів і т.д.

В.В. Москалик, асп., КНУТШ, Київ*

ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ

Характерною особливістю розвитку філософії ХХ століття є так званий лінгвістичний поворот. Саме на початку ХХ століття деякі філософи стали пропагувати погляд, що філософія загалом не що інше, як дослідження мови. Всі філософські проблеми, байдуже до якої царини вони належать, слід розробляти в аспекті мовних досліджень. Дослідник аналітичної філософії Петер Штемер зазначає, що цей погляд породжує широку філософську течію ХХ століття, яку називають "аналітичною філософією мови" (англійською переважно "linguistic philosophy") [*Петер Штемер. Аналітична філософія мови // Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського. – К., 2008. – С. 420*]. Мова йде про те, що філософські проблеми можуть бути вирішені або шляхом реформування нинішньої мови (зокрема мови науки), або шляхом більш адекватного її розуміння, усунення плутанини. На цій підставі ряд дослідників робить висновок про те, що, на відміну від логічного аналізу мови, завдання філософа-аналітика з погляду лінгвістичної філософії (насамперед починаючи від пізнього Вітгенштайна) полягає не в тому, щоб реформувати мову відповідно до деякої логічної норми, а в детальному аналізі реального вживання природної розмовної мови для того, щоб усунути непорозуміння, що виникають внаслідок неправильного її вживання. Так, згідно з

* Рецензент – С.М. Гатальська, канд. філос. наук, доц.

лінгвістичною філософією, такий аналіз приводить до виявлення причин постановки філософських проблем, що нібито виникають у результаті неправого розширення повсякденного слововживання.

Важливо відмітити, що всі філософські дисципліни XX століття організуються на кшталт ієрархічної піраміди, основою якої виступає філософія мови. В силу цієї обставини дослідники відзначають як вагому рису саме аналітичної філософії лінгвістичний поворот, суть якого полягає в повороті філософії від наївно-реалістичних прагнень до розуміння світу в його сутнісних вимірах до дослідження того, як ми говоримо про світ в якості комунікативних істот. Пріоритет мови як об'єкта дослідження характеризує аналітичну філософію в цілому. Вимога адекватності до побудови відповідних теорій виражається в тому, що дослідження мови найчастіше здобувають автономний характер, і, на перший погляд, не мають явного зв'язку з філософськими проблемами, швидше асоціюються з лінгвістикою. Одна з характерних рис сучасної аналітичної філософії, дійсно, полягає в інтенсивному застосуванні розроблених у логіці засобів і методів аналізу мови. Разом з тим, акцентуючи увагу на логічних дослідженнях мови як важливому елементі лінгвістичної доктрини аналітичної філософії, не слід забувати про істотну світоглядну складову даної доктрини. Тому доцільно інтерпретувати лінгвістичну доктрину аналітичної філософії не як частину науки про мову, а як частину філософії.

Лінгвістичний поворот не просто виступає джерелом зміни предмету дослідження філософії, її функцій. В силу цієї тенденції, лінгвістичну філософію іноді трактують як частину філософії культури (зокрема, Золкін А.Л). Союз філософії мови і філософії культури зобов'язаний фундаментальній обставині: те, що насправді цікавить і ту й іншу називається змістом, що визначає ті критерії, на підставі яких ми виносимо вердикт свідомості. Говорити про зміст мовних висловлювань, значить говорити про той чи інший фрагмент, явище, події світу. Питання про зміст вживаних нами мовних виразів – це питання про наше життя у всім різноманітті його форм і ситуацій, у всій його повсякденності, тому що наша мовна діяльність невіддільна від нашої діяльності взагалі, від нашої присутності й участі у світі.

Лінгвістична філософія виникає в Англії в 1950-ті роки під впливом ідей "пізнього" Вітгенштайна, ідентифікується як трансформована форма аналітичної філософії. Лінгвістична філософія – оригінальний філософський напрям, оскільки головний об'єкт її аналізу не логічна мова, як у логічних аналітиків, а буденна мова і буденне слововживання. Якщо у логічних аналітиків головним предметом філософії виступає ідеальна мова логіки і проблематика природничих наук, то увага лінгвістичних філософів зосереджується на повсякденно вживаних формах мови.

Визначаючи лінгвістичну філософію відносно незалежним напрямом, що має свої дискурсивні межі і категоріальний апарат, є підстави погодитися з думкою істориків аналітичної філософії О.Ф.Грязнова і С.В.Ніконенка, як і багатьох інших, що лінгвістична філософія – це частина аналітичної філософії, а також певний період її розвитку. Зокрема, С.В.Ніконенко, досліджуючи онтологічні та гносеологічні підґрунтя аналітичної філософії, виділяє три парадигми в межах її розвитку. Перша парадигма – парадигма Реальності

(охоплює період з 1903 по 1935 рр. і формується у боротьбі між абсолютним ідеалізмом і неореалізмом); в цей період епістемологія займає перші позиції і реалізм стає онтологічною основою аналітичної думки. Друга парадигма – парадигма Мови (охоплює період з 1935 по 19370 рр. і проходить в бурхливій полеміці прихильників "раселівського" і "вітгенштайнівського" підходів до мови, прихильників філософії логічного аналізу і лінгвістичної філософії); в цей період аналітики, на думку С.В.Никоненка, поступово відходять від епістемологічного реалізму і переходять на позиції лінгвістичного ідеалізму. Третя парадигма – парадигма Пліуралізму (починається приблизно в 1970 р. після розпаду лінгвістичної філософії); з того часу, практично всі англійські філософи приходять до ідеї мирного співіснування філософських систем, в основі яких лежать різні мовні і логічні структури [Никоненко С.В. Аналитическая философия: основные концепции. – СПб., 2007]. Таким чином, лінгвістична філософія – форма аналітичної філософії, що належить до парадигми Мови, поруч з теорією логічного аналізу, антиреалістичною і неопрагматистською теоріями. Також слід зазначити, що лінгвістична філософія панувала на арені аналітичної філософії в 1950-1970-ті роки, поширюючи досить оригінальні ідеї та підходи до вирішення традиційних і новітніх філософських проблем, рівноправно вступаючи в дискусії з іншими напрямками сучасної філософії, хоча так і не стала єдиним напрямом аналітичної філософії.

О.І. Нечипоренко, студ., КНУТШ, Київ*

ДО ПРОБЛЕМИ МІФУ ЯК ТЕХНОЛОГІЇ СИМВОЛІЧНОЇ ПОЛІТИКИ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНИ

Сутність і механізми функціонування людської свідомості залишилися незмінним протягом тисячоліть. Людина як існувала в світі символів, які служили їй посередником між реальним і внутрішнім світом, так і залишилась символічною твариною (animal symbolicum). Символи відіграють величезну роль у житті кожної людини та всього суспільства зокрема.

Світ символів, міфів та застосування його практичного потенціалу створюють поле для маніпулювання людьми з боку тих, хто досконально вивчає і знає принципи функціонування міфічного.

Міфи, традиції, звичаї в цілому нераціональні по своїй сутності, принаймні в тому розумінні, що вони не підвладні логіці. Часом вони базуються на вірі, переконанні, ніж на розумі, на ідеалах, ніж на реальностях. Істина громадського життя лежить як в об'єктивній реальності, так і в сфері міфологічного, традиційного, що робить значний вплив на формування й зміст контурів у загальній картині світу.

Головною особливістю і визначальною рисою міфів є те, що вони будують цілісну картину світу і вписують в цю картину як людину, так і цілу країну чи її лідерів. Більше того, нації, народ, співтовариство людей виробляють власний образ або "самообраз" значною мірою в різного роду символах і знаках у процесі історичного розвитку.

* Рецензент – Н.Ю. Кривда, канд. філос. наук, доц.

Міфічна свідомість використовує символ як засіб спілкування, як цеглину, за допомогою якої будується все світосприйняття. Символи в свою чергу мають значний маніпуляційний потенціал.

За допомогою символів створюються основні соціальні позиціонування. Символічний маркувальний ресурс розмежовує "своє" і "вороже", бажане та небажане, Вони і Ми. Символічна мова схиляє до однозначного вибору "за" чи "проти", намагаючись привабити позитивом і відлякати вказівкою на негативи соціальної дійсності, підкреслені за допомогою експресивних ознак.

Сучасні політики, чи краще сказати політичні технологи проводять за допомогою міфів саме символічну політику, створюючи чуттєву видимість політичних дій (тому що міфи-образи навіюються масі як частина соціальної дійсності) і видаючи цю видимість за реальність.

У перехідні епохи символи активно використовуються для створення чіткої демаркаційної лінії між ідеологічними світами.

Е.Кассіер намагався пояснити механізм влади через техніку сучасних міфів, які опираються на символи: "В критичних ситуаціях людина завжди звертається до відчайдушних засобів. Наші сучасні політичні міфи є якраз подібними відчайдушними засобами. Коли розум не виправдовує наших очікувань, завжди залишається *ultima ratio* як влада надприродного та містичного".

Українське політичне життя важко назвати стабільним і спокійним, воно перебуває у стані перманентних змін та криз, саме тому для нашого політичного простору використання та застосування символічних технологій та становлення нових політичних міфів є актуальним процесом.

У недалекому минулому всі ми перебували у полі вдало організованих та концептуалізованих традицій тоталітарної держави (з відповідними міфами і політичними ритуалами). У процесі трансформації режиму було відкинуто ці міфи і ці ритуали, але новітні символічні форми з'являлися повільно, можливо тому, що заперечуючи тоталітарний символізм, сама ідея символічного конструювання політичної ідентичності здавалася надто "тоталітарною".

Міф, а саме політичний міф, за змістом для суб'єкта політичного управління представляє собою критерії, за якими народ легітимізує державний порядок, режим влади та окремих лідерів, і за цими ж критеріями суб'єкт політичного управління може відтворити політичний міф засобами політичної комунікації. Складовими політичного міфу є політичний час і простір, політичні персонажі, символи влади, архетипи, сюжет. Політичний міф задає основні символічні коди, часові та просторові системи координат для політичної влади та її функцій, в першу чергу ідеологічної.

Оскільки символи пронизують все наше життя, а міфи і досі живлять нашу свідомість, то таку подію української історії і політики як т.зв. "Помаранчева революція" теж можна розглянути з боку проекції міфу на нашу політику, адже міф продовжує правити нашими діями, особливо в часи історично важливих змін в суспільному житті людей.

Події президентських виборів 2004 в Україні були розглянуті з усіх боків, але можна стверджувати, що все, що відбулося в Україні в цей переломний період було продиктовано саме міфологічними механізмами людської свідомості. Ми отримали яскравий приклад проекції міфологічної моделі поведінки на політичне життя суспільства.

Міф про "Майдан" не можна назвати універсальним міфом для всієї України, адже його підтримував не весь народ, але для певної частини людей і, особливо, інтелігенції а також з боку культурного, історичного, міфологічного і символічного вкладу в скарбницю України, цей міф можна вважати новим національним міфом українського народу. Адже тут присутні і акт творіння нового світу, де "Майдан" вирішує долю країни, і культурний герой, який пройшов процес ініціації, і поділ країни на "центр" і "периферію", в той час як, кожна з опозиційних сторін вважала себе "центром", і наявність уявлення про майбутнє царство загального блага, у випадку якщо переможе культурний герой, і страх космічної катастрофи, тобто есхатологічний елемент міфу, який би настав, якби перемогу отримали вороги.

М.С. Оганесьянц, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург*
pochtamo@gmail.com, pochta_mo@list.ru

КУРАТОР КАК СУБЪЕКТ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СРЕДЫ

Специализация куратора как субъекта художественной среды или субъекта "художественной политики" [Жидков В.С., Соколов К.Б. и др. Введение в социологию искусства. – СПб., 2000. – С. 13], т.е. в качестве создателя культурных ценностей, обладающего статусом культурного института, предполагает отбор, презентацию, распространение актуальных художественных ценностей.

Европейская традиция кураторства исторически связана с выделением неоклассического, постимпрессионистского искусства: отклонившись от эстетической традиции фигуративности, от классических канонов, художественное творчество подтолкнуло формирование профессиональных интерпретаторов и критиков искусства – институт художественных кураторов. "В ответ" кураторы выделили "актуальное искусство" как самостоятельный вид современного искусства.

Т.к. принципиальным отличием искусства современного от классического, вписанного в историю искусств, является то, что оно обладает лишь возможностью попадания в архив, становления частью культурной традиции, что оно является открытым для множества интерпретаций – то функцией куратора в этих условиях является организация – на выставке – первичного уровня "прочтения" художественного произведения.

Задача интерпретационной стратегии куратора: позволить произведению "звучать" и сформировать необходимый уровень готовности зрителя к восприятию этого произведения; куратор должен не только сам "услышать" произведение, но и помочь ему "заговорить" со зрителем, обозначить возможные интерпретационные подходы. В основе кураторской интерпретации заложено понимание "сферы художественного произведения, которая словно невидимая оболочка окружает его зримое воплощение" [Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства. – СПб., 2000. – С.139].

* Рецензент – А.В. Ляшко.

Інтерпретація – контентна, інтелектуальна і емоційна окраска кураторської стратегії, досягається при близькому, углиболеному прочтенні, "вживанні" в експонуєвані твори мистецтва.

Куратор знаходиться в ситуації подвійної інтерпретації: походять на індивідуально-особистісному рівні і інтерпретації як передположення, гіпотетичного проектування сприйняття со сторони виставочної аудиторії.

Куратор як "найбільш кваліфікований представник" [Соціологія мистецтва / Відп. ред. Жидков В. С., Клявіна Т. А. – СПб., 2005. – С. 195] аудиторії, інакше – агент глядача, зобов'язаний бути критичним по відношенню до мистецтва, яке він експонує.

Критику куратора в межах структури художнього середовища можна помістити між журналістською критикою і позицією офіційного критика-експерта. Якщо журнальний критик для публіки завжди "агент спільноти митців" [Никитина І. П. Філософія мистецтва. – М., 2008. – С. 113], а критерії оцінки критика від офіційної інституції взагалі незрозумілі для середнього глядача, то привілеєм і одночасно відповідальністю куратора стає максимально неупереджене визначення цінності творів.

Кураторська критика здійснюється з позиції "відсторонення", коли куратор хоче вибрати будь-яку точку зору при аналізі експонуєваного твору: з висоти традиції в мистецтві, або з горизонту релевантної соціальної ситуації, або в межах філософської концепції.

Критична складова кураторської стратегії проявляється в різноманітній видавничо-літературній діяльності, супроводжувачій виставочну акцію. Тобто критична стратегія куратора може вважатися окремим видом художнього критики.

О.Е. Павленко, здобувач, КНУТШ, Київ*
gabeliya@ukr.net

ЕСТЕТИКА МОЛОДІЖНИХ СУБКУЛЬТУР В КОНТЕКСТІ ІГРОВОЇ ТЕОРІЇ. НА ПРИКЛАДІ СУБКУЛЬТУРИ ГІППІ ТА ГОТИКИ

Сучасний гуманітарний дискурс неможливий без урахування такого явища як молодіжний неформальний рух, що вилився в утворення різноманітних субкультурних формацій, одні з яких поступово відходять у минуле, інші набувають актуальності сьогодні. Згадана нами ситуація утворила багато цікавих феноменів і перш за все своєрідну естетику, яка і буде предметом даного дослідження. З огляду на сказане ми спробували здійснити порівняльний аналіз естетичних засад "дітей квітів" (гіппі) та готики, які, на наш погляд, торкаються важливих проблем духовного пошуку певної категорії української молоді кінця ХХ початку ХХІ ст.

Слід відзначити, що естетичні пріоритети як готів так і гіппі ми схильні розглядати через призму ігрової проблематики, що набула актуальності в кон-

* Рецензент – Н.Ю. Кривда, канд. філос. наук, доц.

тексті сучасної естетики. І. Андреева, відзначаючи явну театральність сучасних молодіжних рухів, звертає увагу на те, що вони, пересуваючись по світу, театралізують саме життя тих людей, які взяли в них участь [Андреева І. Театральний резонанс в повсякденній життєвій реальності людей. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.rags.ru/akademia/all/>]. Артистичні інтенції готів і гіппі простежуються в організації різноманітних театралізованих дійств – перформансів, хеппенінгів тощо. Проте, якщо артистизм готів реалізується через атрибутуку "темної" естетики (вампіРСьки ігрища, фетишизація смерті, використання елементів язичницької демонології в поєднанні депресивними рифами готичного року), то специфіка хеппенінгів в середовищі гіппі полягає у властивості структурувати любі дії не як послідовність, а як одночасність і виражається у вигляді танців під музику і без неї, всі разом, поодиночі, кожен на свій лад [Кейвен Шейла. Комуна хіппі в Хейте. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://hippy.ru>]. Зовнішній вигляд готів і гіппі ми схильні розглядати в контексті театральної епатажності. Домінування чорного кольору в одязі готи розцінюють як протест проти суспільних умовностей, а поєднання середньовічних костюмів, вікторіанського одягу, елементів кібер – панку стало вже модою, якій, як зауважує Л.Ткаченко властивий певний ігровий елемент [Ткаченко Л.П. Мода як естетичний феномен: Автореф. ... канд. філософ. наук. – К., 1999]. На відміну від гіппі, готам притаманна умовна диференціація ідентичності, яка виражена переважно в зовнішній репрезентації, щось на кшталт dress коду (костюми, взуття, зачіски, make-up). Тому атмосфера готичних фестивалів носить карнавальний – театральний характер, що на нашу думку підтверджує ігрову природу названої молодіжної формації. Ігрові інтенції помітні і в естетиці гіппі, скажімо, одяг гіппі тяжіє до використання різноманітних предметів з метою прикрасити тіло, для них важливо зробити себе не "соціально адекватним", а естетично оригінальним, що включає в себе довгий "хаер", яскравий одяг, часто з використанням елементів індіанського одягу, фенечки (саморобні прикраси з бісеру, яким в окремих випадках гіппі дають імена), в чому ми вбачаємо бажання гіппі в такий спосіб підкреслити свою "іншість" по відношенню до "сірої буденності", що на нашу думку підкреслює їх схильність до гри. Як у готів так і у гіппі можна помітити інтенцію до "естетизації всього", наприклад, заробіток і якість виконання роботи далеко не головні пріоритети для гіппі, самі гіппі вважають, що працюють не для заробітку, а заради артистичного задоволення. Згадаймо Г.Сковороду з його вченням про "сродність праці", для якого гра була найвищою точкою кипіння роботи. Слід відзначити, що пріоритетом творчої активності гіппі є тяжіння до різноманітних модерних і постмодерних мистецьких практик, які за своєю природою є ігровими. Означений феномен російський мистецтвознавець М. Герман назвав "Artifex ludens" (митець, що грає) [Герман М. Модернизм. Искусство первой половины XX века. – СПб., 2005. – С. 223] Прикладом подібного роду творчості гіппі були складання так званих "телег". "Телеги" (короткі оповідання – притчі, які насичені абсурдно – парадоксальними моментами і містять в собі несподівану гру слів, іронію, гротеск, а інколи і елементи чорного гумору). Являючись предметом усної творчості, "телега" з вуст гіппі звучить як реальна історія, в чому ми вбачаємо незаперечний ігровий елемент.

Специфічна художня творчість приклади якої описані в монографії Т. Щепанської "Символіка молодіжних субкультур", на наш погляд, продовжувала традиції дадаїзму і сюрреалізму про ігрову природу яких було сказано вище. Натомість творчість представників готичної субкультури тяжіє до ідей романтиків прерафаелітів, де практично відсутній ігровий елемент, проте перегравання, наслідування ідей романтизму в творах дигітального мистецтва готів можна, на наш погляд, розглядати в контексті проблематики даного дослідження. Спільною ознакою субкультури гіппі і готів є музика, ігрова природа якої була доведена Платоном, І. Кантом, Й. Гейзингою. Проте гіппі були зорієнтовані на взірці класичного року (The Beatles, Grateful Dead, Jefferson Airplane, The Doors, Pink Floyd), які вважалися виразниками бунтарських інтенцій "дітей квітів" (російський андеграундний музикант О. Козлов назвав даний феномен "естетичним бунтом"). Тексти пісень рок – виконавців тяжіють до аматорської філософічності, експресивності, декларативності, часто застосовується гра слів і текстові загадки, під час концертів музиканти використовують елементи пантоміми, травестій, театру. Готична музика, відштовхуючись від творчих пошуків представників пост – панку і неоромантики (Joy Division, The Sisters of Mercy, The fields of Nephilim, The Mission), на нашу думку в цілому підпадає під ті ознаки, на які ми звернули увагу в контексті музичних пріоритетів гіппі, за винятком привалювання в тематиці готичних композицій елементів "dark" естетики, есхатології.

Г.П. Подолян, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

КОМПАРАТИВІСТИКА В СТРУКТУРІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

Сучасний поліфонічний світ вимагає "кооперативної комунікації" у сферах культури, науки, філософії, які враховують досвід Заходу, Сходу, Латинської Америки, Африки. За всієї суперечності, неоднаковості культур, філософських шкіл і напрямів країн і регіонів, все більш виявляється їх спільна визначеність і взаємодоповняльність. Все настійливіше дослідники говорять про спільний простір загальнолюдської культури, плюралістичну філософську традицію людства. Ця проблема вирішується на шляху діалогу типів філософствування, на шляху демістифікації сталого розуміння протилежності мисленнєвого матеріалу країн і регіонів. Потрібне усвідомлення реальної поліфонічності культурних світів, філософій, інтерпретацій смислів теорій і концепцій християнства, індуїзму, дзен, буддизму, даосизму, знаходження культурної, ідеологічної та політичної інтеграції. У цьому зв'язку достатньо часто згадують традицію компаративістських досліджень.

Компаративістська, тобто порівняльна філософія розкриває не тільки обмеженість західного чи східного типу філософствування чи їх регіональну і культурно-історичну замкненість, але й показує, що цей процес ніколи таким не був. Ніколи філософія, культура Заходу чи Сходу не жили тільки своїми соками: вони завжди використовували й інші культурні досягнення.

Під компаративізмом (лат. *comparativus* – порівняльний) розуміється порівняльно-історичний метод у літературознавстві (встановлення схожос-

ті, шляхів міграції і історичного розвитку образів, сюжетів у творах літератури і фольклору різних країн), у мовознавстві (встановлення відповідностей між спорідненими мовами з метою відновлення їх більш давнього стану) і інших науках. Під порівняльно-історичним методом розуміється науковий метод, з допомогою якого шляхом порівняння виявляється загальне й особливе в історичних явищах, досягається пізнання різних історичних ступенів розвитку одного й того ж явища чи двох різних співіснуючих явищ [Огурцов А.П. Сравнительно-исторический метод // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 623].

Визнання факту існування культурного багатоманіття, помітних відмінностей між культурами різних народів, історичних епох, цивілізацій – необхідна передумова і вихідна засада компаративних досліджень.

Іншою необхідною умовою є визнання самої можливості порівнювати ті чи інші культурні показники, їх варіативні модифікації між собою, тобто надання їм характеру субвідмінностей в рамках деякого спільного контексту. Очевидно, що різні концептуальні трактовки феномена культури, її структури і закономірностей розвитку, визначають і розбіжності в оцінці можливостей компаративного аналізу, його змісту й спрямованості.

Відродження інтересу до порівняльних досліджень на Заході відноситься до 50-х років ХХ ст. Цей інтерес обумовлений, по-перше, розвитком історичного знання, вимогою подолання релятивістських принципів концепції еквівалентних цивілізацій і прийняття ідеї стадіально-поступального ходу світової історії. Поруч з цим позначився розрив між спекулятивними філософсько-історичними концепціями і історичними дослідженнями емпіричного, описового характеру. Саме прагнення подолати цей розрив і надати історичному знанню статус справжньої науковості можна пояснити поверненням до систематичного використання порівняльного методу.

По-друге, цей процес був обумовлений особливостями другої половини ХХ ст., потребами осмислити і з'ясувати характерні для неї багатоманітні соціокультурні перетворення. Дослідниця Сільвія О. Трапп пише: "У теперішній час під впливом вимог часу оживлюється інтерес до порівняльних методів. Не втративши почуття національності, ми здобули почуття належності до людства в цілому. Етноцентричність зараз викликає докори. Навіть вчені не можуть уникнути критики у зв'язку з цим, адже, як часто відмічають, яким чином людина, що вивчає тільки свою країну, може виявити в ній своєрідність?" [Шидер Т. Об отношении теоретического и эмпирического в научном познании // Философия и методология истории. – М., 1977. – С. 143].

Найбільш помітний інтерес до порівняльних досліджень виявився в соціальній антропології. Це дисципліна, що ставила своєю метою вивчення людського суспільства як на рівні загальних закономірностей його функціонування, так і на рівні проведення конкретних польових досліджень різних культур. Така пізнавальна установка стимулювала широке застосування порівняльного методу.

Використання порівняльного методу диктувалось і переосмисленням методологічних основ самої науки, прагненням надати їй характеру природни-

чої експериментальної дисципліни, що працює з верифікованими гіпотезами. У свій час ще Е.Дюркгейм, вказуючи на відсутність можливості проведення експерименту (в значенні точних наук) в соціальних науках, розглядав порівняльний метод як засіб експериментальної перевірки отриманого знання. В сучасності у цій функції порівняльного методу вбачається його важливе евристичне значення при вияві загальних закономірностей функціонування суспільства. Е.А.Веселкін пише, що представники британської соціальної антропології "вважають, що будь-яка риса соціального життя повинна досліджуватися не тільки в системі зв'язків даного суспільства, необхідне інтенсивне вивчення порівнюваних елементів в інших суспільствах, щоб зробити достатньо обґрунтовані узагальнення... Соціологічна теорія повинна постійно випробовуватися при допомозі системного порівняння". І далі "порівняльний метод служить для встановлення функціональних зв'язків між різними явищами соціального життя і для вияснення питання про те, як вони служать для збереження соціальної структури і інтеграції суспільства" [Веселкин Е.А. Кризис британской социальной антропологии. – М., 1977. – С. 93–94].

Сьогодні порівняльні дослідження знову отримують значного поширення в західній філософсько-культурологічній сфері, де вони виступають як крос-культурні чи крос-національні дослідження. Без них важко уявити сучасні культурну антропологію, соціологію, історію, соціальну психологію, археологію.

В.В. Салій, студ., КНУТШ, Київ
alldkom@mail.ru

КІБЕРКУЛЬТУРА ЯК СИМУЛЯЦІЯ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

Кіберкультура постає як культура, опосередкована електронними комунікаційними технологіями, і, передусім, Інтернетом, а також як пов'язані з експансією цих технологій "радикальні зміни в ментальності і сенсорному досвіді сучасної людини" [Кузнецов М.М. Киберкультура // Глобалистика: Енциклопедія. – М., 2003. – С. 434]. Для розуміння феномену кіберкультури важливим є введення в науковий обіг поняття *симуляції*, що виступає у значенні удавання, удаваності.

Необхідність смислового визначення місця і ролі кіберкультури зумовлена не лише підозрілою легкістю, з якою людина "впускає" до свого дому телебачення, радіо, Інтернет та інші форми електронних комунікацій, в той час, коли низка справжніх людей підлягає різносторонньому селективному процесу щодо гостьового "запрошення", але й поширенням нової принципової тенденції соціальних змін – *віртуалізації* суспільства. Важливо підкреслити, що необхідність залучення поняття "симуляція" до аналізу широкого кола проблем кіберкультури опирається на опрацювання низки робіт таких відомих дослідників, як М. Маклуен, Ш. Теркл, Т. Лірі, А. Ліпков, К. Колін, М. Кузнецов.

За визначенням М. Кузнецова, об'єктом аналізу кіберкультури постає такий віртуальний вимір буття людини як "кіберпростір", який має структуру

мережі з ознаками "нелінійності, ацентричності, самореферентності, мульти-агентності, поліконтекстуальності, синергійності і глобальності" [Там же].

На думку російського дослідника К. Коліна, "в економіці, політиці, культурі, науці, освіті відбувається все більше заміщення реальних речей і реальних дій їх *ілюзорними образами*, які, як правило, виступають лише символами цих речей" [Колін К.К. Виртуализация общества – новая угроза для его стабильности? // Синергетическая парадигма. – М., 2003. – С. 452]. Він наголошує на необхідності застережливого ставлення до явищ віртуалізації, які постають у якості: "мережевої економіки", тобто проведенню всіх економічних операцій тільки по електронним мережам інформаційних телекомунікацій; змагання ангажованих політтехнологій, що визначають результати виборів; формування іміджу артиста, який тільки і забезпечує його успіх; віртуалізації науки, що виявляється у переважанні "мережових наукових інформаційних комунікацій"; поширенні системи дистанційної освіти. Результатом таких процесів постає формування нової системи цінностей, відхід від традиційних умов існування, заснованих на *особистому* спілкуванні з іншими людьми. На погляд Коліна, "віртуалізація суспільства являє собою вельми серйозну небезпеку для його стабільності" [Там же. – С. 461].

Американський дослідник Маршал Маклуен у своїй роботі "Розуміння медіа – екстенція людини" визначає технології як продовження (екстенції) людського тіла. Лопата, якою ми копаємо землю, це приклад продовження рук і ніг. Автомобіль – продовження ніг. Він дозволяє людині подорожувати з місця на місце в подібній до ніг манері, лише швидше та з меншими зусиллями. Таке бачення є, однак, дещо однобічним. Для уникнення останнього, М. Маклуен вводить поняття "ампутація", як контрчастину продовження. Будь-яка екстенція людства здійснює ефект ампутації або модифікації іншої екстенції. Так, опанування культури вогнепальної зброї призвело до "ампутації" вміння лучницької стрільби. М. Маклуен вказує на перебільшення значення екстенції та пов'язану з ним ігнорацію ампутацій. З телебаченням та радіо ми масово симулятивний доступ до подій на всій планеті. Проте, телевізійна культура применшує, або ампутує, деякі сторони сімейного життя, побудованого на оральній комунікації. Простий акт ввімкнення телевізора може змусити людей у кімнаті до мовчання. Швидкість та безпосередній доступ, забезпечений електронними комунікаціями, М. Маклуен позначає у своєму визначенні світу як "глобального села", термін, що пізніше трансформується у "глобальний театр", де люди є акторами на сцені. Людина відчуває необхідність лише *засвідчення* факту падіння літака чи руйнівного шторму. Аналізуючи вплив рекламних технік американських компаній на свідомість дівчини, він доводить формування такого взірця дівочих ніг, які не асоціюються інтимно з її власним смаком чи унікальним Я, а є лише *показними* об'єктами. Як у випадку з ігноруванням ампутацій, так і в разі створення образу дівочих ніг, на рівні індивіда, спрацьовує, очевидно, механізм довільного удавання, симуляції.

На думку іншого американського філософа Тімоті Лірі, "сутність "новин", звичайно, сучасна версія римських колізейних вистав та гладіаторських поєдинків", "спектакль, мануфактурна драма, відволікання від нудьги, шанс

замістьовно пожити багатшим життям" [*Timothy Leary. Neuropolitique. Temple. – New York, 2006. – P. 11*], а Шері Теркл у дослідженні "Життя на екрані" твердить, що кіберкультура є культурою симуляції, де ідентичність є різноманітною, а постмодерністські епістемологічні та онтологічні концепції внесені в повсякденну свідомість. Ведучи мову про поширення застосування комп'ютерів та комп'ютерних ігор, Ш. Теркл говорить про виникнення "цінностей інтерфейсу", комп'ютерні гравці "виробляють спосіб мислення, в якому життя складається з багатьох вікон і Справжнє Життя лише одне із них". Гравці сприймають ідею, що їхня єдина особистість є лише інша вигадка. Залучаючись до процесу безкінечних рольових ігор, вони приходять до висновку, що вони можуть бути багатьма особистостями, і що жоден з вигаданих характерів не менш реальний, ніж їхні власні особистості. На думку Ш. Теркл, знижують "межі між особистістю та грою, особистістю та роллю, особистістю та симуляцією. Один гравець сказав: "Ти є тим, що ти удаєш... ти той, кого ти граєш"" [*Sherry Turk. Life on The Screen. – New York, 2007*]. Таким чином, удавання постає у якості атрибута постмодерністського індивіда, який вже не розглядає себе як єдину особистість, що подавляє в собі все те, що їй не підходить, і більше не відчуває необхідності засудження елементів своєї множинності, розмаїтості та різноманітності.

Т. Лірі, для глибшого розуміння нової сутності кіберкультурного-постмодерністського перевороту, проголошує естетично-ціннісний лозунг епохи мультицентричного індивіда: "Створюй свою реальність. Починай свою релігію".

***Т.М. Свідло, доц., НТУУ "КПІ",
М.І. Сторожик, викл., НТУУ "КПІ", Київ***

РИТУАЛ ЯК СПОСІБ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ІНДІВІДА

У суспільному житті найбільш яскраво і колоритно відображають його духовну сутність традиції, звичаї, обряди, ритуали. Ці феномени своїм корінням сягають у глибину віків, виражають народну мудрість, погляди і прагнення багатьох поколінь минулого. Надзвичайно важливим є потужний потенціал ритуалу як глибинного культурного коду, що пронизує собою різні форми людської діяльності. А коли світ знаходиться у стані глибинних і швидких змін, особливо актуальною є проблема з'ясування змістово-організуючого і керуючого фактору ритуалу, через взаємодію традиційного та інноваційного елементів його сутності.

Ритуал – це невід'ємний і важливий спосіб організації громадського життя, насамперед, це видима дія особи або осіб, які призивають усіх присутніх звернути увагу на яке-небудь явище або факт і разом з тим виразити певне емоційне відношення, сприяти суспільному настрою. Ритуал покликаний створити єдиний психологічний настрій у групі. При цьому необхідно дотримуватись певних принципів: по-перше, загальноприйнята умовність дії; по-друге, суспільна значимість явища або факту, на якому концентрується ритуал; по-третє, його особлива мета.

Найбільш цінним у ритуалі є його відповідність певним особливим потребам соціальної людини, одна із яких полягає у забезпеченні для всіх своїх членів можливості осмисленого вибору засобів у цілеспрямованій поведінці, тобто, не придушуючи волю окремого індивіда ритуальність поведінки створює загальність цілей, забезпечує потрібний ступінь передбачуваності подій. Слід також пам'ятати, що будь-яка дія або ілюст у ритуалі здобувають специфічного значення, і навіть прямий текст, що вживається у ритуалі, несе зовсім не той зміст, що був би властивий цьому ж тексту поза ритуалом.

Проте потрібно розрізнати спектр значень у терміні "ритуал", що включає три категорії: світський, структурний, релігійний. "Світський ритуал" – це той елемент ритуалу, який відноситься до збору маси людей. Тут елемент світської конгрегації розглядається як здатність створювати і зміцнювати соціальну общину. Із світського начала, ця община може рости до такої міри, що починає формувати колективне світобачення і навіть релігійні ідеї. Специфічні аспекти обряду входу розглядаються під категорією "структурного ритуалу". Соціальний стан спільноти є результатом певних структурних методів, а методи є результатом навмисного зусилля у створенні "ритуальних" умов. При таких категоріях аналізу, вечірка може розглядатися як вертикальна сітка ритуальних можливостей. На рівні світського ритуалу, не існує істотних розбіжностей між транс-вечіркою та іншими формами світського колективного збору. Подібні "ритуальні" виміри, як можна помітити, також існують на рейвах, рок-концертах і навіть на футбольних матчах. І, накінець, релігійний ритуал. Обряд входу, як наслідок ритуальної структури, здобуває релігійне значення.

Спроби проявити природу ритуалу пов'язані з пошуками його місця в просторі, обумовленому координатами практичне/символічне й раціональне/ірраціональне. Мабуть, першим спробував визначити це місце Е. Тейлор. У ритуалі (і міфі) він бачив суцільно раціональне явище, свого роду переднауку, за допомогою якої людина свої перші спроби пояснення і пізнання світу ("первісна гносеологія"). Слідом за Тейлором цю ідею розвивав Дж. Фрезер.

Розбіжність між ранніми формами пояснення світу (магія, ритуал, міф, релігія) і пізнішим науковим підходом Тейлор, Фрезер і інші еволюціоністи схильні були пояснювати розходженням в історичному досвіді. Зі збільшенням досвіду різні форми переднауки, і в першу чергу ритуал, втрачали свою пояснювальну здатність і переходили в розряд пережитків.

Проблеми прагматичної орієнтації ритуалу пов'язані з ім'ям Бр. Малінського. Він вважав, що магія і ритуал найвищою мірою прагматичні, але не в утилітарному, а в знаковому аспекті. Ця прагматичність полягає в тому, що за допомогою ритуалу колектив вирішував життєво важливі завдання по збереженню, контролю і відтворенню своїх основних цінностей, зрозуміло, не матеріальних, а знакових, символічних (соціальні інститути, статус, престиж і т.п.).

Проблема функцій ритуалу вирішується залежно від того, як розуміється зв'язок між ритуалом і повсякденним життям. Одним з перших до проблеми

функцій ритуалу спеціально звернувся Е. Дюркгейм, який виділив чотири основні: функція соціалізації індивіда (дисциплінуюча, підготовча), інтегруюча (сполучна), відтворююча і психотерапевтична.

Школа виконує функцію соціалізації, що полягає в підготовці дітей і молоді для життя у суспільстві, їх відборі, а також інтегруванні їх у суспільстві. Можна сказати, що ритуали в школі виконують функцію підтримки інтеграційного процесу та легітимізації процесів кваліфікації і відбору. Ритуали виявляються по-новому в повсякденному житті в різних шкільних контекстах – від контексту перерви до контексту уроку. В цілому можемо стверджувати, що школа не може обійтися без ритуалів.

Виходячи з поняття ритуалу, можна характеризувати взаємозв'язок ритуалу і школи наступним чином: через ритуали (починаючи з ритуалу вступу до школи та щоденного ритуалу привітання на заняттях та екзаменах до випускного вечора) орієнтується потреба дітей на цілі навчання у школі.

У студентському середовищі у величезній кількості існують усілякі прикмети і ритуали. Переважна більшість із них пов'язана із ситуацією здачі іспитів – і не дивно, адже сесія є кульмінаційним моментом цілого півріччя студентського життя, напруженим драматичним переживанням, пов'язаним з "боротьбою за оцінку", і прихід сесії неблаганний, як зміна пір року. У цілому тенденція з використанням прикмет і ритуалів приблизно та ж: на молодших курсах ними користуються практично всі (за малим виключенням), на старших – уже тільки одиниці.

Проте ритуали у вищій школі носять не тільки "сміховий", "жартовий" характер, але й дуже серйозний. Те ж саме ритуальне вітання з викладачами в аудиторії, що налаштовує на серйозну роботу; проведення конференцій, де також необхідно дотримуватися певних ритуалів тощо.

С.В. Сторожук, канд. філос. наук, доц., НУБіП, Київ
pavlova081@mail.ru

ЕКОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА ЯК МЕХАНІЗМ ВЗАЄМОДІЙ ЛЮДИНИ ТА ПРИРОДИ

Занепокоєність глобальним характером сучасних антропогенних криз сьогодні спостерігається як серед науковців, так і серед широких мас населення. Разом з тим, більшість людей вважають екологічну кризу чимось зовнішнім щодо людини, а не тим, що закладене в ній самій, тоді як екологічна криза – це насамперед світоглядна, філософсько-психологічна криза, спричинена відсутністю у людини екологічно орієнтованих форм поведінки, низьким рівнем екологічної культури, домінування екологічно неадекватного мислення та панування у людській свідомості споживацьких цінностей сучасної технократичної цивілізації, що сприймає природне середовище передусім як умову існування людського суспільства і орієнтує на необмежене використання природних ресурсів.

Небезпека самознищення людини в результаті бездумного природокористування потребує перегляду основних поглядів на відношення людей до природи, їх взаємодію з природним середовищем, ставить перед людством наукову проблему пошуку шляхів формування екологічної культури людства та особистості загалом.

Поняття "екологічна культура" досить різнопланове, оскільки воно включає не лише технічні та економічні аспекти розвитку людства, але й духовності загалом. Саме тому, екологічна культура розглядається як невід'ємна частина загальної культури, яка постає як певний спосіб організації та розвитку людської життєдіяльності, що представлений в продуктах матеріальної та духовної праці, в системі соціальних норм та настанов, у духовних цінностях, у сукупності ставлення людини до природи, до інших людей, до себе самої. В свою чергу, поняття "екологічна культура" є більш вузьким і виступає як цілепокладаюча діяльність людини спрямована на організацію та трансформацію природного світу (об'єктів та процесів) відповідно до власних потреб та намірів. Загалом поняття "екологічна культура" дуже близьке до вихідного, первісного розуміння "культури", як місцевства впорядковувати навколишнє середовище на певній ціннісній основі.

Термін "екологічна культура" з'явився в 20-х роках ХХ ст. у працях американської школи "культурної екології", і звернений до двох світів – природного довкілля і внутрішнього світу людини, яка прагне подолати власну обмеженість щодо пристосування в біосфері в умовах постійної конкуренції з боку тих чи інших форм живої речовини. Зважаючи на неадаптованість та неспеціалізованість людини як біологічного виду екологічна культура постає як засіб піднесення природності людського буття до надприродності, виведення людини до чинника, що організовує природний світ. Долаючи за допомогою здобутих засобів обмеженість своїх тілесних потенцій в осягненні природи, людина стає мірилом та умовою існування всієї біосфери.

За своїм змістом, екологічна культура є сукупністю, знань, норм, стереотипів та "правил поведінки" людини в оточуючому її природному світі. Відповідно, незважаючи на те, що саме поняття "екологічна культура" з'явилося лише у ХХ ст., витоки екологічних складових культури ведуть від появи самої людини, оскільки вони проявлялися у сукупності певних екокультурних норм, "заборон" та "дозволів".

Варто зазначити, що екологічні норми не є чимось сталим та незмінним. Вони трансформуються, розвиваються під впливом пануючого в суспільстві способу перетворення природного простору, включаючи в процесі свого розвитку найсуттєвіші надбання наявного в цей час способу організації людської діяльності. В свою чергу, екологічні культурні стереотипи поведінки виступають як транслятор досвіду екологічної діяльності людей від покоління до покоління, зі збереженням певної константної складової. Відповідно, екологічна культура протягом історії виконувала функцію своєрідного фільтру, який долає застарілі форми взаємодії між суспільством та природою та сприяє формуванню нових форм адаптації до дійсності. На сучасному етапі ця функція виступає засадничою, оскільки направлена на створення якісно нової системи засобів та механізмів, що сприяють розв'язанню проблеми глобальної екологічної кризи.

Основним принципом сучасної екологічної культури виступає принцип відповідності соціального та природного в рамках однієї системи. Встановлення такої відповідності у всіх сферах суспільного життя сприяє з одного боку, його екологізації, а з іншого – гармонізації самої суспільної системи. Екологічна культура виражає міру освоєння суб'єктом природоперетворюючої діяльності, відповідності соціального та природного як складових єдиної системи. Відповідно до основного принципу екологічної культури формуються основні її функції, центральне місце серед яких посідає організація взаємовідносин суспільства та природи таким чином, щоб було враховано практичні потреби суспільства та "прагнення" природи до підтримки стабільності власного нормального стану і тим самим збереження умов для існування та розвитку людства.

Загалом, екологічна культура – це окрема галузь людської духовності, пізнання та практики, яка визначає характер та способи відносин людини з біосферою. Набуття екологічної культури є неодмінною потребою забезпечення виживання та поступу людства.

І.М. Танцюра, студ., КНУТШ, Київ*
burslf@ukr.net

МЕДІАІНТЕРВЕНЦІЯ В СУЧАСНОМУ ТЕАТРАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

Сучасна людина існує в умовах медіальності. Це означає, що в процесі освоєння світу вона користується більш розвиненими технічними засобами та новим інформаційним кодом. До появи техніки, яка переводить людську комунікацію на новий рівень, суспільство користувалося алфавітним його варіантом. Наразі, медіафілософія визначає перехід до технозображення як основної інформаційної одиниці. Через застосування таких технічних засобів, як телебачення, людина перетворює всю наявну вербальну інформацію в технозображення. І саме цей новий код домінує сьогодні у людському пізнанні. Такі представники медіафілософії, як Вілем Флуссер і Маршал МакЛюен, наголошують на тому, що поява і панування в культурі технозображення є поверненням людини до міфологічної моделі світовідчуття. Сучасний спосіб мислення і отримання знань вони називають "техно-уявою", яка прийшла "на зміну історичній свідомості (концептуалізації)" [*Flusser Vilém. Writings. – Minneapolis, 2002. – Р. 38*]. Людина значно краще починає сприймати інформацію, побудовану на техно-образах, ніж ту, яка побудована на алфавітному коді. Результатом стає зміна моделі освоєння світу: перетворення усіх сфер людської діяльності і великою мірою мистецтва. Пов'язані з цим бурхливі зміни відбуваються, зокрема, у практиці сучасного театру, що занурився у техно-уяву.

Як один з найдавніших видів мистецтва театр відображає соціальні пріоритети тієї чи іншої доби. Наприклад, в міфологічному (доісторичному) світогляді він існував у вигляді ритуального відтворення сакральних подій, тому що для первісної людини був способом долучитися до вищих сил, здобути їхню прихильність. З появою та утвердженням письма, театральні постанов-

* Рецензент – В.С. Гриценко, канд. філос. наук, доц.

ки будувались на основі тексту п'єси, який передбачав показ всіх можливих ситуацій людського життя. Традиційний театр будується на тому, що, прогнорюючи текст, пропускаючи його через свою емоційну структуру актори мають включити в неї глядача. А отже, такий театр базується на трьох принципах: лінійності, концентрації та селекції. Перший базується на лінійному розгортанні дії, другий стосується глядача, його максимальної "включеності" в розгортання подій на сцені, а третій принцип визначається вибірковістю уваги глядача – можливістю самостійно обирати предмет його зацікавлення. В художньому оформленні постановок такий театр намагається матеріально, в декораціях наслідувати дійсність.

Розвиток театру ХХІ століття все більше виявляє свою залежність від медіатехнологій, адже, звертаючись до людини, враховує її сучасну закритість до слова і відкритість до технозображення. З допомогою медіатехнологій він розширює межі своїх можливостей за рахунок віртуальності, що вже стала звичною частиною буття сучасної людини. Вистави, в яких використовуються відеотехнології є своєрідним поєднанням тексту та метатексту, реальності й віртуальності (вистава "Жінка з минулого" театру "Вільна сцена"). Новітні технології змінюють наше просторово-темпоральне сприйняття, розширюють його межі. Завдяки проектуванню відеозображення глядач входить в інший простір та час, які здаються реальними і такими, що відбуваються тут і тепер. Навіть тіло актора може використовуватись як органічний екран для проекції, а, отже, щохвилино змінюються варіанти пред'явлення його особистості глядачу, чого неможливо досягнути матеріальними засобами. Впродовж однієї вистави актор може побувати і жінкою, і міфічною істотою, а також зовсім змінити свою фізику, наприклад, підкидаючи власну голову, як м'яч (Проект "D.A.V.E." Клауса Обермасера та Кріса Харрінга). З технозображенням в театральну постановку вводиться певна мультитекстурність: поєднання віртуальних образів і фізичної присутності акторів.

Можливості застосування медіатехнологій дозволяють візуально зображувати ті речі, відтворення яких видавалося неможливим у традиційному театрі. Зокрема, медіавідтворення шизофренічних виявів, обраних як тло для гри актора, створює емоційне підґрунтя для адекватного сприйняття персонажа п'єси глядачем – глядач буквально відчуває цей хворобливий стан. Відповідно, розширюється зона катарсису в усіх параметрах його впливу на людину. Популярною театральною практикою стає також застосування у виставах камери. У такий спосіб режисер нівелює міметичний характер взаємодії тексту і актора. В результаті, актор більше залучається у процес, намагається діяти тут і тепер, формуючи свою особистість перед камерою. WEB камери дозволяють тримати у фокусі всіх акторів, тому кожний з них має постійно знаходитися в образі. (ЦСМ "Дах" постановка "Безхребетність").

Деякі сучасні театри взагалі нівелюють роль актора у виставі (проект Me-Dea-Ex), створюючи окремий 3D всесвіт; його контролює актор за пультом керування, створюючи відеоряд. Вистава представлена у вигляді багатьох гіпертекстуальних ланок, які змінюються глядачем за допомогою певних технічних засобів, це дозволяє глядачу інтерактивно керувати дією вистави. У такому процесі важливий зв'язок актора з глядачем і формування ними ви-

стави. Це підвищує варіативність постановки і робить участь в ній більш цікавою для глядача. А трансляція вистави через Інтернет дозволяє залучити величезну кількість людей, яку не може вмістити приміщення театру.

Сьогодні людство широко використовує технозображення. Сучасний театр не є виключенням. Медіатехнології дозволяють нескінченно розширювати межі традиційного театру і перетворювати його на творчу лабораторію нових експериментів. Застосування у театрі медіа є однією з основних ліній його сучасного розвитку. І вона буде актуальною доти, доки медіа будуть займати визначальну роль в житті людства, доки домінуючим посередником комунікації буде залишатися візуальний код.

Т.С. Терешкова, асп., ОНУ ім. І. Мечникова, Одеса*
evridika.odessa@gmail.com

"НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ" В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ НАЦІЇ

Особливу актуальність національним проблемам у сучасній Україні надає довготривала трансформація суспільства, відносна поразка усіх запроваджених соціальних реформ. У світі, часом хаотичних та химерних, метаморфоз соціальної середовища, у громадян загострюється пошук стабільних засад свого буття, необхідність усвідомлення себе як частини цілого, частини нації. Одним з найбільш розумних відповідей на цю ситуацію у перехідному суспільстві є визначення, чітке окреслення вимірів та ознак національної ідентичності, бо, нажаль, етнічна приналежність постає у нестабільних державах у ролі консолідуючої сили. У виступі ми спробуємо розглянути проблему визначення типів націоналізму, трансформацію поняття "національна ідентичність", проаналізовано кризу ідентифікації у сучасному українському соціумі.

Для сучасного світового суспільства національні проблеми є одними з найбільш актуальних та безпощадних. В останнє десятиріччя минулого століття націоналізм став фактором формування широкого спектру політичних ситуацій і процесів у самих різних регіонах світу. По суті, його ідеї та практика настільки ж глобальні як і сучасний світовий розвиток. Незважаючи на явні тенденції інтернаціоналізації та глобалізації в житті світового співтовариства, саме етнічні, національні конфлікти та протистояння виходять сьогодні на перший план в різних країнах, незалежно від рівня їх економічного розвитку та геополітичного розташування. Невирішеність проблеми співвідношення національного до етнічного, громадянського до націоналістичного вимушує дослідників з різних наукових сфер знов і знов розглядати та переоцінювати значущість цього питання.

Зараз Україна репрезентує собою конгломерат народів та етнічних груп, які не існують у вигляді ні загальної ідеологічної побудови, ні навіть єдиної системи господарських зв'язків. Україна сьогодні стоїть перед вибором, – знайти державну та національну ідентичність, або припинити існування в якості єдиної держави, розсипавшись на окремі землі та історичні області. "Україна як держава – це вже незаперечний факт європейської історії та майбуття. Але якою буде ця держава?" [Дзюба І.М. Україна у пошуках націо-

* Рецензент – К.В. Ушакова, канд. філос. наук, доц.

нальної ідентичності // Дзюба І.М. Україна у пошуках національної ідентичності: Статті. Виступи. Інтерв'ю. Памфлети / Вступ. слово М.В. Попович. — К., 2006. — С. 157]. Тенденції етноцентризму, які виявляються під час становлення нової нації на міжнародній арені, призводять до загострення дихотомії "свій – чужий" та поділу української нації на своїх та чужих.

Сучасні публікації українських авторів з цих питань або розвивають примордіалістський і етноцентричний підхід, повертаючи національне до етнічного, або адаптують розробки західних дослідників до української соціальної ситуації та історії.

До того ж, дискурс про Україну як територію, що з'єднує дві цивілізації, було замінено уявленням країни як ареалу змагання двох чужих, а то й ворожих цивілізацій. Ці вочевидь не дуже приємні модифікації уявлень про національну ідентифікацію зумовили потребу першочергового вирішення саме проблеми впливу націоналізму на процеси подолання кризи ідентичності. Вважається очевидним, що інтеграційні процеси, що йдуть у Європі безперечно корисні і повинні бути взяті за приклад для інтеграції роздробленого пострадянського простору. Разом з тим, приклад Європи говорить скоріше про те, що інтеграція йде без спроби відповісти на запитання "навіщо?" Замість цього, ми відповідаємо на запитання "як"? Тому "доктрина мультикультурності" для нашої країни ще більш ясно і чітко означає швидку загибель країни, ви креслення її з сучасної історії.

Гетерогенність, безперечна домінанта української культури, обґрунтована історично – тим внеском, який наша культура зробила в культуру світову. І це не означає придушення локальних культур, яким у складних випадках повинна бути надана можливість вижити в етнографічних заповідниках. Розуміння національної ідентичності не повинно супроводжуватися пропагандою дій, пов'язаною з екстремізмом і соціальною нетерпимістю, яка спостерігається серед носіїв української культури.

Те, що найгостріші ідентифікаційні кризи в історії України закінчувалися революціями, мало б стати уроком для соціуму, який хоче жити без катаклізмів та шоків. На жаль, уроки історії, як правило, засвоюються надто пізно. Щоб українська нація остаточно не перетворилася на суспільство, що воює, у фундамент політики ідентичності мають закладатися ідеї горизонтальної ідентифікації членів спільноти – як громадян. Система цінностей, що при цьому вибудовується, має виходити з реалій та викликів постіндустріального світу, в якому панують жорсткі правила гри, підпорядковані логіці конкурентоспроможності. Вочевидь, що інтегративна функція національної ідентичності безпосередньо залежатиме від того співвідношення загальногромадянських та етнонаціональних пріоритетів, яке буде в неї закладено.

О.В. Титар, канд. філос. наук, доц., ХНУ ім. В. Каразіна, Харків
lena_titar@mail.ru

МІФОЛОГІКА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Особливості структуризації навколишнього світу можуть з часом змінюватись, але головні структуруючі принципи логіки та структури міфу залишаються

майже незмінними – це виділення сакрального місця, часу, особливих речей, оперування бінарними опозиціями та знаходження різних видів логічної медіації, використання послідовності замість причинності, універсалізація.

Міф та функціонування постмодерної міфотехніки у просторі сучасної культури осмислювали Ж. Бодріяр, Ж.Дельоз, Р. Барт, Ж. Ліотар та інші.

Зокрема Ж. Бодріяр влучно характеризує новітню логіку міфу в масовій культурі: "Ті, хто протестує проти уявляючої сили реклами (і взагалі "мас-медіа"), не розуміють специфічної логіки їх впливу. Це не логіка тези і доказу, але логіка легенди і уплутування до неї. Ми у неї не віримо, а проте, вона нам дорога. "Демонстрація" товару взагалі нікого ні в чому не переконує; вона виправдовує заднім числом покупку, що або відбувається до всіляких раціональних мотивацій, або не вкладається в їх межі. А проте, не "віруючи" у цей товар, я вірю рекламі, яка намагається змусити мене в нього повірити. Власне такий феномен Діда Мороза: дітей насправді також не дуже-то хвилює питання, чи справді він існує, і вони не встановлюють причинно-наслідковий зв'язок між його існуванням і отриманими ними подарунками; віра у Діда Мороза – це раціоналізуючий вимисел, що дозволяє дитині у другому дитинстві зберігти чарівний зв'язок з батьківськими (а саме материнськими) дарунками, який був у нього в першому дитинстві. Цей чарівний зв'язок, що фактично вже залишився в минулому, інтеріоризується у віруванні, яке слугує його ідеальним продовженням".

У такому вимислі нема нічого надуманого, він заснований на двобічному інтересі обох сторін підтримувати подібні стосунки. "Дід Мороз тут не важливий, і дитина вірить у нього саме тому, що, по суті, він не важливий. Через посередництво цієї фігури, цього вимислу, цього алібі, – в яке він буде вірити навіть тоді, коли вірити взагалі припинить, – він засвоює гру в чудове батьківське піклування і намагання батьків сприяти Казці. Дарунки Діда Мороза лише скріпляють собою цю угоду" [Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1995. – С. 137–138].

Логіка "діда Мороза" переноситься на дію реклами. Вирішальний вплив на покупця здійснює ні цінність товару, ні інформація про товар. Проте індивід є вразливим стосовно скритих мотивів захищеності і дарунку, до тієї турботи, з якою "інші" його переконують і вмовляють, до не схоплюваному свідомістю знаку того, що десь є певна "інстанція (в даному випадку соціальна, але та, що прямо посилається на образ матері), яка бере на себе місію інформувати його про його власні бажання, завбачуючи і раціонально виправдовуючи їх в його власних очах". Таким чином, він "вірить" рекламі не більше, ніж дитина вірить у Діда Мороза. Й це не заважає йому так само утягуватися до інтеріоризовано-інфантильної ситуації і поводити себе відповідним чином.

Дівість реклами заснована на логіці реклами: "її логіка – не логіка навіювання і рефлексу, а не менш сувора логіка вірування і регресії" [Там же. – С. 138].

Таким чином, стосовно логіки міфу в просторі сучасної культури ми можемо зробити висновок, що ця логіка – це логіка постфактум події та логіка постфактум здійсненого вибору.

Логіка та раціонально обґрунтовані висновки є провідні для сучасної людини, але вони задіяні вже після зробленого ірраціональним шляхом вибору,

де головним є логіка міфу та логіка реклами, тобто індивідуальна міфологія та наві'язана мас-медіа та суспільством міфологія.

Зокрема сучасна логіка, яка з'являється тільки після логіки міфу, визна-чає і сучасну етику. На це звертає увагу, наприклад, А. Макінтайр ще 1980 –х роках. Його праця "Після доброчесності" говорить про нову ситуацію в про-сторі сучасної культури – етичний вибір відбувається несвідомо, залежить від певної міфологічної моделі сприйняття зовнішнього світу, якої дотриму-ється людина. А логічні механізми включаються вже після зробленого вибо-ру, відповідно до логіки раціоналізуючи ту подію, що відбулась.

Головне завдання для постмодерністів – побачити справжню логіку міфів, тобто вписуваність міфів у складні семіотичні системи другого рівня склад-ності (наприклад, ідеологію суспільства).

1. Міф хоч є першою формою мислення людини, але елементи міфологі-чного мислення присутні і в сучасній культурі, на що звертають увагу пред-ставники постмодерної думки.

2. Багато ідей та тез К. Леві-Строса стосовно структурних особливостей міфу мають продовження у постмодерністській культурі (оперування опози-ціями і намагання вирішити протиріччя призводить як до зміни опозиційних ієрархій, так і до їх деконструкції; розгляд ідеології, науки, релігії як міфів більш складного рівня; використання логіки міфу інституціями масової куль-тури, наприклад рекламою).

3. Виділення логіки з міфу стало передумовою виникнення й еволюції єв-ропейської культури, але навіть європейська культура не змогла остаточно елімінувати міф.

Одними з головних ознак міфу як типу мислення є уявлення про сакраль-не, про турботу та інстанцію турботи, а також часопросторова структурація.

4. Логіка міфу є провідною при вирішенні складних життєвих проблем, логіка міфу відіграє легітимуючу роль для самої себе, одночасно для науки та релігії існує потреба самолегітимації через звернення до соціальної значущості.

*Н.Б. Том'як, студ., ХНУ ім. В. Каразіна, Харків**

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ. Я-САМ=ЧУЖИЙ. ВНУТРІШНЬООСОБИСТІСНІ КОНФЛІКТИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Структура "Я". Що саме ми маємо на увазі, коли говоримо "Я"; "він", "особистість" і т. д.? В першу чергу це своєрідний образ особистості – сукуп-ність наших уявлень про дану людину, та її особистих уявлень про себе. В першому випадку маємо справу з образом "зовнішнім" в другому з образом "внутрішнім". Перший може відрізнятися від другого і обидва можуть не від-повідати реально презентованому образу, і, вже напевно обидва можуть не відповідати потребам психіки репрезентанта.

В такому випадку образ "зовнішній" це ідентифікація, а образ "внутрішній" – самоідентифікація.

* Рецензент – З.І. Алфьорова, проф.

Самоідентифікація в основі особистості? Цілком логічно. Адже "Я" вирішуватиме що "мені" робити в залежності від того, коли "Я" є. Проте базуючий елемент особистості знаходиться на більш глибокому рівні і формує собою "внутрішній" образ, уявлення про себе, самоідентифікацію (і, відповідно, як наслідок, – "зовнішній" образ, уявлення інших про "Я", ідентифікацію).

Слід також зазначити, що не лише "зовнішній" образ може формуватися на базі внутрішнього, за умови частого повторення в незмінному варіанті "зовнішній" образ може бути інтеріорізованими і, як наслідок, перетвореними у "внутрішній" образ.

Для того, щоб розглянути питання про базове підґрунтя людської особистості, звернемося до періоду життя, коли формування особистості відбувається найбільш яскравим та помітним чином, а саме – до підліткового періоду.

Що відбувається в підлітковий період? Людина спостерігає, пробує, інколи, приміряє на себе образи, які пропонує їй навколишня дійсність і в решті – решт обирає для себе найпривабливіший, найкомфортніший. Обирання того чи іншого образу базується на уявленні про мету, яка з його допомогою повинна бути досягнута. Саме така мета, так званий "центр притягання" і є основою структури особистості (чи, принаймні, того, що ми називаємо особистістю). "Центр притягання", як базовий елемент зазвичай має нескладну структуру, і як ідея, може бути сформульований максимум у двох – трьох реченнях.

В свою чергу "центр тяжіння" детермінується особистими вподобаннями, індивідуальними особливостями. Таким чином можна було б зауважити, що є елементи більш базові, більш первинні, тоді чому базою особистості названо "центр тяжіння" а не уподобання якими він детермінований (тут слід обмовитись, що уподобання, маються на увазі на найбільш базовому рівні, на вищих рівнях уподобання детермінуються "центром тяжіння")? Справа в тому, що одні і ті ж уподобання (якщо припустити можливість існування двох абсолютно однакових матриць уподобань) в поєднанні з різною картиною впливу від зовнішнього середовища можуть призвести до формування різноманітних образів особистості в тому числі і повних антагоністів.

Період зміни одного "центру тяжіння" на інший позначається як період кризи і носить не віковий, як часто вважається, а соціально – культурний характер. Криза виникає тоді, коли людинастає перед необхідністю робити вибір.

Життєдіяльність "Я" відбувається через та за допомогою системи "Я", якіможна умовно розподілити на об'єднанчі та розподільчі, в залежності від того, яку роль вони грають у структурі "Я".

Слід зауважити, що об'єднанчі та розподільчі системи "Я" зазвичай можуть бути "живучіші" ніж навіть "центр тяжіння".

Системи "Я". Системи об'єднанчі та розподільчі. В Людське "Я" включені системи, які можуть носити як індивідуальний так, спровокований колективно характер. Хоча здебільшого системи носять характер суспільного детермінований. Системи та систематизації рівнів людського "Я" співвідносяться певним чином із рівнями пам'яті та виступають, відображенням налагодження синоптичних зв'язків.

До системи розподільчих можна віднести стеріопітезовані системи реагування, куди належать і стереотипи мислення і сценарії поведінки (останні є

основною образу людської особистості, такого образу який сприймається оточуючими і, в тій чи іншій мірі – самою людиною, сприйняття іншими та авто-сприйняття відрізняється, чим більша ця різниця, – тим більш девіантного забарвлення може набувати образ особистості в очах оточуючих). Стереотипізовані системи реагування закріплюються багаторазовим повторенням і можуть відрізнитися кординально в залежності від ситуації. Як наслідок – створення бар'єрів, яке може призвести до роздріблення особистості. Чим жорсткіша мета між сценаріями поведінки тим більших переважань може зазнавати психіка людини. У випадку одного (продукують прямопротилежні образи) мета може набувати особливої жорстокості, що може призвести до психологічних розладів, одним з яких є роздвоєння особистості.

Системи об'єднанні або медіаторні забезпечують пізнання світу створення розподільчих систем для адекватного реагування, а також забезпечують зв'язок між різними розподільчими системами (про що далі йтиметься детальніше). Об'єднанні або медіаторні системи можуть бути також названі системи мови.

Я.Ю. Харькова, студ., КНУТШ, Київ
yara_kharkova@mail.ru

РЕГЛАМЕНТАЦІЇ ЖІНОЧОЇ ДОЛІ У КУЛЬТУРІ СУЧАСНОЇ ЯПОНІЇ (НА ПРИКЛАДІ РОМАНУ А. НАТОМБ "СТРАХ ТА ТРЕМТІННЯ")

У старовинному японському імператорському зводі правил поведінки сказано, що звертаючись до Імператора потрібно зі "страхом та тремтінням". Саме таку назву має роман сучасної бельгійської письменниці Амелі Нотомб "Страх та тремтіння" і така поведінка "тремтіння і потерпання" характеризує відносини "підлеглий-керівник" на японському підприємстві. У центрі роману відносини молодой європейки і японки, "підлеглої-керівника", навколо яких розгортається вся амбівалентність сучасних західно-східних стосунків. В першу чергу нас цікавили культурно-історичні стереотипи, пов'язані із осмисленням етичних та естетичних переваг двох культур. Зокрема, письменниця приділяє увагу осмисленню важливості смаку і краси в японському суспільстві на прикладі ідеалу жіночої краси.

А. Нотомб, яка довгий час жила в Японії свідчить: з дитинства мозок юної японки заповнюється стереотипами, за якими вона живе протягом всього свого життя: не сподіватися, що щось добре може трапитися. Не сподіватися на радість, тому що задоволення тільки зашкодить. Не сподіватися на любов, тому що японку люблять за те, чим вона здається, а не за те, якою вона є насправді. Не сподіватися на те, що життя їй щось подарує, тому що кожен рік воно все одно щось віднімає. Не сподіватися навіть на спокій, тому що взагалі немає причин залишатися спокійною. Є нескінченна ланка жіночих обов'язків, які вона повинна виконувати, наприклад, бути довершеною, тому що це найменше, що від неї вимагається. Найінтимніші і найнезначніші моменти життя японки підпорядковані, сурово нормативні, формалізовані. Питання краси, кохання і роботи займають окреме місце в життя кожної японки. Вона повинна бути красивою, не зважаючи на те, що краса не приносить

нічого окрім страху її втратити. Єдине, що японка може отримати – це компліменти мешканців Заходу, але для японців ті зовсім не мають смаку. Якщо дівчина красива, то вона не представляє собою нічого особливого. Якщо ж вона некрасива, то є навіть менше ніж нічого. Вона не може вийти заміж по коханню. Але якщо це трапиться, то вона буде нещасливою, тому що буде бачити страждання свого чоловіка. Тому ліпше його не кохати: це дозволить зігнорувати втрату його ідеалів. У професійній сфері в японському суспільстві панує повна дискримінація. Японка може сподіватися на те, що буде працювати і її будуть вважати рівною за інтелектуальними здібностями з чоловіками, та вона ніколи не досягне значного кар'єрного зросту. Але японська жінка, не зважаючи на визначеність наперед своєї долі, зовсім не є жертвою.

Те, що в очах європейця видається абсурдним та підступним, є нормальним для японця. Але все легко пояснюється: у країнах з найбільш авторитарними системами зустрічаються відхилення від норм, тому там спокійно відносяться до диваків. Можливо для європейця приниження – це привід піти з роботи. Але не для японця. За японською шкалою написати заяву про звільнення – це втрати обличчя. Жінка на японському підприємстві має багато вистраждати, щоб досягти рівня керівника. Для цього вона використовує всі свої таланти, і тут вже західне поняття честі не працює. Японська жінка не розуміє співчуття і вважає його помстою, приниженням. Але, мабуть, верхівка абсурдності та нелогічності цієї системи: дотримування правил веде до їх порушення.

Японка повинна жертвувати собою заради інших. Але інші не стають від цього щасливішими. Це лише дозволить їм не червоніти через неї. Вона не має можливості бути щасливою або зробити когось щасливим. Радіти миттєвостям – це примха мешканців заходу. Є лише одна річ, яка може звільнити жінку і на яку вона має повне право – самогубство. В Японії це велика пошана. Але там на неї не буде чекати європейський рай. Цей акт – лише блискуча посмертна репутація, яка дає привід родичам пишатися. Японкам у дитинстві ампутують здатність віддаватися мріям. Тому в них немає того ілюзорного світу, яким збагачено світосприйняття японця. А. Нотомб пише, що вона схиляється перед будь-якою японкою, яка ще не наклала на себе руки. З її сторони залишатися живою є акт опору – мужній, безкорисливий, піднесений.

Але за цим зовнішнім конфліктом головних героїнь роману можна прослідкувати взаємну зацікавленість, незважаючи на недостатнє розуміння, яке приховується за щирим намаганням знайти спільну мову. Це ніби метафора в метафорі. На психологічних портретах двох жінок вибудовується каркас зовнішнього протистояння двох світів. Але також демонструється пошук нових моделей міжкультурної комунікації, незважаючи на всю специфічність традиційних культур сходу та на різні моделі ідентичності Сходу та Заходу. Чи можливо знайти компроміс за умов сучасної глобалізації? Авторка дає позитивну відповідь, не зважаючи на всю різноманітність поглядів, традицій, смаку.

ПРОЕКТНИЙ ТИП ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СУСПІЛЬСТВА. ПОШУК НОВОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Динамічні зміни, що відбуваються у всіх сферах сучасного суспільства, пришвидшені темпи оновлення наукових знань, миттєва зміна ситуацій діяльності характеризують розвиток цивілізації на початку ХХІ сторіччя. Виникло гостре протиріччя між традиційною організаційною культурою суспільства та новими потребами соціуму, що неспинно розвивається. Пошуки нової стратегічної методології управління соціальними змінами є відображенням глобальних історичних трансформацій суспільства. В різні історичні періоди розвитку цивілізації мали місце різні типи організації діяльності, які сучасні дослідники називають організаційними типами культури. Характерні ознаки організаційного типу культури накладали відбиток на функціонування різних галузей соціокультурної сфери.

У другій половині ХХ сторіччя визначилися кардинальні протиріччя у розвитку професійної форми організації суспільства, а саме загострилися протиріччя у побудові єдиної картини світу, яку створила наука, та внутрішні протиріччя у самій структурі наукового знання, які були породжені самою ж наукою; стрімке зростання наукового знання, технологізація засобів його виробництва призвели до різкого збільшення дискретності культурної картини світу, та відповідно до розподілу професійних сфер на велику кількість спеціальностей; суспільство стало не тільки сильно диференційованим, але воно стало також і полікультурним, і якщо раніше всі культури інтерпретувалися у контексті європейської наукової традиції, то тепер кожна культура претендує на власну форму самовираження та самовизначення у соціальній історії.

Завданням нового часу постала практична проблема щодо того, як зорганізувати мультикультурне суспільство, яка модель організації йому буде притаманна. Виявилось, що традиційні наукові моделі працюють в дуже вузькому обмеженому діапазоні. Таким чином, виникла необхідність розвитку інноваційного типу організаційної культури суспільства – проектно-технологічної.

Передумови виникнення проектно-технологічного типу культури яскраво намітилися ще в минулому ХХ столітті, коли поряд з науковим теоріями проявилися ще такі нові типи науково-практичної організації як програми та проекти. Наприкінці ХХ сторіччя діяльність в сфері проектування стала масовою та почала забезпечуватися не тільки і не стільки теоретичними знаннями, скільки аналітичною роботою. Перехід до нового типу проектної діяльності за рахунок інноваційного потенціалу сприяв формуванню нових способів масового виготовлення нових знакових форм (моделей, алгоритмів, баз даних тощо), і це стало поштовхом для моделювання нових технологій. Інноваційні технології програмування та проектування стали провідною формою організаційної діяльності. Таким чином, професіональний тип організаційної культури, що домінував у всіх формах соціального буття з ХVІІ століття, і осно-

вою якого були письмові тексти – у вигляді підручників, спеціальної літератури, інструкцій, методичних рекомендацій тощо, – приблизно в середині ХХ століття у зв'язку з пришвидшеними темпами розвитку суспільства, виробничих відносин, був замінений новим типом організаційної культури – проектно-технологічною (конструювання реальності на основі проектно-тезаурусної методології соціокультурного проектування).

Процес зміни циклів зумовлений об'єктивними причинами, оскільки людство вступило в нову добу свого розвитку, у постіндустріальну (інформаційну) епоху, коли з'явилося надлишкове виробництво продуктів, товарів та послуг, у зв'язку з цим, почала розвиватися у всій світовій економіці гостра конкуренція. Саме тому за короткий час у світі почали відбуватися значні деформації – політичні, економічні, соціокультурні, які сьогодні потребують наукової рефлексії та визначення практичних шляхів її втілення. Динамізм соціальних трансформацій у соціокультурній сфері, відкритість і невизначеність майбутнього створили умови для розгортання інноваційних процесів, розвитку проектно-культури, що орієнтована на прогнозування й вибудовування нового, на цілеспрямовану зміну соціальних практик. Концепція в системі проектно-культури починає виконувати функцію формування нового типу практики. Проектне мислення, на противагу науково-дослідницькому підходу, завжди є практично-орієнтованим, спрямованим не тільки на розширення теоретичного об'єру, але й на вибудовування нових соціальних конструкцій. Створення моделей побудови соціального майбутнього в умовах сьогодення визначає пріоритетну роль методології соціального проектування.

Н.Є. Шолуха, асп., ХДАК, Харків*
natella_si@mail.ru

ПОКЛИК ДО ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: ВПЛИВ РОСІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ НА ФОРМУВАННЯ "ФІЛОСОФІЇ ІНШОГО" ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Відомі кожному, але невивиправдано забуті поняття відповідальності, співтраждання, любові, дружби оживають на новий лад в сучасному гуманітарному дискурсі. Сучасна людина намагається прилаштувати до власних потреб потужний розвиток техніки, яка віртуалізує комунікацію, чим скорочує відстані та відкриває новий ракурс погляду на проблеми людської взаємодії в повсякденному просторі.

Філософія Еманюеля Левінаса, чия думка була сформована під впливом єврейської, російської, німецької та французької культур, може стати навігатором у пошуках відповідей на питання сьогодення.

Російська літературна традиція, вплив якої простежується в думках Левінаса, демонструє свій потенціал та актуальність для етичного виміру культури повсякденності. Окрім зростання Левінаса в російськомовній єврейській

* Рецензент – В.М. Шейко, д-р іст. наук.

родині, необхідно згадати *Біблію як базове джерело етичних настанов* і для російської літератури, і для майбутнього філософа.

Наративи О.С. Пушкіна, Л.М. Толстого, І.С. Тургенєва, Ф.М. Достоевського експлікують формування та еволюцію поняття *відповідальності* в свідомості сучасної для кожного з них людини. Рівень глибини аналізу та узагальнення висновків стають причиною невтомного інтересу до творів цих авторів. Екзистенційна тематика творів робить доречним інтерес Левінаса до російських класиків й в підлітковому віці, бо на ці важливі для формування світобачення роки перепадає громадянська війна, перебіг якої юнак спостерігає під час навчання в гімназії м. Харкова. Інтелектуальне оточення, в якому проходили гімназичні роки майбутнього філософа, спровокувало вже цілеспрямований інтерес до російської інтелектуальної спадщини як до одного з джерел теми відповідальності.

Як самостійний філософ, Левінас, з дитинства обізнаний в російській літературі, повертається до російських письменників як до *апологетів гуманізму* вже після антропологічної катастрофи Голокосту, коли під сумнів потрапило саме поняття людини.

Лейтмотивом у звертанні Левінаса до російської літератури стає цитата з роману Достоевського "Брати Карамазови": "всякий з нас перед всіма винуватий, а я – так більше за всіх" [*Wright Tamra, Huges Peter, Ainley Alison. The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas // The provocation of Levinas. Rethinking of Other / Ed. by Robert Bernasconi and David Wood. – Routledge, 1988. – P. 179*].

"Маленькі трагедії" та поезія Пушкіна у "випробуванні на етичність" демонструють стосунки Я та Іншого (скористуємося тут термінологією Левінаса) як такі, що опосередковуються поняттям відповідальності. Але *відповідальності Я перед самим собою за власні вчинки*.

Толстой, Тургенєв, Достоевський, апелюючи до Пушкіна, на власний манер, говорять про *страждання як первинний результат зустрічі Я та Іншого*. Найбільш чітко простежується зв'язок між Левінасовим "Страждання є, звичайно, у свідомості, – щось дане, певний "психологічний зміст", наче відчуття звуку, фарби, дотику, як будь-яке відчуття" [*Левінас Е. Марне страждання // Левінас Е. Між нами: Дослідження думки-про-іншого: Пер. з фр. – К., 1999. – С. 105*] та словами Достоевського: "Страждання – та це ж єдина причина свідомості" [*Достоевський Ф.М. Записки из подполья. – [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/dostoevsky/index.html>*].

Подальша думка обох мислителів співпадає щодо *марності страждання та доцільності його існування лише у формі співстраждання*. Цей висновок стає узагальнюючою тезою для всіх згадуваних тут російських класиків та вводить їх, опосередковано, до кола сучасної дискусії щодо *поклику та відповіді*, оскільки похідною, на сьогодні, стає теза про *сумісність у вирішенні будь-яких проблем* (за висловом сучасного протестантського богослова С. Льова), від особистих трагедій до загальнолюдських катастроф Освенциму, ГУЛАГу, Чорнобилю, громадянських війн, міжетнічних конфліктів тощо.

Толстой та Достоевський висувають тезу про *етичну природу людини*, чим, знову посилаючись на Святе Письмо, надихають Левінаса на думку про

етику, що передує культурі. Якщо Толстой йде шляхом розчинення Я у відповідальності за Іншого, в протизагаду йому Достоевський пропонує *передчуття відповідальності за Іншого як "не-містичний" досвід*, чим ідейно наближує появу думки Левінаса, оскільки пропонує уявлення про *відповідальність як радикально усвідомлений вибір*.

Отож, російська літературна спадщина стала призмою, крізь яку російська культура вплинула на формування думки Емануеля Левінаса. Наразі було продемонстровано один з аспектів проблематики відображення російської культури на погляди Левінаса. Було проаналізовано еволюцію ключового для Левінаса поняття відповідальності від формування самоусвідомлення (О.С. Пушкін) через уявлення про відповідальність за власне життя до взяття відповідальності за Іншого (Л.М. Толстой, Ф.М. Достоевський), що саме в російській літературі зведено в ступінь "усвідомленого" передчуття (Ф.М. Достоевський).

Зведення до загальнолюдського рівня як самими російськими авторами, так і рефлексією Левінаса з цього приводу, уможливило подальші розвідки в цьому проблемному колі. А також долучає російську літературу до сучасних дискусій культурологічного кола та ще раз підтверджує статус думки Емануеля Левінаса як одного з пророків сучасності.

Н.В. Щеглова, студ., НУ "ОА", Острозь *
avosjka@ukr.net

ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦІЇ ГЛОБАЛЬНОЇ ІНФОРМАЦІЇ

Сучасне суспільство часто характеризують як інформаційне. Це пов'язано зі стрімким розвитком інформаційних та комунікативних технологій. Такими технологіями насамперед є засоби масової інформації (телебачення, радіо, преса), потужна сітка телефонного зв'язку (особливо стільникового) та всесвітня мережа Інтернет. Завдяки цим технологіям наша планета швидко стає дуже тісною, де усі люди пов'язані між собою. В силу цього виникає таке поняття, як "global village" (світове село), запропоноване Маршаллом Маклюеном, де завдяки комунікаціям люди можуть спілкуватись один з одним, працювати, робити покупки, вчитись, отримувати інформацію не лишаючи власної домівки. Тепер не треба чекати місяці поки доставлять лист, сучасне sms походить за лічені секунди, а телефонуючи за океан ми можемо не лише поговорити, а й побачити нашого співрозмовника. І такі послуги стають все доступнішими широкому загалу. Так потрохи відживають себе колишні системи комунікації, які слугували людям віками і стрімко замінюються новими, які виникли ще здається вчора.

Стрімкий розвиток і розповсюдження телекомунікацій пов'язують з розвитком науки і технології, а також із поширенням демократії по всьому світу. У свою чергу за поширенням демократії стоїть розповсюдження глобалізації.

* Рецензент – Д.М. Шевчук, канд. філос. наук.

Це підтверджується динамізмом розвитку та гнучкості, яка є вирішальною у конкурентоспроможності в рамках глобальної електронної економіки. Комунікаційна революція привела до появи більш активного та мислячого громадянина, на якого тотальне керування вже не діє. Саме ці причини породжують незадоволення у країнах де демократія стала усталеною і не розвивається згідно темпам розвитку і змін у світі. Тому зараз зароджуються тенденції до так званої "демократизації демократії".

Величезну роль засобів розповсюдження і передання інформації неможливо заперечити. Недарма у війнах завжди йде боротьба за комунікативні та інформаційні осередки; вважається, що Радянський союз розпався із-за втрати контролю над розповсюдженням інформації; коли хочуть когось по-неволіти і встановити свою владу – ізолюють від інших тощо.

Як і більшість процесів розвиток комунікативних та інформаційних технологій мають свої плюси та мінуси. Говорячи про вплив мас-медіа на світові відносини, варто зауважити, що політичні інститути поступово втрачають контроль над змістом та сферою розповсюдження інформаційних повідомлень. Також медіа все більше отримують можливостей впливати на громадську думку, мобілізувати її, висвітлюючи глобальні проблеми в той чи інший спосіб. Таким чином медіа часто виступає каталізатором реакції політичних сил на процеси що відбуваються в світі. Проте вони можуть нести і дезінформацію тим самим вводячи непорозуміння в маси та спричинити втрату державного контролю. Втручання політики в інформування суспільства чи втрата контролю держави над тим, що продукують ЗМІ так чи інакше впливають на культуру. В інформації може бути загострена увага на одному питанні, обходячи стороною інші. Прикладом цього є сучасна преса та телебачення, де надмірно зосереджена увага на політиці, економіці, рекламі тощо і зовсім мало приділяється уваги мистецтву, культурі, літературі, духовному розвитку особистості. Людям нав'язують "потрібні" теми, щоб відмежувати від не бажаних.

Мобілізація громадської думки обмежується також і звичками глядачів. Населення більшості країн присвячує значну увагу міжнародним подіям лише тоді, коли розвиток цих подій загрожує національним інтересам їх держави.

Не варто забувати і про те, що у країнах, які розвиваються, сучасні комунікаційні засоби все ще лишаются привілеєм невеличкого прошарку населення. Такий стан справ призводить до нерівномірності інформування населення, що породжує передавання цієї інформації від одних до інших із додаванням кожного разу своєї суб'єктивної думки. Природно, що якість такого інформування ставиться під сумнів.

Поруч із оперативністю та ефективністю медіа у інформуванні світової спільноти, існують також і певні обмеження економічного характеру, що істотно позначається на повідомленнях про кризи, які не набули широкого міжнародного розголосу. Тиск з боку комерційного розважального ТБ, яке прагне до постійного збільшення аудиторії, негативно впливає на якість інформаційних повідомлень. Існує загроза, що втрата громадськістю інтересу до

інформування про звичайні події приведе до того, що люди реагуватимуть лише на сенсаційні повідомлення.

В епоху електронних ЗМІ не втратила свого значення і преса. Газетні коментатори чи оглядачі формують свою думку на підставі побаченого по телевізору, а громадяни позбавляються правдивого аналізу світових чи локальних подій.

Розвиток нових інформаційних технологій, створення комунікаційних мереж у переважній більшості випадків трактують як позитив, як нову технологічну революцію, котра приведе людство до нового щасливого тисячоліття.

Проте не варто забувати, що моторами такого розвитку є багаті потужні медіа-концерни, які в змозі фінансувати цей технологічний поступ. Глобальні інформагентства, що пропонують пряму трансляцію з місць подій, набули свого поширення і утвердилися впродовж останніх двох десятиліть. Такі гіганти інформування, як CNN, BBC, REUTERS, FRANCE PRESS створили транскордонні мережі новин, їх аудиторією є цілий світ. Тому існує загроза того, що ринок комунікацій і технологій у найближчому майбутньому контролюватиметься західними, точніше американськими, компаніями.

Проте, сьогодні спостерігається і активізація місцевих ЗМІ, котрі часто послуговуються тими ж прийомами, які уможливили успіх світових медіа-концернів – нейтралізація чи ізоляція конкурента, посилена увага до сенсаційних матеріалів, їх ефектне зовнішнє оформлення. Крім того, багато локальних ЗМІ мають у своєму розпорядженні таке ж технічне обладнання, як і світові медіа-концерни, що посилює конкурентоздатність засобів місцевої комунікації.

Тому, можна прогнозувати, що у найближчі десятиліття стрімко розвиватимуться локальні агентства новин, які транслюватимуться національними мовами і задовольнятимуть місцеві потреби тієї чи іншої країни у інформації із решти світу.

Для збільшення якості інформації потрібен контроль з боку влади. У цьому випадку держава повинна впливати на майбутній розвиток медіа. Їй слід бути більш відкритою для нових тенденцій.

У суспільстві, яке звикло отримувати величезну кількість інформації, люди навчилися її оцінювати. Неякісна чи помилкова інформація відразу викликає справедливую критику і веде до усвідомлення того, що епоха таємної дипломатії минула.

Інформація набирає все більшої ціни. Боротьба за володіння засобами комунікації та інформатизації тільки розпочалась і триватиме довго.

Отже, в розвитку, розповсюдженню та використанню засобів інформування та комунікацій важливу роль відіграють такі аспекти, як контроль, формування та мобілізація громадської думки. Ці аспекти є важливими для державного апарату та мас-медіа, а також і для самих споживачів та користувачів засобами технічного прогресу. Проблема передання інформації головним чином полягає у неточності та заангажованості її трансляторів. Тому лишається тенденція до такого явища, яке формулюється словами: "хто платить, той і замовляє музику".

Секція

"ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРИКЛАДНА ЕТИКА"

Д.С. Акимова, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
d.akimova@gmail.com

СТРАТЕГИИ ПРЕПОДАВАНИЯ ЭТИКИ В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ

Этические знания необходимы человеку как существу социальному, живущему в обществе. Наряду со знанием языка они обеспечивают нашу социальность, возможность совместности с другими. Многие современные мыслители, педагоги и общественные деятели сходятся во мнении о том, что следует уделять больше внимания источникам и способам освоения этических знаний. В частности, речь идет о необходимости введения в среднее образование курсов, обеспечивающих качественное усвоение подрастающим поколением этических знаний и навыков. Во многих странах проблему нравственного воспитания детей решают при помощи религиозного и религиоведческого образования. Однако подобная стратегия в многоконфессиональном обществе, в ситуации подчеркнутой толерантности по отношению к религиозным меньшинствам, не является оптимальным способом решения проблемы. Курсы этики и этического воспитания находятся в более выигрышном положении.

Стоит отметить, что многие учебные курсы по этике как в нашей стране (например, курс Э.Козлова), так и в других государствах (например, курс философской этики Б.Брюнинга в Германии), сводятся к изучению теории морали (рассказ о важнейших этических категориях с иллюстрацией их примерами из художественной литературы) либо истории этических идей. Однако, как пишет Н.Юлина, в современном мире для того, чтобы быть нравственным, человеку недостаточно знать набор моральных норм и примеры их применения; требуется навык рефлексивной работы по выработке самостоятельного и ответственного суждения относительно любой нравственно нагруженной ситуации. Рассмотрим некоторые варианты реализации подобной "практической" стратегии преподавания этики.

Многие стратегии этического образования опираются на концепцию нравственного развития Л.Кольберга. Согласно этой концепции, существует три важнейших этапа морального развития личности, которые он обозначает как доконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный. Важно заметить, что первые два этапа нравственного развития личности являются нормативно ориентированными (то есть на данных этапах идет процесс усвоения этических императивов, а моральное поведение обуславливается внешним принуждением), тогда как на третьем этапе субъект достигает нравственной автономии (то есть самостоятельно осознает правиль-

ность моральных норм и добровольно следует им). Согласно представлению Е.Викторук, этическое образование имеет своей целью перевод морального субъекта с конвенционального уровня на постконвенциональный. Каким образом возможно осуществить такой перевод?

Учитывая, что основной целью введения курсов этики в среднее образование является воспитание сознательных членов общества, умеющих принимать ответственные решения, сообразуясь с моральными убеждениями, я считаю, что основное внимание следует уделить преподаванию "практической" этики. Педагогическая стратегия Дж.Кэллахана в сочетании с методологией М.Липмана, описанной в программе "Философия для детей", способна эффективно решить задачу обучения навыкам нравственного поведения, не перегружая детей излишком теоретической информации.

Липман в своих работах обосновывает необходимость развития рефлексивной модели образования. Ее целью является развитие у детей навыков критического, творческого, заинтересованного мышления, которые необходимы для принятия этически грамотного решения. Данная цель достигается на уроках философии для детей, методологическими особенностями которых являются проблемно-деятельностная форма подачи философского материала и превращение класса в сообщество исследователей, организация урока в форме "сократического" диалога. Говоря непосредственно об этической компоненте программы, Липман обращает внимание на необходимость избегать догматизма и релятивизма, стремиться научить детей применять этические принципы не стереотипно, а контекстуально, советует ориентироваться не на канонические книжные примеры морального или аморального поведения, а на собственный опыт обучаемых. Также он обращает внимание на то, что сама по себе такая форма проведения занятия, как диалог, способствует приобретению навыков нравственного поведения, ведь практика диалога способствует выработке критического мышления сперва по отношению к сказанному другими, а затем и к самому себе, то есть саморефлексии.

Кэллахан четко различает преподавание моральной теории и практической этики. Задача первой – удовлетворение интеллектуального интереса, расширение кругозора. Задача второй – научение практическому применению норм морали в ситуации решения открытых моральных вопросов (дилемм). На занятиях по практической этике дети овладевают навыками ведения дискуссии, этической аргументации, научаются выслушивать и учитывать позиции меньшинства. Курс практической этики заставляет учащегося прояснить и испытать надежность собственных моральных убеждений. На практике данная стратегия реализуется в виде чтения, систематически раскрывающего типичные вопросы этики, и ситуативного анализа моральных дилемм в форме case study. Подобные упражнения превращаются в тренировочную площадку для реальной жизненной деятельности.

МОРАЛЬ ЯК ІНДИВІДУАЛЬНИЙ СТИМУЛ ТА СОЦІАЛЬНА ВИМОГА

Традиція вивчення моралі через її ідеальні форми та її актуалізація в якості особистих задач, розпочата античною етикою, сьогодні поступається місцем соціально-практичній зорієнтованості. Період, коли суспільні відносини мали форму особистих зв'язків та залежностей, де індивідуальні якості особи мали вагоме значення для цивілізації, пройшов. Сучасне ж, деперсоналізоване суспільство, де сукупність професійно-ділових якостей індивідів має більшу вартість, ніж особисті моральні чесноти, нав'язуючи людині певні функції та ролі, визначає її моральну значущість тією загальною великою справою, в якій вона приймає участь. З появою постмодерного суспільства змінюється мораль як така, трансформуються моральні вимоги та моральна практика. На порядку денному постає проблема моралі прикладної та інституційної.

Досить довгий час етика розвивалася як етика індивіда. Проте реальна мораль вплетена в суспільну практику й в дійсності опосередкована нею. Дуже формальним є поділ на індивідуальну та суспільну мораль. В однобічному розумінні мораль може розглядатись або як надмірний егоїзм, етика самовдосконалення, або як дисциплінарне стримування, колективізм. Образ моралі як заборони, рестрикції – найрозповсюдженіший в історії моральної думки. Те, що ми називаємо регуляцією людської поведінки, орієнтацією на належне, певний ідеал, насправді являється обмеженням, стримуванням людини в її потребах і нахилах, контроль за ними. Нігілізм та гедонізм розуміють мораль як рестрикцію. В той же час, рестриктивне розуміння моралі включає необхідність взаємодії в цілісному суспільному організмі (мораль як сукупність правил поведінки). Такі атрибути моралі, як заборона й спонукання, настільки взаємопов'язані, що абсолютизація одного приводить до часткової, не цілісної картини. Не можна забути ні про фундаментальні моральні вимоги (Золоте правило, Заповіді любові), ні про імперативність стандартів (ідеалів), які вказують на заборону.

Взаємодія індивіда і суспільства з погляду соціального контролю виявляє свою внутрішню суперечливість. Так, з одного боку, людина не може знайти свою індивідуальність, придбати соціальні якості і властивості поза суспільством. Якщо індивіда не можна вважати продуктом соціального і соціально-культурного середовища, то його не можна вважати і людиною. З іншого боку, особистість не може знайти, розвинути свою індивідуальність, якщо буде сліпо, автоматично пристосовуватися до зразків культури. Якщо людину вважати простим зліпком соціокультурного середовища, то її не можна визнати особистістю.

Сьогодні йдеться про розвиток і становлення не абстрактного індивіда, який перебуває поза простором і часом, а людини, що діє в певному соціокультурному середовищі і на конкретному етапі розвитку суспільства. При цьому особистість розглядається як така, що розвивається в суспільстві, в

* Рецензент – О.В. Шинкаренко, канд. філос. наук, доц.

якому також відбуваються зміни. Отже, адекватні уявлення про співвідношення "індивідуального" і "соціального" можуть бути отримані лише при розгляді їх в єдності та без применшення значення одного або іншого.

Надання переваг одній із сторін, суспільній або індивідуальній, неминуче веде до втрат. Над проблемою надмірної індивідуалізації працював З.Бауман, який і поставив питання про необхідність виходу з існуючої ситуації. Ч. Тейлор звернув увагу на проблеми індивідуалізму та труднощів, які виникли в епоху модернізму й необхідності подолати існуючі перешкоди в постмодернізмі.

Кінцевий результат суспільства, що індивідуалізувалося, за З.Бауманом, – індивідуалізація без виробництва індивідуальності. Новий індивід стає джерелом фрагментації суспільства і сприймає навіть події свого життя як сукупність незв'язаних між собою епізодів. Глибокі ціннісні зміни в суспільстві, що індивідуалізується, зачіпають всі сфери життя. Соціальний початок стає все менш значущим. З свого боку, моральні настанови І.Канта, згідно яким людина завжди повинна бути ціллю та ніколи засобом забуті. Сьогодні особистість сприймається не як унікальна та самоцінна, гідна пошани і турботи, а як об'єкт задоволення егоїстичних потреб. Загальним результатом цієї ситуації стало руйнування моралі і гранична індивідуалізація людського існування, коли людина розглядає як суб'єкта лише саму себе, вважаючи всіх собі подібних не більше ніж частиною ворожого об'єктивного світу.

Мораль суспільства Постмодерну відрізняється "хаотизацією" цінностей, розхитаністю їх минулої ієрархії, багатозначністю зв'язків між цілями, засобами і результатами вчинків, з девальвацією ролі інституту моральних авторитетів, із забуттям самої мови чеснот і пороків. Більшістю дослідників суспільства постмодерну виділяються і такі особливості, як руйнування цілісності, дезінтеграція і інші явища, що вказують на корінні зміни в системі соціальних і особистих цінностей (етичних зокрема).

Такі зміни в суспільстві потребують змін і в моралі. По своїй суті мораль пов'язана і з піднесенням абсолютним моральним ідеалом, і з самовизначенням особистості, і з самоуправлінням суспільства. Мораль завжди прагне до гармонізації суспільного порядку та індивідуальної своєрідності особистості. Сучасна соціальна нестабільність актуалізує потребу в соціальних зв'язках – солідарності, ідентичності, належності до групи. Трансформація всієї системи суспільних цінностей, що відбувається, спричинює інше ставлення до традиційних принципів і норм. Це є результатом соціальних змін, які детермінуються глобальними цивілізаційними процесами.

У. Винник, студ., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ*

РОЛЬ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ В ОБ'ЄКТИВНОМУ ТЛУМАЧЕННІ ІСТОРІЇ ЗА Г. РІККЕРТОМ

Поняття цінності пов'язане з поняттям про історичне – адже історія розглядає лише об'єкти, що відносяться до деякої цінності. Поняття про духовне

* Рецензент – В.К. Ларіонова, д-р філос. наук, проф.

пов'язане із поняттям цінності, оскільки їх установлюють лише духовні істоти. Таким чином, завдяки поняттю цінності можна встановити зв'язок між духовним та історичним. При цьому саме телеологічний момент історичного методу визначає більш близьке відношення духовного життя до історичної науки, ніж тілесного буття.

Але відношення "суб'єкт – об'єкт" присутнє у будь-якій науці, рівно як і духовний об'єкт. Тому для з'ясування зв'язку між історичним методом і духовним життям автор відволікається від суб'єкта і звертається до об'єкта історії. Ним виділяються два принципово відмінні класи історичних об'єктів. Перші можуть бути лише віднесені до цінності. Другі ж "не тільки мають завдяки своєму наявному буттю деяке значення для цінності, але і самі проявляють своє ставлення до цінності". Об'єкти другого класу, на думку автора, необхідно духовні.

Останні пов'язуються із більш розвиненим, рефлексивним віднесенням до цінності, перші ж мають цінність лише внаслідок свого наявного буття. Цей ріккертівський поділ об'єктів по суті співпадає з рухом від буття до сутності у гегелівській філософії: "Форма відношення є у бутті лише наша рефлексія; навпаки, у сутності відношення є її власне визначення". Саме "рефлексія, її видимість у самій собі" складає відмінність сутності від безпосереднього буття.

Істоти, що проявляють відношення до керівних цінностей, повинні посісти "центральний пункт історичного викладу". Ці духовні істоти є історичними центрами дослідження. Решта об'єктів дослідження виявляється несуттєвими не тільки по відношенню до керівних цінностей, але і в силу значущості для цих духовних об'єктів. Якщо такі об'єкти виявляються у матеріалі викладу, "історія необхідно відносить решту буття до них".

На думку Г. Ріккерта, між історичним і практичним розумінням є спільне, оскільки індивідуальність речей має значення для обох. Принципова відмінність між ними у тому, що відношення історика до речей виявляється не в хотінні, а лише у теоретичному віднесенні до цінності. У ході його історичні об'єкти абстрагуються від воліючої істоти, оскільки вони не є предметами прямої оцінки, але самі цінності повинні бути цінностями якої-небудь дійсної воліючої істоти. Тому, щоб стати об'єктом історичного дослідження, об'єкт повинен знаходитись не тільки у телеологічному відношенні до цінностей взагалі, але і у деякому реальному відношенні до дійсно воліючої істоти. Отже, поняття духовного життя у певному сенсі невіддільне від поняття історичного індивідуума.

Необхідність присутності в історичному матеріалі духовних істот, що виявляють своє відношення до цінностей, пов'язане з тим, що, якщо розглядувана історична дійсність не перебуває у відношенні ні до нас, ні до зрозумілих нам істот, що встановлюють цінність, то ми будемо розглядати її як природу, тобто підводити її під загальні поняття. Тому, якщо цінності духовних істот не співпадають із цінностями того, хто викладає, він повинен перейнятися ними і використовувати їх в історичному дослідженні. У противному разі він буде не викладати, а оцінювати об'єкти з допомогою масштабу цінності, що не входить у задачу історика. "Об'єктивне" дослідження завжди повинно брати ті цінності, якими керується утворення понять із самого історичного матеріалу. Отож, по-перше, будь-який історичний індивідуум буває віднесеним до духов-

них істот, по-друге, ці істоти повинні зустрічатися серед об'єктів, що складають історично потрактоване ціле, по-третє, ці істоти мають бути історичними центрами, до яких повинні бути телеологічно віднесені всі інші об'єкти.

Аподиктичне судження пройшло два етапи. Перший полягає у тому, що у зв'язку з керівною ціннісною точкою зору дослідження приймався той факт, що істотами, які оцінюють, є духовні істоти. З допомогою цього вводилося поняття історичного центру. На другому етапі об'єкти дослідження повинні бути віднесені до загальної цінності, загальнообов'язковості якої може бути фактичною або нормативною. Звідси виходило, що будь-яка загальна цінність, що приймається історією, повинна бути людською цінністю. Третій крок, який робить Г. Ріккерт, спрямований на визнання того, що загальні цінності, як фактичні, так і нормативні, виявляються лише у людей, що живуть у спілкуванні, тобто наділених соціальністю. Тому і фактичні, і нормативні цінності пов'язані з визнанням їх "дійсною суспільною групою". При цьому "вислів "суспільна група" (*gemeinschaft*) не повинен у нас викликати думок лише про такі соціальні групи, які об'єднані просторово і в часі, але ми повинні мати на увазі і суспільні групи, об'єднані лише ідеальним зв'язком... Її члени можуть бути розсіянні у просторі та вельми далекі один від одного в часі.

Г. Ріккерт далі конкретизує поняття соціального для стирання відмінностей між фактичними і нормативними цінностями. Фактично загальні цінності не можуть ґрунтуватися на природних потребах, оскільки їх реалізація є справою індивідуальною. Загальні цінності повинні бути і спільною справою членів суспільної групи. Тоді різниця між фактичними і нормативними цінностями відпадає, оскільки фактичні цінності повинні в той же час виступати як вимоги і остільки мати силу нормативно загального, як у випадку з цінностями церкви, права і держави.

Тільки люди, що стають індивідуумами по відношенню до таких цінностей, отримують значення історичних центрів. Цими цінностями в силу того, що вони повинні зберігати протилежність поняттю природи, можуть бути лише культурні цінності.

Культура, як предметне поняття історії, "є спільна справа в житті народів, вона є та цінність, по відношенню до якої речі отримують їх індивідуальне значення, яке повинно бути визнане усіма, і історичний виклад і утворення понять керується загальними культурними цінностями". Зв'язок між ними і трансцендентними цінностями виноситься за рамки історичної науки і є предметом філософії.

Г. Ріккерт пише, що лише культурні цінності роблять можливою історію як науку, і лише історичний розвиток породжує культурні цінності. У такий спосіб він відтворює формулювання співвідношення нормативного і причинного методів В. Віндельбанда.

Таким чином, історичний розгляд об'єктів культури стає необхідністю у зв'язку з поняттям цінності. Як тільки ми приводимо дійсність у зв'язок з цінностями, що претендують на нормативну всезагальність, то вираз цих об'єктів у індивідуальних поняттях виявиться обов'язковим тією ж мірою, якою нормативно всезагальні цінності вимагають нашого визнання.

ЕТИЧНІ РЕФЛЕКСІЇ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ

Епоха модернізму (кін. XIX – поч. XX ст.) виступає однією з найбільш суперечливих у розвитку вітчизняної філософської думки. Мислителям довгий час не вдавалося подолати труднощі, які стояли на шляху системного висвітлення культури цього періоду. Всі нюанси письменства означеної доби зливалися в поняття "модернізм" (з фр. *modernisme*, від *moderne* – новітній, сучасний) – дискурс в літературно-мистецькому напрямі, якому притаманна ціннісна увага до метафізичних явищ буття, знаків епохи (моди), їх етизація та естетизація. Таким чином, актуальність дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснюються етичні рефлексії українського модернізму як одного із провідних загальнокультурних напрямів кін. XIX – першої половини XX ст.

Всі видатні представники тогочасної філософсько-етичної думки (І. Франко, Л. Косач-Квітка, В. Винниченко, М. Сріблянський, А. Товкачевський та ін.) наштовхувалися на проблеми доби і нового культурного спрямування, вирішуючи їх свідомо чи спонтанно у відвертих стосунках з іншими європейськими літературами. При цьому досі остаточно не з'ясовано, яке ж місце посідає українська модерна у межах еволюційного континууму національної традиції, а яке – у розлогіших кордонах європейської літературної традиції. Зрозуміло тільки, що всі поіменовані автори, яким би не було їхнє свідоме ставлення до декадансу та символізму, задовольнили своєю творчістю вимоги психологізму, індивідуалізму та естетизму, значно ближче, ніж будь-коли в українському письменстві, прилучаючись до моделі європейської літератури, педалюючи ті ж або подібні домінанти. При цьому вони значною мірою зрівнюються з нею своїм художнім рівнем. Визначаючи ставлення вищезгаданих письменників до літературного модернізму, слід з'ясувати, яким чином утвердилися в їхній творчості ті елементи та структурні зміни, що свідчили не лише про боротьбу за розширення прав реалізму, а й передусім про нове бачення дійсності, безпосередньо зумовлене імпульсами європейської модерністської прози та поезії.

Серед найбільш визначних мислителів-модерністів варто відзначити постать Володимира Винниченка. Український філософ рішуче ламав канони українського літературного письма, утверджував у нашій культурі свій особливий погляд, входив у ті ділянки суспільного життя, в які мало кому вдавалося проникнути.

Можна по-різному оцінювати явище Винниченкової прози та драматургії: говорити про аморальність, шкідливість або ж, навпаки, про моральну чистоту його творів, але неможливо заперечити того, що одним із елементів, що інтенсифікували український культурний процес, була, власне, творчість цього мислителя. Своїми поглядами він долав ідею ідеальної природної людини, яка міцно закорінилася в традицію. На початку століття, в період станов-

* Рецензент – В.К. Ларіонова, д-р філос. наук, проф.

лення нової моралі, В.Винниченко всупереч фіктивним християнським догмам висунув тезу "чесності з собою", значення якої неоціненне з точки зору розвитку творчої індивідуальності та модернізації культури в цілому. Проте зрозумілою вона, звичайно, виявилася далеко не для всіх.

Не менш цікавими були погляди інших мислителів цієї доби – Миколи Сріблянського та Андрія Товкачевського.

М. Сріблянський у своїх найвідоміших творах "Апотеоза примітивній культурі", "Порожнє місце", "Етюд про футуризм", "Дітярники", "Боротьба за індивідуальність" дає змогу виявити й дослідити трактування ідейних домінант модернізму, народництва, націоналізму в українському інтелектуальному просторі. Митець пропонує не протиставляти модернізм та націоналізм і таким чином спростити уявлення про те, що в просторі українського модернізму нехтуються національні та державотворчі цінності. Творча спадщина М.Сріблянського – вагоме надбання вітчизняного інтелектуального дискурсу, оскільки розкриває специфіку утвердження соціально орієнтованих аспектів парадигми модернізму в контексті вітчизняного культурного простору. Праці філософа пояснюють динаміку, причини та передумови становлення новаторських тенденцій в Україні. Вони дають змогу виокремити специфічні елементи філософсько-етичної концепції українського модернізму: індивідуалізм, імморалізм, співвідношення індивідуальної та масової культури, національне питання.

Найбільш вагомими працями А.Товкачевського, які стосуються даної теми, є "Буржуазія та націоналізм", "Компромітація ідеї заступництва", "Партикуляризація цінностей", збірка статей " Утопія і дійсність". З'ясовано, що основу філософсько-етичних, а також соціальних поглядів мислителя у сфері філософії науки, аксіології, етики, естетики, філософії культури становить принцип індивідуалізму. Твори А.Товкачевського цілісно узагальнюють особливості соціальної та філософсько-етичної концепцій модернізму з урахуванням специфіки вітчизняної філософської думки. Згідно з ними, у структурі соціальної системи слід вирізняти два складових елементи: *інтелігенцію*, яка виконує функцію креативного елемента, джерела розвитку та *народ*. Основними категоріями поняття інтелігенція у дослідженнях митця є : утопізм і реалізм, песимізм та оптимізм, альтруїзм і егоїзм. А.Товкачевський надавав перевагу інтегруючій моделі соціальної системи, однак рішуче критикував ідею аксіологічного симбіозу широкого загалу й інтелігенції. З погляду новаторської світоглядної парадигми мислитель розглядав питання прогресу, поступу, еволюції, мети історії, беручи до уваги світоглядні принципи парадигми модернізму.

Таким чином, модернізм сформувався внаслідок творчої еволюції окремих митців. Він відкривав нові художні моделі та структури (неоромантизм, неореалізм, імпресіоністичний символізм, метафізичний символізм тощо). Особливістю епохи модернізму в Україні є те, що у працях простежується, по-перше, різке розмежування різних течій і груп, що обумовлено гострою ідейно-політичною боротьбою. По-друге, серед основних рис філософського осмислення життєвих явищ є поглиблений психологізм. По-третє, глибоко осмислюється феномен людини та її морально-етичні позиції.

ЕТИКА МАЙБУТНЬОГО ЯК ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Етика майбутнього – це етика для нас, сьогоднішніх, аби ми могли вижити і передати естафету життя майбутнім поколінням, захищаючи їхнє право на життя. Тобто, це етика відповідальності за теперішнє і за майбутнє, яким загрожує небезпека. Сьогодні, як і раніше, існуванню людства загрожує небезпека знищення внаслідок розвитку науково-технічної цивілізації, спричиненого інструменталізацією людського розуму. І сьогодні не усунені загрози, обговорення яких були започатковані в сімдесяті роки доповідями Римського клубу, коли вперше звернули увагу громадськості на межі техніко-економічного зростання. Відтоді стала очевидною необхідність пошуків нових ціннісних орієнтацій та морально-етичних норм регуляції суспільства, обговорення цих проблем перемістилося в площину практичної філософії, "реабілітація" якої постає стійким чинником у "повороті тенденції" суспільного розвитку. Основне запитання, яке постає з усім драматизмом, полягає в тому, чи існуватиме людство й надалі, чи й у майбутньому триватиме життя на Землі? І яку роль тут відіграватиме етика? Яке місце вона має посідати в сучасному житті? Чи можна подолати антропоцентризм в етиці, з яким часто-густо пов'язується сучасний кризовий стан людства? Як така етика співвідноситься із традиційними моральними приписами? Усі ці запитання обертаються довкола проблеми створення нової етики та її методологічних засад, етики, основною категорією якої була б категорія "відповідальності"

З'ясоване в термінах людських сподівань майбутнє являє собою реалізоване належне. У гуманістичний спосіб зрозуміти, а тим більше здійснити майбутнє можна лише завдяки тому, що адекватним чином усвідомлюється взаємозв'язок ціннісне зорієнтованого майбутнього, тобто ідеалу, і фактичної наявної дійсності. Відтак майбутнє перестає бути предметом дослідження "об'єктивного розвитку фактів". Істотною його характеристикою не суще, а повинне, тобто цілісно і комплексно з гуманістичної позиції майбутнє може бути усвідомленим лише завдяки його осмисленню, віднайденню тих смислів, які притаманні людині, буття якої наділено саме моральним смислом прагнення вищого блага. Об'єднуючи смисложиттєвими цілепокладаннями свою діяльність, людина набуває необхідних масштабів і критеріїв усвідомлення і самореалізації себе в оточуючому світі, суспільстві та в спілкуванні з собі подібними. Отже, на передній план такого роду гуманістичної футурології виступає суто етична проблематика.

Специфікою "етичної революції" є здатність етичного вчення об'єднувати на засадах толерантності і довіри різноманітні доробки світоглядницької релігійно-теологічної, економічно-прагматичної, художньо-естетичної думки в ту єдину "картину людини", яка спроможна перетворити сьогодення і на гуманістичних засадах виробляти такі морально виправдані вимоги до майбутнього, які вбирають в себе розмаїття різних думок, почуттів, бачень.

Ставши на шлях уточнення загальновизнаних в ХХ ст; світовою суспільною думкою основних цінностей, етика майбутнього спирається на дорожки християнства, гуманістичної філософії, філософської антропології і нового типу раціоналізму. Методологічні досягнення критичного раціоналізму, отже, дають їй можливість теоретичні настанови вище означених напрямків етичної думки зорієнтувати на поєднання аксіологічного і гносеологічного моментів в єдине сукупне достовірне знання про засоби віднайдення реалістичних шляхів перетворення дійсності на гуманістичних засадах. Зберігаючи смисложиттєві настанови через трансформування основних цінностей в морально-нормативну змістовність вирішення конкретних соціальних проблем, конструктивний раціоналізм етики дає можливість віднайдення сукупного аксіолого-гносеологічного знання, що набуває форми конкретної наукової теорії реформування суспільної діяльності з усією складністю системи її детермінантних чинників – природних, соціальних, економічних, політичних, естетичних, моральних, релігійних тощо. Засадничений взаємокритичним співвідношенням ціннісно зорієнтованих різноманітних позицій, конструктивний раціоналізм дає можливість через співвідношення конкретних утопій, що набувають змістовних характеристик конкретних гіпотез, включати в процес конструювання науково-теоретичного знання вирішення проблем (децизіоніського знання) різнорівневі характеристики цього знання – від безпосередньо чуттєвого бачення до соціальних концепцій, що кладуть в свою основу філософсько-метафізичної побудови. Підсумком стає достовірне ціннісно змістовне поєднання гуманістичної моральної норми і аналізу фактичної дійсності. Це дає змогу виробляти соціальну перспективу, що відповідає людській гідності. Соціальна інженерія на підставі методу конструктивного раціоналізму, на відміну від критичного раціоналізму, який при вирішенні проблем змушений був своїм "негативним" утилітаризмом елімінувати моральну зорієнтованість на вище благо, наповнює децизіоністське знання смисложиттєвою змістовністю.

Намагання громадської думки сучасності реалістично з'ясувати глобальні проблеми людства врешті-решт набуває характеристики створення нової етики відповідальності. Вона володіє тепер не тільки філософсько-світоглядницьким усвідомленням етики майбутнього, а й ставить сучасну практичну філософію у зв'язок з так званою "малою антропологією". Переорієнтація філософської антропології на конструктивно-раціоналістичних рейках в ековіталізм дає можливість сучасній етиці вбачати головним чинником людської діяльності в умовах граничних ситуацій абсолютну цінність життя. За таких умов екологічний імператив нової етики відповідальності не просто вимагає застережливого ставлення до природи, а трансформується в конкретне науково-теоретичне знання, яке поряд із збереженням засад людського життя орієнтує відповідальність людини і суспільства в цілому на реалізацію смисложиттєвих моральних орієнтирів, тобто на повнокровне існування людини в світі. Головним у методології ековіталізму є те, що природа з об'єкта діяльності перетворюється на носія найвищої цінності – цінності життя.

ІНВАЛІДИ ЯК ЕТИЧНА ПРОБЛЕМА

2009 рік позначився трагічною датою – 20-річчям виведення радянських військ з Афганістану. Інваліди Великої вітчизняної війни помножилися інвалідами-афганцями. Нажаль, не тільки бойові ситуації породжують людей з особливими потребами. Сучасний світ глобалізації, екологічної кризи і цивілізаційних розломів щоденно, в масовому порядку зламає людське здоров'я і дорослих, і дітей. Загалом в Україні налічуються мільйони інвалідів. Достатньої уваги не на словах, а на ділі вони не отримують ні з боку держави, ні з боку громадських організацій, ні з боку ЗМІ. Обминула увагою їх, по суті справи, також і педагогічна етика, – підручників з такою проблематикою немає. І це в той час, коли ставлення до таких людей часто-густо базується на жалю. Рідко можна розпізнати в такому ставленні цінність людської гідності. Нагадаємо, стародавня Спарта загинула саме тому, що до інвалідів і, взагалі, до слабких людей, ставилась не етично. А такі люди є не тільки об'єктами допомоги, але й часто являються суб'єктами життєвої творчості, твердого характеру і високої моральності.

Люди-інваліди, люди з особливими потребами вельми часто демонструють значно більшу силу характеру, значно більшу стійкість і витривалість щодо життєвих випробувань, до важких викликів життя. І вони, яким потрібна фізична допомога та духовна підтримка, яким дуже часто бракує сил, витримки, усе ж долають свою слабкість, віднаходять мету свого життя, вбачаючи сенс свого існування у спілкуванні з іншими людьми, з високими духовними цінностями, з природою, виходячи "назовні" з кола своїх особистих потреб.

Таким прикладом для тих, хто втратив стійкість духу, може слугувати життя параолімпійців (нагадаємо, що національна команда України в Пекіні здобула 74 медалі – 24 золотих, 18 срібних та 32 бронзові – і, таким чином, зайняла четверте місце в неофіційному заліку), та багатьох знедолених природою людей, які віднаходять у собі силу для життєвої активності і відповідальності не тільки за себе, а й за долю оточуючих їх людей, за долю своєї країни. Завдяки цьому в людей з особливими потребами зростає потяг творити за індивідуальним покликанням, а відтак ця людина просто з індивіда й особи перетворюється на особистість, яка свої неповторні здібності, по-перше, розвиває, а по-друге, і це є головним, реалізує їх у корисних для іншої людини та суспільства справах.

Маємо зауважити: досвід показав, коли людина-інвалід використовує свої здібності в антигуманих, антисоціальних інтересах, вона гине як особистість. Можливо, вона стає матеріально багатшою, заволодіває більшими грошима тощо, але вона втрачає найцінніше в людині – свою моральну гідність, а з нею і громадський авторитет. Врешті-решт, така людина стає нецікавою і сама собі. І це трапляється саме тому, що вона знищує свої смислотвірчі ціннісні орієнтири та масштаби свого життя. Замість інтеграції у світ, вона дезінтегрує і його, і себе.

"Світ – не батько, доля – не мати" (С. Крушельницька). Якими б не були обставини життя, людина повинна їх витримати з усіма тягарями, гріхами та вадами, з усією унікальністю своєї відповідальності. В. Франкл, говорячи про пошук сенсу життя людини, визначає три основні класи цінностей: творчості, переживання і ставлення. Втілення життєвої мети в звичайних життєвих справах і обставинах, реалізація творчих задумів надають людині, зокрема й людині з особливими потребами, можливість жити творчо й у найскрутніших обставинах життя, й у суперечливим життєвим ситуаціям. Домінуючого життєвого значення набуває переживання світу через себе, завдяки чому здійснюється гуманістична інтеграція у світ, адже таке переживання пов'язано з відповідальністю за цей світ, за його сучасний стан і майбутнє. Причетність і участь у таких подіях сповнюють душу людини піднесеним настроєм, енергією, симпатією до інших людей, додають їй духовних сил. Відтак ставлення є не тільки співвіднесення себе зі світом, а й зорієнтованість на самоутворюючі цінності стосовно того, що обмежує життя та можливості людини з особливими потребами та ставлення до фатальних чинників, а це зрештою висвічує духовні обрії людини, її людяності, силу гідно долати надважкі обставини.

Отже, людині з особливими потребами змалечку слід говорити, підкреслювати, навіювати, а можливо, й перебільшувати оцінки її позитивних якостей характеру розуму світогляду тощо. Постійні бідкання з приводу її фізичних вад не тільки гальмують процес становлення особистості та її інтеграцію у світ та суспільство, але й, головне, – породжують комплекси неповноцінності, які й так повсякчас несе їй життя у спілкуванні зі здоровими "повноцінними" людьми. Виховати силу волі, свідоме розуміння свого місця в житті – найважливіше для інтеграції у світ людини з особливими потребами. Народна мудрість проголошує: "Хто над бідою плаче, від того втікає вдача. Хто над горем сміється – тому щастя посміхнеться".

Для людини з особливими потребами важливим є не тільки усвідомлення проблем й обставин свого життя, а й самооцінка власної особистості на підставі критеріїв особистісної життєвої реалізації, уявлення про свободу й права, честь і гідність. І в своєму житті людина повинна дотримуватись високих морально-ціннісних орієнтирів і вимагати від оточуючих її людей здійснення гуманістичних ідеалів. При цьому важливо, щоб така людина була не тільки провісником високої моралі, а головне – своїм життям правила за приклад для інших. Власне особливими потребами самим своїм життям й покликани здійснювати сказане.

А.В. Клічук, канд. філос. наук, доц., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці

ЯК ПОВЕРНУТИ ІНТЕЛІГЕНТНІСТЬ СУЧАСНІЙ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ?

Когнітивна здатність людини конкретизується новими відкриттями у галузях як прикладного так і гуманітарного напрямку наук. На цьому фоні переконливо успішно здійснюється контур професійної самореалізації людини. Мотивація накопичення є потужною спонукою до діяльності. Однак, важливим і неоднозначним аспектом у цьому процесі моральнісна складова про-

цесу здобуття матеріальних цінностей. Оцінка відповідності моральних цінностей запитам епохи, де людина поспішає встигнути за короткий термін досягти максимально можливих матеріальних благ та як їх доповнення – гарної репутації, потребує глибокого аналізу, а іноді й переосмислення аксіологічного потенціалу моралі. У даному науковому дослідженні авторське, розуміння та тлумачення проблеми обґрунтування істинності цінностей у освітянсько-науковій галузі орієнтується не тільки на факт кризи інтелігентності, а на соціальні передумови такого явища.

Актуальність заявленої проблеми дослідження є очевидною сьогодні, оскільки людина у своїх вітальних мотиваціях вибору шукає не тільки гаранту успіху (завдяки успішній маніпуляції власними знаннями та довірою інших), але й бажає отримати та зберегти хорошу репутацію. Ефективність діалогу з майбутнім залежить від сучасного морального досвіду. На моральну позицію людини впливає багато факторів, проте найсильнішим виявляється вплив соціального середовища. Воно визначає, зорієнтовує людину у виборі засобів самореалізації, в тому числі й ціннісних чинників. Ця тема частково висвітлювалась у поглядах Д.Ліхачьова, В.Коротича, А.Лоя, В.Малахова, В.Хрипка та ін. Однак, є причина до її актуалізації та переосмислення знову.

Як правило, успіх стає наслідком діяльності, практичного доведення таланту людиною. Варто зазначити, що талант насправді дається індивіду природою (генетично, або є даром Божим), однак його підтвердження більшою мірою залежить не стільки від порунку, до якого сама людина не доклала зусиль, а саме від свідомої, цілеспрямованої діяльності. Або, це грамотно спрямовані зусилля у вірному напрямку. Талановита людина – талановита у своїх ділах. Важливо лише вчасно виявити та дати можливість розвинути талант. Проте, соціальна активність особи часто спонукається не творчим натхненням чи зрозумілим бажанням розвинути свій талант на радість собі та іншим, а егоїстичними мотивами самоствердження, користуючись далеко не талантом, а часто й іншими засобами. Так було на протязі всієї історії людства. Якщо такими темпами самореалізація відбуватиметься й надалі, то "заможна посередність" здолає делікатність таланту. Особливо обурює введена присутність у науково-освітнянській сфері "осіб не за покликанням, а з гаманцем", чи іншими (родинними, товарицькими спонуканими), які активно посприяли займанню місця. кожна епоха давала історії видатних людей, але одиниці ставали такими дійсно заслужено. Не варто замовчувати й той факт, що відомість виростала на чужому полі, тобто, інтелектуальний здобуток привласнювався особливо наполегливими людьми в науці із явним браком інтелектуальності та інтелігентності. Сприяла цьому відповідна чи своєрідна моральна позиція, яка безперечно, суперечить честі та гідності справжнього науковця. Дійсно, живого прикладу в сучасній науково-освітнянській сфері бракує, але він зустрічається у буденній викладацькій практиці і винагородою її активізується цікавість предмету і самого викладача як позитивної особистості, яка для владних осіб часто не бажана у "гармонійно підбраному" колективі. В ньому надійно ховаються недоліки через непрофесійність, проте є моральна підтримка у слабкості, а принципові особи активно виживаються, як зайвий подразник, чи можливо – стимул для переоцінки критеріїв оціню-

вання? Тут, нажаль, діє поки що принцип: щоб не змінюватись самому, не вдаватись до самокритики, логічніше позбутись "іншої думки", а то й самого працівника. Важаю, причиною такого слабкого здоров'я особливо у провінційних колах інтелігенції, зокрема м.Чернівці, – є невідповідність певних осіб займаній посаді. Можна бути гарним господарем, менеджером, ремісником, але інтелігентність ремісницькою завзятістю не замінюється. Та й навчитись її без природніх схильностей неможливо. Причин багато, але результат один – деградація інтелігентності в сучасній інтелігенції. Задля уникнення вульгарних узагальнень зазначу, що такий діагноз стосується не всіх, а насамперед тих, кому владне крісло не муляє совість. Тому моральне хамство іноді часто тримається за посаду, прагне до влади, визнання здобуває вчену ступінь, але від цих "здобутків" сумні враження і не довга пам'ять.

Сьогодні проблемою стала невідповідність фахової освіти займаній посаді; створення "гастролюючих" Вчених рад по захисту дисертацій, які читає кілька осіб (переважно керівник та рецензенти.), і їх кількість призводить до стихійної конкуренції претендентів на робоче місце. Часто здійснюється спонтанний розподіл керівництва науковою роботою (курсовою, дипломною, магістерською). Звісно, коли кафедрою релігієзнавства завідує історик за фахом, розібратись у філософсько-антропологічних питаннях належним чином – можливо? І, як результат – страждає і викладач, і студент. Очевидна аморальна позиція такого керівництва конкретизується в цілковитій покірності вищому керівництву і відверто цинічному, агресивному ставленні до підлеглих. Свідченням такої кризи інтелігентності є професійна невідповідність займаним посадам на філософсько-теологічному ф-ті ЧНУ. Прикро, що є позитивна альтернатива до змін, але вони не відбуваються. Адже відомо, що для якісної роботи повинна бути взаємовідповідність. Тим часом на факультеті одне за одним відбуваються наукові відкриття по історії Риму, Візантії, та ін. Варто замислитись, чому більше довіряти – наковим експедиціям у історію ... чи якісному виконанню адміністративних повноважень? Сумнівні обидва варіанти довіри, навіть попри те, що " своя губа себе хвалить"... Якщо і надалі буде така перспектива самореалізації у інтелігенції (при тому, що і студенти і переважна частина викладацького складу це бачить і толерантно мовчить,... Не можна вважати наукою перписування чужих ідей на свій манер, навіть привабливе словотворення не набуває сенсу. Прикро, коли науковий пошук псевдо- науковці намагаються вигідно проштовхнути, наче дешеvu річ у коштовній оздобі. І це ж очевидно у молодих науковців, які будують свою кар'єру не із пошуку нових живих ідей, а знаходять нові громіздкі терміни під якими приховують ницість думки. Така картина сумно проектується на практичний результат – відсутність бажаних переймати науковий досвід, відсутність цікавості та попиту з боку талановитих абтурієнтів, (студентів). Тому суб'єктивну композицію потрібно оновлювати.

Вважаю, що науковець за покликанням – це врівноважена, доброзичлива, скромна але самодостатня особистість, яка знає до чого прагне, проте нікого не агітує і демонстративно не повчає. Це очевидно для інших зацікавлених подібною ідеєю і без зайвих спонук. Вже сама життєва позиція такої людини-інтелігента постає живим прикладом як для молодшого покоління, якому є у

кого повчитись, так і для інших вікових категорій, яким є "що" співставити, "чого" запозичити для власної моральної корекції на професійному поприщі. Словом, це особистість, яка відкрита життю, її динамічна самореалізація хоч і не позбавлена похибок (*homini est se errare*) і це природньо, саме так, бо помилка щира, і свідомо сприйнята як така актом сумління. Такий людині довіряєш, оскільки щирість, людяність, самокритичність позитивно сприймаються і фіксуються вже на рівні моральної інтуїції. Дійсно, живого прикладу в сучасній науково-освітній сфері бракує, але він зустрічається у буденній викладацькій практиці і винагородою її активізується цікавість до "твого предмету" і самого викладача як професіонала та позитивної особистості.

Е.В. Коваль, асп., МГК ім. Н. Огарева, Москва*
Ek3@rambler.ru

ИНФОРМАЦИОННАЯ ЭТИКА КАК ПРИКЛАДНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Согласно Р.Г. Апресяну, прикладная этика – это "раздел, направление, а лучше сказать аспект исследований морали, наряду с философской, нормативной и дескриптивной этикой" [*Апресян Р.Г. Профессиональная, прикладная и практическая этики // Ведомости Научно-исследовательского Института прикладной этики. Вып. 25: Профессиональная этика / Под ред. В.И. Бакштановского и Н.Н. Карнаухова. – Тюмень, 2004. – С. 160–181*].

С точки зрения В.И. Бакштановского и Ю.В. Согомонова, прикладная этика – это "нормативно-ценностные подсистемы, конкретизирующие мораль (этика бизнеса, журналистская этика, биоэтика и т.п.) и теория конкретизации морали, проблемно-ориентированное знание, фронтестические технологии приложения" [*Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Прикладная этика: идея, основания, способ существования // Вопросы философии. – 2007. – № 9. – С. 39–49*].

Первое определение можно интерпретировать следующим образом: прикладная этика является формой развития этики как науки на современном этапе. Как правило, это результат специализации науки, увеличения числа исследовательских работ узкой направленности, объективной потребности различных социумов в собственных системах морали. Выбор определенной моральной системы определяет принадлежность индивида к той или иной профессиональной группе или группе с уникальными предметно ориентированными практиками, видами деятельности.

Второе приведенное нами определение, напротив, способствует пониманию прикладной этики только как формы конкретизации морали, но не как самостоятельного этапа развития науки.

Согласно нашей точке зрения, прикладная этика в настоящее время в самом деле является этапом эволюции науки, и все классические этические проблемы, как и актуальные этические проблемы современности, осмысляются в контексте прикладных исследований и практик. Однако плюралистическая тенденция в понимании содержания прикладной этики (многообразие

* Рецензент – А.А. Сычев, д-р филос. наук, проф.

направлений), на наш взгляд, не может долг сохраняться. Необходимо выделить такое направление прикладной этики, которое максимально полно соответствует объективной реальности, содержит набор правил и норм, позволяющих человеку XXI века функционировать как полноценному члену общества. Этим направлением является информационная этика.

Зарубежные специалисты уже давно называют информационную этику онтоцентричной (Л. Флориди и др.) [*Floridi L. Information ethics: On the philosophical foundations of computer ethics // Ethics and Information Technology, 1999. – P. 37–56*]. Однако в отечественных этических исследованиях информационная этика определяется, как правило, как набор норм и правил, регламентирующих взаимоотношения людей в сфере ИТ, в частности, в Интернете и пр. видах компьютерных коммуникаций. Это не совсем корректно, поскольку сейчас ИТ определяют не только специфику коммуникации, но и многие другие сферы деятельности человека. Практически любая трудовая деятельность сейчас осуществляется при помощи компьютера, и пользовательские навыки определяют компетентность работника. Следовательно, профессиональная этика наиболее тесно связана именно с информационной этикой, понимаемой как *этика информационного общества*.

Иные направления прикладной этики в современном мире не функционируют вне связи с информационной этикой. Так, например, биоэтические и эколого-этические проблемы во многом могут быть решены при помощи информационных технологий. Таковы компьютерное моделирование медицинских экспериментов, в которых в настоящее время используются животные, сокращение потребления бумаги за счет перехода на электронные носители информации и т.п.

Таким образом, определенному этапу развития общества должна соответствовать этическая концепция, отвечающая потребностям общества на данном этапе развития. Именно формирующаяся информационная этика в наибольшей степени соразмерна проблемам современности, способствуя гуманизации информационного общества и его нормальному функционированию.

Ю.О. Козинцева, студ., КНУТШ, Київ*
ulianak88@gmail.com

ЕТИЧНІ Й ЕКОНОМІЧНІ ЦІННОСТІ: НАРИС ВЗАЄМОДІЇ

Думка про те, що мораль та економіка – несумісні речі, широко поширена в усьому світі. При цьому мораль зазвичай відносять до ідеальних цінностей, до особистісної сфери. Економіка наділяє конкретною цінністю не тільки речі, а й людину, розглядаючи її перш за все як виробника й споживача. Економічна активність людей здійснюється в ім'я реалізації потреб – отримання різних благ, економічних та неекономічних цінностей. При цьому головним критерієм економічної діяльності є принцип економічної раціональності – вибір найкращого способу із декілька альтернатив задля максимізації прибутку та

* Рецензент – І.І. Маслікова, канд. філос. наук, асист.

мінімізації збитків, який виключає моральнісний вимір. Так ми опиняємось перед вибором між економічними цінностями та етичними, однак чи є їх протиставлення правомірним і які його наслідки?

Кожен етнос спирається на стійкий фундамент соціально-психологічних та соціально-культурних установок. Людина живе в суспільстві, де так чи інакше стикається з факторами морального характеру. Можна стверджувати, що кожна форма соціальної організації є відображенням прийнятих соціальних норм. Тому цілком виправдано вважати, що успішний матеріальний розвиток нації ніяк не суперечить вимогам моралі. У свій час цю проблему дозволив вирішити протестантизм, сформувавши нову людину з новим ставленням до життя та до самої себе, як показав М. Вебер у своїй відомій праці "Протестантська етика та дух капіталізму".

Завдяки протестантській етиці виникали імпульси до методичного контролю своєї поведінки, аскетичного стилю життя. Людина без будь-яких посередників шукає шляхи до спасіння через богогодну справу – професійну діяльність, розуміючи її як покликання і вважаючи, що виконує обов'язок перед Богом. Успішність економічної діяльності визначалася перш за все дохідністю, що накладало на підприємця знак вищої обраності. Однак збільшення доходу мало супроводжуватись дотриманням етичних норм поведінки в бізнесі, такими як чесність, обов'язковість, справедливість, виконання обіцянок і договорів; засуджувалась насолода багатством та надлишкове споживання. Крім того, в протестантській етиці культивується крайній індивідуалізм, оскільки людина спирається лише на власні сили у досягненні спасіння. Виникає клас підприємців, що покладаються тільки на себе. Доходи, власність починають відігравати більшу роль, ніж соціальні зв'язки. Протестантська етика підготувала особливий ґрунт для культу досягнення успіху, перш за все у матеріальній сфері. У такий спосіб підприємець доводить свою гідність.

Однак протестантська етика, заклавши духовні підвалини професійної культури, втратила безпосередній вплив на неї. Як свідчать сучасні соціологічні дослідження, трудова етика в цілому вище там, де була сильна протестантська традиція. Зараз капіталістичне господарство самостійно формує мислення і стиль життя кожного члена суспільства. Зник дух аскези, люди потрапили під владу споживання, розвівши по різні сторони абстрактні принципи підприємницької діяльності та моральні настанови. Але часто мета досягнення успіху змушує індивіда обирати такі засоби для її досягнення, що суперечать моральним нормам. Етичні відносини також піддалися трансформації. З одного боку, вони нівелювалися до універсально-безособистісних відносин, коли критерієм моральної оцінки людини стає її кредитоспроможність. Відсутність релігійно-моральної заборони на власне збагачення сприяло поширенню корисливості та жадібності, збільшення своїх статків стало кваліфікуватися як чеснота. З іншого боку, розвиток капіталізму сприяв формуванню подвійної моралі: для "своїх" та для "чужих". Звичайно, це підриває відносини довіри між індивідами і призводить до того, що бізнес не може вийти за вузькі межі маленької групи людей, найчастіше родини, за межі якої не поширюється довіра. Разом з тим слід пам'ятати, що довіра є основою особливої форми капіталу – "соціального капіталу" (П.Бурде, Ф.Фукуяма).

Високий рівень цього капіталу знижує витрати на засоби, що мають на меті застрахуватися від можливої нечесності ділового партнера.

Можна зробити висновок про те, економічну свідомість та одночасно й економічну діяльність, слід було б наповнити від початково присутніми в ній духовно-моральнісними цінностями. Тобі б економічна діяльність будувалась би на гуманістичних принципах. Але оскільки й економіка, й морально-етична проблематика відносяться до сфери культури загалом, ці перетворення мають торкнутись ключових аспектів суспільного буття.

М.Г. Кохановська, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів*
mkokhanovska@yahoo.com

ПАПА ІВАН ПАВЛО II ПРО ПРОБЛЕМУ МОРАЛЬНОГО РЕЛЯТИВІЗМУ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

У сучасному світі тенденція переоцінки цінностей набуває все більшого масштабу. Оскільки стосується вона передусім сфери моралі, вбачаємо необхідність аналізу моральних норм та наслідків їх релятивізації. Звернення до розуміння даної проблеми Іваном Павлом II дозволить висвітлити не лише його позицію як представника неомізму та глави Католицької Церкви, а й ввести її в ширший антропологічний контекст.

Незважаючи на збільшення "моральної вразливості" щодо питань людської гідності та цінності життя, адже застосування досягнень науки трактується передусім як вдосконалення тілесного та духовного способу людського існування, а прийняття іншого стає більш толерантним, Іван Павло II зауважує зростання суб'єктивізації відповідальності. Для багатьох вона усправедливає переступ моральних норм. Тому задля уникнення такого розуміння папа рекомендує вважати критерієм суспільного розвитку спільне добро та особисту відповідальність. Моральний закон ототожнюється у нього з природним, тому розглядається як наявний у серці кожного, а одночасно як нормативна основа цивільного права.

Оскільки все частіше дискутується межа дозволеного в усіх сферах людського життя, це дозволяє говорити про усвідомлення загрози втручання у те, що становить "людське в людині". Дотримання усталених моральних норм передбачає існування спільної системи цінностей. У сучасному світі матеріалістичні, споживацькі прагнення переважають над духовними і таким чином свідчать про боротьбу між "цивілізацією смерті" та "цивілізацією життя". Задля ж правдивого суспільного розвитку папа пропонує слідувати за духовними цінностями. За його словами, сучасна людина всупереч власній гідності стала рабом володіння та користування. Зокрема економічний та політичний розвиток держав з одного боку відображає рівень моральності суспільства, а з іншого пропонує неприйнятну модель поведінки. Тому папа наголошує на індивідуальній відповідальності кожної особи, застерігає від оправдання неморальних вчинків відсиланням до права на свободу вибору та дій.

* Рецензент – А.Ю. Васків, канд. іст. наук, доц.

Дотримання моральних норм передбачає властиве користування свободою та розуміння категорій етики. "Моральності без свободи не існує" [Ioannes Paulus PP. II. Veritatis splendor. – [Internet source]. Access mode: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html], – наголошує папа Іван Павло II. Але неодноразово свобода абсолютизується і розуміється як джерело цінностей. В такому випадку постає питання про критерій вибору, співвіднесення спільного та індивідуального добра, думки більшості та об'єктивного морального закону. Часто таким критерієм прийнято вважати совість, однак слід зауважити, що він стає щораз більш недостатнім, породжуючи у питаннях моралі плюралізм думок, а тому привносячи у міжлюдські стосунки релятивізм. У випадку, коли совість асоціюється виключно із релігією і не приймається невіруючими, її місце займає раціональність. Але і в цьому випадку можливим є моральний релятивізм.

Іван Павло II, аналізуючи моральність сучасної людини, зауважує, що надання переваги критеріям щирості, автентичності, згоди із собою веде до суб'єктивізації моральної оцінки та протистоїть совісті. А тому потрібний перегляд суттєвих ознак, які творять дане поняття. Іван Павло II сутність совісті вбачає в акті розумового пізнання, що здійснюється особою через звернення до універсального знання про добро. Без нього відбувається негачія універсальних цінностей та релятивізація концепції моральності. Але виключно властивістю волі він називає відкритість на добро, а тому формування відповідної системи цінностей.

Із можливості пізнання правди папа виводить спільну моральну природу людства, а це стає підставою відмовитись від нігілізму у сфері моральності. Його наявність чи не найяскравіше проявляється у сучасній медицині в питаннях евтаназії, пренатальних обстежень, паліативного лікування, експериментів над людськими ембріонами, штучних технік репродукції людини, абортів та ін. Іван Павло II їх вирішення вбачає у ставленні до людини (в тому числі тільки зачатой) як до мети, а не як засобу, виходячи із її права на життя та поваги до гідності. У названих проблемах, коли йдеться про смерть особи, проявляється тісний взаємозв'язок між мораллю та правовим регулюванням державних процесів, що формує розвиток індивідів. Тому і засвідчує необхідність впровадження у державі основних моральних засад.

Через дотримання моральних норм як природного закону в індивідуальному та суспільному житті, моральність розглядається в Івана Павла II як умова здійснення людини, адже "дійсність особи закорінена в моральності". Тому важливим для філософської антропології є твердження папи, що без морального досвіду не можна побудувати теорії особи. Виконання норм через здійснення свободи покликане до удосконалення людини аж до "дару себе". В протилежному випадку відкинення моральних норм, нігілізм стає деструктивним чинником у становленні людини, оскільки виступає проти її природи. Оскільки Іван Павло II не вбачає антиномії між моральним законом та совістю, природою та свободою людини, проблемою слідування моральним нормам залишається відкритість до прийняття правди та слідування їй.

СОВРЕМЕННОЕ ЭТИЧЕСКОЕ ВЕГЕТАРИАНСТВО

В западном мире в XX веке наблюдался повышенный интерес сначала к религиозному вегетарианству, а с 60-х годов особенно к этическому, это было связано с движением битников, хиппи и развитием концепции прав животных (П. Сингер, Т. Риган, Р. Райдер). По результатам опроса Time Magazine 2002 года 4 % взрослых американцев назвали себя вегетарианцами, в Германии себя к таковым причислили 7,3–8% человек [www.vegetariarbund]. К сожалению, из опроса не видно количество этических вегетарианцев, но известно, что оно растет.

В основе этического вегетарианства лежат представления об уменьшении страданий животных. Важно отметить, что, хотя этические вегетарианцы признают религиозные корни своего направления, они, в тоже время, стремятся себя дистанцировать от религиозного вегетарианства. В отличие от вегетарианства религиозного в его этическом направлении не обязательно признается наличие души у животного (например, как в ранних религиях, пифагореизме, джайнизме) или представление о животном как творении божьем (например, как в христианстве, исламе). Этическое вегетарианство намного шире, нежели только запрет на употребление мяса и связано с движениями в защиту прав животных, протестными выступлениями против ГМО, экологической этикой.

Отказ от Декртова тезиса "животное – живая машина", влияние этики И. Бентама и учения А. Швейцера о благоговении перед жизнью на развитие идей этого направления вегетарианства, приводит к выступлениям за расширение и законодательное закрепление моральных прав биоса. Идея равенства субъектов жизни обосновывается первичностью и универсальностью морального права (Т. Риган). Утверждение прав животных и должного к ним отношения это всего лишь часть проблемы справедливости и нравственного существования человека.

Многие представители отрицают антропоцентризм, стремясь его заменить биоцентризмом [Павлова Т.Н. Биоэтика в высшей школе. – М., 1997. – С. 7–8]. При этом иногда идеи "разумной природы" перекликаются с пантеистическими идеями.

Этическое вегетарианство настаивает на отказе от любых товаров связанных со страданиями животных. Подобный отказ воспринимается как свидетельство нравственного развития человека, при чем это развитие воспринимается как прогрессивная линейная эволюция.

Последователями становятся люди разного социального положения и возраста, и если для молодежи важен эмоциональный аспект отношения к животным и, помимо прочего, подражание известным, особенно современным вегетарианцам (П. Андерсон, А. Сильверстоун, Пол Маккартни, Моби, Б. Бардо, С. Новгородцев и др.), то для лиц старшего возраста этическое вегетарианство не ограничивается только попытками защитить

животных, оно связывается в целом с экологической этикой и смысло-жизненными вопросами.

Этическое вегетарианство вошло в философско-политические воззрения ряда политических групп, например, в straight edge (ответвление панк-культуры) и в анархические группы.

В начале XX века в Прибалтике, Украине, России, возникли вегетарианские общества и их печатные органы, так "Киевский вегетарианский вестник" за 1915 год поднимал вопросы этического вегетарианства [www.vita.org.ru/veg/veg-literature/veg-viewing1915]. После революции эти общества прекращают существования. Сейчас на пространстве бывшего СССР вновь возникают вегетарианские общества. Большая работа по распространению и изучению этического вегетарианства ведется в рамках обществ по защите прав животных (например, "Вита" – Россия, "Умываю руки" – Украина, "Права животных" – Латвия). Если к религиозному вегетарианству относятся в современной России с достаточной долей спокойствия, то этическое вызывает непонимание и враждебность. Вероятно, это связано, во-первых, с исторически сложившимся на основе христианства представлением о человеке как венце творения и продолжением этой идеи в годы советской власти в еще более крайней форме, а так же консервативностью современного российского общества и боязнью уйти от антропоцентризма и быть приравненным к животному. Во-вторых, с неосведомленностью в философских вопросах и вопросах диеты этического вегетарианства. В-третьих, с формируемыми в СМИ представлениями об этических вегетарианцах как слабых и неуспешных людях, о больших бытовых трудностях вегетарианцев. В-четвертых, с нежеланием менять свои пищевые пристрастия и безразличием к страданиям животных.

Представляется, что подобное отношение к людям практикующих этическое вегетарианство со временем будет преодолено и посылкой к этому может служить увеличение числа некоммерческих общественных организаций занимающихся проблемами благосостояния, прав животных и просветительской деятельностью.

***В.Г. Лавський, канд. філос. наук, доц., НУДПСУ, Ірпінь,
М.В. Драченко, студ., НУДПСУ, Ірпінь***

СЕНСИТИВНА МОРАЛЬ В СТРУКТУРІ БЮЕТИКИ

Акалемічне вивчення етики досить поверхнево зачіпляє такі сенситивно-сміслові проблеми, як сенс життя та проблема смерті. І хоч, вони маніфестують чітну проблему моралі " добро і зло", ставлення до смерті (власної) в тому числі, є кінцевою проекцією проблеми сенсу життя. Ці проблеми концентруються навколо таких метафізично-світоглядних питань : "ХТО – Я?", "ДЛЯ ЧОГО Я?" і так далі, які не випадково, визначені, як вічні та "прокляті"

Для початку, звернемо увагу, що ці питання впливають з самого способу людського буття, з можливості самоусвідомлення, саморефлексії.Ця здатність властива тільки людям.Саме її прояв пов'язаний з актуалізацією сенсу

життя та можливості смерті, як такої. Мається на увазі вбивство чи самогубство, не мотивоване біологічним самозбереженням.

За час, тотального панування в суспільстві міфологічно-релігійної свідомості, людина мала готову відповідь на всі життєві питання, відповідно існуючої духовної традиції.

В межах існуючого розуміння "ДОБРА І ЗЛА", людина мала відповіді на всі болючі питання свого життя. Життя більшості здійснюється в площині благовійного співпереживання існуючим моральним цінностям, які здебільшого контролювались НЕБОЖИТЕЛЯМИ.

Індивідуально-особистісне, інтимне життя підпорядковувалось Небесному Судді. Усілякі порушення сприймалися, як "гріх", "провина", відповідальність за які, людина повинна усвідомити та спокутувати [*Тофтул М.Г.* Етика. – К., 2005. – С. 34].

Слабкість та спокусливість земної людини проводило до постійного самоусвідомлення власної недовершеності, і як правило закінчувались самоприниженням. Саме у цій царині найбільш виразно проявились протиріччя між: "Я-аполегет" та "Я-совість".

В сиву давнину "Я-аполегет" (егоїстичне начало), хоч і знаходило аргументи на користь власних доказів про відсутність справедливості на землі, проте небесне життя було взірцем, а тому, прояви особливого песимізму чи егоїзму повсякчасно приглушувались.

Незаперечна віра в "абсолютну моральну справедливість" характеризує суспільство минулого.

Тому, ставлення до власного "Я", вибір способу життя, відношення до смерті були пронизані, якщо не страхом, то благоговійанням перед БОГОМ.

Можливо, спочатку страх, а потім поглиблююче сумління (совість) стають важливим чинником в конструюванні власного життя та наповнення його відповідним смислом. Зрозуміло, що і проблема суїциду була під категоричною заборонаю Небесного Керівника.

Так, поступово формується моральна норма справедливості, яка є точкою відліку в людських відношеннях. Моральна справедливість органічно включає моральну відповідальність.

Під впливом морального сорому, та під дією його контролюючих чинників, виробляється самовідповідальність, (їй передують збентеження, зніяковіння, каяття).

"За своєю суттю каяття є виправленням духовної похибки на основі внутрішньої переорієнтації...."

Складний процес інтеріоризації моральної вимоги в самовимогу призводить до необхідності постійно зважувати власні вчинки з ідеально-орієнтаційними, та контролювати хід власної життєдіяльності, притримуватись обраної моделі моралі. Це явище характеризується, як сенситивність (сенс життя).

Сучасність характеризується принциповою переорієнтацією з внутрішніх мотивувань, на зовнішні. Внутрішня моральна напруженість зменшується, аж до самого збожіння.

Важливою умовою формування біотичної свідомості має стати пропаганда ненасильницьких форм спілкування з живою природою (ахімса), авторфного способу харчування на відміну гетеротрофному.

В курсі "Етика і естетика" пріоритетними повинні стати теми, присвячені біо-вітальним проблемам: (теорія Швейцера, Еріха, Федорова, Вернадського, буддистська етика, ідеї космізму) [Малахов В.А. Етика. – К., 2004. – С. 150–221].

Прийшов час "збирати каміння", – людство довгий час марновірно його розкидувало. Необхідно повернутися в зруйнований стан цілісності і гармонії. Необхідно усвідомити безперспективність однобоко-раціоналістичного способу існування, наслідками якого є машинно-індустріальна епідемія, яка залізними щелепами перемелює навколишнє середовище, – "тіло" людини, її духовний світ.

Відомо, що статус людини в природному світі визначає якість його мислення. Той, хто обмежений біологічними потребами, суттєво не відрізняється від тварин, хто свої розумові здібності направляє на задоволення лише людських потреб, – ще не є людиною в повному розумінні цього поняття, але той, хто зумів піднятися над своїми потребами через усвідомлення реальності як божого Створіння, – тільки тоді він розуміє всю красу і благодать існуючого.

Не випадково, Аристотель підкреслював домінуючу роль етики, як практичної філософії по відношенню до теоретичної. Він повчав А. Македонського, що якщо він не зробив щось добре, то день пройшов даремно [Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии – Новосибирск, 1992. – С. 27].

Сьогодні, як ніколи, цінність власного та чужого життя вимірюється матеріальним еквівалентом. Зменшення духовності призводить до збільшення смертей, в тому числі власних. Сьогодні актуалізує сенситивні проблеми, і без звертання до традиційно-надійних засобів формування внутрішнього світу особистості, які були ефективно випробувані християнами, важко знайти вихід з цього лабіриту.

Першою і головною задачею сенситивної моралі є рівень біотичної свідомості. Тотальне знищення всіх видів флори і фауни, руйнування атмосферних процесів дають підставу констатувати: цілісний образ світу, де людина один із його компонентів, давно перестав бути світоглядною константою.

Відрив від природи, а потім і протиставлення її останній, – це наслідки, в першу чергу раціоналістично-індустріального підходу до навколишнього середовища. Навіть антропологічний ренесанс XX і XXI сторіч не зміг виправити цю хибу. Декларуючи Ідеали гуманізму, він не досягнув загально-планетарного етичного Імперативу. Без перебільшення можна констатувати: людина якщо і цар природи, проте з руками ката. За останні 50 років глобального розвитку Біосфер: завдано шкоди більше ніж за останні три мільйони років.

Благоговійне відношення до всього живого, що завжди було безпрецедентним фактором морального виховання є фундаментом сенсожиттєвих цінностей.

"Не цінуючи чуже життя, і власним дорожити не варто", – так, мабуть в дусі Шопенгауєрського песимізму, можна узагальнити вище сказано.

"Необхідно, – підкреслював лицар милосердя, А.Швейцер, – цивілізацію поставити на службу милосердній любові. Розтоптати кульбабу, – таке ж зло, що і вбити людину" [Біблія. Послання ап. Павла до керентян. – К., 2005].

Таким чином, моральна модальність сессетивно-житєвих проблем залежить від світоглядно-культурної парадигми, і в першу чергу біоетики. Останню ж не варто обмежувати антро- чи навіть тео-центристськими уявленнями, звужуючи цінність життя індивідуалістськими, чи планетарними.

Піднявши до рівня всепланетарного значення, сам феномен життя, та пов'язані з ним проєкції, дійсно стануть більш вагомими та гостросприятливими для кожної людини, суттєво вивищать її як найвищу цінність світобудови, а не як якусь випадковість і аномалію.

М.В. Левчук-Хмара, асп., КНУТШ, Київ*

ЕТИЧНИЙ ДИСКУРС В СУЧАСНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРІ

Дискурсивно-етичне обґрунтування моралі має значну специфіку, яка не завжди враховується при обговоренні моральних ділем як в комунікативному просторі широкого загалу, так і в більш вузьких колах етиків, правознавців, соціологів та інш. Насамперед, неправомірним, на нашу думку, буде ототожнення цієї форми дискурсу з нормативно-моралізаторським настановами. Навіть в домодерній культурі метавиправдання феноменів, які асоціювались з добром, передбачало запровадження їх у практико-праксиологічні дискурси, а тому вимагало переконливої аргументації. Доступ до певного комунікативного простору пов'язаний з приналежністю до певної спільноти, єдність якої вибудовується на певному консенсусі щодо трансцендентальних передумов світорозуміння. З цього приводу Ю. Габермас зазначає, що нормативний зміст дискурсивно-етичної мовної гри зберігається у таких формах аргументації, в яких: "...моральні питання правильного співжиття відокремлюються, з одного боку, від прагматичних питань раціонального вибору, а з іншого – від етичних питань благого та не марно проведеного життя" [Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. – Львів, 2006. – С. 68]. Проблема полягає в тому, що і в юридичному і в політичному дискурсах є прихована неявна нормативність, якої повністю уникнути неможливо, проте можна як вважає Ю. Габермас, операціонізувати розширений принцип дискурсу, з огляду на спеціальну, а саме моральну постановку питання. Це дозволяє у рефлексивний спосіб упевнитись у наявності залишкової нормативної субстанції, яка зберігається у формах аргументації та орієнтована на порозуміння в діяльності та залишається присутньою і в пострадиційних суспільствах. Сучасна тенденція вибору аргументації змінюється на користь реалізму. Найпосплідовнішу версію етики цінностей, яка впроваджується пізнавально-критично, проте обґрунтовується по натурфілософськи, розвиває Дж. МакДавел. Так, він зазначає, що етика є цариною раціональних вимог, які існують у будь-якому випадку, не залежно від того чи є вони повною мірою усвідомленні, а люди починають розрізняти ці вимоги, набуваючи відповідної пізнавальної розвиненості. Він вважає, що практичний розум постає як природний задум, який може претендувати на об'єктивну значущість: "І хоча

* Рецензент – Т.Г. Аболіна, д-р філос. наук, проф.

структуру простору міркувань не можна виводити з факту нашої втягненості в царство закону, вона може утворити ті межі, в яких сенс потрапляє до поля зору лише тому що наші очі навчаються бачити його завдяки вихованню" [McDowell J. *Mind and World*. – Cambridge, 1994. – Р. 88]. З урахуванням результатів дослідження Ж. Піаже і Л. Кольберга, в яких були виділені стадії розвитку моральної свідомості, ця позиція набуває нової, дійсно переконливої сили. На важливу складову частину дозрівання моральності людини звертає увагу А.С. Баєр. Він аналізує феномен довіри серед дітей: "... довіряти...означає дозволяти іншим особам...турбуватись про щось таке що є предметом турботи самого того, хто довіряє, причому така турбота передбачає і застосування влади на власний розсуд" [Baier A.C. *Moral Prejudices*. – Cambridge, 1994. – Р. 184]. З одного боку, моральне зважання можна феноменологічно правильно описати як багатограну компенсацію залежності і вразливості. Проте, з іншого боку перенесення моделі, базованої на асиметричних стосунках батьків і дітей на симетричні стосунки між дорослими породжує проблему виправданості довіри то зловживання довірою. На нашу думку, третьою складовою повноцінної довіри повинна бути також і "асиметрична відповідальність" Е Левінаса. Включення її в сучасний етико-правовий дискурс є збереженням традиції розмірковування про "природне право", з одночасним значним збагаченням дискурсивних практик, спрямованих на подолання різнобічностей та глухих кутів сучасної цивілізації.

І.І. Маслікова, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЯК ЦІННІСНА ДОМІНАНТА ЗАХІДНОЇ ЕКОНОМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ: ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Раціоналізація в її класичному варіанті пов'язана з об'єктивацією реальності – перетворенням людиною оточуючого світу на об'єкт панування та маніпулювання, ставленням його під повний контроль в практичній та пізнавальній діяльності. Змістовно стандарти *раціональної поведінки* можна тлумачити по-різному.

✓ Раціональна діяльність – це вибір найкращого способу із декілька альтернатив задля максимізації прибутку та мінімізації збитків (І.Бентам, Дж.Ст.Міль).

✓ Поведінка є раціональною, коли орієнтована на справжнє вище благо (Т.Парсонс).

✓ Практична раціональність – це відповідність дії нормативним обмеженням, які приймаються в якості розумних в процесі дискурсивного обґрунтування (Ю.Габермас).

Таким чином, раціональна дія пов'язана з успішним вирішенням завдань (максимізацією прибутків чи контролем над благами), що здійснюється в процесі соціальної взаємодії (контрактів, переговорів, дискурсів) у відповідності до соціальних норм, які мають здебільшого інструментальний характер. Раціональність заснована на адекватному розумінні проблемної ситуації, свідомому управлінні власною поведінкою. Власний самоконтроль та відпо-

відальність діючої людини визначають її свободу у ставленні до світу, свободу вибору лінії поведінки, що протистоїть зовнішнім чинникам.

Рациональна діяльність на власний ризик та власний розсуд заради отримання законного прибутку у межах своєї професії постола світоглядною засадою європейського капіталізму. Процеси раціоналізації призводили до формування капіталу та мобілізації ресурсів, розвитку виробничих сил, підвищення продуктивності праці, розвитку міських форм життя, секуляризації цінностей та норм. Однак в подальших процесах раціоналізації нового типу економічних відносин у XIX–XX ст. відбувається зміна акцентів, яка пов'язана із переходом від "ціннісної раціональності" до "цілераціональності" в термінології М.Вебера.

В господарстві така зміна типів раціональності пов'язана із зміною типів економічних систем. *Доіндустріальна, традиційна економіка* Європи до XVI ст. керувалася принципами ціннісної раціональності – визначалася матеріально-змістовними критеріями (етичними, політичними, становими, егалітарними та інш.), що задавали їй сенс. В *модерній капіталістичній економіці* починаючи від XIX ст. домінує принцип економічної цілераціональності. Така формальна, позбавлена ціннісно-етичного змісту, економічна раціональність орієнтує "економічну людину" на використання мінімуму засобів для досягнення заданої мети – отримання прибутків.

Автономізація та інституціоналізація сучасного господарства супроводжується відривом економічної раціональності в її інструментально-калькуляційній якості від морально-етичних орієнтирів, що згодом призводить до суспільних деформацій та патологій. Екологічні кризи, процеси відчуження, втрата сутнісних характеристик людини, панування гедоністично-споживацьких настанов, крос-культурні конфлікти є свідченням взаємовідчуження світу господарства та світу духовної культури. Така ситуація набуває ознак "*парадоксу раціоналізації*" (П.Гайденок, Ю.Давидов), сутність якого полягає в тому, що ідея розумності, висхідним пунктом якої є визнання суверенності людського розуму, в результаті втілення її в дійсність в економічній системі демонструє свою відчуженість від людини. Або іншими словами: в процесі зростаючої раціоналізації господарства його ефекти стають нераціональними. Цілераціональна діяльність, перетворившись на "формальну раціональність" приходить в протиріччя із "ціннісною раціональністю", в результаті чого економіка значною мірою втрачає свій моральнісний вимір, що слугує свідченням кризи Західної цивілізації загалом.

Отже, проблема раціональності сучасного господарства пов'язується із вимогою розумного ведення господарства, що охоплює моральнісний вимір (ціннісна або змістова, матеріальна, етична, комунікативна раціональність) та економічний (цілераціональність або формальна, економічна, стратегічна, інструментальна раціональність).

На індивідуальному рівні функціонування економіки зв'язок моралі та економічної раціональності може проявлятися в координації індивідів в умовах ринку. Цілераціональна економічна діяльність, що спрямована на досягнення мети – максимізації прибутку, здійснює зовнішню координацію індивідів у відповідності з системою цін. Етична рефлексія щодо формально визначених правил та ціннісних переваг створює мотиви для прийняття індивідуального рішення. Тим са-

мим, ціннісна раціональність здійснює внутрішню координацію діяльності економічного суб'єкта в орієнтації на сумісність з загальними принципами. На інституціональному рівні функціонування економіки етико-відповідальне соціально-ринкове господарство уможливорюється завдяки створенню певних умов сучасної економіки – "політики порядку". В процесі безмежної комунікації, яка враховує вимоги потенційно всіх членів суспільства, шляхом узгодження встановлюються обов'язкові для всіх правила і принципи економічної діяльності. Тим самим, цілераціональність економічної діяльності співвідноситься з раціонально узгодженими загальнозначимими моральними нормами.

В.В. Машкін, студ., КНУТШ, Київ*
mashkinvv@ukr.net

ПОВИННІСТЬ ТА ОБОВ'ЯЗОК ВЧИНКУ В ЕТИЧНОМУ ПРОЕКТІ М.М. БАХТІНА

Позиція ціннісно-нормативного об'єктивізму ще з часів античності займає передові позиції в етиці і визначала не тільки хід теоретичних дискусій щодо онтологічного статусу моральних феноменів, але й мала визначальний вплив на формування етосу західноєвропейського суспільства. Незважаючи на численні суперечності та теоретичні дефекти, етичний об'єктивізм, не в останню чергу завдяки своїй якості виглядати переконаливо для буденної рефлексії, залишився провідною концепцією на методологічному тлі різноманітних теорій і в наш час. "Явно або неявно вбачається, нібито визнання певної моральної вимоги "об'єктивною" змушує людей хочеш не хочеш погодитись із нею, "прийняти" її, тому теоретик, котрий виступає проти об'єктивізму, виглядає руйнівником моральності" [Максимов Л.В. Этический объективизм: основные концепции и подходы. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ethics.iph.ras.ru/em/em1/8.html>]. Центральною концептуальною схемою, котрою найчастіше пояснюється незалежне від суб'єкта функціонування моралі є трактування морального знання та поведінки через поняття розуму. Зокрема, свого, можливо, найглибшого осмислення, об'єктивістський підхід отримує в філософії Імануїла Канта. З точки зору етичного раціоналізму Канта моральний закон – це апіорна, необхідна і тим самим об'єктивна вимога. Її категоричність випливає з чистого розуму, що обумовлює абсолютність морального імперативу. Моральні вчинки є лише слідуванням загальному принципу, по відношенню до котрого поведінка постає виконанням обов'язку. Для Канта нероздільними постають поняття розуму, обов'язку та доброї волі. Воля вільна лише в плані її розумності. Дотримання морального закону вимагає самозречення людини від самої себе в ім'я універсального загального. Внаслідок цього етика Канта фактично знімає з індивіда будь-яку моральну відповідальність за практичні результати вчинку, за сам вчинок в його конкретному вираженні. Найбільше завдання людини – усвідомити себе представником світу розумних істот, а звідси і мета – розкривати та беззаперечно здійснювати в масштабі власного життя його принципи та постулати.

* Рецензент – О.В. Шинкаренко, канд. філос. наук, доц.

У філософії XX століття кантівський проект розуміння морального вчинку стає предметом критики, серед котрої надзвичайно суттєвою у своїх концептуальних побудовах постає критика М.М. Бахтіна. Російський філософ загострює увагу на основному методологічному недоліку кантівського підходу (і подібних йому теоретичних конструктів), котрий полягає в неможливості сукупністю формально-логічних процедур пояснити, яким чином об'єктивне знання добра та обов'язку стає суб'єктивною інтенцією та мотивом конкретного вчинку. "Момент теоретичної істинності є необхідним, щоб судження було повиннісним [долженствующим] для мене, але не достатнім. Істинне судження не є тим самим вже і повинним вчинком" [Бахтин М.М. К философии поступка. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/postupok1.html>] На думку Бахтіна поняття "повинності" взагалі не може мати визначеного спеціально теоретичного змісту. Людина, котра у своїй повсякденній діяльності керується виключно комплексом усталених норм та приписів, позбавляє себе будь-якої моральної відповідальності за наслідки своїх вчинків, оскільки кожного разу здійснює відсилення до тієї чи іншої норми як до свого алібі (спеціальна відповідальність). На справді ж, вважає філософ, повинність є своєрідною настановою свідомості. "Не існує визначених і в собі значущих моральнісних норм, але є моральнісний суб'єкт з визначеною структурою" [Там же] Повинність позаетична і в той же час первинна щодо будь-якої етики або іншої системи цінностей та норм. Повинність вперше можлива лише там, де є визнання факту єдиної особистості зсередини її, де цей факт стає відповідальним центром. Людина несе відповідальність за своє буття, за неможливість бути інакше. Саме на основі неалібі-в-бутті (як принципової нередукованості принципу вчинювання до зовнішніх щодо людини обставин), в силу своєї мусовості [нудительности] акт вчинку здатен оволодіти єдністю двосторонньої відповідальності як за свій зміст, так і за своє буття (моральнісна відповідальність).

Отже, якщо етика Канта приймає обов'язок як необхідний теоретичний постулат, то філософія вчинку Бахтіна намагається дослідити проблему виникнення та джерел повинності. Тому Бахтін практично не використовує поняття "обов'язок", але завжди веде мову про повинність. Для нього обов'язок не трансцендентальний принцип, завдяки якому можливий моральний вчинок, а підґрунтя відповідальності світу вчинку-події. Повинність виражає заобов'язаність, онтологічну мусовість реалізувати себе і свою одиничність.

Г.А. Миролюбенко (Бокань), асп., КНУТШ, Київ*
annabokan@yandex.ru

ІНФОРМАЦІЙНА ЕТИКА – АРБІТР НА ПОЛІ ТРАНСНАЦІОНАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Історія людської цивілізації – це історія думки, трансформованої в послання всьому світу. Людина зростала по мірі того як розширювалися межі її життєвого простору, завжди намагаючись зазирнути за кордони свого існування.

* Рецензент – Т.Г. Аболіна, д-р філос. наук, проф.

Спілкування, комунікація, обмін інформацією – усе це засоби подолання кордонів, здійснення переходу людини від життя "віч-на-віч" до міжнаціональної, світової комунікації. Людина сучасного життя без кордонів володіє знанням усього світу, вона має доступ до усіх ресурсів, її меседж може почути весь світ. Інформаційна демократія призвела до того, що ми перестали користуватися першоджерелом – особистим досвідом, власне ставлення стало рафінованим продуктом, котрий ретранслюється на місцевому та міжнаціональному рівнях. Обмін інформацією ускладнився до такої міри, що неформальні дії формалізувалися, а деякі індивідуальні вчинки тепер вимагають соціальних інституцій. Згодом людина залучила до комунікації машини задля того, щоб вони бачили, чули і говорили для неї. Згодом вони почали говорити замість людини. Те, що раніше вирішувалося людьми у короткій розмові тепер може стати обговоренням світового масштабу із залученням мільйонів людей, створенням кампаній національного рівня. Від племінних часів не змінилися функції інформації, але змінилася її структура та засоби. Світ потрапив у взаємозалежність, де нові комунікативні засоби впливають на розвиток суспільства, а нові відкриття у суспільстві впливають на розвиток комунікації.

Продуктом інформаційної життєдіяльності світу можна вважати медіа, які пройшли чотири покоління: через схеми та креслення, друк, фото та німе кіно, телебачення та радіо до сучасного Інтернету – світового павутиння без кордонів. Як же виглядає сьогодні міжнародний інформаційний потік? Сучасні медіа вирішують декілька ідеальних завдань при цьому створюючи ряд реальних проблем. Медіа виступають посередником у становленні групових, міждержавних відносин, налагоджують становлення культурних зв'язків, передають досвід удосконалення та модернізації. У прийнятті рішень медіа впливають на створення статусу, формування смаків, насадження соціальних норм. Через налагоджену систему світового інформаційного сполучення новини проходять через систему очищення світовими інформаційними агенціями. Інтерпретований, проаналізований світ щодня, як і 50 років тому ретранслюють CNN, BBC, Reuters та інші світові інформаційні агенції. Незважаючи на те, що у національному інформаційному просторі локальні новини становлять 60-90 %, увага світової спільноти щодня прикута до новин про "найважливіші події у світі".

Особливістю світового інформаційного Гольфстріму є те, що до цього потоку може потрапити будь-який меседж. З однаковою важливістю світ повідомляють про війни та новини кіно. Адже головне – грамотний PR, і неважливо, що сьогодні реклама просуває не лише товари і послуги, а стиль життя, погляди, навіть країни. Адже реклама сьогодні – рушій економічних, політичних та соціальних змін. На транснаціональному рівні маркетингова активність держави виражається у тиражуванні інформаційних меседжів. Незважаючи на те, що поширення інформації знаходиться поза межами ринкового сектора економіки, витрати на її створення та розповсюдження головними гравцями політичної арени сьогодні вимірюються мільярдами доларів. При тому, що інформаційний ресурс не перебуває у приватній власності, його "ринкова вартість" у світі зростає над швидкими темпами. Головна небезпека інформаційних меседжів полягає у тому, що найшвидше поширюється та інформація, що має найменші обмеження доступу, розповсюдження та пра-

ва на інтерпретацію. У цьому контексті інформація, розміщена у Світовій мережі має найбільший відгук аудиторії. Поширення інформації у Інтернеті створює так званий "ефект мережі", коли кількість реципієнтів зростає у геометричній прогресії. Така демократичність плин timerнформаційного потоку через Всесвітню мережу створює світ рівних можливостей, адже долає кордони між інформаційно багатими та інформаційно бідними країнами.

Таким чином, інформація, що перебуває у загальному доступі являється одним з визначальних рушіїв політичного, економічного та суспільного розвитку світової спільноти. Отже, постає проблема створення бази нормативного регулювання стосунків у інформаційному просторі, створення зеленої зони вільного доступу до інформації, а також спрямовування накопичених ресурсів на користь культури, освіти, науки та подолання транснаціональної роз'єднаності. У цьому контексті поява інформаційної етики та розширення сфери її застосування є явищем, продиктованим вимогами сьогодення. Часом зародження інформаційної етики вважається середина 40-х років минулого сторіччя. Зусиллями Норберта Вінера під час Другої Світової Війни велися розробки інформаційних технологій. Нова галузь наукових шукань отримала назву Інформаційна етика, або комп'ютерна етика. Прогнози Н.Вінера щодо повоєнного світу справдилися: прихід електронної доби спричинив вивільнення величезного потенціалу доброго та злого, що стало поштовхом до появи нових викликів та можливостей в етиці. На сучасному етапі розвитку дана галузь прикладного етичного знання давно вийшла за межі дослідження комп'ютерного простору. Інформаційна етика сьогодні – це синдикативний комплекс, що складається з професійної та споживацької етики, права, проблем державного управління, економіки, культури тощо. Стрімкий розвиток галузі підтверджує наявність численних асоціацій та центрів, що займаються дослідженням проблем етики інформаційного простору, зокрема: IEG (the Information Ethics research Group at Oxford University), Information Ethicist, International Center for Information Ethics, Information Ethics Roundtable, Computer Professionals for Social Responsibility. Активне залучення світової спільноти до проблем інформаційної етики підтверджується роботою у цьому напрямку світових організацій ООН та ЮНЕСКО. Зокрема у 2003 році був проведений саміт з проблем інформаційного суспільства, а ЮНЕСКО протягом останніх декількох років активно просуває програму "Інформація для всіх". Остання направлена на сприяння міжнародному осмисленню та обговоренню етичних, правових та соціальних проблем інформаційного суспільства, розширення доступу до інформації, що є суспільним надбанням, підтримки освітніх програм у галузі комунікації, встановлення стандартів в галузях інформації та комунікації. Про стрімкість досліджень в галузі інформаційної етики говорить і поява спеціалістів–дослідників проблеми. Зокрема, Лучіано Флоріді, один з провідних спеціалістів у даній галузі так визначає предмет свого дослідження: "інформаційна етика – це галузь, яка вирішує етичні проблеми, що є результатом розвитку інформаційних технологій. Вона слугує критичною основою для того, щоб розглядати моральні проблеми відносно інформаційного приватного життя, моральні агенти (до прикладу, чи можуть штучні агенти бути моральними), нові проблеми

охорони довкілля (як має поводитися агент в інфосфері), проблеми, що є результатом життєвого циклу (створення, реєстрація, накопичення, реєстрація, обробка і т.д.) інформації (особливо власність та авторське право, поділ цифрового простору)" [Luciano Floridi. Information Ethics: On the Theoretical Foundations of Computer Ethics. – [Internet source]. Access mode: <http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/pdf/ieotfce.pdf>; Luciano Floridi. Ethics and Information Technology and the philosophy of information].

Отже, сучасна інформаційна етика покликана вирішувати ряд проблем, а саме: окреслення етичних питань, що стосуються інтеграції інформаційних технологій у суспільство, захист права кожної людини доступу до інформаційного простору та забезпечення безпеки цього простору, залучення світової спільноти до ефективної транснаціональної комунікації.

А.Ю. Морозов, канд. филос. наук, ст. препод., НАУ, Киев
insearch2007@yandex.ru

ЛЮБОВЬ КАК ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИИ

1. Условием любви есть экзистенциальная установка Я – Ты. Обращенность к Ты означает направленность к внутренней духовной сущности человека, а не к его телесности, которая является лишь видимым проявлением, выражением этой сущности. Сущность – это то, благодаря чему данный конкретный человек есть тем, чем он есть, неповторимым и уникальным; если говорить о вещах, то сущность есть внутреннее качество вещи (стол есть столом благодаря своему качеству "стольности"). Духовная сущность – это априорная структура, заложенная в человеке, её постепенное развитие и разворачивание в тех или иных обстоятельствах и есть наше существование – экзистенция, или "вот-бытие" (М. Хайдеггер) здесь и сейчас. В сущность экзистенции заложено постоянное само-преодоление, самотрансцендирование, то есть движение вовне, на встречу с трансцендентным. Экзистенция – это всегда трансценденция (existence происходит от глагола *ex-stare* – выходить, выступать за пределы, опираться на что-то вовне). Следовательно, сущность экзистенции связана с чем-то идеальным, метафизическим. Экзистенция – это стремление к сфере идеального, к первообразу.

2. Противоположной установкой, где появление любви невозможно, есть установка "Я – Оно", существование человека как вещи среди вещей.

3. Необходимо рассмотреть условия возможности изменения установки **Я – Ты** в установку **Я – Оно** по мере трансформации европейского мировоззрения от домодерна к постмодерну. Сделаем краткий сравнительный анализ трех эпох (домодерна, модерна и постмодерна) по следующим критериям: – 1) представление о трансцендентном, – 2) тип мышления, – 3) понимание "я", – 4). Понимание любви.

Домодерн (метафизическое мировоззрение)

1. Трансцендентное понимается как священное, абсолютное, вечное, несотворенное. Область трансцендентного считается единственно реальной. И благодаря ей всё делается реальным (существующим), а ничто превращается

в нечто. Трансцендентное (священное) и есть настоящая сфера "духовного" в строгом смысле этого слова. Ещё раз подчеркнем, что "реальность" в эпоху Домодерна понимается не в современном смысле этого слова, не то, что эмпирически дано, но совсем в другом, метафизическом смысле.

2. Для Домодерна характерна "Мифопоэтическая" (Х. Френкфорт) стадия мышления, базирующаяся на установке Я – Ты. Для человека не существует сферы неживого и безличного неодухотворенного Оно.

3. Отношение к "я" претерпевает постепенную трансформацию. На ранней мифологической стадии "я" как уникальной самостоятельной данности не существует, т.к. человек не отделяет себя от природы. На религиозной стадии человек начинает выделять (осознавать) свое "я" как нечто отдельное, уникальное и самостоятельно существующее. "Я" всегда рассматривается в двух аспектах. Низшее "я", подверженное инстинктам, греху, страстям, "принципу удовольствия" (З. Фрейд). И высшее "я", устремленное к познанию трансцендентной реальности.

4. Любовь понимается в тесной связи со сферой духовного и трансцендентного. Любовь есть трансцендирование своего "вот-бытия" к божественному. Любовь как процесс трансцендирования возможна как: а). эрос – умирание в теле (или покидание тела) и устремление к духовному миру, к миру эйдосов (чистых сущностей и смыслов). Эрос предполагает отношeние к телу (линия платонизм – гностицизм – манихейство). б). агапе – символическая смерть и возрождение ещё в земной жизни. Достижение святости и любви через уподобление Богу, или "обожение". Тело как "храм души".

Модерн (моральное мировоззрение).

1. Трансцендентное перестает пониматься как священное и абсолютное. Трансцендентное начинает обозначать нечто превосходящее сферу индивидуального и эмпирического. Можно сказать, что трансцендентное становится сферой идеалов: социальных, политических, экономических, культурных, моральных, эстетических. Итак, идеал трансцендентен – но не в том смысле, как платоновский эйдос, но как некий эталон, конвенционально принятый в обществе.

2. Мифопоэтическая стадия мышления переходит в "научно-рациональную" (Х.Френкфорт). Появление установки **Я – Оно** и "расколдование мира" (М. Вебер). "Оно" становится возможным, как только воцаряется деистическое мировоззрение, которое "выносит" Бога за пределы мира. Философское обоснование этой изоляции Бога находим у Рене Декарта, отделившем материю и дух. Природа становится неживой и неодухотворенной – так появляется сфера Оно.

3. Секуляризация "я". Упразднение деления на высшее и на низшее "я". Имплицитное сведение человека к низшему "я" и утверждение "минимального гуманизма" (А. Дугин).

4. Секуляризация эроса в "amor" (Дж. Кемпбелл), – появляется романтическая любовь, не освященная Церковью. Истоки романтического понимания любви находим в поэзии трубадуров, а ещё раньше – в арабской культуре (см. "Маски бога" Дж. Кемпбелла)

Постмодерн (естетическое мировоззрение).

1. Исчезновение сферы трансцендентного (в том понимании, которое было характерно для домодерного и современного сознания). Вместе с трансцендентным исчезают и общезначимые (универсальные) ценности, критерии, каноны, идеалы и смыслы. Говорится о деконструкции мета-нарративов – общезначимых "историй", которые принимаются на веру. Деррида пишет об исчезновении "Тео-телео-логоцентризма", а вместе с ней и идеи центра. Место центра занимает имитация – "симулякр" (Ж. Бодрийяр). Для эпохи постмодерна характерно исчезновение каких-либо критериев, в том числе и критерия реальности (поскольку стерта граница между бытием и видимостью, серьезным и игрой). Какая реальность "реальнее" – повседневный мир, виртуальная реальность, или ЛСД-трип? (в фильме "Матрица" этот онтологический вопрос поднят предельно остро).

2. "Я", лишенное трансцендентной опоры "вовне", подлежит полному исчезновению.

3. Тип мышления – потребительский (его корни – в секуляризированном протестантизме). Красивое тело как товар. Примат эстетического над моральным. Дихотомия Е. Фромма "иметь или быть?" переходит в дихотомию "быть или казаться?"

4. Итак, трансцендентное для постмодерного мировосприятия – это не священное (как было в домодерне) и не область над-индивидуального и над-эмпирического (как было в модерне). Трансцендентное – это "переворачивание" того же самого. Трансцендентным по отношению к сексуальности есть транс-сексуальность или, с другой стороны, унисекс. Трансцендентным по отношению к любви есть идолопоклонство или сатанизм. (см. "Аромат" Патрика Зюскинда). Происходит эмансипация не только священной стороны любви, но и её телесных аспектов. Постепенное исчезновение тела как значимого в культуре. Появление виртуальной сексуальности, которая не требует присутствия телесности.

В.В. Надурак, доц., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
vnadurak@ua.fm

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ЧАСОВИХ ХАРАКТЕРИСТИК РІЗНИХ РІВНІВ СТРУКТУРИ МОРАЛІ

Не зважаючи на те, що проблема часу є предметом наукового дослідження вже досить давно, на сьогодні вона залишається все ще мало вивченою. Попри це, однією з характеристик, яка на сьогодні міцно пов'язана з нашим уявленням про час, є його відносність. Серед іншого, вона передбачає, що різні елементи світобудови мають власну специфічну характеристику часових процесів, зрозуміти які ми можемо не тільки досліджуючи їх окремо, але й обов'язково співставляючи між собою. Сьогодні з'являється чимало публікацій, в яких описуються часові характеристики тих чи інших сфер буття. Наше дослідження спрямоване на те, щоб виявити специфіку часових параметрів моралі. Дана публікація, відображає лише один з багатьох ас-

пектів цієї проблеми, який стосується співставлення темпів змін, які існують на різних рівнях її структури.

Дослідження нами феномену моралі ґрунтується на синергетичній парадигмі. Виходячи з цього, ми приймаємо трирівневу структуру моралі, в якій мікрорівень – це моральна діяльність, макрорівень – моральна свідомість, а мегарівень утворюється складовими, які називають керуючими параметрами. До останніх ми відносимо біологічну природу людини, її потребу у соціальному оточенні та бажання володіти власністю, національно-культурну специфіку народу-носія моралі, релігію. Спробуємо проаналізувати відмінність темпів розвитку цих рівнів та їх складових.

Почнемо з макрорівня. Насамперед треба зауважити, що темп його розвитку відносно інших рівнів є найшвидшим. Йдеться про те, що в моральній діяльності індивіди схильні до постійних змін, які проявляються в тому, що окремі суб'єкти можуть не погоджуватись з певними нормами моралі, ставити їх під сумнів, змінювати їх для себе, надавати, за певних обставин, перевагу одними перед іншими, зрештою, здійснювати постійний моральний пошук. Така ситуація інколи видається схожою на хаос, адже окрема людина протягом свого життя може досить часто, в більшій чи меншій мірі, змінювати моральні орієнтири.

Зміни на макрорівні (у моральній свідомості) є значно повільнішими відносно попереднього рівня і це природно, адже складові моральної свідомості змінюються не так швидко, як ставлення до них людей. При цьому треба зазначити, що темпи змін різних елементів моральної свідомості теж різняться між собою. Наприклад, моральні цінності змінюються значно повільніше, ніж моральні норми. Вони являють собою той фундаментальний параметр, який задає темп всьому рівню. Моральні норми відносно даного параметру, як було зазначено, змінюються швидше, хоча й вони теж неоднорідні у темпах змін. Скажімо, існують норми суто ситуаційні за своїм змістом, що не виходять за межі якогось часткового аспекту людської поведінки. Вони межують із правилами етикету й зовнішньої культури поведінки або часто самі постають у цій якості. Темп змін таких норм є значно швидшим, порівняно із іншою групою норм, які можуть бути названі в даному контексті фундаментальними ("не вбий", "не вкради", "не кажи неправди" та ін.). Дані норми змінюються, порівняно з попередньою групою, набагато повільніше, їх темп близький до темпу, в якому існують цінності.

Відносно мегарівня треба зауважити, що темпи його розвитку є найбільш повільними, іншими словами, керуючі параметри системи моралі змінюються відносно інших рівнів, не так швидко. Самі керуючі параметри за темпами розвитку можуть бути поділені на дві групи. До першої відносимо ті, що змінюються найповільніше: біологічна природа людини, потреба соціального, бажання володіти власністю. До другої віднесемо параметри, темпи змін яких є порівняно швидшими, а саме: національно-культурна специфіка народу-носія моралі і релігія.

Якщо відносна повільність змін у першій групі не може викликати сумнівів, то друга група керуючих параметрів потребує деяких пояснень. Щодо релігійного параметру треба зауважити, що темпи змін тут хоча і є швидшими, порівняно з першою групою керуючих параметрів, проте відносно мікро і макрорівнів вони є повільнішими, хоча й, на перший погляд, це твердження може видатися сумнівним. Проте якщо подивитися в основу релігійного фе-

номену, то там завжди знаходиться система певних догм, які за своєю природою змінюватись не повинні, оскільки відображають істини отримані від божественного Абсолюту. Зміни, що відбуваються "на поверхні" релігійного феномену, можуть бути порівняно частими, проте на суть тієї чи іншої релігії вони не впливають. Саме тому, в минулому, коли в якогось народу на зміну однієї релігії приходила інша, то відбувалась саме заміна однієї іншою, а не еволюційна зміна, оскільки еволюція догматів неможлива.

Аналогічною є ситуація і з таким керуючим параметром, як національно-культурна специфіка народу-носія моралі. На перший погляд, теж може видатися, що зміни з ним відбуваються в такому ж темпі, як і зі складовими моральної свідомості. Проте треба уточнити, що керуючу функцію відносно макрорівня виконує ядро певної культури, а воно змінюється значно повільніше, ніж елементи макрорівня. Інші елементи культури, звичайно, можуть мати темп навіть швидший за темпи розвитку складових моральної свідомості, але її сутнісне ядро змінюється набагато повільніше.

Таким чином, часові процеси на різних рівнях моралі відбуваються по-різному і мають свою специфіку. Проте зрозуміти всі тонкощі проблеми "час і мораль" можна тільки в межах значно масштабнішого дослідження, що провадиться нами, проте формат цієї публікації не дає можливості більш розширеного викладу напрацьованого матеріалу.

А.А. Писарев, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва
alex-pisarev@yandex.ru

ЭТИЧЕСКОЕ В ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Философия, равно как и философское исследование (это различие здесь несущественно), являясь социальной практикой, испытывает ограничения со стороны потенциально всего списка условий, значит, существует в пространстве этического и всегда обладает этическими координатами. Философское усилие производится индивидом, находящимся в исторической действительности, следовательно, разделяющим те или иные бытующие этические представления и мнения, по крайней мере, на некоем начальном этапе. Независимо от того, разделяет ли философ одну из существующих нравственных позиций, либо пытается создать собственную и инвестировать свое существование в ее проверку, его действия всегда суть объективации сформировавшего его социального (и этического). То есть в его действиях, данных нам внешним образом, в качестве поступков, текстов, выступлений и т.д., выражается интериоризированный им социальный строй. Это касается любой теоретической работы, так как предмет теоретизирования не создает субъекта, например, логического, отсекая ненужные внутренние содержания. Потому, конкретизируя известное определение, философия это этическое эпохи, схваченное в мысли, независимо от своей различности ею. Поскольку этическое проводит основные различия на уровне очевидного, оно действует как эпистемологическая машина, конструируя взаимобосновывающиеся мир и его видение. Интериоризированные этические

структуры являются не только усвоенными, структурированными, но и структурирующими. В качестве таковых этическое всегда "в игре", и потому имплицитно присутствует в любой теоретической работе.

Одной из постоянных задач философских проектов как целостных систем исторически был поиск ответа на этические вопросы или создание/обоснование целостной этической системы. Однако "воля к системе" почти исчезла из философии, сменившись на тягу к фрагментарности, решению частных проблем. Это не отрицает того, что от решения сколько угодно узких теоретических проблем, если этим ограничивается работа и интерес конкретного философа, зависит то или иное решение "проблемы человека", а, следовательно, и судьбы проекта нравственности. Движение мысли по отношению к своей проблеме, предмету всегда избыточно, так или иначе затрагивая всю проблематику, которая упакована в каждой проблеме (свойство "вязкости", сцепленности философских вопросов). Феноменология, работая с определенным кругом вопросов, дала пути решения или постановки проблем в ряде школьных разделов философии, напр., эстетике, социальной философии. В качестве такой экстерналии выступает и этика, подразумеваемая, следовательно, ответом на всякий философский вопрос.

Философская практика ограничивается возможностью быть этически оцененной сообществом/обществом. С одной стороны, эта оценка может иметься ввиду исследователем как должная последовать вслед за философскими исследованием или действием и, таким образом, ограничивать ставки, делаемые им в философской игре. С другой стороны, оценка задним числом влияет на положение философа и его последующие разработки, интерпретацию и классификацию его учения, как в случае, Хайдеггера или Бюффе. То есть речь идет о преимущественно институциональном ограничении, движимом как политическим, так и этическим. "Сообщество/общество" напоминает об оппозиции стратегий *scholarship* и *commitment*, неангажированного и ангажированного исследований, которая, помимо прочего, указывает на подверженность оценке со стороны этических инстанций различных уровней.

Однако сам жест этической оценки философии всегда оказывается философским, подобно концептуальному отказу от нее и объявлению о "смерти", что приводит нас к иному способу присутствия этического в философии, когда философское обнаруживает себя и как нравственное по своей интенции действие. Таковым оно становится, вероятно, будучи соотносено своим субъектом с некоторыми философскими проблемами и философскими содержаниями, причем не обязательно это жест этической оценки философии, как в случае с попыткой философа реализовать свои этические построения на практике. Например, стратегия "спрятанной" жизни Декарта или осмысление репрессий в СССР в среде левых интеллигентов Франции середины века. Предельный случай совпадения этического и философского представляют практики киников, не отделявших теоретизирование от воплощения в жизнь. Однако не всегда верно говорить о нравственном ограничении в указанном смысле, так как этическое здесь либо предшествует философии и тогда задает ее или ограничивает, либо влияет одновременно и наравне с ней, что означает уже взаимоограничение.

ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ ПОЛІТИКИ Ю. ГАБЕРМАСА

Сучасне мультикультурне суспільство постає як глибоко диференційована, складно структурована, напружена й суперечлива людська спільність. Цю даність Юрген Габермас обирає об'єктом своєї філософської рефлексії й намагається довести можливість та необхідність єдності та цілісності світу спираючись на ідею єдності розуму. Зміст обґрунтування соціальної єдності в умовах культурного плюралізму, проблема напруження між нормативним та реальним, що поглиблює розуміння сучасної демократії, та інші проблеми сучасного суспільства висвітлені в роботах німецького філософа серед яких: "Залучення іншого: студії з політичної теорії", "Фактичність та значущість", тощо.

Ю. Габермас констатує кризу легального панування в сучасних ліберально-демократичних державах, що дезінтегрує суспільство та призводить до значних соціальних конфліктів й пропонує актуалізацію закладеного в мовно-комунікативній практиці потенціалу комунікативної раціональності через інституціалізацію публічних дискурсів, що забезпечують перевірку спірних домагань значущості з метою досягнення універсального консенсусу.

На думку німецького філософа, емпірично обґрунтувати концепцію сучасної політики неможливо, тож проаналізувавши ліберальну та республіканську моделі демократії, зваживши їх сильні та слабкі сторони, він пропонує свою модель демократичної правової держави. Відповідно до неї, нова політика – деліберативна політика, має будуватися на засадах дискурсивної етики, а відтак має уможливлювати раціональне формування суспільної думки стосовно того, що є актуальними для всіх членів суспільства. Збалансування конкуруючих інтересів має досягатися за допомогою компромісів між владними структурами. Задля такого порозуміння обидві сторони (влада та суспільство) мають бути готовими до співробітництва, мають проявити свою волю та згоду до виконання правил, які спрямовані на досягнення таких результатів, що задовольнятимуть усіх учасників переговорів. "Для перевірки на узагальненість потрібна ситуація обговорення. Така ситуація – спрямованого на досягнення порозуміння раціонального дискурсу, в якому беруть участь всі зацікавлені особи" [Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії. – Л., 2006. – С. 51].

Модель демократії, яку пропонує Ю. Габермас, завдяки своєму заснуванню на умовах комунікації, передбачає досягнення в політичному процесі справедливих, обґрунтованих, розумних результатів. Відтак комунікація перетворюється на владу, адже громадянська думка опрацьована в процесі обговорення може скеровувати використання адміністративної влади. Однак, такий процес прийняття рішень досить ідеалізований.

Ю. Габермас перебільшує значення раціональних аргументів й недооцінює вплив на обговорення та прийняття рішень таких явищ як емоції, інтуїція, тощо. Концепція деліберативної демократії досить міфічна також з огляду на те, що потребує для своєї реалізації ініціативи влади, а до влади в ході демократичних виборів можуть прийти й антидемократичні сили, тож

консенсус в таких умовах знов опиняється під питанням. Про випадковість консенсусу зазначав Р. Рорті, який стверджував, що ми не можемо вважати істину, вироблену консенсусом вчених, кінцевою та позбавленою подальшої ревізії. Невирішенням також залишається проблема встановлення внутрішніх зв'язків між прагматичними дискусіями, компромісами та справедливостю, які ускладнюють втілення деліберативної політики в реальність. Однак, оскільки, зокрема Україна перебуває на початковому етапі становлення правової держави, розгляд запропонованої Ю. Габермасом концепції демократичної держави, розгляд запропонованої моделі прийняття політичних рішень в сучасному мультикультурному суспільстві, може бути продуктивним не тільки в філософському дискурсі, а й на практиці.

О.Д. Рихліцька, канд. філос. наук, викл., КНУТШ, Київ

СОЦІО-КУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ

Сучасна інформаційна цивілізація прийшла до катастрофічного зіткнення з екологічною системою планети. Озброївшись, новітніми технологіями, людство наслідуючи такий спосіб мислення, який заохочує його до панування в природному світі і його експлуатації. В результаті швидкого розвитку науково-технічного прогресу вплив людини на навколишнє природне середовище надбав такого характеру, що на часі постало питання неминучості екологічної катастрофи. Екологічна, демографічна, сировинна, продовольча та енергетична проблеми набули не лише регіонального, а й глобального характеру. Спочатку вони виникли на регіональному рівні і вплинули на розвиток соціально-економічної та політичної ситуації у регіонах, обумовили відмінності їх розвитку. Поступове розширення та поглиблення цих проблем призвело до трансформації багатьох регіональних проблем в глобальні.

Потрібно визнати, що екологічна проблематика сучасності позначена посиленням усвідомлення фундаментальної суперечності між освоєнням – та перетворенням світу людиною. Суперечність ця між освоєнням і перетворенням обертається суперечністю між освоєнням та відчуженням. В.Шинкарук, характеризує суперечність людської діяльності писав: "Вона є і "освоєнням" природи (перетворенням її у предметний світ реалізації людських потреб, цілей та ідеалів) і її відчуженням (виникненням чи посиленням дії руйнівних щодо умов людського життя природних сил освоюваного довкілля)... Тут ми маємо справу з глибокою діалектикою кінченного й безкінченного" [Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2000].

Всеохоплюючий глобалізаційний характер ставить перед світом регулювання екологічних відносин, що виникають у системі "людина-природа", так і економічних. На сучасному етапі розвитку, – як вважає В.Бганба-Церера, – суто економічний або суто екологічний підходи до розвитку є неправомірними і мають бути замінені комплексним еколого-економічним підходом [Бганба-Церера В.Р. Экологические проблемы: философские основы и пути решения. – М., 1994. – С. 78]. Загальна система економіко-екологічної діяльності, повинна обов'язково включати живу людину з її самоусвідомле-

ною компетентністю і моральністю, сутнісним змістом якої є інформаційні знання про закони природних ресурсів, в тому числі процесів в організмі людини та її мислення, що виступає головним фактором. Тут потрібне розуміння, що єдиною причиною відокремлення людських потреб від законів природи, є складна опосередкованість технологічно розвинутої, розподіленої праці. Економічна і екологічна діяльність, таким чином, закономірно розгортаються на природно-об'єктивній інформаційній основі, але така опосередкованість загрожує зміщенням конкретних систем праці до негативного в соціальному, екологічному і гуманітарному відношенні результату. Таким чином, навіть прогресивні технології можуть перейти в свою протилежність як фактор, що породжує екологічну кризу.

З огляду, на принципову неможливість реалізації програми екологізації засобами вузького, часткового спрямування розглянемо економістський підхід у вирішенні екологічних проблем людства та нагальну необхідність включення у нього моральної складової. В наш час нестабільної політичної та економічної ситуації у всьому світі, розробка загальнозначимих принципів набуває особливого значення, на перший погляд, ніхто не намагається у складних ситуаціях почати з рефлексії моральних принципів і норм, адже вплив етики на економіку є завуальованим. Але при розгляді економічної ситуації у світі є очевидним, що намагання індустріальних країн розширити світовий ринок наштовхується на ряд перешкод етико-комунікативного характеру, а не матеріального. "Все буття людини, її ментальність і система цінностей поставлені виключно в економічну площину" [Кисельов М.М., Крисаченко В.С., Гардашук Т.В. Методологія екологічного синтезу: єдність людино та природоохоронних аспектів. – К., 1995. – С. 23]. Тому головним висновком останніх досліджень є визнання, що інформаційні знання про закони природи і соціально-психологічний стан людини є об'єктивно необхідними чинниками усіх цивілізаційних процесів і соціального розвитку в глобальному вимірі. Використовуючи ці знання як методологічну основу практичної діяльності, ми можемо глибше зрозуміти сутність та взаємозв'язок економічних і екологічних проблем. В економічній сфері проблематику складають, передусім, питання організації та управління виробничо-споживчою системою, як процесу задоволення людських потреб. В екологічній сфері найпроблематичнішими є, як відомо, питання збереження, охорони та покращення стану навколишнього середовища.

Екологізація економічних інтересів може відбутися лише при наявності екологічної моральності в суспільстві. А система еколого-економічних інтересів буде діяти лише в умовах єдиного еколого-економічного простору (лише при наявності стійкої економіки). Усвідомлення цього факту, ще не є визначальним орієнтиром у формуванні простору екологізації щодо природних ресурсів, так як існують різні (політичні, ідеологічні і б.і.) перепони, що ґрунтуються на хибних економічних критеріях.

Екологічно стійке життєзабезпечення можливе лише при здійсненні єдності екології, економіки й екологічної етики. А поки ця єдність ще не побудована, екологічні потреби не входять до економічного інтересу суб'єктів діяльності та до пануючої системи цінностей. Несумісність екологічних і економічних потреб залишається системною ознакою сучасної людської діяльності, звід-

си і різновекторність екологічних і економічних інтересів, що набули характеру антагонізму. Спроба розібратися у залежності економічних інтересів від екологічних потреб людей загострює проблему відносин власності на головні фактори виробництва, що є визначальним для всіх соціально-економічних зв'язків. В умовах доіндустріальної цивілізації життєздатність середовища була заснована на господарському природокористуванні. У стійких етносах ці відносини відрізнялися екологічною доцільністю, вони підтримувалися всім різноманіттям соціальних (общинно-племінних, класово-кастових і т.д.) зв'язків і закріплювалися етичними установками табу, традицій, легенд, свят, ритуалів, прислів'їв, приказок, що допомагало із покоління в покоління стримувати функціональні зв'язки колективного спостереження (і зацікавленості у такому спостереженні) за природним оточенням.

В індустріальному суспільстві системостворюючим фактором стають відносини власності на штучно створені засоби виробництва, а також на природні ресурси, оскільки вони забезпечують відтворення цих засобів виробництва. Тому техногенні, а не природні закономірності визначають характер і темпи зростання промислового виробництва, його спеціалізацію та технологічне оснащення. Цільовий об'єкт власності споконвічно визначає технократичну спрямованість економічних зв'язків усіх суб'єктів діяльності в індустріальному суспільстві. Безумовно, система інтересів суспільства не обмежується власниками засобів виробництва. Крім них є ще і безпосередні виробники – володіючі здатністю до праці і безпосередньо створюючи матеріальні блага. Якщо домінує власність на штучно створені засоби виробництва, то неминучо в процесах людської діяльності є порушення соціоприродної єдності [Розин М.В. Економика с культурологической точки зрения // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 107–114].

Для того, щоб відновити зруйновану єдність екології й економіки, етики необхідно визначити екологічну культуру, як орієнтир подальших перетворень в країні у створенні нового, екологічно безпечного способу життязабезпечення. Екологічна культура допускає такий спосіб життязабезпечення, який не порушує життєздатності середовища та формує духовні цінності, етичні принципи, економічні механізми, правові норми і соціальні інститути суспільства. Саме ці ланки поєднують екологію й економіку є імперативами екологічної етики, що будуються з урахуванням природничонаукових закономірностей відтворення життєздатної біосфери в процесі її господарського використання; функціональне поєднання екології, економіки, етики здійснюється через еколого-економічні інтереси, що побудовані відповідно до інтегральних етико-екологічних принципів та забезпечують еколого-економічну ефективність. Соціальним фундаментом становлення системної єдності екології, економіки, етики можуть стати екологізовані відносини користування природними ресурсами, при умові, що суб'єктом влади залишається суспільство в цілому. Відносини власності реалізуються у всіх соціальних зв'язках, обумовлюючи мотивацію виробничої, наукової і т.д. діяльності людей, а також реальну ієрархію цінностей суспільства.

Таким чином мотивація екологічно безпечної діяльності припускає задоволення не лише матеріальних, але і духовно-моральних потреб. Продукти-

вність екологічної етики щодо зміни не лише сучасного екологічного, економічного, а й культурного стану базується на притаманній цій прикладній галузі узгодженості щодо екологічної проблематики наукових, світоглядних, моральних аспектів у напрацюванні нових ціннісних орієнтацій у різних сферах людської життєдіяльності. Суспільство не зможе забезпечити еколого-економічного благополуччя без реалізації свого духовного потенціалу. Саме духовно-моральні потреби допоможуть прийняти домінуючі екологічних імперативів у людській діяльності посередництвом трансформації етико-екологічних принципів в моральні. Етико-екологічні цінності, які втілюють духовне виробництво і виробництво матеріальне, вертикалі духовно-ціннісного та горизонталі цивілізаційного розвитку.

*P.I. Різник, студ., КНУТШ, Київ
ontosarmat@rambler.ru*

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У БЕРДЯЄВА ТА ФРОММА

Поняття свобода вживається в різних контекстах – політичному, в моральному, в соціальному, в естетичному. Ми б хотіли зіставити тлумачення свободи в персоналістичній етиці Бердяєва та гуманістичній – Фромма.

Фромм стверджує, що людина за своїм особливим станом в світі є по суті вільною. Не може бути невільної людини, і все, що не вільне – не людина. Коли люди ще не були відділені від природи, то почували себе як у раю, їх не турбували різні суперечності між бажаннями та дійсністю. Так само відбувається і з дитиною в утробі матері: її ніщо не хвилює. В процесі розвитку суспільства та окремої людини відбувається відділення від природи – вона стає вільною від цих природних зв'язків і ніколи вже не повернеться до природи, а цей стан розриву переживається як загубленість та безсилля. Тут перед нею відкриваються два шляхи: або повернути собі безтурботність природного існування за рахунок втрати отриманої свободи і втрати можливості розвитку, або стати на шлях творчого, вільного самоствердження. Перший шлях не веде до тієї первинної єдності з природою, але, показує Фромм, – до симбіотичних зв'язків з іншими людьми чи до конформізму. Дві останні альтернативи – він їх ще називає двома шляхами втечі від свободи – не знімають повністю напруги нереалізованості, а лише витісняють її і дозволяють більш-менш нормально виконувати соціальні функції. Симбіотичний шлях має на увазі встановлення між людьми владних відносин володаря-підлеглого. Такі відносини він називає авторитарними з обох боків: а ні "підкорений", а ні "господар" не можуть обійтися один без одного. Це можемо спостерігати як на рівні міжособистісних взаємин, так і на рівні всього суспільства: в усіх диктаторських режимах. Так само до втрати власного Я призводить конформізм, даючи людині підтримку у відчутті єдності з усіма такими як вона. "Коротко кажучи, індивід припиняє бути собою; ...і перетворюється на саме такого, як всі інші, на такого, яким вони хочуть його бачити" [Фромм Е. Бегство от свободы. Человек для себя. – М., 2006]. Такий спосіб втечі можемо спостерігати в сучасному для Фромма демократичному суспільстві.

Розглянемо позицію Бердяєва. Можна вирізнити два напрямки в його думках: протиставлення особистості індивіду, не вільній людині, стверджуючи засади персоналістичної етики, та пряму критику різних станів рабства людини. Рабство у Бердяєва не є суто соціологічною категорією, але позначає стан людини по відношенню до того чи іншого об'єкту. Таке ставлення визначається об'єктивацією і екстеріоризацією.

Особистість —це "абсолютний екзистенційний центр". "Вона визначає себе з середини, поза всякою об'єктивністю" [Бердяєв Н. Царство Духа и Царство Кесаря. — М., 1995], визначає себе з свободи. Все ж, що засноване на владі об'єктивності, що детерміноване ззовні — все це в людині не особистісне. Напротивагу індивідуальному та егоцентричному особистість спрямована не на бунт проти світу як його частина і не на замикання лише на собі. Особистість завжди універсальна.

Усі відношення рабства мислитель характеризує через об'єктивацію та екстеріоризацію людини в інший, зрозуміло, зовнішній предмет. Таким чином людина визначає свою долю і життя через цей предмет, а не з себе, втрачає свій центр і свободу. Російський мислитель вирізняє рабство природознавців у природі, яку вони визначають як детерміновану і підкорену строгим законам; рабство у Бога, коли він постає як антропо- чи соціоморфний володар і господар над людиною. Натомість, для Бердяєва Бог — інша особистість, з якою можливе лише екзистенційне спілкування. Наступна можлива сфера рабства —суспільство, коли людина вважає себе частиною якогось більш вагомого цілого колективу, групи людей: вільна особистість ніколи не може бути частиною, але завжди є цілим і самодостатньою, і по-друге, соціальна група не може бути таким самостійним цілим, бо немає свого екзистенційного центру, немає центру болю і боротьби, це завжди набір окремих людей. В суспільстві керуються нормами, а вони не можуть забезпечити свободи, в кращому випадку —лише не заважати їй. Схоже діє цивілізація: вона звільняє людину від природної залежності, але не дає тієї свободи людині як володарю над природою. Через надмірне захоплення технікою як зовнішніми засобами людина навпаки стає рабом. Традиція як в цивілізації(соціалізація людини) так і в культурі(різні форми творчості) завжди передбачає копіювання і наслідування, що і є залежність, об'єктивація творчості. Тут важливо для Бердяєва, щоб засоби культури та цивілізації не ставали метою.

Отже ми бачимо багато спільного, та слід коротко зазначити відмінне, хоча в більшості випадків треба говорити про доповняльність. Так Бердяєв протиставляє індивіда як частину цілого суспільства вільній особистості. Характеризуючи особистість, більший наголос робить на її універсальності, цілісності, духовній спрямованості, чого не знаходимо у Фромма. Обидва наголошують на постійних зусиллях особистості в самоствердженні, в самопідтвердженні, на неможливості зупинки в своїй творчості. Творчість, як можна було зрозуміти, не означає творчість у якійсь галузі, але в усіх сферах життя вцілому, що і означає свободу.

Окремо мислителі вирізняють питання суспільства, що складається з вільних особистостей, охарактеризованих ними. Для Фромма таке суспільство обов'язково сприяє повному всебічному розвитку людини, за відсутності чого

він критикує сучасне йому суспільство, та називає його нездоровим, або невротичним. Позиція Бердяєва полягає в соборності такого суспільства, яке не уподібнюється функціональній діяльності організму, а складається з кооперації вільних особистостей.

Підходи до питання свободи дещо відрізняються. Бердяєв, звичайно, як філософ часто критикує конкретні способи мислення людини, філософські парадигми та традиції. Фромм же, як психолог, звертає увагу більше на аналіз конкретної людської ситуації, тому його висновки здаються більш практичними, легшими до розуміння та ближчими до життя. Таке враження законмірне з огляду на філософську та психологічну основу мислителів. Але в роз'ясненні поняття свободи Бердєв та Фромм залишають в центрі свого фокусу особистість, життя якої невіддільне від її свободи.

М.М. Рогожа, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ
rohozha@mail.ru

МОРАЛІСТИ ТА ІДЕОЛОГИ (ДО ВИЗНАЧЕННЯ МІСІЇ ЕТИКІВ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ)

Філософів-етиків називали і називають *моралістами*, коли вони теоретично обґрунтовували значущість, дієвість філософського знання, викладаючи його квінтесенцію як програми добродесного життя людини, звертаючись до кожного, і більше того, апелюючи до найкращого, піднесеного в ній; *вчителі людства*, коли життєвість цих програм, помножена на власний приклад їх реалізації, надихала в подальшому людство на їх закріплення в якості моральної традиції; *моралізаторами*, коли буква вчення не відповідала духу епохи і запитам людей, що в ній жили, чи коли за прекрасно побудованою теорією проглядала нещирість її творця щодо передбачення можливості хоч кому-небудь пройти той шлях добродесного життя; *ідеологами*, коли теоретики намагалися (незалежно від їхньої мети і намірів) організувати програмами добродесного життя достатньо велику кількість людей, коли виникала потреба представити нормативне регулювання масової свідомості в конкретній історичній ситуації. Остання характеристика завжди є небажаною для етика, оскільки за останні півтора століття достатньо чітко закріпилися негативні конотації терміну "ідеологія". А відтак потрапити під визначення ідеолога, навіть в етиці, гірше, ніж бути оціненим в якості моралізатора.

Історія етичної думки майже не знає прикладів повною мірою реалізованих у житті людства представлених етиками програм. Поодинокі приклади реалізації не лише ставили адептів в очах оточуючих, їхніх сучасників, та й наступних поколінь, майже на рівень святих й праведників, але й підтверджували своїм життям власну виключність із загального правила. В етиці цей стан справ було позначено як відсутність методології подолання розриву між належним, утіленим в етичній теорії, й суцям, представленим у реальній суспільній практиці.

Причини цього можна шукати в надмірній увазі етиків до теоретичного обґрунтування практичних рекомендацій; недостатньої впевненості мисли-

телів щодо методології їх реалізації; невідповідності побудованих концепцій обставинам доби, що змінилися надто швидко.

Не так траплялося з ідеологами. Успішність їхніх програм, що залежала від нагальності практичних завдань, які потребували вирішення, міри їх енергійності у просуванні своїх пропозицій, ступеню раціональної налаштованості суспільства в їх реалізації, часто ставала предметом гострої критики з боку прихильників теоретичної чистоти етичного знання. Розрив суцього і належного, взагалі-то нездоланий з висоти перфекціоністськи налаштованих моралістів, не раз долався з різною мірою обґрунтованості і різною мірою успішності саме тими філософами-етиками, які можуть бути названі ідеологами.

Буде доречно пригадати, що сам термін "ідеологія" був створений як позитивний, і за його допомогою французи на межі XVIII і XIX ст. прагнули не просто схопити енциклопедичність знання, але показати *науковість* його задіяння й саме у модусі його "здатності пришвидшити спротив упередженням виробляти різновид надійного знання, на основі якого соціальна технологія могла би бути послідовно узасадничена" [Giddens A. Four Theses on Ideology // Canadian Journal of Political and Social Theory. – Vol. 7: Ideology/Power. – Nos. 1–2. – P. 18]. Тобто, власне просвітницький пафос залучення науки для вирішення соціально-політичних питань знайшов інструмент – ідеологію як спосіб наукового прикладання ідей. І лише, як зазначає Е.Гідденс, Наполеон перекутив перспективи задіяння соціальної технології у соціальному просторі, зневаживши її та її евристичний потенціал.

Врешті, по-просвітницьки ідеологічне забарвлення програм можна віднайти майже у всіх інтелектуалів тієї доби, які бралися за проблемне поле моралі в її соціальних вимірах. Саме у цьому, позитивному, значенні й видається правомірним вживати термін "ідеолог" для позначення тих мислителів, які ставили перед собою таке завдання. І так позначати можна й потрібно всіх просвітителів.

Сучасна соціальна етика, принаймні як вона склалася в англослов'янській традиції, як раз і є тією ідеологічною програмою, яка була успішно реалізована, в різний час і з різною мірою претензій на досконалість у своєму обґрунтуванні і прикладенні до практичних, актуальних, життєво важливих проблем соціального простору. Нормативні програми сучасних ідеологів, які в англо-американській традиції гордо позиціонують себе етиками, перфекціоністськи налаштованим філософам-етикам видаються лише процедурами, пласкими схемами, позбавленими власне морального пафосу й високого горизонту прагнень. Однак, як це не парадоксально може видатися, саме в соціальній етиці цих ідеологів було намічено і до певної міри реалізовано подолання розриву належного і суцього. І справа не лише в тому, чи аргументованими є способи доведення у концепціях цих теоретиків, але й у тому, що концепції прикладаються до реального соціального життя й діють, працюють на його оптимізацію. Дискусії можуть точитися у тому просторі лише стосовно стратегій реалізації чи сили аргументів. Однак вони не торкаються суті ідей, що пропонуються суспільству в якості регулятивних. При тому, "масова свідомість", на яку й розраховувалися й розраховуються ідеологічні побудови, цілком органічно приймає їх і користується ними. Ні формальними, ні пласкими, ні бездушними вони не уявляються.

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У ПОВСЯКДЕННОМУ ВИМІРІ БУТТЯ

Постемпіричний поворот у гуманітарних науках доводить перспективність і пізнавальний потенціал такого напрямку, як філософія повсякденного життя. Вивчення переживання сенсу інтерсуб'єктивних відносин задає інтерпретацію, звернену до феноменології.

Необхідність і нагальність таких досліджень пояснюється унікальністю духовної і ідеологічної ситуації у сучасному українському суспільстві, оскільки може суттєво збагатити і поглибити уявлення про суспільство, що трансформується, про соціально-психологічні зміни в масовій свідомості й менталітеті, які поєднують у собі логічне з інтуїтивним, раціональне з ірраціональним, а подекуди навіть з містичним.

Дане дослідження є спробою розкрити зміст особливості "другої реальності" сьогодення, тобто суб'єктивної реальності, яке дасть можливість відчувати духовні компоненти нашого буття більш предметно, глибше зрозуміти характер, рольові функції та механізми людського існування та взаємодії [Дубровський Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М., 2002. – С. 83].

Повсякдення – це те, що відбувається кожний день, це життя, яке не має певної смислової направленості та єдності, яке ситуативне, навіть фрагментарне. Повсякдення – це і не суворість, і неточність, це, як не прикро визнавати, дуже часто абсурдність, безглуздя, та відсутність будь-яких високих ідеалів.

Одночасно повсякдення – це сфера краху бажань і надій, сфера індивідуальних рішень і виборів. Повсякдення – простір, де слово переростає в справу, сфера змістовної інтеграції особистості. "Нове" повсякдення, це стан знакового хаосу. Ситуативність, мозаїчність повсякдення відкриває можливість життєтворчості і одночасно дозволяє рухатись вже відомим шляхом. Позбавити повсякдення полісемантизму – значить зруйнувати свободу особистості.

Цей приватний світ повсякденного мислення виявляє себе як інтерсуб'єктивний світ культури. Навряд чи сьогодні хтось наважиться спростувати твердження, згідно з яким люди приходять у світ із різними потенціалами, творчими здібностями, з різною мірою обдарованості і таланту. Проблема полягає в тому, щоб навчитися виявляти відмінності й різноспрямованість цих індивідів.

Кожна людина має самостійно обирати свої ролі та функції, знаходити себе у них. Якщо ж людина діє як автомат, не залишається місця для свободи. Навіть тоді, коли людина пізнає необхідність чого-небудь, то це пізнання нічого не змінює. Злочинець, який сидить за ґратами і який пізнав цю необхідність, не стає від цього вільним.

Тому, без звернення до поняття свободи неможливо дослідити специфіку людських взаємовідносин зі світом. Це той ланцюжок, який поєднує різноманітні сторони первинної конфліктної людської природи, поєднує певним чином існування людини та її сутності. Свобода – це самодетермінованість, самовизначення, здатність бути і залишатись причиною самої себе.

Свобода є внутрішня творча енергія людини. Саме через свободу людина спроможна творити нове життя [Мир філософії: Книга для читання. Ч. 2: Человек. Общество, Культура. – М., 1991. – С. 365].

За здійсненням конкретного вчинку, за конкретним способом дії знаходиться вибір, витоки якого існують в самій людській природі – вибір ціннісних орієнтацій, сенсу, спрямованості всього життя в цілому.

В межах екзистенціального розуміння свободи, останнє пов'язане з індивідуальним буттям особистості, зосереджуючи на собі суб'єктивну систему цінностей. А це означає, що оволодіння світом та життя в ньому породжує і стимулює індивідуалізацію.

Інтерсуб'єктивний світ дається всім однаково і він же дає можливість влаштуватися в житті. Ступінь цього влаштування, якість життя пропорційна тому, наскільки людині вдалося оволодіти цим світом, наскільки адекватно інтерпретовано знаки. Індивідуалізація, таким чином, діючи у всіх формах, невіддільна від основи – інтерсуб'єктивності, тягне її за собою. Індивід відрізняється від неї, але вона себе від індивіда не відрізняє, говорячи словами Дельоза: "Продовжуючи шлюбі з тим, хто з ним розлучається" [Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – С. 301]. Людина намагається відірватися від основи, бо вона – це "я мислю", але це її мислення спотворюється інтерсуб'єктивним, повсякденним, бо іншого дзеркала, в якому б вона оцінювала себе та своє мислення у неї не має. Нездатність надати основі, яка піднімається на поверхню свідомості разом з усвідомленням свого "Я", певної унікальної, індивідуалізованої мною форми породжує з одного боку стан немочі, розпачу, а з другого – активного неприйняття всіх життєвих банальностей, властивих повсякденному.

В такий спосіб людина досягає межі своїх можливостей в інтелектуальному плані. Вона починає помічати речі, на які раніше не звертала ніякої уваги: філософія починається із здивування перед речами, які "не можуть бути, але є" [Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 57]. Це і є саме та форма, яку можна надати основі – повсякденності людини в процесі усвідомлення свободи. Таким чином створюються нові фундаментальні образи, на яких базується та картина Всесвіту, яка і стає надбанням повсякденності.

*Н.Г. Руда, асп., КНУТШ, Київ**

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ МОРАЛІ ЯК СУЧАСНИЙ СОЦІАЛЬНИЙ ЗАПИТ

Людство стоїть на порозі формування нової культурної, а водночас і моральної парадигми. Все це породжує питання, що ж саме принесуть такі зміни суспільству та окремій людині, які норми моралі будуть легітимізованими. Глобалізаційні процеси ставлять під сумнів традиційні цінності, моральні норми та етичні ідеали. Ігнорування моральних факторів веде до легітимації аморальності в політиці, не останню роль відіграють особисті якості та мотивація політиків, усвідомлення ними соціальної відповідальності за свої дії та слова.

* Рецензент – О.В. Шинкаренко, канд. філос. наук, доц.

Перетворення, що відбуваються в українській державі нині передбачають інституціональні зміни в суспільстві. Інституціональні зміни означають створення нових або поновлення вже існуючих інститутів, що мають бути адекватними нинішньому суспільству. В останні роки все більше дослідників, аналізуючи сучасне пострадянське суспільство, констатують аномалії в характері повсякденних соціальних практик, розширення їх не правового сектору, інституціоналізацію неправових форм поведінки людини. Тому виникла необхідність детального аналізу прикладної етики як втілення інституціоналізованої моралі. В зв'язку з цим знову набуває актуальності дослідження суспільної та індивідуальної моральної свідомості.

Очевидність негативних наслідків діяльності людини і усвідомлення нездатності як традиційної моралі, так і метафізичної етики відповідати на потреби сучасного життя, на гострі виклики конкретних практичних справ, викликає переосмислення пріоритетних цінностей моралі та метафізичних орієнтацій етики.

Висунута на запит реалій життя прикладна етика не лише актуалізувала емпірично вимірювані етичні цінності, але і намітила конкретні, методологічно обґрунтовані та процедурно прораховані шляхи їх втілення в різні сфери соціального життя. Відповіддю на вищевказаний запит є стрімкий розвиток за останні 20 років прикладної етики, що прагне інституціонально втілити в свої практичні поля діяльності певні перевірені життєвою практикою цінності моралі.

Необхідністю сьогодення стає постановка будь-якої соціальної проблеми під питання з точки зору моралі. Іншими словами: будь-яке соціальне рішення повинно мати моральне обґрунтування;

Нині суспільна вартість людини визначається не тільки і не стільки її особистими моральними якостями, скільки моральною значимістю тієї сукупної великої справи, в якій вона бере участь. Мораль стає переважно інституціональною, трансформується у прикладні сфери, де етична компетенція визначається переважно професійною компетенцією в спеціальних сферах діяльності (бізнесі, медицині і т. д.).

В наш час етичні норми та принципи припиняють бути лише особистими мотивами поведінки, індивідуальними чеснотами, а перетворюються на соціальні критерії процесів, що мають об'єктивний, інституціональний статус.

В нашому сучасному суспільстві, загальнолюдська мораль як така припиняє бути суспільною та особистісною цінністю. Тому, можливо, етичні професійні кодекси є новими важелями нагадування людині про те, що вона має бути моральною людиною. Дійсно, якщо мораль не працює звичним чином, то можливо вона запрацює через легітимні, інституційні форми, тим більше, що в професійні форми людина включена зазвичай велику кількість часу свого життя;

В поширення професійних етичних кодексів у суспільстві можливе лише тому, що професійна мораль не суперечить загальнолюдській моралі. Професійний етичний кодекс лише конкретизує вимоги загальнолюдської моралі відповідно специфіці професійної діяльності;

В ми зіштовхуємося з тим, що припинили працювати механізми самопримусу та самообмеження у моральній сфері. На людську поведінку, на її мо-

ральні якості почали впливати із-зовні дисциплінарними та правовими важе-
лями впливу. Можливо, інституціоналізація моралі є свідченням відчуження
моралі від людини та вторгнення інститутів, що вже існують, в сферу мора-
льної регуляції.

І.Г. Сидоренко, здобувач, КНУТШ, Київ

МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ. ЧИ СПРОМОЖНА УКРАЇНЬСЬКА ВЛАДА?

Нація, що орієнтується на моральний ідеал, одержує життєву психологіч-
ну енергію, вельми важливу для неї в критичній ситуації. Саме ступінь вті-
лення ідеалу слід вважати критерієм переходу від менш досконалого у духо-
вному відношенні до більш досконалого стану розвитку суспільства. Цілком
очевидно, що не може бути жодного об'єктивного критерію соціального про-
гресу, незалежного від моральних ідеалів.

Оскільки ідеал є продуктом загальнолюдської культури, то його сутнісні ха-
рактеристики потребують осмислення з точки зору масової свідомості. В умовах
сучасних соціальних трансформацій в українському суспільстві набула особли-
вої актуальності потреба в моральному ідеалі авторитетної особистості.

Звертаючись до доробку Т. Аболіної, визначимо моральний ідеал авто-
ритетної особистості наступним чином. "Здатність свідомо організовувати
життя та виробляти якості, відповідні вищій меті буття, призводять до виник-
нення особливого типу особистостей, що найбільш повно утілюють духовні,
моральнісні ідеали та в силу цього стають ідеальними зразками у структурі
духовної соціалізації індивідів" [*Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравствен-
ности (философский анализ нравственной культуры)*]. – К., 1992. – С. 134].
Отже, ідеал знаходить своє реальне втілення в образі такої особистості, яка
здатна свідомо обирати моральне добро та послідовно втілювати його влас-
ним доброчесним життям, виходячи з усвідомленого вибору добра. Тобто,
моральний ідеал постає не лише як уявлення про нього, але й як реальність.

За умов свідомої організації життя, виразом якої є держава, суспільство,
функція ідеалу покладається на владу, або персоналізується в особі її окре-
мого представника – авторитетної особистості. У самому понятті "моральний
ідеал" закладене розуміння його як взірця моральної свідомості та мораль-
ного поведження.

В етичній теорії визначальною є роль мети і засобів людської діяльності.
Моральний ідеал авторитетної особистості розглядається як втілення не
лише моральної мети, але й через призму її практичної реалізації. Тобто,
моральність наміру визначає спрямування діяльності.

Якщо дія визначається як моральна, то в основу її повинен бути покла-
дений мотив, позбавлений будь-якого корисливого інтересу. Критерієм
морально-цінного вчинку може бути лише відсутність будь-якої егоїстичної
мотивації. Навіть якщо відійти від таких ідеалістичних позицій щодо тракту-
вання моральності-неморальності діяльності та стати на точку зору Н. Макіа-
веллі, який вважав, що у політиці моральна мета виправдовує аморальні
засоби, постає питання: чи є проголошувані високі цілі вітчизняних політич-

них лідерів дійсно їх визначальним моральним волінням, чи – популістськими гаслами? Сучасна політична еліта українського суспільства досить поверхнево сприймає дану тезу мислителя, яка була відповіддю на конкретно-історичну ситуацію (нав'язування власної моралі верхівкою римо-католицької церкви, представників якої Макиавеллі вважав аморальними). Якщо у Макиавеллі головна моральна якість політика – доброчесність – полягає у створенні державного блага, то вельми суперечливим є таке прагнення з боку нашої еліти. Принаймні, наявна ситуація є недотриманням принципу єдності мети та засобів.

Ставши лише правлячою, сучасна українська еліта перестає бути творцем і носієм високих зразків соціальних відносин, культури, правових норм і цінностей. Тому і не дивно, що прогнози національного відродження, пов'язані з діяльністю нових чиновників, часто виявляються досить скептичними. Думається, нам не обійтись без повернення до того поняття еліти, котре, перш за все, асоціюється з духовною аристократією.

Неоднозначно сприймається той факт, що нещодавно Верховною Радою України розглядався проект Закону "Про доброчесну поведінку осіб, уповноважених на виконання функцій держави, органів місцевого самоврядування". Виникає питання: унаслідок чого назріла необхідність такого законопроекту? Доброчесність повинна бути підставою для іменування "особою, уповноваженою на виконання функцій держави...", а не ставати наслідком обіймання відповідальної посади.

Іронію викликає таке прагнення – адже є розуміння того, що світоглядні зміни відносно моральних якостей представників влади назріли чи не через свою протилежність.

До речі, законопроект було відхилено.

М.М. Суч, ст. викл., НДУ, Ніжин

ПОТРЕБА В ТВОРЧОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Нагальною потребою сучасного життя є глибоке особистісне усвідомлення необхідності ствердження цінностей свободи, новаторства, творчості. Як ніколи раніше стає актуальною постановка проблеми *суспільної потреби в творчості*. Ця спрямованість розвитку нашої держави співпадає з глобальними змінами у сучасному світі, в якому зараз, за висловом А.Маслоу, "креативність стає питанням національної і міжнародної політики".

У той час, як суспільна потреба в творчості виражає сутність і динаміку суспільного розвитку, сутнісні сили і розвиток особистості можуть бути охарактеризовані тим же терміном: потреба в творчості є характеристикою глибинного стану людської сутності, здатності людини до саморозвитку і самовдосконалення. Ми цілком згодні з одним із провідних вітчизняних дослідників у галузі філософії творчості Б.В.Новіковим, який зазначає, що "творчість – це найважливіша і найголовніша потреба людини" [Новиков Б.В. Творчество и философия. – К., 1989. – С. 79]. Але при цьому завжди необхідно пам'ятати суспільну природу творчості, бо творчість можлива лише в суспільстві і для суспільства.

Творчість була і залишається однією з найактуальніших і найцікавіших тем багатьох філософських і наукових досліджень. У багатьох наукових працях є посилання на специфічний соціально-особистісний феномен *потреби в творчості*. Така постановка питання про джерела творчої діяльності людини є, зокрема, у працях О.К.Чаплигіна, О.І.Клепікова і І.Т.Кучерявого, В.В.Клименка та ін. Про потребу у творчості говорять зарубіжні автори: С.Б.Каверин, Є.П.Ільїн, Є.Басін, С.І.Подмазін, В.І.Андрєєв.

Характеризуючи силу творчого потенціалу людини, вчені часто пов'язують її не стільки з наявністю творчих здібностей, як це було раніше, скільки з мотиваційними аспектами творчої діяльності. Тому, на наше переконання, є всі підстави для того, щоб явище і поняття потреби в творчості як соціально-особистісного феномена людського буття у подальшому стало окремим предметом філософського осмислення. Але, з іншої сторони, проблема *джерел творчої діяльності*, глибинної мотивації творчості, особливо як суспільно і історично обумовленого процесу, вивчена ще недостатньо. Наявність проблеми часто тільки декларується. Її ж глибоке дослідження, на наш погляд, ще має відбутися.

Філософська думка завжди прагнула віднайти джерела детермінації творчої діяльності людини, самотворчих процесів розвитку суспільства, природи і всесвіту. Попри відмінності в категоріальному апараті мислителів, проблема вказувала на одне – глибинну детермінацію і обумовленість творчих процесів буття. Наприклад, А.Бергсон в онтологічному плані формулює проблему наступним чином: *"Життєвий порив, про який ми говоримо, є по суті своєї потребою у творчості"* [Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 2001. – С. 246]. Але, уникаючи абстрактної онтологізації, або надмірної психологізації проблеми глибинної обумовленості творчого процесу, ми вважаємо, що дослідження краще побудувати, йдучи від обґрунтування всезагальної, соціально-історичної природи творчої діяльності людини. Це нам дозволить органічно поєднати всі ланки творчого процесу, від зародження його в онтологічній реальності до актуалізації в найпотаємніших закутках людської психіки.

Важливим моментом питання про потребу у творчості є те, що це питання повинно бути вирішене, передусім, філософськими засобами. Тобто ця проблема є проблемою методологічною для всієї сукупності конкретних наук, які всебічно вивчають мотивацію творчої діяльності людини. Філософський розгляд проблеми мотивації людської діяльності та детермінації творчої поведінки особистості найкраще починати з повноцінного дослідження усієї системи людських потреб. На нашу думку, в системі глибинних і визначальних для людського буття потреб одне з цільних місць займає суспільно-історично обумовлена потреба людини в творчості.

Традиційну психологізацію феномена творчості у свій час намагався подолати А.Маслоу, ввівши поняття "самоактуалізуючої творчості" для ототожнення понять творчості і здоров'я як норми людського буття. Будуючи відому ієрархію людських потреб, А.Маслоу як найвищу потребу людини спочатку виділяє потребу в самоактуалізації. Але пізніше в якості своєрідного ядра самоактуалізації А.Маслоу виокремлює так звану *"самоактуалізуючу творчість"*, яка є "визначальною характеристикою людської суті".

Поряд з цим А.Маслоу також говорить про так звану *"первинну креативність"*, – ту креативність, джерела якої знаходяться в глибині особистості"

[Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. – СПб., 1999. – С. 94]. Зауважимо, що визначення первинної креативності, на нашу думку, так чи інакше виходить за рамки виключно індивідуально-тілесного існування людини і стосується передусім її родової суті, тобто її суспільно-колективного буття. "Глибина особистості" А.Маслоу – це і є індивідуально-родова сутність людини як осередка буттєвості. Тому первинна креативність пов'язана з джерелом творчості, родовою глибиною особистості і проявляє себе, поряд з іншим, постійною і нагальною потребою в творчості.

Загалом же, ми у цьому згодні з О.К.Чаплігінім, *потреба в творчості може бути визначена як глибинна характеристика людської сутності, ідеальна потреба вищого рівня, що синтезує у собі ряд потреб більш низьких рівнів, виступає провідним вектором поведінки особистості і спирається на соціальні потреби в пізнанні, спілкуванні і діяльності.*

Особливо важливими є, на наш погляд, практичні результати досліджуваної проблеми, а саме – розвиток потреби в творчості в процесі соціалізації особистості в системі освіти і суспільного виховання. Безсумнівно, що "творчість можна сформувати тільки творчістю" [Новиков Б.В. Творчество и философия. – С. 83], а творча думка може бути передана від людини до людини тільки у процесі безпосередньої творчої взаємодії.

Надзвичайно велике значення для формування потреби в творчості має викладання філософських дисциплін. Одним із найважливіших способів формування у учнів відношення до знань як до цінності, розвитку у них внутрішньої потреби в творчості є персоналізація знання, тобто дбайливе збереження причетності до Знання (Істини, Добра, Краси) його творців, переживання учнями самого процесу творчості інших людей. У процесі вивчення філософських дисциплін відбувається не тільки передача певного масиву знань від викладача до учня. Першим і головним завданням філософії є формування творчої мотивації пізнання і діяльності, потужної духовної енергії саморозвитку особистості. У цьому відношенні дедалі більше стає зрозумілою ідея класиків вітчизняної філософії про те, що філософія не повинна обмежувати своє завдання тільки створенням методологічних засад теорії творчості. Мова повинна йти про розвиток і поставання філософії ФІЛОСОФІСЮ ТВОРЧОСТІ.

К.М. Степико, студ., КНУТШ, Київ

ЕВТАНАЗІЯ: АКСІОЛОГІЧНІ АЛЬТЕРНАТИВИ

Термін "евтаназія" був запропонований англійським філософом Френсісом Беконом ще у XVII ст. для визначення "легкої смерті". Він застосував його для окреслення процесу прискорення смерті невиліковних хворих з метою запобігти нестерпному болю (але тільки у тому випадку, коли хворий сам про це попросив). Таким чином, евтаназія є правом свободи вибору. У XIX ст. тлумачення терміну було розширене і стало означати "заподіяння смерті через жалість", а це може бути не завжди добровільним актом. Сучасне значення терміну можна окреслити наступним чином – це будь-яка дія або, навпаки, не діяння, яке за своєю метою, суттю або наміром призводить до смерті, щоб усунути нестерпний біль та страждання.

Ця проблема настільки провокаційна, що навколо неї не припиняються гарячі дискусії, розколюючи людство на два табори "за" та "проти". Тут вже заздалегідь закладена певна антиномічність, адже в ній проявляються позиції, що взаємо виключають одна одну, які сформувалися в історії культури людства. Проблема ця вийшла за рамки медицини, адже вона пов'язана з такими ціннісними поняттями як зміст життя та якість життя. Нашою метою зараз є аналіз проблеми евтаназії з точки зору етики. У роботі використані були аргументи таких представників сучасної етики, як Р.Апресяна, А. Гусейнова, Ю. Юдіна, Л.Коновалової.

Перш за все, необхідно відмітити культурологічну опозицію Схід-Захід. Життя у культурах Сходу традиційно не протиставляється смерті. Смерть у буддизмі, наприклад, трактується як повернення до витоків буття, злиття з пустотою, тому вона не є злом, а є відходом від страждань, якими наповнене життя. Ставлення до смерті у західноєвропейській культурі пройшло довгий шлях еволюції – від розуміння смерті як природного продовження життя душі у первісній культурі до протиставлення життя та смерті, витіснення смерті зі спектру цінностей у сучасній культурі. Таке розуміння смерті передбачає негативне ставлення до страждання, породжує спроби викоринити його з життя та максимально полегшити перехід до смерті, і цим пояснюється зростання числа прибічників не тільки пасивної, але і активної евтаназії.

Етичний зміст евтаназії полягає в досягненні блага пацієнта, а благо у контексті західної раціоналістично традиції означає не тільки відсутність фізичного та духовного страждання, але й досягнення певного стандарту якості життя. Якщо життя не відповідає певним вимогам стандарту, то воно може бути припинене або за бажанням самого пацієнта (добровільна активна евтаназія) або без висловлення його бажання у випадку несвідомого стану при дотриманні деяких юридичних процедур.

Суспільство та держава бере на себе функцію, яку раніше виконувала сім'я – турботу про людину, що вмирає, і вони ж беруть на себе відповідальність за переривання життєвого процесу у випадку проведення евтаназії. У рамках сучасної біоетики посилюється трактування смерті як функції відношення "лікар-пацієнт", і тим самим смерть позбавляється ореолу таємничості, потрапляючи у прагматичну ситуацію "дія-результат".

Між тим, противники активної евтаназії, наголошуючи на необхідності боротьби з фізичним болем, наполягають на тому, що ані лікар, ані державна структура не мають права вирішувати, коли й заради чого слід перервати життя людини, яка на своєму останньому етапі може бути наповнена глибоким змістом завершення земного шляху.

У західноєвропейській культурі існує традиція, що йде від Б.Паскаля, розглядати страждання людини як цінності, необхідної для вираження емоційної повноти буття, шляху до вищого змісту, який часто трактується як поєднання з Богом. В російській релігійній філософії Л.Карсавін, не приймаючи раціоналістичного оптимізму, стверджував всезагальний характер страждань, яким пронизане життя, смерть та посмертне буття.

Отже, у дискусіях з проблеми евтаназії стикаються два типи гуманізму – раціональний, який прагне ствердити зміст життя, що заснований на "позитивних" цінностях, відсутності страждання, підкріплений правом особистості

на самодетермінацію, та ірраціональний, який відмовляється визнати поділ цінностей на позитивні та негативні, життя та смерть тут розглядаються не в опозиції, а у єдності, прибічники його наголошують на самоцінності кожної миті життя, включаючи перехід до закінчення земного шляху.

Спираючись на вищенаведений матеріал, кожний може для себе вирішити, до якого ж табору йому належати: до прихильників чи противників. Але перед цим треба окреслити для себе аргументацію, якою слід керуватися й з'ясувати, чи є вона достатньо обґрунтованою. Особисто я вважаю себе прихильником евтаназії, адже я не бачу жодної раціональної необхідності для продовження надлюдських страждань і про своєрідне "очищення", яке проголошують представники певних релігійних течій, я вважаю взагалі недоречним говорити у тому стані, коли в людині не залишається вже нічого людського, тільки примітивні вегетативні реакції. Якщо у сучасному суспільстві людина не може бути впевнена, що вона керує найдорожчим, що в неї є – життям, то як вона може бути впевнена в усьому іншому?

М.Т. Степико, д-р філос. наук, проф., НІСД, Київ

ПРОБЛЕМА ДОБРА І ЗЛА В ЕТИЦІ М. БЕРДЯЄВА

Дієвість сучасних рецептів політикуму боротьби зі "злом", прийнятність шляхів досягнення народного "добра" може мати методологічну рефлексію в етиці нашого земляка М.Бердяєва. Філософ показав, що неможливо дати відповідь на питання, що є добром і злом, в рамках свідомості, що перебуває у своєрідному полоні бінарності. Він вважав, що у рамках об'єктивної людина постійно зіштовхується з дихотомією добра-зла, вона змушена робити вибір між ними, що часом здійснюється трагічно не просто в силу багатьох причин, таких, наприклад, як взаємодія ірраціонального прагнення до зла і розумно неминучого вибору добра. Та основний трагізм цього життя полягає в необхідності вибирати між двома "позитивними цінностями". Ними можуть бути два однаково високих начала, що знаходяться поза межами цьогобічної моралі – начала, значущість яких особистість інтуїтивно почуває, але вони не прийнятні як цінності об'єктивованою мораллю. Це також можуть бути потойбічна цінність і цьогобічне добро як позитивна цінність, прийнята в якості такою об'єктивованою мораллю. Або ж це можуть бути два цьогобічні добра – дві позитивних цінності, що визначаються в рамках об'єктивованої моралі як "добро" [Бердяєв Н.А. О назначении человека. – М., 1995. – С. 139–144].

При цьому, цьогобічна мораль регулює лише елементарні й очевидні випадки життя. Наприклад, очевидно, що людина не повинна вбивати чи бути жорстокою, але життя часом ставить людину в такі ситуації, коли вона буває змушена бути жорстокою і навіть вбивати, змушена жертвувати однією позитивною цінністю заради іншої, для того щоб "найбільші цінності" у світі були ствердженні і збережені. Такі ситуації показані Бердяєвим як справді трагічні, адже добро в надзвичайному і складному заплутаному житті може бути несправжнім. Під видом добра може маскуватися зло. Добро і зло можуть виявитися невідомими, можуть бути прихованими формами добра і зла, і

щоб правильно визначитись в цьому питанні особистості потрібна неабияка духовна проникливість. [Там же. – С. 140–143].

Допомога при цьому може прийти лише від Бога – у вигляді благодаті. Але ця боротьба не означає, відповідно до Бердяєва, "витіснення зла в особливий порядок буття". Має бути усвідомлений справжній зміст зла, воно має бути прояснене і перетворене, і, тим самим, – переборене. Зазначена ідея подолання зла названа Бердяєвим "основним парадоксом етики". Боротьба як продовження протиставлення добра і зла замінена у філософії Бердяєва перетворенням, тобто зняттям протиставлення як такого. Основним положенням етики, що усвідомила парадокс добра і зла, за Бердяєвим є: "Вчиняй так, начебто ти чуєш Божий заклад і покликаній у вільному і творчому акті бути співником у Божій справі, розкрийай у собі чисту й оригінальну совість, дисциплінуй свою особистість, борися зі злом у собі і навколо себе, але не для того, щоб відтіснити злих і зло в пекло і створювати пекельне царство, а для того, щоб реально перемогти зло і сприяти просвітленню і творчому перетворенню злих" [Там же. – С. 252]. Таким чином, визначити позитивні і негативні сторони існування, переборювати останні особистість покликана індивідуально, творчо перетворюючи свій дух. Отже, розв'язанням питання про справжню сутність добра і зла стає вкрай важливим завданням, адже воно здатне вивести людину за рамки об'єктивації. Подолання об'єктивації мислиться М.Бердяєвим як зустріч світу божественного і світу земного в людині, народження Бога в людині як відповідь на народження людини в Бозі. Людина повинна бути творцем, тобто істотою, що стоїть по той бік об'єктивованих добра і зла: "У творчий акт людини привноситься... те, що проривається з іншого плану світу, не з вічно даних ідеальних форм, а зі свободи, не з темної свободи, а з проясненої свободи" [Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. – Париж, 1947. – С. 152].

Тому, відповідно до філософії Бердяєва, об'єктивоване моральне життя є справді трагічним життям. Цей трагізм здатний трагічно позначитися і в метафізичному плані: "Моральний акт людської особистості має не тільки особисте, але і суспільне і навіть космічне значення", адже "усе, що відбувається з людиною, відбувається і з Богом" [Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. – Харьков; М., 2002. – С. 21]. Ця теза Бердяєва виражає ідею абсолютної значимості кожного морального акта для долі людини, світу і Бога, адже будь-який моральний акт або переборює об'єктивацію, або закріплює її існування.

Т.Н. Суконкина, асп., МордГУ, Саранск*
okkata@mail.ru

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Начало нового тысячелетия знаменует собой новый этап развития человеческой цивилизации: происходит смешение и взаимодействие культур,

* Рецензент – А.А. Сычев, д-р филос. наук, проф.

идет выработка новых эталонов, ценностей, единого языка. Мультикультурализм – один из способов и путей этого развития.

Во избежание навязывания определенных форм восприятия и манер поведения, воспринимаемых как "промывка мозгов", встречающего инстинктивное неприятие и отпор, необходимы особые моральные установки, позволяющие современному человеку адекватно воспринимать и сам процесс межкультурного общения, и его участников. Данные установки входят в систему ценностей, предлагаемых идеологией мультикультурализма. Мультикультурализм выступает здесь как комплекс идей и соответствующая им политика, надстраиваемая общенациональные ценности над этническими, предполагая таким образом интеграцию культур без их ассимиляции [Мультикультурализм и этнокультурные процессы в меняющемся мире: Исследовательские подходы и интерпретации / Под ред. Г.И. Зверевой. – М., 2003. – С. 9].

Сама концепция мультикультурализма включает в себя не столько государственную политику, направленную на поддержание мультикультурности посредством оказания поддержки сообществам, отличающихся особой культурной спецификой по сравнению с доминирующей культурой (национальные меньшинства, разнообразные конфессиональные группы, субкультуры и др.), сколько поддержание мультикультурной модели поведения в социуме. Это требует еще больших усилий от государства в области социокультурной политики, которая заключается в разработке и внедрении системы воспитания толерантной личности в рамках мультикультурного общества. Основными установками такой системы воспитания будут

- ✓ постоянная готовность к компромиссу;
- ✓ возможность к пониманию и восприятию инаковости других членов сообщества;
- ✓ обучение через диалог с представителями других сообществ;
- ✓ отстаивание либеральных ценностей.

Проведение политики мультикультурализма основывается на необходимости взаимодействия всех участников диалога. Для решения всех проблем взаимодействия представителей разных общностей необходимым условием является только *признание права другого человека быть самим собой*.

Мы никогда не сможем примириться с чужой идеологией, с непонятным для нас поведением, если не поймем, какие цели преследует другой человек. Но это только первый этап: затем нужно найти ценности, которые были бы общими для нас и нашего партнера по диалогу. Осознав, что разница в желаниях и поведении обусловлена одной и той же целью, мы сможем научиться уважать личность другого и искать компромисс, если он возможен, мирным путем.

Во многом, концепция мультикультурализма может быть обоснована в рамках теории диалога культур М.Бахтина, согласно которому одна культура полностью раскрывает себя только в процессе взаимодействия с другой культурой: "Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур... При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целост-

ность, но они взаимно обогащаются" [*Бахтин М.М. Литературно-критические статьи.* – М., 1986. – С. 507–508]. Благодаря подобному диалогу культур мы в первую очередь учимся ценить других с полным осознанием и пониманием того, что многообразие, как и смешение народов и культур, может обогатить наше самопознание. И именно это можно назвать основной целью и идеей мультикультурализма.

Концепция мультикультурализма наиболее эффективно соединяет легальную и моральную стороны выбора человека в современном обществе. Обстоятельства редко бывают идеальными и в подобных случаях всегда приходится выбирать определенную сторону морали, и быть готовым нести ответственность за последствия, если таковые будут. Этическая сторона этого феномена заключается в том, что он не снимает с людей возможность выбора, а вместе с ней и ответственности за принятое решение. От человека требуется осознанный выбор: подразумевается, что каждый волен не только выбирать в сфере отношений в социуме ту точку зрения, которая наиболее подходит к его воззрениям и убеждениям, но и нести личную моральную ответственность за свои убеждения и действия.

А.А. Сычев, д-р филос. наук, МордГУ, Саранск
sychevaa@mail.ru

ЭТИКА УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

Под устойчивым развитием понимается поддержание определенного уровня благосостояния для настоящих и будущих поколений людей ради улучшения качества жизни и сохранения среды обитания человека. Со структурной точки зрения устойчивое развитие представляет собой попытку синтеза экономических, экологических и социальных дискурсов. Все сферы устойчивого развития должны рассматриваться в их единстве. Тем не менее, с каждой сферой связан свой специфический комплекс моральных проблем.

В *экономической сфере* устойчивое развитие предполагает пересмотр традиционной модели экономики, представляющей общество в виде открытой системы. На "входе" этой системы находится неограниченное количество ресурсов, а на ее "выходе" – стоки, способные принять неограниченное количество отходов. Однако в конце XX века стало очевидным, что ряд ресурсов находится в дефиците, и многие из них невозобновимы. В новой экономической модели устойчивости должны быть учтены и ресурсы, и отходы, а производство должно быть организовано так, чтобы сократить использование невозобновимых ресурсов, обеспечить восстановление возобновимых, уменьшить количество отходов и найти пути их вторичного использования.

Очевидно и то, что в цене товара должно учитываться его воздействие на окружающую среду. Низкая цена какого-либо товара еще не обозначает, что он действительно является дешевым: чаще всего отсутствие прямых издержек у покупателя связано с тем, что имеются издержки косвенные. Продукты с целью удешевления могут производиться с применением большого количества химических веществ, в ходе чрезмерной эксплуатации поч-

вы и т.д. Это обозначает, что часть издержек за эти продукты будет перенесена на окружающую среду (и будет выражена в виде деградации почв, загрязнения воды и воздуха) и на будущие поколения (которым достанется загрязненная и деградировавшая окружающая среда).

В экологически-ориентированной экономике можно поставить вопрос и о соответствии предпочтений людей (формирующих спрос) задачам охраны окружающей среды. Есть определенный смысл в том, чтобы установить ограничения на производство товаров, в процессе которых наносится ущерб окружающей среде, и которые при этом не являются необходимыми для удовлетворения важнейших нужд человека. Однако более предпочтительным здесь все же представляется ценностно-ориентированный подход, при котором под влиянием нравственно-экологического воспитания должны измениться не формы регулирования, а предпочтения людей.

В *социально-политической сфере* устойчивое развитие направлено на достижение социальной стабильности и сокращение разрыва между бедными и богатыми странами. В условиях конфликтов, вызванных, не в последнюю очередь, неравным распределением благ в мире, устойчивое развитие связывается с ответственностью перед бедными странами и справедливостью в использовании природных ресурсов как в пространственном (Север-Юг), так и во временном (нынешние и будущие поколения) отношении. Все эти проблемы перераспределения благ не могут решаться исключительно в экономической сфере (по крайней мере, в условиях свободного рынка) и требуют, по меньшей мере, политической воли.

Подобно тому, как возможность самовосстановления экосистемы при воздействии на нее негативных факторов определяется ее биоразнообразием, так и устойчивость человеческого общества не в последнюю очередь зависит от его культурного многообразия. Поэтому одной из предпосылок для устойчивого развития в социальной сфере является сохранение культуры, опыта и наследия различных народов, населяющих планету. В культуре многих народов планеты можно найти традиции и обычаи, поддерживающие устойчивое земледелие, или санкционирующие особое отношение к природе как сакральному пространству. Такой природно-ориентированный культурный капитал может быть использован для поддержания природоохранных действий.

Поскольку экологическая проблема глобальна, в обсуждении вариантов ее решения должны принимать участие не только представители ведущих индустриальных держав, но жители беднейших регионов, которых в первую очередь затронет экологическая катастрофа. Устойчивое развитие подразумевает создание условий равноправного диалога, где будут учтены все точки зрения и будет сформулирован "перекрестный консенсус" по поводу экологической проблематики.

Экологическая сфера устойчивого развития предполагает достижение стабильности в существовании экосистем. Воздействие цивилизации на природу не должно превышать того предела, за которым природа потеряет способность к самовосстановлению. В идее устойчивого развития не говорится о сохранении природы в неизменном виде или о возврате от цивилизации к природе. Скорее здесь подчеркивается, что природа должна сохра-

нять способность к развитию, изменению и адаптации к различным условиям. Такая способность обеспечивается при условии признания высокой ценности биоразнообразия в той или иной локальной экосистеме и в глобальной экосистеме в целом.

В современной экологической этике также говорится об изменении ценностных оснований отношения к природе. Важной предпосылкой этого может стать признание внутренней ценности природы, не зависящей от ее утилитарного (ресурсного, рекреативного и пр.) использования. В целом экологическое измерение устойчивого развития предполагает защиту и управление природными ресурсами в качестве основания для экономического и социального развития.

Одна из основных сложностей в процессе реализации идей устойчивого развития – необходимость сбалансированного сочетания различных сфер человеческой активности, при котором задачи одной сферы не могут решаться за счет ухудшения положения в других, а развитие и устойчивость станут не противодействовать, а дополнять друг друга. В условиях повышения неоднозначности морального выбора, когда улучшение в одном аспекте сопровождается ухудшением в другом, сама сбалансированность становится важнейшей ценностью.

О.І. Татарчук, студ., КНУТШ, Київ

ЕТОС І ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ

Будь-яка істота, що має бодай мінімальний ступінь гадки про самого себе, зачатки пам'яті та яви, існуючи у часі, переживаючи різні стани, стикається із необхідністю відтворення власної ідентичності, із потребою самозасвідчення. Зовнішні чинники загрожують ідентичності індивіда, тоді як його власні дії сприяють самозбереженню, відтворюють його ідентичність. Можна сказати, що ставлення до самого себе є атомарне етичне ставлення. Проте, щоб порушення зовнішніми чинниками ідентичність могла бути відтворена, вона не може існувати на рівні чистої об'єктності, адже тоді кожен зовнішній вплив міг би її зруйнувати. Насправді ж індивіди, хоча й змінюються об'єктно, наприклад, стають старшими, набувають чи втрачають суспільний статус, змінюють переконання, але зберігають свою ідентичність, вони мають змогу сказати: "так, я саме той, хто...". Отже, різноманітні стани й дії, хоча й змінюють індивіда, втім входять у структури його ідентичності, так само, як морська хвиля просувається у часі, змінюючись, так би мовити, "матеріально", але напозір лишається тією самою. Це вельми важливо, адже через цю особливу тотожність, що припускає й навіть передбачає можливість змін, й виникає гра вчинку та норми, факту й успіху. В полі невимушеності вільного вибору, де тільки й можлива доброчинність, постає проблема вибору таких дій, що розвиватимуть, а не руйнуватимуть структуру особистої ідентичності, іншими словами, таких вчинків, що дають можливість досягти поставленої мети, не порушуючи людської гідності, яка слугує безпосередньою проекцією ідентичності на площину етичного. Тому етосна структура собі-звичного справді відтворюється на усіх пода-

льших рівнях, оскільки рішення й здійснені відповідно до них вчинки озвичаються, новий досвід інкорпорується в структуру ідентичності.

Однак така ідеальна схема бачення ідентичності все частіше набуває патологічних рис. Особа, занурюючись в рутину сучасного буття, в силу різноманітних впливів, втрачає колишню етосність, переймаючи тиражовані суспільні стереотипи, та, водночас, ідентифікує себе з цінностями, що приховано чи явно імпліковані до норм модерної цивілізації. Саме такими нормами-цінностями виступають толерантність і плюралізм. Останній, в якийсь момент біфуркації може надати розумінню ідентичності особою того важкого спрямування до самотності, котре своїм корозійним впливом вже давно роз'їдає Західний світ. Власна ідентичність, з цього погляду, завжди лишатиметься "ахіллесовою п'ятою", прихованим параметром, з точки зору якого будь-яка норма може бути спростована. Адже жодний універсалізм не здатен подолати "парадоксу Ніцше-Ейнштейна", тобто того факту, що кожне уявлення про загальне, що має стати основою загальнозначущих суджень, завжди є чиймсь уявленням, а при побудові цілісної картини неодмінно слід врахувати положення спостерігача, що задає всю систематику координат.

В пошуках ідентичності особа може дійти до абсурду, коли прагнучи стати самою собою, вона починає уподібнюватися стереотипним образам "сильних людей", "людей, що створили себе", "дисидентів" тощо. Крім того, люди, невпевнені у своїй ідентичності, звертаються до самозваних експертів та радників, оповитих престижем науки або певної езотеричної духовності. Такі спроби ідентифікації себе з певними взірцями часто призводять до протилежних поставленій меті наслідків, а саме, до певної втрати ідентичності. Тут варто згадати такий відомий феномен сучасності як "бунт мас", де замість людського "Я" була принесена в жертву (причому добровільно) бридкому ерзацу новітніх утопій (як партикулярних тоталітаризмів, так і глобалістсько-му безликому "лібералізму") й ефективно використана.

Іншою рисою плюралістичності доби модерну стала позиція безсумнівності "цінностей", що їх маніфестує особа. Це, мовляв, її справа, її життєвий вибір, який має поважатися. Навіть, якщо це невіглас із примітивними забаганками, – його позиція має бути, якщо не схвалена, то, вже точно не підлягає осуду. Отож, якщо всі мають свої цінності, і, якщо цінності кожного мають однакове право на існування, то ми не можемо говорити, а ні про універсальні (глобальні) цінності, а ні про мораль як належність для всіх. Моральний суб'єктивізм (= релятивізм), що, звично, не ґрунтується на розумі, покладений в основу сучасного "м'якого деспотизму" суспільства. У пошуках власної ідентичності особа обирає свій шлях, ґрунтуючись на своїх (як їй здається) принципах та цінностях, але саме тут вона й опиняється у тенетах тиражованого життєвого стандарту, де її цінності мають таку ж вартість, як і цінності іншого; але, коли мої цінності, суперечать цінностям іншого, то для нього вони не мають жодної ваги, так само й цінності іншого, якщо вони постають антитезою моїм – лише недоречність, якої потрібно позбутися. В усьому цьому морі релятивізму наявність *власних* цінностей у всіх (*своїх* цінностей) призводить до їх девальвації загалом, взаємо заперечення, що, зрештою, виливається у латентну "війну всіх проти всіх", стримує яку тільки страх перед покаранням анонімною вла-

дою. Культура толерантності відгороджується від визнання однієї форми цінностей (власне, ідентифікації себе з ними) *вищою* від іншої і цей лібералізм нейтральності постає як байдужість до іншого, а цікавість до самого себе – це інтерес до власного комфорту, де "мати" означає "бути" (Е.Фромм), а імператив "я повинен" актуалізується лише там, де існує "я хочу".

Отже, проблема ідентичності, її кризовий стан стали однією з наріжних проблем сучасної етики. Фрагментація суспільства, атомізація ціннісних орієнтирів, діалектика плюралізму, що почавши абсолютною свободою, закінчує тотальним поневоленням (Ф.Достоевський), призводить до страху й непевності, особливо у світлі глобалізаційних процесів, що відбуваються нині. Саме тому, пошук і знаходження самості, визначення свого місця в світі, реалізація власного "життєвого проекту" можливі лише за умов збереження особистісної етосної структури, яка уможливорюється в актах само здійснення; що прагне комунікації на певній універсалістській основі (Я – Інший), без якої це само здійснення неможливе.

М.Я. Турчин, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
mariturchin@rambler.ru

МОРАЛЬНІСНО-ДІАЛОГІЧНА ПРИРОДА ПОЧУТТЯ СОРОМУ

Почуття сорому має чітко визначену моральнісну діалогічну основу. Воно виникає у діалозі "я – ти", у взаємному визнанні двох сторін: того, хто соромить і того, хто соромиться. Однак "ти" не є обвинувачем ситуації сорому (існує чимало ситуацій, коли соромлять, а індивід не соромиться чи, навпаки, соромиться наодинці). Сором не тільки факт, породжений агресією "ти", але й акт, вчинок "я".

Сором – це самоосуд: усвідомлене зло, що засуджується людиною на самоті. Соромлячись свого вчинку, я виступаю у відношенні до себе (порушника) як зовнішній, сторонній спостерігач. Я сам собі стаю "чужим". Якщо ж сором – "судилище", то передбачається "судовий процес" як дискусія, полілог трьох сторін, різних структурних елементів буття індивіда – "судді", "звинуваченого" і "обвинувача".

Важливою стороною "судилища" є "суддя". Він виносить вердикт та безпристрасно вислуховує й оцінює думки "обвинувача" і "звинуваченого", які виступають з позицій наявного, суцього: "обвинувач" – з позицій соціальних цінностей, норм етикету, правил пристойності, а "звинувачений" – з позицій потреб, бажань, пристрастей індивіда. "Суддя" існує поза сущим, адже він не має права стояти на чийось позиціях, не повинен віддавати перевагу будь-якій зі сторін. Він є висуненням у "ніщо", тією стороною у бутті людини, що не знаходиться "тут" і "тепер", а перебуває "за" конкретним, визначеним своїми потребами і ролями індивідом. "Суддя" звернений одночасно і до "обвинувача", і до "звинуваченого", знаходиться між ними, служить для них границею. "Бути зверненим до... – означає перебувати на межі, там де внутрішнє і зов-

* Рецензент – В.К. Ларіонова, д-р філос. наук, проф.

нішне (у нашому випадку – "звинувачений" і "обвинувач") дані одночасно, де ні внутрішнє, ні зовнішнє не дані як такі. Це ще навіть не перебування віч-на-віч, воно передусь розгляданням [Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 90–99]. Межа – невизначене і необмежене ціле, що самовизначається. Як писав Ф.В.Й. Шеллінг, для подвійності світлого й темного начал (у випадку сорому – це "обвинувач" і "звинувачений") повинна бути деяка сутність, як іще її можна було б назвати, якщо не праосновним або, швидше, безосновним (Ungrund). Ця сутність – свобода від сущого, людська трансценденція, що самовизначається як я, самість. Єдиний вихід із існуючого – прорив до буття. Роблячи можливим відношення до буття, самість є субстанцією людини, тобто тим центром, який реалізовує єдність особистості, поєднуючи розрізненні акти поведінки індивіда, водночас долаючи і перемагаючи їх розщепленість [Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 145–157].

"Суддя" перебуває на межі між "обвинувачем" і "звинуваченим", у розриві між ними. Однак розрив -полеміка: поглиблене проникнення сил, що сперечаються, одне в одного, яке побудоване на взаємній прихильності [Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 47–119].

"Обвинувач" і "звинувачений" не є чужими для самості, у порівнянні з нею вони – інші. Однак, за рахунок визначення та обмеження, вона бере участь у їхньому існуванні. Самість як така не може існувати сама по собі. Вона не дає розпастися індивіду на дві особистості, зв'язує "обвинувача" і "звинувачуваного" воєдино. Водночас, вони не є частинами, (бо ціле не має частин), а двома складовими самості, її іпостасями. Іпостась – індивідуальність, яка має своє "обличчя", на відміну від самості.

"Обвинувач" – це інший, який не перебуває "поза" тим, хто соромиться. У ситуації сорому нам важливо поєднати своє "я" з поглядом іншого, щоб його цінності стали нашими цінностями, увійшли в наше життя. "Обвинувач" – це Ти, інкорпорований у структури буття людини, інкорпорована соціальна гра, "почуття гри".

"Обвинувачем", як правило, є соціальна іпостась того, хто соромиться. Соціальна іпостась людини існує у двох формах: родової іпостасі та особистісної. Перша формує стратегії поведінки, пов'язані з виконанням завдань продовження життя роду і є втіленням Вчора. Друга – визначається місцем індивіда у соціальному просторі суспільства, регулює поведінку особистості серед сучасників і є втіленням Сьогодні. Вона формує два типи поведінки: авантюрно-героїчний – прагнення слави, влади, почестей і соціально-побутовий – тягіння до сім'ї, друзів, спокійного життя.

"Звинувачений" є іншою іпостассю людини, яка соромиться, ситуативним Я індивіда. Це та сторона його буття, що виявилась охопленою прагненням до різного роду насолод, засуджуваних суспільством.

Таким чином, предмет сорому визначається не тільки тим, хто соромить і соціальними інститутами, які він представляє, але й тим, хто соромиться, оскільки соціальне "вміщене" в структуру буття останнього.

Людина ХХІ століття здатна відчувати будь-який з цих видів сорому, адже вона є основою здійснення полілогу різноманітних історичних епох та культур. При всіх кардинальних змінах, що відбуваються у житті суспільства, сором зберігає свою присутність як крихка, постійно оновлювана древність; поряд з цим, людину цілком можна назвати не лише *homo sapiens*, але й *homo pudibundus* (людина, яка соромиться).

Я.Ю. Угляр, студ., КНУТШ, Київ*
Yana111@ukr.net

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ МОРАЛІ ЯК ВИМОГА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Особливість функціонування моралі в сучасному суспільстві пов'язана із розвитком техніки та технологій, із різноманітними практиками, що мають негативні ефекти, які призводять до усвідомлення небезпеки байдужості та безвідповідальності діяльності, неможливості домовитися про цінності. Очевидність негативних наслідків діяльності людини викликає прагнення до переосмислення пріоритетів щодо моральних цінностей, що в свою чергу призводить до бурхливого розвитку різноманітних прикладних програм, які інструментально впроваджують їх в практичні сфери діяльності. Все це свідчить про інституціоналізацію моралі в організаціях, різних структурах, професіях і т. п.

На сьогоднішній день у прикладній етиці на перший план висувається проблематика соціального життя людини. Мета соціального життя полягає у досягненні досить конкретних інтересів індивіда та соціуму – якісного життя, соціального благополуччя. Цьому соціальному благополуччю сприяє власний інтерес індивіда або структури (організації як суб'єкта моралі). Кожний індивід або організація, як колективний суб'єкт, що діє в соціумі, платить ціну за безпеку, власне благополуччя через механізм самообмеження й поваги до загальних норм. Отже, заради свого благополуччя, власного інтересу діючи особа погоджується на самозобов'язання, виконання спільного інтересу, з огляду на те, що всі інші суб'єкти будуть дотримуватися загальних законів. У наслідок цього, сьогодні створюються формалізовані структури, які цілеспрямовано інституціоналізують мораль: кодекси етики, етичні комісії або комітети, програми формування моральної компетенції організації, круглі столи дискусій, наукові центри по дослідженню прикладної етики і т.д. Такі структури штучно підштовхують індивіда або організацію до прийняття самозобов'язуючої відповідальності за свої вчинки. Інструментальне впровадження цінностей змушує всіх суб'єктів практичної діяльності прийняти відповідальність за наслідки діяльності цих суб'єктів. Через інституціоналізацію цінностей, які забезпечують ефективність певної структури, стає можливою її соціальна відповідальність, з'являється довіра з боку суспільства в цілому, що сприяє реалізації суспільного інтересу всіх сучасних суспільств.

Але такі заходи не завжди можуть бути ефективними. Необхідно пам'ятати про те, що вищою інституцією моралі являється окрема особистість, і то-

* Рецензент – І.І. Маслікова, канд. філос. наук, асист.

му етика апелює до її самосвідомості. Мораль є інстанцією суверенності індивіду як суспільно-діючої істоти. У своїй суспільній поведінці індивід виступає носієм функцій і ролей, котрі задаються йому ззовні, самою логікою системи, в якій він задіяний. Поза зверненням до совісті окремих суб'єктів впровадити в економічний процес моральні наміри (перспективи, стратегії) буде неможливим. Припинення будь-яких соціально небажаних способів діяльності, що перешкоджають формуванню якості життя організації та суспільства в цілому, може мати результати тоді, коли самі суб'єкти бажають бути моральними й самі бажають залучатися до нових етичних програм. Тому такі етичні рефлексії (наприклад, коли індивід або організація ставить запитання собі самому: хотіли б ми, щоб дана дія стала загальним правилом, щоб у такий спосіб поводитися всі?) приводять до усвідомлення наслідків свого власного неетичного поведіння, і, гадаю, не можуть не викликати в людини внутрішнього дискомфорту, що зсередини змушує суб'єкта змінювати своє рішення, поведінку.

Отже, інституціоналізація моралі призвана вирішувати питання організації соціального життя таким чином, щоб мораль на практиці стала дійсно можливою – реконструювала взаємозв'язки, функціональні процеси в такому напрямку, щоб суб'єктам моралі самим хотілося бути моральними, інструментально підтримувати чесність у всіх аспектах соціальної діяльності. Але для того, щоб моральні цінності стали значими, необхідно створити відповідні умови, в яких би вони реалізовувалися в інституціональній перспективі. Отже, ціннісні установки, якими керується конкретна організація, повинні розроблятися, засвоюватися життям і постійно перевірятися в колі тих людей, яких ці установки зачіпають. Це допоможе суспільству досягти більшої відкритості, прозорості організації, і всіх суспільних інститутів й уникати різних непередбачуваних казусів.

*А.И. Фазлыев, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
anvartscheg@mail.ru*

ПЕРЕСМОТР КЛАССИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МОРАЛИ У НИЦШЕ

Известно, что Ницше прежде всего требует от каждого философа, чтобы тот встал по ту сторону добра и зла. Верно понятие, это требование допустимо. Философ действительно восходит до первых принципов, до первых оснований вещей, потому он должен искать начала и основания нравственного добра и нравственного зла, он должен переступить границу морали и спросить прежде всего не о том, что хорошо или дурно, но о том, что значит быть или жить – жить одному или в обществе – что значит хотеть, любить, быть счастливым и т.д. И только поставив все эти вопросы, он должен прийти от них к разбору императивов поведения, к вопросу, необходимы ли они, или только случайны, категоричны или гипотетичны.

Хотя Ницше провозглашает себя имморалистом, у него есть своя мораль, точно так же как есть своя религия. Его мораль – аристократическая, претендующая возвыситься над человеческим понятием о добре и зле. Отрицание морали, идея неморального сверхчеловека, или антихриста,

образование аристократии господ, уничтожение справедливости и сострадания, – таковы главные пункты, которые должны привлечь наше внимание. Ницше считал себя "не ко времени", затерянным в эпохе христианства, как преждевременный представитель более отдаленного будущего.

Ницше показывает себя в "К генеалогии морали" как единственного философа, который сделал проблему из самой морали, из самой идеи долга, и который понял необходимость прежде всего подняться над нашими понятиями о добре и зле, чтобы быть в состоянии затем оценить их происхождение, законность и значение. Он утверждает, что никогда не подвергалась сомнению польза нравственных предписаний для человека и человечества.

"Я не вижу никого, кто отважился бы на критику моральных ценностных суждений" [Фулье М. Ницше и имморализм. – М., 2006. – С. 201].

"Ошибка... заключается в том, что они (историки морали) обнаруживают и критикуют глупые, быть может, мнения какого-либо народа о своей морали или людей о всякой вообще человеческой морали, стало быть, о ее происхождении, религиозной санкции, суеверии свободной воли и т.п., и воображают тем самым, что раскритиковали саму мораль. Но значимость предписания "ты должен" существенно иная и нисколько не зависит от всяческих мнений о ней и от сорняка заблуждений, которым она, должно быть, поросла" [Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 665].

Ницше повторяет здесь то, что заключается во всех элементарных курсах философии: т.е., что неправильные суждения о долге не доказывают, что не существует никакого долга, а, напротив, доказывают, что все люди признали долг. Следовательно, остается узнать, существует ли в действительности императивное "ты должен" и абсолютный долг, имеет ли он теоретически объективную ценность и практически – ценность необходимости и пользы.

Г.В. Федорова, студ., КНУТШ, Київ*
caracol@ukr.net

ТВОРЧІСТЬ В МОРАЛІ: ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ АСПЕКТ

Творча діяльність завжди була складніша за відтворюючу, саме тому людство звикало користуватися готовими рішеннями більшості проблем. Але такий спосіб життя перестає задовольняти потребам часу, які фіксують увагу особистості на власному пошуку, в тому числі і у вирішенні питань сфери моралі. Актуальність даної теми підсилюється кризою взаємодії "індивід – індивід", "індивід – група", "індивід – світ".

Звідки береться ця проблема? Антиномативний поворот в етиці викликав спустошення в духовному житті людини, яка прагне підкорення більше, ніж прийняття рішення. Невпевненість у майбутньому породжує недовіру до інших людей, що призводить до індивідуальності людини щодо соціуму.

За таких умов проблема стабільності суспільства звужується до проблеми задоволення моральнісного пошуку індивіда та стимулювання його на

* Рецензент – Т.Г. Аболіна, д-р філос. наук, проф.

творчу діяльність. Так, індивідуальний творчий акт у моралі є сходинкою до провадження системи, в якій стираються протиріччя між регулюванням суспільних відносин методами примусу та людськими правами та свободами.

Одне з рішень даної проблеми запропонував послідовник К.Г.Юнга дослідник глибинної психології Е.Нойман. Він пов'язує кризу моралі в сучасному суспільстві з витісненні "тіньової" складової особистості зі сфери свідомості. "Тінь" розуміється як акумуляція негативних якостей індивіда, зло, що міститься в людині, та повинне бути викоренене. Але подібна відмова визнавати дуальну природу людини, призводить до підміни "его" етичними принципами, що нав'язуються сучасним людині соціумом. Розщеплення індивіда призводить до моральної деградації, коли боротьба проти власного "я" штовхає людину на конформіську позицію в сфері моральних відносин.

Лише за умови визнання своєї "злої" природи особистість отримує шанс на відновлення структури свідомості. Які наслідки подібного визнання? Усвідомлення того, що повноцінна особистість неможлива без як гарних якостей, так і поганих, призводить до певної релятивності в оцінці власної та чужої діяльності. Нова етика Ноймана виникає при подоланні протиставлення добра та зла в людині. Індивід стає здатним до нормованості в моралі, звертаючись до глибин власного "я", яке при визнанні "тіні" здобуває цілісність. Особистість, що виходить з конфлікту з самою собою, отримує можливість здорової оцінки в моральній сфері, що не базується на упередженнях суспільства, яке прагне утримувати особистість в межах існуючої системи відносин. Отже, взаємодія морально творчих індивідів призведе до стабілізації суспільства через усвідомлення їх відповідальності за колектив.

Але відповідно до юнгівської традиції лише невелика кількість людей здатна до кроку індивідуації, що робить нову етику елітарною. Звільнення певної групи людей від моральних обов'язків колективу ставить їх над соціумом та, відповідно, змушує їх на законотворчу діяльність, відмовою від якої і стимулювався перший творчий акт індивідуації. Фрейдист Едмунд Гловер критикує ідею визнання "тіні" ще з однієї позиції. Він вважає, що неможливо передбачити наслідки поведінки психіки людини, яка зіткнулась з власною злою стороною. Неспроможність керувати "тінною", як і неповна її реабілітація можуть призвести до внутрішньоособистісного розладу.

Але глибинна психологія дає ще один погляд на людину, як суб'єкт творчої діяльності. Присутність колективного безсвідомого, яке є творчим, надає людині можливість існування не в одному шарі реальності. Багатомірність сучасної людини передбачає не зміну поведінки, поглядів тощо, а трансформацію особистості відповідно до реальності буття. Саме на межі свідомого та безсвідомого виникає потреба в творчому акті як необхідності подолання розриву, що спричиняє сутнісну трансформацію особистості. Іншомірність людини базується на процесах актуалізації трансперсональних шарів людської свідомості, зверненні до колективно-безсвідомого.

Таким чином, лише творчий підхід до вирішення питань моральної проблематики здатен задовольнити потреби сучасного життя, як постійної взаємодії між людиною і людиною та людиною і суспільством. Глибинна психологія бачить рішення в визнанні та виправданні "тіні". В свою чергу подолання

дуальності індивіда може спричинити негативні наслідки, такі як формування нової еліти в сфері моралі. Але трансформація людини багатомірної допомагає подолати проблему "свого" та "чужого" для особистості, наслідком чого ми можемо вважати врівноваження внутрішнього середовища та здатність до творчості в моралі.

*Т.М. Черпіта, асп., КНУТШ, Київ**

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ІСЛАМ У ПРОСТОРІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ: ПРОБЛЕМА АДАПТАЦІЇ

Сьогодні на початку XXI століття все голосніше відчувається культурно-цивілізаційний конфлікт умовно Східного і Західного цивілізаційних підходів, що розвивається не конче на ґрунті політичного, соціального, чи культурно-релігійного протистояння, а швидше на підставі несумісності світоглядних етико-моральних концепцій. Ця свого роду конкурентна боротьба Східної і Західної цивілізації до певного часу перебувала в абстрактно-теоретичній площині, що полягала лише в декларації абсолютно різних автономних світоглядних систем. Але зараз ситуація змінилась, сучасний світ зіткнувся з певною дилемою. "Об'єктивні" глобалізаційні процеси наштовхнулись на нездоланну перешкоду східного культурного ізоляціонізму та етно-релігійного консерватизму.

Самюель Гантінгтон говорячи про конфлікти, що виникають в сучасному світі, наголошує, що вони є частиною так званого "зіткнення цивілізацій". Гантінгтон стверджує: У цьому новому світі найбільш поширені, важливі та небезпечні конфлікти відбуватимуться не між суспільними класами, багатими та бідними, чи іншими, економічно детермінованими групами, а між народами, що належать до різних культурних спільнот.

Сьогодні мусульманський світ для багатьох із нас однозначно асоціюється з ісламом, життя мусульман – із вузькими рамками шаріату, а те, що називають "ісламською цивілізацією", європейцями сприймається як неприваблива антитеза цивілізації "істинної", як відхилення від загальноновизнаних і природних людських стандартів. А чому? Через замкненість спільнот, неможливість прогресивного трансформування моральних норм, відкидання усіляких проявів прогресу.

Для християно-європейського типу цивілізації характерна ліберально-індивідуалістична ідеологічна концепція, що цілком суперечить ісламській традиціоналістсько-корпоративній концепції, де колектив, "корпорація", а не атомізований індивід, виступає суб'єктом політичних, економічних та суспільних відносин. Звідси різне розуміння місця людини, в соціокультурній системі.

Людина заходу постійно раціоналізує власне буття, відмежовуючи себе тим самим від універсальних законів моралі. Етичне сприйняття світу поволи атрофується та втрачає свою актуальність під тиском надто зараціоналізованих сфер суспільного життя, що вимагають залучення "раціо" до будь-якої діяльності.

* Рецензент – В.В. Єфименко, канд. філос. наук, доц.

Раціоналізований, атомістичний спосіб самоорганізації зовсім не притаманний ісламському типу цивілізації. Тут людина перебуває у постійній взаємодії з соціумом, що завжди детермінується релігійними нормами. Людина позбавлена індивідуального статусу і розглядається лише як невід'ємний елемент суспільного організму. Актуальність особи зростає прямо пропорційно її інтегрованості у громаду, зрештою, це характерно для суспільств сходо.

Таким чином, ісламська цивілізація володіє власною парадигмою розвитку та співжиття, відповідно до якої індивід цілком і повністю залежить від свого оточення. Для неї характерний тотальний конформізм та несприйняття альтернативних моделей співжиття. Яскравий приклад цьому – спільноти арабських емігрантів у Європі. Дані мікросоціуми відзначаються високою щільністю та інтегрованістю, їм притаманна мобільність та високий рівень самоорганізації, самодисципліни, що зумовило їх стійкий імунітет до впливів чужого культурного оточення. Не бажаючи асимілюватись з місцевою культурою, такі громади самоізолюються.

Нинішня багатомільйонна присутність мусульман у Європі значною мірою є результатом міграційних потоків з колишніх імперських колоній у Північній Африці, Азії та з країн Карибського басейну. Нині, незважаючи на прийняття законів, що забороняють незаконне перебування та зайнятість іноземців, їх кількість збільшується. Сьогодні проблема вийшла за межі задоволення політично-економічних потреб імігрантів, перемістившись у площину морально-етичних та культурно-релігійних вимог. Таким чином, у багатьох країнах Європи утворилися національні анклавні іммігрантів, які не адаптувалися у світовому європейському суспільстві, а їх інтереси все частіше суперечать законам і традиціям країни проживання, створюючи відчутний соціально-політичний та моральний дисбаланс.

На тлі таких явищ відбувається формування ідеологічного підґрунтя європейського мусульманства, так званого європейського ісламу, основна теза якого полягає в тому, що мусульмани не повинні замикатися у своїх гетто. Вони мають отримати європейську освіту і брати активну участь у суспільно-політичному житті Європи, тим самим сприяючи розповсюдженню ісламу.

Відсутність чіткої й ефективної стратегії інтеграції мусульманського населення країн Європи до світського суспільства сприяла загостренню етнополітичних та моральних відносин між корінним населенням європейських держав та іммігрантами, зростанню антиіммігрантських виступів у суспільстві, і в результаті призвело до зростання ксенофобії та масових виступів проти міграційної політики, що проводиться європейськими урядами. Європа не збирається відмовлятися від моральних цінностей, які складають основу західної цивілізації. Для цього необхідно відмовитися від політики невтручання у справи мусульманських общин і розвивати діалог між ними та владою, з метою політичної асиміляції та культурної адаптації мусульман у європейському суспільстві. Оптимальним шляхом для європейських країн було б спрямування мусульманських громад у русло європейської політичної культури і солідарності, що дозволило б уникнути соціально-політичного відчуження мусульман Європи і їх перетворення на надзвичайно дієвий інструмент політичних ігор з боку радикальних ісламських сил.

Кінцевою метою вирішення конфлікту, між європейською та арабомусульманською спільнотами, між західним і східним культурним регіонам, має стати саме загальнолюдська моральність, яка зобов'язує нас поважати всю різноманітність конкретних проявів людського життя і духовності, сприяти розвитку кожної нації, кожної культури, що роблять безцінний і неповторний внесок у людський досвід, виявленню й реалізації їхнього творчого потенціалу. Неможливо бути людиною моральною, нехтуючи моральними цінностями власної культури й не поважаючи традиційні моральні цінності інших людських спільнот.

А.Л. Чумак, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
etik@ua.fm

ГЛОБАЛЬНИЙ ВИМІР КОДЕКСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Сучасний світ, в якому ми живемо, вже давно був охарактеризований вченими як "глобальний". Глобальні процеси та проблеми сприяли актуалізації розробки нових принципів нормативно-належної поведінки людей, адже наслідки індивідуальних моральних вчинків стосуються не лише безпосереднього оточення, але й можуть впливати на життєдіяльність майбутніх поколінь.

В межах "голістичного" цілепокладання гостро стоїть питання трансформації способів моральнісної регуляції, пов'язаних із формуванням відповідальних колективних суб'єктів моралі. "Потреба в новій етиці не може бути задоволена за рахунок виключно локальних зусиль, не пов'язаних із осмисленням інтегративних тенденцій, об'єднуючих людей в єдине моральне ціле, що вдосконалюється за рахунок нових імпульсів творчої думки" [Канке В.А. Современная этика: Учебник. – М., 2007. – С. 372].

Максими сучасного глобального світу "прописані" в документах мають загальносвітове значення. Це такі нормативно-ціннісні програми як, Декларація прав людини, Женевська декларація, Декларація глобального етосу, Міжнародний кодекс етики бізнесу і т.д. До нормативів поведінки, що здатні відігравати роль планетарного мірила моральності, можна віднести такі добродіє як толерантність, повага, відповідальність, відкритість. В той же час "...міжнародні кодекси мають слугувати відправним пунктом для створення як національних кодексів, так і конкретних професійних та корпоративних кодексів" [Де Джордж Р.Т. Деловая этика. – М., 2003. – С. 605].

Питання регулятивної цілевідповідності моральних цінностей, "wisdom in action" (мудрості в дії) є одним із найважливіших для концептуального обґрунтування глобальних орієнтирів та ціннісних засад людства. Складність із переведенням глобальних ціннісно-нормативних систем у сферу практичних рішень пов'язана із багатоманітністю локальних культурних нормативів-вразків, суперечок щодо їхньої взаємоузгодженості із загальносвітовими стандартами поведінки. Таємницею однак не є той факт, що сфера моральності формується у процесі накопичення досвіду всього людства, тому моральність в різних частинах світу має однаковий зміст (Біблія, Талмуд, Коран, Веди).

Безумовно ефективність стратегій сучасного розвитку безпосередньо обумовлена здатністю до глобально-планетарних способів вирішення етичних дилем. Недаремно генеральний директор ЮНЕСКО Коїтіро Мацуура говорить про необхідність формування нової етики – "етики свободи та відповідальності", називаючи ХХІ ст. – століттям етики.

Б.О. Шуба, асп., НаУКМА, Київ*
bonbosch@gmail.com

ПРОБЛЕМА ПОВНОТИ ПРАВИЛ ДИСКУРСУ В ЕТИЧНІЙ ТЕОРІЇ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

В етичній теорії Юргена Габермаса дискурс постає основою моральної взаємодії, оскільки є умовою обґрунтування конкретних моральних норм і чинником їх легітимації (недарма філософ називає свою концепцію дискурсивною етикою). За Габермасом, дискурс має процедурний характер і провадиться за певними правилами (у різних творах філософ називає їх умовами, передумовами, пресупозиціями), які уможливають адекватність його застосування та легітимність консенсусу (порозуміння) як його мети. У своїх текстах Габермас наводить два варіанти правил, які трохи різняться між собою, але, безумовно, є корелятивними. Перший він запозичує в німецького філософа та правника Роберта Алексі: 1) кожен, хто володіє мовою та є дієздатним, може взяти участь у дискурсі; 2а) кожен може ставити під питання будь-яке твердження; 2б) кожен може вводити в дискурс будь-яке твердження; 2в) кожен може висловлювати свої настанови, бажання та потреби; 3) жоден примус, що панує всередині дискурсу чи поза ним, не має нікому з мовців заважати реалізовувати свої права, визначені в попередніх пунктах [Хабермас Ю. Етика дискурсу: замечания к программе обоснования // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер. с нем. – СПб., 2001. – С. 140]. В іншій праці він пропонує трохи іншу версію правил дискурсу: а) публічність і "залучуваність": жоден із тих, хто здатен обговорювати домагання значущості моральних норм, не може бути виключений із дискурсу; б) рівні права на участь у комунікації: кожен повинен мати однаковою можливість говорити по суті справи; в) унеможливлення хитрощів і обману: учасники повинні мати на увазі саме те, що кажуть; г) відсутність примусу: комунікація має бути вільною від обмежень, які запобігають висуненню кращого аргументу, та від передвизначення результату дискусії [Habermas J. From Kant's "Ideas" of Pure Reason to the "Idealizing" Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalizing "Use of Reason" // Habermas J. Truth and Justification: Transl. from Ger. – Cambridge, 2003. – P. 106–107]. Ці варіанти можна вважати взаємодоповнювальними. Однак постає проблема, чи достатньо цих правил для провадження дискурсу та чи не потрібно додати сюди ще деякі вимоги. При цьому може виявитися так,

* Рецензент – А. Єрмоленко, д-р філос. наук, проф.

що ці додаткові вимоги вже імпліцитно містяться у пропонованих правилах, і їх слід тільки експлікувати.

Уже правило (1) із наведеного переліку передбачає, що суб'єкт, який бере участь у дискурсі, є "адекватним", "нормальним". При цьому така "адекватність" пов'язується передусім зі здатністю говорити та діяти, але не загалом, а в певних межах, які вважаються прийнятними. Неважно помітити, що ці межі цілком детерміновані соціальним контекстом і його нормативами, тобто тим, що вважається нормальним у конкретному соціальному просторі: тож і окрему людину вважають "нормальною" (а отже, придатною до участі в дискурсі) з огляду на соціальні стандарти "нормальності", які принаймні не несуть загрози соціумові. Однак цілком зрозуміло, що ці стандарти різняться від соціуму до соціуму: те, що в одній спільноті вважається цілком прийнятним, в іншій може виявитися неприпустимим. Це ж стосується й дієздатності, поріг якої – законодавчо визначуваний – в різних державах не збігається. А "володіння мовою" взагалі не можна виміряти й належно оцінити (шкільна оцінка з рідної мови навряд чи буде тут добрим критерієм); понад те, особливістю деяких психічних хвороб (зокрема, параної) є зв'язне мовлення (тобто цілком задовільне володіння мовою), яке, однак, маніфестує суто суб'єктивну реальність, що ніяк не верифікується соціально. Таким чином, можуть виникнути проблеми, якщо в дискурсі братимуть участь представники різних соціумів чи, наприклад, люди, хворі на параною. З огляду на це видається доречним уточнити перше правило через конкретизацію дієздатності та наведення хоча б приблизних критеріїв задовільного володіння мовою, тобто більш детально викласти вимоги до учасників.

Так само вимоги провадження дискурсу нічого не говорять про його мету, хоча це було б незайвим. Адже, в принципі, дискурс за цими правилами можна вести як завгодно довго й при цьому ні до чого конкретного не прийти. Натомість, згідно з позицією Габермаса, дискурс завжди телеологічно спрямований, і його метою є раціональне порозуміння (консенсус). Консенсус сутнісно притаманний дискурсові: якщо його немає, дискурс не можна вважати повноцінним. Тут не може бути варіанту "або-або" (у дискурсі можемо або досягти консенсусу, або не досягти): консенсус – це обов'язкова вимога, те, що імпліцитно міститься в дискурсі. Таким чином, до правил дискурсу варто було б додати й умови консенсусу: за яких умов вважати його досягнутим, що є його ознаками, який його статус у межах комунікації та які підстави зобов'язальної сили стосовно учасників. Окремо слід вказати критерії відрізнєння консенсусу від *конвенції* та *компромісу*, оскільки їх так само можна досягти за допомогою пропонованих правил. У межах дискурсу консенсус вищий за формальне дотримання правил, які мають суто процедурний характер, тому його слід включити як вимогу, що є первинною стосовно них.

Крім того, видається доречним трохи уточнити самі правила, оскільки в нинішньому формулюванні вони можуть вести до непередбачуваних наслідків. Про необхідність конкретизувати правило (1) уже йшлося. До правил (2а)-(2в) слід додати слово "релевантні", оскільки якщо кожен зможе висловлювати справді *будь-яке* твердження (ще виразніше це стосується бажань і потреб), то дискурс як такий може просто розсипатися. При цьому варто б

сформулювати й критерії релевантності, щоб уникнути можливих непорозумінь стосовно цього. Правило (3) можна уточнити застереженням "крім раціонального примусу найвагомішого аргументу", бо для декого з учасників цей примус може бути навіть більш неприємним, ніж будь-який інший. У правилі (а) з другого переліку слід уточнити здатність обговорювати значущість моральних вимог (адже діти теж часом ставлять її під сумнів). Рівні права (b) варто б доповнити й рівними обов'язками визнавати вимоги раціонально досягнутого консенсусу, а хитрощі й обман (c) – конкретизувати через більш-менш однозначне визначення чи опис.

Таким чином, за умов доповнення й уточнення пропонованих правил дискурсу вдасться уникнути їх можливих різночитань і створити ще кращі передумови для досягнення консенсусу.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

Білик К.О.

Карнавалізація особистості в українській необароковій поезії3

Бова З.В.

Сучасні пріоритети полікультурної освіти4

Воронюк О.Л.

Жан Бодріяр: ліквідація іншого у пеклі того ж самого6

Гарда М.Ф.

Е. Фромм "мати чи бути": культурологічний аспект7

Діденко В.Ф.

Нинілогія: сутність та особливості9

Довга Л.М.

Вчення про сумління у текстах українських інтелектуалів
середини XVII століття.....10

Доннікова І.А.

Культура як спосіб самоорганізації життя людини.....12

Жолдоков В.О.

Толерантність як принцип взаємодії етнічних культур14

Заїка Т.П.

Сакральне місце жінки-матері у контексті слов'янської міфології16

Зайцев М.О.

Світ постмодерну: проблема поверхні і глибини18

Зеленская Е.С.

Проблема идентичности как отражение кризиса духовной культуры19

Иваненков С.П., Шкаев Д.Г.

К проблеме трансформации культурных доминант
и самоидентификации молодого поколения21

Ішук С.М. Ігрова компонента інтернет-комунікацій	24
Капуш А.І. Глобалізація і процес активізації міжкультурної взаємодії.....	26
Кондрашова-Діденко В.І. Особливості культури країнового виробництва	27
Конопльова Г.О. Діалог культур як необхідна умова збереження культури у період глобалізації світу	28
Культенко В.П. Становлення культурної політики як фактору стабільного державного розвитку.....	30
Лазарович Н.В. Соціокультурна толерантність в контексті міжкультурної взаємодії.....	32
Легка Н.М. Знаково-символічний простір культурної комунікації	34
Мартысевич А.С. Концепция культуры в неотолизме и диалектической теологии	36
Матвійчук Я.С. Український модерн: тенденції та закономірності розвитку	38
Машталер А.А. Культура в парадигмі інформаційних інновацій.....	39
Михалевич В.В. Симулятивний символізм в епоху постмодерну	41
Москалик В.В. Лінгвістичний поворот філософії ХХ століття	42
Нечипоренко О.І. До проблеми міфу як технології символічної політики на прикладі України.....	44
Оганесьянц М.С. Куратор как субъект художественной среды	46

Павленко О.Е.

Естетика молодіжних субкультур в контексті ігрової теорії.
На прикладі субкультури гіппі та готики.....47

Подолян Г.П.

Компаративістика в структурі культурологічного знання.....49

Салій В.В.

Кіберкультура як симуляція: до постановки проблеми.....51

Свідло Т.М., Сторожик М.І.

Ритуал як спосіб соціалізації індивіда53

Сторожук С.В.

Екологічна культура як механізм взаємодій людини та природи55

Танцюра І.М.

Медіаінтервенція в сучасному театральному просторі57

Терешкова Т.С.

"Національна ідентичність" в умовах становлення нації.....59

Титар О.В.

Міфологіка сучасної культури60

Том'як Н.Б.

Проблеми ідентичності. Я-сам=чужий.
Внутрішньоособистісні конфлікти в сучасному суспільстві62

Харькова Я.Ю.

Регламентації жіночої долі у культурі сучасної Японії
(на прикладі роману А. Натомб "Страх та тремтіння")64

Шаповалова О.А.

Проектний тип організаційної культури суспільства.
Пошук нової методології.....68

Шолухо Н.Є.

Поклик до відповідальності: вплив російської культури
на формування "філософії іншого" Еманюеля Левінаса67

Щеглова Н.В.

Проблема трансляції глобальної інформації69

СЕКЦІЯ "ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРИКЛАДНА ЕТИКА"

Акимова Д.С.

Стратегии преподавания этики в средней школе.....72

Біленко В.Д.

Мораль як індивідуальний стимул та соціальна вимога.....74

Винник У.

Роль системи цінностей в об'єктивному тлумаченні історії за Г. Ріккертом ..75

Винник-Остапишин В.

Етичні рефлексії українського модернізму78

Гур В.І.

Етика майбутнього як етика відповідальності.....80

Гусак Н.К.

Інваліди як етична проблема82

Клічук А.В.

Як повернути інтелігентність сучасній інтелігенції?83

Коваль Е.В.

Информационная этика как прикладная дисциплина86

Козинцева Ю.О.

Етичні й економічні цінності: нарис взаємодії87

Кохановська М.Г.

Папа Іван Павло II про проблему морального релятивізму
сучасної людини.....89

Кузнецова О.В.

Современное этическое вегетарианство91

Лавський В.Г., Драченко М.В.

Сенситивна мораль в структурі біоетики.....92

Левчук-Хмара М.В.

Етичний дискурс в сучасному комунікативному просторі.....95

Маслікова І.І.

Рціональність як ціннісна домінанта західної економічної культури:
етичний аналіз.....96

Машкін В.В. Повинність та обов'язок вчинку в етичному проєкті М.М. Бахтіна	98
Миролюбенко (Бокань) Г.А. Інформаційна етика – арбітр на полі транснаціональної комунікації	99
Морозов А.Ю. Любовь как проблема трансцендирования экзистенции.....	102
Надурак В.В. Порівняльний аналіз часових характеристик різних рівнів структури моралі.....	104
Писарев А.А. Этическое в философском исследовании	106
Пустовар Ж.Ю. Етичний аспект деліберативної політики Ю. Габермаса	108
Рихліцька О.Д. Соціо-культурні трансформації екологічної етики	109
Різник Р.І. Проблема свободи у Бердяєва та Фромма.....	112
Рогожа М.М. Моралісти та ідеологи (до визначення місії етиків у соціальному просторі).....	114
Роман Б.М. Проблема свободи у повсякденному вимірі буття.....	116
Руда Н.Г. Інституціоналізація моралі як сучасний соціальний запит	117
Сидоренко І.Г. Моральний ідеал. Чи спроможна українська влада?.....	119
Сич М.М. Потреба в творчості як предмет соціально-філософського аналізу.....	120
Степико К.М. Евтаназія: аксіологічні альтернативи	122
Степико М.Т. Проблема добра і зла в етиці М. Бердяєва.....	124

Суконкина Т.Н. Ценностные основания концепции мультикультурализма	125
Сычев А.А. Этика устойчивого развития.....	127
Татарчук О.І. Етос і проблема ідентичності	129
Турчин М.Я. Моральнісно-діалогічна природа почуття сорому.....	131
Угляр Я.Ю. Інституціоналізація моралі як вимога сучасного суспільства.....	133
Фазлыев А.И. Пересмотр классического представления о морали у Ницше.....	134
Федорова Г.В. Творчість в моралі: психоаналітичний аспект	135
Черпіта Т.М. Європейський іслам у просторі європейських моральних цінностей: проблема адаптації	137
Чумак А.Л. Глобальний вимір кодексової культури	139
Шуба Б.О. Проблема повноти правил дискурсу в етичній теорії Юргена Габермаса...	140