

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 6



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р 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 № 5 від 24 лютого 2014 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2014", Міжн. наук. конф. (2014 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2014", 15–16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – Ч. 6. – 227 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, 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.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2014

Секція "ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

*В. І. Башманівський, канд. філос. наук, доц.,
ЖДУ ім. І. Франка, Житомир*

МІЖКУЛЬТУРНА СКЛАДОВА ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ ЗЕРОВА

Творчі пошуки М. Зерова цікавили дослідників літератури впродовж усього XX та початку XXI століть. Поверненню майстра слова в українську літературу маємо завдячувати молодшому брату поета Михайлу Оресту, М. Рильському, Г. Кочуру, В. Брюховецькому, С. Білоконю, С. Гречанюку, Д. Павличку, М. Москаленку, М. Сулимі, В. Івашку, Л. Зіневич, Л. Тимченко та ін. Однак ці науковці до зазначеної вище проблеми зверталися у своїх студіях частково, а тому спробу вивчення міжкультурного аспекту у творчості М. Зерова вважаємо актуальною, адже поет, перекладач і літературознавець презентував сучасникам "психологічну Європу" як складову в подоланні комплексу меншовартості: "Гадаю, що для розвитку нашої літератури потрібно три речі: 1. Освоєння величезного досвіду всесвітнього письменства, тобто хороша літературна освіта письменників і уперта систематична робота коло перекладів. 2. Вияснення нашої української традиції й переоцінка нашого літературного надбання... 3. Мистецька вибагливість, підвищення технічних вимог до початкуючих письменників" [Зеров М. Твори : в 2 т. Т. 2. – К. : Дніпро, 1990. – С. 580].

М. Зеров часто апелює до символу Європи, у який вкладає загальнолюдські цінності: "Хочемо ми чи не хочемо, а з часів Куліша і Драгоманова, Франка і Лесі Українки, Коцюбинського і Кобилянської – щоб не згадувати імен другорядних, – європейські теми і форми приходять у нашу літературу, розташовуються в ній. І вся справа в тім, щоб іти в чолі, а не в "хвості", припадати до джерел..." [Там само. – Т. 1. – С. 19]. У літературознавчому набуткові М. Зерова можна знайти немало свідчень пильної зацікавленості міжкультурними комунікаціями. Так, у рецензії на збірку П. Тичини "Вітер з України" М. Зеров писав: "Вітер з України віє на Схід і Захід" [Там само. – Т. 2. – С. 494]. Завдяки його перекладам до українського читача прийшли майстри слова світової літератури. В історико-літературних працях ("Українські теми в російській літературі", "Українська школа в польській літературі") критик відзначає посилення інтересу до української літератури в інших народів. Так, у російській літературі до українських культурних цінностей зверталися О. Пушкін, К. Рилєєв, М. Маркевич, М. Гоголь, Орест Сомов. "У російській поезії українською тематикою, історичною та фольклорною, зацікавилися Рилєєв (поема "Войнаровський"), Пушкін ("Полтава"), Маркевич ("Українські мелодії").

Дослідник неодноразово наголошував на чільності зв'язків української літератури із світовою культурою, вбачаючи першооснову, закладену ще в часи Київської Русі. Захоплюючись світовою класикою, М. Зеров акцентував увагу на шедеврах давньої української культури, шукаючи там відповіді на питання своєї епохи. На основі історичного матеріалу намагався осмислити сучасні проблеми й конфлікти, побачити спільне й відмінне в обох часових культурах, оцінити минуле з погляду сучасності. Прагнучи довести високий рівень культури наших пращурів, М. Зеров наголошував, що водночас із рецепціями з європейської культури відбувався процес творення оригінальної літературної бази, основу якої склали фольклорні джерела. У його поезіях нерідко зустрічаються імена князів Святослава та Ігоря. Особливу роль виконують образи Києва та Дніпра, які пов'язують пласти минулого й сучасного.

Як зауважив П. Хропко, "у чотирьох віршах циклу "Київ" образ старовинного українського міста розкривається різними своїми гранями" [*Хропко П. Український неокласицизм: орієнтація на тисячолітній розвиток європейської культури // Укр. мова і літер. в серед. школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2000. – № 3. – С. 41*]. Це місто у свідомості М. Зерова є духовним, культурним, науковим центром усього східного слов'янства. Так, у сонеті "Київ з лівого берега" презентується велич східнослов'янської столиці. Світлова гамма досягається завдяки епітетам: "замріяний", "золотоглавий", "синій", а оптимізм щодо величі Києва бачимо в заключному терцеті: "Живе життя, і силу ще таїть Оця гора зелена і дрімлива, Ця золотом цвяхована блакить" [*Зеров М. Твори. – Т. 1. – С. 27*].

Чимало місця в поетичних рядках, присвячених періоду Київської Русі, займають образи державних діячів, репрезентуючи соціально-політичні, естетичні та моральні проблеми як минувшини, так і сучасності. Образи Святослава та Ігоря стали імпульсом у розгортанні художньої уяви, джерелом реалій у відтворенні історико-культурного минулого України. Художній матеріал давньоукраїнської доби органічно трансформується у творчість М. Зерова. Митець вдало моделює образи старовини, спроектовані на сучасність. Використовуючи давні назви, М. Зеров показує міжкультурний колорит тієї епохи. Так, у сонеті "Святослав на порогах" зустрічаємо: "Варуфорос, Геландрі – скандинавські, Вулніпраг – давньоримська назви дніпровських порогів. Моноксил – "однодрев", грецька назва човна, видобаного з суцільного дерева. Доростол – фортеця на Дунаї тощо.

Твори М. Зерова відображають особливий "мікрокосмос" епох становлення та розвитку української культури. Неокласик прагне передати генетичний зв'язок між природньоукраїнським та європейським, минулим і сучасним, реальним та ірреальним тощо. Звідси й заглиблення в царину української культури, особливо барокової пори. Роль культурних діячів у розвитку освітнього потенціалу українського суспільства простежується в сонеті "Брама Заборовського". Знайомлячи з архієпископом київським Рафаїлом Заборовським, автор скаже: "Наук любив він сясиво широзлоте І школам оддавав свої турботи, І був світильник, щед-

рий і благий" [Там само. – С. 30]. У центрі уваги М. Зерова митці, чиї імена стали ключовими в процесі трансформації української культури у світову. Природно, що постать Іллі Турчиновського також зацікавила неокласика. "Меткий, прудкий і на пригоди ласий, Ще юнаком він кинув батьків двір І в світ поплив, у неоглядний вир, Забувши бурсу і марудні класи" [Там само. – С. 31]. Дух авантюризму в сонеті "Турчиновський" домінує чи не найпрозоріше. Це вже не лише юнацьке захоплення, а ціла філософська концепція сенсу життя. На перший план виступає консервативний дух традиційної уяви на світ і життя, за якою людина завжди має повернутися до того місця, з якого колись вирушила в дорогу – це авторська шана ідеям циклічності світобудови. Змальовуючи плинність світу, неокласик намагається з'ясувати мету людського життя, творчих пошуків. Так, його ліричний герой після подорожей чужими землями повертається додому втомлений (на що вказує дієслово "прибився") і водночас – щасливий. Адже саме тут він зумів "знайти солодощі спокою" [Там само. – С. 32]. Автор переконаний, що "митарства" його славетного земляка не були безцільними, адже той, по-перше, зібрав, а пізніше описав свої подорожі, по-друге, він не лише займався самоосвітою, а й щедро навчав сучасників культурним здобуткам інших народів: "Він всюди сів щедрою рукою Колядку, діалог і студийний кант" [Там само]. Автор репрезентує позицію: "знаття довкілля – знаття себе", джерела якої сягають часів античності. Під докільлям М. Зеров розуміє суспільне оточення. Неокласик наголошує на ставленні до культури сучасної ортодоксальної критики: "Ні, він не наш, бо... дідич і естет!" [Там само. – С. 33]. Власні переконання щодо перспектив міжкультурних комунікацій поет екстраполює через образи "ріллі", "проростання науки винних грон..." [Там само. – С. 35]. Водночас думки заполітизованої критики показує через епітети "хибний", "ротата", а звідси й відношення до літературного процесу – як "хибний"; їхні поради – "ротата кракнула тобі ворона..." [Там само. – С. 33] тощо.

Значне місце в перекладацькій та оригінальній поезії займає давньоримська культура. Неокласик виносить власний інтерпретаційний образ Вергілія, відтворює його портрет, зосереджуючи увагу на рисах, що позначилися на творчості поета минулого, а саме: географічних (місце народження), біографічних (сімейне коріння), духовних (традиціоналізм селянської психології). Поет показує етапи становлення Вергілія та його місце в римському культурному процесі.

М. Зерова цікавили діячі латинської культури "золотого віку". У творі "Овідій" бачимо трагедію людини, яка на схилі віку змушена була залишити сім'ю, домівку, друзів. М. Зеров зумів виразно змалювати світ, у який потрапляє його ліричний герой: "цілий рік негода, та зима, Та моря тужний рев, та варвари довкола... Убогий, дикий край! Весною бруд і холод, Улітку чорний степ: ні затишних гаїв, Ні виноградників, ні золочених нив. А там морози знов і небо в сивій ризі" [Там само. – С. 81–82]. Через епітети "убогий", "дикий", "чорний" та метафору "моря тужний рев" М. Зеров заго-

стріє увагу реципієнта на психологічному стані ліричного героя. Констатація відсутності звичних європейській землі "затишних гаїв", "золочених нив", "виноградників" посилює драматичні переживання Овідія. Атмосфера, зображена в наведених рядках, налаштовує реципієнта на сприйняття трагічних подій у біографії Овідія, сприяє глибшому розумінню психологічного стану ліричного героя, доповнює та увиразнює переживання митця, силоміць вирваного із свого світу, де ліричний герой виступає в образі "старого, кволого, забутого всіма" [Там само. – С. 81]. Водночас рядки поезії "Безсмертя" контрастують з "Овідієм", адже М. Зерову імпонувало вміння знаходити сили для життя і творчості заради реалізації ідеї вічності справжнього мистецтва: "Вінець Овідія довіку не зів'яне. Безсмертний "Плач" його, гіркий і незрівнянний, Елегії душні, як цвіт весняних лоз, І чари сонячні його "Метаморфоз", І мудрі тонкощі ученого кохання..." [Там само. – С. 82]. Епітети "безсмертний", "гіркий", "незрівнянний" тощо стають ключовими в з'ясуванні феномену цієї творчої особистості античної пори, набуваючи символічного значення. М. Зеров трактує їх як визначальний етап у розвитку європейської культури.

Сонет "OI TRIAKONTA", можемо трактувати як спробу екскурсу в давнє історичне минуле: "Ви пам'ятаєте: в дні тридцяти тиранів Була та сама навісна пора: Безмовний Пнікс, безлюдна Агора І безголосся суду і пританів" [Там само. – С. 62]. Неважко знайти схожість у поведінці жителів давніх Афін на початку IV століття до н.е., коли вони були завойовані спартанцями й потрапили під владу олігархічного режиму, та українського суспільства, яке знекровлене й виснажене вийшло з громадянської війни. Саме над такими людьми й знущалися новоявлені тиранокомісари. А перший терцет ще з більшою силою акцентує увагу на схожості ситуації: "Так само і тепер. Усе заснуло, Все прилягло в чеканні Трасібула". М. Зеров вдається вміло й гармонійно поєднати давнину і сучасність. Автор часто досягає цього завдяки використанню образів, що доросли до рівня символів античної культури: Пнікс, Агора, притани.

Український народ, переконаний М. Зеров, також чекає на прихід свого Трасібула. На думку поета порядком для українського суспільства стане інтелігенція: "А ми? Де ж заступ нам на нашу гич, І сапка на бур'ян, і лік на рани? "[Там само]. Викликає зацікавлення сонет "Парте-ніт", де автор, змальовуючи неповторні краєвиди та пам'ятки кримської культури, утверджує думку про спадкоємність поколінь, замислюється над місцем людини, її призначенням, можливістю повної реалізації таланту індивіда. У творі, поряд з кримськими реаліями, бачимо античні образи й ремінісценції: "Вони живі, дива Архіпелага – Орестів жаж, Піладова звитяга І смертний Іфігенії привіт".

Ці картини з'являються в уяві лише тих митців, хто зрісся з історією культури, бажає вчитися, готовий постійно перебувати у творчому пошуку. Авторська уява немовби трансформується в реальність: "І довго ще, купаючись у морі, Поети увижатимуть в просторі Ахейські весла та низькі човни..." [Там само. – С. 23]. Вводячи античність у художній за-

дум своїх творів, звертаючись до класичних образних систем, відкриваючи незбагненну глибинність, красу та свіжість греко-римської класики автор знаходив підтвердження власним поглядам щодо активної міжкультурної співпраці. У спадщині віків поет виділяє високу культуру, здатну облагородити приязні і бескети "білим мармуром", зламавши безликість, зоднаковілість, безстильність.

Завдяки його літературній та літературознавчій діяльності до українського читача прийшли давньогрецькі, давньоримські, французькі, польські, німецькі, англійські, бельгійські та російські митці, репрезентуючи чільні зв'язки української літератури із світовою культурою.

О. С. Бойко, студ., КНУТШ, Києв
Olga_boiko_94@mail.ru

ФЕНОМЕН "ЧЕЛОВЕК": ПРИРОДНОСТЬ ИЛИ СОЦИАЛЬНОСТЬ

В наше время мало кто является Человеком. В основном мы наблюдаем антропо-поведение, его казусы и всевозможные непонятности, которые мы – люди – пытаемся решить. Интересно проанализировать эти проступки. Мы не видим глупости в своей правоте. В тоже время пытаемся найти в разуме и знаниях ей оправдание. Таким образом защищая свою самость. Действительно, думать – самая трудная работа. Видимо, поэтому ею занимаются немногие. Человечныш видит во всем возможность (нет, даже востребованность) в наслаждении. Он – это нечто мизерное с большими амбициями. В его сознании живет червь сомнения в отношении понимания собственной природы. Разумное антропо-существо по праву может называться таковым. Да, в его выдуманной системе по-другому быть и не может. Природа же неразумна и беспомощна. Она не видит недостатков в своеобразном материальном веществе – эталоне. Какое странное и навязанное чувство.

В погоне за скоростью мы забываем о тех, кто к нам стремится. Человек автоматизируется, машиноподобляется. При этом втайне мечтает об отдыхе подальше от индустриального мира. А, разве, от себя убежишь?

Целью рассмотрения в нашем исследовании является вопрос соотношения аспектов природного и социального в феномене "Человек". "Природное" и "социальное" – две категории, которые пребывают вместе, с одной стороны; но с другой стороны – это своеобразные попытки постижения и анализирования излишеств, которое "присуще" человеку.

Наши задачи: определение причин действия (и побуждений к нему) со стороны антропо-существа; выявление характера взаимоотношений человека и природы; очерчивание приоритетов – свои интересы или интересы *другого*; анализирование излишеств, а также их последствий для отдельного субъекта.

Начать изложение проблемы хотелось бы вопросом: "Если бы человек знал путь исправления и стабилизации отношений с природой, начал бы он действовать?" И, кстати, является ли это проблемой? По сути, нет. Окончательное – стандартное – решение невозможно. Многие не озадачиваются подобным. По крайней мере, так будет до тех пор, пока в нашем общем доме есть вода, еда и воздух. А если возникнет нехватка какого-то ресурса или он будет низкого качества (что есть возможным)? Будет конфликт между братьями за обладание остатком. Извечная проблема: искать причинность извне и лишь постольку-поскольку касаться субъекта – себя самого, а не масштабировать и глобализировать её (упомянутую причинность) процессами, отличающими нашу развитость. Где же эта восстающая разумность и чувственность?

Люди – это социализированные животные, имеющие хорошо развитые и усовершенствованные органы чувств. Они полны преимущества. Но, перед кем? И зачем им это преимущество, если им позволено пренебрегать благоразумием?

Люди боятся жить, ведь жизнь заставляет их подвергаться лабильности. Мы не можем понять то, чего не хотим осознавать. Таким образом, главным, что мешает сделать выбор, является сам человек. Когда люди смотрятся в зеркала, многие из них задумываются, глядя себе в глаза. Каково это чувство? Как его можно описать? Измененность, страх, стыд или восхищение? Мысленизм отражается во внутреннем отпечатке внешнего, в этом человеческом припрятанном стеклышке. В чем специфика человекостей? В том, что они могут себе навывдумывать разного и много этого разного, и затем пытаться прятаться от этого. Забава, которая для некоторых в длину их маленькой жизни.

Мы становимся слепыми к тому, что видим каждый день. Да, стоит признаться, что повторяющиеся объекты теряют свою былую привлекательность и очарование для созерцания. Самое страшное, что мы слепнем с каждым днём всё больше. Слепота внутренняя (духовная) тяжело лечится, если об этом можно говорить, как о возможном. Таким образом, то, что дает нам природа, что есть природным, есть привычным для нас. Мы этого не ценим. Как субъект способный мыслить, человек должен как-то понимать, что совмещает в себе изначально целостное строение – биологическое и социальное начала. Сейчас же органическое, как вовлеченное в сознание, не воспринимается первоначальным и доминирующим. Приоритетность отдана внешнему. И, в это же время, многие люди в различных отношениях напоминают животных.

Собственно, подытожим: когда осознаем, что все наши движения и мысли дала природа, а социальная часть – лишь корочка, состоящая из нравов, обучения и догм, тогда, возможно, проснется толерантность к природности. Собственно, это и докажет, что человек не зря носит ярлык высшего и разумнейшего существа. Ручьи могут течь из одного источника, но всё-таки некоторые бывают чистыми, а иные – мутными. Человек не должен останавливаться на решении принятия какого-либо

приоритета: природного или социального; необходимо экзистировать, принимать реальную возможность, оценивать свои поступки, учиться на них и, главное, действовать так, как считаешь нужным. Жизнь и будущее создаются моментами: "на глазах" сегодняшнего настоящего. У нас мало времени, бесконечна лишь сумма возможностей. Нужно чувствовать струю жизни. Нужно сделать выбор для себя сейчас.

К. В. Бурый, студ., ИПО ИПП, Донецк
kit.e@bk.ru

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОГО СТУДЕНЧЕСТВА В СИСТЕМЕ ВОСПИТАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЯ

Как известно, образовательные процессы любой страны имели определенные кризисные этапы на пути своего становления и развития. Экономические и политические кризисы негативно влияют на систему образования в целом, а также на ее основные составляющие в частности, поскольку большая часть внимания общества в указанные периоды отводится на решение и поиск пути оптимизации сложившейся ситуации. Подобные кризисные моменты неопределенности в устоявшемся жизненном цикле общества, составляющем полноценное государство, приводят к постепенной потере духовности и нравственности. Данные негативные последствия неблагоприятны для подрастающего поколения, для студентов. Следовательно, в таких условиях молодые люди, по большей степени, будут следовать согласно своим эмоциональным порывам, отходя от установленных моральных норм, не имея собственных духовных ценностей.

Известно, что люди всегда ценили нравственно воспитанного человека. "Нравы – понятие, фиксирующее общественные привычки людей, то, как фактически ведут себя члены большой или малой социальной группы, что они разрешают себе или запрещают. Нравы – это те эталоны и нормы поведения, которыми непосредственно руководствуются люди. Нравы как сущее, как наличное бытие добра и зла в поведении отличаются от идеалов как должного. Совокупность нравов связана с нравственностью социальной общности. Поскольку различны бытие классов, социальных слоев, их место в системе общественного производства, их уровень культуры, различны и нравы". На сегодняшний день нравственные ориентиры общества по своей значимости не являются главенствующими, а второстепенными. Отсюда следует актуальность проблемы формирования духовных ценностей у студентов, которая связана с потребностью общества в нравственных людях. Соответственно, появляется потребность в качественно новом информационном пространстве, также влияющем на формирование духовных ценностей юношей и девушек, в котором они постоянно пребывают, по боль-

шей степени этого не осознавая. При формировании духовных ценностей также происходит усвоение установленных нравственных норм. Нравственное воспитание эффективно осуществляется только как целостный педагогический процесс. Однако духовные ценности включают в себя не только нравственные ценности. Составляющими духовных ценностей выступают и другие ценности, такие как мировоззренческо-философские, эстетические, религиозные.

Говоря о духовных ценностях, необходимо дать определение духовности. "Духовность – такой высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными имотивационно-смысловыми регуляторами ее жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности, находящиеся между собой в неиерархических взаимоотношениях". В решении указанной проблематики следует отметить исследования Ш. А. Амонашвили, В. П. Зинченко – касаемые гуманизации образования. Исследования Б. Т. Лихачева, Р. Б. Вендровской и прочих деятелей в области педагогической аксиологии, а также труды, касающиеся проблемы включения ценностей в образовательный процесс, авторами которых являются И. Я. Лернер, И. М. Осмоловская. Неоценимый вклад был внесен работами христианских педагогов и ученых – это В. В. Зеньковский, П. И. Линицкий, в том числе труды святых отцов и учителей церкви – В. Великого, И. Златоуста, И. Дамаскина, И. Лествичника, Ф. Затворника и других.

Следовательно, ведущую роль в духовно-нравственном воспитании студенческой молодежи занимает онтологическая связь между общечеловеческими принципами и религиозными ценностями, которые выступают фундаментом образовательной системы. Формирование духовных ценностей человека основывается согласно следующим положениям:

- 1) аксиологические принципы, которые отражают общечеловеческие и национальные ценности общества;
- 2) культурологические и антропологические положения, которые включают в себе представления о преобладании метафизического начала над телесным, а также о необходимости воспитания индивида в рамках освоения мировой и отечественной культуры.

Формирование духовных ценностей студентов, базирующееся на основе гуманистических ценностей, присущих образованию, осуществляется в процессе "общения" молодежи с духовной культурой человечества. Духовность неразрывно связана с аксиологией и имеет атрибутивный характер, то есть присуща каждому человеку. Однако духовность имеет потенциальный характер. Это значит, что человеку необходимо ее развивать в духовном переживании, путем совершения моральных поступков. В своем наивысшем выражении духовность проявляет себя как сверхсознание. В данном случае органом сверхсознания будет выступать человеческое сердце.

Таким образом, не стоит забывать, что всестороннее развитие и воспитание ребенка находится во взаимосвязи с его семьей. Личность

формірується путем виховання, ідущого від сім'ї та соціуму, і путем навчання – формування стилю поведінки в суспільстві, яке не суперечило б загальноприйнятій нормі. Виховання – процес, який потребує постійного та неперервного дійства. І якщо батьки та педагоги хочуть виховати гідного члена суспільства – їм необхідно з перших років життя малюка займатися його розвитком, а також вихованням, що в подальшому впливатиме на формування особистості дитини та його духовних цінностей. Отже, і процес навчання для студентської молоді буде являтися процесом духовного розвитку та виховання. Безсумнісно, формування духовних цінностей сучасного студентства в системі виховання та навчання не повинно становитися второстепенною задачею освітнього процесу. Духовність виступає однією з складових повноцінного громадянина суспільства. А якщо ми хочемо жити в суспільстві, яке відповідає б усім бажаним позитивним характеристикам, то, в першу чергу, педагогам потрібно звертати увагу на виховання та навчання підлітків. Бо саме їм ми передаємо всі свої знання та вміння, матеріальну та духовну культуру. Значить, у студентів – у більшій мірі підлітків, які вже на даний період свого розвитку вважають себе дорослими та відповідальними за свої дії, в умовах швидкого розвитку оточуючої дійсності, звичайно ж, необхідно здійснювати формування духовних цінностей. В даному випадку, в пріоритеті залишається діюча система виховання та навчання, оскільки студенти не тільки отримують навчання згідно з вибраним ними професією, але й виростають духовно.

Н. А. Гончаренко, асп., КНУТШ, Київ
bimessa2004@ukr.net

СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ В ДИСКУРСІ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Підвищення інтересу до проблематики дослідження соціального капіталу є наслідком кризи існуючих цінностей та культурного зрушення знання в бік "революційного багатства". Також із розвитком глобалізаційних процесів дедалі частіше виникає проблема нівелювання традиційних цінностей, що призводить до трансформації культурної парадигми. Швидкоплинна поява нових орієнтирів життя не в змозі забезпечити повне дотримання моральності, порядності, гідності, свободи, відповідальності, довіри та інших гуманістичних правових та економічних засад. Зростання несумісності ринкових відносин споживання (більш доречно є термін О. Тоффлера "протребління") поряд із традиційними способами "культу швидкості", появою нових ризиків, справедливим розподілом соціальних благ і мобілізацією людських ресурсів... Про це свідчать негативні дані соціологічних досліджень, які фіксують низьку

тривалість життя громадян, збільшення кількості населення, що живе на межі бідності та зниження індексу людського розвитку (ІЛР), зокрема останню чверть століття. Наприклад, за даними Звіту ООН з розвитку людського потенціалу Україна у 2010 була 69 місці, а у 2012 – на 78 місці [<http://hdr.undp.org/en>].

Сьогодні перед наукою та науковою спільнотою постає завдання не просто вироблення універсального міждисциплінарного підходу для гуманітарних наук, а скоріше означення гармонійних "меж соціального" знання як форми гідного життя людей. Адже ще відомий німецький філософ І. Кант називав "світовою мудрістю" суспільство як таке. Що ж стосується позиції більшості сучасних дослідників, то вони пропонують розглядати концепцію соціального капіталу, взявши за основу аналітичний, евристичний, директивний та системний підходи. На нашу думку, найбільш доречним є використання системного підходу. Адже саме "системне осмислення соціальної реальності має здобути свою адекватну теоретичну форму, яка якнайкраще відповідала би запитам самого предмету такого осмислення – і такою формою може бути лише загальна соціальна теорія як система. Інтегративною, яка включає в себе усі інші характеристики такої теорії, виступає універсальність соціальної теорії. Така універсальність завжди є спробою виявити спільне смислове та ціннісне поле взаємодії людей як представників різних комунікативних спільнот, яка виявляє межі свого здійснення тоді, коли визначення універсальної теорії перестає враховувати потреби відтворення цих спільнот", – підсумовує автор [*Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний та функціональний аспекти* : монографія. – К. : Промінь, 2011. – С. 84].

Тому, соціальний капітал є динамічною системою людських відносин, що слугує джерелом людського багатства, основною функцією якого є забезпечення інтеграції дій соціальних агентів зі спільною системою цінностей та інтересів, взаємної довіри і спільних зобов'язань. "Соціальний капітал...радше твориться весь час людьми, зайнятими своїми щоденними справами. Він твориться у традиційних суспільствах, і він генерується щодня індивідами й організаціями у сучасному капіталістичному суспільстві. Соціальний капітал справді-бо стає навіть ще важливішим у міру того, як розвивається техніка, організації вирівнюють свої управлінські структури(корпорації), а ієрархії замінюються мережами у процесі структурування ділових зв'язків" [*Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку* / пер. з англ. В. Дмитричук. – Л. : Кальварія, 2005. – С. 153–154].

Отже, філософська рефлексія забезпечує координування та світоглядно-методологічне розуміння процесів розвитку механізмів та структурного наповнення соціальної взаємодії індивідів – їх відносин та діяльності. Сфера "соціального" постає у вигляді особливого структури життєдіяльності людей, їхнього особливого порядку взаємодії та визначального впливу, що навіть не залежить від них. Тобто, соціальне або со-

ціальна реальність є особливою природою, втіленням індивідуальної сутності людини як окремої та неповторної особистості через діяльній вимір власного існування. Також, "соціальне" інколи називають другою природою людини або культурою.

У зв'язку із цим, особливої актуальності набуває переосмислення соціально-економічних процесів розвитку техніки, природи, науки і суспільства у світлі глобалізаційних процесів поступу людства. Таке переосмислення вимагає якісно нового підходу щодо розуміння значення людських практик та повинно сприяти формуванню нових цінностей. На зміну моделі "Людина економічна" (*Homoeconomicus*) приходить "Людина жива" (*Homovivus*). Як наслідок, відбувається становлення нових пріоритетів. На думку відомого французького філософа-екзистенціаліста Ж.-П. Сартра – "лише вчинки визначають ціну наших бажань". Але чи в змозі людство оцінити свої здобутки й надбання повноцінно, без самозаохочення? На заваді стають "жадоба до влади", відчуження, ізоляція, маніпуляція та пропаганда ЗМІ, надмірна раціоналізація й економізація суспільного життя, "емоційна бідність", псевдомислення та цинізм, "втеча від свободи" та конформізм, даючи початок деструктивним процесам аномії, маргіналізації, атомізації та односторонності, що в свою чергу підмінюють соціальну реальність віртуальною.

Тому, в умовах різнобічного осмислення духовних проблем особистості, пов'язаних з соціально-економічною реальністю сьогодення, постає необхідність цілісного погляду щодо практичної стратегії гармонізації людських взаємин як фундаментальної складової суспільства. І в процесі історичного поступу людства виникають такі соціально-історичні типи ідеалів суспільного розвитку як капіталізм і демократія. Але чи дійсно демократія є проявом "рівності в усіх вимірах соціального життя" [Валлерстайн И. Демократия, капитализм и трансформация // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2002. – № 2. – С. 84], а капіталізм – "матеріальним благополуччям розвинутих індустріальних цивілізацій, з високою динамічною класовою системою, з політичною демократією і множиною культурних зразків (наприклад, з "індивідуалізмом") [Баллестрем К. Г. *Homo economicus*? Образы человека в классическом либерализме // Вопр. филос. – 1999. – № 4. – С. 32]. Яка роль і місце відводиться капіталізації в світлі світової економічної системи, що в класичному марксовому розумінні "є перетворенням додаткової вартості в капітал"?

Відкритим залишається питання можливості застосування досвіду концепції соціального капіталу на теренах українського суспільства. Хоча вже декілька років можемо спостерігати появу позитивного прояву соціального капіталу у якості таких мобільних та самокерованих акціях як флеш-мітінги та флеш-моби. Якщо на перший погляд це має вигляд просто акцій з метою колективної розваги, то насправді це є способом спонтанного прояву громадянського суспільства.

В широкому ж значенні, соціальний капітал може виступати в якості метанституту соціальної реальності. Адже практичне втілення теоретичних напрацювань щодо управління державою, регулювання соціально-

економічного середовища та провадження політики культурного збагачення людського суспільства є можливим лише при злагодженій системі взаємовідносин держави, уряду, громадянського суспільства та кожного окремого індивіда. На думку більшості дослідників, соціальний капітал є мережею поширення логіки колективної дії, що здатна вирішити дані суперечності. Тому, розглянемо теорію нового інституалізму, в основу якої покладені категорії теорії ігор і моделювання раціонального вибору інституцій; інституції – "ігри в широкій формі", де поведінка гравця диктується правилами гри: Особистість – Повноваження – Соціальне середовище – Стратегія політичних гравців – Інституції. Інституції формують політику, оскільки впливають на результати, що "формують особистості гравців, їхні повноваження та стратегію" [Патнем Р. Д. Творення демократії: Традиції громад. Активності в сучасній Італії / Р. Д. Патнем, Р. Леонарді Р. Й. Нанетті ; пер. з англ. В. Ющенко. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 20]. З іншого боку, інституції формуються історією (інерція та встановлений порядок, де історія розглядається "як залежність від пройденого шляху"). Оскільки дійсним фактом є те, що "люди можуть вибирати інституції, але вибирають їх за умов, яких самі не створювали. У свою чергу, їхній вибір впливає на правила, за якими вибирають їхні наступники" [Там само. – С. 20–21].

Таким чином, концепція ефективності роботи інституцій має наступну структуру, що визначає відповідну модель врядування: соціальні потреби – політична взаємодія – уряд – вибір політики – виконання. Дійсно, життя людей залежить від ефективної роботи інституцій та узгодженої політики уряду. Присудження премій, ремонт доріг й інші важливі соціальні потреби суспільства можуть бути реалізовані лише в інституційній структурі. Загалом, інституційна теорія послуговується використанням поняття "громадянське суспільство", де всі громадяни мають рівні права й обов'язки, вступають між собою у зв'язки взаємодії та співпраці. Вони більше ніж просто активні, пронізані громадським духом та рівні, довірять один одному, можуть конфліктувати, але толерантні до своїх опонентів. Це розуміння наближає нас до Аристотелевого розуміння дружби. Також до головних засад пояснення інституційного успіху ми, вслід за Р. Патнемом, визначаємо суспільну згуртованість, політичну гармонію та добре урядування, що водночас виявляються джерелами формування соціального капіталу.

Отже, в межах даного дослідження можна зробити декілька узагальнень. По-перше, для сучасного суспільства гармонізація людських відносин та формування ціннісно-світоглядних орієнтацій є можливим в межах процесу дискурсу, консенсусу та консолідації. По-друге, поняття соціального капіталу може використовуватись як у широкому, так і у вузькому значенні. Тому зв'язок впливу громадських традицій на економічний розвиток та соціальний добробут повинен сприяти реалізації поширення позитивного досвіду концепції соціального капіталу. Оскільки креативний підхід до транскультурних світових змін дає змогу консолідувати українське суспільство відповідно до моделі поєднання матеріальних цінностей західного економізму та духовних цінностей східного індивідуалізму.

СПЕЦИФІКА ВИКОРИСТАННЯ АНГЛІЙСЬКОЇ МОВИ ДЛЯ ФОРМУЛЮВАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ

Важливою проблемою сучасної філософії є термінологічне розрізнення тих мовних засобів, за допомогою яких не лише у повсякденному спілкуванні, але й на рівні спеціально-наукового пізнання виражають діяльність людської свідомості. Попри гадану очевидність самого факту наявності останньої та безсумнівність її проявів, опис такого функціонування та й самого феномену людської свідомості потребує спеціального дослідження. Особливо очевидним це стає під час порівняння різних мовних засобів виразу мисленнєвої діяльності та й загалом функціонування свідомості – наприклад, коли одні й ті самі процеси описують різними природними мовами. Це виявляється з усією наочністю під час здійснення перекладу філософських текстів з однієї природної мови іншою – наприклад з англійської українською (або навпаки). Найбільш вражаючі приклади незбігу мовних "різничитань" при описі здавалося би тотожних явищ функціонування людської свідомості знаходимо у спеціальному проєкті "Лексикону неперекладностей" [Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – 576 с.; Т. 2. – 488 с.]. Хоча цей багатотомний проєкт було започатковано французькими науковцями, він містить у тому числі й неперекладності, пов'язані з іншими європейськими мовами, у тому числі й англійською. Оскільки остання на даний час є найбільш уживаною мовою міжнародного спілкування, то адекватне її філософське застосування важко переоцінити.

Спробуємо простежити, у яких філософських аспектах ця мова виявляється специфічною. Відома лєнінська теорія пізнання як відображення багато чим завдячує філософії Джона Локка. Згідно цій лєнінській матеріалістичній традиції у філософії, людина відображає об'єктивну дійсність не лише на рівні свідомості, але і на рівні психічної активності. Ця активність виявляється як з зовнішньої, так і внутрішньої сторони. Зовні – у тілесних рухах, жестах, міміці; внутрішньо – у процесах орієнтації, сприйняття, уваги, уяви, фантазії, пам'яті, темпераменту, мислення тощо. Так от, у англійській мові функціонування свідомості і психіки нерідко описують за допомогою одного терміну – "mental". Це знімає значну кількість проблем, які виникають у марксистській теорії, де психіка може бути пояснена матеріалістично, а свідомість завжди потрапляє під підозру, оскільки отримує нібито якесь самостійне, відносно незалежне від психіки існування і функціонування. У англійській мові таку ситуацію доволі складно навіть описати словами. Звісно, що свідомість і психіка не тотожні поняття. Перша, безумовно, є психічним процесом. Однак друга не завжди є процесом усвідомленим. Вищі тварини мають психіку, але

вони не мають свідомості, котра притаманна лише людині. Свідомість і мислення також не тотожні поняття. Свідомість – вища форма відображення дійсності, сукупність психічних процесів, з допомогою яких це відбувається. Свідомість охоплює як чуттєве пізнання, так і надчуттєве, суто раціональне. Однак ця раціональність не має якогось містичного джерела, яке могло би принципово протистояти психіці, досвіду. Англійська філософія принципово спирається на дослідження досвіду, тому тут складно містифікувати свідомість. Навіть коли йдеться про досвід мислення, це все ж певний, хоча й особливий досвід, а не "чиста" логіка.

Саме у цьому сенсі, а не у сенсі ленінського матеріалізму, англійська, а значною мірою і американська філософія, виходять з тези, що, відправляючись від чуттєвого досвіду, мислення дає можливість отримувати такі знання про речі та їх властивості, котрі недоступні безпосередньому емпіричному пізнанню. Пізнання на рівні мислення дає можливість розкривати внутрішні, необхідні, суттєві зв'язки речей, що мають місце в розвитку природи, суспільства і самого мислення.

Іншим прикладом досвідної конкретності англійської філософії та її мови є відсутність проблеми "суспільної свідомості", яка властива філософії континентальній. Дійсно, духовне життя суспільства розгортається як постійна взаємодія індивідів та суспільства – за активної участі свідомості. Людина від народження потрапляє в певне соціальне оточення. Спочатку це оточення сім'ї, потім це знайомі та рідні, згодом колектив дитячого садка, потім школа та інші учбові заклади, у взаємодії з колективами яких і формується людина. Дитина спочатку засвоює мову, з мовою логіку мислення, далі розгортається процес оволодіння знаннями, формуються цінності, моральні принципи та норми поведінки, переконання, в тому числі й релігійні, з'являється релігійність. Завершення процесу формування світогляду одночасно означає і завершення процесу формування людської духовності. Фактично з новонародженого біологічного організму виду "людина розумна" формується людська конкретна індивідуальність. Процес такого формування дуже складний і вивчається спеціальними науками – педагогікою та психологією. Тут нема місця містичній "суспільній" свідомості – є лише місце впливам суспільства на індивіда та його свідомість, до того ж впливу не тотального, а через конкретні соціальні групи і комунікативні спільноти.

З моменту завершення соціалізації особистості процес взаємодії індивіда з його духовними здатностями та суспільства з його інститутами духовної культури спричиняє значні зміни свідомості індивіда, але також не виключає впливу на інститути духовної культури – мистецтво, релігію, науку тощо. Однак, у англійській мові не можна це сформулювати таким чином, ніби "суспільна свідомість формується, розгортається, збагачується за рахунок творчої діяльності індивідів", як це має місце у філософії марксизму як спадкоємиці попереднього розвитку континентальної філософії. Така мовна обставина, на нашу думку, можливо на-

віть більшою мірою пояснює слабкий успіх філософії марксизму у англomовному світі, аніж якісь політичні чи економічні причини.

Цей приклад яскраво підкреслює необхідність спеціального дослідження особливостей англійської традиції мовного виразу процесів, які відбуваються у свідомості.

Л. В. Діденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
Lauravido@inbox.ru

ФЕНОМЕН ЕКЗИСТЕНЦІЇ: ТІЛЕСНІСТЬ, ЕМПАТІЙНІСТЬ, ПОМЕЖІВ'Я

Екзистенція – феномен, яким окреслюють специфічне людське буття. Останнє постає складеним, тобто включає елементами різноманітні прояви суб'єкта завдяки наявності у нього тіла. Людина – носій матеріального та ідеального, що існують у ній як єдине начало мислячої матерії. Людське існування – прояви суб'єкта у соціумі, що найяскравіше здійснюється через комунікування, творчість, емоції, ситуації/стани помежів'я, свободу вибирання, відповідальність тощо. Людина проявляється і для себе через самопізнання та самовдосконалення. Таким чином, людина – істота діяльнісна, а зміст її існування – неперервне самовитворювання та практикування майстерності бути гідною назви "людина".

Серед речей, явищ та процесів людину вирізняють здатності та здібності, головною з-поміж яких постає мислення. Мислення "діє" завдяки "субстрату" – ідеям, образам, враженням, поняттям. Їх усі суб'єкт отримує із зовнішнього середовища через зовнішні органи чуття, тобто завдяки наявності тіла. Останнє – це моя межа, за якою починається світ, що є умовно ворожим до мене (тобто я сприймаю його ворожим; насправді він нейтральний). Тіло постає допоміжним елементом для прояву суб'єкта. Тіло фіксує присутність людини у світі через сприйняття, просторовість, моторність, темпоральність. Тіло розуміли різноаспектно: 1) ми не "маємо" тіло, радше ми "є" тілесно (М. Гайдеґґер); 2) тіло є субстанцією, що виробляє біль та насолоду; саме через тіло можна маніпулювати людиною; вплив влади на тіло формує його зовнішній вигляд та трансформує його матеріальність (М. Фуко); 3) тіло – це спосіб буття-у-світі; форма досвідного відношення свідомості, що уможливлює досягання розуміння свого місця у просторово-темпоральному континуумі природи (Е. Гуссерль); 4) тіло є об'єктом, за допомогою якого я спостерігаю зовнішні об'єкти, тоді як саме тіло сам не спостерігаю (М. Мерло-Понті). Загалом, тіло постає медіатором, за допомогою якого ми досліджуємо світ, його перетворюємо та розуміємо. Свідомість не може існувати поза тілом, відповідно і тіло без свідомості – машина для виконання вказівок. Тіло – ретранслятор наших бажань та почуттів, які зашифровуються нами за допомогою слів, міміки, жестів, рухів тощо. Тілом створюється перцептивне поле, яке неможливо усунути, тобто впродовж свого життя людина номінально "змушена" спостерігати зовнішнє

щодо неї – світ, частиною якого вона сама є. Тіло уможливорює світосприймання та подієпереживання.

Переживання ґрунтоване на схоплюванні подій-моментів та речей-явищ із (не)демонструванням емоцій. Феномен емпатійності постає надмірною емоційністю. Пороги емпатійності залежать від суб'єкт-налаштованості на подію-річ-суб'єкта: нормальна/допустима (нічим не відрізняється від стандартного переживання із зовнішнім проявом емоцій – мімічно, жестово, тембрально, вербально); надлишкова (перебирання на себе переживань іншого та поєднування із власними переживаннями тієї самої ситуації, а також одночасно усіх інших, що безпосередньо пов'язані із тобою); відсутня (гносеологічне знеціквлення подією-річчю-суб'єктом, психо-емоційне виснаження, емоційний дальтонізм, тобто первинна неспроможність переживати емоції як такі). Емпатійність є своєрідним ключем до станів помежів'я (у контексті розробок К. Ясперса – "ситуацій помежів'я"). Самі ситуації помежів'я – це перебування перед загрозою фізичного, морального або інтелектуального зникання; змістова загибель практичного та теоретичного оперування; невмотивоване незадоволення існуванням. Саме через такі (та подібні) ситуації і проливається інший план буття – екзистенція.

Ситуація помежів'я – поняття, яким позначають обставинне перебування людини на кордоні буття та небуття. Згадане перебування спричиняють як зовнішні (соціальні), так само і внутрішні (індивідуальні) чинники. Темпорально має бути моментною, проте може бути і тривалою, що може спричинити індивідуальні розлади здоров'я (психічного та фізичного). Граничні ситуації помежів'я – народження та смерть, тобто моменти фізичної появи на світ та його залишення. Решта – похідні, спричинені індивідуальним переживанням тієї чи іншої події зі свого життя та/або життя небайдужих (страждання щодо...). Зазвичай ситуації помежів'я характеризуються емоційними переходами від радості до смутку, що окремі суб'єкти демонструють тілесно (мімікою, жестами, рухами, емоційними проявами та вербалізуванням), а деякі – занурюються у мовчання та презентують знеціквлення життям загалом. Ситуації помежів'я звільняють людину від умовностей, зовнішніх норм, прийнятих поглядів та висловлювань, що уможливорює усвідомлювання себе як екзистенції. Тобто людина "переходить" до справжнього буття, в полі якого індивідуально віднаходиться та усвідомлюється смисл життя. Людина сама позбавляється ілюзорностей та примарностей минулого, якими "жила" досі. Подібні ситуації є каталізаторами "виходу за свої межі", тобто людина розуміє, що неможливе постає синонімом ще нездійсненого (у межах норм права та моралі, звісно). З точки зору психологів та психопатологів, ситуації помежів'я спричинені стресами (через невіддану смерть, провину, життєві випробування, страх, кохання та ін.), що їх переживає суб'єкт у окремі відтинки свого життя. Загроза для подальшого існування очевидна, якщо людина емпатувальна (тобто співпереживає усім, "перебирає" на себе біль та страждання інших). Організм

за таких екстремальних умов мобілізує свої внутрішні резерви заради самозбереження, емоції, чуття та відчуття загострюються, окрім того виникає постійна тривожність через невідомі (з раціонально-логічних причин) чинники. Ситуації помежів'я можуть спричинити як негативні наслідки (втрата себе для себе, тобто відмежовування суб'єкта від зовнішнього світу, знецікнення середовищем перебування свого тіла, усвідомлення марності свого персонального існування тощо), так і позитивні (прозріння, катарсис, вихід за свої межі у духовному сенсі, тобто відкриття нового себе для себе). Ситуації помежів'я своєрідно "розривають" людину: вона перебуває тілесно у лоні буття, а свідомістю – перед гайдегґеровим "прочиненням Ніщо". Останнє "прочиняється" індивідуально, тобто залежно від емпатування/переживання (чим глибше переживання, тим виразніше поставатиме Ніщо). Термін "ситуація помежів'я" є синонімом до терміна "кризова ситуація". А кожна ситуація потребує боротьби, тобто докладання певних зусиль для відновлення та/або встановлювання рівноваги (гармонії). Завдяки ситуаціям помежів'я людина розкриває свою унікальність через попереднє (або інколи і процесуальне) переоцінювання цінностей задля усвідомлення смислу та змісту свого життя.

Отже, екзистенцію не зводять до суцільного переживання низки подій у чітко встановленому часовому відтинку – житті людини. Вона набагато ширша. Її уможливорює трансценденція, тобто "вихід за межі", що є подоланням себе, тобто практикуванням якісно нового, вмінням побороти свої побоювання, страхи, страждання, сумніви тощо і, відповідно, отримувати насолоду від життя через самовдосконалювання.

О. В. Дубровіна, асист., Ю. В. Мельничук, асп., НУБіПУ, Київ
ok.dubrovina@gmail.com

ТВОРЧА СПРЯМОВАНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК ПРІОРИТЕТНИЙ НАПРЯМОК РОЗВИТКУ ОСВІТИ

В наш час швидких та глобальних змін, в умовах "ціннісно-нормативної невизначеності" (В. С. Собкін), формування нового соціокультурного простору (В. В. Рубцов), коли людина стає перед необхідністю знаходити себе у світі, що постійно змінюється, активно та ефективно орієнтуватися та діяти у ньому, – перед освітою гостро стає питання виховання творчої спрямованості індивідів.

Чому власне творчо спрямована особистість, на нашу думку, має бути адекватною відповіддю на ситуацію у сучасному світі?

Під творчою спрямованістю особистості ми розуміємо не спрямованість людини на творчість у художній чи науковій видах діяльності (точніше не тільки таку спрямованість), а орієнтацію на творчість як процес знаходження та втілення людиною нових можливостей власної активності (С. В. Максимова) та реалізації, адже продуктом творчості можуть бути не тільки духовні чи матеріальні цінності, але й великий пласт

явищ "самотворення" (С. Рубінштейн), особистість людини як об'єкт її творчих зусиль (Е. Фром), "самостійне "будівництво" системи взаємовідносин зі світом" (А. Леонтьєв), "життєтворчість" (А. Сухоруков, Л. Сохань, С. Степанов). Тому творчість в системі освітньої діяльності постає як засіб і одночасно умова розвитку особистості, а також механізм розвитку (Я. Пономарьов) та процес самотворення, в якому суб'єкт та об'єкт є тотожними. І коли спрямовані дії на об'єкт змінюють сам суб'єкт, відбувається вихід суб'єкта на новий особистісний рівень. Разом з тим творчість є умовою не тільки виходу людини на новий особистісний рівень, але й умовою гармонійного розвитку особистості.

Творча спрямованість особистості є характерною рисою гармонійної особистості, а сама творчість у широкому значенні цього слова є необхідною умовою розвитку гармонійної особистості.

Більшість сучасних дослідників стверджує, що творчі здібності властиві всім людям і є їх родовою ознакою. Інша справа – рівень їх розвитку, звідки і з'являється актуальність проблеми пошуку оптимальних умов розвитку творчих здібностей в педагогіці та психології. Понад те, існує думка, що здібність до творчості є нормою і неможливість реалізації творчих імпульсів може призвести до неврозів, або навіть до деструктивних дій.

Творчості неможливо навчити, але першим кроком до неї повинне бути усвідомлення себе людиною-творцем. У гуманістичних, філософських та психологічних концепціях особистість – це людина як цінність, заради якої здійснюється розвиток суспільства.

Виходячи зі сказаного, можна стверджувати, що й натеper в освітній діяльності особлива увага мусить приділятися формуванню індивідуального начала та особливо питанню підтримки варіативності особистості, підготовки її до вирішення нестандартних життєвих, а не тільки типових задач. Це значною мірою обумовлює й життєздатність суспільства в цілому.

Зокрема в руслі проблематики креативної педагогіки та психології, стратегічним смислом освіти у ХХІ столітті постає необхідність формування особистості з власним суверенітетом, вільної і творчої, здатної до перманентного самовизначення не тільки й не стільки в рамках сфери професійної діяльності, скільки в площині загальнолюдських цінностей.

***М. В. Ілляхова, канд. філос. наук, доц., УМО, Київ
new_zealand@uk.net***

ДИВЕРГЕНЦІЯ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ОСВІТИ

Сучасна освіта у складних глобалізаційних процесах втратила єдність. Сьогодні відбувається плюралізація і розмивання меж поняття освіти, а саме його традиційних підстав. Виникнення різноманітних освітніх систем, підходів та моделей створило певне свавілля у поглядах на навчання та його методи. Замість створення цілісної системи освітнього простору, сучасна освіта перетворилася на розгалужений комплекс різнофункціональних навчальних технологій. На емпіричному рівні вони існують і сти-

хійно розвиваються як специфічні методики адаптації людини до середовища. Такі технології у вигляді всіляких тренінгів, різного роду ігрових ситуацій, підготовки до швидкого прийняття рішень, моделей поведінки в умовах бізнесових і фінансових ризиків тощо зводяться до механічного накопичення способів орієнтації людини задля швидкого досягнення успіху.

Багатоманітність сучасних освітніх практик впливає з різного відношення людини до широкого спектру цілісної життєвої ситуації. Така розгалуженість сучасної освіти позначається поняттям "дивергенція". Термін "дивергенція" (лат. *divergere* – виявляти розходження, розбіжність) запропонував Ч. Дарвін для позначення розходження ознак в організмів однієї систематичної групи в процесі еволюції [Філософія : Енциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М. : Гардарики, 2004]. Надалі принцип дивергенції почав використовуватися для пояснення видозмін у природі. Сьогодні це поняття увійшло до кола гуманітарних дисциплін: лінгвістики, як перетворення діалектів однієї мови на окремі мови (Д. Крістал, О. Швейцер, Р. Якобсон), психології, як "дивергентне мислення", що рухається у різноманітних напрямках (Дж. Гілфорд), економіки, як випереджуючий індикатор руху цін. Зокрема, Н. Кравчук вважає, що "процеси конвергенції та дивергенції є проявом універсальної активності суспільства. Вони є основним принципом розвитку всього світу – поєднання та роз'єднання частин єдиного цілого" [Кравчук Н. Я. Дивергенція глобального розвитку: сучасна парадигма формування геофінансового простору : [монографія]. – К. : Знання, 2012. – С. 103]. Відтак, ці процеси виявляються у відношеннях та зв'язках різних структурних утворень. На рівні самоорганізаційних систем ці співвідношення набувають цінності, оскільки утворюють множину "комбінаційних можливостей" (Н. Луман), "вільної варіації" (Е. Гусерль). Виявлення дивергентних тенденцій в освіті дозволить описати гетерогенність сучасних освітніх практик, розкрити динаміку самоорганізаційних систем, виявити спільну основу дивергентних форм сучасної освіти та зрозуміти, як це співвідноситься з різноманітними сферами життєдіяльності людини задля утворення когерентного середовища.

Багатоманітність сучасних освітніх практик впливає з різного відношення людини до широкого спектру цілісної життєвої ситуації. Інакше кажучи, дивергенція освітніх практик може розглядатися як результат розосередження уваги і дій постнекласичної людини на різних елементах реальності, а також у зв'язку зі специфікою самих об'єктів, здатних бути такою реальністю. За активізацією їх використання знаходяться нові потреби суспільства та людини, відповідно, відповідь слід шукати у специфіці цих потреб. Життя постнекласичної людини перетворилося на рух по різноманітних тимчасових траєкторіях. За великим рахунком, відбувається розрив людини і буття, і як наслідок – розбіжності між потребами, мотивами, цілями і результатами діяльності людини. Відповідно, цей розрив компенсується потужним опосередкованим нашаруванням симулякрів – псевдодіяльності і псевдожиття, що спираються на

псевдоцінності, псевдомотиви, псевдопотреби, міфи, ілюзії, утопії, театралізація, фальсифікація, рекламу та інші коди семіосфери, що перетворилися на широкий простір відчуження людського буття.

Новоутворений тип людини – "гедоністичний егоїст" й позбужує філософів повсякчас ставити питання про антропологічну кризу. Специфіка "гедоністичного егоїста" виявляється у тому, що егоїзм є необмежним як раніше, а тотальним. Зокрема, С. Жижек вводить термін "еготизм", який, на відмінну від "егоїзму", позначає природну турботу людини про самозбереження. Навпаки, "егоїзм" є сліпою пристрастю до задоволення, накопичення багатства та одержимістю успіхом. Егоїст "фанатично відданий меті примноження власного багатства, готовий не зважати заради нього на власне здоров'я та щастя, не кажучи вже про добробут власної родини та благополуччя навколишнього середовища" [Жижек С. Год неможливого. Искусство мечтать опасно. – М. : Европа, 2012. – С. 8]. Прагнучи до безмежної свободи, розширюючи приватний простір, людина втрачає взаємоузгодженість, цілісність зі світом. Задля "одержимого успіху" вона стихійно обирає односторонні освітні практики, які пропонують замість цілісної системи векторів гармонізації життєдіяльності людини в інфосоціумі лише розгалужений комплекс способів орієнтації у нестабільних умовах. Відтак, людина втрачає здатність керувати власним життєвим рухом в умовах сучасного, гетерогенного світу та перетворюється на статисти у стихійному вирії обставин.

Відбувається певний розрив між діяльністю людини та реальністю. Класична освіта намагалася подолати цей розрив шляхом створення універсальної моделі відповідності внутрішнього світу людини до суспільних правил, норм, стереотипів мислення й поведінки. Класична освіта перетворилася, таким чином, на могутній механізм штучного моделювання поведінки людини. Як наслідок, відношення людини зі світом вибудовувалися у межах формуючого та соціалізуючого підходів класичної педагогіки. Сучасна ж система освіти просто не встигає перелаштуватися відповідно до змін потреб людини та суспільства.

На нові виклики інформаційного суспільства сучасна освіта відповідає своєю дивергенцією. Розрив "людина – реальність" вона долає "політеоретичністю", "мультипарадигмальністю", намагаючись зберегти множинність підходів замість створення концептуальних засад задля їхнього синтезу. Сьогодні освіта не спрямована на формування цілісного наукового світогляду. У кращому випадку, освіта зараз дає наукові фрагменти світу, які майже не пов'язані один з одним і які не покривають всі потреби людини. Вона створює, таким чином, динамічну схему всіх можливих відповідей, реакцій на певні базові проблемні ситуації. Така система одночасно розширює межі свободи і детермінує їх. Тобто вона відкриває ряд творчих можливостей, що можливі лише як відповідь на ту чи іншу ситуацію, яку система сама артикулює. Таким чином, вона задає межі можливих практичних дій. Намагаючись зберегти множинність відповідей, сучасна освіта перетворилася на комплекс дивергентних освітніх практик, які позбавлені єдиної герменевтичної основи.

Базовим положенням для формування нової системи освіти має стати принцип самодетермінації освітньої діяльності. Відповідно, освіта людини має розвивається так, що зміна відношення людини до світу одночасно означатиме зміну безлічі впливів середовища на людину і зміну її потреб, що породжує нові дії. Звісно, завдання нової освіти не зводиться до механічного накопичення фрагментів освітнього досвіду і не вичерпуються ним. Вона має спиратися на самостійні принципи, що мають допомогти людині навчитися оптимально не лише адаптуватися до невизначених станів різного середовища, а й підготувати до спонтанних факторів, які супроводжують її протягом всієї життєдіяльності, тобто людина має бути готовою втрутитися до цього процесу і вміти керувати ним. Ідея всезагального взаємозв'язку, взаємозалежності, когерентності стає ключовою для нашого часу, формуючи основу "нового холізму". Але цей світоглядний орієнтир, як назвав його В. Стьопін, має доволі загальний, недостатньо визначений характер. Відповідно, сьогодні в освіті відбуваються пошуки єдиної основи, зберігаючи дивергентність підходів та бачення проблеми. "Світоглядний орієнтир ще не викристалізувався у цілісну систему світоглядних універсалій, що впливають на спосіб осмислення, розуміння та переживання людиною світу" [Степин В. С. Філософія як діяльність по побудові моделей можливого майбутнього // Виртуалістика: екзистенціальні та епістемологічні аспекти / [ред. І. А. Акчурин]. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – С. 12].

Т. В. Киричук, асист., НУБіПУ, Київ
TatianaK@i.ua

СИНЕРГЕТИКА ЯК ІННОВАЦІЙНА МЕТОДОЛОГІЯ ПРОФЕСІЙНОЇ ОСВІТИ

Сучасні процеси, які відбуваються в Україні, – це спроба по-новому вписатися у всесвітньо-історичний розвиток соціуму. У державній національній програмі "Освіта: Україна ХХІ століття", де чітко сформульовані основні завдання та способи реформування освіти в Україні, наголошується: "В центрі навчально-виховної роботи, стоять проблеми не просто розвитку особистості, а цілком конкретні завдання з формування її світогляду, культури, індивідуального досвіду, творчих нахилів, виховання соціальної та екологічної відповідальності, глобальної самосвідомості" [Державна національна програма "Освіта. Україна ХХІ ст.". – К. : Райдуга, 2000. – С. 3].

Обсяг і глибина знань, розвинені творчі здібності майбутніх фахівців повинні поєднуватись з високою культурою, вищими духовними злетами, запитами та інтересами, устремлінням служити загальному Добру. Саме тому вся система освіти повинна будуватись так, щоб вона готувала не просто високоосвічених, а висококультурних громадян. Слід зазначити, що цього вимагають як умови нашого сучасного національного буття, так і ті процеси, які відбуваються в сучасному взаємозв'язку

ному світі. Одночасно з небувалим розвитком наукових знань і фахової освіченості відбувається глибокий занепад духовних і культурних цінностей, а нещадне руйнування природи доповнюється таким самим руйнуванням культури – зростає злочинність, споживацький паразитизм, моральний цинізм і т. п. явища. Тому для системи освіти дуже важливою є її гуманітарна складова, – тобто ті предмети, які дають і формують знання про людину і суспільство, історію і культуру, моральні і естетичні цінності (історичні, культурологічні, філософсько-соціологічні, психологічні, мовознавчі та літературознавчі). Гуманітарний блок освіти спричиняє особливий вплив на формування світогляду, ціннісних орієнтацій, загальної культури та морально-громадянської позиції особистості.

Гуманізація педагогічного процесу полягає в його спрямованості на особистість студента, в її удосконаленні на основі саморозвитку. Принцип гуманізації повинен пронизувати всю компонентну структуру педагогічного процесу як його провідний принцип.

Складне завдання реформування освіти, завдання освітньої політики неможливо розв'язати поза теоретичним, перш за все філософським, осмисленням особливостей інформаційної епохи. Стає зрозумілим, що стратегічною метою вітчизняної освітньої діяльності на цьому перехідному етапі є внесення змін до освітньої парадигми, що неможливо здійснити без залучення методологічного потенціалу постнекласичної науки, – синергетики.

Синергетика постає як новий постнекласичний напрям міждисциплінарних досліджень процесів самоорганізації та розвитку, що відбуваються у відкритих дисипативних неврівноважених системах, на думку багатьох дослідників, претендує на статус нової парадигми освіти XXI століття.

"В синергетичному сенсі освіта – це самоорганізація людини як цілісної, упорядкованої системи, що коеволюціонує з ідеалами культури й співвідносна з образами сучасного світу..." [*Рабощ В. Синергетика образования человека* [Електронный ресурс]. – Режим доступа: ftp://lib.herzen.spb.ru/.../rabosh_5_10_178].

Головним у підготовці майбутніх фахівців є не стільки надання їм певної суми знань, скільки вироблення вміння самостійно здобувати та засвоювати нові необхідні знання, оволодівати навичками до самовдосконалення, творчого вирішення проблемних питань. Освіта повинна прищепляти методологію оволодіння системним знанням та нелінійним мисленням. Нелінійний стиль мислення, запропонований синергетикою, передбачає цілісне й багатовимірне сприйняття мінливого, нестабільного та складного світу, готовність до поліваріативності його розвитку, до появи непередбачуваного і разом з тим "запрограмованого" нового.

На нашу думку, методологічні принципи синергетики можуть бути успішно застосовані й до системи освіти.

1. Принцип флуктуації, суть якого полягає в посиленні активності суб'єктів педагогіки та саморефлексії, яка породжує та стимулює думку, перетворюючи освіту у творчий процес.

2. Принцип параметрів порядку, що вводить інваріанти в технологію освіти, в систему відтворення людини. Йдеться про ситуацію вибору в освіті щодо прийняття рішення з великою кількістю ступенів свободи.

3. Принцип коеволюції виходить із співвіднесеності суб'єкта педагогіки з ідеалами культури, образами людини та світу, в збереженні тісних зв'язків з освітньою традицією.

4. Принцип кооперативності якраз і містить вимогу узгодження взаємодії суб'єктів освіти. Освіта, аби набути максимальної ефективності, має бути вчасною та доцільною.

З точки зору синергетичного підходу освіта має, таким чином, вирішувати наступні різноспрямовані завдання, по-перше, стратегічне – допомоги особистості долати нестійкість за рахунок вироблення системного, комплексного погляду на світ, по-друге, тактичне – сприяти адаптації до нестійкості. Освіта є відкритим соціальним організмом, що забезпечує потреби соціуму, тому потрібна більш тісна їхня взаємодія, яка б передбачала зворотній зв'язок та націленість на виховання особистості майбутнього. Виміри системи освіти мають узгоджуватися із загально-соціальними, більш того – соціоприродними характеристиками та вимогами. Освіта, підтримуючи зворотній зв'язок із суспільством, завдяки цьому забезпечує його потреби, адекватно реагуючи на соціальні запити й зміни, а не лише відчайдушно прагне зберегти свої консервативні, проте застарілі позиції.

Система освіти, заснована на подібних принципах, завжди буде здатною готувати спеціалістів з навичками активного знання та умінням його практично реалізувати.

М. А. Козловець, д-р філос. наук, проф., ЖДУ, Житомир

ГУМАНІСТИЧНА ПАРАДИГМА ЯК ІМПЕРАТИВ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНОГО ПОСТУПУ КРАЇНИ

Соціальна трансформація, становлення ринкових відносин викликали до життя нові явища, які суперечливо, а подекуди й негативно впливають на процеси гуманізації українського суспільства. Філософія й практика економічного лібералізму через відповідні механізми поширила суто ринкові принципи поведінки не тільки на економіку, а й на інші – неекономічні – сегменти суспільного життя. Нинішня версія економічного ринкового фундаменталізму спрямована в основному на накопичення багатства, часто ігнорує гуманістичні, моральні, соціальні й культурні виміри соціуму. Наразі маємо ситуацію, коли в Україні склалася модель не сучасного європейського, а кланово-олігархічного капіталізму, позбавленого будь-яких ознак соціально-ринкової економіки, модель дикого поєднання бідності, безпросвітності та багатства.

Сьогодні про гуманізм, мораль говорять лише ідеалісти; на практиці ж – навіть їх голос залишається "гласом волаючого в пустелі".

Дійсність перекидає будь-які потяги до гуманізму й моральності. Ринковизація суспільних відносин і масовизація життя практично не залишають місця індивідуальному самоствердженню особистості. Сама реальність в силу своєї ворожості пригнічує особистість. Певною мірою людина вже не може справлятися із життєвими труднощами, надломлюється, біжить від суспільства, обираючи деякий альтернативний спосіб життя (перехід в іншу соціальну групу, маргіналізується, виїжджає за кордон чи переїжджає із міста в село тощо). Масове зубожіння людей, консервація мізерних соціальних стандартів, безробіття, відсутність у більшості будь-яких соціально-економічних перспектив і гарантій на майбутнє зумовлюють соціальну напруженість і дезорієнтацію масової свідомості. Чесна праця, як і честь, гідність, любов, щирість і багато іншого з того, що визначає основу самозбереження людини й суспільства, дедалі більше щезає, стирається в реаліях нашого життя. Реальним "завоюванням" стають злочини, корупція, сотні тисяч мігрантів, бомжів, безпритульних, безробітних, наркоманів, повій, дітей, в яких вкрадено дитинство. Суспільна катастрофа, що насувається на Україну, полягає й у прогресуючому збільшенні осіб із негативним ставленням до навчання і будь-якої праці.

Дегуманізацію і деморалізацію в країні значно підживлюють корупція, зрощення державних і тіньових структур, мафієзація основних сфер життєдіяльності суспільства. Якщо раніше подібні явища здебільшого приховувались або прикривались псевдогуманістичними міркуваннями, то сьогодні ці умовності відкинуті: місце гуманізму й моралі в суспільстві посіли цинізм, неприхована зневага до людини, лицемірство. Причому аморальність стимулює нову антигуманну хвилю як у суспільстві загалом, так і в культурі, у побуті, ЗМІ, в освіті й науці тощо. Тепер майже все переведено в площину комерціалізації – розбудовується ринкове суспільство (а не економіка!), де можна все продати й купити. В інформаційно-медійному просторі повне засилля кітчу, який руйнує морально-гуманістичні цінності, сформовані століттями. В умовах соціального хаосу особистість зіштовхується не лише з труднощами в усвідомленні власного ества, а й з чисельними проблемами, пов'язаними з розумінням себе у межах суспільного простору. Сили соціального поступу стримуються за допомогою споживацьких тенденцій, "фальшивих" потреб, дедалі більшого відчуження. Взірцем виступає людина, орієнтована на прибуток, результат, кар'єру, успіх, що замінює всі інші (в тому числі й вищі) орієнтації.

Кризова ситуація у нашій країні стимулювала як панівну антигуманну тенденцію, в зв'язку з чим обмежується сфера дії гуманізму, який набуває яскраво вираженого абстрактного характеру. Тільки тепер вже не колишній "класовий гуманізм", а національно-орієнтований, на рівні гасел і розмов. Величезні маси людей знову опинились у повній залежності від нових економічних структур і політичної кон'юнктури вельми далеких від гуманістичних ідеалів. Надії, які переповнювали людей в перші роки незалежності, здійснилися далеко не для кожного. Наявна ментальна катастрофа, масштаби якої ще не усвідомлені. Суспільство хворе

нервовим виснаженням. Пануючим стало деструктивне спілкування. Відповідно й настрій людей – розгублений, пригнічений, знервований й роздратований. Утворився психотип людини, абсолютно байдужої до майбутнього. В Україні немає перспективних планів розвитку. Велику роль відіграє нестабільність існування. Поки влада і бізнес будуть тісно спаяні, позитивних змін в країні не буде: ні нормальної економіки, яка передбачає конкуренцію, ні нормальної політики, яка передбачає існування партій зі своїми програмами розвитку країни. Причина цього криється у способі, в якій відбулася приватизація в Україні. Стає цілком очевидним, що без основ моральності, без соціальної справедливості, без гуманізму й солідарності ні суспільство, ні держава більше не можуть, не повинні, не будуть існувати.

Ідеї ринкового прагматизму взяли гору над потребами внутрішнього світу людини, й це несе загрозу перспективам гуманістичного розвитку українського соціуму. Головне призначення людини на землі – бути на-самперед Людиною, а вже потім підприємцем, бізнесменом, економістом, інженером, лікарем, юристом. На жаль, в суспільстві майже нічого не робиться для того, щоб індивід прагнув до культивування у самому собі людяності, орієнтував поведінку і дії на гуманістичні ідеали й принципи. Не може суспільство розраховувати на благополучне сьогодні, тим більше на перспективне майбутнє, якщо воно організовує свою життєдіяльність, ігноруючи основну умову власного самозбереження – людяності в Людині. Прояви деструктивного в антропологічній та антропосоціалній сферах супроводжуються, а то й зумовлюються поширенням ірраціональності, технократизму, цинічного розуму, авторитаризму та тоталітаризму.

Тривожним симптомом є тенденція до зниження рівня самооцінки людиною самої себе. Пересічна людина живе в ситуації постійного стресу, що не може не призводити до прояву не кращих, а насамперед гірших рис людського ества. У людей знервований, роздратований стан, безперервно зіпсований настрій, що, звичайно, не може не породжувати ресентиментних явищ, які, звичайно, не сприяють життєствердженню та результативній творчості. В антропокультурному плані це характеризується тим, що за українських реалій – масового безробіття, непрацюючих виробництв – саме це стає основною перепорою для можливості індивідуальної самореалізації. Повноцінне буття – це коли людина вміє піднятися над буденністю, зазирнути "по той бік" світу матеріального. Деградує населення, яке з точки зору корпорації-держави є соціальним й антропологічним баластом, щоб вижити, шукає нові форми соціальної організації і нові цінності, які нерідко не відповідають критеріям гуманізму. Невидимо, на рівні підсвідомості у психіці відбуваються зміни, про які людина навіть не підозрює. Поступово в її душевному просторі дедалі більше місце починають займати байдужість до болі і страждань інших, задоволення від споглядання на муки жертв насильства [Андрос Є. Кланово-олігархічний капіталізм: уперед в історичне минуле? // День. – 2012. – 30 серпня. – С. 5].

Чи не найбільючіша проблема сьогодення – це проблема розтоптаного життєвого світу і правового статусу особистості українця. Оскільки "безправного" гуманізму не буває, тому без зміцнення правової системи, без того, поки в країні не буде забезпечено неухильне дотримання всієї Конституції України, законів та інших нормативних актів, розмови про становлення правової держави залишаться благими побажаннями. Розуміння свободи на рівні повсякденної свідомості зводиться, як правило, до вільного волевиявлення, можливості реалізації будь-яких бажань і переваг. При цьому ігнорується найважливіша іпостась свободи : особиста відповідальність за зроблений вільний вибір. Моральна й соціальна безвідповідальність пронизують всі структури й рівні суспільного організму.

Часто як аргумент, що виправдовує масову дегуманізацію, аморальність, беззаконня й злочинність, можна чути, що все це неминучі, побічні явища, характерні для початкового етапу первісного нагромадження капіталу. Що нинішня складна ситуація в історії розвитку нашої держави на першій погляд пов'язана переважно з вирішенням нагальних проблем економічного характеру, з турботами матеріального порядку, з прагненням до нормального людського існування і, врешті-решт, – до виживання. Однак хибною є теза про те, що ніби в цих умовах зовсім не до "високих матерій", що суспільство нині потребує не стільки гуманізму, скільки елементарного виживання. На переломних етапах історії завжди мали місце подібні твердження, але потім виявлялося, що саме духовні феномени, які ігнорувалися, були тією привабливою силою, яка сприяла згуртуванню людей і соціальних верств, дозволяла менш болісними шляхами вибиратися з лабіринту, долати загрозу хаосу й руйнації. Сьогодні потрібні не високі міркування про благо всіх і вся, а конкретні пропозиції щодо створення у суспільстві нормальних умов для життєдіяльності людини. Ідеться насамперед про соціокультурні й соціально-економічні чинники, які забезпечують гідне життя людини. Доки пересічний українець не відчує себе людиною, доти життя для нього не повернеться в повному обсязі – життя не як животіння, а як повноцінне людське буття.

Не будемо тішити себе ілюзіями, а визнаємо, що гуманізм має витримати конкуренцію з економічними імперативами, натиском політичних сил, виграти битву з інформаційним антигуманізмом, й не перетворюючись у "благодійництво", утвердити себе ідейним знаменем соціальної злагоди, солідарності, партнерства різних соціально-політичних сил, відновлення безперервної багатовікової гуманістичної традиції" [Губерський Л. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. – К. : Знання України, 2002. – С. 246]. Ринкова економіка реалізувати функцію об'єднуючої соціальної ідеї не в змозі, оскільки ринкові відносини – це лише спосіб досягнення чогось, а не ціль розвитку суспільства. Ефективні демократії, успішні ринкові держави давним-давно вже зрозуміли, що ринок потрібно обмежувати. Не можна допускати всесильності ринку, оскільки він тоді починає діяти як ентропія – розкладає сутності. Сам по

собі ринок та пов'язані з ним цілі й цінності не можуть бути самодостатніми. Це лише цінності-засоби для власне розвитку людини. Принципи справедливості, ліберальна демократія, ринкова економіка, все у людському соціумі набуває справжній смисл і вищу раціональність лише тоді, коли вони спрямовані на благо людини.

Отже, ефективність соціально-економічного поступу країни значною мірою залежатиме від утвердження в українському суспільстві гуманістичних цінностей, створення можливостей повноцінної особистісної самореалізації людини як основи соціального оптимізму. Гуманістична вісь завжди цементувала всю соціальну систему, забезпечувала її життєстійкість, відігравала важливу інтегративну функцію, бо її стрижень — людина з її потребами і можливостями, діяльністю, способом життя, культурою тощо. Сутність нової парадигми в розвитку суспільства якраз і полягає в тому, щоб у центрі історичних процесів "розмістити" не капітал, багатство, гроші, володіння владою, а розвиток людини, вбачати в ній не лише засіб, а насамперед мету, результат, смисл існування самої української державності.

*Т. А. Кузина, студ., УрФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
k_v_i_t_k_a@mail.ru*

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОЗИЦИЙ ПИСАТЕЛЯ И ЧИТАТЕЛЯ В ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Классическое представление о литературном произведении связано с двумя основополагающими фигурами: фигурой автора, который пишет произведение, и фигурой читателя, который произведение читает. Автор задается некими проблемами, обдумывает их и выражает мысли в такой форме, которая кажется ему наиболее подходящей. Читатель, в свою очередь, в представленном тексте ищет заданные смыслы, пытается понять замысел автора и усвоить его. Но исчерпывается ли этими процедурами "жизнь" произведения? Создается ли оно только для того, чтобы аккумулировать смыслы и концепции и передавать их от автора читателю, или задает основания для более обширной работы? И если эта работа действительно происходит, то кто выступает ее источником — писатель или читатель?

Вопрос о том, является ли позиция автора определяющей для функционирования произведения после того, как оно выходит из под авторского пера и отправляется навстречу читателю, наиболее остро встает во второй половине XX века. Новые особенности литературы, ее критическое осмысление, многочисленные философские концепции дают повод для того, чтобы ответить на этот вопрос отрицательно. Писатель больше не играет решающей роли в определении литературной судьбы текста. Зато значительную ответственность за раскрытие содержания и в целом образа литературного произведения принимает на себя читатель.

В 1967 г. литературный критик и философ, представитель постструктурализма, Ролан Барт пишет работу "Смерть автора", в которой говорит о том, что прочтение и интерпретация произведения, ориентирующиеся на фигуру автора и его личное видение, не имеют основания [Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс, 1994. – С. 384–391]. Автор и авторский текст должны быть разделены, произведение должно быть освобождено от толкований, диктуемых авторской позицией. Содержание литературного произведения не исчерпывается теми смыслами, которые заложил автор, не замыкается на авторском замысле, но, напротив, выстраивается на нескольких уровнях, соответствующих взглядам различных интерпретаторов. У текста нет конкретных, укорененных в нем значений и смыслов, эти значения и смыслы появляются тогда, когда происходит прочтение текста. Получается, что смысл произведения не "дешифруется", но создается читателем, и каждый читатель делает это по-своему.

Подобная позиция в отношении смысловой работы произведения встречается и в таком философском направлении, как герменевтика. Х.-Г. Гадамер, например, пишет, что интерпретация текста помимо понимания его смысловой основы всегда предполагает прирост смыслов, который осуществляется благодаря личному прочтению и анализу со стороны читателя [Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М. : Прогресс, 1988. – С. 449]. Таким образом, читатель несколько не уступает писателю в смыслообразующей деятельности, именно от него подчас исходят новые, неожиданные идеи, формирующие образ произведения.

Новое культурное дыхание эпохи – постмодернизм – значительно меняет классическое представление о литературном произведении и роли автора. В постмодернистской литературе такое понятие, как авторитет автора, сдает свои позиции, о чем говорит игровая форма произведений, появление метапрозы (текст в тексте) и пастиша (соединение фрагментов различных произведений или их переписывание). Внимание смещается со смысловой картины, которую создает текст, на сам процесс написания текста, и в этом процессе читатель участвует наравне с автором. Новое литературное произведение – это уже не просто текст, но гипертекст. Работа с этим текстом, его чтение, не может быть изначально заданной и не определяется писателем. Автор выстраивает структуру текста, возможные связи между его элементами, систему ссылок, но то, как все это будет работать, решается только читателем. Текст живет собственной жизнью, его непосредственная связь с автором разрушается.

В качестве ярких примеров такого типа произведений можно назвать "Хазарский словарь" Милорада Павича и "Бесконечный тупик" Дмитрия Галковского. "Хазарский словарь" состоит из статей, снабженных системой ссылок, и его автор говорит, что произведение можно читать совершенно по-разному: и в прямой последовательности статей, и в обратной, и путем выборки, – содержание романа от этого не пострадает,

а возможно, только обогатится [Павич М. Хазарский словарь. – СПб. : Азбука, 1997. – С. 6]. Дмитрий Галковский вовсе пишет свое произведение в виде многоуровневой системы примечаний, в рамках которой цепочку следований можно выстраивать в бесконечной перспективе. Таким образом, писатель не создает произведение в готовом виде – будучи написанным, оно лишь потенциально существует. Произведение как таковое появляется только тогда, когда запускается механизм соединения его частей в единую картину, и запускает этот механизм читатель.

Помимо того, что новейшее литературное произведение является многоуровневым, оно еще и полифонично: в нем параллельно может разворачиваться несколько сюжетных или смысловых линий. Также оно способно запустить у читателя работу сразу нескольких ощущений: визуальных, тактильных, обонятельных, музыкальных. Так, например, случается с романом Умберто Эко "Таинственное пламя царицы Лоаны", где герой пытается восстановить память, изучая различные вещи: газеты, пластинки, журналы с комиксами, флаконы с парфюмерией. Описание этих вещей погружает читателя в систему фрагментов, из которых складывается пазл произведения. Произведение "оживает", когда читатель собирает воедино весь букет ощущений, хранящихся в тексте, и без такой актуализации нельзя говорить о его полноценном существовании.

В результате получается, что новейшая литература смещает "баланс сил" между писателем и читателем в сторону последнего. Читатель определяет то, каким образом зазвучит произведение, какие смыслы оно привнесет в общее идейное поле. Конечно, нельзя говорить о том, что позиция автора тотально теряет свое значение. Автор, как и прежде, пишет текст, но теперь произведение создается не им единолично. Писатель закладывает основу, из которой произведение вырастает, питаясь прочтением и читательской интерпретацией.

К. С. Літвін, магістр, ІПО ІПП, Донецьк
Ket-litvin@yandex.ru

ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ПРОФІЛЬНОГО ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ В ВИЩОМУ НАВЧАЛЬНОМУ ЗАКЛАДІ

Питання гуманітарної підготовки спеціалістів ВНЗ негуманітарного профілю є актуальним; на це наголошує концепція Болонського процесу. Поряд з цим твердженням освітянська практика виявляє, що гуманітарна підготовка потребує наукових розробок і досліджень.

Р. Мерелмен живив поняття "модель слабо зв'язаної культури", яка формує загальну атмосферу у суспільстві. Він визначає її так: еклектика стилів і форм різних часів і народів, що подається як новий суперстиль. У мові це засилля стандартизованих, уніфікованих форм; експансія жаргонної мови, девальвація слова. Знецінення різної інформації: політичних і спортивних новин, сенсацій, реклами, які безсистемно чергуються

з калейдоскопічною швидкістю, безмежність та різноманітність меню цінностей, що тиражуються ЗМІ, декларативний демократизм, спроби надати культурних санкцій насиллю, культивування плинності та дрібності світосприйняття.

Людство не вперше зіткнулося з духовною кризою і виробило достатньо надійні, щоправда без швидкого успіху, засоби виходу з духовної кризи. Ці засоби – освіта і просвітництво. А. Конаржевський цитує слова власника японської фірми з приводу зауваження українського журналіста, – "Якщо ви вважаєте, що освіта занадто дорога, – спробуйте, скільки коштує неучтво" [Конаржевський Ю. А. Аналіз уроку. – Харків : Ранок, 2008. – С. 295]. Нemoжна готувати фахівця, чия діяльність зорієнтована на швидкоплинний успіх, прагматична та неекологічна. Протидію такій освіті Болонська концепція вбачає в вихованні через дисципліни соціогуманітарного циклу, перш за все філософію.

Спроба скоротити гуманітарно – соціальну складову освіти спостерігалася свого часу в вищій освіті США і у Франції. Результати цих реформ провідні фахівці оцінили негативно. А. Блум у книзі "Занепад американського розуму" (1986 р.) вбачав недолік тогочасної американської освіти в її надмірній спеціалізації. Документи Болонського процесу визначають, що викладання дисциплін соціогуманітарного циклу є важливим чинником збереження соціальної підтримки рівня цивілізованості у суспільстві, формування світоглядної культури студентства.

Проблема профільного викладання була об'єктом вивчення в радянські часи. Проблема зараз у тому, як реалізувати це положення на практиці. Найважче у профільному викладанні – проблема мотивації: для чого потрібно вивчати філософію спеціалісту інших спеціальностей?

Профільне викладання філософії має такі переваги:

1. Взаємодія учбових дисциплін під час підготовки фахівця з широкими поглядами і високою культурою успішно здійснюється тільки при засвоєнні філософії. Фундаментальні науки і їх прикладні галузі в кінці кінців зливаються з науками про суспільство, створюючи з ними науку про людину.

2. Сучасні медичні та технічні вузи повинні змінювати свої концепції, бо світ переходить на нові технології. Усюди відбувається переосмислення традиційних спеціальностей, без концептуального підходу до цих проблем держава буде відставати від світового прогресу. Програми з філософії треба наповнювати таким матеріалом, який буде цікавим студентам інших спеціальностей. Тобто придавати сенс тому, чим вони займаються. Філософії належить значна роль у перебудові стереотипів мислення з метою формування нових якостей людини;

3. Успіх в якійсь одній науці часто залежить від застосування у ній методів, розроблених і використаних у іншій науці. Ось чому залучення знань з інших наукових галузей допомагає краще засвоїти знання профільної науки, розширити загальний кругозір молодого фахівця.

Найвидатніші вчені світу поряд з спеціальними творами створювали і створюють філософські праці. Так Н. Бор написав книжку "Атомна фі-

зика і людське пізнання", В. Гейденберг – "Філософські проблеми атомної фізики", "Фізика і філософія", Д. Бом – "Причинність і Випадковість у сучасній фізики". К. А. Тимирязев, І. П. Павлов, В. І. Вернадський, С. І. Вавілов та інші вчені розробляли філософські проблеми природничих наук. Г. Сельє, Я. МакДермотт, Дж. О'Коннор, Н. Амосов, Д. Гордон, Майкл Лебо та інші – філософські проблеми медицини.

У курсі філософії повинен мати місце такий матеріал, який допоможе студентам самостійно застосовувати (насамперед філософські методи і підходи) під час аналізу будь – яких теоретичних і практичних проблем. Особливістю цих проблем є те, що їх неможливо вирішити без звертання до філософії, тому що вони дуже складні, недостатньо вивчені, або знаходяться на рівні емпіричних фактів.

Важлива функція профілювання філософії – виявлення і демонстрація соціальних фактів розвитку з профільних галузей знань в умовах комп'ютерної революції.

Профільне викладання філософії має успіх при умові, що воно розроблюється і застосовується у кожній окремій лекції, семінарі – тобто застосовується в системі.

Деякі чинники, що на наш погляд сприяють успішності профільного викладання є – інформованість викладача філософії у профільних дисциплінах, які викладаються в вузі, викладання філософії обов'язково з використанням міжпредметних зв'язків. Уникання спрощення, тобто матеріал, який вміщав би не тільки ілюстрацію певних філософських знань, а мав би методологічні задачі, для вирішення яких потрібно їх філософське осмислення. Удосконалення методичного забезпечення, тощо.

Вища школа розроблює нову освітню парадигму, яка руйнує довготривалий розрив між гуманітарною та професійною освітою. Базовим підходом до вирішення проблем визнано інтегрування соціогуманітарних наук у професійному полі. Проводяться дослідження організації навчального плану, який передбачає розбудову інтегрованих зв'язків між соціогуманітарними і спеціальними дисциплінами та позанавчальною діяльністю.

***Б. К. Матюшко, канд. філос. наук, доц., докторант,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
bogdanphil@bigmir.net***

ІДЕЯ КРИТИЧНОЇ ФІЛОЛОГІЇ ЕРНЕСТА РЕНАНА

Філософська думка нашого часу далеко не в останню чергу формується під впливом знаменитого "лінгвістичного повороту", який відбувся у XX столітті і має вагомі результати. Вони пов'язані не лише з ґрунтовним осмисленням мови і пошукові спільності між філософією і філологією, а й дають змогу адекватно представити дійсність XX – початку XXI ст. Напевно, найвідомішими з названих результатів зближення філософії з мовознавством є неориторика, особливо нова теорія аргументації,

а також вчення представників думки постмодерну. Можна тільки вітати також появу українського перекладу "Європейського словника філософій", перші три томи якого вже вийшли друком і засвідчують як унікальність кожної мови, пов'язаної з тією чи іншою філософською традицією, так і нові можливості співпраці українських і зарубіжних науковців. Адже "Лексикон неперекладностей" – такою є друга половина назви цього видання – це віддзеркалення неповторності кожної мови і водночас відкриття можливості такого діалогу філософських культур, який за визначенням виключає уніфікацію, нівелювання їх спадщини в ім'я чергових "прогресивних" і водночас дуже сумнівних соціальних експериментів.

У цих умовах виникають закономірні питання: якщо філософія є "любов до мудрості (Софії)", а філологія – "любов до слова (Логос)", що можна знати про ступінь їх спорідненості? Адже в одному з своїх значень термін "логос" відповідає мудрості, тобто Софії.

Конкретніше можна сформулювати проблему так: яким чином спільність предметного поля філології і філософії визначалася мислителями початку пост класичної доби історії філософії, тобто середини – 2-ї половини XIX ст.? Це тим більш актуально, що вищеописане зближення філософських наук і лінгвістики закономірно виступає результатом пошуків нових шляхів вирішення питань загально світоглядного характеру, якраз і започаткованих пост класичною думкою.

Тому нашої уваги варта спадщина відомого французького історика, мовознавця, письменника і філософа Ернеста Жозефа Ренана (1823–1892), знайомого відповідним фахівцям за його творами про походження мов, особливо семітських, а також за цілим колом праць з історії християнства (в першу чергу це стосується знаменитої книги "Життя Ісуса"). Докторська дисертація вченого "Аверос і аверроїзм" і на сьогодні є однією з класичних праць про видатного мусульманського мислителя. Прикметно також, що повне зібрання творів Ренана в російському перекладі вийшло друком у 1902–1903 роках саме в Києві.

Серед творів французького вченого нас має зацікавити книга "Майбутнє науки", написана Ренаном у молодості, але видана наприкінці життя. Вона є по суті справи програмою філософсько-наукової концепції мислителя, адже його перші філософські знахідки поєднані тут з осмисленням провідних галузей наук про природу, культуру і суспільство практично за всю другу половину XIX століття.

Ренан знаний перш за все як автор історико-критичних праць, які мають на меті виявлення витоків провідних світових релігій на основі аналізу їх священних текстів. Це зближує філософа з його сучасниками – представниками Тюбінгенської школи дослідників Біблії. Але, як відзначає один з перших авторів нарисів поглядів Ренана, відомий російський філософ князь Сергій Трубецькой, "завдяки незвичайній тверезості свого розуму, спокійного, ясного, чужого для всіляких захоплень, Ренан уникає крайнощів німецьких філологів та філософів-богословів, які працювали над пам'ятками єврейської і християнської літератури" [Трубець-

кой С. Н. Ренан и его философия // Русская мысль. — 1898. — Кн. 3. — С. 89–90]. Сам Ренан присвятив з'ясуванню статусу і місця філології в науковій картині світу цілий ряд розділів названої книги. На його думку, "з усіх галузей людського пізнання у *філології* (курсив мій, в оригіналі розрядка. — Б. М.) найскладніше за все буває вловити мету і єдність. ... Зі словом "філологія" становище таке ж саме, як зі словами "філософія", "поезія" та багатьма іншими, які є виразними саме завдяки своїй невідзначеності" [Ренан Э. Будущее науки / под ред. и с предисл. В. Н. Михайлова ; вступ. ст. Н. Симича. — Изд. 3-е. — М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2009. — С. 88]. На перший погляд, тут має місце констатація невідповідного канонам науковості характеру мовознавства. Але, хоча поле філолога так само невизначене, як поле філософа, "той і інший займаються не яким-небудь визначеним предметом, а всією сукупністю речей зі спеціальної точки зору. Істинний філолог повинен бути в один і той самий час лінгвістом, істориком, археологом, артистом і філософом" [Там же. — С. 90]. Тобто, філологія за своїм проблемним полем відзначається граничною узагальненістю не лише стосовно гуманітарних наук, а й у науковій картині світу загалом. Подальший розвиток міркувань французького вченого йде в напрямку необхідності поєднання збору емпіричного матеріалу науки, який Ренан називає словом "ерудиція", з критичною, "філософською" працею, покликаною не лише встановити достовірність наявних фактів, представлених спостережуваними явищами, текстами, пам'ятками образотворчого мистецтва тощо, а й виробити з них теоретичні узагальнення, без яких наука неможлива. "Отже, — продовжує мислитель, — істинне значення філології треба шукати у філософії. ... Загальні результати науки, які, слід визнати, лише одні мають цінність самі по собі і становлять мету науки, можливі лише за посередництва знання і знання, набутого вивченням подробиць. І навіть більше: загальні результати, які не спираються на знання маленьких подробиць, будуть неминуче порожніми і штучними, тоді як часткові дослідження, навіть позбавлені філософського духу, будуть мати більшу ціну, якщо вони точні й проведені за суворим методом.... Отже, сполучення філології та філософії, ерудиції і думки мало б характеризувати інтелектуальну роботу нашої епохи" [Там же. — С. 93]. Закономірно виникає питання про співвідношення філології та критики, адже вони на перший погляд можуть виявитися тотожними. Але вони перебувають між собою у найтіснішій взаємодії як форма і зміст роботи мислення: "форма, в якій людський розум прагне йти всіма дорогами, є *критика*. Але якщо критика і філологія не тотожні, то вони у всякому разі нерозлучні. Критикувати — означає посідати пост спостерігача і судді серед розмаїття речей; філологія є тлумачення речей, засіб увійти з ними в зносини і зрозуміти їх мову" [Там же. — С. 99].

"Майбутнє науки" Ернест Ренан належить до праць, проникнутих оптимізмом щодо розвитку людських знань, і хоча інші його твори філософського характеру відзначаються вимогою елітарності освіченості і

засвідчують скептичну позицію, тим не менше, навіть такий суворий критик мислителя, як Владислав Татаркевич, визнає, що "філософія Ренана, не претендуючи на вченість, відіграла меншу роль в історії філософії як науки, але більшу в історії філософії як життєвої позиції. Багато представників тодішньої інтелігенції пішли за ним" [*Татаркевич В. Історія філософії* : в 3 т. Т. 3. Філософія XIX століття і новітня. – Л. : Свічачо, 1997. – С. 156].

Це підтверджує вагомість і впливовість пошукових установок філософа, які окреслюють методологічні орієнтири в осмисленні наук про культуру та суспільство. Отже, маємо подальші перспективи досліджень у цій галузі, якими можуть бути спроби аналізу філософських основ гуманітарних знань середини XIX – початку XX століття.

О. Г. Найдьонов, канд. філос. наук, доц., ХДАУ, Херсон
naydonov@ua.fm

РАЦІОНАЛІЗАЦІЯ ІРАЦІОНАЛЬНОГО ЯК ВИМОГА СУЧАСНОГО ПІЗНАННЯ СУСПІЛЬСТВА Й ІСТОРІЇ

Розуміння змісту соціального й історичного пізнання склалося протягом останніх трьох століть. Коротко його можна сформулювати так: все раціональне служить благу людини, а ірраціональне є щось архаїчне, те що само себе вичерпало чи остаточно вичерпає найближчим часом. Сукупність уявлень пов'язаних зі становищем раціонального та ірраціонального в пізнанні піддається рішучому критичному переосмисленню. Воно здійснюється по-різному і різними течіями сучасної філософської думки. Ця ревізія має під собою серйозні підстави.

Ще вчора не викликала сумніву ідея безмежних можливостей людської раціональності. Вважалося, що за допомогою свого розуму людина здатна звільнитися від несприятливих природних і соціальних умов, перебудувати світ і суспільство на розумних засадах. Для цього потрібно очистити науку від ірраціональних релігій і міфів. Раціональне знання набуло високого етичного і культурного статусу, а раціоналізація природи і суспільства стала необхідною умовою гуманізації. Соціальне й історичне пізнання стало фактично тотожним за природою до природничо-наукового. Багато філософів, інколи всупереч реаліям, почали обґрунтування непридатності накопиченого досвіду людства для побудови раціонального суспільства, оскільки, він включав в себе значний ірраціональний сегмент, оголошуючи його як забобони, "мракобісся" тощо.

Намагалися шляхом раціональної критики усунути все те, що протистоїть розумності, раціональності, в першу чергу ірраціональне: міфи, релігію. Для цього придумували різні теорії. Побудували, зокрема, історичну схему виникнення філософії: спочатку міфологічний, релігійний світогляд, які долаються філософським (науковим) світоглядом і відкидаються як історичний та науковий непотріб. О. Конт твердив, що людс-

тво (і розум) проходить три стадії розвитку: теологічну, метафізичну і позитивну. Маркс розробив формаційний підхід, який все більше дає збій, оскільки не може пояснити несподіваний ривок таких "відсталих" країн як Індія, Китай, Бразилія тощо.

Сукупність методологічних установок, що базуються на раціоналізмі і матеріалізмі, має піддатися сьогодні всебічному критичному аналізу. Нині вже всім ясно, що націленість науково-технічного прогресу на підкорення і перетворення природних стихій призвели не до гуманізації відносин людини і природи, а до глобальної екологічної кризи. Розвиток технічної раціональності в самому широкому сенсі слова (включаючи техніку ведення економічних, адміністративних, політичних та інших справ) не тільки не призвів до зростання людської свободи, а, навпаки, виразився в створенні системи механізмів, що мають власну логіку функціонування, відчужені від людини і протистоять їй і її свободі. Впровадження раціонального початку в суспільне життя виявило явні межі, а раціоналізація техносфери і ряду областей економіки супроводжується в сучасному суспільстві ерозією культурних смислів і втратою ідентичності.

Нині самі уявлення про раціональність знання взагалі, наукового знання зокрема і, особливо соціального та історичного, починають переглядатися. Виявляється, що можна говорити про різні типи і форми раціональності знання і науки, що знання не тільки не протистоїть вірі, а необхідно включає її в себе, що взаємини релігії і науки в системі культури теж не настільки прості, як це здавалося донедавна, що критично-рефлексивна раціональність не виключає, а передбачає авторитет традиції.

Здавалося б, описана ситуація змушує відмовитися від будь-яких спроб пов'язати долю людини з культивуванням раціонального в пізнанні і діяльності. Проте впоратися з найскладнішими проблемами сучасного людства можна тільки раціональними методами. Роль раціонального початку навіть зростає у зв'язку з виникненням інформаційного суспільства.

Представляється, що вихід з описаної критичної ситуації пов'язаний не з відмовою від ідеї раціональності, а з її переосмисленням. Потрібно активно включати ірраціональне до раціонального наукового пізнання, провести раціоналізацію ірраціонального. Пануюча у нас протягом багатьох десятиліть ідеологія довела до логічного кінця і навіть до абсурду низку уявлень про раціональність, що характерна для техногенної цивілізації.

Спроби пояснити всі нові факти історії (серед них все більше незбагнених) і несподівані її зигзаги і, навіть, "обвали" в прокрустовому ложі матеріалістичної методології з пошуком чисто земних причин терплять фіаско. Більше того, такі спроби тільки посилюють наше невігластво стосовно самих себе. Науці потрібно відкрити космічний світ, щоб з "речі для себе" він став "річчю для нас".

Ірраціональні, що не піддаються логічному поясненню, зовсім науково не передбачені феномени історії (які особливо стали помітними в минулому столітті) значною мірою пов'язані з позаземним впливом. Механізми впливу науці невідомі. Та й сам вплив до сих пір під сумнівом. Тому й

пояснюємо, наприклад, фашизм і тотальне "озвіріння" розумної німецької нації вибриками біснுவатого фюрера. А масову паталогію російської громадськості, що вдарилася в революцію та влаштувала громадянську війну в купі з погромами православних храмів, пояснюємо зрілістю промислового пролетаріату, якому стали "тісні" буржуазні відносини.

Ірраціональне має перейти в розряд раціонального в соціальному й історичному пізнанні. Для української науки це посилене завдання, оскільки вона має добру історико-філософську традицію. Звернення до ірраціонального пізнання у філософській культурі України впливає із специфіки національно-ментального критерію та психічних особливостей українського характеру, та сягає своїм корінням античним і давньоукраїнського міфологічного світогляду. Посилення уваги до ірраціонального пізнання відбулося у християнізованій філософській думці Києворуської доби та у період українського Відродження із акцентом на містичність, символічність, трансцендентність. Філософське вчення Г. Сковороди укріпило увагу до ірраціонального, де особливими засобами пізнання є "серце", "натхнення", "споріднена праця". Встановлено, що традиція ірраціонального простежується і у романтичному світогляді М. Гоголя, М. Костомарова, П. Куліша, Т. Шевченко, О. Потебні, П. Юркевича, Лесі Українки, де пізнання – духовне зусилля, робота душі, глибокі внутрішньо-моральні переживання, яке здійснюється через символічно-містичне бачення, інтуїтивне відчуття, екзистенціально-межове сприйняття.

Е. Д. Петрович, курсант, НАВСУ, Київ
Petrovich27@ukr.net

ВІТЧИЗНЯНІ ТРАДИЦІЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ У ТІЛЕСНОМУ НАВЧАННІ ТА ФІЗИЧНОМУ ВИХОВАННІ

Теоретична та практична актуальність поставленої проблеми зумовлюється необхідністю переглянути нині існуючі у суспільній свідомості на повсякденному рівні недолугі уявлення про культурологічну цінність фізичного виховання. Мова йде про соціальну потребу у формуванні нового світогляду, в якому мають бути переставлені акценти у вихованні з тілесного розвитку для духовності на концентрації уваги у духовному розмаїтті на тілесну культуру особистості. Тіло, на думку Аристотеля, є інструментом душі, виразом особистісних якостей індивіда.

Незважаючи на численні пошуки вченими ефективних методик виконання фізичних вправ, розвитку способів і форм активізації фізкультурно-спортивної рухової активності в реальній педагогічній практиці поглиблюються "перекуси" у розумінні всебічності людської особистості. Гуманістично налаштовані вчені педагоги в галузі фізичного виховання б'ють на сполох у зв'язку з погіршенням здоров'я учнівської молоді і перебільшенням значення у її життєвих перспективах інформаційної підготовки, перенасичення котрою поруч з недостатньо вваженим тілесним навчанням, не сприяє інтелектуальному розвитку, а погіршує його.

У сучасній вітчизняній педагогічній традиції "навчання" і "виховання" розглядаються як суцільний процес формування особистості молодой людини, її інтелектуальних, фізичних і моральних якостей, що йменується як єдиний навчально-виховний процес. У педагогіці фізичного виховання, теорії фізичної культури рідко виокремлюються і акцентується зміст термінів "тілесне навчання" і "фізичне виховання". Звичним стало вживання їх як тотожних понять, адже весь життєвий процес є вихованням людяного в людині, "оброблення людини людиною (К. Маркс)", де навчання є складовою виховання, а не навпаки. Вчить переважно життєвий досвід, а не підручник. Життя відбувається далеко не так як мислиться, задумовується, планується і самі благі наміри, як попереджають релігійні і філософські вчення, можуть привести в пекло.

Дещо канонізовані теоретиками фізичної культури поняття із-за наукового академізму по між інших причин відвертають життєву зацікавленість вихованців у ставленні до уроків з фізичного виховання. Педагогіка своєю "вченою вишколеністю" перестає бути привабливою галуззю знань, що має справу з вихованцем як живою людською постаттю, існуючою в певних конкретних життєвих вимірах. В гонитві за сучасними "новітніми технологіями" педагогіка, як надзвичайно цікава і древня наука, може втратити основний об'єкт її пізнання, а саме: молоду людину з її новітніми потребами, інтересами і цінностями.

Змінилась епоха – мають змінитися також ідеї, які її наповнюють і стимулюють до практичної діяльності [Андрєєва О. В. Формування київської школи "філософії спорту" як теоретико-світоглядної основи фізкультурно-спортивної науки // Теор. і метод. фіз. вихов. і спорту. – 2012. – № 3. – С. 110–116]. Філософи, що досліджують сучасні освітнянські проблеми, говорять про поліфонію педагогічних проєктів, де бажане видається за дійсне і превалює над живим дослідницьким інтересом. Російський вчений Ф. Михайлов вважає, що "у численних освітніх теоріях сьогодні панує безлад змісту та логіко-методологічні крайнощі. Такі педагогічні теорії вироджувались, вироджуються і будуть вироджуватись ще в одну умоглядну педагогіку, нарощуючи вселенський хаос" [Михайлов Ф. Философия образования : ее реальность и перспективы // Вопр. филос. – 1998. – № 8. – С. 102].

Умоглядна педагогіка заповнила також й український теоретичний простір. В даному дискурсі необхідно проаналізувати деякі політико-ідеологічні постулати навчально-виховного процесу та його гасла, щодо орієнтації суспільної свідомості на європейські цінності і вітчизняні традиції. Теоретики фізичного виховання переважно не надають вагомості у своїх наукових працях заштампованим ідеологемам радянського ґатунку і сучасним модним політичним віянням, вважаючи їх такими, які не варті уваги в спрямованості їх наукового матеріалу на майстерне виконання фізичних вправ. Але мимохідь кинута фраза закарбовується на рівні підсвідомості краще ніж наукові постулати. Зокрема, догматичні гасла про всебічний і гармонійний розвиток особистості, абстрактні схе-

ми здорового способу життя, красиві розмови про європейські цінності, панування яких на українському просторі видається за панацею від всіх бід. Не спроможність їх сьогоденної реалізації робить молоду людину розгубленою перед життєвими випробуваннями і вона шукає втіх у віртуальному просторі. На фізичне виховання як структурного елементу навчально-виховного процесу покладена відповідальність показати учням правдивість життя у всій його величч і протиріччях, коли людина стверджується у ньому завдяки власним тілесним і духовним зусиллям. Тілом людина отримує насолоду від життя, душею – задоволення від успіху. Про те, як їх поєднувати, має вчити *народна педагогіка*. Фізичне виховання є її органічною частиною.

Сучасна освітософія в Україні почасти оминає фізкультурно-спортивну сферу, оскільки філософія недостатньо включає у власне інструментальне поле її досягнення, а фізкультурно-спортивна галузь знань почасти недооцінює важливості філософського мислення у конструюванні спеціальних концепцій фізичного розвитку людини. Але у формуванні нового фізкультурно-спортивного світогляду філософія має створювати інтелектуальну канву суспільної думки щодо життєвої корисності фізичної культури. В даному контексті вирізняється проблема навчання і виховання в контексті традиційного соціально-культурного підґрунтя. Іншими словами: постає питання про те, в якій духовній ойкумені відбувається тілесне навчання і фізичне виховання, від чого залежить їх культурологічна цінність [*Брагімов М. М. Тілесний образ світу і "кліпове мислення"* / М. М. Ібрагімов, Д. Е. Петрович // *Акт. пробл. соц.-гуман. наук : матер. II Всеукр. наук. конф. 29–30 листопада. – Дніпропетровськ, 2013. – Ч. II. – С. 79–82*].

***В. М. Процишин, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
vladprots@mail.ru***

ЕТОС УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

Термін "університетська філософія" сьогодні все частіше з'являється у слововжитку вітчизняних і зарубіжних філософів. Спричинене це, з одного боку, нинішнім посилення практичного (прикладного) інтересу до філософії, одним із виявів якого можна вважати розвиток так званої "філософії освіти", стрімке збільшення кількості публікацій, статей та дисертацій в цій галузі (як серед педагогів, так і серед філософів), впровадження відповідних університетських курсів, а з іншого – все більш виразним (на тлі істотного зниження теоретико-рефлексивних здатностей студентів і випускників вишів) усвідомленням самими освітянами, а часом, і студентами "браку філософії в самій філософії", нагальної необхідності переосмислення та зміни її дисциплінарного статусу, змісту навчальних програм і звичних підходів до процесу її викладання. (Особли-

во гостро потреба у таких змінах дається взнаки у зв'язку з надмірним захопленням в сучасній, особливо, вітчизняній освіті тестовими технологіями та суто формальними, арифметичними методами вимірювання знань, що у випадку з філософією є вкрай недоречним). Однак, попри свідомість необхідності змін у цій сфері, бачення того, яким має бути результат вивчення філософії, якою має бути навчальна програма, засоби її реалізації та критерії оцінювання знань, здебільшого відсутнє або є суто емпіричним. Ця, та низка інших обставин й актуалізують потребу пошуку теоретичного, власне філософського тлумачення поняття "університетська філософія", її специфічних, конститутивних вимірів, без чого напевно чи можна сподіватися на повернення справжньої філософії в студентську аудиторію, "реанімацію" її "духу" в університеті, а отже й "духу" самого університету в наших вишах.

Якщо не брати до уваги соціальний (соціологічний) аспект поняття "університетська філософія", що передбачає акцентування уваги на носіях відповідної функції, тобто викладачах філософії, а зосередитися на ній самій, то, як зазначає сучасна російська дослідниця в галузі філософії та методології науки Наталія Баранець, перед нами постане цілком певний філософський напрямок із власним статусом, проблематикою та ступенем науковості [Баранец Н. Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества: в XIX – начале XX веков. – Ульяновск, 2007]. Тож, визначення його концептуальних засад передбачає, на нашу думку, віднайдення такого світоглядного оперття й такого способу розумування, який, з одного боку, давав би можливість викладачеві як носієві цього різновиду філософії якомога повніше репрезентувати перед студентом усю палітру вироблених в історії філософської думки ідей, перебуваючи при цьому в позиції "позазнаходження", "об'єктивності", особистої "незацікавленості", тобто знаходитися "поза філософією", бути її викладачем, таким собі "ретранслятором" філософії, а з іншого – самому ці ідеї генерувати, тобто, по-суті, філософствувати. Якщо умовою першого є належна поінформованість та добре володіння необхідним обсягом матеріалу, методикою його викладу, а, отже, й здатність певною мірою дистанціюватися від цього матеріалу, оперувати (маніпулювати) ним, що набувається з досвідом (щоправда, досвідчений викладач – не завжди добрий викладач), то друге, навпаки, вимагає повноти власної присутності в матеріалі, занурення в нього. В цьому сенсі викладач філософії в аудиторії, як і актор на сцені, має завжди "грати всерйоз", бо інакше він, замість виховання в слухачеві щирого прагнення до істини (любові до мудрості), індукуватиме, як сказав би К'єркегор, в його свідомості лише відображення філософських тем, подоби, симулякр філософії, що й породжує так властиву значній частині нинішнього студентства відразу до неї. Але й надмірна захопленість цією грою, прагнення "пропустити філософію через себе" також містить небезпеку для неї, загрожує втратою її об'єктивного змісту, інспірує перетворення філософії в суто естетську забаганку.

Виходячи з цього, можна припустити, що однією з конститутивних передумов існування університетської філософії як напрямку є взаємопроникнення когнітивно-дискурсивної (абстрактно-теоретичної) та безросередньо-комунікативної складової процесу філософствування, котрі значною мірою зумовлюють своєрідність та уможливляють постановку питання про існування специфчного етосу університетської філософії, його відмінність від етосу філософії "академічної". В цьому відношенні університетська філософія постає не стільки як одна із можливих філософських практик, котрі з необхідністю покладаються будь-якою "академічною" філософією, скільки як умова виникнення та відтворення цих практик взагалі. Висловлюючись фігурально, можна сказати, що саме тут, в діяльності університетського філософа "телос" його діяльності (а це діяльність, насамперед, навчальна) та її "етос" збігаються.

Неважко помітити, що саме такий збіг був імманентно властивий сократичному типу філософствування з його специфічним діалогізмом та майєвтикою. Характеризуючись своєю виразною ненаративною спрямованістю та "зарядженістю" на віднайдення об'єктивної істини, це філософствування виявилось не лише оптимально адаптованим до потреб того часу, але і якнайповніше відобразило саму його просвітницьку суть: головною метою своєї діяльності, як відомо, Сократ вважав навчання – виховання людини. І ця настанова на цілісне виховання й освіту вільних громадян полісу була, за Арістотелем, невід'ємною рисою спільного (безпосередньо-соціального) стилю життя елінів. Історично, а отже й логічно (в гегелівському сенсі), діалогічний спосіб філософствування передусь монологічному. Відтак і процес залучення студента до філософії має відтворювати цю послідовність: для того, щоб філософія стала невід'ємним елементом інтелектуальної культури людини, домінантою її світогляду, необхідно підготувати ґрунт для цього, тобто створити таке комунікативне середовище, в якому був би відсутній, говорячи словами К.-О. Апеля, будь-який примус, окрім примусу найкращого аргументу (щось схоже на античну агору з її духом вільної змагальності та свободи). Саме в цьому середовищі й народжується специфічний етос філософії, який у первісних своїх рисах виявляється ідентичним етосу університетському.

Повертаючись до питання про зміст навчальних програм з філософії з огляду на вище зазначене, можна зауважити, що той історико-філософський (а, по-суті, оглядово-філософський) ухил в них, що був так необхідним в перші пострадянські роки, сьогодні вже не вельми актуальний, адже проблем із отриманням інформації нині не існує. Нагальною є потреба у формуванні здатності студента бачити за різнобарвною палітрою філософських ідей їх практичні лонгації та зіставляти ці лонгації із їхніми власними міркуваннями та вчинками. Саме на вироблення цих навичок, очевидно, і мають бути спрямовані зусилля викладачів-філософів.

ВИКОРИСТАННЯ ІННОВАЦІЙНИХ ПІДХОДІВ У ВИКЛАДАННІ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Інтерес до гуманітарних дисциплін, соціального та політичного життя, хоч різний, але був завжди. Але зараз, на сучасному етапі, вінособливо посилюється у зв'язку із зняттям інформаційної блокади, коли розкриваються "білі плями", "справи давно минулих днів" і сьогоднішні події викликають шалені суперечки та дискусії, в яких часом дуже важко розібратися навіть спеціалісту. Саме тому важливо тонко, тактовно, ненав'язливо допомогти студентам розібратися в найскладніших процесах минулого, сучасного та майбутнього. Для цього звернемо увагу на "арсенал" інноваційних методів – ділові, рольові ігри, різні форми організації дискусій, тощо. Пам'ятаючи, що навчальний процес орієнтується на формування освіченої, гармонійно розвиненої особистості, здатної до постійного оновлення наукових знань, професійної мобільності та швидкості адаптації до змін і розвитку в соціально-культурній сфері [Положення про організацію навчального процесу у вищих навчальних закладах наказ МОН України від 2 червня 1993 року № 161 [Електронний ресурс] // Освіта.ua. – 2010. – Режим доступу: http://osvita.ua/legislation/Vishya_osvita/2771], враховуємо поняття "інновація" яким позначають нововведення, новизну, зміну, запровадження чогось нового. Стосовно педагогічного процесу інновація означає введення нового в мету, зміст, форми і методи навчання та виховання [Найдюнов І. Головні важелі в управлінні освітою Персонал №1 2009 [Електронний ресурс] / І. Найдюнов, Г. Кот. – Режим доступу: <http://www.personal.in.ua/article.php?ida=636>]. Щоб студенти усвідомлювали орієнтуючий характер гуманітарних дисциплін в умовах поліваріантності поглядів на світ [Студенти сами будуть вибирати дисципліни [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ridnews.com.ua/society/1331/>], звертаємо увагу на ефективну форму навчання що має базуватися на активному включенні до відповідної дії. Наприклад, робота із ситуаційними вправами часом їх називають "робота з випадком", з використанням елементів відео-вікторини що здійснюється за допомогою мультимедійних засобів. Маються на увазі звуковий і відео ряд, сюжети що мають пізнавальний зміст. Метою використання мультимедійного обладнання є підвищення зацікавленості, компетенції у максимально ефективному використанні нових інформаційних, комунікаційних та інтерактивних технологій, стимулювання становлення культури мислення. Візуалізація інформації з використанням сучасних технологій можлива за умови підібраних відповідних сюжетів контрастного, актуального змісту пов'язаного з поняттями що вивчається.

При цьому передбачається наступна схема пізнавальних взаємодійношень:

1. Студентам пропонується відповідати згідно пропонованого стислого відео сюжету, який можна знайти в мережі.

2. Один студент, голосно відповідає згідно пропонованого алгоритму, за допомогою якого оцінюється відповідь.

Враховується відповідь у формі визначення суті завдання (оголошується факт який побачив і зрозумів), при цьому використання термінології оцінюється з урахуванням наступної структури відповіді (послідовність може змінюватись):

1. Зробити посилання на джерело знань, яким регулюється сюжет, явище, поняття, що містяться в сюжеті, завданні;

2. Вказати вірний елемент знання яка застосовується в даному випадку і свідчить про розуміння;

3. Винести вірне рішення, зробити висновок під час відповіді (наприклад про законність або навпаки, відповідність чомусь, тощо). Враховуючи, що основним знаряддям у руках викладача є запитання, у ході педагогічного спілкування треба виявляти фактичні помилки і відразу їх виправляти, ставити уточнюючі запитання до висловів студентів і змушувати їх вносити зміни. Такими запитаннями можуть бути: "Які факти підтверджують Вашу думку?", "Які міркування навели Вас на цей висновок?" тощо. У результаті таких пізнавальних дій, дискусії група може дійти єдиної думки, однак можливі й розходження, коли окремі учасники залишаються на своїй точці зору, довести яку вони можуть за вищевказаною структурою відповіді навіть на іншому занятті або через певний взаємоузгоджений час.

При цьому, студентам дається можливість самостійно приймати рішення, аналізувати ідеї й підходи, будувати свої дії відповідно до власних рішень, які мають бути обґрунтованими, що і є підходом створюючим умови для розвитку мислення. Чим більше вчатьс я мислити, виходячи із контрастних зіставлень, тим більш значущим є їх творчий потенціал.

Специфіка викладання гуманітарних дисциплін дозволяє творчо застосовувати такі форми проведення занять, постійне використання яких дає орієнтир для засвоєння студентами основних знань про сучасне суспільство та отримання якостей сучасної ділової людини і громадянина.

Тому, відоме народне прислів'я "Краще один раз побачити, ніж сто разів почути", – яке цілком відображає роль наочності при сприйнятті навколишнього світу і в процесі пізнання можна активніше використовувати один із основоположних принципів педагогіки, принцип наочності. При цьому, мультимедійна наочність, дозволяє не тільки поєднувати в динаміці традиційні методи наочності, але й значно розширити і збагатити їх можливості, введенням фрагментів мультимедіа завдяки використанню інформаційної технології і стимулювання студентів до пошуку таких сюжетів на підтвердження своїх знань. Тим більше, що завдяки сучасним технічним засобам у більшості студентів, є в наявності "заканані" сюжети в тому числі сумнівного змісту. Відмінною особливістю цього типу наочності є можливість об'єднання реального об'єкту і його суті на різних рівнях направляючи при цьому студентів на зміст сюжетів цінного характеру. Досвід використання мультимедійних демонстрацій під час проведення занять засвідчує, що, по-перше, підвищується інтерес до показаного, висловлюваного матеріалу, виникає безліч питань, які ніколи не з'являлися

під час традиційного викладу матеріалу, по-друге, складний матеріал засвоюється легше і швидше. Під час викладання дисциплін пов'язаних з вивченням того, як повинно бути побудовано суспільство, його цінності, принципи, порядок, в перспективі можна напрацювати та використовувати такі типи мультимедійних навчальних систем:

1) відеокурс, теми якого знаходяться в змісті мультимедійної навчальної системи;

2) відео фрагменти, що містять відео-сюжети до тих, чи інших тем, що дозволяє, студенту ознайомитися з деталями, усвідомити особливості теми, що вивчаються.

Таким чином, аналіз використання таких підходів дозволяє:

1) виявити рівень знань студентів з окремих розділів і тем дисципліни;

2) виявити теми і питання, які цікавлять студентів;

3) здійснити короткий розбір результатів осмислення тих чи інших сюжетів;

4) стимулювати студентів до вивчення дисциплін і кращої підготовки через пошук і використання ними сюжетів, метою яких буде підтвердження результативного, зрозумілого набуття навичок по використанню вивченої термінології.

Як наслідок, це буде сприяти подоланню неприпустимих підходів, коли все сплановано викладачем заздалегідь: написані виступи, роздані папірці, запрошені викладачі, адміністрація залишається розіграти так звану вчительську "виставу" [Галузинський В. М., Євтух М. Б. Педагогіка: теорія та історія : навч. посіб. – К. : Вища шк., 1995. – 237 с.] Таким чином, арсенал інноваційних підходів може сприяти формуванню умов, за яких без лицемірства, зайвої "показухи" розвивати методiku яка може бути взята за основу подальших творчих пошуків щодо розширення мети завдань у навчанні, а саме: формування громадянської позиції, логічного мислення, розуміння причинно-наслідкових зв'язків, вміння вирізняти спільне й відмінне різних соціально-політичних явищ і процесів; розвиток уміння синтезувати та аналізувати навчальну інформацію, виділяти в ній головне; удосконалення вміння чітко й структуровано висловлювати здобуті знання, власну думку, лаконічно й аргументовано її доводити, робити висновки та узагальнення.

І. М. Савицька, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ
isavitskaya@gmail.com

АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМ ГУМАНІТАРИЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Проблеми, що стоять перед освітою майбутнього, вимагають корінних перетворень в самому розумінні сутності освіти, в самому підході до визначення пріоритетів освітньої діяльності. Але зміни в цій сфері можливі за умови першочергового вирішення найбільш загальних освітніх проблем, що визначають роль і місце освіти в вирішенні глобальних цивіліза-

ційних завдань. Вища освіта у той чи інший спосіб забезпечує функції як світогляду, так і світоставлення. Саме тому в корпусі наук, навчальних дисциплін, педагогічних технологій та методів особливу роль відіграють світоглядні науки, насамперед, філософія. Система освіти як важливий соціальний інститут в обставинах глобалізації цивілізаційних процесів виступає стратегічним фактором і умовою виживання людства. Розуміння цього в контексті творення нової гуманістично-спрямованої філософії освіти, адекватної сучасним реаліям, є нагальною потребою часу. Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми переконливо свідчать про її важливість і актуальність. Проблеми філософії освіти, гуманізації та гуманітаризації освітнього процесу знайшли своє відображення в науковому доробку багатьох вітчизняних вчених, зокрема, В. П. Андрущенко, Г. О. Балла, В. П. Бежа, Л. В. Губерського, М. З. Згуровського, В. Г. Кременя, М. Михальченко, В. О. Огнев'юка, М. В. Поповича, В. В. Рибалка, М. Х. Розова, Л. А. Чекаля та ін. Всі дослідники, хоча і є прихильниками відмінних між собою концепцій гуманітарної освіти, погоджуються з тим, що саме духовна еволюція людини, її розвиток – це безальтернативний шлях розвитку вищої освіти. В сучасних умовах важливою проблемою філософії освіти постає виявлення взаємозв'язку тих складних і суперечних процесів, що визначають сутнісні напрями науково-технічного і соціального розвитку людства, з доцільним характером реформування освіти, вибору її цілей і змісту, розробки і використання адекватних педагогічних технологій. Актуальність досліджень з даної проблематики обумовлена потребами суспільної практики та загальними закономірностями соціокультурної трансформації суспільства, які на початку XXI століття значно загострили проблему взаємної адаптації освіти і суспільства. Інтеграція України у світовий освітній простір вимагає постійного вдосконалення національної системи освіти, пошуку ефективних шляхів підвищення якості освітніх послуг, апробації та впровадження інноваційних педагогічних систем, можливостей і свободи вибору в освіті, модернізації її змісту, забезпечення безперервності освіти та навчання протягом усього життя, розвитку державно-громадської моделі управління. Ключовим завданням освіти у XXI столітті є розвиток мислення, орієнтованого на стає майбутнє. Філософія освіти XXI століття постає засобом інтеграції науки, політики щодо науки і управління знаннями у сучасному його інтегруючому баченні мікро- і макроперспектив процесів творення, виробництва, трансферу, трансформації та використання знання [Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С. Ф. Клепко. – Полтава : ПОІППО, 2006. – С. 15]. Центральна проблема, яку вирішує сучасна філософія освіти при розробці ціннісних основ цілепокладання, це проблема людського виміру освітньої системи та освітньої діяльності. В сучасній практиці ця проблема формулюється як проблема гуманізації, яка полягає в утвердженні людини як найвищої соціальної цінності суспільства. У першу чергу це питання підпорядкування всієї освітньої діяльності завданню саморозвитку людини як цінності, а не її окремих складових. Гуманітаризація освіти покликана формувати

духовність, культуру особистості, планетарне мислення, цілісну картину світу. Від рівня засвоєння базової гуманітарної культури залежить розвиток особистості в гармонії із загальнолюдською культурою, на основі якої можливий розвиток усіх сторін особистості, урахування її суб'єктивних потреб і об'єктивних умов, пов'язаних з матеріальною базою і кадровим потенціалом освіти. У цьому зв'язку самовизначення особистості у світовій культурі є стрижневою лінією гуманітаризації змісту філософії освіти. Джерелом проблем для філософії освіти стають світоглядні зміни, пов'язані з трансформацією картини світу, її сучасним переосмисленням. У таких умовах освіта також неодмінно зазнає парадигмальних змін. Їх сутністю стає гуманізація та гуманітаризація освіти, а також перехід освіти на нові принципи, основою яких стає антропологічна та гуманістична зорієнтованість. Цей процес супроводжується виникненням проблем різного рівня й різних аспектів, зокрема, концептуальних, технологічних, психолого-педагогічних, інформаційних, світоглядно-ментальних. Освітня модель сучасної гуманітарної освіти має бути орієнтованою на формування діалогічної свідомості й мислення, звільненого від примітивного раціоналізму, передбачаючи заглиблення у предметний зміст взаємодії різних культурних епох, форм соціокультурної діяльності та її значеннєвих спектрів. Саме якісна освіта є необхідною умовою забезпечення сталого демократичного розвитку суспільства, консолідації усіх його інституцій, гуманізації суспільно-економічних відносин, формування нових життєвих орієнтирів особистості [Національна стратегія розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mon.gov.ua>]. Сутність модернізації системи освіти полягає у переході до нової *освітньої парадигми*, під якою розуміється сукупність принципів, ціннісних настанов і способів організації освітньої діяльності, які визначають кут зору на освіту: її мету, модель та освітній ідеал, адекватний антропологічним та соціокультурним запитам суспільства [Основи сучасної філософії освіти : навч. посіб. / В. П. Андрущенко, Д. І. Дзвінчук. – К. ; Івано-Франківськ : Місто НВ, 2009. – С. 27]. Отже, філософія освіти, реалізуючи свій гуманістичний потенціал, покликана у співдружності з іншими соціогуманітарними науками розв'язати цілу низку проблем – від з'ясування своїх теоретичних можливостей впливати на освітні та виховні процеси до визначення головних рис "людинотворчості" в реаліях сьогодення, та формування конкретних рекомендацій педагогічній та просвітницькій практиці.

С. А. Снігур, канд. філос. наук, доц., ЧПБ ТНЕУ, Тернопіль
svetlanus@ukr.net

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ НАУКОВОГО ЛІДЕРА

Проблема формування наукового лідера, його становлення, світоглядна орієнтація на створення свого колективу, виховання послідовників і учнів, є актуальною на всіх етапах модернізації освіти. Наукова

установа – співтовариство здатних і підготовлених людей. Тільки учений-особистість, учений-філософ з новими думками, генератор ідей та гіпотез, що вміє бачити далеко вперед, здатний критично аналізувати й синтезувати результати досліджень, може створити наукову школу. Якщо наукова установа не має мудрого керівника, то науковий колектив не виникне. Наукова школа не сформується навіть за наявності великого вченого, якщо він індивідуаліст-егоїст, який не вміє чи не бажає керувати, не прагне вишукувати здібних студентів, передавати їм свої ідеї, якщо він не "центр перспективи" за Тейяром де Шарденом [*Тейяр де Шарден П. Феномен людини.* – К. : Знання, 2006. – 240 с.] Це може бути здібний, навіть геніальний одинак-творець, але він може не володіти талантом дослідника-учителя, педагога-наставника. Є дослідники-одинаки, що виношують ідеї, аматори узагальнень, і, є такі, що тяжіють до роботи в колективі й з колективом. До речі, це стосується різних видів діяльності: чудовий спортсмен, чемпіон, не завжди може стати настільки ж добрим тренером; філософ-аскет і філософ-вчитель, що створює свою школу в філософії; економіст-менеджер і економіст-викладач, що керує і допомагає рухати до відповідної мети своїх підопічних.

Сучасний філософ Альбер Камю, міркуючи про "абсурдну творчість", аргументує концепцію творчості парадоксальними, на перший погляд, афоризмами: "творчість – найнеефективніша школа терпіння та ясності", "творчість вимагає щоденних зусиль, бачення самим межі істини, вимагає почуття міри й зусиль" [*Камю А. Бунтующий человек.* – М. : Алтейя. – 1990. – С. 75–87]. Безперечно, діапазон загальної культури, моральності лідера-філософа позначається на рівні керівництва. Лідерів сучасної наукової школи, щоб йти своєю нестандартною дорогою, потрібні такі знайомі всім риси як наполегливість, самостійність, почуття відповідальності. Ці риси потрібні як зараз, так і колись були потрібні в тому нестабільному суспільстві, що минулося. У США з'явилася нова "генерація" керівників – так звані "парадоксальні" керівники. Вони поєднують такі несумісні, здавалося б, риси, як твердість і гнучкість, мрійливість і реалізм, дружелюбність і вміння "тримати дистанцію", нарешті, серйозність і почуття гумору. Чи можна бажати ще і цих якостей, крім вище перерахованих, для наукового лідера? Було б добре їх мати кожному. Можливо, цьому можна навчитися. Але наукові ідеї приходять лише талантам і геніям. А чи так багато їх зараз у вітчизняній науці? Фахівці з наукознавства "жорстко" визначають вимоги до лідера наукової школи. Лідер наукової школи має бути генератором основної ідеї. При всій різнобічності, глибині й енциклопедичності знань у своїй і суміжній областях науки для успішного виконання функцій керівника лідер наукової школи повинен бути зосередженим на дуже вузькому науковому напрямі; мати лекторський талант, організаторські здібності, певний комплекс індивідуально-особистісних якостей – сильну волю, цілеспрямованість, принциповість, привабливість тощо; ціннісну орієнтацію, що сприяє максимально ефективній діяльності колективу, який він очолює.

В науковій літературі пропонується три теорії лідерства [Обозов Н. Н. Психологія роботи з людьми. – К. : Наукова думка, 2000. – С. 144]. Відповідно до "*теорії рис*" лідером може бути людина, яка має певний набір особистих якостей. Однак завдання упорядкувати їхній перелік, на думку філософів і психологів – важке. *Ситуаційна теорія* визначає лідерство як продукт ситуації: людина, що стала лідером одного разу, набуває авторитету, який починає на неї "працювати" завдяки дії стереотипів. Тому вона може розглядатися колективом як "лідер загалом". *Синтетична теорія* – розглядає лідерство як процес організації між-особистісних стосунків у колективі, а лідера – як суб'єкта управління цим процесом, тобто феномен лідерства розглядається в контексті спільної групової діяльності.

Розглядаючи проблеми лідерства, потрібно розрізняти, як справедливо зазначають науковці, зміст поняття "лідер" і "керівник":

1. Лідер покликаний здійснювати регуляцію передусім між – особистісних стосунків у колективі, водночас як керівник – офіційних.

2. Лідерство виникає стихійно, а керівника певного соціального колективу призначають або обирають.

3. Висування лідера здебільшого залежить від настрою колективу, тоді як керівництво – явище стабільне.

4. Керівництво підлеглими, на відміну від лідерства, має значно вищезначенішу систему санкцій, яких у лідера немає.

Сфера дій лідера – це здебільшого невелика група людей, а поле діяльності керівника ширше, бо він представляє трудовий колектив у ширшій соціальній системі [Паризін Б. Д. Засади соціально-психологічної теорії. – К. : Обрій, 2007. – С. 310–311]. Підкреслимо, проблема наукової школи впритул пов'язана з культурою, темпераментом, філософським типом особистості керівника, його творчими здібностями. Життєві спостереження свідчать, що акторів багато, а режисерів – одиниці, спортсменів чимало, а лише тренер має талант навчати. Так і в науці – є дослідники, занурені у свої інтереси, є й такі, що прагнуть віддати свої ідеї, і, таким чином розширити і поглибити пошук. Як вважав Микола Амосов, людей розрізняють за головною рисою – силою характеру, що визначає їхню здатність до напруженої праці [Амосов М. Кредо. – К. : Знання, 1992. – С. 6–7]. Є приклади таких відданих батьків науки, що виховали десятки й сотні молодих людей у прагненні до пошуків, до науки. Наприклад, вважають, що у Конфуція (бл. 551–479 р. до н. е.) було майже 3 тис. учнів, а лише 72 найближчих його послідовники стали відомими. Лідером в науці може бути тільки творча, і, неодмінно, харизматична особистість. Харизматичний (від харизма – гр. божественний дар) лідер у науці – учений, що має ідеї, послідовників, які поважають його знання, досвід, мудрість, авторитет. Це людина зі своїм особливим напрямом думок, бажанням увесь час досліджувати, проникнути в сутність речей й йти далі. Робота лідера-викладача зосереджена передусім на педагогічній діяльності. Це може бути добрий лідер-викладач, що прагне удосконалити викладання. Тут можливі три типи діяльності: перше, викладання за раніше встановленим зразком – не мінлива ме-

тодика, позбавлена чи майже позбавлена будь-яких творчих пошуків; по-друге, пошуки і "впровадження" готового кращого досвіду; по-третє, навчання, що дає змогу виробити підходи, оригінальні ідеї. В такому випадку викладачі-дослідники – справді творчі люди, що працюють з натхненням, по-своєму. Таких великих викладачів-учених небагато: А. Макаренко, В. Шаталов, М. Мамардашвілі [*Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. – СПб. : Азбука, 2000. – 397 с.*].

Дослідник, що володіє ідеями і легко віддає їх, що вміє підказати, якими шляхами рухатися, стає дослідником-викладачем-наставником. Не вчителем, що викладає готові знання, не лектором, не простим викладачем, а, можливо, гуру, що веде свою паству та йде поперед неї і разом з нею. Людству допомагали збагнути зробити своє життя більш осмисленим не тільки засновники світових або інших релігій – Будда, Христос, Мухаммед, але й видатні древні лідери-філософи – Діоген, Сократ, Платон... Лідер мусить мати творчу фантазію, оригінальне, креативне мислення (визначити спочатку, що саме треба шукати, тобто визначити мету, тему), бути драматургом і режисером (намітити план теми, розставити акценти, дати напрям пошуку, визначити послідовність), і, бути критиком, редактором і коректором. Водночас лідер має бути оригінальним філософом-психологом, щоб знайти послідовників, здатних захопитися, продовжувати розвивати і втілювати ідеї наставника-філософа.

М. Є. Сорокін, студ., КНУТШ, Київ
Maximsorokin1@gmail.com

АМЕРИКАНСЬКА ІДЕОЛОГЕМА ПОВСЯКДЕННОСТІ

Що ми повинні зазначати, говорячи про таке суспільне явище, як ідеологема повсякденності? На мою думку, перш за все ми маємо говорити про універсальність даного утворення, про його застосовність к всіх сферах соціальної реальності. Можна підходити до цього питання структурно. Ідеологема – це деякий стратегічно маркований культурний симулякр, що є частиною загальної системи цінностей, яка виступає як засіб взаємодії з масовою свідомістю. Маркером такої взаємодії завжди є емоційне забарвлення, вбудоване у механізм дії. Завдяки цьому інструменту ідеологема легка у запам'ятовуванні і створює ілюзію розуміння в об'єкта маніпуляції. Звісно, даний опис викликає у свідомості кореляцію з тоталітаризмом, для якого характерна централізована система радикальних ідеологем, завдяки яким у суспільства підтримується специфічний стан, який можна охарактеризувати як "точка кипіння". Даний соціум заархівований, він існує у якості монолітної структури, яка виключає будь-яку несуперечливість. Саме тому втрата стабільності даної системи пов'язана перш за все з імплікацією сумніву, найбільш явним прикладом чого є СРСР у період перебудови. Однак коли мова йде про ідеологему повсякденності, ситуацію потрібно розглядати під

дещо іншим кутом зору. Повсякденність – це певний стандарт мислення, в якому поєднані загальноприйняті директиви соціальної взаємодії, направлені на досягнення певної мети. Але повсякденність не імперативна, а скоріше зав'язана на принципі загальної безпричинної необхідності. Таким симулякром людського мислення стало поняття "американської мрії". Дана ідеологема стала логічним наслідком виникнення держави, соціальною доктриною якої стала безпрецедентна для тогочасного світу ідея інкорпорації світових цінностей в єдину композитну структуру. Американська революція та загальні тенденції промислової революції знайшли своє відображення в один період історичної прямої [Шлезингер А. Циклы американской истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/shlez]. З самого початку американці мали практично ексклюзивний доступ до технологічних інновацій, які мали прогресивний перманентний характері, що є більш важливим, не затримувались такими інгібіторами, як звичаї, традиції чи особливості менталітету. Ральф Волдо Емерсон, життєдіяльність якого є вітленням типових рим американського духу, казав: "Я експериментую, я знаходжуся у вічному пошуку без Минулого позаду..." [Там же]. Сполучені Штати Америки виникли не як національна держава, хоч чи не вперше сформулювали поняття нації у сучасному для нас сенсі. США стала першою національною державою без прив'язки до етнічної групи. Американців об'єднало прагнення не до свободи як відсутності гноблення одного народу іншим, а як бажання відсутності перепон для самореалізації [Там же]. Така система потребувала чогось принципово іншого, ніж відома і домінуюча на той час доктрина лобювання національних інтересів. Американську мрію вперше описав Бенджамін Франклін у своїй роботі "Необходимые советы тем, кто хотел бы стать богатым" і яка стала однією з джерел для обґрунтування Максом Вебером своєї концепції "духу капіталізму" [Там же]. Аскетична і подекуди груба ідеологія накопичування здавалася вульгарною в епоху завершення "куртуазного" XVIII століття, однак вже невдовзі стала нормою для наростаючої буржуазної еліти Старого Світу. Але все ж варто повернутися до поняття ідеологеми повсякденності. Враховуючи все вищесказане, можна стверджувати, що американська мрія у сенсі аналізованого явища стала самоочевидною істиною, ідеалом меркантилізму, вираженого у досягненні всебічного соціального благоденства кожного не через створення утопічної рівності, а через вільний доступ до можливостей діяльнісного втілення себе. У чому сила американської мрії? Перш за все у відмові від принципу вибірковості, такому характерному для Старого Світу. Походження, соціальний статус чи приналежність до певного класу не мали значення там, де проголошувалась особиста свобода індивіда, право діяти у рамках закону, позбавленого плюралізму стандартів. Американську мрію можна віднести до того типу мифів, розвінчування яких відбувається не через розчарування в алогічності чи недосяжності ідеалів, що є характерним для більшості ідеологем, пере-

дусім до націоналізму та його радикальних форм. Для такого симулякра характерний більш довготривалий цикл дії, що знаходить своє логічне завершення не в загостренні відносин між індивідами, а навпаки – у повній апатії, аксіологічній кризі, проявами якої частіше за все виступають нездоровий гедонізм, інтервенція антагоністичної за вектором культури та інші соціокультурні девіації. Підтвердженням даної тези може послужити просте емпіричне дослідження світової історії. Кожна виокремлена соціальна реальність, у випадку досягання останньою певного ступеня економічного та культурного розвитку, рано чи пізно втрачає ступінь актуалізації для її учасників. Так було зі Стародавньою Грецією та Римом, Великобританією та нарешті з США. Різниця між ними полягала тільки у способі досягнення вершини процвітання, яку могла витримати чи на яку була спроможна та чи інша соціальна система. Цю позицію я вважаю за доцільне назвати епохою "проспериті". Питання про феномен "проспериті" є досить складним, передусім через те, що маркування періоду подібним чином зазвичай видається можливим лише *postfactum*. З одного боку, статичні суспільства, які складають більшість людської історії, не бачили чіткої різниці між минулим, теперішнім і майбутнім. Протягом цього часу суспільство існувало, задовольняючись простим емпіричним об'ємом знань про світ, адже їх метою було ізоляційне прагнення до облаштування наявного буття, буття "тут і зараз", без оцінки та прогнозування загальних можливостей суспільнісного існування. Функціональна необхідність в інноваціях обмежувалась близькою перспективою, традиція зберігала статус сакральної непорушної життєвої істини [Cassirer E. The Myth of the State. – New York : Doubleday & Co., 1995]. По суті, феномен "проспериті" стає своєрідною умовою головного людського прагнення до прогресу: економічний підйом США створив небачені можливості як для задоволення потреб громадян, так і для переосмислення власної ролі в загальній соціальній динаміці. Вибір же правильного вектору розвитку дозволив використати отримані переваги нетрадиційним шляхом, – стати стрижнем науково-технічного та економічного розвитку, водночас зберігши традиційний ціннісний апарат, екстраполяція універсальних складників якого стала одним з головних чинників домінування "американської мрії" у світі.

А. Г. Супрун, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ
isavitskaya@gmail.com

ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОРОЗУМІННЯ ТА КОМУНІКАбельНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ КРИЗИ ОСВІТИ ТА ВИХОВАННЯ

Актуальність даної тематики обґрунтована особливим загостренням взаємовідносин між особистістю та суспільством в сучасному світі, їх постійні спроби знайти спільну мову та взаєморозуміння.

Метою даного дослідження є пошук шляху до комунікативного порозуміння між індивідом та суспільством. Історія знає чимало прикладів, коли усім було зрозуміло те, що не могла зрозуміти лише одна людина.

Сучасні філософські розвідки в більшій мірі направлені на пошук способів порозуміння, віднаходження моделей та концептів, які давали б можливість успішніше зрозуміти сутність формування нового типу комунікативної особистості, який наразі вкрай необхідний. Адже глобальна інформатизація веде до духовного спустошення суспільства. В результаті – надмірна психічна напруженість і перевантаженість які є "продуктами" розвитку цивілізації.

У сучасному світі в політичній, економічній, культурній, а також суспільній площинах відбуваються два рівнобіжних процеси: перший, пов'язаний з глобалізацією, другий – з посиленням відмінності та фрагментацією суспільного життя. Динаміка їх дій дуже складна. Вони можуть взаємовиключатися та взаємонакладатися, мирно співіснувати в одній сфері та здійснювати дискурсивну боротьбу за форму реальності в інших сферах суспільного життя. Цим двом процесам відповідають дві протилежні епістемології – модерністська та постмодерністська, які в сучасній педагогіці створюють різні підходи, формують відмінні цілі та ідеали для виховання "досконалої людини", "будівництва кращого світу" і, загалом, нового типу особистості.

Філософія, з часу свого виникнення, завжди відігравала функцію теоретично-рефлексійного аналізу світогляду і його подальшого розвитку. Сьогодні вона набуває найважливішого значення в становленні нового світогляду і нових освітніх систем, які слугуватимуть чіткому баченню та формуванню нових форм комунікації.

Комунікативна природа пізнання ставить перед суб'єктом проблему відповідальності та праксеологічної виправданості пізнання поряд з евристичною вмотивованістю. Тобто, в найзагальніших рисах, пізнання можна охарактеризувати як комунікацію внутрішнього світу людини, її неявного, майже інтимного змісту з певними культурними і ментальними універсальностями. Потенціал "філософії свідомості", за влучним визначенням Ю. Габермаса, є вичерпаним на сьогоднішній день. Потрібно переходити до нової парадигми – парадигми взаєморозуміння, яка проіходить на зміну парадигмі "пізнання предметів". "Парадигма пізнання предметів повинна бути замінена на парадигму взаєморозуміння між людьми, які здатні промовляти та діяти", – зазначав Ю. Габермас.

Комунікація визначається останнім підґрунтям і свідомості, і пізнання, і суспільного буття. Головним завданням сучасної комунікативної філософії є визначення теоретичного основи для формування взаєморозуміння та гармонії між людиною та навколишнім світом.

В зазначеному контексті, неабиякої актуальності набуває комунікативний вимір освіти, який створився протягом останніх років, що є, так званою, оцінкою освітніх систем із погляду теорії комунікації та широкого міждисциплінарного дослідження практики людини. Як наслідок, цей

аспект в освітній галузі зумовив виникнення нового напрямку – комунікативної педагогіки, представленої у філософії широким спектром концепцій: діалогічна педагогіка М. Бубера, критично-комунікативна педагогіка К. Шеллера, герменевтична освіта Г. Гадамера, педагогіки прямого зіткнення із природою й суспільством Дж. Дьюї, концепції комунікативного розуму Ю. Габермаса, німецької антипедагогіки Е. Браунмюля та "педагогіки пригніченого" П. Фреєра.

Виникнення нової філософської теорії комунікації є однією з визначних у філософії XX – початку XXI століття. Адже в останні десятиліття в нашому суспільстві проходить інтенсивне пояснення змісту і сутності тих процесів, які пов'язані зі становленням інформаційного суспільства та розвитку комунікаційних технологій. Механізми комунікації, її предмет, суб'єкт, значення пояснюються по-різному в різних філософських доктринах. Філософська інтерпретація комунікації не зводиться лише до проблеми обміну інформацією між індивідами через мовні засоби. Ж. Бодрійяр розуміє під комунікацією економічні обміни, Ю. Лотман – культурні пам'ятки, К. Леві-Стросс – трансляцію міфів, тощо. Спільним для всіх сучасних філософських інтерпретацій поняття комунікації є її медіа реальність, яка утворюється в процесі спілкування в межах реального соціуму. Отже, вивчення комунікації не можливе без звернення до проблем ЗМІ, які здатні змінити обличчя сучасного суспільства.

Отже, в структурі сучасного суспільства вирізняються різні сфери: економічна, соціальна, духовна, політична, в межах яких здійснюється спілкування та взаєморозуміння, що відображають статусні відносини між об'єктами суспільної діяльності. Всі ці сфери тісно взаємопов'язані. Але в основі їх єдності є Особа: з її потребами, інтересами, цінностями та вмінням порозумітися з тим світом, в якому вона живе.

***О. В. Твердовська, канд. філос. наук, пров. наук. співроб.,
ІОД НАПН України, Київ
ollvia@ukr.net***

СИНЕРГЕТИЧНА ПАРАДИГМА ЯК УНІВЕРСАЛЬНА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА СХЕМА

Синергетика як метод системного осмислення світу набуває все більшої значущості у науці. Загальні механізми та закономірності протікання процесів самоорганізації соціоприродних систем дозволяють найбільш повно проілюструвати єдність всього сущого, побудувати єдину процесуальну модель світу – синергетичну картину, крізь призму якої воно постане перед людством як суперієрархія систем, що взаємодіють, де все – нежива і жива природа, життя і творчість людини, суспільство і культура – взаємопов'язані та підкорені єдиним законом всесвіту.

За допомогою синергетики можливо усвідомити нелінійність, багатифакторність, ймовірність реального світу, поліваріантність шляхів його

го розвитку і неможливість дескрипції в межах класичних теорій та моделей з їх лінійним уявленням про розвиток й самоорганізацію. Синергетика пропонує якісно нову картину світу не тільки в порівнянні з тією, що була основоположною для класичної науки, але й тією, яку прийнято називати квантово-релятивістською картиною неklasичного природознавства першої половини ХХ ст. Відбувається відмова від образу світу як побудованого з елементарних частинок (елементів матерії), "мертвої, пасивної природи, поведінку якої можна було б порівняти з автоматом" [Пригожин І. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : КомКнига, 2005. – С. 19], на користь картини світу як сукупності нелінійних процесів.

З позиції синергетики будь-яке природне чи соціальне явище можна розглядати як самоорганізовану, цілісну систему, що здатна переходити від хаосу до впорядкованості всіх елементів. Найбільш відомою синергетичною теорією є теорія дисипативних структур, пов'язана з ім'ям І. Пригожина, і концепція Г. Хакена, від якого йде сама назва "синергетика". В концепції І. Пригожина становлення синергетики розглядається в загальному контексті фундаментального перегляду поглядів на науку та наукову раціональність, що почався у другій половині ХХ ст. "Наше бачення природи радикально змінюється в бік множинності, темпоральності та складності. Не дивно, що неочікувана складність, що віднайшлася в природі, призвела не до затримки прогресу науки, але, навпаки, сприяла появі нових концептуальних структур, які нині являються суттєвими для нашого розуміння фізичного світу – світу, частиною якого ми є" [Там же. – С. 16].

Г. Хакен розглядає синергетику як міждисциплінарний напрям наукових досліджень, метою якого є вивчення складних явищ та процесів на основі самоорганізації систем (що складаються з підсистем). Науковець зазначає, що "складні системи складаються з великої кількості окремих частин, елементів чи підсистем, що нерідко складним чином взаємодіють між собою" [Хакен Г. Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности. – М. : ПЕР СЭ, 2001. – С. 14]. Дисциплінарний підхід вирішує конкретну задачу, що виникла в історичному контексті розвитку предмета, підбирає методи із наявного інструментарію. Прямо протилежний міждисциплінарний підхід, коли під даний універсальний метод підбираються задачі, що ефективно ним вирішуються в самих різних галузях людської діяльності. Це принципово інший, холистичний спосіб структурування реальності, в якому скоріше господарює поліморфізм мов і аналогія, ніж каузальне начало.

Синергетика була заявлена як міждисциплінарний підхід, так як принципи, що керують процесами самоорганізації, виявляються одними й тими ж (безвідносно природи системи). "Синергетика являється принципово трансдисциплінарним утворенням", переконана І. Добронравова [Добронравова И. Синергетика как общенаучная исследовательская программа // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии научного познания. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – С. 79].

Разом з тим, як справедливо зазначає О. Князева, "необхідно щоб кожна наукова дисципліна, що входить у полі- та трансдисциплінарний комплекс, була одночасно і відкрита, і замкнена. Відкрита по відношенню до нових когнітивних схем, що переносяться з дотичних, більш віддалених наукових дисциплін та мають для неї евристичну значимість; готова до кооперації з іншими науковими дисциплінами, до реалізації спільних дослідницьких проєктів. Замкнена, адже вона повинна прагнути зберегти свій специфічний предмет і ракурс дослідження, розвивати свої прогресивні та найбільш передові дослідницькі методи та стратегії" [Князева Е. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Е. Князева, С. Курдюмов. – М. : КомКнига, 2007. – С. 73].

Розглянемо для прикладу творчий процес як комплекс самоорганізованих систем. Творчий процес характеризується бінарним співіснуванням структурності та хаосу, спробою обґрунтування не лише окремих аспектів реальності, але охопити її цілісність та закономірності функціонування. В такому контексті синергетика дає повне та розгорнуте уявлення про те, як із хаосу виникає впорядкована складність, підводить до бачення універсальної єдності світу, дозволяє проілюструвати єдність в багатоманітті та багатоманіття в єдності. Згідно синергетичної моделі Г. Хакена, в результаті креативної діяльності чи творчого навчання виникають нові параметри порядку поведінки людини як складної нелінійної системи. В результаті "розкачування" системи за всіма доступними ступенями свободи виникають нові впорядковані структури знання. Креативність являється фактором успіху, адже вона так чи інакше спирається на хаос як спосіб самовідновлення. Щось здійснювати – значить постійно змінюватись і знаходити вектори подальшого розвитку. Саме в контексті розгляду процесу творчості як комплексу органічних систем, що саморозвиваються, іманентно володіють внутрішньою когерентністю (здатністю системи зберігати свої характеристики) та детермінованістю, виявляється необхідність його розгляду з точки зору синергетики.

Я. П. Тухоненко, асп., НУФВСУ, Києв
tykhoneko_y@mail.ru

ПРОФЕССИОНАЛИЗАЦИЯ И КОММЕРЦИАЛИЗАЦИЯ ЛЕГКОЙ АТЛЕТИКИ КАК ФАКТОР, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ СПОРТСМЕНОВ

Аксиология – учение о ценностях и рассматривается как нормативная категория, которая связана со всем духовно-телесным бытием человека: идеалами, целями, намерениями, интересами, мечтами, желаниями, т. е. всем комплексом телесных и духовных ориентиров, которые определяют жизнедеятельность индивида. Человек всегда находится в определенной системе ценностей, которые составляют широкую палитру его жизнедеятельности как основы для свободы выбора, моральной свободы и ответственности [Брагімов М. М. Аксиологія спорту і

фізичного виховання в концепті спортивного інтересу та спортивного егізму // ТМФВС. – 2011. – № 4. – С. 79–86].

В этом направлении открывается возможность анализа вопроса о возможных и реальных ценностных ориентирах личности спортсмена, об эволюции этой системы ценностей, о ее характере в рамках современной культуры и в ближайшем будущем.

Одной из основных тенденций, определяющих на современном этапе развитие олимпийского спорта, является его профессионализация. В спорте происходят те же процессы, которые в других сферах общественной жизни – науке, религии, правосудии, искусстве – начались значительно раньше и к настоящему времени в основном завершились. Профессионализация современного олимпийского спорта тесно связана с политизацией, социализацией и коммерциализацией, что проявляется в значимости и коммерческой притягательности главных соревнований, в постоянном расширении сети соревнований, проводимых по линии международных и национальных федераций, привлекающих участников определенным призовым фондом. Особенно интенсивно этот процесс происходит в современной легкой атлетике.

Профессионализация и коммерциализация легкоатлетического спорта оказали значительное влияние на различные составляющие системы подготовки спортсменов: существенному преобразованию подверглась система соревнований, сложившаяся в легкой атлетике, значительно расширился спортивный календарь за счет соревнований по персональным приглашениям, престижных турниров, в которых призовые фонды составляют миллионы долларов [Козлова Е. К. Подготовка спортсменов высокой квалификации в условиях профессионализации легкой атлетики : [монография]. – К. : Олимп. лит., 2012. – 368 с.].

Такие изменения кардинально повлияли на соревновательную деятельность спортсменов, повлекли за собой возникновение ряда проблем и противоречий, не наблюдавшихся еще до 1980-х годов. В результате серьезно затрудняется процесс планомерной подготовки, что приводит к снижению спортивных результатов и уменьшению рекордов непосредственно на Олимпийских играх.

За последние десятилетия принципиально изменилась система соревнований по легкой атлетике, ее реформация продолжается и сегодня, что связано со стремлением ИААФ упорядочить календарь и структуру статусов международных коммерческих турниров, способствовать участию "звезд" мировой легкой атлетики не только в европейских, но и в американских и азиатских стартах, привнести в легкую атлетику элемент регулярности, характерный командным видам спорта, однако это остается не изученным и не учитывается при подготовке спортсменов высокой квалификации, а рекомендации часто строятся на материале 1980-х годов [Козлова Е. К. Возрастные особенности спортсменов высокой квалификации в различных видах легкой атлетики в условиях профессионализации // Problem actuale metodologiei pregatirii sporivilor de performanta (21–22 octombrie 2010). – Chisinau : Editura USEFS, 2010. – P. 171–175].

Соревнования по легкой атлетике вызывают огромный интерес только тогда, когда в них принимают участие выдающиеся атлеты. Важно, что достижения спортсменов продолжают улучшаться, и атлеты становятся идолами для публики, увеличивая привлекательность спорта.

Атлеты стараются продлить свою карьеру как можно дольше, с тем, чтобы заработать больше денег, поэтому сейчас многие из них показывают высокие результаты, достигая 30-летнего возраста. Однако ситуация наличия значительного количества атлетов высокого класса может приостановить развитие вида спорта. Карьера может продолжаться долго, но в самом вершине списка самых выдающихся атлетов происходят постоянные изменения. Новые звезды появляются регулярно из различных регионов, но их жизнь в роли идолов обычно коротка [Дигель Х. Проблемы легкой атлетики [Электронный ресурс] // New Studies in Athletics. – 2012. – Режим доступа: http://belathletics.ucoz.ru/publ/stati/problemu_legkoj_atletiki/3-1-0-8].

Писатель Джордж Оруэлл говорил, что "серьезный спорт – это война минус убийство". Спортивный успех сопровождается добровольным самопожертвованием спортсмена во имя своей страны, своего народа. У греков, к примеру, считалось, что победитель в Олимпийских играх – это лучший грек. Неслучайно, в процедуре увенчивания выигравшего соревнования всегда присутствует национальная атрибутика. Одно лишь материальное вознаграждение превращает спортсмена в товар, который покупается и продается, и в итоге – поглощается акулами бизнеса, вызывает негодование людей. Подобные деформации смысла спортивной деятельности, как обратной стороны усиливавшейся коммерциализации спорта, являются следствием его глобализации [Ибрагимов М. Философия спорта [Электронный ресурс] // Azerisport.com. – 2011. – Режим доступа: <http://www.azerisport.com/other/20110405080948937.html>].

В связи с этим, профессионализация и коммерциализация легкоатлетического спорта приводит к расширению возрастных границ выступлений спортсменов на мировой спортивной арене на высоком профессиональном уровне, что способствует продолжительному времени участия в соревнованиях спортсменов высокой квалификации. В этих условиях происходит перераспределение ценностных ориентиров атлетов.

А. О. Цвібель, асп., КНУТШ, Київ
asiyabell@gmail.com

ДОВЕДЕННЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОЇ ПОТУЖНОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ШЛЯХОМ ОКРЕСЛЕННЯ ПРОБЛЕМ ДОСЛІДЖЕННЯ ТИПОВО НЕ-ФІЛОСОФСЬКОГО ПОНЯТТЯ

Цікавим фактом є відсутність поняття бізнесу у Большой Советской Энциклопедии, як у першому її виданні 1927 року, так і в останньому 1976 року. Цілком очевидно з огляду на прагнення відокремити радян-

ського громадянина від Заходу. Однак, виникає питання, чи були бізнесменами радянські підприємці чи спекулянти? У 2-му виданні 1950 року максимально коротко згадано подібне явище. Психологічно насичений характер визначення формулюється наступним чином: "Бизнес (...) – распространенный термин среди капиталистов Англии и особенно США. Капиталисты и их прислужники, буржуазные экономисты и политики, в целях одурманивания трудящихся масс распространяют вредоносные иллюзии, будто каждый человек, участвуя в каком-либо бизнесе, может стать в будущем" капиталистом и даже миллионером..." [Большая Советская Энциклопедия. – 2-е изд. – М. : Государственное научное издательство "Большая Советская Энциклопедия", 1950. – Т. 5. – С. 153].

Суб'єктивно окресливши мотиви бізнес діяльності та ареал використання поняття бізнесу (Англія та США), автор статті зупиняється на двох ключових моментах, які, на його думку, визначають істинну природу бізнесу. Використовуючи відомий у формальній логіці прийом представлення одиничного як загального, він указує на те, що прагнення до мільйонів матиме негативні наслідки для трудового народу, а стремління капіталістів наживатися на військових поставках обумовлює мілітариску жагу капіталістичних держав. Ці два обвинувачення, вочевидь, мали на меті пробудження ненависті до цього явища серед радянського народу.

Словарь иностранных слов, виданий "Советской Энциклопедией" у 1964 р., дублює попереднє визначення [Словарь иностранных слов / под ред. Ф. Н. Петрова и др. – 6-е изд. – М. : Советская Энциклопедия, 1964. – С. 102].

Згадані визначення є дескриптивними, виразно неповними: елемент схоплення одного епізоду замість дослідження явища у його динамічній цілісності. По-друге, дескрипції є суб'єктивними, продиктовані соціокультурною та політичною ситуацією – а отже сам бізнес виступає як залежний від політики, ідеології, культури та соціальних процесів.

Однак парадокс у тому, що в класичних енциклопедіях Англії та Америки ще у XX-му сторіччі не було чіткої відповіді на питання "що таке бізнес?". Так, в одному з найбільш поважних у 90х роках виданні США "The Encyclopedia Americana" знайти визначення "бізнесу" було не можливо. Значення цього поняття було лише контекстуальним. Бізнес ще на перетині тисячоліть, навіть у країнах-колісках його, визначався як фінансова, комерційна чи торгівельна діяльність, котра вимагає часу, увагу і роботи людей, характеризується капіталовкладеннями у пошуках прибутку чи удосконалень (Encyclopedia Americana. International edition) [Психология бизнеса / Е. Н. Емельянов, С. Е. Поварницына. – М. : АР-МАДА, 1998. – Ч. 1. – Гл. 1]. "American Heritage Dictionary" давав такі варіанти визначення: "1. Бізнес – заняття, до якого залучена людина. 2. Комерційні, промислові чи професійні угоди. 3. Комерційне підприємство. 4. Об'єм комерційної торгівлі (напр., Бізнес зазнав збитків). 5. Патронаж, управління (напр., Розповсюдити свій бізнес). 6. Цікавість чи стурбованість. 7. Серйозна робота (напр., Зосередитись на бізнесі). 8. Си-

нонім "справи", "предмету". 9. Раптова дія, здійснювана актором для заповнення паузи. 10. Словесна (неформальна) образа, докір (напр., Що за справи із твоїми запізненнями?)" [Там же]. У давньому французькому тлумачному словнику "Grand Larousse" зазначається: "Бізнес (робота) – 1. Активність, спрямована на фінансові потоки та комерційні справи (напр. Мати нюх на бізнес). 2. Робота (напр., Піти у бізнес). 3. Заплутана чи сумнівна справа (напр. Це що за угода?). " Бізнесмена тут визначено як "ділову людину" (Grand Larousse (en 5 volumes), V. 1. Paris, 1987) [Там же] Отже, бізнес на Заході визначався як, перш за все, "справа" та "ділова активність". Цікаво й те, що позитивність слова "бізнес" у англійців контрастує з негативним відтінком цього терміну у росіян та французів [Емельянов Е. Н. Психология бизнеса / Е. Н. Емельянов, С. Е. Поварницына. – М. : АРМАДА, 1998. – 511 с.]. Очевидно, що мова йде про сприйняття терміну на тлі культури, традицій, релігії, ідеології. Православні росіяни і англійці-протестантами мають розбіжності у світогляді і позиціях стосовно роботи. Це досить чітко виписано у роботах Макса Вебера, хоча б у "Протестантській етиці...". Напіватеїстичні-напівкатолики французи праці витлумачують інакше за потужні релігійні країни.

Західна традиція зближення понять "бізнесу" і "активності", "справи" дає змогу ототожнити бізнес зі специфічним родом діяльності людини, яка має визначену мету і стратегію подолання шляху до неї. "Міняли" Греції, Єгипту, Риму, Візантії, на Сході досягли піку у середні віки в Італії та Нідерландах і, закріпившись, надалі отримали назву "банк". Негативний відтінок лихварства, художньо висвітлений як у Ч. Діккенса на Заході, так і у Ф. Достоєвського на Сході породжує широкий спектр нових етичних питань для філософії та релігії. Обмін, що став завданням конкретних людей, став вимагати низки якостей та здібностей від них: дипломатичність, ризиковість, комунікабельність, нестандартність вирішення завдань, спрямованість думки на випередження, ввічливість тощо. Етичний аспект бізнесу відігравав і продовжує правити важливу роль.

Сучасний бізнес сформувався на основі низки пікових для історії економіки подій, зокрема:

1) Система оплати праці, вперше масштабно розроблена у Римській імперії. Суттєвий фактор мотивації.

2) Поява бухгалтерського обліку в Італії XV ст. Розрахункове мислення бізнесмена.

3) Поява страхування у Голандії XVI ст. Виникнення механізмів зниження високої міри ризику під час укладання угод, фінансових операцій.

4) Поява резервної банківської системи у Лондоні середини XVII ст. Підвищення рівня надійності операцій, спрямованих не лише на просування товарів та послуг, але і збереження грошей.

5) Розвиток операцій з акціями, біржева діяльність у XVIII ст. Нові горизонти можливостей для підприємців, зокрема: довгострокових фінансових вкладень, можливість не обмежуватись накопиченими чи залученими в оберт грошима, але і поточна об'єктивна ринкова оцінка

зміни курсу акцій підприємств, що дозволяє попередити небажану динаміку чи збагатитись за рахунок неї. Ф'ючерсні угоди сприяли освоєнню стратегічного планування та організації праці на далеку перспективу з урахуванням змін та ризиків, при можливості – активного впливу на кон'юктуру попиту і пропозиції, політичних подій та громадської думки.

Проведений аналіз дозволяє нам одночасно визначити бізнес з максимальною об'єктивністю та підкреслики неможливість чітких меж поняття. Вочевидь, ми можемо говорити про обов'язкові критерії. Професор Декстер Кізер ще у 1930-му році опублікував роботу, що актуальна й досі. Історично показовою робота є в умовах постдепресивного стану, що породило цікавість до взаємозв'язку бізнесу і соціальних процесів, смислів та важелів регулювання цього зв'язку. Д. Кізель підкреслює особливість етимологічної змішаності поняття "бізнес" та дієслова "to be busy" – "бути зайнятим чим-небудь" [Там же] Додаткового уточнення потребує поняття "прибутку" та "збагачення" та "виробництва". Пригадуючи радянські визначення бізнесу, прискіпливо і скептично сприйняті нами, слід поміркувати над виокремленням поняття бізнесу з-поміж підприємницької чи будь-якої іншої економічної діяльності людини. Необхідно також врахувати скепсис власне економічного контексту бізнесу. Очевидним у поставлених задачах постає необхідність не лише залучення філософських методів, але і повномірно філософського аналізу поняття, що є не-філософським першопочатково, що підкреслює, з одного боку, необмеженість міждисциплінарної взаємодії філософії, з іншого – обмеженість інших наук без урахування філософських методів осмислення.

Л. П. Циленко, канд. полит. наук, доц., МАМИ, Москва, Россия
Tsilenko.LP@yandex.ru

ВОЗРАСТАЮЩАЯ РОЛЬ ФИЛОСОФИИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТА НОВОГО ПОКОЛЕНИЯ

Совместно выработанные принципы организации Европейской сети университетов, имеющие всеобъемлющую идею подготовки специалиста нового поколения, ставят перед научным сообществом, перед педагогической общественностью потребность формирования гибкой и точной переориентации нормативно-параметрического истеблишмента специалиста технической индустрии. Совершенствование профессионального образования выступает в качестве ведущего принципа развития всей академической системы. Оно заключается не только в изменении содержания образования, но и в создании механизма его постоянного обновления, трансформации образовательного процесса в состояние инновационной непрерывной активности. Образование в современном глобализированном, сверхдинамичном мире становится все

более функциональным и опережающим по своей сути. Приоритетной тенденцией образовательной стратегии становится взаимообусловленное профессионально-личностное формирование специалиста. В настоящее время наблюдается потребность в конкурентоспособных специалистах, обладающих "опережающим видением" быстро изменяющихся мировых процессов, и в то же время отличающихся высокой эрудицией в своей профессиональной области.

Подготовка специалиста технического профиля подобного уровня не мыслима без дисциплин гуманитарного цикла. Известно, что гуманитарные науки – это совокупность дисциплин, изучающих речь, действие и продукты творческой деятельности людей, благодаря которым люди создают осмысленный мир. Следовательно, философия гуманитарных наук обладает многофункциональными возможностями влиять на формирование специалиста нового поколения. В качестве основных функций философии гуманитарных наук выделяют: познавательную, мировоззренческую, методологическую, аксиологическую, воспитательную, рефлексивную и другие. Мировоззренческая, к примеру, создает систему взглядов личности на окружающее общество; методологическая – учит правилам социального познания; рефлексивная – позволяет будущему специалисту осознать себя как значимую личность. Изучение особенно ярких социальных форм и жизненных миров позволяет творчески переосмыслить свое собственное время и место, а также свои собственные презумпции. Критическое, исторически ориентированное мышление, так же как способность к эмпатии и воображению, необходимы будущему специалисту нового поколения. Вполне понятно, что, к примеру, аксиологическая функция философии гуманитарных наук, которая, по сути своей, должна гарантировать инновационно-прорывной настрой развития экономики в целом, силами только академической школы не может этого выполнить. Поэтому новый подход к подготовке специалистов исходит из партнерских взаимоотношений академической системы профессионального образования с мировым рынком труда и промышленности, а также учитывает динамично развивающуюся экономическую конкуренцию.

Значение философии гуманитарных наук в различные эпохи рассматривалось с различных ракурсов. В эпоху глобализации оно связано, прежде всего, с характерными чертами развития научно-технической цивилизации, с порождаемыми ею формами осознания виртуальной действительности, имеющей синкретические основы. При этом следует обратить внимание на то, что в контексте заданной к обсуждению проблемы, в основе формализации характеристики будущего специалиста лежит его профессиональная деятельность, которая предполагает условия усиленного конкурентного давления. Предприятию, организации или учреждению чтобы успешно конкурировать, недостаточно создать доступный для целевых потребителей и удовлетворяющий их потребности продукт. Особое внимание должно уделяться качеству комму-

никативной политики, сопряженной с иноязычной информацией в самых разнообразных формах ее проявления. От того как организован своевременный обмен научно-технической информацией, представляющей взаимный интерес, зависит однозначность понимания ситуации коллегами, высокая результативность решений профессиональных задач партнерами. Следовательно, выпускник университета должен иметь способность, как на рецептивном, так и на креативном уровнях в образном, графическом, аудиовизуальном формате актуализировать научно-технические идеи, смыслы, алгоритмы, концепты на английском языке. Сегодня, как никогда, ценность владения международным языком общения – английским, уже никто не ставит под сомнение. Знание языка интерлингвистического масштаба принимает, в некотором смысле, статус категориального критерия качества образования и успешной бизнес коммуникации в виртуальную эпоху. Со знанием английского специалист любого профиля становится свободным, активным и полноценным участником социально-экономической жизни общества, способным решить любые поставленные задачи, а также выработать фундаментально новые подходы, опережающие время.

Коммуникативная деятельность между партнерами может быть официальной и неформальной, индивидуальной и коллективной, что создает необходимость приобретения навыков вербальной и невербальной модели поведения принятых в различных культурах, осознания национально-специфического предпочтения восприятия системы ценностей, формирования толерантного отношения к иноязычным культурам, религиям. Для снятия психологических и лингвистических трудностей в кросскультурном диалоге необходимо уметь строить свои высказывания в соответствии с различными речевыми функциями – сдержанно выражать радость и огорчение, проявлять желание, интерес и удивление. При этом создается множество других метакомпетенций необходимых для профессиональной, интеллектуальной, а также эмоционально волевой деятельности специалиста.

Важнейшее значение для международного научно-исследовательского сотрудничества имеет развитие способностей к обработке и анализу информации, умению предоставлять аргументы, подтверждающие или опровергающие ту или иную позицию, выступать с конструктивной критикой идей, способность к интегральной оценке различных точек зрения для принятия нестандартных прорывных решений, не ориентируясь на шаблоны, умение участвовать в интеллектуальном общении. Геолингвистический диалог становится осевой частью механизма взаимодействия цивилизаций, бизнеса, культур и религий. В этой связи требуются качественно новые ориентиры в языковом образовании.

Из логики сказанного, в векторе синергетической концепции, посредством дисциплины "Иностранный язык" в технических вузах возрастает роль философии гуманитарных наук, способствующая формированию специалиста нового поколения.

ФІЛОСОФСЬКО-ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОЇ ПАРАДИГМИ ОСВІТИ

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується високим динамізмом та всеосяжністю змін у всіх сферах життєдіяльності людини. Зміни в економіці, культурі, технологіях у другій половині XX століття і на початку XXI століття викликали до життя необхідність філософської рефлексії, що висуває нову ціннісну парадигму для тлумачення світу, в тому числі і освіти. Мета будь-якої освітньої системи полягає у формуванні такого практичного світогляду людини, який би найкраще поєднував її професійну діяльність із загальними світоглядними цінностями, які закладені в основу даної системи. Оскільки саме філософія з часів свого виникнення відігравала функцію теоретично-рефлексійного аналізу світогляду та його подальшого розвитку, то вона набула найважливішого значення і в становленні нових освітніх систем. Відомий педагог і філософ Сергій Гессен вважає, що педагогічну діяльність в цілому треба розглядати як "прикладну філософію" [Гессен С. И. Основы педагогики (введение в прикладную философию). – М., 1995]. Але й освіта, у свою чергу, здійснює найбільший вплив на філософію. Так, американський філософ і педагог Джон Дьюї зазначав, що якщо філософська теорія буде байдуже відноситися до виховання, то вона не буде жити [Дьюи Дж. Введение в философию воспитания. – М., 1921. – 62 с.] Виходячи з цього, він розглядав результати освітньої діяльності як головний критерій істини її філософських засад, а систему освіти як найважливіший засіб "покращення суспільства", вирішення його найгостріших проблем.

Педагогічна освіта дає поштовх до глибоких зрушень в освітній системі. Вона сприяє формуванню принципово нової професійно-педагогічної культури, закладає стрижневі підвалини й визначальні орієнтири розвитку будь-якої освітньої галузі. Саме тому ключові проблеми педагогічної освіти, мають глобальний характер, а розв'язання їх залежить від концентрації зусиль світової науково-педагогічної спільноти. Проблема змісту освіти долає кордони й інтегрує увагу та науковий пошук багатьох учених. В межах освітньої системи відбуваються перші реакції на спроби її реформування й модернізації, адже саме вона відповідає за оптимальне функціонування системи освіти загалом і спонукає її до змін. Усвідомлюючи важливість розв'язання зазначеної проблеми, її першорядність та важливість, вчені-педагоги з усього світу скеровують зусилля на розробку теорії змісту освіти, його концептуальну переорієнтацію, наголошуючи на взаємозалежності змісту освіти та змісту педагогічної освіти, їх еволюції. Проблемне поле змін у освітніх процесах, невідворотність яких нині доведена, актуалізує потребу у реформуванні педагогічної освіти, яка в усьому світі визнана не тільки пріоритетною, а

й випереджальною за рівнем інноваційності, динамізму та трансформаційного руху. Філософський теоретико-пізнавальний підхід дозволяє розкрити філософію освіти як наукову методологію дослідження та аналізу всього комплексу проблем в області вітчизняної освіти. У рамках філософського теоретико-пізнавального підходу здійснюється розвиток філософії освіти як метатеорії освітньої діяльності, яка має аналітично – пояснювальну функцію, прогностично – проєктивну складову, а також методологічну функцію, що відповідає вимогам осмислення змісту трансформації сучасної соціокультурної ситуації та системи освіти. Актуальність даної проблематики зумовлена тим, що систематичний теоретико-пізнавальний аналіз системи категорій філософії освіти дозволяє сформувати методологію філософії освіти, оформити її як метатеорію наукової діяльності у сфері вітчизняної освіти, спрямовану на вирішення суперечностей і подолання негативних тенденцій сучасної вітчизняної освітньої сфери. Разом з тим, філософська теоретико-пізнавальна рефлексія над сферою освіти надає емпіричний матеріал для самої теорії пізнання. Це дозволяє в сучасних умовах по-новому поглянути на процес пізнання в соціально- історичному контексті як на один з найважливіших аспектів соціального життя, що формує "обличчя" сучасного світу. Актуальність дослідження епістемологічних аспектів філософії освіти викликана як потребою теоретико-пізнавального осмислення методологічних основ філософії освіти, так і соціальними причинами суперечливості сучасної трансформації вітчизняної соціокультурної ситуації.

Сьогодні перед філософією освіти стоїть завдання формування метатеорії освіти, яка системно обґрунтовувала б процес входження "на рівних" України у світовий глобальний економічний та культурний простір. Важливим напрямком є епістемологічне дослідження "проблеми людини" в умовах вітчизняної соціокультурної ситуації, оскільки, наявна об'єктивна необхідність пошуку шляхів системного сполучення самоідентичності вітчизняного соціуму, заснованої на багатовікових національних традиціях, і вимогах ефективної інтеграції країни у світове співтовариство, засноване в основному, на цінностях лібералізму і сучасної глобалістики. Поряд з цим, перед філософією освіти стоїть завдання збереження основ вітчизняного менталітету в системі освіти. Таким чином, визначеними пріоритетами для держави є виховання людини інноваційного типу мислення та культури, проектування акмеологічного освітнього простору з урахуванням інноваційного розвитку освіти, запитів особистості, потреб суспільства і держави [Національна стратегія розвитку освіти в Україні на 2012–2021 роки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mon.gov.ua>]. Іншими словами, актуальність дослідження епістемологічних аспектів філософії освіти викликана двома рівнями причин: по-перше, соціальними – необхідністю аналізу і пошуку шляхів виходу з сучасної суперечливою вітчизняної соціокультурної ситуації, зокрема, у сфері освіти. По-друге, теоретичними запитам самої філософії освіти. Розробка теоретико-пізнавальних аспектів філософії освіти дозволить оформити її як

методологію досліджень і метатеорію в сфері освіти, де епістемологічна система теоретизування дасть можливість проаналізувати структуру знання в системі філософії освіти, механізми його об'єктивації, вивчити процес пізнання в рамках філософії освіти з аксіологічних і праксиологічних позицій. Отже, в *епістемологічному* аспекті, філософська парадигма освіти полягає в антропологізації знання та його дискурсивності. Це важливе методологічно—світоглядне зрушення пов'язано з введенням суб'єкта або його характеристик до тлумачення реальності, де людина виступає не просто як елемент, який разом з іншими утворює картину світу, але й як активний учасник усіх соціальних та природних процесів, слугує точкою відліку в будь-якому знанні про світ.

*І. С. Чинталова, студ., ДДПУ, Донецьк
irishka_udi92@mail.ru*

ФЕНОМЕН МОВИ: ДОСВІД МИНУЛОГО ТА ЗДОБУТКИ СЬОГОДЕННЯ

Осмислення мови є інтегральною проблемою і сягає корінням в часи зародження наукової думки. З плином часу формувалися різні ідеї щодо походження, природи, сутності, функцій мови, які згодом оформилися в різні галузі знання про мову. Наявність різномайття кутів зору на феномен людської мови обумовлює той факт, що мова стала предметом вивчення багатьох галузей знання: чи то лінгвістичного, чи то філософського, чи то математичного тощо. Також вже сформувалися і формуються досі підсистемні галузі знання, такі як філософія мови, психолінгвістика, соціолінгвістика, комп'ютерна лінгвістика, нейролінгвістика, когнітивна лінгвістика і т. п. Не буде перебільшенням твердження про те, що майже всі загальнометодологічні та гуманітарні науки приділяють велику увагу вивченню мови.

Філософське осмислення та концептуалізація феномену мови знайшли вираження в численних працях дослідників цієї проблематики. Філософи різних часів та епох просто не могли обійти стороною питання, пов'язані з мовою, оскільки мова надто значима, надто важлива для філософії, для розуміння сутності людини і людського.

На даному етапі розвитку філософської думки маємо велику кількість різних концепцій мови, розроблених виходячи з різних філософських диспозицій.

Різні науковці розглядали проблему мови виходячи з позицій матеріалізму чи ідеалізму, продовжуючи традиції Г. Гегеля, теорії трансцендентального пізнання, продовжуючи ідеї І. Канта, позитивізму (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. Мілль, Е. Мах). Великий внесок у знання про мову зробили неопозитивісти (Р. Карнап, В. Крафт, М. Шлик), які, в свою чергу, увібрали ідеї Л. Вітгенштейна.

Філософи (і не тільки) не однієї епохи задавалися фундаментальним питанням: "Що є мова?". Філософський словник подає наступне визна-

чення терміна: "Мова – знакова система будь-якої фізичної природи, що виконує пізнавальну та комунікативну (Спілування) функції в процесі людської діяльності. [...] Будучи формою існування та вираження мислення, мова в той же час грає суттєву роль у формуванні свідомості" [Философский словарь. – М., 2001. – С. 709–710]. "У філософському контексті мова продумується в якості платонівського Органона: як знаряддя і спосіб пізнання об'єктивного світу. На передньому плані при цьому виявляється онтологічна і гносеологічна проблематика, тісно пов'язана з первинною екзистенціальною та когнітивною функцією мови – з питанням про природу слова, в якому б термінологічному вигляді воно не виникало" [Сухачев Н. Л. Концепция языка в европейской философии. – М., 2007. – С. 16].

Г.-Г. Гадамер – один з тих, хто також звертає особливу увагу на мову, трактуючи її як особливу реальність. ".... Що таке мова – це питання, що стосується, зрозуміло, найбільш незрозумілого з усього того, що взагалі доступно людському розуму. Мова так лякає близька нашому мисленню і в процесі свого існування в настільки малій мірі є його предметом, що вона ніби сама приховує від нас своє буття" [Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С. 443–444]. "... Мова – це універсальне середовище, в якому здійснюється саме розуміння" [Гадамер].

Західна філософія здійснила надзвичайно важливий крок, зацентрувавши свою увагу на проблематиці мови, звернувши пильне око на кореляцію "мова – буття". "Якщо класична філософія в основному займалася проблемою пізнання, тобто відносинами між мисленням і світом речей, то практично вся західна новітня філософія переживає своєрідний "поворот до мови" (a linguistic turn), поставивши в центр уваги проблему мови, і тому питання пізнання і сенсу набуває чисто мовного характеру" [Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998. – С. 14].

Неординарну позицію в розумінні мови зайняв Мартін Гайдеггер. Його транскрипція феномену мови репрезентує мову як "дім буття"; через мову говорить саме буття. Філософія мови М. Гайдеггера наскрізно простежується в усіх роботах філософа і в праці "Дорогою до мови" зокрема. Висловлюючи своє бачення сутності мови, філософ наголосує на потребі повернутися до проблеми суб'єктивного досвіду мови, до того, в яких відношеннях ми перебуваємо із мовою. За Гайдеггером, безпосереднє мовлення ще не є актом мовлення самої мови: "Хай це видасться дивним, але там, де ми для чогось, що нас хвилює, нас до себе притягує, гнітить чи надихає, не знаходимо правильного слова. Тоді те, що маємо на увазі, ми залишаємо в неказаному і, навіть не здогадуючись, переживаємо миті, коли мова сама у своїй сутності здалеку й на якийсь короткий час нас торкнулася" [Гайдеггер Мартин. Дорогою до мови. – К., 2007. – С. 137]. В цьому розумінні сутність мови в деякій мірі полягає в мовчанні, що раз-у-раз здатне передати більше ніж слово. Мова вияв-

ляється в центрі уваги в процесі філософського проникнення в людське буття. Очевидним відтак є парадокс: автентичний досвід мови не носить явних лінгвістичних рис.

Останні дослідження феномену мови, зокрема роботи Ноама Хомського та його послідовників, визначили певне зміщення акцентів: вчення про мову стало розглядатися в просторі досліджень людського розуму (mind), свідомості, людської есенції загалом. Така точка зору в певній мірі обумовлює антропоцентризм та більш прикладний характер подібних досліджень. Значна увага приділяється "внутрішній мові" як системі дискретної нескінченності (internalized language (l-language), discrete infinity; терміни Н. Хомського), а також такій властивості мови, як креативність чи продуктивність.

Нові технічні досягнення уможливили подальший розвиток когнітивістики. Міждисциплінарний характер когнітивної науки та використання нею широкої методології дозволило знанню про мову вийти на новий якісний рівень, піднятися на щабель вище.

Мова, яку індивід використовує для спілкування, фундаментально впливає на те, як людина бачить світ. Мова структурує мислення принаймні в тій же мірі, в якій вона його відображає.

Цікавим є наступний момент: візьмемо будь-яке явище чи предмет дійсності (наприклад, "вода") і візначимо його властивості (хімічна формула, температура кипіння і т. д.), і візьмемо за об'єкт дослідження будь-яке слово (наприклад, "веселий") і так само охарактеризуємо його (кількість складів, частина мови, семантика і т. д.). Об'єкт дослідження у першому випадку абсолютно відмінний від засобів, за допомогою яких ми характеризуємо його. У випадку ж зі словом "веселий" об'єкт дослідження тотожний "інструментам", які ми маємо для аналізування об'єкта дослідження. Тобто мова – це єдиний випадок, в якому об'єкт дослідження ідентичний засобам дослідження, в чому проявляється сингулярність мови.

Багато хто з дослідників, аналізуючи останні здобутки в галузі знання про мову, доходять висновку про те, що "мова – єдине, про що можна говорити з упевненістю" (Вітгенштейн), а значить, наука про мову, по суті, – остання філософія людини.

А. А. Яковлев, асп., РГГУ, Москва, Россия
yakovlevleshka@mail.ru

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ИСТОРИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ КАК НАПРАВЛЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Такое направление, как история повседневности, уже достаточно прочно закрепилось в отечественной исторической науке. Однако за прошедшие годы в российской историографии в рамках данного предметного поля фактически не было создано своего теоретико-методологического направления (исключением отчасти могут служить зачатки исто-

рии повседневности в работах тартуско-московской семиотической школы (Ю. М. Лотман) и ученых, придерживающихся такого направления, как историческая антропология (Ю. Л. Бессмертный, А. Я. Гуревич, М. М. Кром)).

В большинстве случаев отечественные исторические исследования, находящиеся в рамках истории повседневности, вписываются в разработанное в 80-е гг. XX в. в Германии направление *Alltagsgeschichte*. Впрочем, существуют и продолжатели итальянской микроистории (отнесение микроистории к истории повседневности является спорным моментом). Примером может служить выходящий под редакцией Ю. Л. Бессмертного, М. А. Бойцова, И. Н. Данилевского альманах "Казус" [*Бессмертный Ю. Л. Что за "Казус"? // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории.* – М., 1997. – С. 7–24].

Разумеется, приверженность исследователей к теоретическим постулатам *Alltagsgeschichte* порождает ряд особенностей, присущих отечественной историографии. В частности, при конструировании объекта и предмета исследования внимание в основном приковано к так называемому "маленькому человеку", вернуть которого истории (и которому историю) призывали немецкие ученые. Примеров таких работ достаточно много [*Лебина Н. Б. Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920–1930-е годы* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/302572/read>; *Яров С. В. Горожанин как политик : Революция, воен. коммунизм и НЭП глазами петроградцев.* – СПб., 1999. – 319 с.].

Однако в рамках истории повседневности возможно исследование не только "маленьких людей", но и деятелей науки, искусства, культуры. Более того, подобная направленность исследований представляется весьма важной, поскольку это позволяет взглянуть на известных людей с другой стороны, помимо индивидуальности увидеть некие массовые особенности. Рассмотрение в рамках повседневности может способствовать лучшему пониманию произошедших событий, принятых решений, совершенных творческих актов.

Это в свою очередь сближает исследования с работами, находящимися в рамках изучения интеллектуальной культуры. Как отмечает Л. П. Репина: "В настоящее время изучение интеллектуальных традиций (в том числе научных) далеко выходит за рамки истории идей, теорий, концепций, систематически обращаясь к анализу конкретных средств и способов их формулирования в соответствующих текстах, и к судьбам их творцов, и к более широким социокультурным контекстам, в которых эти идеи функционировали, воспроизводились, интерпретировались и модифицировались" [*Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные и историографические практики.* – М., 2011. – С. 380]. Повседневная жизнь, к примеру, интеллектуалов отчасти и является тем самым важным социокультурным контекстом.

Кроме этого, весьма продуктивным может быть изучение такого концепта, как "ментальный горизонт". Согласно Ю. Л. Троицкому, менталь-

ний горизонт епохи – це соотношення повсякденних состояний и событийних ексцесов, которое проявляється як в дискурсивних, так и в поступочних практиках живущих людей. Ментальний горизонт "спокійної" епохи відличається устійчивим балансом событийности и повсякденности, что четко представлено в нормативних текстах культури того или иного времени. Кризисні явлення ментального горизонту проявляються прежде всего в нарушении балансу и отчетливо явлены на языковом уровне. Понятіе "ментальний горизонт епохи" оказується продуктивним в том смысле, что учитывает не только упомянутые повсякденні структури, но и их нарушения – события и ексцессы. Іменно в переломні епохи повсякденна жизнь с ее спокойным течением ставится под вопрос и постоянно нарушається ексцесами и событиями.

В. В. Яценко, студ., ДУТ, Київ

ОСОБИСТІСТЬ У СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ

Проблема розвитку особистості в сучасному інформаційному просторі є досить актуальною та спонукає до пошуку відповідей на такі світоглядні питання: як віднайти себе у світі інформації, як не стати об'єктом маніпуляцій та впливів тощо. Глибинним фундаментом інформаційного впливу в Україні на особистість є моральні, естетичні й загальнолюдські цінності, які визначаються діючою ідеологічною системою і формуються через систему освіти. Саме ідеологічні установи можуть виступати як у якості бар'єра для здійснення того чи іншого інформаційного впливу, так і у якості сприяючого фактора. Тобто, ідеологія, по суті, формує "інформаційний імунітет" особистості. Ідеологія з чітко визначеними пріоритетами сприяє інформаційній стійкості особистості, закріпленню її інформаційного імунітету. І, навпаки, ідеологія зі слабо вираженими пріоритетами сприяє появі інформаційних загроз, руйнує інформаційну стійкість.

Сьогодні можна спостерігати активне насадження прозахідних цінностей, а значить, формування ідеології, що суперечить національному менталітету, тобто спрямовані на підризу інформаційної стійкості і, відповідно, на культурний розвиток особистості в цілому. З другого боку іноземна присутність в інформаційному просторі країни сприяє прилученню її громадян до досягнень світової культури, науки, техніки, знайомить з життям в різних країнах світу. Адже інформаційна культура індивіда повинна надати йому чітке уявлення щодо того, споживання якої інформації є бажаним, а якої – ні. Те, що ЗМІ відіграють досить важливу роль у процесах формування особистості, пояснюється двома факторами – динамічністю і неперервністю. Перше означає, що ЗМІ, як правило, повністю відображають динаміку життя суспільства в цілому і його окремих індивідів. Друге – свідчить про сталість процесу.

Значущу роль у культурному розвитку особистості відіграє релігія. Особливістю релігійного впливу є комплексне проникнення не лише у

свідомість людини, але й доведення необхідної інформації до глибин підсвідомості. При цьому сама інформація здійснює скоріше не інформативну функцію, а функцію "програмування" людини на виконання певних установ, змінюючи водночас її моральні цінності, життєві орієнтири. Людина стає не просто віруючою, а рабом релігійної психології. Небезпеку у порівнянні з іншими інформаційними впливами інформаційний вплив з боку релігії представляє у тому, що руйнуючи свідомість, він тим самим деформує сприйняття людиною інших інформаційних масивів, викликає неадекватність розуміння вхідних потоків інформації. Релігійні комунікації спрямовані на певні верстви населення, зокрема на молодь. Це пояснюється легкістю впливу, яка пов'язується з незакінченістю процесів формування особистості молодшої людини, відсутністю чітких поглядів на життя.

Неоднозначність інтерпретації релігійних текстів дозволяє спрямовувати їх на великі аудиторії і пояснювати за їх допомогою будь-якої події релігійного і суспільного життя минулого і сучасного в потрібному контексті.

Різнманітна інформація по-різному може впливати на особистість. Вона може впливати як фактор, що стимулює самоорганізацію особистості і сприяє її стійкості, а може здійснювати дезорганізуючий, руйнівний вплив на людину. Інформаційна стійкість – це здатність людини протистояти деструктивному інформаційному впливу на свою свідомість і психіку. Цьому повинен сприяти високий рівень інформаційної культури. Інформаційна стійкість є критерієм цілісності особистості.

Отже, для попередження маніпулятивного впливу на особистість з боку ЗМІ, суспільних і релігійних об'єднань, слід звернути особливу увагу на підвищення інформаційної стійкості до інформації, яка передаються різними каналами. При цьому культура, ідеологія і освіта повинні виступати єдиним комплексом, який має за мету стійкий культурний розвиток людини.

Секція "КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

Mwafaq Abu-shanab, Yappi Corp, Ukraine

PREMODERN FORM OF TRAINING

What is training? It is the act of teaching a person or animal a specific skill or a way to behave. Training is in a way similar to teaching, but the difference in a training a person must be involved in the process.

There is a famous Quote by Queen Elizabeth II where she says: "It's all to do with the training: you can do a lot if you're properly trained."

This brings to understand that the limit is the sky and never underestimate yourself or put any boundaries to your dreams.

The world has been set right just enough for you to achieve all your dreams.

We must be aware that we all had trainers growing up whether it be as significant as our mother or father to someone like a janitor.

A training could be present in our life in the form of an experience that we are put through.

I want every single one of you to bear in mind that no matter who you are; no matter how important or insignificant you are, you may be in your own eyes you are a trainer to people.

Some of these people could be some you know and others you do now you just pass by once.

We are all role models!

The best way to train someone is simple as these four steps in the business sphere we call that technique Creative Destruction.

The steps of Creative Destruction or effective training is

1. Shock.
2. Demonstrate.
3. Involve.

The best example to prove this is a real true way to train someone is the following.

Any mafia leader before making a new recruit a member of the mafia he shocks him by telling him he must kill his friend or a guy.

Then he asks him to look how he would do it and he shouts another person.

Then he asks him to shoot the next person to get him involved.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ САМОУБИЙСТВА ГЕРОЕВ ДОСТОЕВСКОГО

Возрождение интереса к Достоевскому вызвано актуальностью вечных вопросов, проблем поставленных автором, перед читателем, универсальностью его героев, которые несут в себе духовный портрет как лица России, так и самого автора. Пожалуй, одна из центральных тем, пронизывающая творчество автора, особенно в его поздний период, проблема "экзистенциального кризиса героя", его духовной смерти героя и самоубийства как выхода бегства от раскаяния, ради спасения души.

По мнению исследователя Николая Наседкина мысль о самоубийстве, не чуждая и самому Достоевскому, она "... преследовала его и доставляла ему неизъяснимое наслаждение всю его сознательную жизнь..." что неудивительно для писателя "... с его болезненной гениальностью и гиперстрастной натурой" [*Наседкин Н. Самоубийство Достоевского. Тема суицида в жизни и творчестве писателя. – М.: Алгоритм, 2002. – С. 8].*

Часто читателю трудно ответить на вопрос, что мотивирует к этому героев, жизнь которых сравнительно благополучна, таких как Свидригайлова или Ставрогина, играть со своею жизнью, поступать неразумно и часто вопреки собственным страстям и порывам.

В дальнейшем эта тема была подхвачена последователями писателя, неоднократно осмыслялась и истолковывалась, оказала влияние на творчество Мережковского, Шестова, Толстого, Сартра и Камю. По мнению Альберта Камю: "Есть лишь один поистине серьезный вопрос – вопрос самоубийстве. Решить, стоит ли жизнь труда быть прожитой или она того не стоит, – это значит ответить на основополагающий вопрос философии" [*Камю А. Творчество и свобода. – М.: Радуга, 1990. – С. 30].*

Красной нитью затронут суицид в таких работах как: "Бесы", "Подросток", "Идиот", "Кроткая", "Братья Карамазовы" и другие. Каждый – несет в себе философскую мысль автора, сюжет каждой книги – отдельная трагедия, потому герои вовлеченные в нее, подобно Кирилову, чувствуют свою ответственность за все происходящее на земле. С помощью своих героев Раскольникова, Мышкина, Ставрогина, Ивана Карамазова, Великого Инквизитора, одновременно самостоятельных и противоречащих друг другу, отражены философские мысли самого Достоевского, своеобразная полемика, происходящая внутри него.

В тоже время каждый из его героев – автор собственной полновесной идеи, которую доносит он до читателя. Исчерпанная душа этих ге-

роев ищет свой внутренний рай, свою гармонию, и это тяжелая нравственная борьба, но отказ от этой борьбы равен от жизни – самоубийство или добровольная смерть по мнению автора. В современной суицидологии такой феномен определяется эгоистического самоубийства, когда, согласно Дюркгейму, человек просто утрачивает смысл жизни, распространено оно чаще всего в сфере интеллигенции и работников умственного труда. Самоубийство такого рода совершается как правило импульсивно, под влиянием минуты, иногда несчастный смертник не знает до последней, что наложит на себя руки, характерный пример такого героя – Крафт из "Подростка", одолеваемый тем же бесом, что и автор, сомнением в будущем России, уготованной для нее участи второстепенной державы.

Обратный этому пример, и отчасти *alterego* Достоевского, – самоубийца-рационалист Кириллов – теоретик целой идеи, достаточно рациональной и претендующей на существование, хотя и не до конца обоснованной.

Подобных ему к грани жизни приводит отрицание Бога, и последующий за этим путь к утверждению на освободившемся месте человека-Бога, затем, отказ от бессмертия и диктат закона вседозволенности. "Продемонстрировать этот процесс – значит раскрыть его значимость в деятельности конкретных людей... попытаться выявить общее воображение в действии на примере на примере искания целого ряда творческих индивидуальностей" [*Williams R. Dostoevsky Language. Faith, and Fiction. – 2008. – P. 20*].

В жизни самого автора были три мощных мотива, которые привязывали его к жизни: творчество, богоискательство, семья. Богоискательство, прохождение через горнило сомнений, писатель выдвигал и исследовал опасные теории о человеке-Боге, самоочищении и самоубийстве как искуплении греха.

Творчество выдающегося российского мыслителя, как и любого другого гения, тесно связано с рефлексией на внешние события. Как показывает биографии, вся жизнь автора – мучительная борьба с самим собой, и тридцать лет творческой жизни писателя, постигается в свете исповедания его веры, ведь с самого детства он рос в почитании Бога. В то же сокровенные и глубоко личные биографические мотивы, создавали образ героя-демона "безмерной высоты". К сожалению, многие современники и последователи Достоевского, рассмотрели в этом герое романтический идеал, достойный подражания. Голгофа, которую прошел Достоевский, возможно, творческое прозрение автора, связанно с безобразным циничским ответом, своего идеала на эшафоте, привело писателя к "Запискам из подполья", помогло противостоять житейским невзгодам, роковым ударам судьбы, и вынести суровый приговор роковым увлечениям своей юности.

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ НЕОСОЗНАННЫХ СОСТАВЛЯЮЩИХ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА

"Всё куплю", – сказала злато; "Всё возьму", – сказал булат (А. С. Пушкин). В процессе культурной эволюции человечество получило жестокую прививку от "булата", и в результате смогло осудить всякое военное насилие; как механизм противодействия, законодательно подчинило вооруженные силы гражданским институтам, отказалось от практики передачи их по наследству. Всевластие "злата" может привести к глобальным катастрофам не менее разрушительным, чем ядерный конфликт. "Силы", в т. ч. экономические, обязаны быть подконтрольны общественности, и никоим образом не передаваться по наследству.

Социально-экономически на сегодня уже почти все население планеты ведет "гетеротрофный" образ жизни. Современный человек, за редким исключением, потребляет материальный, духовный продукт, услуги и т. д. созданный не им самим. Соответственно создание *культуры* взаимообмена насущная необходимость.

Элементарный уровень – это договор двух субъектов.

Реальный эквивалент (если он необходим) при товарообмене это некий *интуитивно-ситуативно-субъективный эталон меры*, используемый в момент обмена. И на момент обмена он всегда эквивалентен, но только на момент.

Основные сложности – субъективность, пространство и время. Обмен между разделенными во времени и пространстве заинтересованными сторонами сопряжен с деформациями, усиленными субъективным фактором.

Очевидно, деньги нельзя назвать эквивалентом, так как они явно не выполняют условие транзитивности, не всегда условие симметричности и также рефлексивности.

Денежная единица не является и эталоном меры для товаров.

Деньги, выполняют всего лишь обслуживающую функцию, функцию фиксации некоего промежуточного звена, "паузы обмена" (которой прекрасно научились пользоваться, в том числе и те, кто ничего не производит кроме махинаций).

Любой "эквивалент", используемый в качестве посредника в обращении товаров, это в своей основе *общественный договор*, идентичный тому о котором говорит Руссо. Зачастую он навязан через некий узел силы, как фиатные деньги или через искусственно созданные обстоятельства, как хлеб в блокадном Ленинграде. Этот тип общественного договора исторически представлен самыми разнообразными способами: – соболя шкурка, золото, медим зерна, время (норма време-

ни, трудодень, ...), бумажный (гривна, рубль, фунт, ...), электронный носитель, Который по самым разным причинам может быть отменен в одностороннем порядке или обстоятельствами (на глоток воды в пустыне вместо злата, на советский рубль вместо "керенки").

Пауза в товарообмене (в нашем случае – деньги) сам по себе вещь нейтральная. Но принципиально важно, какой культурой концепцией она будет наполнена. (В этом смысле действительно "деньги не пахнут", как и нейтрально железо, из которого изготавливают орудия смерти.) Кривое зеркало товарообмена, ящик Пандоры для всевозможных трюков и махинаций создают из нее люди, точнее культура, носителем которой они являются.

Условия сбережения для зерна элеватор, а для денег, полученных за зерно, общественный договор.

Общественный договор, это в первую очередь правила и права. Правила – предписывают и запрещают. Права – разрешают и защищают. Большая из них часть уже существует в момент нашего рождения. Если мы договора не нарушаем – значит, мы их приняли и исполняем. "И, кто у нас дома больше всех не имеет прав?" (А почему?). Ведь правила по сути договора людей между собой, но навязанные через узел силы, правящим сообществом, которое является правительством. (Оно тоже подчиняется провозглашенной идее, и создатели идей "которые овладевают массами", и есть правители, пусть даже физически уже мертвые. Поэтому режимам, так необходимо содержать "мавзолеи".)

Навязанная нам культура обрекает нести ответственность за надуманные или реальные чужие обязательства, возвращать зерно которое мы не брали. Человек, не получивший наследства, становится фактически рабом обладателя банкнот, кем-то когда-то сделанных обязательств.

Культуротворческая деятельность человечества должна быть направлена на создание культуры в которой общественный договор будет иметь нравственно-правовые составляющие исключающие возможность махинации и ввода в товарообмен базовых ценностей – свободу, достоинство, здоровье, благосостояние будущих поколений, экологическое и культурное разнообразие, историческую память и т. д.

М. Ю. Бакаев, студ., КНУТШ, Київ
bakaev_n@voliacable.com

ДЕЯКІ МІФОЛОГІЧНІ ПРОЯВИ СУЧАСНОСТІ

Актуальність роботи "Деякі міфологічні прояви сучасності" вбачаємо у значенні міфології як для минулих часів, так і для сучасного світу. Міфологія, вочевидь, являє собою курс розвитку людства, що здійснюється і до сьогодні. Отже дослідження міфологічних проявів допомагають глибше осягнути проблеми сучасності.

Проблема значення міфології у вирі розвитку людства і людського життя опосередковано і безпосередньо досліджена багатьма відомими мислителями. Серед них Карл Маркс, який торкався проблеми розвитку в своїй економічно-політичній теорії, в якій приділяв також увагу і міфології (грецька міфологія як арсенал і ґрунт грецького мистецтва). Фрідріх Ніцше звертається до даної проблематики в своїх ірраціональних побудовах про діонісійське начало, смерть Бога і надлюдину тощо. Для нашої роботи суттєвий здобуток Франкфуртської школи фрейд-марксизму (Еріх Фромм, Герберт Маркузе), яка приділяла увагу ролі ірраціонального, тобто міфологічного начала в сучасному суспільстві. Серед багатьох інших дослідників, нашу увагу привернула теорія Костянтина Леонтьєва про тристадійність розвитку будь-якого явища: первинна простота – квітуча складність – вторинна простота.

Власне, новизна полягає в оригінальному підході до вчення Леонтьєва в рамках нашої роботи, а саме – проекція цих трьох стадій на історію культури: "первинна простота" культури, чим є велика міфологія; "квітуча складність" культури і відхід міфології; "вторинна простота" культури або мала міфологія. Ми висуваємо також ідею кризи як переходу між цими стадіями. Як ми визначили, "первинна простота" розпочинається з великої кризи, результатом якої є поява міфологічної свідомості і остаточний вихід людини з лона природи (звідси – міф про втрачений рай). "Первинна простота" закінчується кризою і розколом міфологічної свідомості, чим за Карлом Ясперсом є "осьовий час" (VIII–II ст. до н. е.). "Квітуча складність" культури триває від "осьового часу" і завершується своєю кризою на початках сучасності. Остання припадає на XIX ст. (епоха революцій і змін), XX ст. (великі війни, становлення тоталітаризму, масової свідомості тощо).

Мета нашої роботи – в визначенні і дослідженні міфологічних проявів сучасності, чим є "вторинна простота" культури і повернення міфології. Сама "вторинна простота", за нашим переконанням, була передбачена Фрідріхом Ніцше словами "Бог помер!", адже смерть Бога є смертю культури як її знали. Саме після цих слів і постали паростки "вторинної простоти", які ми вбачаємо в появі мас і становленні тоталітаризму, цілеспрямованому відновленні міфології та "стиранню індивіда". А в постіндустріальному суспільстві "вторинною простою" є прихований тоталітаризм споживання, прояви синкретизму у культурі, популярна релігійність, художні франшизи, які втрачають автора та стають колективним продуктом тощо. Власне, в цьому і ще багато в чому можна віднайти забуту, здавалося б, міфологічну свідомість.

Отже дослідження сучасності та вияв в ній міфологічних проявів здійснює важливу роботу з тлумачення сучасності. Ця робота дозволяє кинути світло і на найближче майбутнє, тобто підказує нам, людям сучасним, вектор руху до майбутнього.

АКТИВНИЙ ГЛЯДАЧ ЯК РІВНОПРАВНИЙ УЧАСНИК ТЕАТРАЛЬНОГО ДІЙСТВА

Якщо на початку ХХ ст. справжнім викликом для театру, мобілізації його резервів став кінематограф, який забрав на себе функцію репрезентації, то сьогодні театр знаходить свою особливість у протистоянні сприйняттю, опосередкованому ЗМІ, телебаченням та Інтернетом: замість поверхового сприйняття "стрічки новин" чи перемиканням каналів театр вимагає у глядача сконцентруватися на теперішньому моменті і виконати певну аналітичну роботу, а також замість звичного злипання з персонажем чи задоволення від впізнавання – продукувати множину нових значень.

Історично склалося, що драматичний театр став насамперед створенням ілюзії. "Він намагається побудувати фіктивний космос так, щоб фантазія і відчуття глядача здійснювали цю ілюзію цілком" [*Леман Х.-Т. Постдраматический театр.* – М. : ABC Design, 2013. – С. 32]. Аристотелівська система з поняттями триєдностей та катарсису запрограмувала театр на саме такий, репрезентативний, спосіб театрального дійства. Цей драматичний аспект театру зараз взяв собі на озброєння кінематограф, а згодом і телебачення. Драматична логіка надає мисленню глядачів одноманіття – глядачі співпереживають тим самим моментам.

Багато ж реформаторів театру, вслід за Платоном, критикували пасивний стан публіки і протиставляли їй активну (громадянську) спільноту. Тому важливим завданням для театральних авангардистів, які рухали театр від міметичності, стала активізація глядача. "Більшість критиків театрального мімесису запропонували ідею театру без глядачів, де всі є учасниками дійства. Ця ідея знає дві протилежні форми, які все ж нерідко змішуються в театральній теорії і практиці. Перша передбачає вирвати глядача з пасивного стану за допомогою загадкового, незрозумілого видовища, яке змусить його шукати сенс того, що відбувається. Інша, навпаки, вимагає усунення будь-якої, в тому числі й інтелектуальної дистанції, яка дає ілюзію власної переваги; публіка має бути безпосередньо залучена до магічного кола дійства. Перше вирішення представлено в епічному театрі Брехта, інше – в театрі жорстокості Арто" [*Неклюдова М. Парадокс о зрителе: "Эмансипированный зритель" Жака Рансьера [Электронный ресурс].* – Режим доступу: <http://theatrummundi.org/2012/01/paradox>]. Але в обох випадках, як зазначає французький філософ Жак Рансьєр, театр прагне сприяти власному знищенню, розчиненню в стихії соціального.

Театр з другої половини ХХ століття, починає свідомо відкидати логіку драматичного театру, у зв'язку з чим дослідник цього періоду Ганс-

Тіс Леман називає його "постдраматичним". Постдраматичний театр передбачає і новий характер зв'язків з глядачами, аніж "драматичний" катарсис. У зв'язку з тим, що сцена перестає бути однорідним простором, а елементи вистави (звук, зображення, слово та ін.), деієрархізовані, часто між собою не пов'язані, лише глядач може синтезувати або не синтезувати показане в одне ціле. Для пояснення Леман використовує поняття синестезії: "Чуттєвий апарат людини важко переносить повну відсутність зв'язку, тому він буде шукати і будувати власні зв'язки, глядач стане "активним", а його уява – нестримна" [Леман Х.-Т. Постдраматический театр. – С. 137]. Глядач проходить непростий шлях сприйняття всіма відчуттями, тому і включається в роботу.

Французький філософ Філіп Серс теж висловлюється з приводу важливості позиції глядача: "Репрезентація передбачає створення матесису подвійної верифікації. Перша виконується пильним свідком, який, прощупуючи поглядом реальність, вичитує в ній подію і транскрибує її: залишає її розбірливий слід. Друга – це верифікація естетичного слухача/глядача, який заново переживає подію і перевіряє як пильність свідка, так і надійність його свідчення" [Серс Ф. Тоталитаризм и авангард. В преддверии запредельного. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – С. 269]. Тобто глядач активний, він не є споживачем. Ж. Рансьєр також роздумує над цим питанням: "Глядач має бути активним, як студент чи науковець: він досліджує, вибирає, порівнює, інтерпретує. Він пов'язує те, що бачить з багатьма іншими речами, які він бачив на інших сценах, або в інших просторах. Він робить свою поему з тієї, яка представлена для нього на сцені" [Ranciere J. The Emancipated Spectator // Artforum. – 2007. – March]. Серед поширених видів сучасного театру, в тому числі і в Україні, є документальний театр, який, показуючи буденні реальні фрагменти зі звичайного життя, вимагає від глядача пильної уваги, зусиль вглядатися і вслуховуватися. Актуальний театр, потребуючи активного глядача, виключає поняття задоволення, принцип розваги. Михайло Угаров, художній керівник Театру, дос підтверджує це: "Ми шукаємо актора-садиста, який подає глядачу сирий шматок живого світу і нічого не пояснює, тим самим змушуючи його працювати" [Угаров М. Точка неразрешимости. Беседует К. Шавловский [Электронный ресурс] // Сеанс. – № 29–30. – Режим доступу: <http://seance.ru/n/29-30/perekryostok-novaya-drama/tochka-nerazreshimosti>]. Ще один приклад – "Кома" Андрія Мая, коли глядач не займає свого комфортного місця в глядацькому залі, зручного для оптичної ілюзії, а ходить коридорами та приміщеннями театру, ніби розслідуючи, що стало причиною масового розстрілу в школі, намагається зрозуміти, який світ провокує до насильства. Через конценцію спільноти робить своє дослідження документального театру американський літературознавець Раян М. Клайкомб. Він виділяє чотири види спільноти, які виникають у такому театрі: "спільнота репрезентована, ідеологічні субспільноти, спільнота артистів та спільнота глядачів. І тільки завдяки останній – спільноті глядачів – всі чорити

починають зливатися[Claycomb R. (Ch)oral History: Documentary Theatre, the Communal Subject and Progressive Politics / Journal of Dramatic Theory and Criticism, 2003. – P. 105].

Найбільш радикальним методом активації глядача, який у зв'язку з політичними подіями сьогодення, почав використовуватися і в Україні, є метод бразильського режисера Августо Боала "Театр пригноблених". За Боалом, "сцена – це репрезентація реальності, фікція. Але глядач (Spect-Actor, Гля-Д(ій)ач) – не вигаданий. Він існує на сцені і поза нею, у двох реальностях. Володіючи сценою у фіктивній реальності театру, він діє, але вже не тільки у фікції, а й в соціальній реальності" [Boal A. Theatre of the Oppressed. – London : Pluto Press. – ххі]. Тобто основне завдання соціальної зміни лежить на плечах глядача. Боал навіть вигадує новий термін Spect-Actor (Гля-Д(ій)ач), який поєднує в собі глядача та актора. Боал розробляє різні методи його активації, і зрештою глядач справді бере активну участь у театрі Боала. Зокрема, у театрі-форумі передбачено, що глядачі безпосередньо втручаються в дію, можуть її змінювати, ділитися своїми рішеннями проблеми.

У своїй книзі "Театр пригноблених" Боал відштовхується від поняття "катарсису" Аристотеля, адже вважає, що ця система покликана для того, щоб підтримувати рівновагу наявного соціального порядку і виключати будь-які елементи, які можуть цей баланс якимось чином порушити, а особливо революційні настрої.

Хоча Рансєр спроби перетворити глядача в учасника вистави вважає помилковими, адже це суперечить самій природі театру, в якому є ті, що показують, і ті, які дивляться. Ціною цього є необхідність, хоча й мінімальної, але інтерпретації. А дистанція необхідна для комунікації. Рансєр вважає, що емансипація глядача можлива тільки при виході з діалектичної і політичної опозиції дивитися-діяти і усвідомленні того, що при самому факті споглядання глядач здійснює інтерпретацію і відбір, і тим самим змінює свій видимий світ.

Отже, спроби театру зробити глядача повноцінним учасником дійства мають на меті вироблення критичного погляду у глядачів, відмову від споживацького, розважального ставлення до мистецтва, усвідомлення множинності мов і сприйняття, свободу від підкорення ієрархіям.

А. И. Геллер, студ., ОНУ им. И. Мечникова, Одесса
missstrange@inbox.ru

ИНДИЙСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ КАК СРЕДСТВО ПОЛИТИЧЕСКОЙ МАНИПУЛЯЦИИ

Во всем мире Индия известна как страна, сохраняющая свои устои и традиции еще с древнейших времен. По улицам до сих пор ходят женщины в сари, а брахман или кшатрий по сей день будет избегать контактов с шудрами. В силу консервативности и остановки в развитии мно-

гих областей, инновации в этой культуре приживаются крайне проблематично, особенно среди бедных слоев населения. Однако, столь современный вид искусства, как кинематограф, прижился в Индии более, чем хорошо: на сегодняшний день Индия занимает одну из лидирующих позиций на рынке мировой киноиндустрии. Возникает вопрос: чему обязан местный кинематограф таким успехом и каким образом он стал частью столь негибкого общества? Обратимся к святой книге индуизма – "Махапхарате": "Между тем жил на земле мудрец Астика, сын благочестивого подвижника Джараткару. Когда-то отец его дал обет, что женится на девушке, которая носит одно с ним имя. Скитаясь в лесу, он встретил деву по имени Джараткару и женился на ней во исполнение обета. А дева та была змеей, сестрою змеиною царя Васуки. И Астика был сыном человека и змеи". И стиль, и структура, и схема развития сюжета напоминают скорее отрывок из индийского фильма, чем священное писание. К примеру, Библия, Тора, Коран, Дао де Дзин, Дхаммапада, Авеста написаны стилистически в совсем другой манере. Дух Махапхараты – это то, что заложено в индийской ментальности с древних времен и сохраняется до сих пор. Поэтому индийский кинематограф, успешно подхвативший национальные традиции мышления и преобразовавший их в новом ключе, гармонично вписался в индийскую культуру, а теперь и вовсе является ее неотъемлемой частью. Этим также объясняется большое количество экранизаций Махапхараты, хотя в мировой практике экранизация религиозной литературы – достаточно редко встречающееся явление. Однако, любая медаль имеет две стороны, и развлекательная функция вовсе не является единственной в массовой культуре, которая часто является очень тонким, но могущественным рычагом влияния. Какие же еще существуют механизмы воздействия и как они работают именно в индийском обществе?

Кастовая система в Индии сохранилась до сих пор и носит выгодный для властей сепаративный характер. Большое количество причин для дифференциации (классовая, гендерная, территориальная и т. д.) – очень сильный инструмент в руках индийской власти, т. к. шансы, что столь разобщенный народ объединится против правительства крайне малы. Поэтому поддерживать эту тенденцию – стратегически необходимая деятельность. Кинематограф – один из наиболее эффективных способов.

Целевую аудиторию некоторой части продукции Болливуда составляют низшие классы населения – люди бедные, необразованные и эмоциональные. В силу этого, большой процент продуктов индийского кинематографа попадает под следующие критерии: доступность; примитивность сюжета, стереотипность; воспевание жизни простого человека; богатые люди в качестве героев-антагонистов; преобладание национальных песен и танцев, имеющих архетипическое влияние на эмоциональную сферу индийского зрителя. Один коренной житель Дели, в чью профессиональную деятельность входит продюсирование фильмов, рассказал мне весьма наглядный пример, подтверждающий тезис

о силе стереотипов, навязываемых населению: "Если Вы, прогуливаясь, увидите несколько парней, ухаживающих за своими спутницами, уверяю Вас, каждый из них делает это в точности так, как делал герой какого-нибудь фильма. А, если Вы будете прогуливаться со мной, то я точно назову Вам фильм, герою которого подражает тот или иной молодой человек. И это просто ужасно".

Как ухаживать за девушками, чему радоваться, чему печалиться, к чему стремиться, как мыслить – многие шаблоны поведения целые поколения низших каст не просто перенимают, а воспроизводят в малейших деталях. Кастами, у представителей которой эмоциональный фактор значительно выше интеллектуального, намного проще манипулировать, продолжая навязывать им политически удобные модели поведения, при этом абсолютно незаметными для народа методами.

Таким образом, индийский кинематограф сегодня – это достаточно весомый пласт культуры, основанный на древнейших традициях, занимающий важное место в современной повседневной жизни индийского общества и являющийся достаточно весомым рычагом влияния на ментальность низших каст населения Индии.

К. О. Гнидка, здобувач, НАКККиМ, Київ
kate_mate@mail.ru

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ КУЛЬТУРИ: УКРАЇНСЬКИЙ ПОГЛЯД

Сьогодні особливого розмаху набувають дискусії щодо проблеми глобалізації культури серед українських науковців та громадських діячів. Значна увага приділяється переважно негативним наслідкам даного процесу, таким як американізація та стандартизація суспільства, активне поширення масової культури, згасання та зникнення самобутніх національних культур, їх специфічності й цінностей тощо.

На захист розмаїття та самобутності культур стає видатний український громадський діяч Іван Дзюба, стверджуючи, що "досі універсальні художні цінності творилися в межах національних культур і літератур, здатних – кожна – дати своє неповторне й збагачувальне бачення спільного світу людства. Досі розмаїття культур залишається джерелом творчих спроможностей людства й підставою його самоповаги. Як буде далі – залежатиме від меж і способів розгортання процесів глобалізації, від її наслідків, від її можливої адаптації до багатокультурної реальності чи, навпаки, адаптації цієї багатокультурної реальності до глобалізації" [Дзюба І. Глобалізація і майбутнє культури // Слово і час. – 2008. – № 9. – С. 28].

Будучи прихильником антиглобалістського руху, І. Дзюба знаходить вирішення поставленої проблеми в глокалізації, що передбачає не тільки збереження, а й розвиток регіональних господарських, суспільно-звичаєвих, культурних потенціалів. Це дало б змогу, не протидіючи позитивним тенденціям глобалізації, зменшити її уніфікаторську дію та

повноцінніше розкрити творчий потенціал усіх людських спільнот. "Адже етнічна багатоманітність із розмаїттям культур і мов – найбільший здобуток історії, і втрата його – незворотне збіднення і примітивізація життя людства, загроза його майбутньому" [Там само. – С. 29].

Дослідженням інформаційного середовища та процесів глобалізації культури займається відомий український педагог В. Кремінь, який зазначає, що в час високого розвитку науки й техніки, модернізації, комп'ютеризації, інформатизації суспільства, людина втратила свої традиційні корені, змінила свій світогляд і діапазон інтересів. Це відбувається тому, що вищезазначені процеси зумовлюють підрив, руйнування в цілому стійкого світу традиційних зв'язків, релігійних та політичних устоїв, загально визнаних духовних цінностей, змішання й стирання кордонів між соціальними групами. Зростає тенденція до розмивання специфіки, неоднорідності, поліфонії, самобутності культур, багатства їх проявів, до ствердження єдиних універсальних стереотипів, шаблонів, стандартів [Кремінь В. Інформаційне середовище – криза культури чи нове буття // Вища освіта України. – 2010. – № 1. – С. 23–25].

Одним із засобів спасіння людства від глобалізаційних процесів, та масової культури зокрема, В. Кремінь вважає освіту. Вчений вказує на те, що масова культура не здатна так швидко призвести до деградації і духовного колапсу. Як правило, їй завжди протистоять певні захисні бар'єри – національні фольклорні традиції, релігія, вироблені духовні цінності, які так просто не зникають, і, звичайно, освіта. Саме освіта сповнює людину духовністю та істинними цінностями, почуттям приналежності до своєї національної культурної традиції, спонукає її задуматися про сенс свого існування та окреслює для неї головні обриси світу справжньої, а не масової культури. Освіта формує особистість – мислячого і відповідального творця власного життя і свідомого громадянина країни. Тільки така людина готова до змін, до інновацій, до сприйняття сучасного життя [Там само. – С. 27–28].

Актуальним та суттєвим є погляд українського культуролога В. Шейка про важливе значення в умовах культурної глобалізації збереження етнічної культури, що є основою формування соціально-етичних норм поведінки з високою культурою міжнаціонального спілкування і міжнаціональних відносин. Він аналізує основні структурні компоненти етнічної духовної культури, які в наш час потрібно розвивати, а саме: мову, етнонаціональні звичаї та традиції, етнічну самосвідомість. Національна мова – це культурний феномен, який складає основу етнічної культури. Вона є об'єктивною формою нагромадження, збереження й передачі суспільно-історичного досвіду, є інструментом включення індивіда у світ етнонаціональної культури як скарбниці накопиченого народом досвіду життя та її ідейно-морального і світоглядного висвітлення. Етнонаціональні звичаї та традиції є ефективним регулятором соціального поведінки і презентують особливості психології кожного народу. Втрата традицій, відмова від них призводить до замикання культури в собі,

втрасти минулого й можливостей її відновлення. Етнічна самосвідомість – це усвідомлення народом себе як суб'єкта історичної дії, своїх інтересів, свого місця у світі, своєї історії і культури. До складу самосвідомості входить етнічна самоідентифікація як могутній чинник єднання народу [Шейко В. Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець XIX – початок XXI ст.). – Х. : Основа, 2001. – Т. 2. – С. 290–291].

Отже, важливість для української культурної ситуації збереження національної самобутності й ідентичності, власної історичної традиції всупереч процесам культурної глобалізації залишається незаперечним. Задля цього потрібно оберігати та розвивати національну мову, етно-фольклорні традиції, українську освіту й мистецтво, які є основним джерелом відродження культури етносу, захисту від шкідливого впливу глобалізації і формування на їх підґрунті сучасного українця з високими духовними цінностями.

Р. Д. Головка, студ., КНУТШ, Київ
golovko.ru@gmail.com

FLASHМОВ ЯК ОДИН ІЗ MAINSTREAM-НАПРЯМКІВ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Флешмоб – це співтовариство людей, які за допомогою інтернету домовляються про те, в якому місці і в яку годину вони повинні з'явитися, щоб зробити одну і ту ж, як правило дуже просту, дію, щоб потім швидко розійтися, розчинившись в натовпі. Ні до, ні після акції ці люди не повинні вступати один з одним в контакт. Вони взагалі не повинні бути знайомі! Єдине місце зустрічей – це форуми на спеціалізованих сайтах, де відбувається обговорення майбутніх сценаріїв і вибір кращого з них через загальне голосування. В усякому разі, саме так організований флешмоб в Україні. На інших сайтах можлива і дещо інша організація: наприклад, в найбільш радикальних формах, комунікація у вигляді форумів і голосування можуть бути відсутніми зовсім.

Як виглядає сценарій флешмоба? Наприклад, так: "Флешмоб: Туристи-шпигуни. Збираємося в дуже багатолюдному місці, наприклад, на якому-небудь речовому ринку, або на галасливій площі, або в крупному торговому комплексі. Приносимо з собою фотоапарати-мільниці. Змішуємося з натовпом у вказаному квадраті. У призначений час дістаємо фотоапарати і починаємо нестримно клацати все навколо: людей, моберів (з фотоапаратами), продавців, небо, товари, клаптики паперу, спини, ока. Потім, як повелось, розходимося з відзнятими плівками (або без них) хто куди. Тривалість всієї дії – п'ять хвилин".

У звичному нам житті ми звикли вважати, що в інтернеті мешкають наші смеркові цифрові двійники – віддзеркалення реальності, що маскуються за умовними аватарами і ніками. Побувавши у віртуальному

світі, ми завжди нібито повертаємося назад, в світ реальний, з його турботами, проблемами і існуванням. У флешмобі все зовсім навпаки. Основне життя протікає на форумі, де ведуться суперечки, ухвалюються вироки, ретельно опрацьовуються найдрібніші подробиці майбутніх сценаріїв, відбуваються знайомства, прихильності, сварки. Лише іноді ця віртуальна суть всього на п'ять хвилин знаходить раптом плоть, щоб повторити всім разом якусь дуже незначну і просту дію, а потім швидко розійтися, знов повернутися на форум і продовжити перерваний діалог.

Це дивовижне відчуття, коли за хвилину до акції ти стоїш або прогулюєшся у вказаному за сценарієм місці і не бачиш навколо нікого, хто б збирався синхронно разом з тобою через декілька митей щось робити. І раптом – це чимось схоже на диво – непомітні випадкові перехожі починають вторити твоїм нехитрим рухам, абсолютно не звертаючи на тебе ніякої уваги. Ще пару годин тому все це було простим текстом, твоїм фантазмом, а зараз ти бачиш це поряд з собою і не можеш повірити: здається воно тобі, або відбувається наяву. Може бути просто твоє бажання було настільки сильним, що породило відповідні галюцинації. Або все відбувається випадково, люди завжди робили схожі речі, але ти їх ніколи не помічав так виразно. Хто ти: учасник або глядач того, що відбувається? Дія закінчується ще швидшим, ніж вона починалася, ти не встигаєш її усвідомити, або звірити з кимось свої відчуття.

Варто зізнатися, я почав вивчати флешмоб в наївному подиві, яким чином ті ідеї, якого стільки часу "розжовувалися" в дуже вузькому громадянстві арт-тусовки, виявилися затребуваними і ефективно реалізованими в абсолютно іншому просторі? У просторі інтернету, про який всі, начебто, були чудово обізнані, але якому ніхто, нібито, ніколи не надавав особливого значення? Дивовижним було і те, що люди, що опинилися залученими у все це, ніколи не чули про сучасне мистецтво, і проте, з великим ентузіазмом і натхненням стали відпрацьовувати методи цього самого мистецтва.

Ситуація стала такою, що ще більш захоплює, коли на поверхню була витягнута стаття Сьюзен Зонтаг "Хепенінги: мистецтво безоглядних зіставлень", датована 1962 роком. У цій статті відома критикеса намагається описувати свої найперші враження – що тільки з'явився тоді на світло – мистецтва хепенінгу. І її безпосередні і живі реакції на це нове у той час явище вражають своєю схожістю з переживаннями від акцій флешмоба.

Після всіх цих збігів можна було б заспокоїтися і сказати собі: "О так, нарешті! Мистецтво опанувало масами!". Але ж при пильнішому погляді опиниться, що, з одного боку, мистецтво, насправді, ніколи не прагнуло до цих самих "мас" або, принаймні, робило це украй неефективно. Адже люди, втягнуті у флешмоб, дізналися про нього зовсім не з каталогів і текстів по сучасному мистецтву, а просто з тієї, що розсилається по інтернету дуже специфічної інформації про нову масову розвагу. З другого ж боку, "масам" немає ніякої справи до цього самого мистецтва. Дум-

ка про те, що флешмоб схожий на хепенінг виникла вже після широкого розповсюдження самого явища, і ця думка ніяк не впливає на учасників процесу, залишає їх до себе байдужими і нічого не додає до того сенсу, який вони раптом виявили для себе у флешмобі.

Якщо придивитися по сторонах, може здатися, що флешмоб нічого нового не відкриває в світі. Тисячі людей щодня здійснюють тисячі синхронних вчинків. Стоять в чергах, стрибають на концертах, їздять по правій стороні вулиці, при зустрічі один з одним вітаються за руку, у свята дивляться салют і п'ють шампанське, встають на роботу в один і той же час, входять в шлюб в одному і тому ж віці, одночасно приходять на вибори і незрозуміло кого там вибирають. Але якщо копнути трохи глибше, то опиниться, що є одна маленька деталь, яка робить флешмоб принципово іншим по відношенню до всього цього світу. Йдеться про те, що тепер ми можемо собі дозволити свідомо втручатися в ці від народження дані схеми. Спробувати перепрограмувати початковий код програми, нав'язаної нам ззовні.

Флешмоб дозволяє серйозно задуматися про ці альтернативи. Адже одна справа, коли ти один мрієш про щось і робиш щось. І зовсім інше – коли до твоєї мрії приєднуються всі інші. Саме тоді мрія і стає реальністю! І тут виникає питання – чим же тоді флешмоб відрізняється від революції? Адже завжди існували люди, що категорично чинять опір узаконеним сценаріям життя? Але вся річ у тому, що флешмоб має на думці добровільну участь у всіх можливих нових сценаріях. Тебе ніхто не примушує щонебудь робити. Тобі просто пропонують спробувати, причому ти наперед знаєш, що нічого, що виходить за рамки отриманої тобою інструкції, більше не буде. Ти можеш контролювати всі наслідки свого рішення: підтримати ту або іншу ініціативу або відмовитися від неї назавжди.

Ніколи не можна передбачити, скільки людей прийде на акцію. Але завжди хочеться думати, що на акцію прийдуть всі. Найцікавіше – це придумати сценарій для всіх людей на Землі. Адже напевно існують дуже прості дії, які коштує лише синхронно здійснити всім разом, і світ одразу ж кардинально зміниться, стане зовсім іншим...

А. В. Голтаренко, ОНУ ім. Мечникова, Одеса
angelina.goltarenko@gmail.com

MY DUCK'S VISION: ВЫСМЕИВАНИЕ РАДИ ВЫСМЕИВАНИЯ

Молодое и технически подкованное поколение всё реже обращает внимание на телевидение и всё чаще ищет и задаёт поиск в Интернете. В такой ситуации и начало развиваться движение или даже сфера деятельности как "видеоблоггинг". Википедия представляет нам термин "блог" как интернет-журнал событий или веб-сайт, основное содержание которого – регулярно добавляемые записи, где любой человек мо-

жет оставить своё мнение [Блог [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BB%D0%BE%D0%B3>]. В случае "видеоблоггинга" запись переносится в видеоформат, иногда подкрепляется хорошей графикой для зрелищности. Такой вариант преподнесения информации пришёлся по вкусу нынешнему молодому поколению.

Одними из первых на просторах Рунета можно считать студию вирусного видео "MyDuck'sVision" (MDV). В далёком 2006 году двое парней из России, Юрий Дегтярёв и Артур Гальченко, сняли пародийный видеоролик "А за сто баксов?", в нём с лёгкой иронией и сарказмом пародировалась реклама одной косметической марки. Пожалуй, это было первое публичное высмеивание всем надоедавшей рекламы в русскоязычном Интернете. Наиболее интересным контентом этой студии являются Бетхомены. На официальном сайте студии этот термин расшифровывается так: "Бетхомены – анимационные видеоролики, не несущие в себе ничего доброго. Названы так в честь Бетхомена – щенка любимой собаки Сатаны. Выход каждого нового Бетхомена сопровождается горячими спорами и всегда привлекает внимание средств массовой информации" [Бетхомены [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mdvision.ru>]. Небольшой, трёхминутный ролик, в котором в сатирическом ключе подаётся информация, воспринимаемая зрителем как правда. Одни из первых бетхоменов смогли взорвать Интернет, ибо гласили, что в каждом McDonalds'e имеются бункеры, а всем известная компания Apple добывает свои смартфоны в Марианской впадине.

В данный период студия MDV занимается проектом "Вузувий", в котором они показывают насколько легко "запудрить" мозги студентам под видом влиятельного человека. А именно – команда наняла нескольких профессиональных актёров, которых внедрила в самые популярные московские ВУЗы. Актёры под видом спикеров из влиятельных компаний читали безумные лекции, которые студенты и преподаватели принимали с полной серьёзностью, совершенно не замечая подвоха. Эти лекции были записаны и публикуются на канале студии, который располагается на сайте Youtube.

Деятельность MDV представляет собой настоящее постмодернистское явление: переизбыток информации, получаемой из совершенно разных источников (от Интернета и телевидения до образовательных учреждений), приводит к критическому отношению к самой информации как такой и высмеиванию её в форме видеороликов. Видеоформат в такой ситуации оказывается наиболее удобным, так как является наиболее привычным для современной молодёжи. Самое важное – это то, что сама молодёжь откликается на такого рода высмеивание и прекрасно понимает, что это всего лишь высмеивание, и больше ничего. За этим высмеиванием не стоят никакие скрытые смыслы или намерения, это высмеивание делается только ради самого высмеивания, – и таким образом оно превращается в чистое развлечение.

**Н. В. Гоноцкая, ст. препод.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nadya360@mail.ru**

КИНО И ТЕАТР: ДВА ПОРЯДКА ВЫМЫСЛА

*"Во имя самой действительности
всегда приходится жертвовать
каким-либо элементом реальности"*
Андре Базен

Репрезентация реальности в театре и кино подобна двухступенчатому снисхождению в глубины воображаемого, при этом последовательность степеней погружения представляет собой переход сначала от реального к театральному, а затем – к кинематографическому. Вымысел, который изначально заявляет о себе в декорациях, локализованных непосредственно перед зрителем, тем не менее, различным образом проживает отведенное ему время жизни на сцене и на экране, выстраивая вместе с тем и новую конфигурацию действительности.

Дистанция между зрителем и актерами на сцене, с одной стороны, напоминает о том, что вся палитра разворачивающихся событий – не более чем игра. С другой стороны, эмпатия как принцип, лежащий в основе работы актера с образом и зрителем, на которого направлен результат этой работы, становясь вторичной эмпатией переживающего вслед за актерами вымышленную историю, оказывается возможной в силу устранения этой самой дистанции. Воображаемое проникает в реальность, нарушая ее привычный ток, интенсивностью переживаемого становясь более реальным, чем сама реальность. Замещенное одновременно и наносит ущерб действительности, и обогащает ее, привнося новый опыт переживания в ткань жизненного опыта зрителя.

В то время как декорации и заключенная в них искусственность отсылают к театральности, кинематографическая реальность театральна изначально. И дело не в том, что декорации проводят границу между реальностью и кинематографическим вымыслом, указывая зрителю на то, что разворачивающиеся события на экране принадлежат иному порядку сущего, нежели он сам. Кино не нуждается в декорациях, – достаточно самой дистанции, отделяющей зрителя от экрана, чтобы ощутить театральность. Вместе с тем, кинематографическая реальность в отличие от других способов представления, позволяет воспроизводить саму реальность таким образом, что она оказывается неотличима от того, что подлежит воспроизводству.

Если же театр помещается внутри кинематографического пространства, эффект, производимый видеорядом на зрителя, становится наиболее очевидным и одновременно парадоксальным. Когда само изображение изображает что-либо помимо себя самого – создавая театр внутри кино, функция зрителя как активного –сопереживающего, интер-

претирующего, создающего свою воображаемую реальность при помощи образов на экране— участника этого процесса, смещается в сторону самого изображения, которое отведенную некогда в определенном смысле активную роль зрителя присваивает себе, не оставляя место в реальности для самого зрителя, ранее всегда имевшего возможность составлять свою собственную конфигурацию из воображаемого и действительного модусов бытия. Погружение в воображаемую кинематографическую реальность требует от нас признания того, что "во имя самой действительности всегда приходится жертвовать каким-либо элементом реальности", пусть даже этим элементом и является сам зритель.

Є. В. Григор'єва, студ., КНУТШ, Київ
janegrigorieva@gmail.com

ДУХОВНО-СИМВОЛІЧНІ ЗАСАДИ КУЛЬТУРИ

Матеріальні здобутки культури, перш за все, є рефлексією суспільного сприйняття дійсності та містять сакральну-закодовану інформацію про предмети, події, явища. Звісно, вони несуть у собі побутові, обрядові та захисні функції, але говорити про прикладальну функцію не доводиться, тому що навіть примітивні побутово-утилітарні речі, зазвичай прикрашені орнаментом і символами, говорять про свою приналежність саме до певної культури через мову символів. Хоча нерідко можна побачити синкретизм і спільність значень різних культур. Варто зауважити, що обереги і ритуали дійсно слугували побутовими звичками древніх культур, які найчастіше були інструментами політеїстичної релігії. Та, повертаючись у сьогодення, варто звернути увагу на трансформацію символів, яку прослідкувати найлегше в орнаментарії, що досі використовується у сучасних релігійних спорудах. "Термін "символ" етимологічно пов'язаний з грецьким дієсловом "поєдную, зіштовхую, порівнюю". Вже ця етимологія вказує на поєднання двох планів дійсності, на те, що символ є ареною зустрічі відомих конструкцій свідомості з тим чи іншим предметом цієї свідомості [Лосєв О. Ф. Проблема символу і реалістичне мистецтво. — М. : Искусство, 1976. — С. 31–36]. Варто наголосити на зв'язку між символом і його значенням, тобто на інформації, що закодована, і зазвичай сприймається людьми на віру, або навіть краще сказати інтуїтивно на рівні підсвідомого. Мова також є системою символів та одним із найпотужніших впливів на формування ідей і поглядів спільноти.

Інформація — сукупність знань про предмети, явища, події. У сучасну постіндустріальну епоху спостерігається безпосередній культ інформації, яка несе саме не продуктивні знання, а знання в цілому. Проблема полягає у тому, що велика кількість інформації у суспільстві зосереджена на "знанні в цілому" (мається на увазі знання, яке сполучає у собі як хибні, так і істинні висновки про предмети, явища та події, тобто є не синтезованим), що і призводить до дезінформації, і, зрештою, занепаду

культури. Тільки "продуктивні знання" (тобто знання направлені на розвиток індивіда, які мають у своїй основі лише вірні висновки і, таким чином, дають змогу формувати об'єктивні погляди щодо отриманої інформації) можуть створити світогляд, який поступово буде відроджувати культуру, де відчувається її значний занепад або переводити культуру на більш високий рівень, оскільки культура і є світоглядом конкретно-взятого суспільства. Інформація все більше технократизує суспільство, збільшує потік неякісної інформації, чим ускладнює процес синтезування "знань взятих вцілому" та "продуктивних знань". Якщо б інформація була якісною, тоді спостерігалася б не тільки технократична, а і духовна еволюція суспільства. О. Шпенглер, вважаючи, що раціоналізм цивілізації призводить до деградації духовних цінностей культури. Він демонструє певний антагонізм між технократизмом і цивілізацією, з одного боку, та духовністю і культурою, з іншого. Це прослідковується у звичайних речах, як наприклад пошиття одягу: зараз цю функцію взяли на себе модельєри та їх цехи і фабрики, але ще у XIX ст. національний костюм був невід'ємною частиною, звісно він видозмінювався протягом часу, проте там ми ще бачимо вишиті орнаменти-обереги, такі роботи виконувались вручну і швей досить добре орієнтувалися в семантиці символів. Велике значення має саме розуміння символів, а через них і традицій, які панували тривалий час, оскільки зараз суспільство намагається вибудовувати новий тип культури, відкидаючи пережитки минулого. Процес вимирання і народження культури напряму залежить від духовної зрілості суспільства і звертаючись до колооберту історії, можна зробити висновок, що процес еволюційного переродження та переосмислення є найбільш ефективним. Гегель наголошував, що культура – це створена людиною "друга природа", з цього випливає, що людина є і суб'єктом і об'єктом культури, тобто людина є творцем, виконавцем і споживачем культури.

У філософії культура розуміється саме як символічний світ людського буття, що і говорить про найбільший вплив символів на розвиток культури і особистості загалом. Слушною у цьому контексті є думка П. Козловського, який вважав, що культура є тим, "що стосується дій людини, її взаємовідносин з іншими людьми та з природою. Весь навколишній світ зумовлений культурою. Таким чином, широке поняття культури охоплює увесь, за винятком природи, мовно- та символічно відтворений і "репрезентований" світ. Культура – це спосіб життя народу, включаючи його історію та життєвий простір. Культура в її широкому розумінні – це організація порядку життя суспільства та його самотлумачення щодо інших суспільств та культур. Культура суспільства охоплює такі форми його організації, як лад, інституції, звичаї та звички, а також мовні та символічні форми пояснення світу людиною – від усних переказів до письмових правових статутів та вільного мистецтва" [Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія : навч. посіб. – К. : Ваклер, 1996. – С. 214–294].

Отже, насамперед, на сьогоднішній день постає нагальна потреба відродження витоків культури, можна сказати про спробу її позитивного вирішення через такі соціальні інститути, як освітній та інститут сім'ї, але першочергово через засоби масової інформації. У філософії культура розуміється саме як символічний світ людського буття, що і говорить про найбільший вплив символів на розвиток культури і особистості загалом.

А. С. Дьяченко, студ., КНУТШ, Київ
makakadjan@gmail.com

КУЛЬТУРНІ ПІДСТАВИ ТЕМАТИЗАЦІЇ ЛЯЛЬКИ У ЖАНРІ ХОРРОР

Лялька є предметом знайомим і ніби зрозумілим усім з дитинства. Проте, полісемантичність цього феномену викликає в сучасній культурологічній думці багато суперечок. Чимало культурологічних досліджень було присвячено ляльці. Серед них можна зазначити роботи Т. А. Ісаєва, І. Гамрекелі, Г. Дайна та багатьох інших. За допомогою їхніх досліджень можна виділити дві основні смислові її площини, в яких існує лялька в сучасності, а саме – лялька як іграшка та лялька як модель людини, божества, потойбічної істоти чи навіть хвороби та інш.

Полісемантичність ляльки пов'язана її історично здатністю проникати в усі сфери людського життя й виконувати цілий спектр різноманітних функцій – обрядову, релігійну, функцію замісника та медіатора, побутову, естетичну, рекреаційну, дидактичну тощо. Не випадково "лялькова тема" була однією з провідних у спробі естетичного освоєння життя. Вона завжди являла собою своєрідне перехрестя архаїчного і сучасного мислення. А сакральний статус ляльки дозволяє їй вільно балансувати на межі реального світу.

В ранній історії лялька не виконувала лише естетичну роль чи роль іграшки. Практично в усіх стародавніх культурах ляльки в першу чергу були ідолами і уособлювали певну надприродну сутність. В деяких релігіях вони також вважались вмістилищем духів предків. Це напряду пов'язано з вірою в фетишизм, анімізм та магію. Також лялька була потужним магичним інструментом, оскільки могла бути символічним замісником реальної людини під час проведення різноманітних ритуалів з метою вплинути на певну особу із посередництвом її обрядової моделі-заміни. Це спиралося на основний принцип симпатичної магії – "подібне притягує подібне". Таким чином, лялька протягом всієї історії людства була медіатором між світом людей та вищими силами. Російська дослідниця Н. Осіпова також зазначає глибокий зв'язок між лялькою та смертю [Осіпова Н. Кукольный текст современной культуры: мифосемиотика мотива]. На її думку, сакральне ставлення людини до ляльки якраз і формується в момент усвідомлення людиною смерті. Лялька, таким чином, являє собою свого роду реакцію на смерть. До того ж, сама лялька наполовину жива, наполовину мертва, оскільки балансує між живими і світом мерців.

Тож, перед нами відкривається два основних напрямки з багатьма розгалуженнями для подальшого дослідження взаємозв'язку жаху і ляльки: по-перше, лялька як посередник і вмістилище душі або потойбічної сутності і трансформація анімістичної віри в феномен "невпевненості в одухотвореності" у фрейдиському тлумаченні даної проблематики. По-друге, лялька як замісник людини, через який можна на неї впливати.

Першим напрямком дослідження, як вже було сказано вище, є тлумачення ляльки як об'єкту жаху в психоаналітичній традиції. Тут, вочевидь, слід згадати Зігмунда Фрейда, який заціпав данну проблематику в своїх дослідженнях [*Фрейд З. Sinister* = Зловеще]. Психоаналітик звертав увагу на те, що після публікації Ернестом Гофманом "Пісочної людини" тема жахаючої ляльки стала настільки поширеною в літературі та театрі, що створювались вже навіть пародії на цей персонаж. Тож, щоб дослідити тему страшної ляльки, Фрейд посилається на роботи Е. Йенча. Йенч зупинився на співвідношенні зловісного з новим і невідомим [*Йенч Е. Вибрані твори*]. Головну умову для виникнення зловісного почуття, таким чином, він знаходить в інтелектуальній невизначеності, зокрема "сумнів в одухотвореності якоїсь з вигляду живої істоти і, навпаки, в тому, чи не є одухотворений який-небудь неживий предмет". При цьому Е. Йенч посилається якраз на враження від воскових фігур, штучних ляльок і автоматів. Дослідник також зазначає, що один з найбільш дієвих художніх прийомів, легко дозволяють письменникові викликати своєю розповіддю якісь зловісні ефекти, полягає в тому, що читача залишають у невідомості щодо того, чи має він перед собою в тій чи іншій фігурі живу людину або ж автомат. Але слід зазначити, що у виникненні цього сумніву велику роль відіграє не лише візуальна подібність ляльки до живої людини, але і ставлення до неї як до посередника між живими і мертвими і можливого вмістилище духу, що склалось історично і про яке вже йшла мова раніше. Ця своєрідна "прив'язка" ляльки до смерті і потойбіччя подвоює жах, адже, як влучно зазначає З. Фрейд, найвищою мірою зловісним багатьом людям здається все те, що пов'язано зі смертю, з трупами і поверненням мертвих, з духами і примавами.

Другим аспектом, що ми маємо дослідити, є здатність ляльки бути замісником двійником певної людини. Мотив двійника піддався уважному дослідженню в однойменній роботі О. Ранка [*Ранк О. Двійник*]. Спочатку двійник був таким собі страхуванням від загибелі людини, а душа була, імовірно, першим двійником тіла. Але уявлення ці виникли на ґрунті первинного нарцисизму, пануючого в духовному житті як дитини, так і первісної людини, і з подоланням цієї фази двійник змінює свій знак, з гарантії безсмертя перетворюючись на зловісного передвісника смерті. Це пов'язує також із феноменом "падіння богів" – коли прадавні вірування відмирають і на зміну їм приходять нові релігії, старі символи, такі як двійник, часто трансформуються в негативні. Другою причиною страху двійника є віра в те, що за його допомогою можна вплинути на людину, копією якої він є, виконуючи певні ритуальні маніпуляції з її замісником, яким і є ця лялька-двійник. Така віра була (і залишається) прита-

манною більшості народам світу, та найбільш відомою, напевно, є лялька-вуду, поштрикаючи голками яку можна бутімто заподіяти реальну фізичну шкоду людині, в ролі якої вона виступає під час ритуалу.

Все це пояснює, чому в сучасній культурі виникає новий інтерес до лякаючих властивостей ляльки. Відбувається активне використання образу ляльки письменниками та режисерами, що створюють роботи у жанрі *horror* – жанру, що покликаний налякати глядача, вселити почуття тривоги і страху, створити напружену атмосферу жаху або ефекту "саспенс". Тут слід згадати і прив'язку ляльки до світу дитинства, адже на думку провідного дослідника жанру хоррор Робіна Вуда, однією з головних передумов виникнення певного персонажу в літературі або фільмах жаху є витіснення його прототипу з суспільства. Але витіснення особливого характеру, а саме – сексуального. Таким чином, діти і ляльки як атрибут дитинства є сексуально витісненими, що надає їм жахаючої здатності. Слід також зауважити, що при всій відмінності режисерів-творців подібних фільмів, вони мають типологічну спільність, обумовлену використанням загальної архетипической схеми, включеної в мотив "помсти ляльки". Найбільш популярним і типовим у цьому сенсі є фільм "Дитяча гра" (*Child's Play*, 1988) Т. Холланда про ляльку Чакі, в яку вселився дух вбивці, який продовжує вбивати у подібні іграшки. Фільм швидко став культовим і отримав продовження в "Нареченій Чакі" та "Нашадаках Чакі", де демонічна лялька знаходить наречену і заводить ляльок-дітей, а зараз готується до виходу вже п'ятий сіквел фільму. Іншими відомими прикладами є фільми "Мертва Тиша" (2007) Д. Вана і "Лялькар" (2005) корейського режисера Чжонга, в яких також основним мотивом є так звана "помста ляльки".

Таким чином, "жахаючу" здатність ляльки підтверджує і її популярність в творах у жанрі хоррор, і численні зафіксовані випадки прояву педіофобії (фобії іграшок) та гленофобії (страху погляду ляльки). Наскільки характерними для сучасної культури є реставрація інтересу до жахаючої здатності ляльки? Тематизація її в культурологічному дискурсі не випадкова. Мало дослідженому виміру ляльки як формі об'єктивації жаху постмодерністської культури слід приділити особливу увагу.

Я. С. Ермолаева, асп., НУФВСУ, Кієв
tandem_9@mail.ru

ЭКЗИСТЕНЦИЯ ОБЩЕНИЯ В СПОРТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ СПОРТИВНЫХ ТАНЦЕВ)

В современных условиях спорт относят к числу важных сфер общественной жизнедеятельности человека, который во взаимодействии с другими, формирует специфическую сферу его бытия в жизненном пространстве и времени, а именно "спортивную реальность", "мир спорта". Спорт – это искусство телесного превращения, выход человека за пределы своего бытия. В связи с этим философия спорта выделяет

такую проблему, как экзистенция общения в спортивной деятельности. Экзистенция общения в спорте отражает особенности того или иного вида спорта, которые регламентируют само общение, прежде всего в условиях тренировок и соревнований. Скажем, общение различных специализаций отличаются друг от друга спецификой делового общения. Недостаточность знаний в области культуры общения в спорте, мешает процессу организации и управления, а также приводит к конфликтным ситуациям на тренировках и соревнованиях, характеризуется высокими и разнонаправленными психолого-неврологическими травмами.

Общение в последнее время является предметом специального изучения в различных сферах научного знания: философии, социологии, психологии, педагогической психолингвистики, психотерапии и т. д. Не составляет исключения и психология спорта. С точки зрения философии, общение – это способ внутренней организации и эволюции общества, с помощью которого возможно осуществление динамического взаимодействия общества и личности. Несмотря на множество разноплановых гуманитарных исследований, экзистенции общения в спортивных танцах уделяется еще мало внимания, хотя в них отражается телесный и духовный уровни общения. Эти два уровня общения являются главными компонентами хорошей "срабатываемости" танцевальной пары. Продуманная тренерами реализация экзистенциальной компоненты общения влияет на успешный спортивный результат [Ханин Ю. Л. Общение в спорте. – М. : ФиС, 1980. – 280 с.]. Здесь возникают философско-гуманитарные проблемы, связаны с практической реализацией теоретических постулатов психологии общения и мировоззрения, так как спортивные танцы соединяют в единое целое духовность и телесность человека, а так же концентрируют в единый спектакль, театрализованную зрелищность и игровую телесную соревновательность.

"Телесный уровень" общения, является одним из первичных в спорте и ярких уровней в спортивных танцах. Трудно согласится с теми, кто осуждает телесный уровень общения, так как его источники являются важной частью института человеческой жизни. Проявления этого уровня общения можно увидеть во всей многомерности одухотворенной культуры современного общества в виде страстей и вожделений. Этот уровень общения необходимый для поддержания нормальной содержательно наполненной телесно-душевной жизни. Телесный уровень общения в спортивных танцах дает возможность сблизить партнера и партнершу, почувствовать друг друга, это является важным фактором во взаимодействии танцевальной пары.

Духовный уровень общения является визуально сопутствующим телесному, но в действительности представляет собой источник телесного вдохновения. Это высший уровень человеческого общения, для которого характерно "взаимопроникновение" телесных фигур партнеров, высокая спонтанность мысли и чувства, предельная свобода самовыражения, партнер воспринимается как носитель духовного начала, и это начало пробуждает в нас чувство, которое сродни благоговению. Духовное вы-

ражение в спортивных танцах создает красоту пары в целом. Если существует рациональное построение, то и эмоциональная сторона будет в образе. Эмоции для танцора – это нечто одухотворенное, возвышенное.

А рациональная – это обязательная составляющая, которую танцор ощущает в виде схематичной связки танца. Образ и схема в танцевальной постановке непосредственно связаны друг с другом. Если не получается одно, то и второе так же следует за ним [Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии в спортивных танцах. – М. : Педагогика, 1989. – С. 56–62].

Вместе эти уровни характеризуются как "скомплектованная пара". На практике такая пара которая излучает огромный потенциал энергии во время танца, воспринимается гораздо привлекательнее, чем чисто техническое единение двух играющих в танце тел. Их духовное обаяние способно "заоружить" судей и оставить неизгладимое впечатление у зрителей. Телесное общение в спортивном танце – это не только физиологический процесс демонстрации ловкости и изворотливости организма человека, но и создание спектакля психологического тождества человеческих тел, которое формируется на подсознательном уровне. В спортивных танцах этот процесс лаконично именуется как "слаженность", "сыгранность", "артистизм", которые помогают создать пару – как единое целое. Развитие умений и навыков общения, методов предупреждения и преодоления конфликтной ситуации, приёмов обеспечения высокой эффективности спортивной деятельности на принципах гуманизма [Братченко С. Л. Экзистенциальная психология глубинного общения. – М. : Смысл. – 2001. – С. 197]. В спортивном танце создается телесный образ духовного мира человека, что является важным конструктом в формировании общего физкультурно-спортивного мировоззрения, а значит – важным элементом философско-спортивной проблематики.

Д. Ю. Живоглядова, КНУТШ, Київ

АРХЕТИПИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА

Сучасне утвердження української нації у світовому культурному просторі потребує реконструкції національної картини світу, загального емоційно-почуттєвого минулого українців. Культурна спадщина, особливо в кризові для суспільства моменти, постає одним з консолідуючих факторів, засобом об'єднання. Вона зазвичай є комплексом освячених символів, цінностей, які завдяки емоційно-почуттєвому змісту впливають на загальну духовну ситуацію і розвиток етносу. Складовими детермінантами почуттєвого досвіду останнього є архетипи. Архетипи в якості символічних структур обробки, зберігання й репрезентації колективного досвіду присутні на всіх етапах культурного розвитку нації. "В колективному несвідомому вміщується вся духовна спадщина еволюції лю-

дини, відроджена в структурі мозку кожного індивідууму" [Юнг К.-Г. Сознательное и бессознательное. – Минск, 1988. – С. 70].

Однією з центральних фігур українського самоусвідомлення є Т. Г. Шевченко. Його значення, за словами Г. Грабовича, полягає насамперед не тільки в націотворчому, регіональному змісті творчості, але й у новій універсальній концепції людини [Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження, есе, полеміка. – К., 1997].

У творах Кобзаря виявляється глибинна закоріненість в архетипові символи, образи етнонаціональної ментальності українського народу (етнокультурні архетипи Матері, Землі, Дороги, Раю та ін.). Особливості художньої реалізації та функціонування архетипів визначається притаманним Тарасові Шевченкові необароковим мисленням і мовою. Вони сповнені витонченою етикою, глибокою емоційністю, чуттєвістю, невичерпним романтизмом, "кордоцентризмом", "онтологічним оптимізмом" (С. Кримський) та софійністю, характерними для української ментальності.

На думку А. Кульчицького, превалюючі риси українського народу, такі як схильність до рефлексії, що поєднується з емоційно-почуттєвим світосприйняттям, світоглядна толерантність є результатом впливу характерного для українського колективного позасвідомого архетипу Матері: Матері-Землі, "доброї", "ласкавої", "плодучої", Матері-Богині (етнічна домінанта української ментальності від часів трипільської культури, що трансформувалася в культ Богородиці) [Кульчицкий А. Мировосприятие украинца // Украинская душа. – Киев, 1992. – С. 48–49, 55, 60–61]. Це є характерним і для поезії Кобзаря, де, поряд з вищезазначеними різновидами вербалізації архетипу Матері, функціонують образ рідного краю, Матір-природа (добра земля), рідна земля взагалі, ньенька – Україна, Хортиця ("Гамалія". "Гайдамаки", "Іржавець" та ін.). Остання є виявленням характерної для поетичного мислення Т. Шевченка дихотомії "добро і зло", "макрокосм і мікрокосм".

Тарас Шевченко підносить жінку на рівень рівноправної людини, в світ святості і гідності. Звеличується її духовна краса: доброта, всепрощення, довірливість, вірність, відданість поряд з силою, готовністю йти на смерть заради дітей ("Неофіти", "Марія", "Наймичка", "Сліпий"), романтизм, ніжність, незламність віри у людей і до всього прекрасного, незважаючи на страшні життєві випробовування ("Відьма", "Гайдамаки", "Сліпий"). Цим образами протиставляється образ горе-матері ("Утоплена", "Катерина").

Філософія життя Т. Шевченка характеризується творчим дослідженням протилежних сторін різних явищ, постійними пошуками істини, які не задовольняються однозначними догмами. Це, зокрема, виявляється і в чоловічих образах його творів (архетип Воїна – захисника): хоробрі, мужні, сміливі, сильні, непримиренні, навіть жорстокі та люті в боротьбі заради ньеньки-України і її поневоленого народу ("Ярема", "Гайдамаки", "Іван Підкова", "Гамалія", "Тарасова ніч"); ніжні, шляхетні, щирі, сентиментальні, надійні, лагідні до жінки ("Сліпий", "Гайдамаки"); трагічний кріпак-інтелігент, знесилено жорстокий і агресивний ("Варнак"). Жіночі і чоловічі образи поезії Кобзаря виявляють характерний для українців

"кордоцентризм" світовідчуття, перевагу серця, чуттєвості над розумом і раціональністю. Саме сердечність складає основу їх думок, надій і вчинків. Навіть у рядках письменника, де він закликає до боротьби, до непокори – відсутність почуттів ненависті, жорстокості, акцент же на одвічних загальнолюдських цінностях – справедливості, добрі, милосерді. "Не завидуй ж нікому, дивись коло себе – нема раю на землі, нема й на небі" [Шевченко Т. Г. Кобзар. – Харків, 2005. – С. 240].

Поетичне бачення Тараса Шевченка, як і української літератури в цілому, є сильним "відчуттям візуальності.... Творчий пошук... відбувається не в межах структури і форми повідомлення, а в атмосфері духа і образу" [Стражний А. С. Украинский менталитет. – К., 2008. – С. 312]. Наскрізним архетипом поезії Кобзаря є архетип Дороги – життєвого шляху – долі, складної, буремної, нерівної. В ньому закладений екзистенційний стан незворотноїплинності часу і вічності людського прагнення до пізнання себе і світу. Базовим для з'ясування того, що таке мрія української душі, є архетип Раю: власний будинок, біля нього вишневий сад, сім'я, воля, незалежність.

Т. Шевченко – творець відвертої, палкої, милозвучної та символічної української мови. " Прийми мою мову. Не мудру, та щирю. Прийми – привітай" [Шевченко Т. Г. Кобзар. – С. 240].

В художніх образах поезії Тараса Шевченка персоніфікувалися ідеали українців, "національний образ світу". "Засобами художньої символіки опрідметнено основні смисли, цінності, цілі й завдання життя українського народу в його минулому, сучасному й майбутньому. Цей метатекст є не тільки скарбницею колективної пам'яті. Але й набуває програмового характеру. Він визначає й визначатиме сам спосіб бачення колективною національною свідомістю тих чи інших явищ історичного, соціально-політичного й морального буття української нації" [Даренська Т. В. Архетип матері. Його специфіка в українській культурі // Філософські дослідження : зб. наук. пр. – Луганськ, 2001. – С. 37–38].

Творчий геній самого Тараса Шевченка є архетипом українського народу, увічнений у всьому світі. В архетипах української ментальності закладений "онтологічний оптимізм" (С. Кримський). Український народ проходив через усі випробування з вірою у майбутнє, в свою місію, у свою націю і культуру.

**К. А. Запускалова, магістр,
СПбГУ культури и искусств, Санкт-Петербург, Россия
Aleksenko.k.a@gmail.com**

МУЗЕЙ КАК ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Создание музейной экспозиции – сложный исследовательский и производственно-технический процесс, который требует совместных усилий научных сотрудников, художников, дизайнеров, музейных педагогов, инженеров. Он нуждается в предварительной системной разра-

ботке научного содержания экспозиции, ее архитектурно-художественного решения и технического оснащения.

Наиболее близкой нам классификацией экспозиций является предложенная чешским исследователем музейного дела Йозефом Бенешем. Он различает экспозиции по выраженным в них связям между предметами и связям этих предметов с изначальной средой, в которой они существовали [Бенеш И. Методы экспонирования // *Museum*. – 1983. – № 138. – С. 30–35]. Бенеш разделяет экспозиции на три типа – А, Б и В.

Тип А. Это аутентичный тип, когда и связи предметов сохранены, и их естественная среда сохранена. Вспомогательные средства при организации экспозиции не используются, влияние на посетителя оказывает непосредственно "первозданная" обстановка. Яркий пример – комплексы памятников архитектуры.

Тип Б. Документированный тип, когда связи и среда воссоздаются искусственно. К этому типу относятся многочисленные тематические музейные комплексы.

Тип В. Недокументированный тип. Между экспонатами нет связи, равно как нет и связей со средой. Пример: выставка икон в не связанном с церковью выставочном зале.

Интересной точки зрения на музейную экспозицию придерживался канадский исследователь Дункан Кэмерон. Он ввёл научный оборот понятие "музейная коммуникация" [Cameron D. F. A Viewpoint: The Museum as a Communications System and Implications for Museum Education // *Curator: The Museum Journal*. – № 11. – Р. 33–40]. Под этим термином учёный понимал процесс взаимодействия посетителя с музейными экспонатами, называемыми им "реальными вещами".

Согласно Кэмерону, музей является коммуникационной системой со своими характерными чертами – визуальным и пространственным характером. Посетитель, взаимодействуя с "реальными вещами" учится понимать язык этих вещей.

Составитель выставки, определённым образом выстраивая экспонаты, может сообщать зрителю что-либо в форме невербального высказывания.

Отталкиваясь от своей концепции, Кэмерон выдвинул несколько предложений по организации музейной деятельности. Рассмотрим их подробнее:

1. Вместе с хранителями в составлении выставки должны принимать участие профессионально владеющие навыками дизайна специалисты. Они, благодаря развитому пространственному мышлению, способны наилучшим образом организовать невербальную коммуникацию с посетителями.

2. Экскурсоводам и музейным педагогам не следует вербально разъяснять смысл выставки посетителям – зрители должны сами обучаться "языку вещей" и понимать невербальные послания.

3. В штат музеев необходимо включать психологов и социологов, которые изучали бы то, как посетители воспринимают экспозицию и исходя из этого, возможно, корректировали её.

Музейной коммуникации посвящены и работа чешского музеолога Яна Долака. По его мнению, восприятия тем или иным посетителем музейной экспозиции является результатом не только опыта, знаний, ощущений посетителя, но и напрямую зависит от качеств самой экспозиции [Долак Я. Музейная экспозиция – музейная коммуникация // *Вопр. музеологии.* – 2010. – №1. – С. 106–117].

С точки зрения автора, музеи относятся к типу коммуникации с незначительной ответной реакцией. Типичным высказыванием музея является выставка или экспозиция. Она есть разновидность текста, поэтому многое зависит от интерпретации – Долак отсылает читателя к трудам Ганса Георга Гадамера и теории герменевтического круга.

Автор экспозиции создаёт лишь половину выставочного проекта – синтагматический план – или, говоря проще, размещает предметы в пространстве. Вторая половина выставки – это то, что не покидает пределы сознания автора – ассоциативный план, то есть совокупность мыслей, ассоциаций. Задача музея – не только информационное, но эстетическое и эмоциональное влияние на посетителя.

Какие приемы и методы коммуникации стоит использовать музеям? Ответы на этот вопрос дал в своём выступлении на Лондонском семинаре "Роль музея в образовании" английский исследователь Рой Стронг.

Прежде всего, по мнению автора, не стоит забывать о музейных магазинах и киосках, где посетители могли бы приобрести рекомендованные хранителями издания, тем самым, погружаясь в темы посещаемых выставок [Стронг Р. Методы экспонирования // *Museum.* – 1983. – № 138. – С. 3–9].

Так же, как и Кэмерон, Стронг считает необходимым включение дизайнеров в штат музея.

Важна работа пресс-службы – мнение потенциальных посетителей подчас напрямую зависит от того, что они прочитали о выставке в СМИ.

Музей может оказывать помощь художникам, творческим людям. Более того, по мнению Стронга, без альтернативного использования – проведения лекций, семинаров, прочих мероприятий – музей превращается в "унылое, лишённое живого духа учреждение".

Музей, считает исследователь, должен представлять на своих выставках всё самое лучшее и совершенное, привлекать внимание общественности к культурным и социальным проблемам.

Посетитель музея, по мнению Стронга, подобен альпинисту, покоряющему высоты знаний – всё, что он видит, имеет познавательную ценность, которая определяется покорённой высотой. Перед современным музеем стоит сложная задача – обслуживать всех, кто приходит на выставки, вне зависимости от уровня их подготовки.

СТАНОВЛЕННЯ ДЖАЗУ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА МУЗИЧНУ КУЛЬТУРУ СУЧАСНОСТІ

Зрозуміти сутність джазу було завжди не легко. Джаз любить огортати себе таємницею. Коли Луї Армстронга запитали, що ж таке джаз, він відповів, що людина, яка запитує, ніколи насправді не зможе цього зрозуміти. Стверджують, що Фетс Уоллер в схожій ситуації відповів аналогічно до Армстронга. Якщо навіть уявити, що ці історії є вигадками, то в них, без сумніву, відображена загальна думка про джаз, музикантів та поціновувачів: в основі цієї музики лежить дещо таке, що можливо лише відчувати, але не можливо пояснити. Про це влучно зазначає відомий дослідник джазу Маршалл Стернс: "Передусім, де б ви не почули джаз, його завжди значно легше впізнати, ніж описати словами. Але й в найпершому наближенні ми можемо визначити джаз як напівімпровізаційну музику, що виникла в результаті 300-річного змішування на північноамериканській землі двох великих музичних традицій – західноєвропейської та західноафриканської, тобто фактичного злиття білої та чорної культури" [*Sterns Marshall W. Story of jazz. – USA : Oxford University Press, 1956. – Р. 3*]. Вивченням феномену джазу в різні часи займалися багато науковців, дослідників та мистецтвознавців, такі як Джеймс Колієр, Маршалл Стернс, Валентина Конен, Сергій Коротков, Кирило Мошков, Володимир Фейєртаг та інші.

Джаз (англ. jazz) – це різновид професійного музичного мистецтва. З'явився він на межі XIX–XX століття на півдні США. В джазі поєдналися традиції європейської та африканської музичних культур, елементи народної творчості, релігійних і світських пісень негритянського населення і танцювально-побутова музика білих поселенців Америки. Мистецтвознавець, дослідник сучасної популярної музики С. Коротков зазначає: "Форми сучасної музики, такі як джаз, рок чи різні змішані форми, є синтетичними і поєднують в собі елементи різних музичних культур, які у сплаві утворили досить органічні різновиди цієї музики. Мабуть зараз вже є тривіальним твердження, що джаз, рок і багато інших створених від них видів музики, з'явилися як результат синтезу негритянської та європейської музичної культури" [*Коротков С. А. История современной музыки : курс лекций. – Киев, 1996. – С. 5*].

Тим не менше, сам феномен схрещування музики Африки та Європи на Американському континенті представляє велику зацікавленість з боку мистецтвознавців. "Він науково актуальний хоча б тому, що джаз свою неповторну виразність отримав саме завдяки унікальному інтонаційному сплавові, який утворився на північноамериканському ґрунті в результаті взаємодії фольклору Британських островів, музики країн тропічної Африки і афро-іберійських жанрів Латинської Америки. І саме

цей сплав в величезній мірі надає джазові сучасного звучання, що резонує з духовним настроєм нашого мистецтва" [Колліер Дж. Л. Становление джаза. Популярный исторический очерк. — М. : Радуга, 1984. — С. 14].

Сучасна культура, музика, як її частина, є здебільшого продуктом масового споживання, але якщо осмислити початки її появи, можна помітити, що вона зародилася з інтелектуального мистецтва, яким був і залишається джаз. На початку свого зародження джаз не був напрямом, що сприймався як мистецтво, це була музика, що зародилася як окрема культура афро-американського населення тогочасного Нового Світу. Становлення джазу пройшло безліч етапів перед тим, як стати мистецтвом. В період першої світової війни, коли джаз Нового Орлеану і районів, які його оточували, ще був народною музикою, кількість джазових музикантів не перевищувала декілька сотень, а число слухачів, здебільшого представники негритянської бідноти з дельти Міссісіпі, не дорівнювало і п'ятдесяти тисячам. До 1920 року джаз став відомим, іноді у вигляді досить невмілих імітацій, усюди в Сполучених Штатах Америки. Через десять років його стали виконувати і слухати в більшості великих міст Європи. До 1940 року його вже знали у всьому світі, а до 1960 року він був всесвітньо визнаний як самостійний особливий вид мистецтва.

Виходячи з вище наведеного, виникає питання: джаз — це популярна чи інтелектуальна музика? Глибоко розглянув це питання Джон Колієр в книзі "Становлення джазу". Він говорить про те, що джазова музика, як і будь-яка інша, являє собою фізичну реальність, і тому про неї можна скласти точне уявлення. Професійний джазовий музикант розуміє, що і чому він робить, але не любить або не вміє пояснити. "Посередній джазмен зазвичай не може пояснити як він грає, навіть розуміючому поціновувачу; багатьох музикантів такі питання нервують та заводять в глухий кут. І саме з цієї причини, вони, намагаючись відповісти, починають використовувати такі часто вживані слова типу «свінгування», «фантазування», «динамізм», «самовираження»" [Там же].

З одного боку, джаз високоінтелектуальна музика, що не сприймається простим, не підготованим слухачем. Розуміння джазу ускладнюється також тим, що більшість його кращих фахівців виховано в європейській музичній традиції. Деякі з них, звісно, знайомі в загальних рисах з африканською музикою, але тим паче вони, оперуючи поняттями акордів, знаків і розмірів, з абсолютною безвихіддю будуть чути європейську музику в тому, що створено за кардинально іншими законами, тобто сприймати ту, безумовно екзотичну музику Африки, крізь призму раціонального європейця. "Джаз — це річ в собі, а спроба аналізувати його, використовуючи методи європейської теорії музики, має не більше шансів на успіх, аніж старання зрозуміти поезію, виходячи із законів прози" [Там же. — С. 15].

З іншого боку, джаз переживав періоди популярності, певним чином, торкаючись масової культури. Звичайно, ми не можемо стверджувати, що джаз являє собою приклад "популярної" музики навіть в США. Ско-

ріше, ми можемо говорити про безумовну популярність деяких напрямів джазу. Так було з "джазовою" музикою 20-х років – свінгом; блюзом та ритм-енд-блюзом. Останній, наприклад, є більш потужнішою, енергійнішою та інтенсивнішою формою блюзу. Ритм-енд-блюз знайшов свою популярність в післявоєнні роки. А експерименти білих музикантів, серед яких потрібно згадати Біла Хейлі та Елвіса Преслі, з "чорними" блюзами призвели до появи рок-н-ролу, за яким на початку 1960-х років слідувала хвиля, так званого, "білого" ритм-енд-блюзу ("Rolling Stones", Ерік Клептон та інші). Більше того, джаз продовжує впливати на всю сучасну музику. "Рок", "фанк" та "соул", естрадна музика, музика кіно та телебачення, значна частина симфонічної та камерної музики мали багато елементів джазу. Без перебільшення можна сказати, що саме на фундаменті джазу зросла сучасна поп-музика. Блюз послугував основою і хард-року. Разом з тим, блюзове мистецтво існує в своїх традиційних формах. "Для блюзу є характерним особливий тип форми, так званий «блюзовий квадрат». Це 12-тактовий період, що відповідає 3-рядковій віршотвірній строфі" [Горбачева Е. Г. Популярная история музыки. – М. : Вече, 2002. – С. 411]. Саме цей "блюзовий квадрат" і є тією елементарною основою будь-якого сучасного ліричного музичного твору. Тому, можна вважати, що популярна музика виникає на основі блюзу, який в свою чергу виникає на основі джазу.

Отже, поява джазу як першого синтетично створеного музичного напрямку, поклала початок нового, сучасного пласту музичної культури. Основи, що були закладені джазом, тоді ще інтелектуальним, далеким відгуком звучали та звучатимуть у якісних прикладах нової музики, такої ж різнобарвної, ритмічної, напруженої та емоційної яким був, є і залишається джаз.

О. Т. Корнєєва, студ., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
insanepainter@gmail.com

ТІЛЕСНІСТЬ В СУЧАСНИХ ПЕРВОРМАТИВНИХ ПРАКТИКАХ

Надання тілу статусу окремого мистецького твору можна активно спостерігати з 1970 років. Один із теоретиків тіла в області арт-практик, Стеліос Аркадіу (Стеларк), вважав, що тіло застаріло та необхідно зробити все для його відродження. Марина Абрамович – сербська художниця, що також працює в області перформансу, намагається показати граничні можливості людського тіла та його "закінчення". Тобто, фактично тіло стає певним об'єктом для маніпулювання ним самим, а також глядачем. З огляду на феномен споглядання як однієї із складових частин сприйняття тіла, варто зауважити, що відбувається певна тенденція до наділення тіла інструментарієм. Марина Абрамович в своїх перформансах завжди дає змогу глядачеві взаємодіяти з певними предметами, наприклад ножицями, ножом, склом, які можна використати для встано-

влення діалогу з тілом. Дані предмети не лише допомагають показати на скільки можна знизити поріг чутливості, а й те, як наше тіло взаємодіє з соціумом та безпосередньо з нами. Перформанс слугує саме тим жанром, що допомагає підвести публіку до стану художника, до його тіла.

Перформанси Стеларка та Марини Абрамович перегукуються в тому, що художники користувалися власним тілом як інструментом присутності в просторі. Художник – той, хто завжди є присутнім, навіть у класичному мистецтві. Тіло – це не лише біологічна складова, а й соціокультурний феномен.

В центрі уваги на сьогодні є специфічний досвід, що переживається в екстремальних і граничних ситуаціях, якими є народження, смерть, біль і насолода, хвороби, сміх і сльози, крик, радість тощо. Цей досвід активно прослідковується в усіх перформансах Абрамович. Безтілесність – це витвір тілесного. Зазначається, що страждання поєднує в собі як глибинне відчуття дискомфорту і прагнення позбутись болю, так і таємне позасвідоме відчуття насолоди від болю як інваріантної міри зміни себе і свого відношення до болю.

Людина починає відчувати необхідність самовираження власного Я та ототожнює його з тілом. У зв'язку з цим популяризується екстрим. Спочатку це був боді-арт, пірсинг і татуювання, а згодом поширилися практики, схильні до актів прилюдного мазохізму. Необхідно зазначити, що це все є відбитком пошуків парадигми нової тілесності. Цим доволі активно користується масова культура, відтворюючи елементи, зорієнтовані на споживальницький лад. В популярній культурі відбувається створення штучного тіла завдяки технічним засобам (біомеханіка) або завдяки актам мазохізму, наприклад публічне підвішування Стеларка на гачках, його переміщення в підвішеному стані від одного чотирьохповерхового будинку до іншого, акція "Морське підвішування", 1981. В даний ряд цілком доречно помістити перформанс "Ритм 0" 1974 Марини Абрамович, в якому люди могли різати, проколювати, бити тіло художника.

Тобто, можна зробити висновок, що страждання – певний вид духовної практики, що відтворює в собі існування тіла як такого. Популярність мазохістських практик пов'язана з підсвідомою потребою людини пережити біль та очиститися від нього. Окрім того, взявши до уваги досвід Абрамович, досліди над тілом є певним соціологічним виміром того, як далеко може зйти людина, коли має неконтрольовану владу над чужим тілом, що виступає відображенням власного тіла, прагнучого до насолоди від болю.

Отже, Абрамович демонструє феномен перебування в тілі, відокремлюючи його на перше місце. Глядач намагається контролювати та маніпулювати перформером. Тобто, відбувається подвійний контроль над тілом. З одного боку, перформер свідомо контролює себе, змушує своє тіло підкорюватися свідомості, а з іншого боку маніпулює глядач, розчиняючи тіло в просторі. Виходячи з перформативного досвіду Абрамович, можна сказати, що повністю підкорити власне тіло свідомості не-

можливо, адже існують певні пороги болю, які людина не витримує в свідомому стані. Крім того, можна виокремити ідею того, що тіло та свідомість існують невід'ємно одне від одного, адже вийти за межі свідомості можна лише завдяки тілу, а контролювати тіло можна лише за умови перебування у свідомому стані.

О. С. Легеза, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ
egesasha@mail.ru

АРТУРІАНСЬКА СПАДЩИНА: ОБРАЗ МОРГАНИ ЛЕ ФЕЙ В КІНЕМАТОГРАФІ

Легенда про короля Артура (точніше, сукупність легенд, названих Артуріаною) є однією із найвідоміших у цілому світі. Як влучно зазначає А. Комаринець: "Небагато існує легенд, які переказувались так часто і у таких відмінних одна від одної варіантах, як легенда про короля Артура" [*Комаринець А. Энциклопедия короля Артура и рыцарей Круглого Стола. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2001. – С. 5]. Сюжети легенд протягом багатьох століть надихали поетів, а у наш час вони вельми широко використовуються у кінематографі, і, як наслідок, значний прошарок молодого покоління знайомиться із самою легендою і її персонажами саме завдяки фільмам.*

Одним із головних і найважливіших образів Артуріани є зведена сестра Артура – Моргана, що пізніше була названа Морганою Ле Фей. Цей персонаж увібрав у себе риси давніх кельтських богинь любові і війни (Морріган, Махи і Модрон) і служниць язичницьких культів. Її називають чаклункою, феєю і навіть богинею, а подекуди – володаркою Авалона. Ось що пише про магічні сили сестри короля дослідник В. Ерліхман: "Її підвладні духи стихій і чаклунки – дев'ять фей-сестер, що живуть на острові" [*Эрлихман В. В. Король Артур. – М. : Молодая гвардия, 2009. – С. 99]. Моргана повністю втілює уявлення про троїчність Богині-Матері, приймаючи вигляд дівчинки, діви і старої жінки, що дозволяє ототожнювати ці образи. У ранніх версіях легенди вона не ворогує з Артуром, але починаючи із "Вульгати" – стає його найлютішим суперником. Проте вона відіграє неабияку роль, коли відвозить смертельно пораненого Артура на Авалон: "на кораблі, що відвіз його, було три королеви: одна була сестра короля Артура королева Фейя Моргана" [*Мэлори Т. Смерть Артура. – М. : Наука, 1974. – С. 755].**

Протягом останніх п'ятидесяти років було знято понад десяток фільмів і кілька серіалів за сюжетом Артуріани. В багатьох з цих екранізацій присутній персонаж Моргани Ле Фей, однак небагато в ній лишається від того образу, який століттями викарбовували поети і прозаїки.

Найбільше наблизитись до класичного образу Моргани Ле Фей із Артурівського циклу вдалось у фільмі "Екскалібур" (1981 р.). Тут Моргана володіє даром передбачення і є могутньою чаклункою, чий здібності до

магії проявились ще в ранньому дитинстві, коли вона розгледіла Утера Пендрагона у подобі свого батька. Як і у "Вульгати", Моргана ненавидить Гвіневу і звертається до мага Мерліна, аби той допоміг їй покращити магічні здібності (щоправда, навідміну від сюжету "Вульгати" вона не пропонує йому за це свою любов). Образ чаклунки тісно переплітається із образом коханої чародія, Німфе, і образом її власної сестри Моргаузи: Моргана ув'язнює Мерліна за допомогою магії, якої він її навчив і народжує від короля Артура Мордред, дитину, що принесе монарху смерть. Однак, вона приймає смерть від рук свого власного сина, що суперечить канону. До того ж, Моргана показана як абсолютно негативний персонаж, який намагається вдовольнити свою жагу до влади.

Образ Моргани у міні-серіалі "Великий Мерлін" (1998 р.) взагалі майже нічого спільного із Артуріаною не має, скоріше, тут вона є лише заміщенням Моргаузи, оскільки також народжує Мордред. Моргана не володіє магією, сказано лише, що вона навчала сина "давнім обрядам" (імовірно, маються на увазі язичницькі обряди, оскільки підкреслюється приналежність короля до християнства). Таким чином її роль зводиться виключно до народження дитини, і на подальшу долю Артура і королівства Моргана ніяк не впливає.

Цікава інтерпретація образу Моргани у фільмі "Тумани Авалона" (2001р.), де вона представлена жрицею культу Богині-Матері, який процвітає на таємничому, прихованому від усіх, острові Авалоні. Вона не виступає саме як чаклунка, однак, будучи жрицею, не обділена надприродними здібностями (зокрема, дар передбачення). Тут втілюється образ Моргани із ранніх легенд: як люблячої сестри Артура і, водночас, однієї із братства жриць Авалона. Разом із тим вона, не зраджуючи пізнім варіантам легенди, народжує Мордред, проте, на відміну від попередніх екранізованих образів, не прагне цього, адже до певного часу навіть не знає, що Артур – його батько. Моргана в усьому допомагає братові, а коли він гине в битві – відвозить його на Авалон, а меч Екскалібур повертає Володарці Озера.

У серіалі "Мерлін" (2008–2012 рр.) Моргана народжується чарівницею, а не набуває магічних сил. Від народження у неї присутній дар передбачення і магічні здібності, які вона не має змоги контролювати. Її вчителем стає сестра – Моргауза, яка і наводить Моргану на бік зла. Ставши могутньою чаклункою, вона набуває дару цілительства і навіть знає, як повернути до життя мертвого (як-от лицаря Ланселота). Доречі, це чи не єдина екранізація, в якій ні сестра Артура, ні Моргауза не є матір'ю Мордред. Однак, Моргана виступає на боці Мордред, проти свого брата, допомагаючи ворогам Артура (подібне прослідковується у більш пізніх версіях легенди про короля Артура), і до завершення серіалу залишається головним антагоністом.

В образі Моргани у серіалі "Камелот" (2011 р.) втілено лиху чародійку, яка ніколи не любила свого брата Артура і намагалась відібрати у нього корону. У цій екранізації втілюється думка Мелорі про те, що Мор-

гана набула чаклунських знань у школі при монастирі, куди її було відправлено у дитинстві. Імовірно, там існувало якесь братство язичників, яке і навернуло дівчину до темної магії. Сестра короля використовує могутні сили, які не завжди взмозі контролювати, таким чином наражаючи себе на небезпеку, проте ці сили не мають нічого спільного з описаними в легендах: Моргана на нетривалий час може приймати чужу подобу. І саме під чужою подобою вона зваблює Артура і стає вагітна Мордредом, аби той, народившись, знищив короля.

Таким чином, у сучасному кінематографі образ Моргани Ле Фей майже завжди носить негативний відтінок, вона втрачає свою "божественість" і перетворюється на звичайну смертну-язичницю, яка володіє стихійними силами і даром передбачення, до того ж є матір'ю Мордреда. Вона стає головним (або одним з головних) суперником Артура і робить усе можливе, аби позбавити його корони і навіть життя. Лише в одній екранізації Моргана супроводжує Артура на Авалон, що свідчить про те, що "лиха Моргана" є набагато привабливішою за "добру". Але саме таке одностороннє бачення Моргани Ле Фей і викривляє уявлення про неї, адже у легендах вона не є однозначно негативним персонажем, а, скоріше, лише жертвою обставин і непорозуміння.

О. О. Ніколаєнко, асп., КНУТШ, Київ
Nikolajenko.a@gmail.com

ФЕМІНІСТИЧНІ ВИМИРИ КУЛЬТУРНО-НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (НА МАТЕРІАЛІ ТВОРІВ О. ЗАБУЖКО)

Останнє двадцятиліття в Україні відбувається постійний процес заповнення "білих плям" у власній історії, звільненої від колоніального дискурсу. Подібна актуалізація історичної пам'яті охоплює комплекс проблемних питань, пов'язаних з пошуком культурно-національної ідентичності. Мистецтво, яке має безпосередній стосунок до культурного ґрунту буття індивідів, гостро реагує на цей запит, виявляючи свої діагностичні та терапевтичні функції. Воно стає простором, у якому формуються різні погляди щодо визначення системи цінностей, поведінки, конвенцій, традицій та ієрархій української нації. Найбільш чітко такий зв'язок мистецтва з особливостями стану суспільства можна простежити у літературі, оскільки вона має політичну складову, яка вимагає відповідальності та громадянської позиції автора, про що зазначав Сартр у праці "Що таке література?" [*Сартр Ж. П. Что такое литература? – СПб.: Алетейя, 2000. – 466 с.*].

Звісно, кожен з літературних "класиків" сучасності представляє у власний спосіб орієнтир для пошуку культурно-національної ідентичності. Втім, особливою у цьому контексті є творча діяльність Оксани Забужко (1960 р.), яка пов'язує процес пошуку ідентичності з феміністичною критикою.

Ідеї феміністичної критики кін. XX ст. були інспіровані книгою "Друга стаття" Симони де Бовуар, у якій було використано ідеї екзистенціалізму та психоаналізу задля інтерпретації відмінності жіночої особистості від чоловічої та наголошено на тому, що поняття "фалосу" як вираз трансцендентального перетворює "Я" жінки на об'єкт для Іншого [Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М. : Интрада, 1998. – С. 139]. Також велику роль у формуванні феміністичної критики відіграв постструктуралізм, зокрема діяльність таких його представниць як Ю. Крістева, Е. Сіксу, Л. Ірігарай, С. Кофман, а також концепція "фалологоцентризму" Жака Деріди, згідно з якою мислення, притаманне для західноєвропейської культури, є логоцентричним, тобто раціональним, метафізичним, впорядковувачим та таким, що опредметнює та накидає схеми на живий світ [див.: Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 41–63]. Символічним виразником подібного патернального логосу був фалос. Фемінізм не сприймав цю трансцендентальну ієрархію і протиставляв їй специфічне жіноче бачення, базоване на інтуїції та вивільненні несвідомого. Таким чином, література, на думку феміністичної критики, має бути переглянута у новому контексті, без чоловічої влади та панування.

Для Оксани Забужко ці процеси розгортають культурне вивільнення від колоніального панування імперського "Іншого", уособленого, як правило, в чоловікові-поневолювачі України. Натомість, жінка має особливе завдання: реактивувати втрачену історію та представити нову модель культурно-національної ідентичності: "І мовлю по-еллінськи: "ме му тос кікльос тарате", – / Мужчинам, / Імперіям, / Часу: / Не руш моїх кіл" [Забужко О. Друга спроба : Вибране. – 2-е вид., виправл. і доп. – К. : Факт, 2009. – С. 316]. На цьому шляху Забужко обирає для себе Лесю Українку як приклад суверенності жіночого способу мислення та рефлексії над ідентичністю, історією, літературою. Вона вступає у діалог з Лесею Українкою, вважаючи, що Лесині драматичні поеми є перепрочитанням європейської культурної історії з позиції "другої статі" [Ушкалов Л. Дзеркала Оксани Забужко // О. Забужко. Друга спроба : Вибране. – 2-е вид., виправл. і доп. – К. : Факт, 2009. – С. 10–11], досвід яких є важливим для творення української ідентичності. У цьому контексті прикметним є звернення О. Забужко до образу Кассандри з однойменної поеми. Кассандра, яка мала дар передбачення, у який, однак, через покарання Аполлона, ніхто не вірив, для Забужко є подібною до модерної поетки, голос якої не знаходив відлуння та довіри у суспільстві. Вочевидь, це підтверджує тезу Л. Ірігарай про те, що погляд (як реалізація бачення) у західноєвропейській культурі патріархального порядку є чоловічим привілеєм, адже око об'єктивує та домінує над іншими органами чуттів [Owens C. El discurso de los otros: Las feministas y el postmodernismo // Habermas J., Baudrillard J., Said E. y otros. La Postmodernidad / [edición a cargo de Hal Foster]. – Barcelona, 2006. – P. 112]. Натомість, Кассандра ретранслює

недоступне, невидиме для інших, те, що не можна схопити оком та об'єктивувати. Її істина полягає у особливій чуттєвості, або, як каже О. Забужко у численних виступах, "чувственності", вбачанні невідворотних процесів та подій.

Цю рису мають усі жіночі образи, створені О. Забужко як у поезії, так і у романістиці. Проте, найяскравіше зв'язок жіночого, відмінного бачення з проблемою культурно-національної ідентичності демонструють твори "Польові дослідження з українського сексу" та "Музей покинутих секретів". О. Забужко говорить про те, що ці романи є певним філософсько-критичним дослідженням означеної проблематики, завуальованої у літературні форми: "Під час роботи над книжкою мені якраз найпекучіше праглося дослідити, яким чином тяжкий, темний і потужний плин історії непомітно впливає на геть неусвідомлені форми людської поведінки, на слова й жести в ліжку... (На мою думку, в літературі першим належну увагу на цю проблему звернув Мілан Кундера, тільки що його позиція всюди залишається суто "чоловічою", в найбільш патріархальному сенсі слова.)" [Гринь Г. Розмова з Оксаною Забужко // Забужко О. Польові дослідження з українського сексу. – К. : Факт, 2009. – С. 157]. Відтак, шлях героїні Оксани (альтер е'го авторки) з "Польових досліджень..." є нічим іншим як шляхом до власної культурно-національної ідентичності через звільнення від постколоніального комплексу, який включає у себе несвідомі травматичні спогади про поневолення, репресії, ідеологічні заборони, залежність: "Ти жінка. В цім твоя межа. / Твій місяць спить, як срібна блешня. / Як прянощ з кінчика ножа, / У кров утрушено залежність" [Забужко О. Польові дослідження з українського сексу. – К. : Факт, 2009. – С. 20]. Для Оксани уособленням цього тиску на жіночу свідомість є чоловік, Микола К., який примушує її відчувати "хвору" тілесну залежність, вважати себе лишень ув'язненою, беззахисною. Однак, вона не хоче бути об'єктом та заручником чоловічого бажання, Оксани йдеться про самостійність та звільнення від страху: "Бо що є рабство, як не інфікованість страхом..." [Там само. – С. 150]. Психоаналіз героїні постає для Оксани Забужко психоаналізом національної історії, де умовою виліковування (читаємо власної ідентичності) є усування критичної ситуації вибору "межі жертвою і катом: між небуттям і буттям-яке-вбиває" [Там само. – С. 152]. Власне "Польові дослідження..." є тільки одним із сеансів психоаналізу української історії. Його продовження розгортається у "Музеї покинутих секретів" (назва апелює до дитячої дівочої гри ховання "секретів-скарбів" у землю). Втім, у цьому романі продемонстровано "методику", яка неодмінно має привести до звільнення від репресивної свідомості та віднайдення власної культурно-національної ідентичності. Такою "методикою" є заглиблення "пацієнтів" (героїв, Дарини та Адріяна) у минуле власних родин, яке огортають події, що є суперечливими в історії української нації. Наприклад, рух УПА, діяльність "совєтів" тощо. Відкриття цих "секретів" архіву родинного музею, на думку Забужко, приводить до розуміння "ким я є", визначає

стосунок індивіда до культурної традиції нації: "А тобі не здається, що таке ховання скарбу в землю – це взагалі наскрізний архетип української історії?..." [Забужко О. Музей покинутих секретів. – К. : Факт, 2010. – С. 79]. Прикметно, що подібне відкриття ідентичності здійснює жінка, вільна від хворої залежності, разом з чоловіком, який не породжує страх жертви, а створює простір спільного пошуку. Тут "Кассандра" Дарина знаходить того, хто здатен відійти від традиційного патріархального, ба навіть колоніального бачення, а тому з таким партнером є можливим нове життя, оскільки, вважає Забужко, "чужого" не можна приймати за "свого", особливо, "в любові не можна так помилятися, в любові це смертельно" [Там само. – С. 638].

Отже, проблема культурно-національної ідентичності для О. Забужко є взаємопов'язаною з феміністичною критикою. Порушуючи традиційний патріархальний порядок, жінка вивільнюється з-під влади залежності та репресивної травматичної свідомості та стає активним співтворцем культурно-національної ідентичності. На прикладах героїнь романів Забужко продемонстровано, що умовою для цієї жіночої позиції є позбавлення від страху жертви та визначення власного стосунку до української історії.

Б. Е. Носенко, студ., КНУТШ, Київ

ХУДОЖНІ КОЛІЗІЇ СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНОЇ ОПОЗИЦІЇ

Останнім часом ми все частіше відчуваємо сумніви щодо актуальності мистецтва. Мистецтво та культура в наш час полишені сам на сам виправдовувати своє існування і свою необхідність. Випадково чи необхідно все ж "життя" мистецтва? Руйнування єдиного канону дало поштовх до становлення та розвитку загальної теорії мистецтва та започаткування примату авторського погляду. Автор став визначальною особою, що формує мистецтво, він став автономним від замовника, мистецтво перестало апелювати до публіки. За різних причин. Через складнощі осмислення самих творів та ідей, які вони несуть, виникає закрита, приховано відібрана за критерієм достатньої інтелектуальності публіка. Врешті-решт, сьогодні можна чути думки про те, що взагалі ніяка публіка не потрібна. Автор абсолютизує себе, але чи абсолютне "життя" автора не призводить до абсолютної "смерті" мистецтва? Чи навпаки – настає разом з тим і "смерть" самого автора? Ролан Барт, розкриваючи суть своєї концепції смерті автора, пише наступне: "Якщо про що-небудь розповідається заради самої розповіді, а не заради прямого впливу на дійсність, тобто, в кінцевому рахунку, поза будь-якої функції, окрім символічної діяльності як такої, – то голос відривається від свого джерела, для автора наступає смерть, і тут-то починається письмо" [Ролан Б. Смерть автора. Избранные сочинения: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – С. 384–391]. Тобто, в сенсі відриву мистецтва від дійсності,

з позиції "чистого мистецтва" для автора настає "смерть", що дає "життя" справжньому мистецтву. Саме в письмі, на думку Барта, губляться сліди нашої суб'єктивності. В даному випадку мистецтво пояснюється через автора, через призму його особистих переживань, успіхів, невдач, неврозів (як сказав би Фрейд) тощо. Але постає проблема: чи не підміняється тоді саме мистецтво його автором? Чи при такій абсолютизації автора, яке насправді можна споглядати, не відбувається прямо протилежна описаній Бартом реакція – і мистецтво не "живе" зі "смерті" автора, а " гине" з "воскресінням" автора? І все ж мистецтво мислиться "без обличчя". *Idemparidem* – помирає автор, але і мистецтво нині у важкому стані, тому що намагання "вбити" автора, щоб дати "життя" мистецтву, в деякій мірі утопічні, позаяк у наш час ми не можемо спростувати тезу "предметність мистецтву надає автор", тобто конкретна людина і саме її погляд ми бачимо в цьому неминучому гіпостазуванні абстрактного мистецтва в конкретні твори. Але тут мистецтво якраз і потребує публіки, бо "смертю" автора оплачується "народження" читача. Ідея переосмислення та перестворення "мистецтва" пов'язана значною мірою з необхідністю побудови нової естетичної теорії, яка б відображала та систематизувала хаотичні нагромадження теорії та ідеології в "мистецтві" взагалі і в театральній сфері зокрема.

Яскраво явище маніфестації (чи маніфестування) проявилось в живописі та театрі, де виходу на практику передувало теоретичне її пояснення. Можна згадати В. Кандинського з його працею "Про духовне в мистецтві" тощо, "Маніфест Театру Альфреда Жаррі", "Театр жорстокості", "Театр та його двійник" А. Арто, "Канібалістський маніфест дадаїзму" Т. Тцара, "Маніфест сюрреалізму" А. Бретона тощо. Але однозначно розглядати цей процес також не можна. Маніфестування було однією зі спроб (способів) врятувати ті види мистецтва, що опинилися під загрозою після появи та активного розвитку на початку ХХ ст. фотографії та кінематографії (а це і є саме живопис та театр). Необхідно визначити, чим є маніфестування у мистецтві – кроком до загибелі чи до реанімування "мистецтва"?

Мабуть, одним із найяскравіших прикладів даного явища [маніфестації в мистецтві] є маніфести театру дада, особливо праці Трістана Тцари та Хуго Балля. Дада кинув виклик "моральності" мови, її загальності. Нескінченні хитрощі, до яких вдавався Тцара, граючи з мовою, виправдовувалися неможливістю збігу слова та реальності: до кінця нічого не можна ні "висловити", ні "роз'яснити". Звідси теза – "Дада нічого не означає" [Как всегда – об авангарде: Антология французского театрального авангарда. – М. : ТПФ "Союзтеатр", Изд-во "Гитис", 1992. – С. 27–28] Старий художній образ руйнується. Новий художній образ не породжує образу. "Ніщо, крім контрасту, не пов'язує нас з минулим", – пише Трістан Тцара. Дадаїзм пориває з минулим, відмовляється від минулого, від його норм, порядку. Цим дадаїзм маніфестує та кричить про катастрофу в мистецтві. Проголошуючи відносність думки, дада

стверджує панування сумніву в мистецтві та всезагальний його релятивізм. "Людина спостерігає, вона дивиться з однієї чи різних точок зору, обираючи їх серед мільйонів існуючих. Досвід, таким чином, є підсумком випадку та індивідуальних здібностей" [Там же. – С. 33] До певної міри дадаїстський спротив пояснюється через історичні обставини та умови, у яких опинилися митці під час війн та інших соціальних катастроф, які закономірно з цього витікали. Спротив та протест, бажання руйнування та кардинального оновлення художніх систем – вияв реакції захисту від краху, зриву психіки. Дадаїзм, як і інші напрями / течії мистецтва, існують повноцінно лише в тих умовах, у яких були "народжені", бо історія та унікальна атмосфера відповідних подій (серед яких зароджується напрям / течія) є неодмінною складовою самого дада (сюрреалізму тощо). Арто вважає, що необхідно створити своєрідну метафізику мови театру. Маніфести Арто часто називають мистецькими апокрифами: Арто, таким чином, не вписується в "канон". "Жорстокість" в певній мірі мислиться як взагалі емоційність, відчуття повноти життя, яке "сучасна культура" втратила через пристрасність до раціоналізації (і не тільки), "сучасна культура" втомлена, хвора, ніжність її вже не лікує. Тут маніфестація повинна була б служити лікарнею мистецтва. Здавалося б. Звернімося до маніфестів сюрреалізму. Тонка нитка, що зв'язувала митця з публікою, остаточно розривається, тепер виникає безліч інтерпретацій у "мистецтві", автор нічого не каже, йому не потрібно нічого казати. Саме тут автор вмирає. Але чи потрібне публіці "мистецтво", яке не є для неї зрозумілим? Воно є настільки незрозумілим, що потрібно писати "пояснювальні записки", своєрідні коментарі для підтримання пульсу "мистецтва". Ними виявилися маніфести. В XX столітті маніфест виконував роль "генератора" авангарду, пропаганди та легітимізації "ізмів" на художньо-літературному полі. Маніфест у XX ст. є боротьбою. Л. Г. Андреев пише: "Маніфести – це не сама література, маніфести – це літературна формула, тоді як література формулою не є. Однак для того, щоб голос століття почути, щоб усвідомити його пориви і його пошуки, необхідно прислухатися до гучного поклику закликів і гасел – до голосу маніфестів, найбільш поважному, показному виду літературної публіцистики" [Называть вещи своими именами. Програмные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. – М., 1986. – С. 3].

Л. В. Осадча, канд. філос. наук, доц., НПУ ім. М. Драгоманова, osadcha.lv@gmail.com

ВНЕСОК ФРАНЦУЗЬКОЇ ІСТОРИЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ У "НАУКОВУ ЛЕГІТИМАЦІЮ" ПОНЯТТЯ МЕНТАЛЬНОСТІ

Поняття ментальності має останнім часом настільки широке застосування у сферах позанаукових – у публіцистиці, белетристиці, тривіальних дискусіях на телевізійних ток-шоу, – що ризикує стати "загальним

місцем" у суто науковому дискурсі. Однак, його методологічний потенціал ще тільки належить розкрити у вітчизняній науці.

Так, окіл праць історичного, соціологічного, соціально-філософського спрямування останніх років переконливо доводить, що ментальнісна проблематика досить часто латентно присутня, навіть без вживання відповідних термінів чи апелювання до авторів, котрі представляють відповідний тип дискурсу. А це засвідчує нагальну потребу повернутися до витоків теоретичного розгортання проблеми ментальності та з'ясувати її культурологічний та соціально-філософський потенціал.

Застосування терміну *mentalis* (від латинського прикметника *men*) вперше віднаходять у схоластів XIV століття. У Франції його популяризував Вольтер. В етнографії XX століття Л. Леві-Брюль, вживаючи його на позначення свідомості дикуна, А. Валлон – свідомості дитини.

Так, дослідник У. Раульф описує, як під час розгляду "справи Дрейфуса" – суду над єврейським солдатом, звинуваченим у шпionажі на користь Німеччини – французька громадськість розділилася у своїх оцінках: якщо еліта пристала на бік обвинуваченого, то широкі маси радикалізувалися у своїх націоналістичних орієнтаціях, проявляючи ксенофобію. Буржуазія й аристократія зблизилися на підставі суголосності світоглядних орієнтацій, відкинувши попередні економічні й соціальні протиріччя. Натомість радикальні католики, офіцерство, прості верстви населення об'єдналися проти, на їх думку, ворогів вітчизни – інтелектуалів, соціалістів, євреїв, німців, всіх "напівфранцузів". Вважалося, що останні несуть шкоду "французькій душі", "французькій ментальності". Слово пішло у широкий вжиток, набуло політизованого звучання.

З вище окресленого контексту зрозуміло, що термін апелював до деякої глибинної автентики, притаманної національному корінню, до деякої важливої архетиповості французького національного характеру, навіть до агресивного традиціоналізму.

Тому не диво, що саме у французькій науці поняття "ментальність" отримало виразний теоретичний контекст. Таке новаторство належить школі історичної антропології, котра видавала науковий часопис під назвою "Аннали економічної та соціальної історії", де пропагували та пояснювали засади методологічного підходу представників нової історичної науки. Саме історики ввели термін в контекст гуманітарних наук. Засновники школи "Анналів" – Люсьєн Февр, Марк Блок – запропонували будувати історичний дискурс не за схемою оповіді, а за схемою проблеми. Зосереджуватись на "механічних", об'єктивістських подіях, котрі не мають суб'єктів, а базуються на маркерах типу королів, полководців, котрі представляли лише вершину айсберга соціальних процесів, не вірно. Марксистська ж історична методологія занадто абстрактна, відірвана від людського потоку історії з її синтетичними поняттями формацій та класів.

Історична ж антропологія, як назвали свій підхід М. Блок та Л. Февр, покликана вивчати стан буденної свідомості людей тієї чи іншої епохи, котра породжувала, усталювала, дозволяла дієве втілення настроїв – війни, реформи, відкриття – того, над чим "ламала голову" історія-оповідь.

Якщо Марк Блок зосередився на розробці методологічних засад нового підходу, то Люсьєн Февр презентував проблемні дослідження, наприклад щодо історико-економічного аналізу суспільних явищ, вивчаючи взаємозв'язок між географічними та соціальними факторами розвитку людства. Серед головних внесків представників першого покоління школи анналів – широке запровадження в історико-антропологічні дослідження категорії "ментальність".

Представник другого покоління – Фернан Бродель – працював над подальшою розробкою запропонованої методології. Він впровадив так званий тотальний підхід до історії, що розглядав її у темпоральній тріаді "культура – соціум – економіка", що дало змогу вдало поєднати формаційну та цивілізаційну теорії, структурувати історичний час на довготривалий – історія цивілізацій, середньотривалий – в межах соціально-економічної формації, та короткотривалий – час політичної історії, що дало можливість залучати до аналізу як історію подій, так і біографістику.

Дослідження Фернана Броделя цікаві міжгалузевим синтезом економічної та соціальної історії з апелюванням до мисленневих стереотипів тих чи інших прошарків французького суспільства, хоча поняття "ментальність" ніде не фігурує у його базовому дослідженні "Матеріальна цивілізація, економіка, капіталізм XV–XVIII ст.", заявлене ще попередниками апелювання до мисленневих стереотипів зберігається.

Третє покоління представників історичної антропології – Жорж Дюбі, Жак Ле Гоф – знову повертаються до постановки в центр уваги питання стану, наповненості та контентної динаміки колективної й індивідуальної свідомості ключових агентів історичних змін та епох. Однак до цього часу поняття ментальності вже було підхоплене дискурсом гуманітарних наук і отримало розвиток в соціально-психологічному, геополітичному, культурологічному, економіко-господарському контекстах.

Культурологічний контекст дослідження проблем ментальних настанов того чи іншого соціуму збагатився соціо-психологічним підтекстом. Авторитетний російський послідовник історико-антропологічного підходу – Арон Якович Гуревич – у роботі "Категорії середньовічної культури" так пояснює культурологічний здобуток історичних досліджень: "...світ культури утворює у даному суспільстві в дану історичну епоху деяку глобальність, – це як повітря, яким дихають всі представники соціуму, те невидиме всеохопне середовище, в яке вони занурені. Тому будь-який вчинок, ними здійснений, будь-яке спонукання чи намір, що зародилися у їх головах, невідворотно отримували своє забарвлення в цьому всепроникному середовищі. Відповідно, щоб правильно зрозуміти поведінку цих людей, економічну, релігійну, політичну, їх творчість, сімейне життя, побут, потрібно знати основні властивості цього "ефіру" культури" [Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М. : Искусство, 1984. – С. 32].

Представники нової історичної науки не сформулювали чіткої дефініції менталітету, однак показали контекст прояву цього явища в дійсності.

Таким чином, можна стверджувати, що однією із засад ментальнісного підходу до аналізу соціо-культурних явищ є фіксація поведінкових

норм та пов'язаних із ними світоглядних орієнтацій. Хоча ключовою тут виступає третя характеристика – сплавленість названих вище проявів між собою. Ментальність це і є "пограниччя", "простір між" свідомісними настановами та вольовими діями суб'єкта; системність, чітка корелятивність між цими умоглядними та практичними спонукками.

О. Ю. Павлова, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
pavlova081@mail.ru

ВІЗУАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ: ОПТИКА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ В РОЗРОБКАХ В. ПРОППА

Термін "візуальна антропологія" часто зустрічається в сучасному гуманітарному дискурсі. Він експлікує не лише предмет вивчення культурних феноменів, але й часто-густо методологію їх дослідження. Тому його полісемантичність і методологічна значимість вимагають ретельної дослідницької уваги. Дуже часто дослідниками підкреслюється етно-візуальна навантаженість зазначеного терміну при вивченні особливостей фольклорної культури. Відсутність відмінностей між її сільськими і міськими варіантами розглядається як специфіка саме постфольклорного підходу вивчення. Такий ракурс є характерним для пострадянських студій візуальної антропології, що намагаються зафіксувати як "культура себе закарбовує і як закарбовується зовні", як сформульоване у дослідницькому завданні Лабораторії етно-візуальної антропології Інституту етнології та антропології імені Н. Н. Міклухо-Маклая РАН.

Західні дослідники переважно обґрунтовують предметом вивчення візуальної антропології архітектуру та мистецтво взагалі. Зокрема на цьому спеціалізується Американська асоціація візуальної антропології (The Society for Visual Anthropology). Тим самим предмет принципово переміщується від фольклорної культури за межу цивілізації, важливим і навіть базовим критерієм якої є за Г. Чальдом є монументальна архітектура. Приналежність архітектури до мистецтва як сфери "високої культури" виринає її з контексту візуальної антропології в її першому варіанті визначення. Така послідовність видається достатньо доведеною в класичному розумінні культурної антропології як наукової дисципліни, що вивчає ранні форми культури.

В цьому ракурсі поняття "візуальна антропологія" суміщає (наскільки вдало ще будуть доводити наступні дослідження) дві дослідницькі стратегії: перша акцентує увагу на тому, що на початку ХХ ст. настільки складною і спеціалізованою стала структура культури, що розуміння чим власне є вона та її головний актор – людина – змістилися на їх первісні витоки. Саме в цьому полягає перспектива культурної антропології в її науковому сенсі, сформульованому школою американської антропології. З іншого боку, візуальний поворот, що був обґрунтований в дискурсі

гуманітарних наук другої половини ХХ ст., виходив з заперечення незаангажованості не лише раціональних настанов людини, але й перцептивних. Філософія ХХ ст. не обмежилася критикою лише раціоцентризму, але й знайшла в прозорості дії органів відчуття також певні приховані мотиви. І в першу чергу в "візуальній орієнтації" людини (М. Маклюен), яка брала на себе репрезентації ейдетичності, умоглядності в класичному ідеалі раціональності. Проте, не дивлячись на високий ступінь візуалізації раціоцентризму в "галактиці Гутенбергу", витоки домінанти зорових механізмів в процесі самоідентифікації людини були сформовані значно раніше, про що свідчать роботи російського вченого В. Проппа.

Він в роботі "Історичне коріння чарівної казки" доводить, що сліпота казкового персонажу Баби-Яги видає її приналежність до померлих. Російський дослідник зазначає, що сліпою є людина не сама по собі, а по відношенню до чого-небудь. Під "сліпотою" може ховатися поняття деякої обопільної невидимості. Стосовно Яги це могло б привести до перенесення відносини світу живих до царини мертвих: живі не бачать мертвих так само, як мертві не бачать живих. Але, можна заперечити, тоді і герой мав би представлятися сліпим. Рудименти цієї інтенції В. Пропп також відзначає у казкових колізіях. Він наголошує на тому, що герой, який потрапив до Яги, сліпне.

Візуальна орієнтація тісно пов'язана з певним варіаном онтології. Російський фольклорист акцентує увагу на тому, що Баба-Яга при зустрічі говорить: "Фу-фу-фу! Русским духом пахнет" (рос). Саме тому, що відчуває і не сприймає запах живої людини, так само як запах померлих може відчуватися і жахати живих. Виявляється, що нюх є відчуттям, що здатне долати межу між різними світами. Тоді як зір виявляється онтичною характеристикою. Він чітко прив'язаний до того виміру реальності, на якому він спеціалізується. Така спорідненість, зокрема з суб'єктом сприйняття, не є випадковою. Вона свідчить про ідентифікацію суб'єкта з певним типом візуальних практик, ще з часів розкладу ранніх форм релігії.

Тому "звичайність" потойбічного створіння заперечує його можливість зазирнути в світ людський. У творі М. Гоголя лише шаман серед вурдалаків, тобто сам Вій, чия етимологія ім'я (вія, повік) викриває його спеціалізацію на екстатичних візуальних практиках, може вказати на живу людину, викрити її. Гіпертрафованість повіка Вія доводить це, розкриває його казкову спорідненість з тим самим Кащиком Невмирущим, якому в деяких казках (наприклад, "Івані Биковичі") повіки також відкривають залізними вилами. Більшість нечесті в гоголівському "Вії" не бачить Хому Брута, оскільки що він належить до світу живих. Лихоокість нечесті (а іноді навіть демонічні рудименти залишаються у християнських святих, наприклад, у полтавському образі святого Кас'яна, який за приказкою "на що не погляне, усе в'яне"), пекельних створінь в сакральних оповідях проявляється і в руйнівній силі їх погляду, і в можливості пронизливого погляду, тобто зору, що створює прозорість між різними світами. Таке премодерне уявлення про візуальні практики знаходить

продовження і в постсучасності, зокрема в модифікаціях прозорості кіберпростору та стурбованості суб'єкту щось вберегти, залишити невидимим, небаченим для анонімного нагляду-підглядання.

Можна прийти до висновку, що візуальні практики є культурно-історично обумовленим феноменом, а не лише фізіологічним. Тим самим візуальна антропологія не може бути лише способом фіксації ранніх форм культури засобами відеотехніки, принаймні, так не може розумітися наукова дисципліна гуманітарного дискурсу. Тому, що у такому разі, різні, навіть протилежні, культурні коди видаються один за інший. Так роботи В. Проппаспонують до розуміння подібності певного режиму бачення з шаманською технікою перетворення на породження потойбіччя. Зокрема диференціація світу на сакральний та профанний, передбачає магичні здібності шамана, що своїм екстатичним зором бачить невидиме, тобто потойбічне. У режимі повсякденності життєсвіт містить не лише настанову пізнання подібного подібним, але й бачення подібного подібним.

*І. І. Пархоменко, асп., КНУТШ, Київ
kafedra.eec.dep@gmail.com*

ЕКОНОМІКА КУЛЬТУРИ В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Як відомо, промислова революція (індустріалізація) XVIII–XIX ст. стала рушієм до якісних змін в різних сферах суспільного життя людства. Економічний прогрес таких західних країн як Англія, Франція, Німеччина, США, Японія за основу мав науково-технічні досягнення вчених-винахідників того часу, що швидко впроваджувались у промислове виробництво. Зростаючі потужності промисловості, перехід від мануфактурного виробництва до фабричного, урбанізація, ствердження капіталізму як превалюючої форми господарської діяльності символізували ті нові якісні зміни, що відбулись в суспільстві. Загалом увага тодішніх дослідників – філософів, економістів, соціологів – зверталася не лише на економічний прогрес у вузькому значенні, але й у широкому – на людський прогрес. Відомий французький соціолог та філософ того часу Сен-Сімон, розмірковуючи про устрій суспільного ладу, що слугуватиме показником до прогресу людства, називав такі його ознаки, зокрема: забезпечення основних життєвих потреб людства; створення найсприятливіших можливостей для розвитку обдарованих людей, незалежно від їх походження, а також наголошував на успішному сприянні науково-технічному прогресу через застосування та ствердження знань в різних сферах діяльності людини [Волгин В. П. Сен-Симон и сенсимонизм. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 29–38].

Говорячи про потреби людства, варто наголосити на одній із головних характеристик індустріального суспільства, а саме – конвеєрне виробництво товарів та їх широкий асортимент, що в свою чергу стало

фундаментом для розвитку та становлення суспільства масового споживання. На противагу Сен-Сімону, що мав нагоду розмірковувати на тодішній хвилі індустріалізації (XIX ст), значно пізніше в другій половині XX ст. культуролог та філософ Ж. Бодрійяр в своїй книзі "Суспільство споживання" висловлював критичні думки щодо утвореного концепту споживання в соціокультурному середовищі сьогодення. Дещо ідеальний погляд Сен-Сімона в реальності набув іншого характеру. Аналізуючи "прогрес суспільства споживання", Ж. Бодрійяр писав про існуюче перенасичення ринків товарами – об'єктами, що почали домінувати над споживачами-суб'єктами [Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2000–2001], які в свою чергу мають постійну жагу "споживати" та не знають міри. Різноманітність у виборі створює не лише позитивні економічні показники у виробництві, що беззаперечно свідчить про ефективність роботи підприємства, але і творить нові доміанти в культурі як "сукупності норм, цінностей та ідеалів". Плюралізм, прагнення відмінності, хаотичний рух, відсутність єдиної традиції – постають не лише складовими реальної дійсності, але й визначають новітні ціннісні концепти культури на теренах суспільства постмодерну.

Згідно вищезначених реалій, варто говорити про новий суспільний лад, що і зробив соціолог Д. Белл у 60-х рр. XX ст, розмірковуючи про перехід від індустріального до постіндустріального суспільства. Знання та інформація визначалися основоположними концептами існування такого суспільства. Щодо культури, то відомий вчений наголосив на відході від усілякої традиції як сталої пріоритетної цінності, проголошуючи синкретизм новою домінантою. Тим часом в цьому ж часовому проміжку філософи та дослідники в галузі культури – Ф. Джеймсон, М. Фуко, Ж. Бодрійяр, Д. Харві, Ж.-Ф. Лютар та ін. починають говорити про нову епоху постмодернізму, аналізуючи нові тенденції та зміни, що відбуваються в культурі.

Загалом новітня постєпоха означила і дещо інші потреби людства. Амбіційний план людини щодо підкорення нею природи та прагнення безпеки існування шляхом задоволення її первинних потреб в їжі та воді, комфортних умовах життя отримав дійсний результат на практиці і навіть "перевершив сам себе", якщо розмірковувати про суспільство споживання. Внаслідок досягнень науково-технічного прогресу, що здійснив вплив на усі сфери людського життя, та акумуляції всебічних знань людина отримала можливості та інструменти для того, щоб розвиватись та самовдосконалюватись. Різноманітні культурні інституції, організації та окремі діячі, які не лише досліджують та аналізують явище культури, але й створюють культурні продукти й послуги, транслуючи певні культурні цінності в суспільство, покликані робити наголос на актуальній потребі сучасної людини – її прагненні до саморозвитку. В той же час не можна говорити про якусь міфічну діяльність, спрямовану на побудову ідеального світогляду чи щось в такому широкому розумінні. Наразі діяльність таких інститутів здійснюється, по-перше, в рамках державної політики окремої країни чи світової спільноти; по-друге, культурні інсти-

туції функціонують у визначеній економічній системі. Російський економіст Музичок В. Ю. зауважує, що коли система цінностей, норм, традицій культури інституалізуються через діяльність інститутів, установ, організацій, які означені цінності зберігають, реконструюють та транслюють в суспільство, тоді така діяльність набуває характеру економічних відносин [Музичок В. Ю. Должно ли государство финансировать культуру? – М. : Институт экономики РАН, 2012. – С. 4–5]. Таким чином, сучасне розуміння та вивчення культури в епоху постмодерну зводиться не тільки до розгляду "культури" з позиції узагальненого явища як "сукупності штучних порядків та об'єктів, що створені людьми у доповненні до природних завчених форм людської поведінки та діяльності..." [Культурологія : підр. для студ. вищ. навч. закл. / за заг. ред. А. Є. Конверського. – Харків : Фоліо, 2012. – С. 108]; але й – до розуміння культури як галузі економіки. Вперше спроба вивчення культури з точки зору економіки була зроблена у 1966 р. американськими економістами У. Баумолем та У. Боуеном. Вони намагалися проаналізувати специфіку головної проблеми в сфері культури як галузі економіки, а саме витрати, пов'язані з виробництвом значно перевищують доходи культурних організацій. Мова йшла про необхідну підтримку їх з боку держави.

Підсумовуючи варто зауважити, що постмодерна культурна епоха дійсно схожа на певний хаотичний вир цінностей та ідеалів, але водночас нагадує колаж, даючи більш об'ємну картинку дійсності в певному часовому проміжку. Постмодерне (постіндустріальне) суспільство характеризується перетином різних площин, галузей, поглядів та точок зору. Сфери суспільного життя, маючи за підґрунтя культурну складову – цінності, накладаються одна на одну, створюючи мозаїку. Такі процеси є взаємопроникаючими. Якщо раніше про економіку всфері культури не доводилось говорити, то тепер мова дійсно йде. Існування культурної політики та мережі культурних інституцій зводять розуміння "культури" до вужчого означення, але не нівелюють її онтологічного та аксіологічного значення. Прагнення людиною прогресу та розвитку підтримується в основі сталою економічною системою з гарантіями для суб'єктів. Сфера культури, що вміщує ідеали та цінності майбутніх обраних пріоритетів, на сьогодні є діючим суб'єктом економіки через низку зосереджених в ній інституцій, установ та організацій.

А. І. Погрібна, асп., НАУКМА, Київ
ann.otherr@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЇ ДИСКУРСУ ПРО ДИТЯЧЕ КІНО В КУЛЬТУРІ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ (НА МАТЕРІАЛАХ ПУБЛІЦИСТИКИ)

Дитяче кіно в СРСР завжди вважалося потужним засобом виховання, включеним у виробництво міфу про "щасливе дитинство" і покликаним виховувати "маленьких громадян", "будівників соціалізму", "тих, хто

буде жити за комунізму". Дитина як один із ключових образів соцреалістичного мистецтва – це подвоєне виховання: і дітей як "нашого майбутнього", і дорослих, яких таким чином запевняли в радісному житті їхньої країни, де "все найкраще – дітям". Тому невідповідно, що інтенсифікація кіновиробництва для дітей і особлива увага до нього з боку держави збігаються в часі з утвердженням ідеї "щасливого дитинства". Радянська кінознавча публіцистика досі залишається малодослідженим матеріалом, котрий усе ж дає можливість глибше зрозуміти дискурсивні зміни підходів до ролі й місця кінематографа в радянській культурі. Дискурс про дитяче кіно теж є історичним і контекстуальним, попри те, що значна частина радянської публіцистики прагне засвідчити його незмінний характер. Багатотомні праці з історії радянського кіно, як правило, період до 1936 р., тобто до створення кіностудії "Союздитфільм" й інституціоналізації дитячого кіно, подавали як колаж із описів перших фільмів і постанов партії чи доповідей "перших радянських керівників кіно" – Н. Крупської та А. Луначарського [*Долинский И. Развитие детского кино // Очерки истории советского кино. – М. : Искусство, 1959. – Том II. – С. 497*]. Утім, радянський дискурс про дитяче кіно не був замкнутим чи завершеним. Послуговуючись методологією теорії дискурсу Е. Лакло і Ш. Муффа, можна розглянути процес "боротьби" за ті фіксовані значення, що з кінця 1930-х рр. сформували певний канон дитячого фільму. Одними з вузлових точок, що формують дискурс про дитяче кіно, є "дитячий фільм" і "дитячий глядач", а довкола них групуються багато знаків, що змінили їхнє значення у середині 1930-х рр.

Для публіцистики кінця 1920-х – початку 1930-х рр. характерним є наголос на ролі громадськості (а не партії) у розвитку дитячого кіно. Проте вже за декілька років ситуація змінюється: розвиток дитячого кіно вбачається можливим лише за умови створення спеціальних кіностудій дитячих фільмів і підкріплення наказами партії та керівництва. Власне зі створенням кіностудії дитячого і юнацького кіно "Союздитфільм" на базі кіностудії "Міжробдопфільм" у 1936 р. і розпочинається регулювання політики випуску фільмів і їхнього прокату, а перед дитячим кіно ставиться чітке нове завдання. У 1949 р. Б. Беґак і Ю. Громов написали працю, яка заклала основний перелік тем для подальших текстів про дитяче кіно. Як стверджують автори, "проблеми дитячого кіно, яка з усією гостротою виникла років двадцять п'ять тому, сьогодні для нас уже не існує", адже Партія вже все вирішила і створила "єдину в світі спеціальну галузь кінематографа для дітей" [*Беґак Б. Большое искусство для маленьких. Пути детского художественного фильма / Б. Беґак, Ю. Громов. – М. : Госкиноиздат, 1949. – С. 223*]. Проте "проблеми дитячого фільму стають все більш гострими і значимими зі зростанням ідейних і художніх досягнень радянського кіномистецтва в цілому" [Там же], а отже залишається лише вдосконалюватися в ідейно-тематичному плані. Тому в їхній роботі лейтмотивною є загострена увага до сценарію дитячого фільму, що віддзеркалює характерний для соцреалізму акцент на ролі

сценарію і відповідальності сценариста за фільм. Так само у середині 1930-х років відбувся злам у питанні навчального фільму, що пов'язано, зокрема, зі зміною власне проекту школи. Як і в інших сферах радянської культури того часу, у питанні використання кіно в школі кадри перемогли техніку, а роль "найважливішого" для дітей перейняли ігрові фільми.

Важливим є питання дитячого фільму та його глядача, що поставало впродовж усього радянського часу. Ланцюг прямих медіавпливів у текстах представляється як щось очевидне: "погані" фільми дають дітям погані зразки для наслідування. Але можна простежити виразну зміну дискурсу: від навантажених педологічними дослідженнями матеріалів про вплив кіно на дітей 1920–30-х років до подальшої публіцистики щодо специфіки дитячого фільму і дитячих образів-моделей для наслідування у контексті завдань педагогіки й естетичного виховання. Педологічні дослідження в цілому не тішили владу: як пише М. Курек, "в педологічних, психофізичних дослідженнях у двадцяті роки були отримані дані про низький рівень морального, інтелектуального і фізичного розвитку, про високу частоту моральних, психічних і соматичних відхилень у населення СРСР" [Курек Н. История ликвидации педологии и психотехники. – СПб. : Алетейя, 2004. – С. 48]. Методи і результати досліджень психофізіологічного впливу кіно на дітей теж не відповідали уявленням партії про "нову людину" та її пріоритети, а після 4 липня 1936 р., коли вийшла спеціальна письмова постанова ЦК ВКП(б) "Про педологічні збочення в системі наркомпросів", відбулася ліквідація педології.

У період формування канону дитячого фільму першочерговим стало питання його специфіки – визначення тем і жанрів, доступних для дитячого глядача. Б. Бегак і Ю. Громов у 1948 р., після всіх дискусій, що тривали з 1930-х, промовисто підсумували: "Для нас немає специфіки дитячого фільму взагалі – вона змінюється і збагачується із віком. Для нас немає віку взагалі – є вік радянської дитини з її світосприйняттям і запитами, що відображають будівництво нового світу" [Бегак Б., Громов Ю. Большое искусство для маленьких. Пути детского художественного фильма. – С. 18]. Сформований у пізньосталінський час канон письма про дитячий фільм у своїй основі не змінювався. Хоча, звісно, постсталінська кінокритика мала ознаки свого часу: протиставлення сталінським фільмам (зокрема на прикладі шкільного фільму), особливий наголос на відмінностях радянського дитячого кіно і західного у зв'язку з "холодною війною", відголос актуальних для певного часу явищ, як-от нові редакції Програми КПРС, науково-технічна революція, акселерація тощо.

Так само, як для дорослих, але краще – цю думку повторювали майже всі автори книжок чи статей про дитяче кіно аж до кінця 1980-х, наголошуючи на особливій відповідальності режисера, який працює для дітей. Як зазначає О. Прохоров, кіно для дітей завжди прагнуло охопити не лише цільову дитячу аудиторію, а й усіх потенційних радянських глядачів [Prokhorov A. Arresting Development : a Brief History of Soviet Cinema for Children and Adolescents // Russian Children's Literature and Cul-

ture. – New York : Routledge, 2007. – P. 121]. Якщо спиратися на думку Є. Добренка про інфантилізацію радянського суспільства [Добренко Е. Соцреализм и мир детства // Соцреалистический канон. – СПб. : Академический проект, 2000. – С. 35], то кращі, ніж для дорослих, але й цікаві дорослим, дитячі фільми мали не лише виховувати дитину, а й виховувати в дорослому дитину.

О. Д. Рихліцька, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
o.rkhlytska@ukr.net

ЕКОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ: ПРОБЛЕМА ОБҐРУНТУВАННЯ

Для дискусій сучасної культурологічної, філософської думки однією з загальних проблем є проблема системи "людина-природа-суспільство". Криза культури і цивілізації онтологічно притаманна культурі і одночасно є чинником цивілізаційного розвитку (О. Шпенглер, М. Бердяєв, А. Тойнбі і ін.). Тому для людини ХХІ ст. уже звичними є такі характеристики як крах цивілізації, екологічні катастрофи, деградація традиційних цінностей і ін. Ми живемо в час, коли будь-які екологічні поняття, категорії або цінності занадто далеко виходять за межі екології, як науки і стають реальністю сьогодення. Тому в ситуації "екоцентризму" сучасна людина опинилася перед вибором побудови нової моделі соціуму на основі екології культури.

В пошуках "нової концепції філософії природи" виникають різноманітні теорії: ідеї коеволюції, екологоорієнтованої економіки і ін. Все частіше звучать прогнози про необхідність філософської відповіді біології, філософського осмислення живого. У загальному контексті еволюційного розвитку стає зрозумілим, що причиною різноманітних проблем, конфліктів, кризових ситуацій є неузгодженість розвитку частин одного цілого. Кожен з нас розуміє, що всі елементи – природа, людина і суспільство – пов'язані між собою і не можуть існувати один без одного.

В цих умовах на авансцену філософсько-світоглядних пошуків виступає екологія культури, що є превалюючим фактором забезпечення рівноваги у взаємовідносинах людини-природи, поєднуючи природу і культуру, зберігаючи культурну спадщину та духовне життя людства.

Екологія культури – наймолодша галузь культурології, яка не відкидає існування самої культури, що зародилася на зорі цивілізації і свідчить про гармонійне взаємовідношення "людини і природи", "людини і суспільства", "людини і культури". Достатньо згадати міфологічні уявлення давнього світу, що представлені у працях відомих філософів та етнографів (Дж. Вуд, Дж. Фрезер, М. Моїсєв, Е. Тайлор, С. Токарев, М. Еліде і ін.) Єдність божественного світу, природи і залежність від них людини відобразилося у релігійно-філософських концепціях (А. Блаженний). Віддзеркалення наукових уявлень про взаємозв'язок людини, природи і культури вбачаємо в космогонізмі давньогрецької філософії, в єдності макрокосма і мікркосма, зороастризмі аріїв та давньокитайсь-

кому даосизмі. В гуманістичних працях філософів Нового часу акцентується увага на природній сутності людини (Г. Гегель, І. Гердер, І. Кант, Л. Фейєрбах, І. Фіхте і ін.), де одночасно реалізується позиційність "природної" та "штучної природи людини", "природа" і "культура", як друга природа людини. Взаємовідношення людини і природи знайшло своє відображення у працях К. Маркса і Ф. Енгельса, а внаслідок зростання екологічних проблем актуалізувалося у працях філософів та соціологів ХІХ-ХХ ст. (М. Вебер, Г. Зімель, Г. Спеснер і ін.). Ствердження єдності людини і природи, як складових Всесвіту пронизані праці теоретиків російського космізму (М. Бердяєва, В. Соловйова, М. Федорова, П. Флоренського і ін.). Неабияку роль в осмисленні даної проблеми набуло вчення В. Вернадського про "ноосферу". Центральне місце проблеми взаємодії суспільства та природи займають в дослідженнях американського інвайроменталізму (У. Пауел, Дж. Піншо, Е. Іст, О. Леопольд, Дж. Марш, Е. Рос, М. Ганді, А. Швейцер і ін.).

Значну вагу в розробці методологічного та понятійного апарату сучасної екології, розкриття взаємозв'язку біоценозу, антропосоціогензу та "живої маси природи", а також введення уже згадуваних нами понять "біосфера та ноосфера" належать В. Вернадському, Л. Гумільову, М. Данилевському, А. Чижевському і ін. Передумовою до теоретичного осмислення проблеми екології культури є праці культурологів (С. Аверінцев, Л. Баткін, В. Біблер, Н. Злобін, М. Каган, В. Межуєв і ін.).

Але безумовним поштовхом до визначення екології культури стали міждисциплінарні дослідження 80–90-х років ХХ ст., які розглядають дане питання в контексті "першої природи". Саме в цьому просторі і виникає назва наукової дисципліни (Д. Ліхачов), згідно якої екологія культури визначається як:

1) культурна екологія – наука, що вивчає зв'язок між природними умовами і культурою певного регіону або народу, між природою і культурою (Д. Вінер, Л. Гумільов, Г. Ковнц, Ф. Разумовський, Ч. Елтон і ін.);

2) екологічна культура – наука про відношення культури і суспільства з навколишнім середовищем (В. Гайденок, Т. Дрідзе, М. Кисельов, І. Назаров, М. Моїсєєв, Ю. Одум, М. Рац);

3) екологічна естетика – наука про естетичне сприйняття навколишнього середовища (Т. Біноклі, А. Гермен, Т. Жессон, Н. Маньковська, А. Печеї, О. Яницький).

Слід зазначити, що зміст екологія культури надзвичайно збагатили дослідження з екологічної та соціальної філософії (В. Бахарєв, Л. Василенко), а також екологічної психології та педагогіки (С. Глазичев, А. Кочергін, І. Лісєєв і ін.), біології (М. Гусєв, С. Пегов). Новими аспектами дана проблематика доповнилася завдяки пошукам екологічної етики: "етики Землі", "етики екологічної відповідальності", "етики благоговіння перед життям" (А. Атфільд, В. Гайденок, О. Леопольд, А. Швейцер і ін.).

Важливу роль у формуванні екології культури як нової культурологічної дисципліни відіграють дослідження А. Запесоцького, Д. Ліхачова,

І. Ремізова, А. Соколова і ін. Отже, сучасні трансформації екології культури, як невід'ємної частини культури ставить питання про необхідність осмислення культуротворчої ролі екології культури в сучасному світі, виявленні нових аспектів людського взаємовідношення із природним середовищем та про пошук гармонійних підходів у процесі збереження людства.

**Е. О. Розова, канд. филос. наук,
МГУ им. М. Ломоносова, Москва, Россия
rozova.ekaterina@gmail.com**

ПРОБЛЕМА ПОЭТИЧЕСКОЙ РЕЧИ И КРИТИКА СТРУКТУРНОЙ ЛИНГВИСТИКИ В ТРУДАХ В. В. ВЕЙДЛЕ

Владимир Васильевич Вейдле (1895–1979) – литературный критик и историк искусства русского зарубежья. Главные темы творчества Вейдле – проблемы современного искусства и судьбы христианской культуры, проблемы взаимоотношения религии и культуры. Почти все книги мыслителя складывались из напечатанных ранее статей, он и сам писал: "...все книги мои из статей. И еще неизданные такими будут. Мыслить я привык статьями, как другие – книгами" [Вейдле В. В. Моя первая статья // Русская мысль. – 1972. – № 2891. – 20 апр. – С. 8]. Так появились такие его книги, как "Умирание искусства" (1937 г.), "Задача России" (1956 г.), "Безымянная страна" (1968 г.) и вышедшая уже посмертно "Эмбриология поэзии" (1980 г.).

Работая над проблемами поэтической речи и литературоведения в целом, Вейдле отвергал принципы формализма и структурализма. В ряде своих статей мыслитель полемизировал с представителями этих направлений. Его критика, главным образом, была направлена на труды Р. О. Якобсона и участников ОПОЯЗа – Б. В. Томашевского, В. Б. Шкловского, Ю. Н. Тынянова и Б. М. Эйхенбаума. Сразу стоит сказать, что Вейдле не критикует формалистские и структуралистские принципы языкознания как таковые. Он выступает против их применения к литературе и против внесения сциентизма в гуманитарные сферы. Вейдле оспаривает тезис о том, что литература входит в состав словесной и языковой деятельности человека. Литературоведение тесно связано с лингвистикой и языком вообще. Однако методы лингвистики не применимы в литературоведении, так как часть литературы не имеет отношения к сугубо языковой деятельности человека. Ведь там где мы работаем с вымыслом, язык не столь важен в принципе, а когда мы говорим о поэтическом языке, то это совершенно особый язык, а не тот, с которым работают лингвисты. Один из принципов структурной лингвистики, пишет Вейдле, заключается в том, что искусство и поэзия направлены, прежде всего, на сам знак. Но это, по мнению Вейдле, в корне неверно, так как знак они трактуют согласно "Курсу общей лингвистики" де Соссюра, т. е. как состоящий и означаемого и означающего.

Вейдле же утверждает, что литературоведа интересует, главным образом, не сам знак, не сама языковая реальность, а прежде всего внеязыковая, т. е. если мы говорим о "Красной шапочке", сказочника интересует волк не как сочетание звука и смысла, а как реальный волк, который обитает не в языке, а в лесу. Внимание литературоведа направлено "не на слуховой или зрительный облик знака, «семайнон», и не на смысловой коррелят, «семайноменон», неотделимый от него, и не на них вместе взятых, а на то, «о чем идет речь» и что у стоиков называлось «лектон»" [Вейдле В. В. Еще раз о словесности, слове и словах // Вейдле В. В. Эмбриология поэзии: статьи по поэтике и теории искусства. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 375]. Поэтому, пишет Вейдле, в литературоведении никак не применим принцип индифферентности к предмету высказывания, утверждаемый лингвистами.

Вейдле критиковал попытку включения поэтики в лингвистику. Якобсон писал, что "поэтика занимается проблемами речевых структур [...]". Так как общей наукой о речевых структурах является лингвистика, поэтику можно рассматривать как составную часть лингвистики" [Якобсон Р. О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: "за" и "против" : сб. ст. – М. : Прогресс. 1975. – С. 194]. Однако, замечает Вейдле, следует различать следующие семантические структуры: структуру языка, изучаемую лингвистами не со стороны смысла как такового, а со стороны несения смысла, и структуру смысла, которая вообще не является знаковой, а лишь воспринимается через посредство знаков. Литературоведение может работать с лингвистикой только в случае изучения структур языка художественных произведений. Структуры смысла, находящиеся за пределами знаковой ткани языка должны изучаться литературоведением независимо от лингвистики.

В. В. Свистун, магістр, КНУТШ, Kuiv
salvicya@rambler.ru

ЕЛЕКТРОННА МУЗИКА В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

Сьогодні ми живемо у світі, що твориться за посередництва медіа. Наша увага прикута до екранів гаджетів, що включають нас у багатоманіття комунікативних зв'язків. В епоху постмодерну тиражування образів, колаж, цитування, симуляція і симулякри, "смерть автора" стає повсякденною реальністю. В такій ситуації музика як вид мистецтва реагує і продукує відповіді у свій специфічний спосіб. Саме такою відповіддю є електронна музика, що органічно вписується в сучасний технократичний світ.

Сучасна електронна музика є частиною поп-культури, але так було не завжди. Своєю появою електронна музика має завдячувати авангардистам 50–60 рр. XX ст. – Д. Лігеті, К. Штокхаузену, мінімалістам Дж. Кейджу, Л. М. Янгу, Т. Райлі, С. Райху, Ф. Глассу. Саме вони працювали над винайденням нових звуків і звучань, урізноманітненням мови

художньої виразності, виходом за межі догматичної класичної тональної системи, експериментами з музичним часом і простором, переорієнтуванням сприйняття музичного твору.

В сучасну епоху постмодерну стираються чіткі межі музичних напрямків і стилів. Тому у питаннях систематизації за жанрами, музичними напрямками виникають великі труднощі. Кожен з музикантів прагне бути самодостатнім експериментатором, не обмеженим рамками визначень. Не виключенням є й електронна музика. Навіть експерту важко дати чітку відповідь чим відрізняються між собою напрямки цієї музики, такі як: ембієнт, ілбієнт, мінімалізм, нью ейдж, спейс м'юзик, електроніка, техно, енвайроментал, авангард, даунтаун, прото-техно, даб, транс, хаус, ейсід хаус, рейв.

Ще з часів виникнення перших електронних творів в 50-х рр. постала проблема у назві цієї музики. Так зокрема П. Шеффер і Г. Коуелл називали "музичним концертом" свої комбінації зі звуків природи і штучно синтезованих звуків, К. Штокхаузен – "електронною музикою", Е. Варез – "організованим звуком". Історія розставила свої акценти і підхопила назву електронна музика.

Існує багато різних спроб класифікувати електронну музику. Однією з універсальних є поділ в залежності від походження звуку. Звук може отримуватися за допомогою суто технічних засобів (синтезаторів, комп'ютерів), без застосування традиційних музичних інструментів або братися з повсякденного світу звуків, але синтетично змінюватися за посередництва технічних засобів. Перший вид є чисто електронною музикою, другий – електроакустичною. Перший створюється за допомогою генерування звукових хвиль по електронним засобам. Другий використовує електроніку для зміни звуків оточуючого світу. Прикладом електроакустичної музики є підсилення традиційних музичних інструментів.

Характерною і визначальною рисою музиканта – електронника є те, що він не лише грає в межах, заданих самим інструментом, але створює оригінальні звуки, відкриваючи нові шляхи для композиторської творчості.

За допомогою сучасних технологій один музикант натиском відповідної кнопки на своєму пульті може симулювати звучання цілих оркестри. Більше того, сьогодні потенційно кожен може бути електронним музикантом. Для цього існують комп'ютерні програми, що допомагають створювати власні неповторні треки навіть на звичайному смартфоні. Енді Уорхолл був правий у тому, що в ХХІ ст. кожен матиме свої 15 хвилин слави.

Електронна музика формувалася в епоху постмодерну і якнайкраще підлягає аналізу з його позицій. В постмодерні слухач сам надає сенсу твору, стає вільним в інтерпретаціях, в тому як сприймати музичний твір. При цьому автор (композитор) стає вільним від слухача і його думок, а виконавець сприймає твір як свій власний, надаючи йому нового сенсу. "Смерть автора" відбулася і в царині музики, зокрема електронної.

ВОЙНА В КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГРАХ

Игра и война связаны, как это показал Й. Хейзинга [*Хейзинга Й. Homo Ludens // Человек играющий. Статьи по истории культуры – М. : Айрис-пресс, 2003. – С. 96–107*], генетически: война выделяется из ряда других форм насилия с появлением множества ограничений и ритуалов, описаний и предписаний. Но рядом с войной-игрой располагается игра-война; исторические формы войны определяют и военные игры (рыцарские турниры, скачки, стрельбу по мишеням и др.), и игры в войну. От деревянной лошадки, сабли и барабана, от оловянных солдатиков, статичных и единообразных, воплощающих дисциплину, представляющих собой только элемент боевого порядка, до компьютерных игр, порой с чрезвычайно сложными механиками, дистанция весьма значительная. Вопрос, который я хотел бы поставить в связи с этой трансформацией, звучит так: какой дискурс о войне мы обнаруживаем в популярной культуре и, в частности, в компьютерных играх? Как и в какую войну мы сегодня играем?

Я надеюсь показать, что с точки зрения геймплейных (gameplay) структур, то есть игровых механик, правил, способов и типов представления игровых объектов, способов и типов взаимодействия с ними, война компьютерных игр – это современная война, профессиональная и постгероическая [О "постгероической эпохе" см. : *Люттвак Э. Н. Стратегия: Логика войны и мира – М. : Университет Дмитрия Пожарского, 2012. – С. 96–109*].

Понятно, что говорить о войне в играх вообще – довольно рискованная затея. И уже потому, что война в широком смысле, как силовое противостояние, как борьба протагониста и антагониста – это, возможно, наиболее распространенная игровая модель, реализованная в труднообозримом многообразии жанров и сюжетов. Я попытаюсь только сформулировать несколько вопросов, провести, если угодно, первичную картографию геймплейного пространства и показать в общей форме отношение компьютерных игр к современной войне.

1. Различение комбатантов и некомбатантов – чрезвычайно устойчивый геймплейный элемент. Рабочие и боевые юниты; военные и гражданские; спецназ, террористы и заложники; герои, монстры и мирные жители. Это различие не только функциональное (некомбатанты не умеют сражаться или делают это из рук вон плохо), но и, если можно так выразиться, "биологическое" (у них почти всегда меньше здоровья, их легче убить и т. д.). Типичный сюжетный ход: спасение заложников или защита мирных жителей (или, соответственно, взятие заложников, если вы играете за "плохого парня").

2. Внимание к потерям, "постгероическая война". Спасать приходится не только гражданских, но и рядового Райяна. Помогать своим спу-

тникам, спасать союзников – иногда (например, в сериях ролевых игр компании Bioware) вокруг этого построена вся игра, так что даже глобальные цели ("спасение мира") отступают на второй план.

В конце 90-х – начале 2000-х происходит переход от массовых операций первых стратегических игр (таких как Dune II (1992), Command & Conquer (1995) или Total Annihilation (1997)) к скрупулезному менеджменту ресурсов и времени, микроконтролю, использованию уникальных умений. Современные компьютерные игры мотивируют к расчету, к минимизации потерь (в том числе за счет "ачивок" (achievements), конечно: победить без потерь, выполнить задание не встревожив охрану и т. д. – но, прежде всего, за счет игровой механики), к учету индивидуальных особенностей юнитов. Даже тактики "раша" (rush) вписаны в геймплей расчета и контроля (классический пример: zerg rush в StarCraft (1998) и StarCraft II (2010)).

3. Профессионализация и специализация. Профессионализация, в компьютерных играх это, прежде всего, опыт и умения. Типичная механика – повышение характеристик (или доступ к новым умениям) юнитов за убийство врагов. Ветераны сильнее новобранцев, их сложнее убить – но их и нужно беречь, как Наполеон Старую гвардию.

Специализация решающим образом определяет геймплей. Механика множества самых разных игр основана на схеме "камень-ножницы-бумага". Разработчики предоставляют игроку набор инструментов, с помощью которого он решает определенные задачи. "Используйте кавалерию против мечников, копейщиков против кавалерии и мечников против копейщиков". Дробовик, автомат, снайперская винтовка. Колющее, режущее, дробящее оружие. Одно или другое используется в зависимости от ситуации (но также игровых навыков, стиля). Здесь требование геймплейного разнообразия сходится с представлением о войне, как деле профессионалов, умело применяющих свои, совершенно специфические навыки (которые делают их в сравнении с некомбатантами другими существами) в определенной ситуации. Моделируется не боевой порядок, не индивидуальные характеристики, а профессиональный навык, специализация. Вернее и умение держать строй, и мужество – в этой перспективе определены как результат профессионализации, как полученный опыт, "экспа" (experience).

***І. М. Танцюра, асп., КНУТШ, Kuiv**
tantsiura.irina@gmail.com*

НОВІ ФОРМИ СУЧАСНОГО ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ТЕАТРУ З ВИКОРИСТАННЯМ МЕДІА ЗАСОБІВ

Існування медіа реальності на сьогоднішній день впливає на всі сфери людського життя. Змінюються процеси отримання та продукування інформації, а з ними і процеси пізнання та світосприйняття людини. На-

жаль, в умовах надлишку інформації спрацьовує сценарій представлений медіа філософами у шестидесятих роках минулого століття – людина перетворюється на суб'єкт, що поглинає інформацію без її осмислення, вона позбувається навичок аналізу та систематизації отриманного через медіа засоби коду. В сучасному театрі, який змінюється під впливом ультра технологічного світу, покладаються нові способи взаємодії з медіа – вони не постають як виробник нескінченного потоку інформації, а грають за правилами театрального простору та режисерського задуму.

Зародження театру, що активно взаємодіє з медіа, припадає на кінець дев'ястих – початок двохтисячних. Наразі, можемо констатувати його розквіт – поява нових способів залучення медіа засобів у театральний простір уможливорює деяку класифікацію даних постановок. Одними з найпростіших видів використання медіа в театрі є постановки, що послуговуються відео проекціями у вигляді віртуального тла вистави. Більшою мірою це опосередковано саме економічними нюансами втілення режисерського задуму. Віртуальна проекція дозволяє створювати цікаві і варіативні декорації з найменшими витратами – що і приваблює режисерів, особливо представників експериментального напрямку. Цей вид широко представлений і в українському театрі, він використовується не тільки на невеликих експериментальних майданчиках, але й на сценах академічних театрів.

Одним з способів використання медіа в театрі є явище, яке дістало назву "відеомеппінг" – створення трьохвимірних медіа проекцій, які враховуючи особливості об'єкта, починають змінювати, переміщувати, замінювати, розмножувати його елементи та породжувати нові образи та змісти. Цікавим прикладом відеомеппінгу з проекцією на тіла акторів є вистава відомого канадського театального та кінорежисера Робера Лепажа "Ліпсінк" – сюжетом якої є псевдо документальна історія секс-рабінь. Історія однієї з них розповідається не через вбудований в тло вистави мініфільм, а через проекцію на її власне тіло – акторка отримує нове тіло, над яким проводяться всі маніпуляції, про які йдеться в історії.

Наступною сходинкою в експериментальному театрі, що використовує медіа є інтерактивність. Цей елемент потребує значної підготовки, і є більш складним у втіленні. Але завдяки йому глядач більшою мірою долучається до контексту вистави. Як приклад можна навести незвичний експеримент ірландської трупи "Brokentaklers" (реж. Фейдлім Кеннон) "В режимі реального часу". Вистава виконана у дусі мінімалізму, дійових осіб всього дві, одна з яких фізично не присутня на сцені, а розповідає історію свого життя глядачам через дзвінок по скайпу. Інша дійова особа грає всіх персонажів з розповіді головної героїні, вступаючи з нею в діалог, взаємодіючи з оточуючими предметами та створюючи ілюзію проникнення в інший простір і час. Глядачу пропонується незвичний розвиток подій, який транслюється через медіа засіб, що є у буденному вжитку. Це створює деяку ілюзію документальності вистави і змушує глядача сприймати історію акторки, як історію людини, що перебуває в одному з ними вимірі і в точно такій реальності.

Документальний театр є одним з найвпливовіших видів сучасного експериментального театру. Деякі з документальних театральних проєктів використовують медіа – описують життя сучасної людини, використовують принципи функціонування медіа засобів для розкриття соціальних проблем, а іноді навіть критики сучасного суспільства споживання. Однією з найбільших та найвпливовіших трупп докуметального театру, що мають в своєму арсеналі кілька вдалих медіа вистав є німецька "RiminiProtokol". Над інтерактивність їх вистав іноді зіштовхує на одному театральному майданчику реальних людей з різних країн, які стають творцями вистави. Наприклад, в ході одного з перформансів глядачам було запропоновано поспілкуватися з представниками реально існуючого колл-центру соціальної допомоги в Калькутті, а потім вийти на відео зв'язок з тими з них, хто побажав розповісти свою історію. Таким чином синтезується документальний театр свідків (в даному виді постановок люди розповідають свої невігадані історії) та театр, що використовує медіа. Прагнення документального театру залучати медіа засоби для створення такої інтерактивної гри для глядачів обумовлений рухом усіх видів мистецтва до більшої візуальності, і причина такого руху полягає саме в поширенні медіа коду як основного джерела інформації.

Отже, можна підвести підсумок, що сучасний експериментальний театр за минуле десятиліття не тільки не відійшов від залучення медіа засобів у вистави, але й почав проникати в інші форми театру, ускладнюючи техніку та розширюючи власні можливості. Завдяки цьому, з'являється багато нових театральних форм, які потребують критичного аналізу. Оскільки медіа код досі є панівним в сучасній реальності – він буде наявний і в явищах сучасного мистецтва і культури.

К. О. Тесленко, студ., КНУТШ, Київ
kатыateslenko@gmail.com

СУЧАСНА ДЕМОГРАФІЧНА СИТУАЦІЯ КИТАЮ І ЇЇ ВПЛИВ НА МИСТЕЦТВО

Китай – одна з найдавніших стародавніх цивілізацій світу, де культурні традиції зберігають свою сталість вже понад п'ять тисяч років. Починаючи з XIX століття ця країна пережила період масштабних внутрішніх і зовнішніх трансформацій та вступила у активний культурний діалог із європейською культурою. Особливим чином ці зміни позначилися на сучасному китайському мистецтві. Актуальності цій проблематиці додає той факт, що на сьогодні сучасне китайське мистецтво є лідером на світовому арт-ринку. Культурологічні і естетичні виміри та порівняння традиційного і сучасного китайського мистецтва цікавлять багатьох дослідників. Серед них можна згадати авторитетних мистецтвознавців, культурологів та критиків Гао Мінлу, Неглінську М. А., Малявіна В. В., Кобзева А. І та інших. Загалом вчені доходять спільної згоди, що розвиток китайського сучасного мистецтва здійснюється на ґрунті унікальної сталої культурної спадщини дотримуючись курсу як на мистецькі традиції,

так і новації, демократизацію, приділяє увагу соціальним і політичним питанням китайського суспільства, уникаючи сліпого копіювання західного мистецтва. Всі ці зміни у сучасному мистецтві Китаю пов'язані з тим, що у країні з'явилося нове покоління молоді (біля 500 млн.), яке змінює не лише Китай, а й змінить світ загалом.

Отже для розуміння феномену сучасного китайського мистецтва ми повинні сформувати розуміння самого сучасного Китаю. Мартін Джек, відомий аналітик, економіст пропонує для цього три фундаментальні засади. Перша: Китай має дуже специфічне поняття державності. Це не національна держава, а цивілізаційна. Тут проглядається принципова відмінність від західного уявлення держави, де одна нація – одна система. Китай – це одна цивілізація і багато систем. Друга: дуже специфічне поняття раси. Для китайців бути китайцем означає бути ханьцем. Навідміну від інших мультирасових країн 90 % китайців вважають себе ханьцями. Це дуже сильне почуття культурної ідентичності. Без ханьців Китай ніколи б не лишився єдиним. Ідентичність ханців стала фундаментом, який тримав цю державу в єдності. Негативною стороною цього явища стало те, що ханьці вважають себе вищими, вони не цінують культурні відмінності і не поважають тих, хто не з ними. І третя засада: розуміння сутності китайської держави, її особливих стосунків із суспільством. Китайська держава має більшу вагу і владу над китайцями, ніж будь-яка західна. Протягом тисячоліть китайська влада ніколи не оскаржувалася, тож на сьогодні вона має особливу значимість як представник, виконавець і охоронець китайської держави (духовний наставник). Китайці сприймають державу як члена сім'ї, причому – голову сім'ї [Jacques M. When China Rules The World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order. – Penguin Group, 2009. – 812 p.].

Переважно, китайське мистецтво трактувалося винятково в категоріях традиційної філософії, де фундаментальними його ознаками були технічність, методичність, розважливність, стандартизованість, символічність, ідейність, моралізування і прагматичність. У традиційному китайському мистецтві одночасно естетизувалася абстрактність (насамперед, в каліграфії та поезії) і буденна приземленість (в ремеслах і процесуальних мистецтвах). Для нього характерне поєднання філософського змісту і декоративно-прикладної форми [Кобзев А. И. Специфика китайского искусства, отраженная в его обозначениях [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.synologia.ru>].

Але за останні 20–30 років відбулася значна трансформація Китаю, свідками якої стало покоління, котрому зараз приблизно сорок років. В Китаї відбулися суттєві демографічні зміни. Найактивніша на сьогодні частина населення народилася у 80–90-х роках під впливом політики однієї дитини і через селективні аборти сімей, які надавали перевагу хлопчику, а не дівчинці на сьогодні китайських юнаків на 30 мільйонів більше, ніж дівчат. Більшість сучасної молоді має вищу освіту. Непісемність серед цього покоління нижча 1 %. У містах 80 % вступають до коледжу. Але існує проблема, що молодь стикається зі старшим поко-

лінням, якому понад 65 років. [Йенг Лен. Покоління, що перебудовує Китай [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ted.com/talks/yang_lan.html] Це старше покоління звикло жити за моделлю, встановленою в китайському традиційному суспільстві – це турбота про людей похилого віку в сім'ї. Тобто, за літніми людьми завжди дивилися діти і внуки, забезпечували їх. Це означає, що молода пара має підтримувати 4-х батьків, які проживуть близько 73 років. Тож услід за суспільним розвитком і зміною структури та складу сім'ї все більш виразними стали протиріччя, пов'язані з нездатністю представників єдиних дітей в сім'ї подбати про літніх людей і відсутністю у них часу.

Як результат підвищення напруги у стосунках між поколіннями та збільшення об'єктивного навантаження на молодші покоління, в останніх виникає нагальна потреба емоційної розрядки. Одним зі способів такої розрядки став інтернет-простір. Але оскільки система суспільного устрою Китаю завжди була закритою, непрозорою, його медіа перебувають і досі під жорстким контролем держави. Створена своя мережа "китайнет", яку контролює держава. Тут заборонені такі платформи як facebook, twitter і їм подібні, але китайці створили свої аналоги. Ці внутрішні соціальні медіа пропонують дозовану відкритість, щоб надати можливість активним поколінням випустити пару. Тож сьогодні саме через мікроблоги ми можемо найкраще познайомитися та зрозуміти китайську молодь. Сьогодні інтернет-простір Китаю налічує 500 мільйонів користувачів, з яких 300 мільйонів – саме мікроблогери. Тому медіа – мистецтво займає дуже великий сектор у сучасному китайському мистецтві і є потужним фактором критичних соціальних і політичних висловлювань нового покоління.

Таким чином, на сьогодні питання, яким буде азіатське мистецтво майбутнього – залишається відкритим. Воно повністю залежить від сучасної китайської молоді, але поки що складноспрогнозувати, як зміниться свідомість цієї частини соціуму. Адже з одного боку не можна заперечувати, що це покоління піддається впливу довколишнього світу, і водночас ми не можемо сказати, що глибоко розуміємо традиційну китайську ментальність, яка все ж зберігається. Втім, те, що Китай у найближчі роки досягне економічної першості, стало очевидним фактом. Тому існує велика вірогідність того, що найближчим часом ми почнемо все більше орієнтуватися не на західну культуру, а на китайську. Тому вивчення особливостей китайської культури стало на сьогодні надзвичайно актуальним.

А. А. Тихомирова, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва, Россия
Asya.etc@gmail.com

АПОЛЛОНИЧЕСКОЕ И ДИОНИСИЙСКОЕ В ТВОРЧЕСТВЕ М. А. ВРУБЕЛЯ

В 1872 году была опубликована первая работа немецкого философа Фридриха Ницше "Рождение трагедии из духа музыки", а в начале 90-х годов XIX века уже была переведена на русский язык и сразу стала по-

пулярна в России. В своем сочинении Ницше обнаруживает в древнегреческом искусстве, а затем выводит и как общекультурные начала, наряду с логическим и мерным аполлоническим противостоящее ему начало опьяняющего и иррационального – дионисийского, а сливаются они гармонично в аттической трагедии. Здесь человек "чувствует себя богом, он сам шествует теперь восторженный и возвышенный. Он уже больше не художник: он сам стал художественным произведением; художественная мощь целой природы открывается здесь. В трепете опьянения, для высшего, блаженного самоудовлетворения" [Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 56].

И эти высказанные философом мысли достаточно явно нашли отклик в творчестве Врубеля на рубеже веков, в свете его романтического умонастроения, когда он создает большинство своих сказочно-поэтических образов. Даже в них просвечивает обостренная экзальтация духа, внешнее проявление которой они, кажется, сдерживают проявлением воли. Вероятно, в неоднозначных образах "Сирени", "Царевны-Лебедь", "К ночи", "Пана" виделась ему духовно-нравственная гармония тех самых противоборствующих начал, обозначенных Ницше. Таким образом, в живописи Врубеля исчезают различия между живым и неживым, человеком и стихиями. И это обостренное ощущение природы и ее фантастическое восприятие, обнажение скрытой в ее глубинах таинственной сказочности и превращение в символ мы можем проследить во всем искусстве Врубеля. Здесь Врубель оказывается достойным преемником знаменитого древнегреческого чувства природы и связи ее с человеком: образ человеческий предстает не на фоне пейзажа, а как бы выходит из него, составляя с ним единое целое. Даже плоть персонажей – от минералов, металлов, растений и воды. Фигура и ландшафт составляют неразделимое единство, дополняя друг друга как Аполлон и Дионис соответственно.

Например, пена волн морских превращается в крылья Царевны-лебедь на известном полотне. Царевна Врубеля в то же время не похожа на героинь Пушкина и Римского-Корсакова: в то время как ее красота утонченно аристократична, даже холодна и равнодушна, глаза таинственно мерцают, и она уходит от нас к морю, храня в себе что-то неразгаданное и беспокойное.

На двух вариантах другого полотна – "Сирень" – мы опять видим таинственные фигуры, которые могут казаться душами цветочного куста, скрывающимися в нем. И если образ девушки на первом варианте более овеществлен, то облики второго невесомы и определенно фантастичны, и все они будто сотканы из изумрудных и сиреневых рефлексов и теней, отражая собой красоту и поэзию природы и таящиеся в ней стихии и непостижимые силы.

Но более всего созвучен словам Ницше образ Пана: "Сатир суть порождение тоски по первоначальному и естественному; Природу, которой ещё не коснулось познание, в которой ещё замкнуты затворы куль-

туры, – вот что видел грек в своём сатире, но из-за этого он ещё не совпадал для него с обезьяной. Напротив: то был первообраз человека, выражение его высших и сильнейших побуждений, человека как воодушевлённого мечтателя, приведённого в восторг близостью бога, – сердобольного товарища, в котором отражаются муки божества, вещателя мудрости из глубин природного лона... Сатир был чем-то возвышенным и божественным" [Там же. – С. 108]. Такому описанию вполне отвечает образ Пана: его образ внешне спокоен и целен, но глаза светятся природной мудростью, непостижимой и чуждой обыденному сознанию. Но, перекликаясь с античным Паном, напоминает герой все же больше Лешего, персонажа славянорусских сказок. Который становится антитезой к "лживо культурному человеку" и буржуазным ценностям и, будучи единым целым с русским пейзажем за ним, провозглашает собою возвращение к дионисической природе.

Образы Христа и последующие образы Демона Врубель также развивает из темы двух начал, выращая далее осознанный образ Сверхчеловека.

***В. М. Тормахова, канд. мистецтвознавства,
KIM ім. Р. М. Глієра, Київ
tormakhova@mail.ru***

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ЕСТРАДНОЇ МУЗИКИ УКРАЇНИ

Сучасна естрадна музика відноситься до ряду помітних явищ музичної культури України останніх десятиліть ХХ – початку ХХІ століть. Під естрадною музикою мається на увазі джаз, рок і поп-музика, тобто ті види музики, що є сценічними і впливають на слухача за допомогою шоу і спецефектів разом з музичним компонентом. Останнім часом можна спостерігати тенденцію впливу фольклору на ці види музичного мистецтва, що проявляється, наприклад, у таких стилях, як фольк-рок, що представлений цілим масивом різнопланових гуртів, таких як "ТаРута", "Гайдамаки", "ДримбаДаДзига", етно-хаус ("ДахаБраха"), фолк-джаз та інші. Дослідження взаємозв'язків між різними типами музичної культури дає широке поле для виявлення шляхів подальшого розвитку музичної культури. В основному ця тема є ще досі мало опрацьованою, поодинокі наукові розвідки стосуються впливу джазу на професійну музичну культури ХХ ст., як теоретичні напрацювання М. В. Матюхіної. Проте, всі види естрадної музики мали синтетичну природу, що сприяло їх "довголіттю", яке підживлялось шляхом постійного оновлення, витоки якого і становлять найбільший науковий інтерес.

Національний характер української естрадної музики обумовлений зверненням до фольклору на різних рівнях. Такий спосіб створення композицій призводить до виникнення наступних типів взаємозв'язку фольклору з джазом, поп- і рок-музикою: обробки народних пісень, ци-

тування музично-фольклорного матеріалу, створення оригінальних композицій на фольклорній основі, сплав національної манери виконання з інофольклорною. У цих типах взаємозв'язку простежуються різні способи розвитку музичного матеріалу, що забезпечують взаємодію фольклору з естрадною музикою: від переінтонування (у джазі, рок- і поп-музиці) до проникнення інтонаційної сфери і засобів виконання із фольклору в естрадну музику. Незважаючи на приналежність до різних стилевих напрямків естрадної музики, до різних регіонів України і до різних культурних традицій, (не кажучи про відмінності образно-естетичні і власне музичні), вони схожі в генезі.

Витоком більшості стилевих напрямків є джаз, який у свою чергу походить від сплаву фольклору з академічною музикою. Оскільки джаз породжений фольклором, він схильний до вбирання різних проявів фольклорної образності, стилістики, жанрів, манери виконання та особливостей музичної мови. Крім цих критеріїв, головні складові фольклору, а саме колективність, синкретизм, анонімність, імпровізаційність притаманні джазу, року і поп-музиці. Це проявляється на різних рівнях. Наприклад, в поп-музиці синкретизм пісні-танцю-гри з публікою є необхідним атрибутом шоу під час концерту, а імпровізація відходить на другий план або ж взагалі не вживається. Слід також відзначити, що фольклор був основою виникнення всіх музичних напрямів, при цьому залишаючись самостійною гілкою музичної культури і донині є джерелом розвитку академічної професійної музики в Україні.

Якщо розглянути власне музичні засоби виразності, в більшості композицій української естрадної музики загальним є жанрове джерело – коломийка, яка на різних рівнях сприяє формуванню музичного матеріалу: від інтонаційного до формотворного і вербального. Ця популярність коломийки не тільки на заході України, але і в центральній її частині підтверджує теорію В. Гошовського про поширення коломийкового мислення. Коломийкова структура сприяє створенню імпровізацій в композиціях різних естрадних груп та виконавців. Оскільки імпровізація не є основним способом розвитку для поп-музики, то вельми логічним є використання інших жанрів фольклору, де ритмічний початок більш мобільний, менш схильний до створення стійких ритмоформул. Разом з коломийкою, слухача цікавить по-перше: використання західноукраїнських діалектів, на рівні ладового мислення – гуцульський лад; і по-друге: привнесення свіжих тенденцій західної сучасної музики, завдяки музично-культурному взаємобміну з Європою.

В естрадній музиці України впродовж двох останніх десятиліть можна простежити цікаву лінію: рух від обробок народних пісень і оригінальних композицій на фольклорній основі (що включають використання народних інструментів, їх тембрів, або прийомів народної гри на них; а також виконання вокальних пластів у автентичній співочій манері) до органічного синтезу власної композиторської манери з інофольклорною, який призвів до народження нового стилю *World Music*. Даний стиль цікавий також тим,

що він об'єднує в собі однаковою мірою твори, що належать до різних родів музичного мистецтва – джазу, рок- і поп-музики.

Сьогодні естрадна музика сприймає ті риси фольклору, які є символічними і значущими для більшості населення Землі. Внаслідок особливої демократичності естрадної музики взаємопроникнення її з фольклором сприяє популяризації фольклору, його своєрідному оновленню, народженню нових стильових напрямів естрадної музики.

Г. С. Файзулліна, асп., НАКККиМ, Київ
anjyta_fayzullina@mail.ru

СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ "ШІСТДЕСЯТНИКІВ"

Світогляд українських "шістдесятників" (Є. Сверстюк, І. Дзюба, М. Вінграновський, Д. Павличко, Л. Костенко, В. Симоненко, А. Горська, С. Параджанов, С. Кримський, В. Дрозд та ін.) позначений прагненням свободи соціально-політичного життя, вільної творчої праці, духовного саморозвитку, утвердженням етнонаціональної культури та загальнолюдських цінностей. Формуванням своїх світоглядно-філософських позицій і неповторної стилістики "шістдесятники" завдячують трьом потужним джерелам соціокультурних та ідейно-художніх вимірів, а саме: вплив зарубіжної культури з-поза т. зв. "залізного занавісу", художні надбання представників "розстріляного відродження" та етнокультурні цінності – народна творчість, прадавня українська міфологія з її демонологією, дивосвіт естетики наївізму народних художниць Г. Собачко-Шостак, М. Приймаченко, К. Білокур.

Серед **світоглядно-філософських засад** творчості "шістдесятників" слід виокремити: лібералізм (культ свободи в усіх її виявах: свободи особистості, нації, духу творчості); гуманізм та антропоцентризм (що збігалися з ідеями людиновимірності української ментальності та етнонаціонального естезису); духовний демократизм (ідеал простої, звичайної людини-трудівника на рідній землі); духовний аристократизм (шанування видатної творчої особистості як репрезентанта народу і духу нації); моралізм та етичний максималізм (аксіологія моральності як вищого мірила людських вчинків і художньої творчості); єдність національного і космічного (усвідомлення "планетарної причетності" нації й окремої людини як складових людства та Всесвіту до космічних процесів); активний патріотизм і національна самосвідомість, що корелюють з принципом українського антеїзму; сакральне сприйняття рідної мови та історичної пам'яті як оберегів нації й національного мистецтва; естетика національного культурництва (продовження кращих українських традицій високомайстерної й естетично досконалої культуротворчості в соціумі та мистецтві).

Етнокультурні ідеї у творчості "шістдесятників" виявились на засадах цих світоглядно-філософських ідей та основних *архетипових принципів* української культурної ментальності, а саме:

1. **Антеїзм** як принцип світоглядного й екзистенціального зв'язку з землею виявляє "вкоріненість" у природу, дозвілля, обійстя, в рідний ґрунт. Цей етнокультурний принцип можна простежити за романом-епопеєю В. Дрозда "Листя землі" (1989). У поетичному доробку шістдесятників національно-естетичного колориту набувають образи рослинного і тваринного світу, етноментально пов'язані з Батьківщиною та рідною землею, – верба, калина, смерека, сосна, тополя, черешня, вишня, ластівка, сокіл, лелека.

2. **Софійність**. Софія, що втілює в бутті "Божественну Премудрість" й означаючи собою породжуюче начало світу і життя, є жіночим первенем української ментальності та етнокультури. Водночас софійність як принцип сакрального і соборного людського світовідношення безпосередньо пов'язана з архетипом "Храму". У цьому філософсько-естетичному контексті в романі Павла Загребельного "Диво" (1968) архетип "Храму" як маніфестація сакрального простору родового життя є носієм "душі" етнонаціональної культури.

3. **Дивовижність**. Українська етнокультура й естетична думка просякнуті "святівідношенням" як тяжінням до дива, прагненням до "естетики дивовижності" [див. *Личкова В. А.* Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури. – К. : ПАРАПАН, 2011. – 196 с.]. У романі П. Загребельного найбільшим дивом є сама людина. Усі (князь Ярослав Мудрий, Сивоок, учений Гордій Отава та ін.), хто будували, захищали, плекали Софію в своїх серцях, творять історію своєї землі, несуть у собі той дивовижний світ, український "Космо – Психо – Логос" (Г. Гачев), що його ніколи не зруйнувати, як і Софію Київську, де "Непорушна стіна" з Богородицею-Орантою.

4. **Кордоцентризм** як принцип доміанти "серця" в українській етноментальності та естетичній думці виявляється в перевазі емоційно-вольового начала над раціональним через примат "серця" над "головою". В українському національному характері та мистецтві кордоцентризм пов'язаний з їх насиченою емоційністю, чутливістю, ліризмом, романтизмом, сентименталізмом. Принцип кордоцентризму, невідривно пов'язаний із "святівідношенням" і **панестетизмом** "української душі", яскраво відбився у надзвичайній поетичній чутливості, романтичній спрямованості поезії шістдесятників.

5. **"Сонячність"**. Праукраїнці здавна відчували себе "дітьми Сонця", а дохристиянською вірою було поклоніння Дажбогу, Сварогу, Ярилу, Семарглу, Перуну, Стрибогу, Хорсу – солярним божествам. Кожна з цих іпостасей єдиного "Сонця" (Світла, Роду, Лада, Дия) виконувала свої функції в "організації" складної системи космічного буття: Нав-Прав-Яв. Поети-шістдесятники художньо продовжили традиції нащадків праслов'янського солярного культу (наприклад, "сонячна" поезія І. Драча).

6. **Химерність.** Саме на 60-ті роки припадає зародження "химерної" течії в українській літературі на зразок латиноамериканського "магічного реалізму". Письменники-шістдесятники не пройшли осторонь цієї модерної стильової течії, трансформували її ближче до етноментальності українця, використавши неповторний український колорит та народну творчість ("Сіроманець" М. Вінграновського, "Левине серце" П. Загребельного, "Дім на горі" В. Шевчука та ін.). Основою "химерності" течії становлять мотиви бароковості (необароко), що стало неодмінним атрибутом українського ментальності й художнього мислення.

Отже, з появою "шістдесятників" в Україні на початку 60-х років формується нова світоглядно-культурологічна й естетична концепція художньої творчості молодшої генерації українських митців. Творча програма "шістдесятництва" ґрунтується на відродженні національних і загальнолюдських цінностей, затьмарених комуністичними імперативами, у мистецтві відбувається інтеграція вітчизняного та зарубіжного художньо-мистецького досвіду у формі поєднання кращих зразків етнокультури та модернізму, що спричинить у подальшому появу т. зв. "етнофутуризму" [див. *Файзулліна Г.* "Етнофутуризм" української літературної антиутопії (на прикладі роману О. Ірванця "Рівне / Ровно (стіна)") // *Взаємозв'язок курсів естетики і худ. культури з викладанням літ-ри, музики і образотворч. мист-ва в школі : мат. Всеукр. наук.-практ. конф. / наук. ред. В. А. Личковах.* — Чернігів : Ієрогліф, 2013. — С. 124—129].

Є. Г. Чабан, КНУТШ, Київ
Evg.chaban@gmail.com

ВПЛИВ "БЛАТНОЇ ПІСНІ" НА ФОРМУВАННЯ ЕСТРАДНОГО РОСІЙСЬКОГО ШАНСОНУ

Актуальність дослідження обумовлена стрімким зростанням популярності такого жанру як "російський шансон" та частим помилковим отождоуненням цього поняття з "блатною", або "тюремною" піснею. Починаючи з 90-х років ХХ ст. "російський шансон" стає відомим мало не кожному і починає вживатися або в одному значенні наряду з "блатняком", або ж ці жанри вважають зовсім чужими.

Ступінь наукової розробленості теми. Питанням "блатної пісні" займалися Л. І. Левін, А. С. Башарін, Синявський, Стефано Гардзоніо, але всі вони або ставили в центрі уваги "блатну пісню" та не висвітлювали її вплив на Р. Ш., або ж розглядали ці поняття окремо.

Варто чітко визначити та розмежувати поняття "блатної пісні" та "російського шансону". "Б. П." — це пісня, герой якої — часто представник кримінального світу, чий образ розкривається шляхом реалізації типових для цього дій, висловлювань, оцінок. Цей жанр зв'язаний лексичним, генетичним, тематичним критерієм, або ж сферою побутування [Башарин А. С. Блатная песня: terra incognita // Массовая культура на

рубеже веков : сб. ст. — М. ; СПб., 2005. — С. 176–192]. Знову ж варто зауважити, що цим визначенням ми охоплюємо майже весь пласт пісень цього жанру, але всеодно залишаються пісні які не підходять під жоден з цих критеріїв, як наприклад, пісня "Сигарета" А. Круппа, яку всі дослідники та музикальні критики без сумніву відносять до блатних. А проблема полягає різних тлумаченнях поняття "блатної пісні" (як пісні кримінального світу, як соціально-поетичний феномен 20-х – 80-х років ХХ ст. та як власне блатна пісня (тематична група авторських та фольклорних пісень вказаного періоду).

Термін "Блатна пісня" виник на початку ХХ ст, але як окремий жанр він почав виділятися з пласту "каторжних", "розбійних", "циганських" пісень не пізніше 50-х років ХІХ ст. На більш серйозне ставлення до себе претендував жанр, що виник в ті ж роки та ніс елементи соціального протесту ("пісні каторги і заслання", "пісні неволі". А вже на естраду Б. П. проникла на початку ХХ ст. на хвилі загостреного інтересу до світу "знедолених", який набув до цього часу небувалих розмірів.

З середини 30-х років на естраді виконання Б. П. було заборонене і вона опинилася у підпіллі, а вже починаючи з 90-х років, коли всі заборони були зняті вона отримала дуже широку аудиторію і саме в цей час починає формуватися такий жанр як "російський шансон".

"Естрадний шансон" – це збірний термін, під яким, як правило, з початку 1990-х рр. розуміється цілий ряд різнорідних поетико-музичних явищ, що належать різним пластам постфольклорної і масової музичної культури [Гардзонио С. "Русский шансон" между традицией и новаторством: жанр, история, тематика // НЛО. – 2010. – № 101]. Тим більше словосполучення "Російський шансон" є торгівельною маркою і має конкретного власника. Естрадний жанр не може бути віднесений до фольклору, і тому пісні, створені за останні двадцять років у стилі "російський шансон", не повинні на рівних зіставлятися та ідентифікуватися з піснями, що мають фольклорне побутування, отже, питання про ототожнення термінів Б. П. та Р. Ш. відпадає. Деякий зв'язок тут безумовно є, але і відмінності величезні: інша епоха, інший тип і умови побутування, інша музична і поетична стилістика, інша аудиторія. І як би не намагалися дослідники і популяризатори "російського шансону" зводити та ототожнювати його з Б. П. зв'язок між "шансоном" і блатяком 20-х років такий же, як між традиційною фольклорною піснею ХІХ ст. і виконанням народної пісні сучасної групою, що працює в жанрі "поп-фольк".

Безперечно, російський шансон завжди тяжіє до фольклорного коріння і свою залежність від "блатної пісні" показує навіть на рівні штучного ототожнення себе з нею. Олександр Розенбаум говорить: "Що стоюється "російського шансону" – по-моєму, це маячня. Який ще "російський шансон?" [Ежемесячный международный еврейский журнал "Алеф". – № 937. – Рубрика "Атланты"].

Шансон був сформований на базі естрадної музики пізнього "застою", "перебудови" та безперечно відчув вплив авторської та бардов-

ської пісні, але у висвітленні його становлення доцільно відштовхуватись від таких навколофольклорних жанрів як побутовий, або міський романс, тюремна та блатна пісня. Усі ці художні пласти лягли в історичне формування нового жанру, так як в шансоні переплелись різні форми російської пісенної традиції: стилізована блатна лірика, естрадна переробка авторської пісні та сучасне аранжування тюремних та каторжних пісень. Очевидно, сьогоdnішній шансон як зі словесної, так і з музичної точки зору вже не просто традиційна блатна пісня, а сформований жанр естрадної музики, на який існує велика кількість поглядів і точок зору.

Ю. В. Чуприна, студ., КНУТШ, Київ
chupryna2007@ukr.net

ІСТОРИЧНА ДИНАМІКА МУЗЕЮ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ІНСТИТУТУ

Пошук нових шляхів розвитку культури, піднесення значення культурної спадщини та культурних цінностей в процесах оптимізації соціальної взаємодії та само ідентифікації індивідів актуалізують необхідність культурологічного осмислення музею як особливого культурного інституту, що забезпечує збереження культурних цінностей та формує ставлення до традицій, ціннісних установок, забезпечує трансляцію культурного досвіду. Особливого значення ця проблема набуває в умовах трансформації культури, коли підноситься роль та значення музею у забезпеченні гуманістичних цінностей.

Визначення ролі та функцій музею ХХІ ст. неможливе без розуміння логіки розвитку музею як соціокультурного інституту, дослідження його історичної еволюції та трансформаційних процесів його форм. Важливим є визначення не тільки передумов виникнення музею, а й дослідження перспектив його розвитку, на що і була звернена увага музеєзнавців (Н. Іоніна, Е. Шулєпова та ін), та низки сучасних дослідників-культурологів (Л. Іменова, М. Каган, В. Сидоренко, М. Скиба, В. Хаматов). Особливого значення в цих розвідках набуває проблема необхідності підняття статусу музею у сучасній культурі, де поряд із традиційними формами сприйняття, утворюються нові форми інтерактивного та віртуального долучення до музейних цінностей.

Із давніх часів людина почала усвідомлювати необхідність особливого простору, який би підтримував зв'язок із вищими ідеалами, допомагав пізнанню та осмисленню світу, а також утілював ідею спадкоємності, традицій та звичаїв. Відповідно для формування та підтримки картини світу створювалися спеціальні культурні інститути – музеї, які забезпечували збереження та відтворення культурних цінностей, тим самим сприяючи організації відносин людини з оточуючим її середовищем. У архаїчному суспільстві люди збирали та зберігали предмети, які не підлягали повсякденному використанню. Протомузей "храм-печера" був і природнім, і ритуально-символічним простором. Етимологію слова му-

зей ввели в культурний обіг давні греки, але за часи античності воно не вживалось по відношенню до збирання предметів. Натомість слово "музейон" (museion) у перекладі означало місце присвячене музам, тобто святилище муз. Саме так, виникає музей як храм Муз.

Мотивацією до зібрань була специфічна самоідентифікація індивіда, який належав до давніх цивілізацій, а також задоволення власної допитливості. Таким чином, у суспільстві давнього світу формується естетична мотивація протомузейного збирання. Говорячи про епоху Середньовіччя, варто зазначити, що переважна більшість витворів мистецтва зберігалась у церковних скарбницях, натомість, просторово-предметне середовище храму стає проформою музейної експозиції. Також, з'являються приватні колекціонери, яскравим представником яких був Жан Беррійський. Із приходом Відродження музей став емпіричною за своєю формою та походженням структурою, у рамках якої збиралось воєдино, класифікувалось і вивчалось багатство предметів навколишнього світу. Вагому роль у нагромадженні колекцій зіграли знатні сімейства того часу. Паралельно з цим процесом відбулась розробка нової форми приміщення для демонстрації витворів мистецтва – галереї, що являла собою довгий коридор, який з'єднував флігелі замку. Соціокультурні зміни, які відбулись у європейському суспільстві в XVII–XVIII ст. сприяли появі перших публічних музеїв, зокрема Капітолійського. З'являлися певні типи колекціонерів, у тому числі антиквари, які звертали увагу істориків на необхідності вивчення речових пам'яток античності та Середньовіччя. В Італії починають існувати напівприватні – напівпублічні музеї, у тому числі вілли, що нагадували свої античні прототипи (вілла Боргезе, вілла Альбані). У XVIII ст. почали формуватися художні галереї як результат розпаду архаїчних музейних структур з оформленням нової структури колекцій. Експозиції зібрань являли собою сукупність конкретних груп колекцій і колекційних предметів, зв'язки у середині яких були ретельно продуманими та раціонально аргументованими. Кінець XVIII ст. ознаменувався появою у Франції мереж центральних, провінційних і профільних музеїв, які знаходились під управлінням держави та місцевих органів влади. Вагому роль став відігравати процес інституціоналізації музею. Під час цього процесу в 1793 році на базі королівської колекції був відкритий один із найвідоміших музеїв світу – Лувр. Також почали виникати особливі профільні музеї, що виразно проявилось в організації археологічних та історичних відповідників. Помітний вплив на розвиток музейної справи у другій половині XIX – на початку XX ст. справив науково-технічний прогрес. На цьому тлі продовжувалась спеціалізація музеїв, у різних країнах відбувались художні, промислові та торгові виставки, які стимулювали створення нових музеїв, особливо синтезу художньо-промислових музеїв. У заснованих в останню третину XIX ст. художніх музеїв США було організовано навчання із мистецтвознавства, зокрема, відбувалась підготовка художників, а також робились перші спроби розвитку промислового дизайну. На початку нового сто-

ліття продовжувались розвиватись національні музеї. Безпосередньо у середині ХХ ст. було створено ряд міжнародних організацій, зокрема ЮНЕСКО, які були покликані вивчати та захищати пам'ятки культури. Деяка частина музеїв була реорганізована, – у колишньому приміщенні паризького вокзалу д'Орсе відкрився музей мистецтв ХІХ ст. Не оминули вищезгадані процеси й Україну, де відбувалась інтенсифікація розвитку музейної справи. Одним із яскравих прикладів репрезентації українського центру народної культури постав музей Івана Гончара.

Щодо ролі та функцій музею сьогодні, то спеціалісти не мають одностайної думки. Зокрема, фахівці Мистецького Арсеналу говорять про контр-музейне повстання, одним із видів якого є створення музейно-галерейної системи, що слугує приводом замислитись щодо необхідності пошуку альтернативних виставкових просторів. Або про функціонування музею сучасного мистецтва як інноваційного утворення, що здійснює усі види комунікацій та творчості у сучасному мистецтві, одним із видів якого є музей-лабораторія. Не оминули також питання про створення наукової концепції музею та безпосередні шляхи її реалізації, а також ідеї створення музейного центру на прикладі відображення потреб сучасного суспільства.

Отже, на сьогодні існує чимало цікавих полілем щодо музею, його ролі у сучасному суспільстві та відображенні цілісної картини сприйняття музейного функціонування у людській свідомості.

Секція

"ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРИКЛАДКА ЕТИКА"

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

ФИЛОСОФИЯ МОРАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ДАРСИИ НАРВАЭС

Моральная свобода основана на рациональной возможности различать варианты решений; человеческое поведение не является реактивным, оно произвольно и рационально. Именно такую картину моральной способности человека рисует нам этика и психология морального развития последних десятилетий. Однако подобный подход игнорирует огромное количество данных современных исследований, например, нейробиологии, изолирует этику от достижений практической психологии. Д. Нарваэс предлагает комплексный подход к проблеме морально-го развития и реализации моральных способностей человека.

Нарваэс полагает, что человеческое поведение, в том числе моральное, во многом регулируется бессознательно, при помощи своеобразных "автоматизмов", которые вовсе не так примитивны, каковыми их считают некоторые исследователи. Автор называет три типа "управляющих автоматизмов": 1) подсознательная активация социальных конструкций (например, стереотипов), которая обеспечивает нашу идентичность с обществом, уверенность в своих суждениях и т. п.; 2) постсознательный автоматизм, являющийся следствием пережитого опыта или недавней концентрации на определенных проблемах (например, эмоциональные реакции); 3) автоматические "побочные эффекты" целерациональной деятельности (например, запоминание). Исследования подобных автоматизмов могут существенно обогатить наше представление об этике повседневности. Практика подсказывает, что огромное количество моральных поступков люди совершают по причинам, которые не могут объяснить ("просто знал, что это необходимо").

Автор выделяет четыре моральные способности человека: моральное суждение, моральная чувствительность, моральная мотивация (побуждение) и навык морального действия. В реализации нравственных способностей человека принимают участие, по Нарваэс, два "ума": "явный ум" (совещательный ум, *deliberate conscious mind*) и "неявный ум" (*unconscious implicit mind*). Неявный ум обеспечивает понимание ситуации через глубинный опыт, задействует эмоции, интуицию. Именно он включает в себя вышеупомянутые "автоматизмы". Рассудок же использует логические процедуры, целеполагание, теоретическое исследование.

Моральне розвиток традиційно розуміється як внаслідок цінностей пасивному отримувачу. Однак в сучасній етиці вже ні у кого не виникає сумніви в тому, що люди в процесі морального пізнання і розвитку активно вистрайовують своє розуміння моралі. В межах досліджень представників когнітивістської школи психології морального розвитку (Л. Кольберг і його послідовники) доведено, що здатність до морального судження краще всього розвивається в контексті пізнавального конфлікту, обговорення дилемм. Однак Нарваз переконана, що цього недостатньо: в межах морального виховання необхідно враховувати несвідомі здатності. Моральне виховання можна інтерпретувати не тільки як розвиток судження і здатності кожен раз самостійно приймати рішення о поступку, але і як вироботку правильних "автоматизмів".

Автор передбачає, що хорошим інструментом розвитку правильних "автоматизмів" є спроба. Нарваз пропонує модель Інтегрального етичного виховання, основний концепт якого – створення для учасних особливих середовища, сприяючого розвитку всіх моральних здатностей, насиченого проблемними ситуаціями і сприяючого їх багаторазовому розв'язанню. Крім цього, вона вказує на необхідність враховувати вроджені особливості функціонування головного мозку вихованців, а також деякі інші нейробиологічні нюанси: наприклад, той факт, що для формування фізіологічної "основи" майбутніх моральних здатностей новонароджений дитина повинен отримувати правильний догляд і багато спілкуватися з батьками.

А. С. Бандурка, канд. філософ. наук, ІСНС МАУП, Київ
Bandurka.as@gmail.com

ТОЛЕРАНТНІСТЬ У СОЦІАЛЬНИХ ПОЛЯХ НАУКИ І ОСВІТИ

Слідом за Стівеном Тулміном, який більше шістьдесяти років тому, розглядаючи зразки логічної аргументації, дійшов висновку, що вони є залежними від поля (field-dependent), П'єр Бурдьє висунув ідею залежності норм і алгоритмів практичної діяльності від різноманітних полів соціального простору. Оскільки толерантність в розумінні, зафіксованому в Декларації принципів толерантності, затвердженій Резолюцією 5.61 Генеральної Конференції ЮНЕСКО від 16 листопада 1995 року, стала універсальною нормою стосунків в нашій практичній діяльності, виникає небезпідставне питання, як же вона проявляється в різних полях соціального простору, зокрема в полі науки та освіти.

У полі науки доволі поширені інциденти, коли толерантне ставлення до наукової позиції супроводжується нетолерантністю у міжособистісних стосунках (наприклад, історія про реакцію Чандрасекара Рамана на критику його теорії з боку Л. Д. Ландау [Воспоминания о Л. Д. Ландау :

[сб.] / отв. ред. И. М. Халатников. – М. : Наука, 1988. – С. 246–247. – (Серия "Ученые СССР. Очерки, воспоминания, материалы"])). Не є рідкістю й випадки, коли міжособистісна толерантність існує поруч з позбавленою будь-якої толерантності (взаємною) критикою наукових позицій. Тут показова іще одна з історій про Л. Д. Ландау: "Почему Н. Н. на меня обиделся?! Я ведь не сказал ему, что он дурак, я только сказал, что его работа идиотская" [Там же. – С. 125]. Нарешті, трапляються й випадки, коли міжособистісна толерантність вчених супроводжувалась (взаємною) толерантністю до відмінних поглядів [Там же. – С. 259–260].

Досить часто вважають, що у полі науки справжньої "толерантності до позиції" бути не може, оскільки "істина одна"; коли ж таке і трапляється, то скоріше внаслідок своєрідного *argumentum ad hominem*. Проте така думка, по-перше, ігнорує можливість у науці пізнавального скептицизму, що у XX століття демонструється, наприклад, позицією Фрідріха фон Хайєка. По-друге, навіть не доводячи справу до скептицизму, можна показати, як це зробив, зокрема, О. В. Тягло на підставі вивченні інтелектуальної спадщини А. Пуанкаре і Р. Фейнмана, що толерантність не виключається і в субполі природознавства [Тягло О. В. Толерантність у сучасному світі: досвід міждисциплінарного дослідження // Вісн. Харків. держ. ун-ту. – 1998. – № 414. Наука і соціальні проблеми суспільства. – С. 132–135]. Не повторюючи сказаного, можна додати лише одну констатацію, котра, за свідченням Нобелівського лауреата Макса Дельбрюка, належала Нільсу Бору: "Характерною ознакою будь-якої глибокої істини є те, що її заперечення – теж глибока істина" [Delbrück M. Mind from Matter. An Essay of Evolutionary Epistemology. – Palo Alto : Blackwell Sci. Publ., 1986. – P. 167]. А син датського фізика Ханс Бор передавав думку батька у такий спосіб: "Два види істини: тривіальності, заперечувати які вочевидь абсурдно, та глибокі істини, їх впізнають через те, що протилежне – теж глибока істина". Таким чином, терпимості й толерантності не може бути тільки до тих позицій, що суперечать "науковим тривіальностям", тобто відносно простим й усталеним речам. Коли ж обговорюється та чи інша опозиція "глибоких істин", котрі "ховаються у безодні", то тут толерантності не уникнути. Вона ґрунтується, як зазначено у Декларації принципів толерантності, "на відмові від догматизму, від абсолютизації істини". На позиції відмови від абсолютизації теоретичних істин стоїть також група сучасних західних філософів науки, зокрема Ян Хакінг, Бас ван Фраасен і Ненсі Картрайт. У книзі з красномовною назвою "Як брешуть закони фізики" (1983) Ненсі Картрайт аргументує, що "фундаментальні закони описують дуже ідеалізовані моделі об'єктів. Тому коректне розуміння пояснення в науці не відповідає традиційній точці зору покриваючого закону (covering law), натомість це розуміння "симулякру" ("simulacrum" account) [Cartwright N. How the Laws of Physics Lie [Електронний ресурс]. – N. Y. : Oxford Univ. Pres., 1983. – 225 p. – Режим доступу: <http://www.oxfordscholarship.com/view/10/10.1093/0198247044.001.0001/acprof-9780198247043>].

А виток толерантності у полі освіти криється, так би мовити, у педагогічних міркуваннях. У цьому сенсі показовим є історія про видатного британського фізика Ернеста Резерфорда. Його учень П. Л. Капиця згадував, що ще на початку його роботи у Кембриджі він якось сказав Резерфорду: "У нас працює Х, він працює над безнадійною ідеєю і дарма витрачає час, прилади та інше". "Я знаю, – відповів Резерфорд, – що він працює над безнадійною проблемою, але ця проблема його власна, і навіть коли робота у нього не вийде, то вона навчить його самостійно мислити і приведе до іншої проблеми, котра вже буде мати експериментальне розв'язання" [Капиця П. Л. Эксперимент. Теория. Практика : [статьи, выступления]. – М. : Наука, 1977. – С. 234]. Резерфорд багатом готовий був пожертвувати, аби тільки виховати у людині незалежність та оригінальність мислення!

Таким чином, певна толерантність до "явних помилок" у процесі навчання є одним із принципів виховання самостійного науковця, і не тільки науковця. Адже той, кого постійно утримують у "колі істин" і уберігають від будь-яких прорахунків та невдач, не тільки не набуде незалежності й оригінальності мислення, але й ніколи не навчиться уникати, ідентифікувати і виправляти помилки. Вийшовши з-під опіки надто дбайливих наставників, така людина опиниться беззбройною як перед неминучими власними помилками, так і перед випадковими помилками або свідомими хитрощами з боку далеко не завжди доброзичливо налаштованих оточуючих. Тому, як відмічає сучасний американський науковець і педагог Мон Грегорі, мета допомогти дітям навчитися корегувати свою поведінку шляхом зваженого і старанного пошуку є недосяжною, якщо вчителі прямо кажуть дітям, яких саме думок слід дотримуватися з тих чи інших питань. Натомість, наголошує Грегорі, вчителі-фасилітатори мають давати настанови дітям мислити зважено, чесно, враховувати думки інших, прагнути використати у процесі пошуку найкращі докази та найсильніші аргументи, проте без спрямування до наперед визначеного висновку [Грегорі М. Про філософію, дітей та заборонені теми / [пер. з англ. та прим. О. В. Тягла] // Вісник програм шкільних обмінів. – 2007. – № 31. – С. 18]. Отже, помилки в процесі навчання – природна і корисна річ. Справа педагога полягає не у тому, щоб постійно уберігати учня від будь-яких хибних висновків і неправильних дій та постійно штовхати його "шляхом істини", а у тому, щоб – у певних межах, звичайно – толеруючи "шкільні помилки", використовувати їх для формування вмінь запобігати або ефективно критикувати чи долати їх надалі, в тому числі й у "дорослому житті". Фундаментальна причина такої педагогіки полягає у розумінні, що "коло істин", відомих сьогодні, не є абсолютним: завтра буде потрібно його переглядати чи розширювати, виходячи у невідоме та непередбачуване, причому жодна земна людина не в змозі дати гарантій від нових помилок і хиб у цьому постійно розширюваному колі пізнання.

ДІАЛЕКТИКА ЕВТАНАЗІЇ У БІОЕТИЦІ

Термін "евтаназія" вперше зустрічаємо у XVIст. у працях англійського філософа Френсіса Бекона. У своїй книзі "Про гідність і примноження наук" він вживає слово "евтаназія"(грец. Eu – добре, грец. θάνατος– смерть) для позначення "легкої смерті", що позбавляє від страждань. Дане розуміння евтаназії, як легкої та швидкої смерті або відсутності дій для продовження життя, стало вихідним у широкому спектрі важливих біоетичних та медико-біологічних досліджень.

В межахсучасної біоетики вдалося виокремити ряд аспектів евтаназії, її форм та гіпотетичних умов застосування. Були окреслені та розмежовані нерівнозначні смислові відтінки, які містяться у цьому понятті. Прикладом є цікавий парадокс, що виявляється у словах: "вбити" або "дати померти". Якщо лікар просто не лікує хворого, а дає йому померти, то він не підлягає осуду, хоча результатом такого не-лікування також є смерть. Відповіддю на подібні суперечності у біоетиці стало обґрунтування так званого"права на смерть". Воно нерідко фіксується документально,коли людина може викласти своє ставлення до подібних ситуацій, відповідно до якого, лікарі будуть приймати рішення і докладати зусиль, якщо автор такого заповіту опиниться на межі життя і смерті.

Деякі автори, які займаються проблемою евтаназії, пропонують йти шляхом уточнень і внутрішніх розмежувань. Наприклад, Р. Г. Апресян дає відповідь на питання, на кого може поширюватися евтаназія та які повинні бути дотримані умови: 1) невиліковність захворювання; 2) нестерпність страждань; 3) поінформованість пацієнта; 4) усвідомлене бажання померти [Апресян Р. Г. Прикладная этика: метадисциплинарные проблемы // Коллегия. – 2010. – № 7. – С. 72–73].

В ході аналізу проблем, пов'язаних із евтаназією, склалася наступна її класифікація. Активна недобровільна – найбільш схожа на вбивство, активна добровільна – заслуговує визнання з точки зору моральної виправданості, пасивна добровільна – має найменше негативних з точки зору моралі елементів, але найбільш проблематична з фізичної точки зору, пасивна недобровільна – викликає таке ж саме моральне неприйняття, хоча за законом не переслідується. Таким чином, якщо притримуватися точки зору на біоетику як ситуативну теорію, яка допомагає прийняти рішення в кожному окремому випадку, то можна задовольнитися двома помірними позиціями. Але якщо розглядати біоетику як дійсно новий вид етики, як вихід на нові ціннісні і гуманістичні горизонти, то нам доведеться знову займатися тією головною проблемою, яка лежить у витоків проблеми евтаназії і всіх інших проблем біоетики. Це головне питання полягає у наступному: що таке людське життя, чи є життя найвищою цінністю, чи, можливо, найвищою цінністю є відсутність страждання.

Прихильники еутаназії стверджують, що якщо медицина покликана полегшувати страждання хворих, то в тих випадках, коли вже анестезія не може допомогти, вбивство хворого – це прояв милосердя. Еутаназія розуміється таким чином, як "правильне лікування", яке спрямоване на усунення сильного болю.

Іншим аргументом на користь застосування еутаназії є альтруїзм хворого. У цьому випадку хворий вважає, що він повинен перестати бути тягарем для родичів. Тобто в нього не зникає бажання жити, але він долає його.

Наступним аргументом, який не витримує ніякої критики, але має право на існування – це так званий "аргумент справедливості". Згідно з ним вимагається скоротити витрати на лікування безнадійно хворих, а натомість спрямувати ці засоби на інші більш значимі для суспільства цілі.

Але є ще один, мабуть, найпримітивніший аргумент. Пропозиція того, щоб еутаназія стала засобом еугеніки. Тобто за для покращення генофонду нації чи усього людства, людський вид слід піддати селекції.

Розглянемо причини, за якими ми не зможемо визнати еутаназію морально припустимою.

Одним із основних аргументів проти еутаназії є те, що медицина хоч і перебуває на високому рівні розвитку, однак багато явищ та процесів у ній залишаються недослідженими. Цей аргумент ґрунтується на статистиці, згідно з якою, навіть при термінальній хворобі, можливе самостійне раптове одужання. Причина цього полягає в тому, що медичний діагноз і прогноз мають ймовірний характер. Тому лікар повинен використовувати усі засоби для порятунку життя хворого. І саме таким засобом є час, адже доки хворий живий, є надія, що внутрішні резерви, які ще невідомі науці, проявлять себе [Szyszkowska M. Każdy bywa pacjentem. Zarys filozofii farmacji // Elipsa. – 2012. – S. 51–52].

Ще одним аргументом проти еутаназії є аргумент, пов'язаний із адаптаційними можливостями людини. Тобто, якщо якість життя людини погіршується – це не означає, що людина не зможе віднайти себе в новій життєвій ситуації.

Наступним, дещо прагматичним, аргументом є те, що з легалізацією еутаназії припиниться розвиток медицини. Так, наприклад, реанімація втратить будь-який зміст, адже вбити хворого набагато легше, ніж рятувати йому життя.

З психологічної точки зору, смертельна хвороба дає можливість побачити усі неправди людського життя, людина починає бачити життя як ціле, може зрозуміти його суть, зрозуміти навіщо вона жила, що встигла зробити. Таким чином, саме передсмертя дає можливість людині гідно завершити своє життя. Отже, передсмертний час збагачує людину. Звідси стає зрозумілим, чому часто хворі сприймали передсмертя як найкращу фазу їхнього життя. До того ж, психологічний стан людини, яка знаходиться на межі життя і смерті настільки недосліджений, що реально не можна спрогнозувати, чи справді людина в останній момент

не відмовиться від свого бажання, і чи не захоче продовжити своє життя, хай навіть у стражданні. І чи не є бажання людей "полегшити страждання" хворого проявом егоїзму? Чи не приховують ці слова небажання оточуючих приділити увагу хворому, витратити свої сили і час на його підтримку? Нажаль подібний гуманізм є лише прихованим егоїзмом, адже бажати людині добра і в той самий час смерті, здається, м'яко кажучи, абсурдним.

Існує ще одна причина, яку часто не враховують прихильники еутаназії. Легалізація еутаназії спричинить те, що буде підірвана довіра до лікарів, адже пацієнти будуть сумніватися в правильності діагнозу, оскільки за рішенням лікаря можуть приховуватися злочинні наміри.

Таким чином, ми розглянули низку важливих аргументів, які свідчать про те, що застосування еутаназії не має достатньої аргументації для свого виправдання з позицій біоетичних принципів. Адже жоден із аргументів на користь "легкої смерті" не відповідає їм. Натомість можна назвати дуже багато причин, чому, ні в якому разі, не можна легалізувати еутаназію.

***Н. М. Бойченко, канд. філос. наук, доц., докторант,
ІВО НАПНУ, Київ
n_boychenko@ukr.net***

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕТИЧНИХ НОРМ І ОСВІТНІХ ПРАКТИК ЗГІДНО Л. КОЛЬБЕРГУ

Суспільні процеси безпосередньо реалізуються у міжособистісній взаємодії їх учасників і врешті-решт саме певна налаштованість кожної особистості, яка бере участь у взаємодії, на дотримання правил комунікації виступає кінцевою умовою її успішності, а отже і успішності суспільних процесів, які складаються із сукупності таких комунікацій. Серед таких правил комунікації особливе місце займають етичні норми взаємодії.

Лише на перший погляд дієвість правил комунікації залежить лише від визнання кожного з учасників комунікації зокрема – насправді пріоритетного значення набуває постійне узгодження етичних позицій учасників комунікації, яке передбачає не просто визнання, а зустрічне визнання, а отже не лише визнання певних правил чи норм комунікації, а взаємне визнання учасниками комунікації один одного – за допомогою цих правил і норм. Власне таке взаємне визнання і є основним у процедурі визнання, хоча самими учасниками воно, як правило, сприймається як щось належне, самозрозуміле, що неминуче супроводжує досягнення порозуміння щодо певних правил комунікації: якщо інший поважає правила здійснення комунікації, отже він поважає і тих, хто також цих правил дотримується.

Якщо подивитися з етичної точки зору, то така позиція мала би розцінюватися, на перший погляд, як втілення доконвенційної моралі, яка діє за принципом: ти – мені, а я – тобі. Однак, на нашу думку, як конвен-

ційна, так і постконвенційна мораль також неможливі без такого взаємного особистісного визнання учасників комунікації. Втім, для досягнення більш доказового результату з цього питання слід попередньо звернутися до класичного для сучасної теорії моралі поділу на три її основних види або ж етапи, як це бачить відомий західний дослідник Л. Кольберг.

Кольберг – один з тих, хто продовжує розробляти той напрям освітньої теорії, який націлює на розвиток когнітивної складової освіти особистості як ціннісної освіти (*cognitive-developmental value education*), або ціннісно-пізнавального підходу до системи виховання. Цей підхід базується на припущенні, що моральне виховання як основна стратегія розвитку ціннісної структури особистості стимулює природний процес розвитку моральних суджень від однієї стадії до іншої з кінцевою метою досягнення в перспективі моральної зрілості особистості. Так, Кольберг стверджує, що моральне виховання стимулює "природний розвиток власних моральних суджень і здібностей людини, що допоможе їй надалі використовувати ці судження для контролю над своєю поведінкою" [Kohlberg L. Stages of moral development as a basis for moral education. – Bangor : University Press, 1992. – P. 72]. При цьому розвиток моральних характеристик поведінки особистості є для Кольберга передусім справою самої особистості, а не зовнішніх інстанцій. Тому своє положення про те, що "філософія виховання розглядає виховання як постійне зростання людини" [Kohlberg L. Education for a just society. Moral Development, Moral Education. Ethics and Educational Policy. – Birmingham : Munsey, 2000. – P. 466], він розуміє як опозиційне рольовій теорії. Остання передбачає підкорення поведінки особистості нормам, які виникли поза межами особистості і до процесу її морального становлення, тобто створені іншими людьми, яких представляють, передусім, вчителі як вихователі. У такому разі норми повинні бути внесеними у свідомість індивіда за допомогою механізму інтеріоризації, тобто стати частиною внутрішньої структури її свідомості внаслідок освоєння особистістю того, що спочатку було для неї зовнішнім, чужим. Тобто, з точки зору рольової теорії, людині притаманна тільки схильність до навчання, а зміст навчання, у тому числі й моральні норми запозичується ззовні. На противагу цьому Кольберг вбачає небезпеку у надмірному підпорядкування особистості зовнішнім інстанціям, що можна інтерпретувати як шкідливість надмірного педалювання соціалізації індивіда, яке, як стверджує Кольберг, не просто неминуче веде до втрати ним своєї унікальності, але й нівелює саме джерело цієї унікальності – здатність індивіда бути особистістю, мати і цінувати власну свободу і прагнути саморозвитку.

Таку критичну настанову щодо соціалізації, тобто вимогу оптимізувати (шляхом його зменшення) тиск конкретного суспільства на особистість Кольберг врівноважує своєю теорією універсальності базових моральних принципів, що передбачає, зокрема і універсальність морального розвитку як особистості, так і суспільства. Це означає зокрема також збіг морального філогенезу (морального розвитку суспільства) з

моральним онтогенезом (моральним розвитком особистості). Таким чином, основний висновок Кольберга зводиться до того, що у всіх культурах, незалежно від ступеня їхньої зрілості, наявні базові однакові, інваріантні форми морального мислення індивідів, універсальні моральні принципи, норми і цінності: "Всі індивіди в усі епохи спираються на одні і ті ж моральні категорії, поняття або принципи; усі індивіди в будь-якій культурі проходять один і той самий шлях морального розвитку, одні і ті ж стадії, хоча вони і розрізняються у темпах і в часі цього розвитку" [Kohlberg L. Stages of moral development as a basis for moral education. – Bangor : University Press, 1992. – Р. 36]. Цей висновок нагадує відому тезу з вступу до "Феноменології духу" Г. В. Ф. Гегеля – тезу щодо збігу онтогенезу і філогенезу у розвитку свідомості.

Однак, теза Гегеля не є єдиним джерелом концепції Кольберга, адже до цього висновку він прийшов на підставі аналізу і узагальнення результатів дослідження опитування дітей з різних країн, що досягли різного рівня суспільного розвитку. Причому відповідали вони на питання, пов'язані з простими нормами моральності. Природно, що відповіді дітей були дуже схожі, оскільки мова йшла про елементарні моральні вимоги. Підсумовуючи результати цього експерименту, Кольберг індуктивно (хоча й не надто строго індуктивно) виводить їх у загальний закон і вважає, що усі принципи моралі однакові для усіх епох, однаково діють у всіх ситуаціях, протиставляючи тим самим етичному релятивізму позицію етичного фундаменталізму, тобто стверджує фактично апіорність певних етичних цінностей. Так, за Кольбергом, підтвердженням того, що моральні принципи є не зовнішніми соціальними правилами і не природно-егоїстичною тенденцією біологічного організму, а виразом універсального внутрішнього зв'язку між людиною і соціальним середовищем, служить лише незаперечність прагнення кожної особистості до справедливості.

Втім, слід чітко зазначити, що Кольберг аналізує не стільки соціальні причини набуття особистостями певних моральних якостей, скільки їхні наслідки, які, втім, розглядає як самодостатні. У цьому і полягає слабке місце його теорії.

В. А. Ворона, асп., КНУТШ, Київ
voronavlada@ukr.net

ФЕНОМЕН КАРНІЗМУ ЯК УМОВА МОРАЛЬНОЇ ЛЕГАЛЬНОСТІ СПЕСИШИЗМУ

Термін "карнізм" (походить від італ. "carne" – плоть; м'ясо) запровадила Мелані Джой для позначення прихованої системи вірувань, ідеології, що обумовлює моральну легальність поїдання людьми деяких видів тварин. Карнізм являє собою приховану систему переконань, яка діє таким чином, що люди не усвідомлюють того морального зла, яке вони вчиняють. Дискримінація деяких видів тварин є сьогодні морально

виправданою лише тому, що завдяки феномену карнізму, ці істоти не сприймаються як істоти, що схожі на нас (принаймні за критерієм, на який ще вказував Дж. Бентам, – за здатністю відчувати біль і страждання). В рамках ідеології карнізму, деякі види тварин, особливо свійські тварини сприймаються не як живі істоти, а як певні речі або абстракції. Така інтерпретація живих істот, як певних речей або абстракцій являє собою захисний механізм карнізму, що в свою чергу призводить до блокування у людей почуття емпатії та співчуття стосовно цих істот.

Дія карнізму яскраво виражена у розрізненні, яке ми проводимо між різними видами тварин, адже деяких тварин ми не можемо сприймати речами або абстракціями, наприклад, котів або собак. Хоча, очевидно, що у нас немає критерію за яким таке розрізнення було би виправдане. Так, сьогодні в деяких країнах цю тезу (правда, в негативному сенсі) використовують для виправдання практики поїдання котів і собак (Корея, Китай).

Хоча в контексті даної доповіді, феномен карнізму розглядається лише як умова моральної легальності спесишизму (дискримінації за видовою ознакою), можна з впевненістю стверджувати, що дія цієї системи переконань значно ширша. На мою думку, її не слід обмежувати лише спесишизмом, адже карнізм по своїй суті проявляється не лише у ставленні до тварин. Так, наприклад, історія людства яскраво демонструє, що карнізм проявлявся і у ставленні до людей, коли певна система переконань обґрунтовувала моральну легальність рабства; або інший приклад: начальник нацистського концтабору цілком міг би мати чисту совість, вдень видаючи накази про страту єврейських дітей вгазовій камері, а ввечері, в колі своєї сім'ї, відчувати себе добрим сім'янином та люблячим батьком.

Отже, карнізм як певна система переконань, обумовлює непомічання людьми очевидного морального зла, яке вони вчиняють. Карнізм обумовлює моральну легальність будь-якої системи гноблення та дискримінації (рабство, расизм, сексизм, спесишизм).

Можна погодитись із засновницею терміну карнізму, Мелані Джой, що поїдання тварин – це не просто питання особистої етики, але кінцевий результат глибоко вкорінених руйнівних доктрин, що завжди були спрямовані на дискримінацію тієї чи іншої групи жертв. Тому питання подолання такої дискримінації як спесишизм є питанням соціальної справедливості. Подолання карнізму означає перехід свідомості на більш високий рівень, що в свою чергу призведе до зміни індивідуальної і соціальної поведінки. І така поведінка вже не може бути спрямованою на гноблення тих, хто є слабшим.

Таким чином, можна стверджувати, що для феномену карнізму як певної прихованої системи переконань, характерним завжди є те, що така система є моральною легалізацією будь-якої практики гноблення та дискримінації, при тому, що люди, які здійснюють таку практику, не помічають того, що насправді не існує критерію за яким було би можливо проводити розрізнення груп людей або тварин на тах, щодо яких моральні обов'язки мають значення, і на тих, щодо яких вони значення не мають.

Аналіз і виявлення структури карнізму, на мою думку, постає сьогодні актуальним питанням, адже, подолання будь-якої системи гноблення, що є можливою завдяки карнізму, є важливим в контексті реалізації повноти таких моральних цінностей як співчуття, співпереживання та справедливості.

*І. В. Горохолінська, канд. філос. наук, асист.,
ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
venglovska_i@mail.ru*

ПОНЯТТЯ "РЕСЕНТИМЕНТ" У ФІЛОСОФІЇ НІЦШЕ: РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО ПРОБЛЕМИ ПОВАГИ ДО "ІНШОГО"

В умовах глобалізаційних змін, суспільних трансформацій, питання моралі та моральності не лише актуальними, а стають злободенними та такими, що вимагають нових реакцій вчених, мислителів, громадських діячів, освітян та працівників сфери культури. В цивілізованих та економічно стабільних країнах, моральність особи забезпечує їй не тільки повагу та авторитет в очах близьких та знайомих, а й успіх та процвітання в професійному плані. Моральна особистість є невід'ємною складовою суспільства, що постулює та практикує систему демократичних цінностей. Останні укорінилися в свідомості людей, як такі, що мають за першочергову мету захист прав та свобод громадян незалежно від соціального, національного, релігійного чи іншого їх становища у суспільстві. А одним із найважливіших прав кожної особи є її право на повагу до власної гідності. Повага до іншого – базова вартість демократичного суспільства. Осмислення колізій її реалізації в українському суспільстві, зокрема на ґрунті подій, що ознаменували український Євромайдан, є надзвичайно актуальним, адже може послугувати орієнтиром для необхідних трансформацій, що забезпечать реальні практичні зміни ціннісних орієнтирів сучасного українця, його наближення до системи європейських цінностей. Адже очевидно, що реалізація поваги до іншого для сучасної України є проблемою, що вимагає нагального вирішення – жорстокість одних людей щодо інших, панування безкарності та правового свавілля, залякування, переслідування, незаконне псування та відчуження майна тощо – проблеми, що зріли та зріють в нашому соціумі. На шляху вирішення цієї проблеми першочергово важливим є з'ясування причин такого морального падіння українського суспільства, джерел аморальності як такої в контексті ставлення до іншої особи.

Ідейно-теоретично виправданим та в плані практичного розв'язання заявленої проблеми плідним є звернення до філософської спадщини Ф. Ніцше, зокрема до його витлумачення поняття "ресентимент". Ніцшеанська етична система пропонує специфічну типологію моралі: мораль аристократа та раба. Зауважмо, що така типологія ґрунтується не на історичній, а на психологічній основі – філософ намагається розвести

два різних способи утвердження в свідомості людини системи цінностей та моральнісної поведінки, з'ясувати джерела та механізм моральної практики представників кожного типу. Поняття "ресентимент" актуалізується ним, коли Ніцше веде мову про "повстання рабів" – творення нового морального поля, нового способу оцінки навколишнього світу і, що найголовніше формування нового ставлення до іншої особи. Таке нове ставлення виявляється в зміні світоглядних пріоритетів та поведінкових реакцій – мораль стає реактивною, а отже етичні цінності "раба" не проходять через процес рефлексії, внутрішнього аналізу, а лише є "реакціями" на навколишню дійсність та інших людей, які, як йому видається, в чомусь обмежують його права, завдають певної шкоди тощо. На думку Ніцше, яку ми підтримуємо, саме за таких умов відбувається моральна деградація особистості. Поняття й почуття, утвердженні принципами загальнолюдської етики та виявлені в "золотому правилі", "законі любові" втрачають свою силу та значущість, а їх ціннісні антиподи – ненависть, злоба обґрунтовуються як справедливі в конкретних умовах. Саме мораль людей ресентименту створює ілюзію, що можна ненавидіти іншу особистість, бажати їй покарання, лише на основі того, що вона "інша" й оцінює світ по-іншому. "...Саме із духу власне ressentiment проріс цей новий нюанс наукової справедливості (на користь ненависті, заздрощів, недоброзичливості, підозрливості, rancune, помсти). Названа "наукова справедливість" відразу ж тушується і поступається місцем акцентам смертельної ворожнечі та упередженості, як тільки мова заходить про іншу групу афектів, що мають дещо, на мою думку, вищу біологічну цінність..., такі як: владолюбство, користолюбство і їм подібні" [Ніцше Ф. К генеалогії морали. Рассмотрение второе. "Вина", "нечистая совесть" и всё, что сродни им [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/genealogia/?curPos=1>]. Чи не є такі міркування Ф. Ніцше болісним пророцтвом про суспільну та моральну поведінку в межах українського суспільства в XXI столітті? Чи не ілюзорною справедливістю виправдовуються відверто аморальні вчинки одних людей по відношенню до інших, чи не на неї покладають надії, хто протиставляє одну частину нації іншій, розпалюючи ворожнечу, породжуючи ненависть, зазіхаючи на спокій, а інколи, на жаль, і на життя інших людей. Саме породженням моралі ресентименту є поведінка влади щодо свого народу, який виявляє небажання миритися зі свавіллям та несправедливістю, якщо влада не знаходить мирних шляхів врегулювання конфліктів, а прикриває власний страх за втрату владних повноважень ілюзорним бажанням миру та справедливості, продукуючи ненависть, якій знаходить "моральне" виправдання. Український народ тим часом, якщо додержуватися типологічної моделі Ніцше, виявляє як найяскравіший приклад аристократичного типу моральної поведінки, адже попри всі утиски, зазіхання на здоров'я та життя, продовжує демонструвати волю до свободи та моральне самостворення, консолідацію та вміння любити й прощати.

Ресентиментна специфіка моральної поведінки нашої влади, її перехід до "рабського" типу моралі й одночасне становлення "аристократичного" типу моральної поведінки серед більшості українського населення є підтвердженням того, що нація на правильному шляху у виборі світоглядних цінностей. Адже саме за умов постулювання їх в руслі примноження толерантності та терпимості, вмінні прощати та рефлексувати над результатами власної поведінки з точки зору "поваги до іншого" можливим є не тільки пристойне етичне тло нашого життя, а й значно вищі умови соціального, економічного благоустрою держави. Вихід із ситуації вбачається один: або влада повинна переглянути власну систему цінностей і відмовитися від "рабського", як сказав би Ніцше, в своїй свідомості та поведінці, або ж аристократичному українському народу потрібно змінювати систему влади. Останній варіант, з огляду на невміння теперішньої влади вчитися на власних помилках, є більш реальним.

Д. А. Гусев, асист., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
goosevdmitriy@gmail.com

НОВЫЙ ДИСКУРС О СТАРЫХ ЦЕННОСТЯХ: ТЕОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЦЕННОСТЕЙ Х. ЙОАСА

Социологическая и философская традиции знакомы по преимуществу с теорией креативности действия Х. Йоаса, при этом в значительной степени незаслуженно забытой оказывается его теория происхождения ценностей. Причиной сложившейся ситуации может служить как отсутствие до недавнего времени переводов данной работы, так и, повидимому, настойчивое непринятие основной неопрагматистской концепции Х. Йоаса социологической школой.

В целом, исследователи отмечают, что у современной неопрагматистской социологической и философской парадигмы понимания общества есть два основных источника – это прагматизм и герменевтика. Оба, как предполагается, "соединены Х. Йоасом в процессе анализа трудов представителей Чикагской школы и переосмысления на этой основе традиционных проблем немецкой социальной философии (например Ю. Хабермаса)". Считается, что Йоас не только вновь открыл для философов и социологов идеи прагматизма в конце 1970-х гг., но и "развил их на европейской почве, соединив с немецкими интеллектуальными традициями". В своих работах Йоас создал версии теории социального действия, а затем теории социального развития. Теория социального действия представлена Йоасом в монографии "Креативность действия". Как полагает автор, ему удалось преодолеть слабости прежних теорий действия, создать логически непротиворечивую типологию социальных действий и выявить присущую всякому действию креативность.

Исследователи считают, что развивая свою собственную версию неопрагматистской теории социального действия, Йоас выводит ее за

рамки исключительно интеракционизма. Йоас разрабатывает собственную версию философии социального действия. Его понимание социального действия отлично от Т. Парсонса, Ю. Хабермаса и других авторов. Йоас пытается дать интегрированное понимание социального действия, показать его креативность и направленность на решение проблем, которые хабитуализируются (в терминологии П. Бурдьё) в практике и ведут к изменению образцов действия. Таким образом, он выводит теорию социального действия на новый уровень и связывает ее с возможностью демократического решения проблем модернизации общества. Однако теоретическая конструкция Йоаса не может интерпретироваться всего лишь в терминологии социологии действия и его креативности. Вторым значимым моментом в базе его методологических установок является его философия ценностей. В своей теории ценностей Йоас polemизует со всей традицией интерпретации понятия ценности и выводит собственную оригинальную концепцию. Остановимся на ключевых теориях ценностей, которые критически переосмысливает Йоас.

Социологические и философские исследования ценностей являются необходимым условием осмысления непосредственных оснований жизни любого сообщества и социального порядка. Большинство философов и социологов признают тот факт, что ценностно-нормативное регулирование социальных отношений выступает ключевым фактором функционирования любой социальной группы, общности, коллектива, или социальной системы. Не менее важным является ценностный фактор в структуре психики отдельной личности, где первый выступает базовым элементом социально ориентированного действия и intersубъективной (внутренней) жизни. Для Йоаса в данном контексте оказывается значимым не сам факт наличия и принципы функционирования ценностных систем, но проблема возникновения самих ценностей и их агломераций, – как с точки зрения формирования ценностей в коллективном поле, так и на индивидуальном уровне. Основная задача теории Йоаса – это реконструировать феноменологию опыта переживания ценностей как главного источника рефлексии о ценностях.

***А. Е. Дробович, магістр, НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
san-a@ukr.net***

ЗВ'ЯЗОК ДИФЕРЕНЦІАЦІЇ ЗАДОВОЛЕНЬ І КОНСТИТУЮВАННЯ ЛЮДСЬКОГО

Конституювання людського це одна із найскладніших проблем філософської антропології, яку століттями імпліцитно розглядали у філософських творах, хоча виразне термінологічне означення вона набула лише у працях мислителів XIX–XX століття. Яскраво вона виражається, наприклад, у ідеї сублимації З. Фрейда, системі універсального конститутивного синтезу Е. Гуссерля, принципі конституційованого конституту М. Гайдеггера та негативній діалектиці Т. Адорно.

Конститутом називається те, що може конституювати, тобто "свідчити про...", формувати, окреслювати. Специфічних конститутів людського не є багато, однак їх достатньо, щоб розглядатися багатьма дисциплінами. Головним критерієм всіх антропологічних конститутів є ставлення, яке базується на усвідомленні себе/іншого як суб'єкта і вироблені позиції щодо наявного у бутті, включно із собою, іншим та можливим трансцендентним.

До найбільш явних конститутів людського традиційно відносять: розумність (*homo sapiens*), здатність до релігійної віри (у термінах М. Шелера – трансцендування), творчість, рефлексивність. Поряд із цими, цілком очевидними і багатократно описаними у філософських текстах, можна виділити конститути другого порядку (ті, які забезпечують константність та усвідомленість антропологічної ідентичності в рамках вже усвідомленого роду). Це – почуття гумору, моральність, милосердя, дисципліна задоволень та ін. На останньому з конститутів хочеться зупинитися детальніше.

Всупереч тому, що багато недалекоглядних дослідників у різні епохи вважали задоволення не надто значним фактором у житті людини, а вироблення певної позиції щодо задоволень, як наприклад, гедонізм, часто пояснювали деградацією до тваринного рівня, гедоністичний дискурс є невід'ємною частиною самоосмислення людини. Свідчення цього ми знаходимо у найдавніших пам'ятках писемності – "Епосі про Гільгамеша", "Пісні арфіста", численних книгах Старого Заповіту. Якщо ж говорити про філософські твори, то відповідна проблематика властива більшості європейських мислителів від Платона до Мішеля Фуко. Відтак, вироблення ставлення/позиції щодо процесу і феномену задоволення багато в чому визначало характер моралі та культури народів та епох.

Традиційно диференціація задоволень здійснюється за причиною та інтенсивністю. Причини отримання задоволення у свою чергу теж можуть бути розділені на два види – духовні та тілесні. Звертаючись до античних найменувань, перший вид задоволень можна назвати *terpsis*, а другий *edone*. Іntenсивність, у свою чергу, може коливатися від найслабшого і майже непомітного задоволення, до повної феєрії самозабуття у задоволенні. Для зручності ми говоримо про три рівні *edone* – задоволення, задоволення та насолода та три рівні *edone* – радість, захоплення та катарсис.

В цих системах диференціювання зазвичай і виникають судження про людськість, що впливають із ставлення до задоволення певного типу. Античні філософи, наприклад, називали людей, що не мали дисципліни задоволення і прагнули лише до найнижчих з них – примітивними як тварини, хтивими як звірі, або жадібними як голодні вовки. У цих, досить емоційних, репліках проглядається ототожнення відсутності дисципліни задоволень із втратою людської подоби. Так само і ми, люди XXI століття можемо констатувати, що бездумне споживання заради споживання не є ознакою людяності, а радше свідченням втрати конституту розумності та

дисципліни задоволення, і набуття якоїсь первісної зграйної інстинктивності. Подібні ж висновки про людяність виникають і тоді, коли суб'єкти, які за формальними ознаками є людьми, отримують задоволення від нелюдських вчинків, наприклад, жорливого насильства, невинуватого жорстокості, тортур чи вбивства. Таким чином, диференціюючи задоволення і виділяючи, скажімо, його садистичні форми, суспільство засуджує їх і визначає нелюдськими, надто жорстокими, тваринними. При чому, чим вища інтенсивність задоволення суб'єкта від негідного предмету задоволення, тим більший осуд суспільства і тим більш однозначно ставиться під сумнів людяність і як наслідок – людськість людини.

Відтак, дисципліна задовольняє та рефлексивне ставлення до них може виступати не лише вимогою формальної моралі, але і певним феноменологічним конститутумом або маркером людяності.

В. В. Духович, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
dvv1388@gmail.com

СТОЇЧНІ "ТЕХНІКИ СЕБЕ" У КОНТЕКСТІ ЕТИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ МІШЕЛЯ ФУКО

Головною метою етичних пошуків Мішеля Фуко була спроба віднайти ті історичні форми досвіду, у яких людина знаходить підґрунтя для становлення себе у якості суб'єкта моральної дії. Так, ціллію філософа протягом багатьох років було написання історії різних способів продукування знань про себе в нашій культурі, у різних її сферах. Він називає ці способи "техніками себе".

Філософ виокремлює чотири техніки – матриці практичного мислення: 1) техніка виробництва (маніпулювання речами); 2) техніка знакових систем; 3) техніка влади (визначає поведінку людини через певні об'єктивації суб'єкта); 4) техніка себе – те, що дозволяє здійснювати певні операції на своїх тілах та душах, думках, вчинках і способі існування, перетворюючи їх для досягнення певного ідеалу. Ці техніки тісно пов'язані між собою. Саме дві останні техніки мають відношення до етики [Фуко М. Технологии себя / пер. А. Корбута // Логос. – 2008. – № 2. – С. 98].

Можна стверджувати, що М. Фуко значною мірою культивує стоїчні зразки етики, це особливо помітно при акцентуації на поглядах стоїків, як пріоритетних. Так, він звертає увагу, що Сенека і Марк Аврелій описували іспит совісті. Очищення полягало у особливому мнемічному прийомі. "Звершуй добрі діла, добре випробовуй себе і в тебе буде гарний сон і сновидіння, що дозволять вступити в контакт з богами". Зокрема особлива увага звертається на так звані "техніки доступу до істини".

У християнській сповіді, пояснює М. Фуко, той, хто кається, має згадати закони, але він робить це, щоб виявити свої гріхи. Для Сенеки питання полягає не у відкритті істини в суб'єкті, а у пригадуванні істини, що виявилась забутою. 2) Суб'єкт забуває не себе чи свою сутність, а прави-

ла поведінки, те, що він мав зробити. 3) Пригадування помилок, зроблених вдень, вказують на міру неспівпадіння зробленого та належного. 4) Суб'єкт не є дієвою основою процесу розшифровки, а точкою, в якій правила поведінки об'єднуються в акті пригадування [Фуко М. Забота о себе / пер. с франц. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы ; под общ. ред. А. Б. Мокроусова. – Киев : Дух и літера ; Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. – 288 с.].

Суб'єкт – це місце, де перехрещуються акти, які мали бути відрегульовані та правила необхідної поведінки. Це дещо суттєво відмінне від платонічної та християнської концепцій. Особа заглиблюється в себе не для розкриття гріхів та глибоких почуттів, а для пригадування правил поведінки. Це мнемотехнічна формула, на думку філософа, властива всій подальшій стоїчній традиції.

Мішель Фуко виокремлює три стоїчні техніки себе: листи до друзів та саморозкриття; випробування себе та совісті (розбір зробленого та належного).

Тепер слід розглянути аскезис, що не є розкриттям таємного Я, а пригадування. Платон вважав, що треба відкрити істину, приховану всередині себе. Стоїки ж, пояснює М. Фуко, твердили що істина не всередині, а в словах вчителів. Людина запам'ятовує прослухане і перетворює це в правила поведінки. Ціль цього – суб'єктивація істини. Філософ підкреслює, що в стоїцизмі важлива не розшифровка себе, не засоби виявлення тайни. Головне тут пригадування того, що ти зробив та, що повинен був зробити.

В християнстві аскеза передбачає відречення від себе та від реальності, оскільки Я – частина реальності від якої треба відмовитись, щоб отримати доступ до іншого рівня реальності. Саме це прагнення відмови від себе відрізняє християнську аскезу.

У філософській традиції, що йде від стоїцизму, аскеза це не відречення, а розширене осмислення себе чи оволодіння собою, що досягається не шляхом відмови від реальності, а через набуття та асиміляцію істини. Кінцевою ціллю є не підготовка до іншої реальності, а доступ до реальності цього світу. По грецьки "paraskeuazō" – приготування. Мова про набір практик, через які можна набути, асимілювати, та перетворити істину в постійний принцип діяльності. Алетейя стає етосом. Це процес нарощування суб'єктивності.

Основні риси аскези: вправи (поміщення себе в ситуації, здатні перевірити його можливості зіткнення з певними обставинами). Це питання готовності – чи достатньо асимільована істина, щоби стати етикою, чи можемо ми себе поводити в кожному конкретному випадку так як повинні?

Два аспекти вправ стоїчної аскези – "meletē" и "gymnasia". Meletē означає міркування, або медитація. Це спроба передбачити реальну ситуацію через мисленнєвий діалог. Відбувається зважування необхідних суджень. Передбачення можливих подій з ціллю перевірки власних реакцій.

Найбільш відома розумова вправа premeditationum (етичний уявний досвід). Це щось на зразок ейдетичної редукції Гуссерля. М. Фуко

азначає, що стоїки випрацювали три форми ейдетичної редукції майбутніх нещасть. 1) уявити найгірше, що може трапитись, навіть за малої можливості, що це станеться; 2) передбачити не те, що може трапитись у віддаленому майбутньому, а що вже актуально і є у процесі реалізації; 3) це робиться не задля відчуття мук, а для того, щоб переконатись, що в цьому нема нічого поганого.

Ця редукція з'ясовує не погане, а те, що ми повинні приймати. Епікурейці не підтримували такий підхід, вважаючи його марним. Для них важливіше запам'ятовувати та згадувати минулі задоволення, щоб насолоджуватись сьогоdnішнім станом речей.

Другий аспект "gymnasia" ("вправляння"). Якщо медитація – уявний досвід, підготовка мислення, то gymnasia – вправа в реальній ситуації, навіть якщо вона створена штучно. Цьому передувала довга традиція сексуального утримання, фізичних обмежень та інших ритуалів очищення. В стоїчній культурі їх функція – ствердження та перевірка незалежності індивіда від зовнішнього світу.

Між цими двома полюсами розумової та реальної підготовки, є цілий ряд проміжних варіантів. Епіктет наводить приклад середини між цими полюсами – техніка, що набула кульмінації в Фрейда. Метафори: нічний сторож (ми маємо бути сторожею своїх думок), міняйло (повинні бути міняйлами своїх думок, уважно перевіряти їх, оцінювати їх чеканку та вагу).

У Епікрета є дві вправи: софістична та етична. Перша – це гра питання-відповідь, яка повинна вчити моралі, а друга передбачає ходьбу із перевіркою своїх реакцій в її перебігу. Ціль обох – контроль над уявленнями, а не розвінчання істини. Людина має бути власним цензором, а кульмінацією цих практик є міркування про смерть.

Четверта техніка себе – трактування сновидінь. В античному світі воно займало маргінальне положення.

Таким чином стоїчні "техніки себе" посідають вагоме місце у аналізі античних форм суб'єктивізації та, як вважав М. Фуко, вони стали основою для всієї наступної моральної європейської традиції.

З. М. Дьячек, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
dyachekevelyn@gmail.com

ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА КАК БИОМЕДИЦИНСКИЙ РЕСУРС: ТРАНСПЛАНТАЦИЯ ОРГАНОВ

Биоэтическая проблема трансплантации органов основывается на уважительном отношении к человеческому телу, как при жизни, так и после его смерти, исходя из этого, существует несколько возможных вариантов изъятия органов у мертвого тела, любой из которых основан на информированном согласии донора ("мертвого тела") перед его смертью или его ближайших родственников. Согласие на донорство органов умершего, имеет первостепенную значимость. В его основании

лежит требование уважать свободу выбора и право на самоопределение. Согласие на изъятие органов обычно иллюстрируется в двух противоположных системах: "выбор за" и "презумпция согласия".

Моральный выбор, а в случае трансплантологии – выбор донором (врачом, институтом) реципиента, требует тонкой настройки различных моральных факторов, влияющих на итог. В случае трансплантологии происходит размытие универсального подхода к человеку как к ценности безотносительной к контекстам и своему смыслу. В рядовой (не кризисной ситуации) любая моральная модель по умолчанию запрещает выбирать кого-либо в качестве приоритетного объекта приложения (как в отрицательном дискриминирующем смысле, так и в положительном): например, справедливость в равной степени распределяется среди членов единого сообщества. Всякий моральный субъект равен другим субъектам в своих ожиданиях и действиях. В кризисной ситуации, с которой по преимуществу имеет дело трансплантология, принцип универсализации моральных субъектов и моральных норм не может быть применен в полной мере, так как в процесс принятия решений включаются другие принципы. Например, с точки зрения идеи спасения жизни, наиболее оптимальной тактикой является спасение жизни наиболее здорового индивида, а с точки зрения гуманистической этики, предпочтение должно быть отдано ребенку, как наименее защищенному социально (и биологически слабому в своих конкурентных позициях) субъекту. Политико-экономические обстоятельства требуют спасения тех, чьи шансы оцениваются как наиболее высокие, но опять же этот взгляд строится исходя из материальной прагматики. То есть трансплантология провоцирует включения громадного количества факторов, влияющих на конечный выбор, и отвергает саму идею существования единого метода принятия морально-приемлемого решения.

Для того чтобы каким-то образом очертить этическое поле проблемы пересадки органов, необходимо рассмотреть основные этические принципы регуляции трансплантации органов. В биоэтической проблеме пересадки органов от донора к реципиенту возникает ряд этических вопросов:

1. Как осуществляется распределение донорских органов?
2. На основании каких критериев происходит пересадка органов?
3. Что влияет на процесс распределения органов: социальное положение, материальный достаток?

Основным критерием в принятии решения о том, кому наиболее продуктивно и успешно пересадить орган является иммунологическая совместимость донора и реципиента. Для определения совместимости во всех медицинских учреждениях, осуществляющих трансплантацию, существует "лист ожидания". Как только появляется возможность соединить пару донор-реципиент, другими словами, появляется потенциальный донор, происходит сравнение по физиологическим показателям реципиентов, представленных в "листе ожидания" и поступивших дан-

ных донора. Отбор пары донор-реципиент по критериям физиологической совместимости признан наиболее справедливым, так как способствует снижению вероятности отторжения донорского органа.

С другой стороны, возникает логичный вопрос: "Что делать, если орган подходит не только одному реципиенту, если донор может подойти по медицинским показателям, нескольким реципиентам?" В этом случае вводится второй критерий, по которому определяется пара донор-реципиент: степень тяжести реципиента. Медицинским сообществом принимается решение в пользу того реципиента, который находится в более критичном состоянии. Орган отдадут тому больному, который меньше может ждать, в отличие от других. Под тяжелым физическим состоянием не понимается стадия, на которой реципиента пересадка донорского органа уже не спасет.

Однако, существует финальный критерий, который считается необходимым в ситуации, когда несколько реципиентов находятся в тяжелом состоянии и все из них могут составить пару донору по физиологическим признакам. Для этого вводится третий критерий: очередность в "листе ожидания".

К. В. Киптенко, студ., КНУТШ, Київ
katyakiptenko@rambler.ru

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ СОВІСТІ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Свобода совісті у сучасному розумінні – це природне право кожної людини мати будь-які особисті переконання. У понятійному сенсі свободою совісті перш за все означається саме релігійна свобода. Джерелом виникнення поняття релігійної свободи в контексті європейської культури можна вважати період появи та поширення християнства.

У перші століття свого існування християнство зазнало гонінь з боку римської влади. Адже нова монотеїстична релігія, кількість adeptів якої постійно збільшувалась, могла становити певну загрозу для цілісності язичницької теократичної імперії.

Задля захисту власних інтересів ранньохристиянські апологети у своїх творах висловлювали ідеї, котрі стосувались свободи віросповідання. Так, Іринеї Ліонський писав: "Бог створив людину вільною, з притаманною їй владою добровільно виконувати волю Божу, а не за Божим примусом, адже у Бога немає насилля..." [Библиотека отцов и учителей церкви: Св. Ирины Лионский. Творения. – СПб., 1996. – С. 429]. Згодом і Тертуліан у своєму "Посланні до Скапули" зазначав: "Згідно з природним і громадянським правом кожен може шанувати те, що він хоче, і богосланування одного не приносить ні шкоди, ні користі іншому. Тому віросповіданню не слід примушувати віросповідання, адже воно має прийматися добровільно, а не насильницьким шляхом" [Тертуллиан.

Апологетик: К Скапуле. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. – С. 213]. Тієї ж позиції дотримувався Лактанцій: "Релігію слід захищати не вбиваючи, а помираючи, не жорстокістю, а терпінням... адже немає нічого в такій мірі добровільного, як релігія..." [*Лактанцій*. Божественные установления. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. – С. 350].

Але, з наданням християнству статусу державної релігії Римської Імперії потенціал християнства до віротерпимості змінюється потенціалом до релігійного ексклюзивізму, адже утиски християн змінились їх привілейованим становищем. Гоніння, яких у свій час зазнали ранні християни, тепер торкнулись язичників, іудеїв та еретиків.

Християнство стало основою середньовічної культури, змінивши світоглядні установки античності. На відміну від епохи античності, де істина була прихована, де її слід було досягнути, середньовічна істина була відкритою, одкровення давалося у Святому писанні. На противагу античній людині, яка була невіддільною частиною суспільства, держави, християнська людина співвідносила себе не з природним чи соціальним світом, а вже з трансцендентним, з Богом. Ця обставина породила у середньовічної людини загострене відчуття свого Я, адже християнська традиція прагне до спасіння, яке вважається заслугою особистісною. Усвідомлення того, що певний спосіб поведінки, образ життя може призвести або не призвести до спасіння актуалізує таку проблему середньовічної філософії як питання про свободу волі.

Увага до проблеми свободи волі у Середньовіччі пов'язана також з догматом про всеосяжну божественну волю. Провіденціалістичний принцип передбачає, що нічого у світі не відбувається без волі Бога, з цього витікає питання: "Чи є зло результатом божого воління?" Розглядаючи це питання Августин приходив до висновку, що за зло відповідальна сама людина, адже людина володіє свободою моральною і може свідомо надавати чи не надавати перевагу злу. Також, Августин наголошує на тому, що Бог не змушує людину до жодних дій, хоча він наперед знає як вона вчинить. Саме така Августинівська позиція стала догматичною для тогочасного християнства.

Є сенс вважати осмислення проблеми свободи волі поштовхом до усвідомлення свободи совісті, адже людина яка володіє моральною свободою здатна обирати такий спосіб життя, який вона вважає пріоритетним.

Звичайно, ідея свободи совісті не могла повноцінно реалізуватись в умовах тотальності середньовічної церкви. Так, наприклад, відомий мислитель Фома Аквінський висловлювався проти еретиків і вважав, що їх має судити перш за все світська влада. Середньовічне християнство демонструє усі вияви релігійної нетерпимості: від ворожого ставлення до представників інших релігійних течій до їхнього переслідування.

Але були й християнські мислителі, які захищали ідеї віротерпимості (вони зазвичай визнавались еретиками). Французький схоласт П'єр Абеляр вважав, що розум передре вірі, при цьому він стверджував, що

людина здатна мислити вільно, оцінюючи все при цьому виходячи із власної совісті. Він не заперечував авторитету Святого Писання, але зазначав, що люди не знайомі з ним, не можуть вважатися грішниками, адже живуть згідно власним переконанням і власній совісті.

Ідея свободи совісті мала місце у вченні італійського мислителя Марсилія Падуанського, який засуджував переслідування церквою еретиків. Свободу віросповідання він відстоював у своїй роботі "Захисник миру". Ніхто, – на його думку, – не має піддаватись покаранням за свої релігійні погляди, які є приватною справою людини, справою її совісті. Він проводив чітку межу між юридичним (людським) та моральним (божественним) законами.

Схожі ідеї знаходимо у Ніколи Кузанського, який у своєму трактаті "Про згоду віри" припускав, що розбіжності у різних віросповіданнях – це лише форми, в яких по різному відкривається єдина істина.

Таким чином можна зробити висновок, що формування ідей свободи совісті у Середні віки зумовили причини суспільно-політичного та ідейно-філософського характеру. Причинами суспільно-політичного характеру можна вважати гоніння ранніх християн, та згодом переслідування церквою еретиків. В обох випадках ідеї про свободу віросповідання зазвичай висловлювали представники релігійної меншості. До ідейно-філософських джерел слід віднести світоглядні метаморфози, які зумовили актуалізацію такого поняття як свобода волі, що у свою чергу вплинуло на розвиток категорії свободи совісті.

**Д. І. Кірюхін, канд. філос. наук,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України, Київ
denn_krn@mail.ru**

СУДЖЕННЯ ПРО СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Судження про справедливість робляться у контексті. Так, щоб робити вплив на соціальну взаємодію, принципи та норми справедливості повинні поділятися тими, хто в цю взаємодію вступає, чи йдеться про торговий обмін, чи про розподіл влади або соціальних благ. Але соціальна взаємодія не відбувається за ролівською "завісою невідання"; уявлення про справедливість, які наявні в певному суспільстві, так само як й оцінки певних явищ або інститутів як справедливих або несправедливих вписані в конкретний історичний, культурний, політичний, релігійний і регіональний контексти, й водночас залежать від типу блага, яке розподіляється, й мотивацій, що домінують. Не випадково, як переконливо демонструється, наприклад, М. Волзером, Л. Болтанські і Л. Тевено, модерному суспільству властиве одночасне співіснування різних значень справедливості, що можуть часто-густо вимагати узгодження на основі теоретичних побудов, або взагалі знаходяться конфлікті по відношенню один до одного.

Як у такому разі відбувається вибір між різними тлумаченнями справедливості? І, з іншого боку, як забезпечується згода в умовах різноманітності тлумачень справедливості, що існує в сучасному суспільстві? На перший погляд, така згода в модерному суспільстві забезпечується або шляхом легітимного застосування насильства, або, як запевняє нас С. Жижек, тотальністю ідеології. Проте якщо абстрагуватися від уявлення про загальну ідеологічну пронизаність та детермінованість сучасного суспільства і якщо не розглядати як згоду те, що досягається за допомогою примусу, то для відповіді на поставлені запитання необхідний розгляд природи морального судження. В цьому відношенні логічним є звернення до соціально-психологічних теорій розвитку моральної свідомості, серед яких найбільший інтерес в даному випадку представляють теорії Л. Кольберга, К. Гілліган і Дж. Реста.

Згідно теорії Кольберга, базовим елементом моральної свідомості є уявлення про справедливість, а розвиток моральної свідомості від одного рівня до іншого здійснюється шляхом навчання (мова йде не про навчання за схемою "вчитель-учень", а саме про навчання шляхом роздуму над моральними проблемами, з якими стикається індивід). Американський психолог виокремлює три рівні (доконвенційний, конвенційний та постконвенційний) і шість стадій розвитку моральної свідомості. Розвиток моральної свідомості здійснюється як перехід від партикуляризму до універсалізму, коли на фінальній стадії у індивіда формуються уявлення про універсальні загальнолюдські принципи. Відтак, згідно Кольбергу, індивідуальна моральна свідомість динамічна (не випадково цю теорію Д. Гарц дуже дотепно назвав "динамічним кантіанством") й її розвиток відображає рівень моральної свідомості суспільства в цілому.

Проти теорії Кольберга було висунуто ряд серйозних заперечень. Вказувалося на те, що в межах цієї теорії є непередбачуваною взаємодія моральної свідомості і моральної поведінки, і на недостатнє віддзеркалення ролі сім'ї в моральному розвитку дитини, і на культурну упередженість кольбергової теорії, коли не признаються як вищі ті принципи, які є такими в інших, неєвропейських (нехристиянських) культурах, як, наприклад, колективне щастя в Ізраїлі або єдність і святість всіх форм життя в Індії [Zastrow Ch. Understanding human behavior and the social environment / Ch. Zastrow, K. K. Kirst-Ashman. – 7th ed. – Thomson Learning, Inc. ; Brooks/Cole, 2007. – P. 267–268].

К. Гілліган запропонувала інший напрям розвитку теорії американського психолога. У своїй резонансній книзі "Іншим голосом. Психологічна теорія і розвиток жінок" Гілліган зазначає, що Кольберг розробив свою теорію на основі досліджень моральних суджень чоловіків, але не всі люди є чоловіками, жінки на схожу ситуацію дивляться з іншої, відмінної від чоловічої, перспективи. Отже якщо жінок під час дослідження поставити перед тими ж моральними дилемами, перед якими Кольберг ставив чоловіків, ми отримаємо інший результат. А саме – ми зможемо у такому разі побачити не послідовний розвиток (чоловічої) етики спра-

ведливості, а розвиток (жіночої) етики турботи, в межах якої відповідальність є більш значущою, ніж справедливість.

Демонструючи обумовленість моральних думок гендерними установками (статевою ідентичністю) і моральний зміст емоційного ставлення до іншого, Гілліган, проте, зберігає в рамках свого підходу кольбергоріанський ієрархізм стадій. Проте така ієрархічна інтеграція стадій моральної свідомості не дозволяє побачити, що як на рівні суспільства, так і на рівні індивіда можливий не стільки регрес, що допускається, Кольбергом на доконвенційному рівні при переході від конвенційного на постконвенційний рівень, скільки одночасне співіснування моральних принципів різних стадій, вибір між якими здійснюється у тому числі й під впливом контексту. На останню обставину звернули свою увагу Дж. Рест, Д. Нарваес, С. Тома і М. Бібай, що розробили так званий неокольбергіанський підхід до дослідження моралі.

Вчинки і оцінки індивіда не автоматичні, культурно не запрограмовані. І той факт, що теорія Кольберга була багато в чому спростована, ще не означає, що ми повинні сприймати справедливість як всього лише "контекстуальний ефект", а моральне судження розглядати як абсолютно детерміноване зовнішніми чинниками. З іншого боку, було б помилково ототожнювати моральність судження із неупередженістю. Судження (*phronesis* у Арістотеля) тісно пов'язана з контекстом. Упередженість судження полягає в тому, що воно робиться не за "завісою невідання", а в певному контексті, і, по-друге, в його орієнтованості на іншого. Це друга відзначальна властивість судження була названа Кантом в "Критиці здатності судження" (§40) загальним відчуттям. Завдяки ньому відбувається "вбудовування" (позначення Арендт) індивіда в суспільство, оскільки воно припускає, що індивід ставить себе на місце іншого, порівнює своє судження із судженням іншого, а отже його судження вже не є суто суб'єктивною. Це відчуття робить наші судження соціально значущими (а в певному значенні – загальнозначущими) і лежить в основі здатності до досягнення згоди.

А. В. Клічук, канд. філос. наук, доц., ІПО, Чернівці
k-o-r@mail.ru

ЗНАННЯ ЯК ЦІННІСТЬ І ЦІННІСТЬ ЗНАННЯ У ПРОФЕСІЇ ПЕДАГОГА

Творча самореалізація особи в широкому розумінні постає основою розвитку людства, розвитку культури – інформаційної матриці, яка формує наше мислення. Мислення людини зайняте вже не тільки пошуком відповіді на запитання в чому полягає зміст її життя, а й що потрібно іншим людям у цьому житті, щоб діяти за розумною угодою чи взаємовигідним компромісом. На наш погляд актуальними та важливими для засвоєння є знання пов'язані з глобальним технічним розвитком та системою цінностей, які мають контролювати об'єктивізацію людських знань, запобігаючи їх деструктивній або свідомо аморальній ролі. Наразі оцінюється та переосмислюється роль та якість знань, які отримує людина у процесі життя, а

також моральна професійна репутація педагога. Вчитель – це той, хто постійно в центрі уваги, у нього навчаються не лише аудиторно, а й в процесі вирішення буденних життєвих вимог, адже знання – це практична відповідь на вимоги обставин. Знання – це те, залишається коли інше втрачає сенс, коли стереотипи мислення обмежують творчу самореалізацію особистості. метою нашої роботи є визначення співвідношення знань та моральної культури особистості як можливості визначити, організувати динамічний характер власного життя. Питання постає у якості та доцільності інформації яку, іноді і не по власному бажанню, людина повинна осмислити і сприйняти, або відхилити її. Саме тому роль і значення педагога-професіонала, людини яка не тільки навчає, але й морально відповідає за якість знань. Цього вимагає освітня практика.

Розуміння освіти як діалогічного способу буття її учасників у широкому розумінні пронизує всю практичну діяльність педагога. Це виражається у визнанні комунікації як важливого чинника у становленні особистості та навчальної групи та визначенні інтерсуб'єктивності як особливої спільноти учасників освітнього процесу, умов взаємодії та пізнання. Значення діалогу полягає у підтримці "людиновимірності" педагогічної діяльності. Це пошук взаємопорозуміння буття вільних суб'єктів, але не вільних один від одного, а лише обмеженим простором іншого. Співбуття у просторі освіти означає прийняття Іншого як особливої системи з притаманними їй метричними вимірами. У епістемологічному аспекті – це розуміння буття у пафосі всезагального визначення культури як особливої форми актуалізації безкінечно можливого буття. Таким способом відбувається трансформація логіки мислення ("трансдукція" як це бачимо у В. Біблера), зрозуміла як форма всезагальної самодетермінації індивіду на основі свідомого вибору альтернатив. Освітній процес за такого підходу набуває характеру едифікації, тобто герменевтичного дискурсу, що зміщує фокус уваги в осягненні знання "із стосунків між людьми та об'єктами їхнього дослідження до стосунків між альтернативними стандартами виправдання, і, отже, до дійсних змін у тих стандартах, що утворюють інтелектуальну історію. Це дає можливість усвідомити істинність результатів власного досвіду й розмислів, а не просто приєднатися до існуючої традиційної культури посередництвом індоктринації. "Edification" – термін введений Р. Рорті для більш точного позначення процесу "формування себе посередництвом діалогу ведеться на "території згоди", сутнісною ознакою якої є взаємопорозуміння суб'єктів пізнання. Морально антропологічний аспект освіти у контексті комунікативної філософії полягає в тому, що сутність людини пізнається у двох напрямках: до оновленого розуміння особистості, з одного боку, й такого ж бачення спільноти – з іншого. Отже, основним предметом морального само удосконалення буде не індивід і не колектив, а людина з іншими людьми оскільки "Я" вперше виникає з відношення з "Ти", а отже, проявляється як особистість і усвідомлює себе як суб'єктивність у відношенні "Я-Ти" та іншими особистостями. Тому педагогічна дійсність є не можливою без екзистенційної комунікації, тобто зустрічі "я" та "іншого".

Зустріч характеризується винятковістю та мінливістю, що зумовлена існуючою цілісністю світу. Відповідно, освітній ідеал пов'язаний із розумінням того, що розвиток особистості здійснюється під час зустрічі "Я" з "Ти", це зумовлює його непередбачуваність та несподіваність. При такому підході основне джерело мети в освітньому процесі міститься "всередині" суб'єктів як самостійних системних цілісностей.

З метою якісного розвитку сучасна освіта, має розвиватися відповідно до розвитку науки; включити у проблемне поле освітнього дискурсу. Ще одним чинником, що детермінує включення концепту складності у сучасний освітній дискурс, є перехід до нової економіки – економіки знань. Традиційність як спосіб мислення, недовіра – невпевненість, а ще й байдужість до якості життя створюють враження інертності суспільства. Відсутня відкритість життю, боязливість нового, словом – залежність від стереотипів та звички.

Підсумовуючи сказане пропонуємо таку модель: для того, що би досягти гідних умов життя, людина повинна свідомо засвоїти ту систему цінностей, яка дає кожному індивіду право на відверту, грамотну соціальну взаємодію. Основою грамотності є знання про належне, які формують культуру світо відношення. Тут саме вчитель має грамотну рекомендацію, бо його авторитет, здобутий цінністю знань вказує шлях індивідуального сходження до досконалості, незалежно від соціального середовища. Тоді можливе вирішення соціальних конфліктів через свідомий самоконтроль кожного. Це відбувається за принципом економічної грамотності та свідомої моральної відповідальності кожної людини. У процесі роздумів та аналізу пропозицій у нас сформувалась така шкала світо відношення. На її вершині – знання про добродійність (та їх практичне застосування), наявність совісті, слідування справедливості, усвідомлення власного почуття гідності. Далі – на підставі та засобом цінностей формування економічної, правової культури. Усвідомлення людиною свого місця у відповідному середовищі формує її менталітет, однак її свобода вибору засобом знань та необхідності стають тим атрибутом, який здатен переосмислити стереотипи мислення в напрямі створення таких умов життя, де кожен реалізується як особистість, не завдаючи не зворотних перешкод праву іншої особи.

М. І. Коробко, асп., КНУТШ, Київ
Margota2007@yandex.ru

АЙН РЕНД В СУЧАСНОМУ ЕТИЧНОМУ ДИСКУРСІ (ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ)

Айн Ренд, відома американська письменниця, стала останнім часом предметом теоретичного обговорення через намагання в своїй літературній творчості окреслити вичерпну філософію (від епістемології до теорії мистецтва) для сучасної людини. Її найголовніший роман "Атлант

розправив плечі", за деякими соціологічними даними, є однією з найпопулярніших книг XX сторіччя і є другою, після Біблії, книгою, що мала найбільший вплив на американських громадян. Його головна ідея викладена в третьому томі: "Клянусь життям, що не буду жити для когось іншого і не попрошу когось іншого жити для мене".

Довгий час Айн Ренд залишалася зовсім невідомою на своїй історичній батьківщині, Росії та країнах колишнього Радянського Союзу. Сьогодні російською мовою перекладені майже всі її твори. Нею захоплюються, її цитують, але більш-менш повного аналізу її наукового доробку все ще не існує.

Айн Ренд вважала, що філософія, як і інші форми знання, є дуже важливою тільки тому, що вона необхідна для людського життя та творення світу, сприятливого для цього життя саме як для життя, а не існування. Філософія дає багато фундаментальних когнітивних та нормативних абстракцій, які, відповідно, ототожнюють та оцінюють, що воно є таке. Кожний, на думку Айн Ренд, потребує філософії і кожен, інколи неявно, керується нею. Її літературні твори доносять її віру в те, що якщо наша філософія більш-менш вірна, то наше життя будуть більш-менш вдалим, якщо наша філософія буде не зовсім правильною, то наше життя будуть тяжкими. Таким чином, філософія має таку необхідну практичну важливість. Але, всупереч своєму філософському та політичному антиподу Карлу Марксу, Айн Ренд вважає, що соціальні зміни повинні починатися з моральної революції всередині кожної людини і з розповсюдження правильних ідей і ідеалів через раціональний дискурс та натхнення мистецтвом.

Гері Вайс в своїй книзі "Нація Айн Ренд" (в російському перекладі "Вселенная Айн Рэнд") досить жорстко, але влучно описує філософію Айн Ренд: "Айн Ренд називала свою філософію об'єктивізмом. Для неї самої та її учнів ідеал – це світ енергійних людей, де торжествує продуктивність та справедливість. Це світ, де свобода літає і в залах влади, і в будуарах. Набридлих родичів викидають з домівок. Шлюбні клятви стають непотрібними. У веденні уряду залишаються лише три інститути: армія, поліція та суди. Подохідний податок відмінений, як майже і всі послуги, що фінансуються з податків" [Вайс Г. Вселенная Айн Рэнд: Тайная борьба за душу Америки / пер. с англ. Е. Королевой. – СПб. : Издательская группа "Лениздат", "Команда А", 2014. – С. 14].

Особливе місце в філософії об'єктивізму посідає етика. В своєму найголовнішому творі "Доброчесність егоїзму", який представляє собою збірку статей з проблем етики та моралі, Айн Ренд нещадно критикує етику альтруїзму, яка була і залишається керуючою етикою в світі. Вона вважає, що в ній людське життя уявляється як зло, і цим злом треба нескінченно жертвувати. На думку письменниці, альтруїзм не передбачає існування людини, яка має самоповагу та самодостатність, альтруїзм не передбачає ідеї справедливості як такої. Вона вважає, що людину і мораль в таких умовах потрібно "рятувати". І першим кроком до цього філософиня вважає ствердження права людини на моральнісне існування.

Айн Ренд вважала, що головною метою моралі є визначення правильних цінностей та інтересів людини. Сутністю моральнісного існування є піклування про власні інтереси, а моральнісні вчинки повинні приносити користь самій людині. Свою моральну філософію вона назвала етикою об'єктивізму, вона, за словами самої письменниці, є "мораллю раціональних особистих інтересів – або раціонального егоїзму" [Рэнд А. Добродетель эгоизма. – 2-е изд. – М. : Альпина Пабlishер, 2012. – С. 12]. Для неї "етика – це об'єктивна, метафізична вимога виживання людини, не за милістю надприродних сил, ближніх або особистих капризів, а за милістю реальності та природи життя" [Там же. – С. 26].

В одному з своїх інтерв'ю на запитання з чого починається об'єктивізм, Айн Ренд відповіла: "Він починається з аксіоми, що існуюче існує, тобто, об'єктивна реальність існує незалежно від того, хто сприймає, від його емоцій, почуттів, бажань, надій і страхів. Об'єктивізм стверджує, що розум – єдиний даний людині засіб досягнення дійсності і єдине керівництво до дії. Під розумом я розумію здатність визначати і засвоювати матеріал, даний людині у відчуттях" [<http://libertynews.ru/node/1144>]. Головну ідею своєї етики вона також дала в цьому інтерв'ю: "Об'єктивістська етика стверджує, що людина існує заради себе самої, що прагнення до власного щастя є найбільша моральна мета, що вона не повинна жертвувати собою заради інших і не приносити в жертву інших заради себе" [Там же].

Свого часу Айн Ренд не отримала жодної позитивної рецензії на свої твори, але вона змогла достукатися до простої людини, не філософа або вченого, а саме до простої пересічної людини. Звичайні люди, читаючи її романи, бачили в її героях себе. Їм подобалася та мораль, якою керувалися Говард Рорк та Джон Галт (головні герої романів "Джерело" та "Атлант розправив плечі" відповідно). Айн Ренд змогла досить чітко змалювати внутрішній та зовнішній світ багатьох американців, яким набридло жити в альтруїстичній етиці. Вони вважали, що вона їх давить. Гері Вайс в своїй книзі розповідає декілька історій шанувальників Айн Ренд. І всі вони сходяться в одному, вона не описала щось нове, раніше не бачене, але вона змалювала ті потаємні думки людей, які раніше ніхто не публікував. Вона писала речі, які вважалися неприйнятними, і тим самим завойовувала все більшу популярність. Сьогодні, коли майже нічим людину вже не здивуєш, романи Айн Ренд та філософія, яка в них викладена, набуває все більшої популярності та актуальності. Зараз можна знайти статті, в яких аналізується її вплив на минулу президентську кампанію та політику взагалі в США. Пройшло більше тридцяти років з її смерті, і тільки зараз науковці почали проявляти до її роботи академічний інтерес. Вона не була професійним філософом, але в своїх багаточисельних творах Айн Ренд змогла поставити досить важливі запитання, змогла окреслити такі важливі в сучасності проблеми моралі, які до того ніхто не помічав. І в сьогоднішніх шуканнях нових модусів моралі професійним етикам варто розібратися та проаналізувати ці проблеми.

ЕТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИКИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ У ФРАНЦІЇ

В кінці XX – на початку XXI століття феномен політики мультикультуралізму став одним з основних напрямків соціально-філософських та етичних досліджень і дискусій як на Заході, так і в Україні. А поступове ускладнення та загострення конфліктних ситуацій між різними етнічними групами в країнах, де проект мультикультуралізму намагається поступово впроваджуватись, обумовлює нові вимоги до етичних досліджень, які проводяться в межах цієї тематики.

Особливої уваги політиці мультикультуралізму у Франції почали надавати після схвалення нею законопроекту, проведеного Радою Європи 19 листопада 2004 року. Але трактування і проведення політики мультикультуралізму у Франції акцентує свою увагу на розумінні мультикультуралізму не як "простого співіснування індивідів, які мають різне етнічне походження і що реальність їх співіснування визначається їх етнокультурною свідомістю" [Kontos M. Etnische Kolonien und multikulturelle Gesellschaft // Migration und Ausländerfeindlichkeit / hrsg. G. Böhme, R. Ghakraborty, F. Weiler. – Darmstadt, 1994. – S. 89], не як процесу гармонійної інтеграції індивідів у французьке суспільство, а саме як процесу асиміляції, відкиданню іммігрантами своєї культури, традицій, релігійних вірувань задля прийняття єдиної для всіх людей, що проживають на території Франції, французької моделі поведінки.

Така форма проведення політики мультикультуралізму була прийнята президентом Ніколя Саркозі: "Ми не бажаємо, щоб у Франції існувало таке суспільство, в якому етнічні групи різного походження просто співіснували одна з іншою. Приїхати до Франції на постійне місце проживання – означає бути готовим до повного занурення в єдиний моноліт, в єдину національну французьку спільноту. Якщо людина не готова до такого "прийняття", – вона не їде до Франції. Адже, ми можемо приймати лише тих, хто готовий визнати першість і більш високий рівень французької культури, в порівнянні з їх власною" [<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/02/10>].

Таке трактування принципів політики мультикультуралізму породжує низку конфліктів та проблем, які підіймаються представниками іммігрантів та їх нащадків, які вже стали повноправними членами французького суспільства, але, натомість, не бажають повністю забувати власну культуру та звичаї, а особливо, коли вони відрізняються кардинальним чином від манери поведінки, прийнятої у Франції. Особливою активністю відзначаються представники мусульманських спільнот з країн Магрибу

та Туреччини, які проводять мітинги проти "нав'язування французьких цінностей" (особливо велика акція протесту пройшла 7 лютого 2004 року в Парижі) та часто ведуть замкнений образ життя в своїх общинах, майже не контактуючи з корінним населенням Франції. Тому виникає проблема постійного непорозуміння та напруженості, коли керівництво та влада не можуть контролювати ті процеси та заклики, які проголошуються на зібраннях цих закритих общин. Тому, іммігранти, які вперше потрапляють до Франції, часто перебувають у стані культурного шоку досить тривалий час, що веде за собою способи протидії та повернення, хоча б на деякий час, до традицій та норм, прийнятих в суспільстві, звідки походить іммігрант. Часто траплялись випадки, коли жінка, ніколи не одягаючи релігійного одягу – хустки, у себе вдома, вперше одягала її саме на території Франції, щоб показати свою приналежність до певної категорії суспільства [Филиппова Е. Н. Французы, мусульмане. В чем проблема? // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 3. – С. 20–38].

Тому, можнасказати, що політика, яка проводиться у Франції "в ім'я викорінення дискримінації національних та етнічних меншин шляхом перетворення цих меншин лише в громадян. (Адже політика визнання – це нараження всієї спільноти на величезну небезпеку)" [Lochak Daniele. Les minorités et droits publics français – du refus de différences à la gestion de différences. – Paris : L'Harmattan, 1989. – P. 111] не приносить бажаних результатів. Те, що культурні та релігійні особливості повинні бути та існувати лише на особистісному рівні, а перенесення їх на громадянський рівень повинно засуджуватись, не визнається більшістю представників спільнот іммігрантів. Не досягає поставленої мети політика мультикультуралізму також і в намаганнях подолати дискримінацію в сфері працевлаштування, в сфері політики, де іммігрантам відведена лише певне чітко окреслене коло завдань (головним чином, пов'язаних з проблемами міграції та прав національних меншин) за межі яких вони не можуть виходити, натомість, створюючи привабливу "картинку" рівності в цих сферах.

Проблеми, що постали перед найбільш розвинутими країнами Європи внаслідок намагання вести послідовну політику мультикультуралізму, вимагають перегляду основних етичних засад на яких вона ґрунтується та, можливо і таких термінів як "нація", "національна традиція", "етнос". І, не зважаючи на визнання провалу цієї політики самим Ніколя Саркозі ("Так, мультикультуралізм – це поразка. Ніхто з іммігрантів не бажає остаточно і повністю змінювати свою національну ідентичність, відмовляючись від культури країни, з якої він приїхав, на користь французької культури" [<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2011/02/10/>]), і представники "корінного населення", і представники національних меншин залишаються відкритими для діалогу та співпраці задля пошуку вирішення проблем, пов'язаних з культурною неоднорідністю населення Франції.

ЕТИЧНІ ДИЛЕМИ СОЦІАЛЬНОЇ РЕКЛАМИ

Сучасний інформаційний постмодерний світ координально змінив і продовжує змінювати людину, створюючи та пропагуючи нові цінності, трансформуючи уявлення про світ і спосіб мислення та існування індивіда та суспільства. Як зазначає Г. Почепцов, Медіакомунікації наповнюють простір навколо нас інформацією і смислами. А наше власне життя найчастіше інтерпретується завдяки інформації, яку ми отримуємо з віртуального, а не фізичного світу [Почепцов Г. Новое концептуальное поле битвы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyfactor.org/psyops/infowar17.htm>].

Одним з дієвих інструментів впливу на масову свідомість та стиль життя людини інформаційного суспільства є реклама. Зокрема, реклама соціальна або public service advertising – "суспільна реклама". Це інформація будь-якого виду, розповсюджена в будь-якій формі, яка спрямована на досягнення суспільно корисних цілей, популяризацію загальнолюдських цінностей і поширення якої не має на меті отримання прибутку [Закон України "Про рекламу" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua>]. Соціальна реклама не може містити посилань на конкретний товар і виробника, не формує імідж окремих осіб чи політичних угруповань. Головною метою та основним позитивним ефектом від соціальної реклами є залучення громадян до соціального життя, привернення уваги громадськості до важливих соціальних проблем, їх вирішення, формування громадської обізнаності. Більшість соціальної реклами присвячена боротьбі з наркотиками, дотриманню правил дорожнього руху, пропаганді здорового способу життя, охороні навколишнього середовища та іншому.

Позитивний ефект від соціальної реклами є беззаперечним, однак як ефективний освітній засіб, що дає змогу мотивувати велику аудиторію, соціальна реклама часто стає засобом агітації та маніпуляції свідомістю громадян, особливо у нашій країні. Політична та комерційна реклама часто дуже вміло маскується під соціальну. Навіть, власне, законодавство створює умови для можливості прихованої політичної та комерційної пропаганди. Чим неодноразово користувалися і користуються політики, втискуючи своє ім'я у біг-борди із привітаннями до свят.

Основний негативний, на мою думку, вплив соціальної реклами полягає в самому рекламному механізмі, що ґрунтується на створенні, розповсюдженні та впровадженні спрощеного однопланового смислового посилу, який вказує правильний вектор поведінки (роби, або навпаки не роби щось). Це підтверджує таке визначення: "Соціальна реклама – це відносно м'який спосіб впливу на девіантну поведінку окремих сегментів суспільства та *зміни поведінки цих сегментів на прийнятну для громадськості, а також спосіб впливу на основні, умовно нормальні*

сегменти, який використовує акти комунікативної маніпуляції для підвищення етики, досягнення згоди цих сегментів з фундаментальним соціальним кодексом і нормами поведінки суспільства в цілому" [Громадська думка: Дослідження. Аналіз. Висновки. – К. : Держсоцслужба, 2005. – Вип. 1. – 84 с.]

На відміну від мистецтва, реклама не вчить мислити, вона пропонує готові рішення і вказує "правильний" шлях дій. Тобто будь-яка, навіть соціальна реклама привчає не робити вибір, а слідувати вказівкам. Таким чином, поступово виховується спрощений тип особистості, який суцільно довіряє свою свободу медіакомунікаціям, не аналізуючи ситуацію власноруч.

Проблема полягає в тому, що громадяни підсвідомо схильні більше довіряти саме соціальній рекламі, яка апіорі спрямована на покращення життя суспільства, впровадження загальнолюдських цінностей. Прикладом такої негативної маніпуляції може слугувати гасло тютюнових кампаній "Ми не продаємо тютюнові вироби особам, яким ще не виповнилося 18 років", або антитютюнова наліпка на пачці цигарок, яку аж ніяк не назвеш дівою, через прив'язку до конкретного продукту. Більшість виробників цигарок цілеспрямовано спонсорують антитютюнові кампанії, справжня мета яких ще раз нагадати потенційному сегменту ринку про продукт. Доведено, що колишні курці у більшості випадків сприймають антитютюнові постери як заклик, особливо це стосується підлітків, які звикли протестувати проти будь-яких заборон. Більше того, формується позитивний імідж виробників цигарок, як соціально свідомих, що призводить до нейтрального або позитивного ставлення до тютюнових кампаній з боку соціуму.

Отже, можна зробити висновок, що соціальна реклама, як і будь-яка інша є спрощеним засобом впливу на суспільство, що безперечно має свої позитивні наслідки у донесенні суспільно-важливої інформації, що сприяє підвищенню рівня обізнаності серед громадян, та налаштовує людей на дотримання етично-моральних цінностей. Однак, на відміну від мистецтва, реклама не здатна виховати суспільно свідому особистість, що сама приймає рішення і аналізує ситуацію. Соціальна реклама подібна до милиць, вона допомагає, але ніколи не замінить здатність мислити самостійно. Тому, доки суспільство не усвідомить важливість власно прийнятих рішень, існуватиме небезпека прихованих маніпуляцій з боку замовників та виконавців рекламних замовлень.

***В. К. Ларіонова, д-р філос. наук., проф.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
Larionova_vk@ukr.net***

МОРАЛЬ І ГЛОБАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

Характерною рисою сучасної доби є те, що на зміну епосі універсалізації прийшла епоха глобалізації. Якщо універсалізація розглядала людину як суб'єкта процесів, що відбуваються, то глобалізація позбав-

ляє значною мірою індивіда контролю над соціальними процесами та власною долею.

Характеристика сучасності не може бути однозначною, оскільки аналізуються дуже суперечливі процеси, в надрах яких і визріває нова якість буття людства, народжується нове обличчя світу, формуються інші, ніж раніше умови людського існування. Світ змінюється на очах, залишаючи й у окремої особистості, й у багатомільйонних мас відчуття драматизму, надії та болісних сумнівів. Руйнуються усталені соціально-економічні структури, стійкі форми міждержавних відносин, виникають альтернативні, наслідком яких виступають нові проблеми, що змушують приймати доленосні рішення, котрі визначають майбутнє наступних поколінь, той світовий порядок, у рамках якого їм випаде жити.

Подібні проблеми ставлять перед необхідністю нового бачення світу, що є неможливим без появи відповідної потребам епохи моральної системи (парадигми), котра суттєво переосмислює традиційні моральні цінності, принципи, норми та реальні звичаї. Така система має базуватися не на часткових підходах (класових, національних, державних, регіональних), а на загальному інтересі виживання людства з усіма його конфліктами й суперечностями; остаточно ж розв'язання багатьох із них може бути раціонально поціноване лише як процес, а не як якийсь самодостатній підсумок.

Глобальна етика має початися з переосмислення місця людини у світі і її відносин із природою. Людству варто відмовитися від антропоцентристського принципу, що ставить його над природою як "царя природи". Людині варто змиритися з тим, що вона – лише одна (і, можливо, не найкраща, з огляду на наслідки її діяльності) життєва форма. Повага до всього живого на землі, що лежить в основі східних філософських і релігійних учень, повинна органічно увійти до глобальної моральної свідомості.

Становлення нового світового порядку, що гарантує виживання людства, перетворює на свою необхідну умову виникнення світового загальноприйнятого порядку, якому з необхідністю повинні були б підкорятися всі країни, блоки, політичні партії, котрі прагнуть збереження миру, стабільності та благополуччя.

Якщо підійти до феномену глобалізації з *морально-аксіологічної точки зору*, то слід зазначити, що це явище створює умови для виникнення нової етики – етики світу, що глобалізується. Сучасна етична думка демонструє прагнення світового співтовариства до створення нової універсальної теорії моралі. Як зазначає В. Малахов, у сучасній моральній філософії існують універсалістські концепції, що прагнуть окреслити основні цінності моралі з позиції загальнолюдської спільноти. Ця універсалістська етика, на думку вченого, є показовою, зокрема для духовної культури Просвітництва, що прагне осмислити й реорганізувати всю навколишню дійсність на засадах "єдиного всемогутнього Розуму", а також для етико-гуманістичних концепцій Л. Толстого, М. Ганді, А. Швейцера.

У наш час ідея глобальної етики вже одержала своє практичне втілення в організації фонду "Всесвітній етос", у прийнятті "Декларації принципів глобальної етики" ("Декларації світового етосу").

Аналізуючи можливі перспективи глобальних тенденцій розвитку людства, вчені формулюють як оптимістичні, так і песимістичні прогнози наслідків глобалізації. Найбільш складним і суперечливим чином тенденції глобалізації проявляються у соціокультурній сфері. До негативних наслідків глобалізації у соціокультурній сфері зокрема відносять зміну ціннісних орієнтацій, деградацію духовної царини, занепад моралі внаслідок повсюдного відходу від ідеї Бога, сутність якої є любов до ближнього.

Таким чином, особливого значення набуває розробка загальної моделі *моральнісних цінностей*, нової етичної системи координат, яка б об'єднала розпорошене за своїми расовими, національними, релігійними, суспільно-політичними та економічними ознаками людство у єдину планетарну спільноту і сприяла її виходу на новий рівень буття.

Забезпечення *виживання людства* вимагає нового світового порядку як у сфері економіки, політики, так і в сфері моралі. Спілкування різних націй, народностей, етнічних груп вимагає наявності особливої етики, особливих правил взаємовідносин, що гарантують досягнення взаєморозуміння. Контакти між такими різними культурами викликають наслідки психологічного й морального характеру, створюють необхідність розуміння чужої точки зору, виходу за рамки власного "я", плюралізму осмислення світу, вміння бачити його очима іншої культури, виявляючи її внутрішню логічність, розумність, доцільність.

У той же час проблема виживання не може розглядатися безвідносно до таких дуже істотних проблем, поза вирішенням яких і саме виживання стає малоймовірним. Ідеться про голод, гноблення, нерівність у світовій економіці та політиці, етнічні та релігійні конфлікти, расизм і національну ворожнечу, екологічну небезпеку, виснаження природних ресурсів.

Незважаючи на досить широке висвітлення проблем глобалізації у філософській, соціологічній, психолого-педагогічній літературі, виховання моральності у світі, що глобалізується, ще не отримало концептуального оформлення, що відкриває можливості подальших розвідок у цьому напрямі. Крім того, мораль світу, що глобалізується, відчуває дію трансформаційних змін та потребує відповідного осмислення. Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити низку завдань:

- 1) розглянути суттєві позитивні та негативні наслідки глобалізації у соціокультурній сфері взагалі й у сфері моралі зокрема;

- 2) проаналізувати трансформацію етичної думки у напрямі пошуків універсальної моралі для світу, що глобалізується;

- 3) з'ясувати вплив світових глобалізаційних процесів на вибір пріоритетних напрямів морального виховання.

Глобалізація вимагає відповідного мислення, підходу до світу як єдиного цілого, що вкрай необхідно для управління загальними проблемами, і постійного етичного діалогу з життєво важливих питань спільної безпеки і співпраці.

"МОРАЛЬНІСНИЙ РАЦІОНАЛІЗМ" **УКРАЇНСЬКОГО ШІСТДЕСЯТНИЦТВА**

Українське шістдесятництво, як і будь-який акт персонального поставання, почалося з необхідності виговоритись. Точніше кажучи, з неможливості мовчати. Спражні неоромантики прагматичної доби, вони шукали те, що шукати було не прийнято, а то й небезпечно – власної ідентичності. Той пошук був пошуком власної духовності, власних коренів: національних, інтелектуальних, творчих.

Тому погоджуючись з точкою зору Т. Гундоровою, ми пропонуємо розглядати шістдесятництво як середовище культурного і морально-психологічного (пере)виховання. Де відбувається ніби друге народження. Символічне народження "внутрішнього" я. "Моє друге, духовне народження пов'язане з середовищем шістдесятників", – зізнавалася Михайлина Коцюбинська [Коцюбинська М. Крізь велику призму // Сверстюк Є. На святі надій: Вибране. – К. : Наша віра, 1999. – С. 5]. Головним є, як зазначає Тамара Гундорова, момент свідомого складання (формування) нового світогляду. "В певному сенсі всі вони – шістдесятники – були раціоналістами-неофітами, що прийняли віру у нову раціональність" [Гундорова Т. Шістдесятництво: метафора, ім'я, дім // Коцюбинська М. Мої обрії : у 2 т. – К., 2004. – С. 5]. Лише в такому просторі "нової раціональності" можна вибудувати простір інтелектуальної свободи та незалежності. "То було виокремлення себе з аморфної маси середньоарифметичного радянського громадянина як мислячого індивіда, як українця і громадянина всесвіту" [Коцюбинська М. Крізь велику призму. – С. 5]. Така позиція вимагала від її апологета в першу чергу моральнісної визначеності. "Новий раціоналізм був нонконформістським, моральним і національним" [Гундорова Т. Шістдесятництво: метафора, ім'я, дім. – С. 5]. Тому ми пропонуємо розглядати шістдесятництво як, передусім, рід інтелектуалізму. "А точніше раціонального персоналізму" [Там само. – С. 6]. Важливим є питання "чесности репрезентації". "Українські шістдесятники прагли відновити естетику як моральну і персональну заангажованість літератури і мистецтва" [Там само]. Шістдесятники (за визнанням Івана Світличного) будували свій світогляд на здоровому глузді, поціновуючи людське в людині, і зокрема, "маленькій" людині, вчилися говорити правду, повертаючи словам їх смисл.

Шістдесятництво – це своєрідний бунт "я" проти знеособленого "ми", з метою побудови нової спільності, котра б ґрунтувалася на нових, кращих, більш справжніх засадах буття. Це ще один прояв одвічного прагнення людини до перетворення світу-навколо через перетворення себе, відповідно до законів краси і моральності. "Етика й естетика зливалися в епістемології шістдесятництва" [Там само. – С. 7]. Це приклад соціального самоусвідомлення себе, як частини цілого, а отже і неминуча відповідальність "всіх за все" та прагнення віддати свою частку до зага-

льного цілого. Наголошуючи на своєму "я", ми утверджуємо цінність того загального до якого наше неповторне "я" належить. Нація, держава (з її демократичними та громадськими правами та обов'язками), світ мистецтва і культури, моральнісний вимір кожного з нас – це ті орієнтири згідно яких, представники шістдесятництва вибудовували свої життя та творчість, звіяли власні переконання та принципи, те, на чому ґрунтувалися їх творчі пошуки та політично-громадські устремління. Шістдесятники готові були навколишню дійсність "міряти високою мірою" (І. Світличний). Шукати орієнтирів "на рівні вічних партитур" (І. Драч). Така інтенція вимагала "внутрішньої еміграції", втечі в себе, до себе. Це потрібно було зробити, щоб, як це не парадоксально, лишитися людиною-для-інших. Щоб зберегти загальнолюдське в собі заради інших (оточення, нація, країна). Цей пафос "самособоюнаповнення" вимагав служіння ідеалам та здатності до самопожертви. І йдеться тут "не про поетизацію вселюдського собору, а передусім про цілком конкретне втілення його в собі, про вироблення власної індивідуальності як частки власного народу, як надійної опори для культури та духовного життя" (Є. Сверстюк). "Мислячий індивід" тепер уже, як зазначає Т. Гундорова, був не так бароковим "мислячим очеретом", як "силою" [Там само. – С. 5]. І лише свідомо моральнісна настанова могла спричинити оформлення такої сили. Хвиля репресій тому лише підтвердження: шістдесятників боялась система. Як боїться будь-яка тоталітарна система проявів інтелектуальної і творчої незалежності. "Шістдесятництво – це передусім рід інтелектуалізму" [Коцюбинська М. Крізь велику призму. – С. 6]. Це простір моральнісного раціоналізму. "Спротив Системі і культ індивідуальної незалежності, лібералізм – прикмети такого інтелектуалізму" [Гундорова Т. Шістдесятництво: метафора, ім'я, дім. – С. 6].

Культурно й соціально українське інтелектуальне шістдесятництво близьке до західного екзистенціалізму, однак, як зазначає Т. Гундорова, між ними існувала суттєва різниця, яку культурна антропологія визначає як відмінність між індивідуалізмом і соборністю (органічністю, автентичністю). "Українські шістдесятники були соборниками, а точніше – народниками" [Там само]. Тож завжди мали перед собою світоч загального, того, з чого і черпали силу для свого індивідуалізованого буття. Тому з певністю можна сказати, що "...для шістдесятників Буття не було Ніщо" [Там само].

Тож ближчими до істини ми будемо, коли визначатимемо українські 60-і, як "час складання раціонального персоналізму" [Там само]. Прагнення свободи та небажання перетворитися на "одномірну" тотальну людину радянського зразка підтримувало бунт українських молодих інтелектуалів, котрі будували свій світогляд на здоровому ґлузді, поціновуючи людське в людині, і зокрема, "маленькій" людині, вчилися говорити правду, повертаючи словам їх смисл" [Там само. – С. 7].

У цей період "чесності з собою" етика й естетика зливалися в епістемології шістдесятництва. Наоснові творчості Шевченка викристалізовується культурницький, естетичний і персоналістський ідеал шістдесятництва. Як зазначає Т. Гундорова: за "народним" кодом Шевченка проступав ідеал шістдесятників.

ЕКОФЕМІНІЗМ ЯК ЗВ'ЯЗОК ЖІНКИ З ПРИРОДОЮ

Чим більше жінка втрачає зв'язок з Природою та своїм жіночим началом, перестає прислухатися до інтуїції і відчувати природні енергії, з яких спочатку черпала свої сили, тим більше вона перемикається на чоловічий тип поведінки і мислення. Такі жінки в XX столітті вирішили боротися за свої права, вважаючи, що вони ущемляються так само, як і права самої Природи. Жінки вирішили, що потрібно завоювати рівні права з чоловіками, що і стало основою нового напрямку – екофемінізму.

Історіографія екофемінізму представлена науковими доробками численних авторів. Що відображено в текстах, які присвячуються залученню жінок до розгляду питань, які стосуються навколишнього середовища. Важливим джерелами для аналізу даного процесу є праці відомих дослідниць, які пропагували ідеї екофемінізму, такі як: Франсуаза Дюбон "Фемінізм або смерть" (1974), Сьюзен Грифін "Woman and Nature: the Roaring Inside Her" (1978) Ecofeminist treatise", Джуді Барі, Вандана Шива "Приховані параметри і локальності в квантовій теорії", Керолін Мерчант "Смерть природи" та "Радикальна екологія", Карен Уоррен. На сьогоднішній день таке явище як "екофемінізм" в Україні малодосліджене. Ми спробуємо дати тлумачення даному процесу.

На початку 70-х років виникає такий рух як "екофемінізм", який виступає за збереження природи і висуває тезу, що природа має жіноче начало. Існує декілька тлумачень даного поняття. Екофемінізм – напрям екологічної етики, що концентрує увагу на взаємозв'язку у пануванні чоловіків над жінками і людьми над природою [Карпенко Є. І. Сутність сучасного екофемінізму // Гуманітарний екологічний журнал. – 2002. – Т. 4, Вип. 1. – С. 67]. Екофемінізм – громадський рух і філософія, що поєднують мету фемінізму та екології [Словник ґендерних термінів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://a-z-gender.net/ua/ekofeminizm.html>].

Появу цього терміну пов'язують з ім'ям французької дослідниці Франсуазою Дюбон, яка закликала жінок до екологічної революції для порятунку життя на Землі. Звільнення природи за екофемінізмом має розпочатися одночасно зі звільненням "жіночого начала". Екофемінізм проводить паралель між експлуатацією природи і жінки в патріархальному західному суспільстві, підкреслюючи їх філософську єдність [Дмитрієва М. Фемінізм на всі смаки [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://maryxmas.livejournal.com/3595082.html>]. Дюбон підняла тему, яка стала основною для екофеміністського руху: екологічна криза сучасності; критика західної патріархальної системи як причина цієї кризи; заклик до жінок і чоловіків домогтися соціальних та екологічних змін [Вступ до екологічної етики [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://referatfolder.org.ua/content.php?c=ecology&id=605&s=6>].

Основою мета руху полягає в тому, щоб привести світ до первісної гармонії шляхом припинення дискримінації жінок. Живильним джерелом

цієї течії є поєднання жінки і природи, матері і Землі – акцентуючи увагу на цінностях материнства, турботи про нащадків, виховання. Екофемінізм виступає за звільнення від чоловічого етосу, спрямованого на експлуатацію природних ресурсів, і орієнтує на повагу та підтримку життя на Землі [Дмитрієва М. Фемінізм на всі смаки].

Екофеміністи висувають чотири базових принципи своєї теорії: 1) існує безсумнівний зв'язок між гнобленням жінок і гнобленням природи; 2) розуміння характеру цього зв'язку необхідно для будь-якого адекватного розуміння природи; 3) феміністська теорія і практика повинні включати екологічну перспективу; 4) вирішення екологічних проблем повинне включати феміністські перспективи.

У екофемінізмі існує кілька підходів. Радикальний екофемінізм висуває як єдину природоподібну та природоохоронну сили тільки однієї статі – жіночої. Аргументами радикальних екофеміністок служать дані про наслідки екологічних катастроф для жінок. Вони виступають проти політики глобалізму, вбачаючи в ній прагнення чоловічої частини населення Землі дискримінувати природні права жінок.

Соціалістичний екофемінізм ґрунтується на визнанні економічної нерівності. Головне джерело проблеми – поділ праці за статевою ознакою, так як суспільство намагається відокремити себе від природи за допомогою системи виробництва. Чоловіки переважають у сфері виробництва, а домашнє життя обслуговується жіночою неоплачуваною працею. У результаті цього жінки і чоловіки стають відчуженими один від одного і від результатів їхньої праці.

Спіритуалістичний екофемінізм намагається виявити природну жіночу духовність шляхом відродження древніх знань. За словами його послідовниць, саме це допоможе посилити роль жінки поза патріархальним контролем, який прагне стерти з пам'яті людства багатовікові знання і досвід. Предметом їх критики є західна релігія, як символ патріархальної культури. Спіритуалістичний екофемінізм черпає сили з доісторичних природних вірувань і практик.

Отже, кінець ХХ століття знаменується екофеміністичними революціями, учасники яких намагаються урівняти права чоловіків і права жінок, це все нерозривно пов'язано з природою. А тому всі прихильники екофемінізму погоджуються із тим, що домінування природи повинно бути нерозривно пов'язане з домінуванням жінки.

І. І. Маслікова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
maslikovairina@rambler.ru

ТЕНДЕНЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ ІДЕЇ СПІЛЬНОГО БЛАГА В ЕТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Питання про цілі сучасних інститутів, сутність їх діяльності, культивування та визнання певних якостей індивідуальних і колективних суб'єктів, пов'язаних з цією інституційно оформленою діяльністю і добро-

чесністю суспільства в цілому сьогодні актуалізують проблему теоретичного осмислення ідеї спільного блага. Ця проблема ускладнюється відсутністю спеціальних етичних робіт з даної проблематики, що не може не викликати дослідницький інтерес філософів моралі. І звернення до історії етики може засвідчити наявність двох тенденцій теоретичного осмислення ідеї блага, які мають на сьогоднішній момент велике значення для побудови етико-теоретичного образу "спільного блага" адекватного запитам сучасних соціальних практик.

Такі тенденції осмислення блага пов'язані із спробами обґрунтування моралі, які склалися в метафізичній (Платон, стоїки, Ф. Аквінський, І. Кант, Ф. Г. Бредлі та ін.) та в емпіричній (Аристотель, Епікур, Т. Гоббс, Б. Мандевіль, К. А. Гельвецій, І. Бентам, Дж. Ст. Мілль, Ф. Хатчесон, А. Сміт та ін.) етиці. Історико-етичний аналіз філософської спадщини представників цих двох напрямків, що проводився низкою дослідників (В. Вунд, Дж. Мур, Р. Апресян, А. Гусейнов та ін.), дозволяє виділити важливі аспекти в трактуванні суті та природи моралі в цілому так і позначити певні підстави для виявлення формальних та змістовних характеристик блага. В метафізичній етиці мораль і благо осмислювалися крізь призму деонтології, формалізму, раціональності, універсальності. В емпіричній етиці мораль і благо аналізувалися з позицій телеології, консеквенціалізму, оцінності та партикулярності.

Такі особливості і сьогодні лежать в основі сучасних теоретичних описів та спроб обґрунтувань ідеї блага та спільного блага зокрема у "формально-процедурній" (К.-О. Апель, Р. Брандт, Дж. Брум, Ю. Габермас, Р. Геар, Т. Гурка, Дж. Ролз, А. Сен, П. Сінгер, В. Сіннотт-Армстронг та ін.) та "матеріально-субстанціоналістській" (Г. Енском, Дж. Макдауел, Е. Макінтайр, А. Мьордок, М. Нуссбаум, Ч. Тейлор та ін.) етиці. При цьому під процедурної етикою розуміються теорії обґрунтування методів та процедур практичних моральних роздумів (деонтологічна етика з її акцентом на процедурі універсалізації, утилітаристська етика з її розрахунком максимізації блага, дискурсивна етика з її діалогічною процедурою обґрунтування значущості норм). Досить цікавим є той факт, що хоча процедурна етика свою увагу зосереджує на формальних сторонах моралі, елімінуючи повністю її ціннісний зміст, тим не менш, в ці теорії вмонтовані такі моральні ідеали як свобода, альтруїзм, універсалізм, справедливість, рівність, що є ціннісними орієнтирами, "вищими благами" західної культури. А так, представники процедурної етики "опиняються в пастці дивної практичної суперечності, коли саме блага, що їх надихають, примушують їх заперечувати всі подібні блага або їх особливий характер" [Тейлор Ч. Джерела себе / пер. з англ., заг. ред. А. Васильченко – К.: Дух і літера, 2005. – С. 126].

На противагу формальній, процедурній етиці сучасна субстанціоналістська етика (етика чесноти, комунітаристські концепції благого життя, феміністська етика турботи) зосереджує свою увагу на просторі моралі за межами належностей. Всі ці неоаристотельянські теоретичні концеп-

ції оперують змістовними поняттями, які описують ідеал "благого життя" і конкретні чесноти з метою прояснення питань моральної поведінки в опорі на телеологічний стандарт оцінки вчинків та об'єктивну концепцію блага Аристотеля.

Спровокований Г. Енском аристотеліанський поворот в етиці призвів до появи неоднорідного інтелектуального явища, умовно представлено-го двома дослідницькими напрямками "традиціоналістського" (Е. Макінтайр) та "есенціалістського" (М. Нуссбаум) неоаристотельянства. Не зважаючи на певні відмінності, сучасна етика чесноти своє призначення бачить у проясненні умов, за яких людина здатна відповідати на головне етичне питання "як слід жити?" як у перспективі цілісного життя, так і в конкретних ситуаціях. На рівні соціальної взаємодії йдеться про цілі сучасних інститутів, сутності діяльності, а також культивування гідних визнання та шанування якостей суб'єктів, пов'язаних з цією діяльністю і доброчесністю суспільства в цілому (М. Сендел).

Практична значущість етики досягається за рахунок відновлення телеології, завдяки якій стають можливими обґрунтування і упорядкування норм та цінностей. Відповідно етика чесноти зосереджується не на принципах і правилах вчинків, а на людському характері та чеснотах, що визначають здатність людини вести гідне життя, єдність і цілісність якого задається перспективою пошуку вищої мети – телосу як блага. Неметафізична телеологія Е. Макінтайра спирається на поняття "практика", "нарративна єдність життя", "традиція". При цьому під практикою розуміється "будь-яка послідовна і комплексна форма соціально встановленої спільної людської діяльності, сенс якої полягає в реалізації благ, внутрішніх до неї" [Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі / пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова – К. : Дух і літера, 2002. – С. 278], які задають самоцінність цих практик і можливість постійного вдосконалення. Створення єдиного соціально-телеологічного стандарту в рамках суспільства стає можливим у процесі ієрархізації практик. На індивідуальному рівні така ієрархізація здійснюється в осмисленні нарративної єдності життя, на колективному – на тлі певної традиції. Таким чином, в етиці чеснот мораль виступає певним інструментом, що дозволяє людині гідно жити в конкретній різноманітній імінливості.

Отже, розробка і введення в етичну теорію концепту "спільного блага" в опорі на данні дослідницькі традиції надасть можливість відобразити повноту моральних цілей і цінностей соціальних практик, а також здійснити роботу щодо створення системи етичної оцінки та легітимації політичної, економічної, соціокультурної діяльності. Дослідження специфіки спільного блага в його формальних та змістовних характеристиках дозволить наблизитися до розв'язання цілої низки проблем соціальних практик. Це – з'ясування перспектив глобальної політичної практики в напрямку до "космополітизму" або "ком'юніті", в яких спільне благо виступає морально-духовною підставою, що забезпечує співіснування множинності та різноманітності культур; визначення нормативного зміс-

ту спільного блага як ціннісного орієнтиру сучасної економіки та пошук механізмів його досягнення; реалізація на практиці ідеї колективної відповідальності як звернення до колективного суб'єкту економічної та політичної практики моральних вимог сприяння спільному благу та соціальної відповідальності; з'ясування специфіки культурного блага як виду спільного блага в просторі інституційно оформленої соціокультурної практики і виявлення ефективних механізмів та інструментів його

В. С. Машедо, студ., БГУКК, Минск, Беларусь
vera.mashedo@gmail.com

РОЛЬ РУКОВОДИТЕЛЯ В ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ЭФФЕКТИВНОЙ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ ОРГАНИЗАЦИИ

Система управления организацией – одно из ключевых понятий теории организации, тесно связанное с целями, функциями, процессом управления, работой менеджеров и распределением между ними полномочий для исполнения определённых целей. В рамках этой системы протекает весь управленческий процесс, в котором участвуют менеджеры всех уровней, категорий и профессиональной специализации. Управлять – значит использовать экономические, психологические, финансовые и другие инструменты для осуществления поставленных задач.

Корпоративная культура оказывает значительное влияние на успешность реализации эффективной стратегии функционирования организации и состоит из следующих элементов: социально-психологический климат на предприятии, "качество трудовой жизни" работников, стиль управления, кадровая политика, трудовые ценности, организационный патриотизм. Важным атрибутом считается "символика", с помощью которой ценностные ориентации передаются членам организации, и эффективные функции и способы, создающие культурное пространство и особое ощущение реальности.

Корпоративная культура направлена не на внешние, а на внутренние регуляторы поведения сотрудников, т. е. вступает в действие тот самый глубинный слой корпоративной культуры. Сотрудник сам регулирует свое поведение и активность деятельности в соответствии с принятыми стандартами и нормами организации не потому, что его заставляют или ему "предписывают", а так как эти стандарты и нормы соответствуют его внутренним ценностям. Мотивирование сотрудников в общественной организации основывается на признании личности сотрудника и его творческих, организационных и коммуникативных способностей. В некоммерческой структуре люди ищут возможность приложить усилия к осуществлению не только высокой цели, но и чего-то приятного для себя лично, например, признания нужности и ценности для группы [Фатхутдинов Р. А. Стратегический маркетинг. – 2-е изд. – СПб. : Питер, 2002. – 448 с.].

Существуют первичные и вторичные механизмы внедрения культурных основ, которые создают так называемый корпоративный климат организации. На первой стадии развития организации этот климат во многом определяется руководителем, на более поздних стадиях он является отображением и проявлением общих культурных представлений.

На наш взгляд, основными направлениями деятельности руководителей по формированию прогрессивной корпоративной культуры являются:

1. Разработка системы ценностей, целей и конкретных задач по их достижению для всех участников организации.

2. Разработка системы поиска, обслуживания и "удержания" клиентов организации, которая базировалась бы на учете: социально-психологических особенностей клиентов; культурном, социально-психологическом отборе сотрудников, осуществляющих эти контакты; оргдокументации, деловых инструкций, обеспечивающих профессиональный, доброжелательный стиль общения.

3. Разработка программы взаимодействия с местным населением, обществом в целом, городом, государством.

4. Корректировка организационно-экономической документации в соответствии с внедряемыми рекомендациями.

5. Информационное обеспечение, обучение и организация исполнения принятых мероприятий [*Мишаткина Т. В.* Феномен общения в философии и культуре / Т. В. Мишаткина, Я. С. Яскевич. – Минск, 2000. – С. 121–125].

При изменении корпоративной культуры очень важно соблюдать постепенность и поэтапность нововведений, кроме того, не менее важно, чтобы элементы новой культуры не вступали в явное противоречие с существующей системой ценностей корпорации. Нужно, чтобы новую культуру принимали и поддерживали все высшие руководители. Только в этом случае совершенствование корпоративной культуры в дальнейшем будет способствовать процветанию корпорации.

Рекомендации по совершенствованию деятельности руководителей по формированию корпоративной культуры организации:

1. Разработать четкую нормативную базу по корпоративной культуре.

2. Создать стандарт информирования персонала, что необходимо для большей информированности работников о планах и действиях руководства.

3. Разработать и осуществить комплекс коллективных мероприятий, так называемых "программ отдыха" для поддержания "здорового" корпоративного климата в коллективе и налаживания взаимоотношений между сотрудниками и начальством, которые бы стали одной из традиций предприятия.

4. Требуется научно обоснованная разработка ключевых показателей эффективности для различных категорий работников, и, в первую очередь, для работников управленческого аппарата.

Таким образом, важность постоянного участия руководителя в формировании и поддержании высокого уровня развития корпоративной

культури любой організації визначається рядом обставин. Во-первых, вона надає співробітникам організаційну ідентичність, визначає внутрігрупове представлення о компанії, являясь важним джерелом стабільності і преемственности в організації. Это створює у співробітників відчуття надійності самої організації і свого положення в ній, сприяє формуванню почуття соціальної захищеності. Во-вторых, знання основ корпоративної культури своєї компанії допомагає новим працівникам правильно інтерпретувати відбуваються в організації події, визначаючи в них все більш важливе і суттєве. В-третьих, корпоративна культура стимулює самосвідомість і високу відповідальність працівника, виконуючого поставлені перед ним завдання. Признаючи і стимулюючи таких людей, корпоративна культура ідентифікує їх як ролеві моделі (зразки для наслідування).

А. Ю. Морозов, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ, Київ
lnsearch2007@yandex.ua

ДІАЛОГІЧНИЙ І МОНОЛОГІЧНИЙ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ ІНШОГО: СПРОБА ПОЄДНАННЯ

У монологічному ("егологічному") підході, притаманному модерній парадигмі суб'єкта, не існує поняття Іншого, а є лише *ego* і *alter ego*. Якщо все обертається навколо Я (суб'єкту), відповідно утворюється методологічна суб'єкт-об'єктна настанова, яка "втягує" в поле свого тяжіння світ, інших людей, Бога. Інше (не-Я) стає об'єктом пізнання. Здійснюючи об'єктивізацію, розум намагається схопити в понятті найбільш загальні риси того, на що спрямоване пізнання, абстрагуючись від його індивідуальних, конкретних характеристик. Саме це нівелювання одиничного у світлі загального і було однією з причин інструменталізації Іншого, позбавлення його самотності. Загалом підведення одиничного під загальне базується на метафізичній інтуїції того, що людина укорінена (в залежності від традиції) в буття, логос, божественний розум, чисте Я, сутність (в марксистському варіанті – родову сутність), і т. д. У діалогічному підході (М. Бубер, Фр. Розенцвейг, М. Бахтін, Е. Левінас, Ю. Габермас та ін.), що прийшов на зміну попередньому "монологічному", вводиться поняття Іншого. Відповідно утверджується нова суб'єкт-суб'єктна парадигма. Увага фокусується на діалогічній природі людини, на просторі "між" (Бубер), що не "розчиняється" остаточно у якійсь онтологічній основі. М. Бубер пише: "Фундаментальним фактом людської екзистенції є "людина з людиною". Якщо щось і є характерною особливістю людського світу, так це передусім дещо, що виникає між істотою та істотою... "Між" не допоміжна конструкція, але істинне місце і носій людського спів-буття" [Бубер М. Проблема человека // Бубер. Два образа веры / пер. с нем. под ред. П. С. Гуревича. – М. : Республика, 1995. – С. 230]. Водночас Бубер підкреслює, що простір "між" лежить в основі форму-

вання Я: "Тільки спів-участь в бутті інших істот відкриває смисл і основу власного буття" Бубер [Там же. – С. 228]. Загалом, діалогізм на відміну від монологізму передбачає, що Іншого не можна підвести під загальне, але навпаки слід розглядати як унікальне, неповторне, одиничне. Інший ніби розриває тканину буття, чинить спротив "тотальності" (Е. Левінас).

Отже, перед нами два протилежних підходи: егологізм і діалогізм. Ми пропонуємо шлях узгодження їх обох. Будемо виходити з тези, що етичне не можна розглядати окремо від онтологічного, одиничне – окремо від загального. Більш того, на нашу думку, взагалі самостійність етики від онтології можлива лише для повністю секулярного розуму, позбавленого метафізичної інтуїції. Для того ж, хто не виключає "абсолютне" зі своєї ціннісної системи координат, самостійність, автономність етики – річ доволі відносна. Адже зрозуміло, що з перспективи буття, ніщо, логосу, божественного розуму, універсальної чистої свідомості і т. д., етичне є лише окремим випадком онтологічного. Якщо ми пристанемо на цю точку зору, з цього випливає, що діалог Я – Ти і взагалі сам простір "між" можливий саме завдяки наявності цієї онтологічної основи. Оскільки існує онтологічна основа світу, то існують й певні сутнісні структури людини, які укорінені в цю основу. Можна представити ситуацію так: Інший допомагає відкрити/виразити сутність Я, яка не створюється, а відкривається як вже наперед-дана, існуюча в згорнутому потенційному вигляді. Тобто роль Іншого – всього лише розкрити, дати збутися потенціям, щоб два різних Я стали тим, ким вони мають стати. Кожен реалізує власну сутність, яка, у свою чергу, укорінена в певну онтологічну основу. А вже усвідомлення обов'язковості такої реалізації у певних вчинках і несення відповідальності за них виводить нас з рівня онтології на рівень етики. Представники філософії діалогу і комунікативної етики постійно наполягають на важливості гуманістичної суб'єкт-суб'єктної настанови. Але сама ця настанова не може просто народитися у просторі "між". Очевидно, що потрібен суб'єкт, який був би причиною цієї настанови. Будь-яка настанова (як суб'єкт-об'єктна, так і суб'єкт-суб'єктна) корениться в самому Я, в його глибинних онтичних структурах. Іншими словами, розпочинати аналіз відношень у царині "між" слід все ж таки із Я. Адже не Інший сам по собі породжує в мені бажання ставитися до нього як до речі, засобу (або навпаки – як до цілі), а саме Я бачить його таким або іншим. Філософія діалогу постійно підкреслює той факт, що є буття Іншого, є час Іншого, які мені принципові недоступні. Але якщо Інший абсолютно не такий як Я, як тоді виникають моральні феномени дружби, любові, в якій чужі радість і горе стають моєю радістю і горем? Як можливе порозуміння між народами, релігіями, цивілізаціями? Побачити в іншому відмінного, не схожого на мене – насправді не така вже й велика проблема. Адже Інший одразу постає переді мною у своїй "іншості". Інший являє себе як інший через зовнішній вигляд, одяг, манеру розмовляти; його "іншість" кидається в очі як самоочевидність. З нашої точки зору, моральним завданням постає як раз "зняття" цієї іншості, що можливо лише тоді, коли я зможу побачити в іншому такого, як Я, чи навіть просто самого себе, немов у дзеркалі. І це вже вихід за межі самоо-

чевидного, перехід на більш високий рівень моральної свідомості. На наш погляд, великою ілюзією є вважати, що основу для спільного між Я і Ти слід шукати тільки в емпіричній площині, в раціональному дискурсі: переговорах, круглих столах, дебатах, інтернет-форумах, референдумах тощо. Практика показує, що кожна сторона в кінцевому рахунку залишається на своїй точці зору, а хиткий компроміс, якщо й досягається, не призводить до реальної єдності думок (рос. "единомыслия"), а часто-густо є лицемірством. Справжню єдність доцільно шукати в апіорній площині.

Один з прикладів онтологічної єдності дає М. Гайдеггер, який писав, що автентичність, справжність кожної екзистенції залежить від того, наскільки вона відчуває голос буття, наскільки вона слухняна чомусь вищому за неї. Бути автентичним означає дати буттю збутися, світити кризь нас. Це, власне, і означає бути істотно людиною. Позиція Гайдеггера яскраво свідчить про те, що етичне відношення включене в онтологічне відношення. Інший приклад онтологічної єдності – це укоріненість людини в божественне буття. Тут можливі різні варіанти тлумачення специфіки такої укоріненості. Іудейська модель розглядає Бога як абсолютно трансцендентного світові і, відповідно, утверджує нездоланну прірву між Творцем і людиною. Теза Е. Левінаса про абсолютну трансцендентність Іншого і непізнаваність його лику – типова екстраполяція іудейської теології на етику. Якщо ж за основу розгляду особистості взяти не іудейську, а християнську картину світу, згідно якій "Бог став людиною для того, щоб людина могла стати богом", то така трансцендентність Іншого "знімається". В перспективі "теозісу" воля людини поступово синхронізується з волею Бога через "синергію", спів-дію і тим самим реалізує своє божественне призначення, починає відповідати, як сказав би Г. Гегель, своєму "поняттю", своїй сутності, яка, в свою чергу, укорінена в загальній онтологічній основі. Відповідно, по мірі наближення різних особистостей до над-часової абсолютної основи, їхня тимчасова іншість відносно один одного буде поступово долатися. Наприклад, єдність особистостей у "Ми" (наприклад, у таїнстві подружжя) можна за аналогією до способу існування Трійці представити як потенційно безкінечний процес, в якому два його учасника наближаються до апофатичного стану злиття без поглинання ("рос. "нераздельно и неслиянно"). Це вічна діалектика єдиного і множинного.

***В. В. Надурак, канд. філос. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
vnadurak@ua.fm***

ДО ПИТАННЯ ПРИЧИН МОРАЛЬНОЇ КРИЗИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Зростання хаотичних процесів в моралі українського суспільства зумовлене низкою причин, обговорення яких, звичайно ж, потребує масштабної праці. В межах даного виступу ми зосередимо увагу лишень на одному з факторів, який спричинив згадані процеси.

Американський дослідник Пол Зак, вивчаючи біологічні засади моралі, врешті задався питанням: якщо наша природа в такий потужний спосіб підтримує моральну поведінку (мається на увазі окситоцин, емпатія і т. п. про що детальніше можна прочитати у його статті [*Zak P. Moral markets // Journal of Economic Behavior & Organization. – 2011. – Vol. 77. – P. 212–233*]), то чому ж тоді має місце порушення моральних норм? Відповідаючи на нього він стверджує, що дія нашого "морального компасу" обумовлена середовищем, в якому ми знаходимось. Як соціальні істоти ми пристосовуємось до свого оточення, а отже, і наш "моральний компас" теж повинен пристосовуватись, щоб не втратити своєї ефективності. Порушення моральних норм трапляється, коли є досить сильні мотиви для того, щоб шахраювати, обманювати, красти і особливо тоді, коли відомо, що подібні порушення допускають інші (до цього впливу додається і високий рівень стресу, але це тема окремої розмови. – Н. В.) [*Ibid. – P. 226*]. Для ілюстрації написаного Пол Зак наводить приклад однієї із найбільших американських компаній – Енрон, яка збанкрутувала в 2001 році, після чого з'ясувалось, що її працівники систематично підробляли фінансову звітність і, таким чином, цілеспрямовано ошукували тисячі своїх співробітників, клієнтів та інвесторів. Досліджуючи причини цього шахрайства Пол Зак звертає увагу на те, що керівництво компанії вело політику, якою налаштовувала працівників один проти одного. Наприклад, одна з таких практик передбачала, що 10% працівників, показники яких, за результатами контролю, що здійснювався двічі на рік, виявлялись найнижчими, звільнялись. Стрес, породжений такою "боротьбою за виживання", часто примушував людей "робити цифри" будь-якою ціною.

Цей приклад демонструє, яким чином середовище в якому існує людина, здатне підштовхнути її до порушення норм моралі і яку роль в цьому процесі відіграє влада. Остання бере активну участь у формуванні соціального середовища і може створити умови, за яких люди частіше вдаватимуться до аморальних вчинків, або ж, навпаки, більше намагатимуться їх уникати. У прикладі з Енроном, гадаємо, найважливішим фактором, який стимулював порушення, була та "соціальна конструкція", в якій доводилось діяти людям. Ця конструкція, тобто система стосунків і взаємодій, ставила їх у ситуацію, в якій бажання, або ж необхідність порушувати норми виявлялись надто високими. Тобто була створена система, яка заохочувала йти на порушення. Коли ж інші члени групи починають допускають такі порушення, то людині піти на них стає значно легше. Як показали нещодавно проведені дослідження, якщо ми відчуваємо себе пов'язаними з певною людиною (причому навіть зовсім незначним чином), то спрацьовує психологічний механізм, який веде до того, що ми можемо чинити більш морально, якщо ця людина діє морально, чи навпаки чинити погано, якщо ця людина діяла неетично та менше засуджувати її поведінку [*Gino F. Vicarious Dishonesty: When Psychological Closeness Creates Distance from One's Moral Compass // Organizational Behavior and Human Decision Processes.*

– 2012. – № 1. – Р. 15–26]. Отже, у випадку з Енроном, порушення норм одними людьми тягнуло за собою порушення іншими, що врешті привело до значного поширення описаних відхилень.

Схоже на те, що подібна ситуація склалася і в нашому суспільстві, коли дії чи бездіяльність влади створювали протягом тривалого періоду систему, яка активно стимулювала громадян до порушення певних моральних норм. Наприклад, виплачуючи малу заробітну плату працівникам бюджетної сфери (зокрема, педагогам і медикам) держава створює умови для корупції, оскільки опиняючись у ситуації, коли заробленого не вистачає для мінімального забезпечення власної життєдіяльності, багато працівників цих галузей вдаватимуться до різноманітних поборів, тому що без них їх виживання нерідко стає проблематичним (щоб зрозуміти, що це не перебільшення, варто пригадати мізерні заробітки працівників бюджетної сфери у 90-х роках ХХ століття, які до того ж виплачувались зі значними затримками). Аналогічним чином, наділяючи чиновника значними повноваженнями і малою заробітною платою, держава підштовхує його до різноманітних зловживань. Або ж, обкладаючи підприємців непосмірно високими податками, вона стимулює їх до приховування прибутків (що є, по-суті, обманом), адже без цього ведення бізнесу стає неможливим. Подібних прикладів в Україні можна знайти чимало. Тому не випадково, що за даними опитування Європейського соціального дослідження (European Social Survey, або скорочено ESS), в 2004 році (у наступних дослідженнях дане питання не ставилось) з тезою "Якщо ви хочете заробляти гроші, то не можете завжди діяти чесно" в тій чи іншій погодились 75,6 % опитаних українців. В той час як середній показник по всіх країнах, що взяли участь у дослідженні – 54,8 % (всі наведені в нашій публікації соціологічні дані перебувають у відкритому доступі на сайті <http://www.europeansocialsurvey.org/>).

Пол Зак пише, що мораль для того, щоб закріпитись в якості норми, потребує практикування. До цього слід додати, що аморальність теж формується через практику. Одноразове порушення певної норми, звичайно ж, не веде до постійного повторення відповідної дії. Проте кількразове порушення може привести до формування звички. Вище описане практикування значною частиною громадян України дій, які, по-суті, є аморальними, веде до формування такої звички. Більше того, аморальний вчинок починає сприйматись як менш неприйнятний, оскільки людина має схильність виправдовувати у власних очах свої дії. І тому, навіть коли доходи медика, педагога, чиновника стають достатніми для того, щоб вести гідне життя, багато з них і надалі вдаватимуться до подібних дій, оскільки в них сформувалась звичка та, нерідко, сприйняття даної дії як цілком прийнятної. Таким чином, фактично виходить, що створивши відповідні умови, держава привчила своїх громадян до неетичної поведінки. Її виправлення потребує складної "соціальної терапії".

Необхідно відзначити, що подібні умови почали створюватись ще за радянських часів, коли будучи рівними у своїй бідності, громадяни вважали абсолютно нормальним красти із місця своєї праці (колгосп, завод,

фабрика і т. п.). При виборі робочого місця, перспектива щось привласнити була далеко не останнім критерієм. Для деяких категорій населення (колгоспники) крадіжка нерідко була питанням особистого виживання (такі умови створювали мізерна заробітна плата та невелике особисте господарство). Таким чином, населення постійно практикувалось у крадіжках, які поступово змінили свій статус і перестали вважатись абсолютно аморальним явищем. Роки незалежності не сформували поки що належної поваги до власності. Більше того, крадіжки з держбюджету зробили багатьох посадових осіб багатими людьми. Отож, не дивно, що в Україні за даними ESS на 2010 рік 7,9 % населення вважали, що немає нічого поганого в тому щоб "купувати щось, що, на Вашу думку, могло бути вкраденим". Цей показник демонструє ставлення громадян до привласнення чужого майна і в нашій країні, він є найвищим з поміж усіх опитаних країн (середні дані – 2,5 %). Також досить велика кількість громадян нашої держави вважає, що це лишень трохи погано – 13,8 %.

Таким чином, наведені розмірковування засвідчують роль, яку відіграє держава у функціонуванні суспільної моралі. Перспективним напрямком подальших досліджень є виявлення інших шляхів такого впливу.

Я. І. Ношин, магістр, НаУКМА, Буча
noshyn@gmail.com

ЭТИКА ЛЕВИНАСА – ДВИЖЕНИЕ НАВСТЕЧУ ДРУГОМУ

Левинаса называют "человеком четырех культур": еврейской, русской, немецкой и французской. Для "первого", безусловно, с одного стороны, достаточно оснований (еврей по происхождению, получил еврейское образование, занимался вопросами еврейского образования, изучал талмуд и т. д.). Исследователи биографии Левинаса утверждают, что русский язык был языком общения в семье мыслителя, с супругой он общался на русском. Любовь к русской литературе: Достоевскому, Пушкину и другим писателям он сохранил на всю жизнь. Учился в Германии у таких крупных философов как Мартин Хайдеггер и Эдмунд Гуссерль. Однако именно с Левинасом связывают зарождение феноменологии во Франции. Французский мыслитель был переводчиком V раздела известных *"Картезианских медитаций"* Э. Гуссерля. Жан Поль Сартр знакомился с феноменологией благодаря первой диссертации Левинаса под названием *"Теория интуиции в феноменологии Эдмунда Гуссерля"* на родном французском языке.

С одной стороны, Левинаса как философа причисляют к представителям феноменологии или пост-феноменологии (по мнению Ж. Деррида, со смертью Левинаса закончилась эпоха феноменологии). Разумеется, ортодоксальным феноменологом назвать Левинаса трудно, еще Поль Рикер говорил, что история феноменологического движения есть история феноменологических ересей. С другой стороны, философа причисляют к представителям философии диалога (М. Бубер, Ф. Розе-

нцвайг и другие). Однако бесспорным является тот факт, что проблемы морально-этического опыта человечества благодаря фигуре Левинаса зазвучали с небывалой силой, чего не наблюдалось раньше.

Безусловно, один из главных вопросов, каким образом идентифицировать Левинаса как философа? Как религиозного мыслителя или представителя особого вида феноменологии (сам Левинас отмечал, что придерживается феноменологического метода)? Считать его представителем философии диалога или творцом собственной философии, отличной от всего, что было до него?

Интересно, что о себе Левинас предпочитает говорить как не о религиозном мыслителе, а просто как о мыслителе. Следует отметить, что религиозный и философский дискурсы в работах Левинаса четко разграничены между собой, на что обращают особое внимание исследователи левинасовской философии. Обращаясь к Священному Писанию Левинас видит в нем не наивысший и неопровержимый авторитет, а что очень важно, все-таки выходит из конкретного человеческого опыта, осмысленного на рациональном основании. Тем не менее, в своих философских работах Левинас часто использует библейские примеры как определенный иллюстрационный материал в своей этико-философской концепции или просто обращается к тексту Танаха или Библии. В связи с этим Левинаса часто обвиняли в том, что он пытается ввести в философский дискурс теологическую проблематику или подменить одно другим.

Левинас делает попытку привнести в "философскую партитуру" западно-европейской мысли, которая насчитывает две с половиной тысячи лет, новую солирующую партию. На наш взгляд, Эмманюэль Левинас предлагает совершенно новый подход и взгляд на этическую проблематику как таковую. Дело в том, что кульминацией, наивысшим достижением европейской философии было совпадение с собой в созерцании. В противоположность этому, в этической концепции Левинаса превалирует опыт Другого. Движение навстречу Другому и есть отличительной чертой сущностью философский взглядов французского мыслителя.

Левинас выдвигает на первый план этику, – "духовную оптику", то есть учение об отношении и взаимодействии с Другим, служение (литургия) Другому, где под Другим понимается в первую очередь другой человек, ближний. Мысль Левинаса – не машинка для производства истинных утверждений – подчеркивает А. Ямпольская – а путь, который надо пройти.

Ю. В. Павлов, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
Pavlov_yuri@mail.ru

ФЕНОМЕН "ЕТИЧНОЇ БЕЗВІДПОВІДАЛЬНОСТІ" В ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ СВІТОГЛЯДНІЙ ПАРАДИГМІ

Формування ціннісної світоглядної стратегії відношення людини до навколишньої реальності – довгий і специфічний процес, що охоплює у своїй динаміці широкий спектр найрізноманітніших факторів – політичних,

економічних, соціальних, культурних, духовних і визначає вектор розвитку тих або інших форм і структур взаємодії людини зі світом на багато майбутніх десятиліть. Це завжди складна і болісна процедура, пов'язана з переоцінкою вже сталих норм, правил, звичного способу життя і поведінки, ламанням стереотипів мислення, практично завжди неминучим конфліктом поколінь, що мають різні світоглядні цілі та ідеали.

У періоди нестабільності й невизначеності з особою силою актуалізується пошук критерія оцінки особистісних якостей і особливостей конкретної людини, пов'язаної з навколишнім світом у контексті проблеми співвідношення і взаємодії внутрішнього "Я" і зовнішнього "Ми". Людська цивілізація за всю багатотисячову історію своєї еволюції виробила тільки два основних регулятивних механізми, що визначають правила і норми співіснування людей у цьому світі, які ґрунтуються на двох взаємовиключних факторах – страху і добрій волі та локалізуються в поняттях права й моралі. Якщо сфера дії права досить чітко визначена і предметна у рамках законів і нормативних актів, обов'язкових до виконання, то специфіка моралі як феномена духовного життя і полягає насамперед в добровільному, рекомендованому для людини характері існування моральних норм і принципів, дотримання яких не є обов'язковим (тобто примусовим) і визначається кожним індивідом відповідно до свого внутрішнього переконання і життєвої позиції. Разом з тим, саме мораль виступає єдиною можливим регулятором суспільних і особистісних відносин на тих відрізках історичного процесу, коли спостерігається системна криза у всіх сферах людського життя, що супроводжується насамперед втратою життєвих орієнтирів, стабільності і визначеності у життєвому світі конкретної людини, ламанням звичних структур суспільної взаємодії, коли формальні, правові норми втрачають свою легітимність і не функціонують як регулятивні механізми.

На жаль, подібну ситуацію ми маємо змогу спостерігати нині. Нинішній етап розвитку нашої цивілізації з особою силою демонструє нам відносність, до певної міри аморфність, дотепер, здавалось би, непорушних моральних принципів побудови й функціонування людського співтовариства. У рамках нової картини світу, яка у сучасних наукових дискусіях локалізується в термінах постнекласики, фіксується криза класичних світоглядних конструктів, системи морально-етичних норм і приписів, що домінують у попередньому суспільстві. Класична раціоналізована модель світу виявилася не в змозі дати адекватну відповідь на виклики сучасності в силу абсолютизації й універсальності своїх позицій, що виявляють себе як непогрішно істинні та єдино правильні. Тенденція до переосмислення класичних морально-етичних конструкцій, що зародилася в концепціях некласичної, ірраціональної філософії XIX століття, в XX столітті викристалізувалась у проблему легітимності раціоналістичних претензій на істинне і адекватне відображення реальності й вела до пошуку нових ірраціональних форм світорозуміння. З особливою силою вона проявила себе в сучасній постнекласичній моделі світу, фактично "знявши" імперативність, обов'язковість нормативних етичних моделей минулого.

Критичний аналіз традиційної етики, розпочатий ще у XX столітті постмодернізмом, багато в чому базується на визначенні її відповідності основним, центральним положенням постмодерністської інтелектуальної стратегії. Беручи під сумнів самоцінність будь-яких універсальних конструкцій, які можуть виступати в якості абсолютних, загальних структур, постмодернізм заперечує будь-які спроби створення цілісної, єдиної нормативно-обов'язкової етичної системи, що має загальнообов'язковий характер, відмовляючись від штучних нормативних конструктів, що обмежують індивідуальну самореалізацію особистості. Альтернативою класичній парадигмі виступають практики фрагментарності, локальності множинних проявів буття, які, у свою чергу, допускають відмову від будь-яких аксіологічних критеріїв і оцінок, що носять загальний характер. Формування нового соціокультурного простору постнекласики є несумісним з практикою легітимації історичним досвідом, традиційними ціннісними конструктами сучасних життєвих реалій. Держава і церковні організації визнаються тут джерелами насильства над особистістю і перешкодами на шляху творчої самореалізації конкретної людини. Вони втрачають функції суб'єктів, що конституують ціннісно-нормативні орієнтири суспільства. Ідея про необхідність відсутності інституту державної влади як джерела репродукції морально-етичних імперативів трансформується в постмодерні в ніцшеанське положення про "смерть Бога" як регулятора поведінкових мотивацій індивіда, внутрішнього морального критерію і виступає базисом постнекласичного світогляду.

Природні цінності людства, "узаконені", насамперед, у стандартах релігійної (християнської) етики, є для постнекласики ілюзорними конструкціями, що обмежують свободу особистості, абсолютизуючи унітарні істини, виключають варіативність вибору прийнятних шляхів розвитку. Практика деконструкції – основної методології постмодерністського дискурсу – має на увазі розщеплення ціннісних ідеалів минулого, включення їх у плюралістичну структуру варіювання індетермінованих смислів, конотацій, варіантів. В цій ситуації розмивається і саме поняття норми як сталого критерію оцінки дійсності, зникає грань між нормою і патологією, що веде до втрати звичних ціннісно-нормативних орієнтирів, які виконували функцію локалізованих ферментів індивідуального буття, включеного в потік історії.

Протиставляючи твердій раціоналізованій схемі сприйняття дійсності в термінах бінарних опозицій "гарно-погано", "правильно-неправильно", "добро-зло", так характерної для традиційної етичної парадигми, концепт принципової неможливості дуалізму, дихотомії в будь-яких проявах, теоретики постнекласичності заявляють про плюралізм критеріїв оцінки дійсності в різних ментальних середовищах. У такому випадку виникає можливість "відходу від відповідальності" за свої вчинки і дії для людини, що ідентифікує себе в тому чи іншому часовому й просторовому вимірах. Кожному надається можливість фактично "прожити життя заново", повернувшись у точку біфуркації, одночасно знявши із

себе відповідальність за минуле й майбутнє, тому що дійсним і актуальним є тільки сьогоднішнє.

Тим самим сучасна постнекласична стратегія фактично формує нову морально-етичну парадигму, що умовно можна визначити як "етичну безвідповідальність". Традиція, як акумульований синтез історичного досвіду цивілізації, перестає бути гарантом легітимації поведінкових нормативів, а майбутнє мислиться поза просторово-тимчасовим континуумом. Воно розчинено в сьогоднішні, твориться їм і впливає на нього одночасно. Наріжним каменем даної концепції є моральний нігілізм, релятивізм, зневажливе ставлення до духовно-практичного досвіду попередніх поколінь. Криза звичної системи ціннісно-нормативних орієнтирів, морально-етичних принципів і, як наслідок цього, посилення деструктивних тенденцій у суспільстві – от характерні прояви сучасної релятивістської "етичної безвідповідальності" постнекласичної доби.

Г. С. Пастух, асп., НУХТ, Київ
slivochka1112@yandex.ua

ЕВТАНАЗІЯ НА ПОЧАТКУ III ТИСЯЧОЛІТТЯ

Евтаназія на сьогоднішній день відноситься до однієї з найбільш гостро обговорюваних проблем біоетики, оскільки піднімає такі важливі питання, як: чи має людина право добровільно розпоряджатися своїм життям, де межа між життям і смертю, є життя абсолютною цінністю, чи завжди збереження життя благо для людини. Відповіді на ці та інші питання зачіпають глибинні шари людського існування, фундаментальні цінності суспільства, чим і пояснюється гострота дискусій з даним поняттям.

Проблема евтаназії з'явилася і стала актуальною лише в XX ст., що пов'язано з першим досвідом легалізації евтаназії, а також практикою здійснення евтаназії всупереч чинному законодавству. Очевидно, що всі нові явища, які виникають у суспільному житті, мають отримати правове регулювання, тому у вітчизняній та світовій науці останнім часом все більше зростає інтерес до необхідності законодавчого закріплення та застосування евтаназії. Черговий виток інтересу до теми викликав процес над медбратом Чарльзом Калленом, який зізнався у вбивстві 29 пацієнтів "зі співчуття", і був засуджений судом штату Нью-Джерсі до 17 довічних термінів.

Світова спільнота розкололася на непримиренних прихильників і противників евтаназії. Обидва табори приводять досить вагомі аргументи, що не дозволяють досягти якого-небудь конкретного компромісного рішення.

1. У книзі "Евтаназія. Медицина. Культура: Философские основания современного социокультурного кризиса в медико – антропологическом аспекте" пишеться, що термін "евтаназія" ввів англійський філософ Френсіс Бекон (1561–1626) для позначення легкої безболісної смерті (від грец. Euthanasia, eu – добре, thanatos – смерть), тобто хороша, спокійна і легка смерть, без мук і страждань [Рыбин В. А. Евтаназия. Меди-

цина. Культура: Философские основания современного социокультурного кризиса в медико-антропологическом аспекте. – Челябинск : Изд-во Челябинского гос. ун-та, 2006. – 392 с.] Буквально термін "евтаназія" перекладається як "благовмирання", але сам термін став означати не так "благу" смерть саму по собі, як скільки її заподіяння. Тут йде мова про навмисне вбивство з метою полегшити непотрібні страждання. У такому випадку, не існує більш двозначного слова, ніж "евтаназія"

У медичній, філософській та правовій літературі вона тлумачиться по-різному, проте жодне з наведених визначень не можна визнати вичерпним, що включає всі ознаки і охоплює всі можливі ситуації евтаназії.

Справжнє розуміння явища, що носить назву евтаназії, включає в себе цілий комплекс взаємопов'язаних аспектів, серед яких зазвичай виділяють біолого-медичний, етичний, юридичний і релігійний.

В історії філософської та соціальної думки, проблема життя і смерті не витлумачувалася однозначно і змінювалася від епохи до епохи. В одних філософських теоріях, смерть бачиться як зло, оскільки забирає у людини життя. Страх смерті завжди переслідуює людей. Безпосередню причетність філософії до осмислення даної проблеми відзначали: Піфагор, Сократ, Платон, Арістотель, Епікур, Л. Кар, Л. Сенека, Марк Аврелій, Августин Блаженний, М. Монтень, Б. Паскаль, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Л. Н. Толстой, З. Фрейд, К. Юнг, М. Хайдеггер, Е. Фромм та інші. А. Шопенгауер стверджував, що – "... люди не стали б філософствувати, якщо не було б смерті".

Проблема евтаназії досі залишається невирішеною. До сьогоденного дня до евтаназії ставляться по-різному, громадська думка розколота до жорстко полярних точок зору. Варто зазначити, що проблема евтаназії є актуальною лише для секуляризованої (вільної від релігійного впливу) свідомості. Позиція представників християнської релігії (католицизм, православ'я) є категоричною щодо можливості здійснення евтаназії, оскільки людина не владна над своїм життям, а звідси і не може самовільно визначати час своєї смерті.

З розвитком в останні роки практики трансплантації органів з'являються нові проблеми, в деяких випадках безпосередньо пов'язані з дозволом евтаназії. Орган людини, яка, за медичним висновком, все одно помре протягом короткого терміну, міг би врятувати іншу людину, давши йому реальний шанс жити далі, адже багато хто вмирає, так і не дочекавшись донора. Виходить, що ми з наших догматичних принципів про евтаназію як зло втрачаємо відразу два життя. Але не слід забувати, що у нашій державі, зокрема активна евтаназія може приховувати в собі масу можливостей для неправильного застосування. Наприклад, в умовах бідності медицини евтаназія може перетворитися на засіб умертвіння самотніх старих людей, дітей-інвалідів, осіб, які страждають на рак і СНІД, на утримання і лікування яких бракує коштів.

Можна зробити висновок про те, що про евтаназію не можна судити категорично. Не всі життєві ситуації вимірюються нашими теоретичними

переконаннями, а люди, які зіткнулися в реальності з цією проблемою, починають ставитися до неї інакше.

Тим не менш, незважаючи на складність проблеми, треба продовжувати шукати гідний шлях її вирішення, йдучи на компроміси і уникаючи крайнощів.

***А. В. Прокофьев, д-р филос. наук, доц., вед. науч. сотр.,
ИФ РАН, Москва, Россия
Avprok2006@mail.ru***

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРИНЦИПА СОГЛАСИЯ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ОБОСНОВАНИИ ЭТИКИ НЕНАСИЛИЯ (НЕКОТОРЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ)

Одним из центральных способов обоснования безусловного характера принципа ненасилия является указание на неразрывную связь тезиса о недопустимости применения силы к другому человеку с тезисом о невозможности получить его согласие на подобное обращение. К примеру, Л. Н. Толстой следующим образом объяснял причины однозначного нравственного осуждения насилия и его частного проявления – власти: "Властвовать значит насиловать, насиловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие, и чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие; следовательно, властвовать значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать злое". Один из наиболее влиятельных современных теоретиков этики ненасилия А. А. Гусейнов воспроизводит толстовское определение насилия (принуждение жить "не по своей воле") и также, как Л. Н. Толстой, связывает неприятие любых форм насилия с нарушением принципа согласия. Сторонники этики ненасилия рассматривают согласие/несогласие затронутого действием лица как центральный этический тест и полагают, что применение силы (как причинение ущерба и ограничение чужой свободы) не проходит его по следующим причинам. Во-первых, действие, которое причиняет ущерб, но соответствует при этом желанию претерпевающего его человека, уже не будет насильственным. Согласие на такое действие нельзя даже назвать "согласием на применение силы", поскольку это будет согласием на нечто иное, а именно, на то, чтобы понести определенные потери. Во-вторых, действие, которое ограничивает свободу, но соответствует при этом желанию ограничиваемого им человека, оказывается попросту невозможным. Ведь если последний действительно желает, чтобы его свобода не реализовалась в каком-то поступке, то он может воздержаться от этого поступка самостоятельно, без внешних силовых ограничений. Сама по себе попытка совершить поступок указывает на несогласие с препятствующим ему применением силы. В одних типичных случаях применения силы имеет место первое обстоятельство (причинение

ущерба одним людям ради спасения других), в других – второе (противодействие нападению), а в третьих – они совмещаются между собой (воздаяние за нарушение нормы).

Первым шагом на пути выявления слабостей представленной выше нормативной логики является фиксация проблем, которые возникают в том случае, если согласие, выступающее в качестве критерия допустимого, является действительным (реальным). Во многих практических контекстах применение этого критерия сталкивается сильным интуитивным неприятием или результаты его применения выглядят абсурдно. Там, где это происходит, возникает необходимость прибегать к замещающим формам согласия, то есть включать воображение и обсуждать то согласие, которое другой человек не давал, но *мог бы* дать, если бы он сам был в каких-то отношениях иным или же иной была бы ситуация, требующая от окружающих предпринимать затрагивающие его действия. Возможность противоречия между гипотетически моделируемым и действительным согласием снимает парадокс "насилия по согласию" и разрушает строгость представленной в этике ненасилия нормативно-теоретической логики.

Где мы сталкиваемся с неизбежностью обращения к гипотетическому согласию? Во-первых, согласие приходится моделировать, когда между участниками взаимодействия затруднена коммуникация. Единственной альтернативой в этом случае является "презумпция несогласия" каждого человека на любой ущерб или любое ограничение свободы, а она ведет к сомнительным выводам. Во-вторых, в некоторых случаях предварительное согласие (согласие *ex ante*) явно перевешивает по своему моральному значению то согласие, которое человек дает непосредственно в момент затрагивающего его интересы действия (согласие *ex post*). Соответственно, действующее лицо вынуждено моделировать ситуацию, в которой страдающий от его действия человек не изменился. В-третьих, существуют случаи, в которых ожидаемое будущее согласие затронутого действием лица перевешивает по своему моральному значению согласие, данное в момент совершения действия. Обсуждение будущего согласия прямо построено на гипотетическом моделировании. В-четвертых, гипотетическое моделирование мнения человека о затрагивающих его действиях неизбежно в тех случаях, когда имеет место неинформированное согласие, а действующее лицо по объективным причинам не может способствовать тому, чтобы оно стало информированным. В-пятых, гипотетическое моделирование является единственным выходом, если соглашающийся/несоглашающийся индивид исходит из абсолютно нерациональных, идиосинкратических мотивов. В-шестых, оно необходимо, когда индивид длительно взаимодействует с тем, кого затрагивают его поступки, и стремится обнаружить общий знаменатель разрозненных и несогласованных предпочтений своего *vis-a-vis*. Логическая необходимость использовать критерий гипотетического согласия заставляет сторонников этики ненасилия идти

на некоторые уступки. Так А. А. Гусейнов обосновывает моральную оправданность наказания со стороны родителей именно на основе будущего ожидаемого согласия ребенка. Такие уступки позволяют предположить некоторые, однозначно осуждаемые в этике ненасилия случаи применения силы в качестве соответствующих используемым в ней критериям допустимости. К примеру, в момент убийства убийца не хочет быть ограниченным в своей свободе, не хочет быть остановленным с помощью физического воздействия, сопровождающегося страданием, однако, это не значит, что, осознав когда-нибудь всю тяжесть своего деяния, он с необходимостью не захочет возникновения преград на его пути или искупающего поступок наказания. Чье же желание должно регулировать в данном случае действия человека, реагирующего на злодеяние: ослепленного гневом, корыстью или похотью насильника или нравственного человека, потенциально живущего в нем? Таков общий смысл одного из возражений против идеи непротивления злу силой, предложенного И. А. Ильиным.

Однако, следует заметить, что подобный способ критики этики ненасилия разделяет вместе с ней одно довольно сомнительное нормативно-теоретическое убеждение. В современной этике оно было проанализировано известным исследователем и последователем И. Канта — Т. Хиллом. Смысл этого убеждения состоит в том, что действительное согласие является базовым нормативным критерием и что лишь в случаях, вызывающих по тем или иным причинам затруднение, оно вынужденным образом заменяется на гипотетическое. Однако, как полагает Т. Хилл, логика моральной оценки поступков имеет иной характер. Гипотетическое согласие является для нее базовым, а получение действительного согласия выступает как процедура, которая оправдана лишь в отдельных, строго определенных случаях — в рамках тех практик, в которых гипотетическое согласие требует обращения к действительному. Причем под гипотетическим согласием должно пониматься не возможное согласие конкретного человека, затрагиваемого действиями, а разумное или рациональное гипотетическое согласие, выступающее в качестве нормативного стандарта.

В этой перспективе абсолютизация принципа ненасилия выглядит еще более проблематичной. Если взять для примера широко распространенные контракталистские концепции морали, использующие принцип гипотетического разумного или рационального согласия в качестве критерия разграничения допустимых и недопустимых поступков, то каждая из них порождает довольно убедительную аргументацию в пользу таких практик как наказание преступников и применение силы для пресечения нападений. Так американский этик Т. Скэнлон предложил следующий критерий допустимости действий: действие, затрагивающее интересы другого человека, недопустимо, если этот человек может на разумной основе отвергнуть тот принцип, который превращает действие в допустимое. Другими словами, каждый имеет право вето в отно-

шении затрагивающих его действий других людей, но лишь в качестве разумного индивида. Под разумностью понимается в этом случае готовность принимать во внимание доводы других людей, касающиеся их потерь от разрешения и от запрета тех или иных действий, а также готовность соотносить эти доводы с собственными доводами того же типа. Данная нормативно-теоретическая установка создает презумпцию против различных форм применения силы: каждый индивид имеет достаточно веские основания, чтобы избегать ущерба и ограничений свободы. Однако тот, кто инициативно применяет силу, не мог бы требовать от других согласиться с предельно широким (абсолютистским) пониманием запрета на ее применение, поскольку такое согласие требовало бы от них слишком серьезных потерь. Отсюда следует, что он не может на разумной основе отвергнуть принцип пресекающего применения силы, в особенности, принимая во внимание следующие факты: а) то, что он может легко избежать потерь, связанных с пресечением его собственного нападения, отказавшись от него, а его жертвы не имеют такой возможности, б) то, что он сам на основе этого принципа получает защиту против нападений, направленных против него. А. А. Гусейнов использует схожую логику морального обосновываая наказания. Однако не ясно, почему она не может быть использована в отношении необходимой обороны или справедливой войны (текст подготовлен при поддержке ГРНФ, проект № 14–03–00189а ("Запрет на применение силы: моральный статус и практические конкретизации").

Т. А. Рожкова, асп., НУФВСУ, Київ
myavochka-dance@mail.ru

КОМЕРЦІАЛІЗАЦІЯ І ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОГО СПОРТУ

У циклі гуманітарних наук, в тому числі і фізкультурно-спортивній галузі знань, особливо актуальним стає повернення до принципів гуманізму, людяності, визнання високої гідності кожної особистості. Це зумовлює появу нової міждисциплінарної галузі – біоетики. Охоплюючи царини медицини, біології та етики, біоетика має мету зняти соціокультурні протиріччя, повернути людство до ідеалів втраченої духовності, моральності. Людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю. Яким же чином опікується суспільство і спортивна медицина здоров'ям спортсмена?

Соціальна філософія має відслідковувати основні тенденції розвитку спорту як в позитивному векторі, так і спектрі негативних наслідків для людини, що може бути предметом окремого дослідження. В даному випадку на основі існуючих у літературі думок дослідників позначимо їх, з одного боку, як прихильників спорту, що розглядають комерціалізацію "необхідним злом" (В. Платонов), а з іншого – тих, хто категорично негативно ставиться до спорту і говорить про тенденцію його відмирання

(К. Леш). Аргументи одних і других базуються на наступних загально-соціологічних висновках, пов'язаних з комерціалізацією спорту:

1) відбувається трансформація ціннісних характеристик спорту вищих досягнень, що призводить до поступової втрати морально-виховних функцій спорту як видовищної змагальної гри. Без цих функцій спорт "перестає" бути великим та значним феноменом, яким він поки що являється (М. Зайдіє, 1999);

2) впливає на привабливість для залучення молоді до занять спортом, оскільки нівелює самобутній творчий компонент особистості спортсмена і підвищує роль другорядних структур, які впливають на підрахунок показників у виступах спортсменів на змаганнях. У спорті високих досягнень "бал правлять деньгми", адже "за медали борються не отдельные спортсмены, а предприниматели, вложивши в них деньгми" (Сысоев, 2009);

3) формується достатньо вузьке коло спортивної еліти, що користується увагою засобів масової інформації та отримує значні прибутки від занять спортом і в наслідок – віддаляє їх від основної маси спортсменів, що не досягли вершин майстерності. Їх працю експлуатує спортивна еліта і вони неминуче втрачають частину матеріальних та фінансових ресурсів (Дж. Коаклі).

У гонитві за прибутком збільшується кількість змагань, що призводить до надмірних фізичних та психологічних навантажень спортсменів. "Сьогодні спорт вищих досягнень дійшов до таких масштабів, які виходять за рамки біологічних можливостей людини. Спортивні лікарі Німеччини занепокоєні майбутнім спорту вищих досягнень у зв'язку з тими надмірними навантаженнями, які змушені виконувати спортсмени... Ми спостерігаємо за драматичним процесом, який з медичної точки зору не повинен отримувати підтримку", – зазначив директор спортивної медицини в Кьольні В. Хольман [*Платонов В. Н. Олімпійський спорт : підр. / В. Н. Платонов, В. С. Гуськов. – К. : Олімп. літ-ра, 1994. – Кн. 1. – С. 389–396*].

Але давайте замислимося над тим, чи жертвує сучасний спортсмен собою у жорстких умовах спорту сьогодення?

Зараз спортивні результати досягли таких висот, що тренуваннями, безпечними для життя спортсмена, досягти їх практично неможливо. Професійному спортсмену доводиться або розморожувати свій організм найтяжкими тренуваннями, що ведуть у майбутньому до серйозних наслідків для організму, або прибїгати до застосування допінгу, що так само впливає на його організм. Більшість спортсменів здатні пожертвувати своїм здоров'ям свідомо, тільки заради досягнення успіхів у спорті.

"«Спортивне тіло» – це соціокультурний феномен виходу людини в момент змагальної діяльності за межі своїх природних, фізичних можливостей і миттєве поєднання з душею (екстазу), чим трансцендентує (відкриває) закладену космосом ідею його створіння" (М. М. Ібрагімов).

Але ж можна сказати, що у сучасному спорті цей вихід за межі своїх можливостей деякою мірою пов'язаний з тими препаратами, які знаходяться у цьому ж самому спортивному тілі. І чи можна говорити про те,

що через ці модифікації ми побачимо справжню ідею створіння? Змагальна діяльність перетворюється на змагання не між спортсменами, а між новітніми допінгами, які ще не ввійшли до переліку заборонених.

Великі спортсмени – приклад для наслідування нашої молоді. Невже так важливі так звані "рекорди" для суспільства? Чи коштують вони здоров'я тисяч видатних і починаючих спортсменів, а часом і їхніх життів?

Спорт вищих досягнень у наш час перетворюється на боротьбу не між спортсменами, а між препаратами, які широко використовуються. Можливо, в такому випадку, для цих "псевдозмагань" і не потрібна людина, як основний елемент спорту? Так ми і здоров'я збережемо, а кінцевий результат змагань навряд чи зміниться.

Біологічна етика зовсім не ставить за мету стримання або заборону новітніх біотехнологій, з якими пов'язується майбутнє цивілізації. Йдеться про необхідність скрупульозної й довготривалої експертизи, незалежного громадського контролю, аби визначити можливе й допустиме в їх розвитку, виключити негативні наслідки для людини й природного довкілля. Людина має право знати, що вона споживає, тому інформація мусить бути відкритою й об'єктивною. Інтенсивний розвиток новітніх біотехнологій безумовно має відповідати вимогам сучасної біологічної етики. А поглиблене дослідження й популяризація її проблем є справою пріоритетною й обов'язковою для кожної цивілізованої держави.

***Б. М. Рохман, канд. філос. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ***

ПОСТМЕТАФІЗИЧНИЙ ДИСКУРС ПРО СВОБОДУ

Постметафізичний дискурс виходить з того, що найважливіша особливість буття людини полягає в тому, що людина не лише самоусвідомлює себе, але й етико-онтологічно ставиться до свого буття, турбується про нього. Завдяки цьому людина перетворюється на суб'єкта свободи. Відповідно, якщо ставиться до свого буття прагматично, не само здійснює себе, не самокультивує тоді перестає ним бути.

Свобода людини у постметафізичних мислителів це відповідальне ставлення до свого буття, здатність самоусвідомлювати себе яка різко відрізняє його від інших типів буття (рослин, тварин тощо). Людське буття як практика свободи – це не передбачуваний і само перетворюючий процес етико-онтологічного ставлення людини до себе. В цьому контексті людина осмислюється як практика, яка історично розгортається і в якій людина в кожен історичний момент вирізняє і культивує себе способом, котрий обирається самостійно. Така практика свободи розглядається як найвище призначення людини, найголовніша її справа.

Постметафізичний дискурс про свободу спрямований не тільки проти легковажного оптимізму, але й проти песимізму, прагнучи допомогти сучасній людині реалістично осмислити й визначити її реальне етико-

онтологічне відношення до свого буття у світі. Свобода людини не зводиться до "свободи світу". Отримавши таку "свободу", людство відчувало себе заручником власного епістемологічно-консюмеристського активізму. Мислителі нашого часу втратили довіру до такої свободи тому, що вбачали у ній головне джерело глобальних потрясінь людства. Освоєнати-ким суб'єктом природа стає середовищем буття, в якому життя в усіх його формах перетворюється на ризик.

У культурі філософування постметафізичної доби свободу розуміють не як полярну протилежність насильству, примусу, детермінізму. Це не результат ліквідації всіляких обмежень, контролю, лімітацій. Мислителі постметафізичної доби відмовляються не від свободи, а від примітивно-го її тлумачення.

Здійснення свободи потребує розвитку в індивідів та соціальних груп таких винахідницьких здібностей, які будуть рівнозначні тим здібностям, що запобігають всім соціальним утискам та обмеженням. Саме такі здатності повинні мати індивіди та соціальні групи для того, щоб практично реалізовувати відмову від альтернатив, які нав'язує влада. В даному контексті влучно видається цитата М. Фуко: "Вільний вибір здійснює не той, хто грає за стандартними схемами на заздалегідь розкресленій шахівниці, а той, хто вводить у дію нові правила і схеми гри" [Foucault M. Subject and Power // Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. – Chicago : The University of Chicago Press, 1982. – P. 234].

Головною особливістю постметафізичної стратегії свободи є принцип уникання підпорядкування не через пряму конфронтацію, а шляхом здійснення відмови грати ту гру, котра нав'язується. Попередні історичні акти свободи потрібно розглядати не як зразки для майбутніх актів свободи, а як пропозиції можливості творчого винайдення таких актів, котрі раніше не існували і за допомогою котрих стають можливими практичні зміни реальної системи відносин між пануючими і підлеглими.

А. Ю. Самарський, канд. філос. наук, ст. викл., НУБІП України, Київ
a.samarskyi@gmail.com

КАТЕГОРІЯ МОРАЛЬНОСТІ: МАТЕРІАЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТ

Категорію моральності можна зрозуміти лише історично – як продукт суспільних відносин. Тобто це можливо лише матеріалістично та діалектично. Лише так стає зрозумілою роль моральності в історії, в суспільному розвитку.

Діалектичне розуміння моральності вперше дав Гегель в "Феноменології духу". Він бачив у моральному вищій прояв суспільного, причому не тільки у вигляді дій індивіда, а й дійсності абсолютного духу. На відміну від Канта, та від усіх попередніх філософів, які розуміли моральність абсолютно – як слідування назавжди даним та незмінним суспі-

льним еталоном поведінки, Гегель виводить її як один з етапів становлення духу, як вищу форму дійсності духу. У своїй філософській системі він виділяє моральність як окрему форму свідомості поряд з мораллю, мистецтвом і релігією.

У Гегеля вона є для духу як необхідна ступінь становлення, на якій дух у формі свідомості протиставляє собі матеріальний світ, вищим проявом якого виступає "живий моральний світ" – суспільство. Абсолютний дух на цьому ступені у формі моральної дійсності пізнає суспільні форми як свій же продукт; тому сутність людини Гегель визначає як "дійсність багатьох моральних відносин".

Моральність за Гегелем виникає і розвивається як усвідомлення духом на досвіді своєї дії. У дії дух роздвоюється на свідомість і матерію; саме ж свідомість суперечлива, оскільки є в собі і цілісною (загальною), і роз'єднаною (індивідуальною). Чинити морально в цьому випадку – підносити "роз'єднану дійсність" до "загальної сутності", створюючи єдність своїх протилежностей. Для індивідуальної свідомості це несвідомий процес, оскільки вона не в змозі безпосередньо досягнути загальності. Але її завдання – в ході вирішення цієї суперечності втратити свою відособленість, щоб розкритися і зміцнитися у "світі моральної дійсності", тим самим піднятися до рівня всезагального.

Подальше дослідження природи моральності Гегель здійснює в "Філософії права". Тут він вперше розмежовує поняття моралі і моральності, віднісши їх до двох різних форм духу. Моральність для Гегеля є безпосередньо духом, вона вище права і моралі. Моральність як "ідея свободи" стає на місце абстрактного добра, вона "являє себе як загальний образ дій індивідів" [Гегель Г. В. Ф. Філософія права / ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсисянц. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.].

Трактуючи Гегеля матеріалістично, моральність повинна виступати як ідеальне вираження способу дії суб'єкта історії – прогресивного класу, і повинна сприяти революційній практиці. Завдяки залученню до суспільно-перетворювального руху індивід пізнає свою роль у ньому, і, діючи відповідно логіці цього руху, діє морально. У цьому процесі індивідуальність заперечує себе, стаючи особистістю, не просто усвідомості, а практично досягає загальне шляхом його зміни. Тут гегелівське розуміння моральності як ідеї свободи розвиває розуміння свободи Спінозою: "усвідомлення необхідності".

З вищевикладеного виходить, що у Гегеля індивідуальне у моральній дійсності виступає як "себе-інше" загального, і основу моральності він виводить з дійсності загального духу, який лише потім усвідомлює себе у формі індивідуальності. Щоб людина формувалася моральною, її потрібно зробити громадянином держави, в якій діють правильні закони.

К. Маркс і Ф. Енгельс, на противагу Гегелю, розуміли моральність, виходячи з матеріальних умов життя індивідів. "Якщо правильно зрозумілий інтерес становить принцип всієї моралі, то треба прагнути до того, щоб приватний інтерес окремої людини збігався із загальнолюдськими

інтересами. Якщо людина невільна в матеріалістичному розумінні,... то треба не карати злочини окремих осіб, а знищити антисоціальні джерела злочину і надати кожному необхідний громадський простір для його насущних життєвих проявів".

Та для матеріалістичного розуміння моральності її потрібно поставити як педагогічну проблему і вирішати на практиці. Тобто зрозуміти моральність матеріалістично – означає створити відповідні умови для формування моральної особистості. Саме тому відомий радянський філософ Е. В. Ільєнков писав: "... теза справді матеріалістичного вчення про моральність – моральність можна тільки виховати в людині, створивши об'єктивні умови, всередині яких вона з дитинства звикла б діяти морально настільки ж природно і невимушено, як вмиватися вранці" [Ільєнков Е. В. Об идолах и идеалах. – Час-Крок., 2006. – 312 с.].

Тому необхідно звернутися до багатого педагогічного досвіду А. С. Макаренка. Для нього питання про моральне виховання ніколи не стояло окремо від виховання людини взагалі: хоче виховати моральну людину – виховуйте відповідальну людину, виховуйте особистість. Саме Макаренко у своїй педагогічній діяльності знайшов відповідну форму для свого часу – колектив комунарів. Такий колектив, включений в передову суспільно-перетворювальну діяльність (для 30-х рр. XX століття це було велике промислове виробництво), формував, крім усього іншого, і моральну особистість.

Необхідно добре розуміти роль дисципліни, на яку Макаренко покладав головну роль у вихованні моральності. Моральна людина – насамперед дисциплінована людина, "тільки така, яка завжди, за всяких умов зуміє вибрати правильну поведінку, найбільш корисну для суспільства" [Макаренко А. С. Лекции о воспитании детей // Сочинения : в 7 т. Т. 4. – М. : Издательство академии педагогических наук, 1958. – 552 с.]. Тільки дисципліна може створити відповідні умови для перетворення праці в насолоду, зробити працю першою умовою формування людини, що не відчужена від іншої людини. А це ті ж умови, що й умови виховання моральності.

Організація праці в колективі і його результати дозволили А. С. Макаренку отримувати індивідуальне на рівні загального. З точки зору політекономії це збіг абстрактного і конкретного у праці, з точки зору етики – "загальний образ дій індивідів", тобто гегелівське розуміння моральності.

А. С. Сергеев, асист., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
mstexno@gmail.com

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРНЕТ-РЕКЛАМЫ

Активное развитие глобальной информационной сети Интернет, цифровых технологий и электронных средств коммуникации, сделали возможным продвигать свои товары или услуги множеством новых спо-

собов, порою более эффективных, чем обычные виды рекламы. Прежде всего, эта эффективность выражается в широкой аудитории и прямом обращении к потенциальным покупателям. В этом докладе будут затронуты две, по мнению автора, представляющие наибольший интерес и актуальность, этические проблемы, связанные с применением новых рекламных технологий в Интернете.

Одна из рассматриваемых проблем стала, в каком-то смысле, уже классической, и обозначилась уже довольно давно, это проблема спама, массовых электронных рассылок. Другая проблема является следствием относительно нового феномена, и до недавнего времени и вовсе была известна лишь в узких кругах специалистов, поэтому пока мало изучена в теоретическом аспекте своих негативных последствий, но как рекламная технология крайне востребована и активно применяется.

Проблема спама на данный момент является чрезвычайно животрепещущей для пользователей глобальной информационной сети Интернет. Спамом принято обозначать любые массовые рассылки сообщений пользователям, которые не давали согласия на их получение. Проблема распространения спама средствами электронной коммуникации является одной из насущных во всех странах мира. Только по предварительным данным, объем спама составляет приблизительно от 90 до 95% всего трафика электронной почты. Существующие нормы сетевых сообществ, то, что можно обозначить как сетевой этикет, не воздействуют на предотвращения этих рассылок в целом, хотя в рамках отдельных сообществ, данные действия регулируются и пресекаются администрацией электронных ресурсов. В ряде стран уже предприняты попытки жесткой регламентации и признания незаконности данного вида рекламы, а в законодательстве многих зарубежных стран содержатся нормы направленные на регулирование рассылки подобных сообщений. Безусловно, в дальнейшем эта проблема будет только обостряться, быстрый рост электронной коммерции, расширение сферы электронного бизнеса, делает спам весьма привлекательной и самое главное бюджетной технологией прямого маркетинга для рекламодателей. Что касается этической стороны этой проблемы, то для исследования правомерности данной технологии, когда массовая рассылка электронной почты продвигает товары или услуги, нам потребуются ответить не несколько вопросов. С одной стороны распространители спама имеют право на коммерческую свободу речи, с другой пользователи обладают правом на независимость и приватность. Вопрос заключается в следующем, как уравновесить эти права? Каким образом право на свободу коммерческой речи, т. е. отправку рекламных материалов, соотносится с навязыванием определенных издержек получателям рекламы? Конечно, спам в его нынешнем виде является злоупотреблением существующих прав и норм поведения и с этической точки зрения крайне нежелателен. Тем не менее, он выявил собой одну немаловажную проблему для всей глобальной информационной сети – это конф-

ликт между правами рекламодателей и пользователей. Этот конфликт нуждается в разрешении, поиске некоего консенсуса, который бы смог обеспечить баланс прав.

Также, представляют незаурядный интерес некоторые феномены, которые задействуют механизмы скрытого воздействия и демонстрируют крайнюю эффективность рекламных средств ориентированных как на небольшие группы, так и широкую аудиторию. Эти средства проявили себя в глобальной информационной сети Интернет, и, главным образом, в таком его сегменте как блогосфера. Например, феномен называемый "астротурфингом", от английского слова "astroturfing". Этот термин произошел от названия популярного бренда "AstroTurf" – синтетического коврового покрытия, использующегося на стадионах, и выглядящего как настоящая трава. Изначально это чисто рекламная технология, которая применялась в рекламных компаниях и PR-агентствах для скрытия какой-либо информации путем отвлечения внимания и одновременно создания спонтанного впечатления и формирования уже нужной реакции и общественного мнения относительно к определенному событию или лицу. В Интернете существуют агентства, которые набирая веб-бригады пользователей или с помощью специально разработанного программного обеспечения, искусственно генерируют общественное мнение. Путем написания заказных статей, комментирования в блогах от различных "виртуальных" или просто "купленных" пользователей, вытесняя при этом мнения реальных людей, создают впечатление о большом количестве людей, которые что-то хотят или против чего-то выступают, и эта созданная иллюзия в свою очередь позволяет исказить реальную оценку. Данная услуга довольно востребована, а описанная технология служит отличным инструментом для манипулирования пользователями, и используется лоббистами, политехнологами, и маркетологами (т. н. вирусный маркетинг) как в политических, так и в коммерческих целях, для имитации общественной поддержки или порицания.

Использование этих технологий зачастую происходит абсолютно бесконтрольно, и, по сути, не регулируется ни внешне, ни внутренне. Применение подобных средств нуждается в осмыслении с этической точки зрения, для установления границ допустимости и корректности. В каких-то случаях это приемлемо, а в каких-то необходима эффективная защита от подобного рода манипулирования, и наложение соответствующих санкций на тех, кто прибегает к таким средствам. Морально-правовые аспекты деятельности сетевых информационных ресурсов и компаний, использующих различные технологии для воздействия на общественное мнение, требуют всестороннего освещения и изучения. Затрагиваемые вопросы и проблемные ситуации, в общем и целом, касаются предметного поля информационной этики, однако во многом являются отражением дилемм стоящих в смежных дисциплинах, таких как медиаэтика и журналистская этика.

ІДЕАЛ АВТЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ СИСТЕМИ МОРАЛЬНОСТІ

Починаючи ще з другої половини ХХ ст. більшість дослідників відзначають виникнення нових тенденцій в розвитку моральності. У своїх працях У. Бек, З. Бауман, Е. Тоффлер, М. Кастельс, Ч. Тейлор, В. Хьюслер, Г. Йонас виділяють ті чи інші соціальні чинники, які призводять до трансформаційних процесів у сфері морального, зміни ціннісних парадигм та способів регуляції. Серед визначальних з них можна назвати: глобалізаційні процеси, інтернаціоналізація економіки; загроза глобальної екологічної катастрофи та проблема виживання людства; розвиток інформаційних технологій і становлення "екранної культури", "віртуального світу"; криза традиційних форм сім'ї та ін. Всі ці чинники призводять до змін способів моральної регуляції, як то, інституалізація моралі, формування нових колективних суб'єктів моралі (експертні комісії з етики, етичні комітети тощо), діяльність яких покликана вирішувати питання, які є вже не під силу індивідуальним суб'єктам моралі. Але саме на проблемах останніх ми й хочемо зосередити нашу увагу. Переважаючою тенденцією публікацій, досліджень останніх десятиліть, присвячених аналізу сучасного стану моральності, стала констатація занепаду моральності, руйнування ціннісних орієнтирів, втрата ідеалів тощо і аж до апокаліптичного сценарію розвитку моралі. На наш погляд, такий однозначний підхід до ситуації, що склалася в сфері моральності, не є виправданим. Слід констатувати становлення нової системи моральності, яка приходить на зміну традиційній та модерній. Вона, можливо, в деяких своїх рисах видається принциповим запереченням попередніх принципів та ідеалів, тобто звичного зразка моральності, але має свої особливі потенціали та перспективи розвитку. Зокрема, більшість нарікань на аморальність сучасного суспільства (а особливо, це стосується пострадянської практики) може бути обумовлена повною відмовою представниками нового покоління від принципу колективізму традиційного суспільства, з його визначальною орієнтацією на інтереси спільноти, та утвердження індивідуалізму, з його орієнтацією на особисті інтереси та цінності, що може мати не лише негативні наслідки для розвитку моральності, але й відкривати нові горизонти.

Незаперечним є той факт, що сучасний суб'єкт моралі знаходиться в достатньо проблематичній ситуації: "криза ідентичності"; секуляризація суспільства; розчарування в ідеалах розуму (індивід не звертається до раціонально обґрунтованої мотивації в своїх діях, конституюючи свою моральність через свою діяльність); становлення "людини-споживача", орієнтованого на інструментальні цінності та утилітаристичні ідеали (якого цікавить лише те, що має відношення до покращення результату практичної діяльності). Однією з основних проблем сучасного стану мо-

ральнісної культури є втрата індивідом горизонтів смислів, яка призводить до кризи ідентичності. Людина втрачає базові моральні орієнтири, тобто, звертаючись до термінології Ч. Тейлора, втрачає єдину "систему координат" (framework), "...що допомагає визначити вимоги, виходячи з яких, ці люди судять своє життя і, так би мовити, визначають міру його повноти" [Тейлор Ч. Джерела себе. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 31]. Це те, що складає основу для моральних суджень та уявлень, те, що наділяє смислом найглибші моральні реакції, становить духовне підґрунтя моральних суджень. Це певна світоглядна структура, яка створює контекст орієнтації у вчинках, пов'язана з формуванням уявлення про "смислову основу" будь-якої окремої особистості та, власне, уможливорює її самоздійснення. Багато дослідників (зокрема, З. Бауман "Индивидуализированное общество", У. Бек "Общество риска") характерною рисою сучасного суспільства, яка має визначальне значення для моральності, визначають саме поглиблення індивідуалізації – гіперіндивідуалізацію: "... воплощение моральных ценностей целиком зависит от отдельного актора морали. Он выступает источником, интерпретатором, исполнителем моральных норм и оценивающей инстанцией в одном лице... что есть нравственность, он полагает самым своим существованием, а не следует внеположенным его жизни нормам поведения" [Беляева Е. В. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности. – Минск : Экономпресс, 2007. – С. 408–409].

Отже, чи несуть в собі зазначені вище тенденції лише негативні наслідки? Чи можна знайти ту провідну ідею, що лежить в основі сучасної системи цінностей? Лише враховуючи той факт, що найвищу цінність для сучасного гіперіндивідуалізованого суб'єкту моралі має власне "Я" та свобода як можливість самоздійснення і самореалізації, є можливим визначення відповідних моральних чеснот та ідеалу. Зокрема, А. Хеллер зазначає: "Если человек говорит "я", его главной современной моральной добродетелью является аутентичность как абсолютное обязательство быть и оставаться верным себе" [Хеллер А. Два столпа современной этики // Вопр. филос. – 2004. – № 3. – С. 35]. Для нашої доби стає характерною "культура самоздійснення", для якої є неприйнятною апеляція до абстрактних ідеалів, але в ній все ж таки присутній певний моральний ідеал – ідеал автентичності. "Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотністю, яку лише я можу артикулювати й відкрити. Висловлюючи самотність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені. Саме ця ідея лежить в основі сучасного ідеалу автентичності..." [Тейлор Ч. Етика автентичності. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 28]. Етика автентичності, на думку Ч. Тейлора, спирається на ранні форми індивідуалізму (Р. Декарт, Дж. Локк), її відправний пункт становить сенсуалістична етика XVIII ст. (граф Шефтсбері, Ф. Хатчесон) з її уявленням про те, що людська істота наділена моральним почуттям, яке дає можливість інтуїтивного розрізнення добра та зла. Хоча автентичність може виступати і як опозиція до існуючої моральності, але

автентичність – це "відкритість горизонтам значущості", які можна відшукати всередині власного "Я". Цей моральний ідеал, який стоїть за самоздійсненням, полягає у тому, щоб бути чесним перед собою, мати свої цінності та не заперечувати цінності Іншого. Виступаючи однією з граней сучасного індивідуалізму, автентичність не суперечить вимогам, що виникають поза особистістю (вимоги солідарності, потреби моїх ближніх, обов'язки громадян), а навпаки, передбачає такі вимоги. Відповідно до цього ідеалу кожен має свою особисту моральну конфігурацію, свій особливий спосіб бути людиною, що не тільки не виключає моральних вимог поза сферою особистих інтересів, але в певній мірі потребує їх: повага до моральної автономії особистості передбачає вимогу надавати людям свободу розвитку їхньої особистості, навіть якщо їхні погляди здаються нам несумісними з нашими моральними уявленнями. Таким чином, система моральності сучасного суспільства, яка визначається абсолютизацією принципу індивідуалізму, що може призводити до край негативних наслідків, має перспективи позитивного розвитку, відштовхуючись та враховуючи саме вагомість цього принципу для сучасного суб'єкту моралі, визначальним прагненням якого є прагнення самоздійснення.

К. О. Ткаченко, студ., КНУТШ, Київ
rina15@ukr.net

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРИНЦИПІВ АДВОКАТСЬКОЇ ЕТИКИ У ХІХ ст.: ПОГЛЯДИ НА МЕЖІ АДВОКАТСЬКОЇ ТАЄМНИЦІ

Зазвичай, сучасні дослідники визначаючи місце адвоката в суспільно-му устрої посиляються на Загальний кодекс правил для адвокатів країн Європейського Співтовариства (прийнятий делегацією дванадцяти країн-учасниць на пленарному засіданні у Страсбурзі в жовтні 1988 року): "У будь-якому правовому суспільстві адвокату відведено особливу роль; його призначення не обмежено сумлінним виконанням свого обов'язку у межах закону. Адвокат має діяти в інтересах права в цілому так само, як і в інтересах тих, чиї права і свободи йому довірено захищати (...). У цьому зв'язку на адвоката покладено цілий комплекс зобов'язань як юридичного, так і морального характеру, які часто вступають у взаємну суперечність" [Общий Кодекс правил для адвокатов стран Европейского сообщества, принят Советом Коллегии адвокатов и юридических обществ Европейского Союза 28 октября 1988 г. (Франция, Страсбург) // Электронное приложение к "Мораль и догма юриста: Профессиональная юридическая этика": сб. науч. ст. – М.: Эксплю, 2008]. Саме з огляду на таку постановку питання актуальним видається розгляд витоків концептуалізації принципів адвокатської етики, а зокрема – погляди на межі адвокатської таємниці у ХІХ ст. таких правників, як І. Бентама, Е. Бенедикта, Ж. Елі та М. Молло.

Варто відразу відзначити, що майже усі дослідники, зацікавлені цією проблематикою, приходили до висновку про моралісне та/або прагма-

тичне підґрунтя необхідності адвокатської таємниці, яка була продиктована інтересами правосуддя. Виключенням на той час стали лише погляди І. Бентама, з якого ми і почнемо.

Отже, в своєму трактаті "Про судові докази" пан Бентам висловлюється стосовно адвокатської таємниці досить суперечливо. Візьмемо на себе сміливість суперечити деяким дослідникам, які гіперболізують точку зору англійського юриста і констатують його повністю негативне ставлення до конфіденційності довіреної клієнтом інформації. Пан Бентам ставив під питання конфіденційність лише тих фактів, які прямо доказують вину клієнта, оскільки ставив правосуддя вище за особисту вигоду у кримінальній або ж громадянській справі. Таким чином, він допускав викриття адвокатом таких фактів, виявлення яких могло б бути шкідливим для його клієнта, постулюючи, що не можна вважати дійсною шкодою справедливе покарання, якому підлягає особа, що скоїла злочин. Не можна не зазначити, що хід думки Бентама вражає своєю математичною логічністю, яка аж ніяк не враховує ірраціональності людської психіки: на його думку, чесний та невинний клієнт, "не скоївши жодного злочину, і не маючи злочинних дій у своїх планах, не може зізнатися ані в брехні, ані в злочині" [див. *Бентам І. О судебных доказательствах*. Трактат. – Киев, 1876. – С. 272–274]. Але, на жаль на той час ще не набула поширення багатозначна логіка, інакше б пан Бентам врахував, що факти можуть мати досить різноманітні тлумачення, але аж ніяк не однозначне й математичне, а отже, одним із завдань адвокатської таємниці є збереження особистого простору клієнта від наклепу та непорозумінь, що може зашкодити в суді навіть абсолютно невинній людині.

Категорично щодо цього висловлюється колега Бентама – Е. Бенедикт: "Збереження таємниці є одним з найбільш серйозних обов'язків адвоката. Порушення цього обов'язку можливе не лише через пряме повідомлення довіреної клієнтом таємниці, але навіть через який небережний натяк (...) на те, що було колись довірено йому як адвокату. (...) Жодних компромісів в справі довіри, на якому ґрунтується вся сутність захисту" [*Бенедикт Э. Адвокатура нашего времени // Русский адвокат*. – 1999. – № 5(25). – С. 58–59]. Як бачимо, пан Бенедикт настільки суворо розуміє правила конфіденційності слів клієнта, що навіть не ставить під питання "термін дії" адвокатської таємниці – вона залежить не від давнини справи, а від совісті захисника. Таким чином, можна підсумувати, що розглянуті вище дослідники ґрунтували свої принципи етичності адвокатської поведінки спираючись в більшій мірі на власну моральність юридичної особи, її совість та етичні норми їй властиві, менше зачіпаючи її стосунок до соціальної відповідальності. В той же час, на нашу думку, найбільш цікавих поглядів на адвокатську таємницю притримувались французькі адвокати XIX ст. Ж. Еліта Ф. Молло, оскільки, на відміну від попередніх дослідників, стосовно концептуалізації етичних принципів вони більше відображали у своєму творчому спадку важливість саме соціальної ролі адвоката, на якій наголошується в наш час.

Це досить гарно ілюструє Елі де Бомон Жан-Батіст-Жак – французький юрист, дійсно видатний адвокат паризького суду (що навіть став легендою, свідченням чому є окрім всього згадка його імені у романах Дюма), який писав, що порушення таємниці ображає не лише особу, яка її довірила, але й усе суспільство, оскільки таке порушення нівелює професію, що слугує опорою суспільству, та не виправдовує тієї довіри, яка повинна оточувати юридичних осіб. Все ж, Елі не абсолютизує ролі адвоката так, як це робив пан Бенедикт, що досить виразно видно з його коментарів до факту вилучення паперів у юридичної особи: хоча дослідник, спираючись на таємницю і свободу захисту, не допускав вилучення документів, що мають професійний характер, все ж вилучення є можливим і аж ніяк не порушує акту конфіденційності за обставин, коли адвокат сам зазнає переслідувань і коли документи зберігаються у нього не як у довіреної юридичної особи. З цього можна зробити висновок про досить вагому акцентуацію не лише на ролі юриста в суспільстві, але й на скерованості всіх дій адвоката саме соціальними прерогативами, тобто благом всього соціуму.

Але найбільш вражаючою і різносторонньою з етичної точки зору є позиція Молло Франсуа-Етьєна, французького юриста, який спочатку мав адвокатську практику в Парижі, а згодом став членом апеляційного суду. Як він влучно зазначає, "Щоб достойно виконати тепризначення, доякого призначені адвокати, їм перш за все необхідна довіра клієнта. А її не може бути там, де немає впевненості у збереженні таємниці" [*Молло М. Правила адвокатской профессии во Франции. – М. : Высочайше утв. Т-во Скоропечатни А. А. Левенсон, 1894. – С. 68*]. Цього ж права він притримується за умови, коли адвоката викликають свідком до суду – навіть за умов клятви "казати правду і нічого крім правди" він має право омовитись про конфіденційність і не свідчити проти свого клієнта. В той же час, пан Молло наголошує, що "звання адвоката не звільняє нас від надання належного істини, якщо остання і не піде на користь клієнта", підкреслюючи: "про адвокатів кажуть, що він духовник клієнта", і "перш ніж закон поставив збереження таємниці адвокатам в обов'язок, вона вже дотримувалась завжди ними свято" [Там же. – С. 67]. Така зовнішня суперечливість моральних принципів стосовно однієї проблематики має своїм підґрунтям досить виражену етичну концепцію пана Молло, визначальним елементом якої є поняття істини, що потребує подальшого дослідження.

***М. Я. Турчин, канд. філос. наук, ст. викл.,
НМУ ім. О. Богомольця, Київ
mariturchin@rambler.ru***

МОРАЛЬНІСНІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕТИКИ

На сьогоднішньому етапі еволюції суспільства достатньо очевидними є різноманітні досягнення сучасної науки і техніки, передусім у галузі інформаційних технологій та комунікацій. У зв'язку з цим постала необ-

хідність визначення глобальних ціннісних векторів розвитку сучасної цивілізації. Відомий філософ К. Ясперс, називаючи сучасну епоху "віком техніки", пише: "Лише в масштабі світової історії стає зрозумілим, які докорінні зміни, підготовлені впродовж двох останніх століть, відбулись у наш час; зміни, які за своїми наслідками непорівнювані ні з чим, що нам відомо з історії минулих п'яти тисячоліть". Нині існує тривога, що пов'язана з моральними загрозами людського існування як наслідком науково-технічного розвитку.

Сучасне інформаційне суспільство – це реальність особливого роду, соціальна реальність, яка водночас, наділена якісно іншими параметрами в порівнянні з традиційними соціальними побудовами. Якщо в контексті традиційних суспільств можна було розмірковувати за допомогою відношень "людина-природа", "природа-техніка", підкреслюючи наявність двох онтологічних структур світобудови – рукотворний і нерукотворний світ, олюднений і неолюднений, то в сучасному соціумі влада інформаційних технологій є настільки великою і всеоб'ємною, що людське буття втрачає свою автономність.

Водночас, спостерігаються тенденції взаємозв'язку глобального розвитку інформаційних технологій і поглиблення кризи культури. З одного боку, нинішній гіпертрофований статусінформаційних технологій можливий лише в культурі з глибокою духовною раною, з іншого – суперечності між моральністю та розвитком техніки сприяють пошуку нових духовних орієнтирів подальшого людського існування. Відомі дослідники (А. Тоффлер, Е. Г. Соловйов) виділяють основні ціннісні установки інформаційного суспільства: високий рівень індивідуальної та соціальної мобільності; ціннісний релятивізм; розпад ієрархічних структур у політиці та моралі; переведення дескриптивної інформації у технологічну; зведення комунікації до безособової трансляції готової інформації; орієнтація на гедоністичні цінності. Як на мене, перелічені вище установки конфронтують з традиційними моральними цінностями: моральним абсолютизмом; наявністю ціннісної ієрархії у політиці та моралі; прагненням до виявлення змісту, а не до форми подання інформації; прагненням до морально відкритого типу спілкування; орієнтацією на аскетичний ідеал. Завдяки порівнянню цінностей інформаційного суспільства та традиційної моралі можна зробити висновок – основна моральна проблема інформаційного суспільства полягає у тому, що комунікація перестала бути справжньою. Інтенсивність інформаційних потоків, швидка зміна ідеологічних пріоритетів, ставка на фактичність та сенсаційність, байдужість до духовних цінностей призводять до того, що комунікація стає формальною, позбавленою людського начала. Як наслідок, маємо "несправжнє" спілкування, егоїстичну замкнутість, відчуженість, самотність – основні моральні вади сучасного інформаційного суспільства.

Окрім евристичних та гносеологічних параметрів виявлення та поширення інформації, які притаманні медіакulturі не менш важливим є власне ціннісний аспект – моральнісна якість медійної продукції: чи

сприяє вона становленню повноцінної особистості, що є вільною у своєму світоглядному виборі?.. Водночас, суперечливий характер медіакультури проявляється, з одного боку, в залученні людини до високих зразків людської культури, а з іншого – є найбільш радикальним засобом маніпуляції свідомістю, нав'язуванням стилю мислення, що позбавлений традиційних духовно-моральних цінностей.

Однією з найважливіших функцій інформаційної етики як різновиду сучасної прикладної етики є необхідність моральнісної протидії тому чи іншому маніпулятивному впливу медіакультури. Цілком очевидно, що медійний процес не може бути ціннісно нейтральним, об'єктивність подачі інформації не може досягатися неморальними засобами. І сам критерій об'єктивності інформації потрібно піддавати моральному суду совісті. Медіакультура як домінуюча культура інформаційного суспільства вимагає пильної уваги з боку філософського, етичного, педагогічного та культурного співтовариств.

А. О. Фелінська, асп., КНУТШ, Київ
elline88@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ PR-ДІЯЛЬНОСТІ

У сучасному світі інформаційно-комунікаційні технології являються одним з визначальних факторів впливу на формування суспільних процесів. При цьому, слід зазначити, що будь-яка технологія являється амбівалентним явищем, оскільки вона може бути застосована для досягнення як конструктивних, так і деструктивних цілей. Так, PR-технології, які являються однією з базових соціокомунікативних технологій сучасності, можуть бути цілеспрямовано використані як досить конструктивний соціально – технологічний механізм забезпечення інформаційних взаємодій між суб'єктами соціального функціонування або ж як деструктивний механізм маніпулятивного впливу на свідомість громадськості, що зумовлює необхідність визначення ціннісно-нормативних засад PR-діяльності.

Сфера PR має справу з конкретними практичними ситуаціями, в яких доводиться обирати не між двома крайнощами, а між декількома позиціями, які претендують на значущість: позиція клієнта – замовника як базового суб'єкта PR-діяльності, інтереси громадськості, цільових аудиторій, а також пріоритети PR-спеціаліста. Як відмітив один з американських теоретиків PR-діяльності К. Міямото – це повинна бути парадигма "золотої середини" Аристотеля. Тому надзвичайно актуальним є формування такої комунікативної моделі зв'язків з громадськістю, яка б дозволила враховувати інтереси та потреби усіх суб'єктів комунікації, знаходити взаємно прийнятні рішення в умовах перманентного конфлікту інтересів. Формування даної моделі можливе в рамках соціально відповідальної, суб'єкт-суб'єктної парадигми PR-діяльності, яка відзначається орієнтацією на досягнення взаємності та сумісної орієнтації між суб'єктами комунікації.

Слід зазначити, що найбільш етичною, суб'єкт–суб'єкт орієнтованою моделлю PR-комунікації виступає саме двостороння симетрична модель, яка володіє високим інтегративним, колаборативним потенціалом для суб'єктів соціального функціонування. Саме двостороння симетрична модель комунікації відповідає сутності соціального інституту PR, який забезпечує спілкування суб'єктів соціального функціонування – персоніфікованих (політичні лідери) та деперсоніфікованих (організації, корпорації) базових суб'єктів PR з різними агентами соціокультурного поля (публіка, стейкхолдери).

В цілому, суб'єкт–суб'єктна модель PR-комунікації характеризується симетричністю комунікативного зв'язку між суб'єктами соціального функціонування, збалансованістю їхніх інтересів. В рамках даної моделі комунікації суб'єкти позиціонуються як рівноправні учасники комунікативного процесу. Суб'єкт–суб'єктна орієнтація зумовлює необхідність прийняття "Іншого". Тому, коли деякий суб'єкт говорить від імені своїх інтересів, або інтересів своєї організації, потреби, бажання та погляди інших учасників комунікації (громадськості) повинні бути очевидними, сприйматися і усвідомлюватися як важливі. Прийняття іншого як цінності на противагу здатності ігнорувати його являється важливою ознакою суб'єкт–суб'єктної моделі комунікації. Суб'єкт–суб'єктна модель комунікації передбачає звернення до внутрішньої та зовнішньої громадськості організації як до партнерів.

Формування діалогічної, суб'єкт–суб'єкт орієнтованої моделі PR-комунікації стає можливим, зокрема, завдяки використанню Інтернет як метакомунікаційної основи взаємодії. Інтернет забезпечує формування мультисуб'єктної моделі PR-комунікації, завдяки якій є можливою реалізація взаємодії будь – якої кількості комунікантів в онлайн – режимі. Інтерактивність виступає в якості ключової ознаки Інтернет – комунікації і виявляється у можливості реалізації миттєвого зворотного зв'язку між учасниками комунікації, миттєвого збільшення кількості комунікантів та забезпечення їхніх ефективних інформаційних обмінів. В рамках Інтернет середовища є також можливим формування гіпертексту, який являється багаторівневим комунікативним ланцюгом, який формується як суб'єктною діяльністю адресанта, так і співавторством усіх наступних адресатів. Гіпертекст передбачає взаємодію адресата і адресанта комунікації як апіорі рівноправну. Подібний формат інтерактивної взаємодії не відповідає традиційним одностороннім моделям PR-комунікації, в яких реалізується поширення інформаційних повідомлень від адресанта як суб'єкта комунікації до адресата як її об'єкту. На зміну вертикальний, ієрархічний моделі комунікації приходить "гетерархічна суб'єкт–суб'єктна парадигма комунікації PR", яка характеризується рівноправністю комунікантів. Адресат постає залученим у процес комунікації [Шилина М. Г. Связи с общественностью: инновационные ракурсы исследования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mediascope.ru/node/1097>].

PR-комунікація, організована за принципом формування ефективної системи суб'єкт–суб'єктних інформаційних взаємодій між суб'єктами соціального функціонування, і спрямована на досягнення колаборації та взаєморозуміння між ними, може виступати важливим фактором соціальної інтеграції сучасного суспільства.

Теорія комунікативної дії Ю. Хабермаса містить в собі достатній методологічний потенціал для розуміння PR як соціокомунікативної технології, яка може слугувати фактором соціальної інтеграції сучасного суспільства. Реалізуючи систему ефективних інформаційних взаємодій між суб'єктами соціального функціонування, PR здатен виявляти свій консолідуючий потенціал до колаборації за взаєморозуміння між соціальними акторами у просторі публічних комунікацій. Процес волеформування соціальних акторів реалізується в результаті багатосторонньої та багатоканальної PR-комунікації, яка обумовлює гнучкість та мобільність, а разом з тим і нормативну стійкість соціальної інтеграції.

Подібний соціоінтегративний потенціал PR може бути реалізований лише за умови функціонування суб'єкт–суб'єктної моделі комунікації між базовими суб'єктами PR та їхніми цільовими аудиторіями, яка характеризується взаємністю, рівністю, респонсивністю суб'єктів комунікації, орієнтацією на досягнення сумісно прийнятних цілей. При цьому суб'єкт–об'єктна комунікація, навпаки, сприяє дезінтеграційним процесам у відносинах між суб'єктами соціального функціонування. Вона є ієрархічною, характеризується пріоритетністю інтересів та очікувань лише одного учасника комунікації, а про можливість консолідації цілей та подальшої колаборативної взаємодії між учасниками комунікації не йдеться взагалі.

О. В. Хлопук, студ., КНУТШ, Київ
jm31940@gmail.com

КОГНІТИВНИЙ АНАЛІЗ РОЗВИТКУ КОНЦЕПЦІЇ ЕТИЧНОГО АБСОЛЮТУ В АРХАЇЧНІЙ ТА КЛАСИЧНІЙ ГРЕЦІЇ

Актуальність теми дослідження. За останні три десятиліття релігієзнавство, користуючись когнітивним підходом до вивчення релігійних феноменів, досягло значних успіхів в освітленні історії становлення сучасної релігійної свідомості [Boyer P. Evolutionary perspectives on religion / P. Boyer, B. Bergstrom // Annu. Rev. Anthropol. – 2008. – Vol. 37. – P. 118]. Проте питання моральної релігії було розроблено порівняно дуже мало [Baumard N. Explaining Moral Religions / N. Baumard, P. Boyer // Trends in Cognitive Sciences. – 2013. – Vol. 17(6). – P. 272]. При цьому, детально розробленого дослідження грецької філософської моралі в її зв'язку з релігійністю не проводилося: більше того, західні дослідники акцентують увагу скоріше на секулярному характері грецьких філософських шкіл [Ibid. – P. 276-277]. Розгорнуте дослідження розвитку грецької моральної думки, в зв'язку з відомою парадигмою "від міфу до логосу" проводило-

ся вітчизняними та радянськими вченими [*Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. – М., 1972]. Проте детального когнітивного аналізу для підтвердження цих теорій не проводилось. Отже подібна тема для дослідження є актуальною як у світовому, так і у вітчизняному контексті.

Ступінь наукової розробленості теми. Методика дослідження продовжує когнітивні дослідження релігійної моралі, значних досягнень у яких здобули С. Атран, Дж. Барретт, П. Буайє, Е. Лоусон, Р. МакКаллі, І. Пюсіайнен. Дослідженнями з релігійної етики античності займалися У. Баркер, П. Адо, К. Дауер.

Об'єкт дослідження. Світоглядні та філософські системи архаїчної та класичної Античності.

Предмет дослідження. Формування концепції етичного абсолюту в класичній Античності.

Ціль та задачі дослідження. Ціллю дослідження було висвітити процес формування концепцій етичного абсолюту, тобто агента, що сприймається як такий, що фізично існує, і на якого можна посилається, як до останньої інстанції, при етичній оцінці ситуацій ("кінцевого агента" за Деннетом [*Dennett Daniel C.* Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon. – New York : Viking, 2006. – Р. 133], в данному випадку – "кінцевого морального агента"). Подібними властивостями володіє божество в доісторичному мисленні, і подібні ж характеристики можна спостерігати, в очевидній формі, фізичному та етичному вченні еліністичної школи стоїків [*Степанова А. С.* Философия древней Стои. – СПб., 1995. – С. 199–201], а менш виявлено – у вченні іонійської та елейської школи, Геракліта Ефеського, піфагорейської секти та в платонівському вченні про Ідеї. Поставлена ціль може бути вирішена через виконання наступних задач: 1. Дослідити погляди древніх греків часів архаїчної релігії на своїх божеств як "кінцевих агентів" в питаннях, що стосуються моралі. 2. Дослідити процес трансформації ролі божеств як "кінцевих агентів" при переході до класичної грецької філософії.

Методологія та методи дослідження. Під час дослідження ми опирались на методи когнітивного антропології, запропоновані Деном Спербером [*Sperber D.* Explaining Culture: A Naturalistic Approach. – Oxford : Blackwell, 1996]. При аналізі концепцій "надприродних агентів" ми послуговувались методами, викладеними Іллькою Пюсіайненом у загальноючий праці [*Pyysiäinen I.* Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas. – Oxford : University Press, 2009].

Наукова новизна дослідження. 1. Запропонований когнітивний аналіз архаїчної та класичної давньогрецької релігійної моралі. 2. Досліджено релігійне походження засновків античної етики та місце релігійності в класичній античній філософії. 3. Досліджена роль етичних уявлень в формуванні класичної грецької філософії.

Тези, що виносяться на захист. 1. Грецька релігія очевидно не є моральною, оскільки давньогрецькі божества мало турбуються про моральне життя своїх підопічних, до тих пір, поки вони вшановують їх і не

порушують моральні закони [Mikalson J. Ancient Greek Religion. – Wiley-Blackwell, 2009. – P. 219–221]. Проте сприйняття божества як "кінцевого агента" чітко простежується в релігії архаїчної Греції і набуває розвитку в класичний період [Mikalson J. Greek Popular Religion in Greek Philosophy. – Oxford, 2010. – P. 187–188]. 2. Вперше зародження концепції бога як "морального абсолюту" в її повній формі спостерігається в дидактичній поемі "Праці і Дні" Гесіода [Гесіод. Полное собрание текстов. – М. : Лабиринт, 2001. – С. 259]. Вона формується і чіткіше визначається в працях Тіртея і Солона. Філософські праці Фалеса [Фрагменты ранних греческих философов. – М. : Наука, 1989. – С. 114–115], Геракліта [Там же. – С. 197] та Парменіда [Там же. – С. 287] також розглядають богів як "законодавців всесвітнього закону", і часто персоніфікують саму справедливість (можливо – алегорично), надаючи їм ознаки активно діючого фізичного агента. Таким чином сприйняття абстрактних категорій як "фізичних агентів" релігійного складу має місце уже в тому корпусі текстів, що традиційно вважають філософськими. Також це стосується і піфагорейців [Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – М., 1996. – С. 53]. 3. Антична філософія від початку свого існування шукала єдині космічні закони становлення всесвіту [Лосев А. Ф. История античной эстетики. – М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 49]. І коли практична релігійна свідомість послугоувалась, як абсолютом, політеїстичною системою (Зевс, Євномія) [Dover J. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. – Oxford : Basic Blackwell, 1974. – P. 3], філософія шукала фізичний початок світу як засновок етичної засади. Сократ запропонував антропоцентристський, "дедуктивний" підхід до етичного закону, суть якого полягала в розгляді буденних питань у співвідношенні не з популярною думкою, а зі сталими визначеннями етичних понять. Пізніше, в філософії Платона, під цей метод вноситься фізична підстава, частково зайнята спочатку з "метафізичного" теоретизування елейської школи, пізніше – с піфагорейського вчення про числа. 4. Таким чином, "ідеї" у Платона є розвинутою формою "надприродного агента", тому що являються, по суті, богами [Лосев А. Ф. История античной эстетики. – С. 176], наділеними функцією "кінцевого агента" в етичному дискурсі, і в цілому все ще володіють деякими ознаками, притаманними надприродним агентам.

Науково-практична значимість дослідження. Історико-філософське значення роботи полягає в реконструкції процесу розвитку та абстрагування висновків з базової когнітивної помилки хибного розпізнавання "надприродного агенту" та зведенні основ давньогрецької філософії до загальнолюдських когнітивних начал для кращого осмислення її природи та походження. В плані когнітивної теорії значення роботи полягає в освітленні давньогрецької філософії як певного роду езотеричної моральної релігії, а також в дослідженні походження сприйняття абстрактних "законів природи" як свого роду надприродних агентів.

ИСТОРИЧЕСКАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА МОРАЛИ

Если мы говорим об обязательствах одних субъектов перед другими, то отдельная проблема заключается в асинхронности этих обязательств. Особый интерес и особую сложность представляют ситуации, в которых обязательства справедливости одних субъектов не могут быть исполнены этими субъектами и переходят "по наследству" их потомкам. Тема отложенной во времени справедливости чаще всего формулируется как тема "исторической справедливости" (или несправедливости). Обычно она понимается как поиск мер по исправлению некоторой ситуации в прошлом, в которой имело место нарушение норм справедливости со стороны государства или уполномоченных им лиц по отношению к группе людей, выделяемой по некоторому произвольному признаку (национальному, религиозному, географическому и т. д.). Обоснованием такого поведения обычно служило право с позиции силы. Такой дискриминационный подход к чужому имуществу, чужим жизням или чужим правам имеет давнюю традицию. Уже в "Мелосском диалоге" Фукидида прибывший на остров афинский военачальник объясняет мелосцам, что значит право сильного и как нужно понимать выражение "сила есть право". Можно вспомнить и крылатое выражение "Vae victis" – (горе побежденным), смысл которого в том, что условия справедливости всегда формулирует победитель.

В теоретической философии особую сложность приобретает вопрос о принципах или основаниях, на которых может быть восстановлена поправная справедливость. При этом под восстановлением понимают в основном действия в рамках ретрибутивной (воздающей) справедливости и компенсаторной справедливости (возмещение причиненного в прошлом ущерба). Восстановление исторической справедливости, таким образом, понимается как некий комплекс мер по достижению желаемого положения дел, которое включает как наказание виновного, так и возмещение ущерба пострадавшей стороне. В последние годы мы видим активное создание новых институционально-организационных форм для осуществления исторической справедливости: трибуналы, суды по правам человека, комиссии по выяснению истины. Хотя такая деятельность часто осуществляется под девизом восстановления исторической справедливости, при этом не очень ясна "точка отсечения", т. е. насколько далеким должно быть это прошлое, чтобы стать для нас историей. Но дело, конечно, не в проблемах терминологии. Философские трудности связаны, прежде всего, с онтологическим статусом прошлого, представлениями о степени и характере связи прошлого с настоящим. Если мы жестко противопоставляем прошлое и настоящее, то

сам факт расположенности несправедливого события в прошлом, на которое мы не в состоянии повлиять, может приводить и приводит к желанию "перевернуть страницу истории", чтобы она не мешала двигаться дальше. Прежде всего, обращают на себя внимание две структурные особенности ситуации, в которых заходит речь об исторической справедливости или "справедливости во времени". Во-первых, речь, как правило, идет о справедливости по отношению к уже ушедшим из жизни людям. Во-вторых, к этим людям относятся не как к индивидам, а как к группе, несправедливо пострадавшей. Однако, как известно, субъекты обязательств утрачивают тождество во времени. Рождаются новые поколения, которые ни участвовали ни в начальном распределении имущества, ни, возможно, в его несправедливой передаче. Эту проблему, вслед за Д. Парфитом, стали называть "проблемой нетождественности" (non-identity problem).

Решать эту проблему можно по-разному, например, попытаться "спасти субъектов" и трактовать осуществление исторической справедливости как исполнение наших моральных обязательств по отношению к уже ушедшим из жизни людям. Такая позиция по отношению к предкам выражена в философском учении Н. Ф. Федорова, где нравственное падение человека объясняется через утрату чувства вины и ответственности перед умершими. Однако перенос такого подхода из морально-метафизического плана в план морально-юридический связан со многими серьезными проблемами. В частности, требуется пояснить, где искать источник нормативности наших действий по возвращению ресурсов или имущества. Для этого нужно либо приписать уже умершим людям соответствующие права (что тем более проблематично, поскольку речь идет о коллективных субъектах справедливости), либо искать какие-то другие подходы, например, связанные с необходимостью учитывать другие культурные контексты, в тех случаях, когда речь идет о кросс-культурной исторической несправедливости.

Поскольку справедливость того или иного приобретения зависит от обстоятельств, в которых оно имеет место, смена обстоятельств может сделать легитимным (и справедливым) то, что ранее таковым не считалось. Простые примеры могут включать, например, появление новых источников энергии, воды, пищи, вследствие чего специальные возмещения за нарушение справедливости в прошлом, кажутся неуместными. Если согласиться с таким подходом, то компенсаторный механизм, предусмотренный, например, Р. Нозиком, сформулированный им в виде принципа "исправление несправедливости во владении имуществом", не просто окажется неуместным, если понимать его как требование прямой реституции, но и не сможет ответить на ожидания потомков жертв исторической несправедливости, которые, возможно, по-прежнему ждут исполнения существующих обязательств перед ними, но уже совершенно в другой форме. В этом связи хочется отметить не только прагматическую перспективность, но и богатый фило-

софский потенциал такой относительно новой тенденции как восстановительное правосудие. В соответствии с общим подходом к восстановительной справедливости нужна добрая воля того, кто берется за восстановление справедливости. Кроме того, процедуры восстановительной справедливости обязательно включают совместное обсуждение, выработку вариантов возмещения, некоторые из которых могут показаться довольно неожиданными с точки зрения компенсаторных теорий. Восстановительная справедливость может пониматься как дополнение к традиционным механизмам осуществления справедливости, при этом главным преимуществом этого подхода является именно сотрудничество всех сторон в поиске вариантов справедливого возмещения, что, в идеале, должно привести к примирению сторон. При этом важно то, что сам подход не накладывает принципиальных содержательных ограничений на формы или механизмы восстановления исторической справедливости.

*Исследование ведется при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-23-02001).

О. І. Шеремет, студ., КНУТШ, Київ
olha_conversation@ukr.net

ЕТИКА ПРАЦІ В ІСЛАМІ

В ісламському вченні складно визначити де закінчується релігійне і починається моральне. Більше того, ця релігія по сфері проникнення у всі інститути суспільства не має аналогів в інших релігійних системах, так як повністю регламентує життя мусульманина. Визначаючи Коран (Священне Писання – Слово Аллаха) і Сунну (життєва практика пророка Мухаммеда, його вчинки і висловлювання які роз'яснюють божественне одкровення) головними джерелами шариату, іслам систематизує закони, які "регулюють господарське життя, норми моралі і етики, мусульманські обряди і свята та іншу визначальну поведінку віруючих та порядок життя всієї мусульманської общини" [Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. – М. : Наука, 1978. – С. 3.]. Таким чином, етику праці в ісламі складно вирізнити через синтез ісламської етики з теологією, філософією, правом, та просто через її включеність у повсякденну поведінку та побутові звички. Така специфічність ісламу століттями наводить європейців на думку про заперечення існування його етики. З цього приводу А. Гусейнов писав: " Відсутність етики у звично європейському сенсі даного поняття (як особливої сфери знання і культури) не означає відсутність в Корані етики взагалі" [Гусейнов А. А. Великие моралисты. – М. : Республика, 1995. – С. 152]. Винятковість етики ісламу полягає в її практичності, конкретиці заборон, дозволених дій та вчинків. Осмислення етики праці в ісламі є важливим підґрунтям у розумінні розвитку людства. Варто підкреслити інтерес науковців до проблематики праці в іс-

лам. Підтвердженням цієї тези є соціально – філософські роботи: Г. Керімова, М. Мамедова, Д. Єремеева, Л. Хайлової та ін. Етична проблематика ісламу представлена в працях: В. Антонова, Н. Аширова, А. Гусейнова, А. Єрмакова, В. Іванова, Г. Нурулліної, Г. Шайдаєвої та ін. Проте розгляду особливостей ісламської етики праці недостатньо у сучасному науковому дискурсі, що і обумовлює актуальність даної роботи. Враховуючи специфіку етичної доктрини ісламу, слід визнати, що підхід до праці є своєрідним, відповідно виходить з практичних настанов наближених до конкретної людини, з урахуванням її можливостей. Так, висуваються вимоги до роботодавця, які є умовою моральності: йому не слід давати розпоряджень, які працівник не може виконати; роботодавець повинен вчасно та справедливо розраховуватись з працівником; надати гідні умови праці. Іслам накладає обов'язок дотримуватись здійснених домовленостей та звертається до совісті мусульманина. Д. Єремеев наголошує на особливому апелюванні етики ісламу до совісті, почуття провини і прописує слова пророка Мухаммеда : "Совість – частина віри" [Цит. за: *Єремеев Д. Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990]. Праця в широкому розумінні в ісламі наділена характеристиками моральності, так як є богоугодною. Віра і моральність ототожнені, відсутність однієї передбачає відсутність іншої, так, той хто вірить в Аллаха приймає на себе обов'язок дотримуватися всіх норм і правил без винятку. На користь твердження про богоугодність праці, вказує сура 53, аяти 39-42: "Людині тільки – те, в чому вона старається, що старання її врахується, потім воно буде винагороджено нагородою найповнішою, і що у Господа твого – кінцева межа" [Коран / пер. с араб. И. Ю. Крачковського. – М. ; СПб. : Северо-Запад Пресс, 2005. – 528 с.]. Одним із найважливіх принципів ісламської соціально-моральної доктрини є судження про те, що віра без справ гріховна, і лише єдність віри і чеснот є моральною цінністю [*Шайдаєва Г. М.* Исламская мораль : иллюзии и реальность. – Махачкала : Даг. кн. изд-во, 1990. – С. 32]. Етика ісламу надає неабияке значення праці, хоча найголовнішими постулатами ісламу (п'ятьма "стовпами") є: сповідання віри(Аллах – один, Мухаммед – посланник), молитва, піст, виплата благочинного податку, паломництво, і, на думку Н. Аширова, для розуміння вищої моральності індивіда в ісламі "всі інші види діяльності жодною мірою не можуть порівнятися з виконанням цих приписів" [*Аширов Н.* Нравственные поучения современного ислама. – М. : Знание, 1977. – С. 45]. Крім того, ми припускаємо, що встановивши благодійність обов'язковою, було передбачено працю, як умову здійснення цієї необхідної справи по відношенню до ближнього, який її потребує. Працьовитість є великою чеснотою в етиці ісламу. Працьовита людина заслуговує навіть на відпущення гріхів. Г. Нурулліна наводить вислів пророка Мухаммеда: "Ніхто і ніколи не їв нічого кращого тієї їжі, на яку він заробив своєю працею, адже справді, і пророк Дауд, мир йому, харчувався тим, на що він заробляв своїми руками, і якщо людина зустрине ніч втомленою після наполегливої праці

протягом дня, її гріхи будуть прощені" [Цит. по: *Нуруллина Г. Исламская этика бизнеса.* – М. : Умма, 2004. – С. 37]. Крім того, цей вислів мотивує, що свідчить про важливість наполегливості в роботі і стимулює мусульманина до праці виконаної найкращим чином. Адже, Коран – "настанова для богобоязких" (Коран, 2:1), а Аллах – "цар в день суду" (Коран,1:3). Іслам зобов'язує віруючого трудитися. Праця повинна бути присвячена Богу, в Його ім'я, для Його прославлення. У Корані сказано: "Я ж створив джинів і людей тільки, щоб вони мені поклонялись"(Коран 51, 56). Відповідно головним для людини проголошується виконання всього "В ім'я Аллаха милостивого, милосердного!". Найголовніше розповсюджувати віру в Аллаха, і тут праця відіграє неабияке значення, адже праця дає можливість продовжити рід – "укріплюється віра в бога, зміцнюються позиції ісламу на землі" [*Аширов Н. Нравственные поучения современного ислама.* – М. : Знание, 1977. – С. 46]. А так як віра є умовою моральності, у віровченні ісламу, то за допомогою праці розповсюджується мораль ісламу. Тому праця є вищим моральним обов'язком, і великою цінністю для мусульман.

ЗМІСТ

Секція "ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

Башманівський В. І. Міжкультурна складова творчості Миколи Зерова	3
Бойко О. С. Феномен "человек": природность или социальность	7
Бурий К. В. Формирование духовных ценностей современного студенчества в системе воспитания и образования	9
Гончаренко Н. А. Соціальний капітал в дискурсі гуманітарних наук	11
Горохова І. В. Специфіка використання англійської мови для формулювання філософських проблем	15
Діденко Л. В. Феномен екзистенції: тілесність, емпатійність, помежів'я	17
Дубровіна О. В., Мельничук Ю. В. Творча спрямованість особистості як пріоритетний напрямок розвитку освіти	19
Ілляхова М. В. Дивергенція постнекласичної освіти	20
Киричук Т. В. Синергетика як інноваційна методологія професійної освіти	23
Козловець М. А. Гуманістична парадигма як імператив соціально-економічного поступу країни	25
Кузина Т. А. Трансформація позицій писателя и читателя в философском осмыслении современной литературы	29
Літвін К. С. Основні проблеми профільного викладання філософії в вищому навчальному закладі	31
Матюшко Б. К. Ідея критичної філології Ернеста Ренана	33
Найдьонов О. Г. Раціоналізація іраціонального як вимога сучасного пізнання суспільства й історії	36
Петрович Е. Д. Вітчизняні традиції та європейські цінності у тілесному навчанні та фізичному вихованні	38
Процишин В. М. Етос університетської філософії: до постановки проблеми	40
Руденко Ф. Г. Використання інноваційних підходів у викладанні гуманітарних наук	43

Савицька І. М.	
Актуалізація проблем гуманітаризації сучасної філософії освіти	45
Снігур С. А.	
Проблема формування наукового лідера	47
Сорокін М. Є.	
Американська ідеологема повсякденності	50
Супрун А. Г.	
Проблема взаєморозуміння та комунікабельності сучасної людини в умовах глобальної кризи освіти та виховання	52
Твердовська О. В.	
Синергетична парадигма як універсальна теоретико-методологічна схема	54
Тихоненко Я. П.	
Профессионализация и коммерциализация легкой атлетики как фактор, определяющий аксиологические ориентиры спортсменов	56
Цвібель А. О.	
Доведення міждисциплінарної потужності філософського аналізу шляхом окреслення проблем дослідження типово не-філософського поняття	58
Циленко Л. П.	
Возрастающая роль философии гуманитарных наук в подготовке специалиста нового поколения	61
Чекаль Л. А.	
Філософсько-епістемологічний аспект сучасної парадигми освіти	64
Чинталова І. С.	
Феномен мови: досвід минулого та здобутки сьогодення	66
Яковлев А. А.	
Перспективы развития истории повседневности как направления исторического знания	68
Яценко В. В.	
Особистість у сучасному інформаційному просторі	70

Секція "КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

Mwafaq Abu-shanab	
Premodern form of training	72
Агапкин И. И.	
Экзистенциальный смысл самоубийства героев Достоевского	73
Атаманчук-Ангел В. И.	
Культуротворческая рефлексия неосознанных составляющих общественного договора	75
Бакаєв М. Ю.	
Деякі міфологічні прояви сучасності	76
Велимчаниця О. В.	
Активний глядач як рівноправний учасник театрального дійства	78

Геллер А. И. Индийский кинематограф как средство политической манипуляции.....	80
Гнидка К. О. Глобалізація культури: український погляд.....	82
Головко Р. Д. Flashmob як один із mainstream-напрямків масової культури	84
Голтаренко А. В. My duck's vision: высмеивание ради высмеивания	86
Гоноцкая Н. В. Кино и театр: два порядка вымысла	88
Григор'єва Є. В. Духовно-символічні засади культури.....	89
Дьяченко А. С. Культурні підстави тематизації ляльки у жанрі хоррор	91
Ермолаева Я. С. Экзистенция общения в спортивной деятельности (на примере спортивных танцев).....	93
Живоглядова Д. Ю. Архетипи української ментальності в творчості Т. Шевченка.....	95
Запускалова К. А. Музей как пространство культурной коммуникации	97
Каштанюк І. О. Становлення джазу та його вплив на музичну культуру сучасності	100
Корнєєва О. Т. Тілесність в сучасних первормативних практиках.....	102
Легеза О. С. Артуріанська спадщина: образ Моргани ле Фей В КІНЕМАТОГРАФІ.....	104
Ніколаєнко О. О. Феміністичні виміри культурно-національної ідентичності (на матеріалі творів О. Забужко).....	106
Носенок Б. Е. Художні колізії суб'єкт-об'єктної опозиції.....	109
Осадча Л. В. Внесок французької історично-антропологічної школи у "наукову легітимацію" поняття ментальності	111
Павлова О. Ю. Візуальна антропологія в контексті культурологічного знання: оптика самоідентифікації людини в розробках В. Проппа.....	114
Пархоменко І. І. Економіка культури в ситуації постмодерну	116
Погрібна А. І. Трансформації дискурсу про дитяче кіно в культурі радянської доби (на матеріалах публіцистики)	118
Рихліцька О. Д. Екологія культури: проблема обґрунтування.....	121

Розова Е. О. Проблема поэтической речи и критика структурной лингвистики в трудах В. В. Вейдле.....	123
Свистун В. В. Електронна музика в епоху постмодерну	124
Соколов Е. С. Война в компьютерных играх.....	126
Танцюра І. М. Нові форми сучасного експериментального театру з використанням медіа засобів	127
Тесленко К. О. Сучасна демографічна ситуація Китаю і її вплив на мистецтво.....	129
Тихомирова А. А. Аполлоническое и дионисийское в творчестве М. А. Врубеля	131
Тормахова В. М. Тенденції розвитку сучасної естрадної музики України	133
Файзулліна Г. С. Світоглядно-філософські засади та етнокультурні мотиви у творчості українських "шістдесятників".....	135
Чабан Є. Г. Вплив "блатної пісні" на формування естрадного російського шансону	137
Чуприна Ю. В. Історична динаміка музею як соціокультурного інституту.....	139

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ТА ПРИКЛАДКА ЕТИКА"

Акимова Д. С. Філософія морального розвитку Дарсії Нарваз.....	142
Бандурка А. С. Толерантність у соціальних полях науки і освіти	143
Белінська Т. О. Діалектика евтаназії у біоетиці.....	146
Бойченко Н. М. Взаємозв'язок етичних норм і освітніх практик згідно Л. Кольбергу	148
Ворона В. А. Феномен карнізму як умова моральної легальності спесицизму	150
Горохолінська І. В. Поняття "ресентимент" у філософії Ніцше: рефлексії щодо проблеми поваги до "іншого"	152
Гусев Д. А. Новый дискурс о старых ценностях: теория происхождения ценностей Х. Йоаса	154
Дробович А. Е. Зв'язок диференціації задовольень і конститування людського.....	155
Духович В. В. Стоїчні "техніки себе" у контексті етичної концепції Мішеля Фуко	157

Дьячек Э. М. Тело человека как биомедицинский ресурс: трансплантация органов.....	159
Кіптенко К. В. Проблема свободи совісті в контексті середньовічної культури.....	161
Кірюхін Д. І. Судження про справедливість	163
Клічук А. В. Знання як цінність і цінність знання у професії педагога	165
Коробко М. І. Айн Ренд в сучасному етичному дискурсі (до постановки проблеми)	167
Куліна В. В. Етичні особливості політики мультикультуралізму у Франції.....	170
Лазаревич К. Ю. Етичні дилеми соціальної реклами.....	172
Ларіонова В. К. Мораль і глобальні проблеми сучасності.....	173
Литвин Я. М. "Моральнісний раціоналізм" українського шістдесятництва.....	176
Логина Н. В. Екофемінізм як зв'язок жінки з природою.....	178
Маслікова І. І. Тенденції осмислення ідеї спільного блага в етичному дискурсі	179
Машедо В. С. Роль руководителя в функционировании эффективной корпоративной культуры организации	182
Морозов А. Ю. Діалогічний і монологічний підходи до проблеми іншого: спроба поєднання	184
Надурак В. В. До питання причин моральної кризи українського суспільства.....	186
Ношин Я. І. Этика Левинаса – движение навстечу другому	189
Павлов Ю. В. Феномен "етичної безвідповідальності" в постнекласичній світоглядній парадигмі	190
Пастух Г. С. Евтаназія на початку III тисячоліття	193
Прокофьев А. В. Использование принципа согласия в теоретическом обосновании этики ненасилия (некоторые критические соображения).....	195
Рожкова Т. А. Комерціалізація і етичні проблеми сучасного спорту	198
Рохман Б. М. Постметафізичний дискурс про свободу.....	200

Самарський А. Ю.	
Категорія моральності: матеріалістичний аспект	201
Сергеев А. С.	
Этические проблемы интернет-рекламы	203
Стукало О. О.	
Ідеал автентичності в контексті трансформаційних процесів системи моральності	206
Ткаченко К. О.	
Концептуалізація принципів адвокатської етики у ХІХ ст.: погляди на межі адвокатської таємниці	208
Турчин М. Я.	
Моральнісні аспекти сучасної інформаційної етики	210
Фелінська А. О.	
Філософсько-етичний аналіз PR-діяльності	212
Хлопук О. В.	
Когнітивний аналіз розвитку концепції етичного абсолюту в архаїчній та класичній Греції	214
Шевченко А. А.	
Историческая справедливость как проблема морали	217
Шеремет О. І.	
Етика праці в ісламі	219

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 6

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,02. Наклад 120. Зам. № 214-6962.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл11.
Підписано до друку 20.03.14

Видавець і виготовлювач Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
6-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601 ☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31. 10. 02