МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
КАФЕДРА ТЕОРІЇ ТА ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ
за участю:
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ
НАН УКРАЇНИ
ІНСТИТУТУ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ
ЗАХІДНОГО НАУКОВОГО ЦЕНТРУ НАН УКРАЇНИ

ТЕЗИ

МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

Духовність. Культура. Людина.

Львів, 15-16 квітня, 2010 р.

ЛЬВІВ 2010

Тези Міжнародної наукової конференції “Духовність. Культура. Людина”. Львів, 15-16 квітня, 2010 р. – Львів: Львівський національний університет імені І. Франка, 2010. – 174 с. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://lnu.edu.ua/faculty/Phil/tezy_dkl_2010.pdf

Голова Організаційного комітету:
Володимир Мельник, д.філос.наук, професор, завідувач кафедри теорії та історії культури, декан філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.

Відповідальний секретар конференції:
Ольга Муха, канд.філос.наук, асистент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.

Технічний секретар конференції:
Ігор Колесник, асистент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.

Голова Редакційної комісії:
Андрій Васьків, канд.істор.наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.

Редакційна комісія:
Оксана Дарморіз, канд.філос.наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.
Ольга Ліщинська, канд.філос.наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.
Наталія Мадей, канд.філос.наук, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.
Ольга Муха, канд.філос.наук, асистент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.
Ігор Колесник, асистент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені І. Франка.

Коректори:
Михайло Кобрин, Ігор Колесник

Компютерне верстання:
Ігор Колесник

Статті подаються у авторській редакції (можливі незначні скорочення тексту).

Кафедра теорії та історії культури, вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79 000, Україна.
Тел. кафедри: +38 032 239 42 10.
E-mail: kafedra_kultury@mail.ru

© Автори.

ЗМІСТ

ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ
Мельник Володимир Петрович ЛЮДИНА У СВІТІ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ 8

Семенюк Едуард Павлович НАУКА ЯК ДУХОВНЕ НАДБАННЯ ЛЮДСТВА 9

Довгополова Оксана Андріївна ДИФУЗІЯ ПОНЯТТЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУЧАСНІЙ АНТРОПОЛОГІЧНІЙ СИТУАЦІЇ 11

СЕКЦІЯ 1. ЛЮДИНА І СУСПІЛЬСТВО.

ЛЮДИНА В ІНФОРМАЦІЙНО-ТЕХНОЛОГІЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ
Владленова Іліана Вікторівна. Нанотехнології: екзистенціальний вимір. 14

Герасимович Ганна Вікторівна. Культур-антропологічна криза в умовах сучасної техногенної цивілізації. 16

Голуб Андрій Вячеславович. Техніка та інструментальне у бутті сучасної людини. 18

Лазарович Надія Василівна. Особа у смислових вимірах техногенної цивілізації. 20

Сурмай Ірина Миколаївна. Гуманізація мислення як альтернатива монополізації технократизації сучасного суспільства. 21

Тарасенко Ірина Валеріївна. Духовність в інформаційному суспільстві. 22

РОЗВИТОК НАУКИ, ОСВІТИ І ДУХОВНІ ЦІННОСТІ
Білан Тетяна Орестівна. Сучасний виховний ідеал у світлі філософської та літературної традиції. 23

Буцяк Ірина Дмитрівна. Проблема забезпечення пріоритету духовного у сучасному освітньому просторі. 24

Вовк Мирослава Петрівна. “Відфольклорні” явища культури як об’єкт інформаційно-семіотичної методології: педагогічний аспект. 25

Возняк Іван Миколайович. Чуттєве та раціональне у пізнанні людини. 27

Дубовик Марія Миколаївна. Соціокультурні виміри наукового пізнання. 29

Кудря Ігор Георгійович. Знання та інформація як основні продуктивні фактори інформаційного суспільства. 31

Мудрак Вадим Іванович. Сучасні напрями розвитку вищої освіти України в глобальному світовому просторі. 33

ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТІ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА
Вишинський Святослав Дмитрович. Демократія та егалітаризм у перспективі політичної філософії традиціоналізму. 35

Гнатищак Галина Тарасівна. Громадянське суспільство крізь призму філософії Юргена Габермаса. 36

Добжинський Адам. Критерії “справедливої війни” в сучасних реаліях: відповідь філософії та теології. 38

Кірюхін Денис Ігорович. Проблема справедливості в українському суспільстві. 40

Лагутін Анатолій Васильович. Духовні чинники сучасної української державності. 41

Мініч Анатолій Павлович. Проблема справедливості в глобалізованому світі: пошук універсальної концепції. 44

Михайлова Оксана Антонівна. Історико-культурний спадок держави як основна складова національної пам’яті суспільства. 46

Панасюк Юлія Вікторівна. Проблема соціальної справедливості в контексті становлення громадянського суспільства в Україні. 47

Степанюк Дарина Леонідівна. Міжнародний тероризм як наслідок біполярності сучасного глобалізованого світу. 48

АКСІОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Бойченко Михайло Іванович. Системна значущість аксіологічних характеристик поведінки особистості. 49

Брезинський Віктор Михайлович. Homo Infinitus. Досконалість людини та її подвійна природа. 51

Вишинський Мар’ян Петрович. Анропологічний аспект сучасного виміру системи духовних цінностей. 55

Гладковська Олена Олександрівна. Духовний світ сучасної української молоді. 56

Казанчук Ірина Дмитрівна, Вершинін Олександр Володимирович. Умови реалізації духовного-культурних цінностей в житті сучасного українського суспільства. 58

Матвійчук Андрій Васильович. Концептуальні параметри екологічної деонтології. 60

Степаненко Ірина Володимирівна. Реконцептуалізація духовності у постсучасній перспективі. 62

Халецький Олексій Віталійович. Поступ як збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку. 64

СЕКЦІЯ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

ВИХІДНІ ЗАСАДИ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Брилинська Богдана Юріївна. Співвідношення проблеми межі української ідентичності. 67

Власевич Тетяна Вікторівна. Ментальність як вихідний вимір народного світобачення. 69

Волинець Світлана Вікторівна. Етнічна ідентифікація як один із чинників формування особистості. 70

Карпенко Катерина Іванівна. Екологічна ідентифікація у контексті ресигнифікації символів природи. 73

Максимович Ольга Володимирівна. Модернізм та традиціоналізм як цивілізаційні типи українського етнонаціонального характеру. 75

Халецька Ольга Олексіївна. Роль інтелектуально-ідеологічної еліти у становленні соціально-культурної ідентичності. 76

Холін Михайло Максимович, Пісчиков Володимир Степанович.. Ідентичність духовності як проблема сучасної культури. 77

Чумак Анна Леонідівна. Проблема самоідентифікації особистості: від індивідуальної особливості до відповідальної самореалізації. 79

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ВИКЛИКИ ІДЕНТИЧНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Братусь Іван Вікторович. Проблеми реалізації релігійних ідей в Інтернеті. 80

Дзюбан Агата. Татуювання як стратегія ідентичності в зіндивідуалізованому суспільстві. 82

Колесник Ігор Миколайович. Відображення несвідомих процесів у еволюції образів фантастичних фільмів. 83

Муха Ольга Ярославівна. Криза естетики в сучасному світі: причини, наслідки, перспективи. 85

Сіверс Валерій Анатолійович, Романенкова Юлія Вікторівна. Пошуки шляхів самовираження митця в полі постмодерну 87

Степаненко Наталія Борисівна. Людина у мультикультурному суспільстві: нові аксіологічні перспективи мистецтва жити. 89

Турецька Христина Іванівна. Особиста ідентичність інтернет-залежних. 90

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В СУЧАСНОМУ КОНТЕКСТІ

Бойко Ігор Мирославович. Поняття ідентичності у сучасному православно-католицькому середовищі. 92

Брильов Денис Валентинович. Суфізм як фактор релігійної самоідентифікації української умми. 94

Васьків Андрій Юліанович. Релігійність сучасного українця в контексті кризи християнської аксіології. 96

Огірко Олег Васильович. Особливості східної і західної релігійної ідентичності християн. 97

Папаяні Іван Володимирович. Теоретично-релігієзнавчий аналіз особливостей побудови релігійної ідентичності. 99

Пасько Ярослав Ігорович, Коржов Геннадій Олександрович. Нормативна легітимація релігійних цінностей. 101

Смоліна Ольга Олегівна. Особистісний вимір православної монастирської культури. 106

Фолієва Тетяна Олександрівна. Проблема людини в сучасному соціальному вченні Російської православної церкви. 109

Яртись Анатолій Васильович. Православ’я як чинник етнонаціональної ідентичності українства. 110

СЕКЦІЯ 3. ЖИТТЄВИЙ СВІТ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ХАРАКТЕРИСТИКИ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Бачко Наталія Леонідівна. Культура як спілкування. 112

Дротенко Валентина Іванівна. Суб’єктивність самосвідомості. 113

Левицький Сергій Любомирович. Духовне як конкретна реальність. 114

Савчин Галина Віталіївна. Мистецтво – самопізнання – ідеал. 116

Стеців Володимир Мирославович. Духовний вимір проблеми самореалізації особистості у сучасному суспільстві. 117

Стецько Дмитро Ярославович. Культура як маніфестація свободи. 118

Тиха Олександра Віталіївна. Соціально-філософський аспект проблеми особистісного буття сучасної людини. 119

Хазін Володимир Олександрович. Духовність як основа людської суб’єктивності. 121

ФІЛОСОФІЯ ПОВСЯКДЕННОГО ЯК ОСНОВА ЖИТТЄВОГО СВІТУ

Алєксєєва Катерина Іванівна. Ситуативність як тло повсякденного існування. 123

Бліхар Вячеслав Степанович. Просторовий вимір життєвого світу людини. 124

Возняк Володимир Степанович. Повсякденність як безпосередній світ людського буття. 125

Дарморіз Оксана Володимирівна. Реклама як компонент сучасного соціокультурного простору: семіотичний аналіз. 127

Карівець Ігор Володимирович. Здоровий глузд як чинник оповсякденнення. 128

Кулик Уляна Орестівна. Сім’я як частина життєвого світу сучасної людини. 130

Липка Ольга Романівна. Спілкування у життєвому світі сучасної людини. 131

Нечипоренко Анастасія Юріївна. Мода як дискурс візуального порядку: теоретичні аспекти. 132

Степаненко Михайло Дмитрович. Життєва компетентність особистості як чинник виходу із сучасної антропологічної кризи. 133

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Галуйко Роман Мар’янович. Роль ікони в житті людини на зламі XX-XXI ст. 135

Горохова Людмила Вікторівна. Екзистенціал страху в житті сучасної людини. 136

Ігнатова Лариса Петрівна. Трансформація феномену духовності в молодіжному музичному просторі. 137

Кожем’якіна Оксана Миколаївна. Криза довіри в контексті загальної кризи духовності. 139

Мальована Ніна Володимирівна. Доля національної мови в умовах культурної глобалізації. 140

Мозгова Наталія Григорівна. Культурно-антропологічні трансформації сучасної людини в глобалізованому світі. 141

Нерцесян Геннадій Арзуйович. Індивідуалізм як перетворена форма індивідуальності. 142

Сеник Оксана Мирославівна. Трансформації психологічного часу особистості як форма існування внутрішнього світу людини. 144

Яцик Сергій Петрович. Філософське розуміння алгоритму екзистенціального сприйняття як основи для розуміння буття сучасної людини. 145

СЕКЦІЯ 4. СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ:

Возняк Степан Володимирович. Dasein М. Гайдеггера як спосіб присутності духовного. 147

Ворчакова Ірина Євгенівна. Суспільно-політична роль жінки в західних ідейно-філософських концепціях. 148

Гаврисюк Оксана Ярославівна. Моральна філософія й аморальне суспільство у філософії Рейнгольда Нібура. 149

Гейко Світлана Миколаївна. Філософсько-антропологічні трансформації змісту іронії в некласичній філософії. 151

Ліщинська Ольга Ігорівна. Пошук нової соціокультурної концепції людини у теорії комунітаризму. 152

Мандрищук Лариса Анатоліївна. Відмінність філософії екзистенції від екзистенціалізму. 153

Пасічник Ігор Ярославович. Поняття характеру щасливого естетика у естетиці А. Баумгартена. 155

Пітусь Людмила Мар’янівна. Антропологічний контекст соціальної доктрини сучасного католицизму. 157

Семенова Вікторія Вікторівна. Людина, держава і закон в думці кардинала Йозефа Ратцінгера та в соціальному вченні Католицької церкви. 158

Солдатська Тамара Ігорівна. Топографічний аналіз людини у респонзитивній феноменології. 160

УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ:

Альчук Марія Павлівна. Актуальність поглядів Б. Кістяківського на духовність права. 162

Залужна Алла Євгенівна. Духовно-моральний потенціал філософських пошуків Київської світоглядно-антропологічної школи. 163

Захара Ігор Степанович. Література і філософія як прояви людського духу: український контекст. 165

Печеранський Ігор Петрович. Духовний світ людини у філософії Олексія Козлова. 166

Полюга Вікторія Володимирівна. Концепція людини у філософуваннях Василя Стуса та Альбера Камю. 168

Савинська Інна Володимирівна. Сучасна філософія людини: томістичний проект антропологічних студій. 170

Стеценко Валерій Іванович. Розвиток томістичної традиції в українській релігійно-філософській та богословській думці першої половини XX ст. 172

Холод Анастасія Анатоліївна. Філософсько-антропологічна концепція серця П. Юркевича. 173

ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

ЛЮДИНА В СВІТІ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Мельник Володимир Петрович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Своєрідна цінність науки як системотворчого чинника європейської цивілізації зумовлює постійно зростаючу увагу дослідників різних галузей наукової діяльності до аналізу науки як соціального інституту та способу теоретико-методологічного усвідомлення процесів конституювання нового знання. Для з’ясування сутності науки як особливої, специфічної сфери пізнавальної діяльності, спрямованої на отримання (формування та конституювання) об’єктивного, системно організованого та несуперечливо-обґрунтованого знання про дійсність (соціальну та природну), необхідно передусім зазначити, що наука як особливий спосіб пошуку істини та раціоналістичного обґрунтування перетворювальної діяльності відповідно до отриманого знання є, по суті, атрибутивним чинником становлення і розвитку, власне, європейської цивілізації. Вона не просто “хоче”, а була “приречена” витворити специфічний спекулятивно-теоретичний спосіб освоєння світу і в подальшому, застосовуючи та вдосконалюючи його, завойовувати нові цивілізаційні висоти.

Сучасний етап розвитку науки виявляє особливий і органічний зв'язок науки з іншими формами та способами освоєння світу, наукового і позанаукового знання. Водночас, на відміну від інших способів пізнання світу, лише для науки характерне предметне й об’єктивне ставлення до нього. Наука не вичерпує і потенційно не в змозі вичерпати зміст культури, а дає лише свій поняттєвий зріз багатоманітної та багатогранної реальності, яка тільки у взаємодії з іншими способами пізнання – філософією, мистецтвом, релігією, мораллю та культурною творчістю – здатна у принципі (в ідеалі) претендувати на системно-цілісне освоєння світу.

І йдеться не лише про досі небачені пізнавальні та предметно-перетворювальні можливості сучасної людини, які стали реальністю внаслідок досягнень власне науково-технічного прогресу. На це зазвичай і звертають увагу дослідники цієї проблематики. Однак зауважимо, що теперішню науку як таку і “вибудуваний” на ній соціально-технологічний поступ варто розглядати винаходом людства, який, по суті, дорівнює йому, адже завдяки йому та науці виявляються риси самототожності сучасності, тобто її ідентичності. А тому, розкриваючи особливості наукової раціональності, ми не стільки виявляємо сутнісні риси процесу наукового пізнання істини, скільки розкриваємо ще і ще одну нез’ясовану і невичерпну за багатством природу людини з її атрибутивно-визначальною рисою – прагненням до пізнання істини.

В усі історичні епохи істина завжди була спокусливо-інтригуючим чинником бентежного та невгамовного людського розуму. Причому завжди ставилися максималістські завдання – розкрити першопричини або встановити всезагальні універсальні імперативи буття. Крім того, як слушно зазначив А. Тарський, для вчених завжди привабливим було фундаменталістське прагнення створити єдиний апарат понять, який міг би слугувати базисом для всього людського знання, та обґрунтувати таку теорію істини, яка складала би основу концептуального ладу людського розуму.

Найцікавіше те, що людський розум не лише фіксує сутнісні виміри світу, проникаючи у все віддаленіші та прихованіші закутки Природи, а у співтворчості з нею творить ціннісно-смисловий універсум людини як її метафізично-природну оселю. Людина органічніше “вписана” у природну стихію, ніж це видається на перший погляд. І це, зокрема, виявляється

у тому, *як* людина пізнає світ, *чому* вона здатна його освоювати саме у формі істини. Великий парадокс полягає в тому, що “наш розум знаходить у Природі те, що сам шукає, і *змушує* (курсив наш. – *В.М.*) її відповідати на спеціально поставлені запитання, які виникають у нас у трансцендентальному прагненні встановити певні закони…”[1].

Пізнати істини світу – означає і пізнати аутентичний світ людського буття, імперативи і можливості людського розуму, який демонструє не тільки свої гносеологічні перемоги, але й постійно виявляє свої іманентні обмеженості. Чим досконаліший розум, тим більша загроза помилок, заблуджень та оман. Раціоналізм, як визначальна риса розуму, породжує не тільки світло істини, але й може стати джерелом химер. Світ не раціоналізується без залишку (Б. Кримський), а пошук його універсальних закономірностей постійно “довантажується” правдою життя, духовними цінностями ментальних визначеностей людини. А це вже світ ірраціональної стихії, юрисдикція позанаукового знання.

Незважаючи на девальвацію позанаукових форм пізнання, вони не лише не стали жертвою наукового раціоналізму в XIX-XX ст., а й переконливо демонструють не стільки свою ненауковість, скільки атрибутивність науковому пізнанню. Цей вплив відбувається безпосередньо через “вмонтованість” позанаукових конструктів у механізми саморозвитку культури, яка детермінуюче позначається на інституалізації та розвитку наукового пізнання, тобто воно і генетично, й актуально укорінено в поза- наукові форми пізнання, черпає з них, насамперед, ідеали та цілі, привносячи в науку антропологічний вимір.

І якщо процес формування знання (понять про світ) інтерпретувати не як схематично-абстрактний процес відображення (перенесення) об’єктивних характеристик предметів реального світу в зміст свідомості, а як складний процес синтезу об’єктивного та суб’єктивного, змістовних характеристик об’єктивного світу з ментальним світом людської свідомості в контексті практичного відношення до світу, то цілком очевидно, що виникнення і ґенеза науки невіддільна від внутрішньої стихії людського існування – фантазій, омани, переконань, емоцій, моральних переживань, буденних уявлень тощо.

1. *Вакарчук І.О.* Квантова механіка. – 3-тє вид., доп. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – С. 117.

НАУКА ЯК ДУХОВНЕ НАДБАННЯ ЛЮДСТВА

Семенюк Едуард Павлович

Національний лісотехнічний університет
вул. Чупринки, 103
м. Львів, 79057, Україна.
lisfilos@ukr.net

Серед найпомітніших феноменів духовного життя на планеті особливе місце вже давно посідає наука. Важливість її соціальної ролі та функцій пояснює велику увагу дослідників до її сутності, основних рис та зв’язків у неосяжній метасистемі людської культури.

Головним завданням науки в соціумі є пізнання законів природи, а з часом дедалі більше – також і загальних закономірностей суспільного розвитку та сфери осягнення світу людським розумом, пізнання як такого. Саме розуміння загальних зв’язків, що лежать в основі всіх законів, дозволяє вивчати якісну специфіку будь-якого конкретного прояву дійсності. Водночас, як наголошував І. Франко, неодмінним завданням науки завжди є також дослідження того, яким чином пізнавані властивості явищ світу можуть бути використані людиною практично, для оптимізації свого життя. Це двоєдина мета наукового пізнання, дві його площини, які існують лише у своїй нерозривній єдності.

З розвитком науки вельми показовим для неї ставав процес пізнання людиною самої себе, в тому числі – і такої складної грані, як духовний світ людини, її духовності. Цей аспект наукових пошуків, як відомо, розвивається в органічному зв’язку з дослідженням

психічної діяльності та фізіологічної основи людської психіки. З іншого ж боку, він неможливий без намагання збагнути таємницю самого духу як езотеричної сутності.

Цей напрям досліджень особливо цікавий для філософії, оскільки тісно пов'язаний з вивченням різних проявів індивідуальної та суспільної свідомості. Саме на перетині проблематики філософії та низки спеціальних дисциплін відбувається дедалі глибше проникнення в духовну природу основних форм суспільної свідомості – релігії, моралі, філософії, науки, мистецтва, права, економічної, політичної, соціоекологічної свідомості. Науковий зміст, безперечно, має проблема внутрішнього взаємозв’язку різних форм суспільної свідомості як конкретних утілень людського духу. Для прикладу наведемо кілька очевидних ”вузлів” цієї проблематики: релігія-теологія-філософія, релігія-мораль-філософія, економіка-політика-право-екологія, філософія – наука (зокрема, питання про те, що собою являють філософські науки та філософія науки).

Важливий аспект історичного розвитку науки – її самопізнання. Цей процес, як відомо, розпочався ще в добу античності, помітно прискорився в Новий час і апогею свого досяг у XX ст., коли загальне наукознавство в основному сформувалося як особлива наукова дисципліна комплексного характеру. Поглиблення її проблематики, звичайно, не може бути байдужим до поступу у розумінні духовного життя суспільства загалом.

Комплексна природа наукознавства означає органічне поєднання в ньому таких сторін і навіть окремих дисциплін, як історія науки, філософія та методологія науки, логіка наукового пізнання, психологія наукової творчості, економіка науки, соціологія науки, наукова організація праці в науці тощо. Поряд з ними своєрідний розділ наукознавства вже давно являє собою інформатика як теорія наукової інформації (О.І. Михайлов, А.І. Чорний, Р.С. Гіляревський). Саме таким є один з аспектів семантики широкого поняття інформатики. Більше того, історично саме він, як відомо, був першим у формуванні цієї загальнонаукової дисципліни, якій згодом судилася найширша популярність у суспільстві, зокрема, в системі освіти. Філософське дослідження природи інформації стало фундаментом усвідомлення специфіки інформаційного підходу. Справді визначальним є внесок науки (безперечно, у творчому союзі з філософією) у дослідження культури і цивілізації. Важливим (а не суто формальним!) результатом на цьому шляху стало конституювання культурології як самостійної наукової дисципліни. Без сумніву, зберігає свою актуальність питання про місце науки в загальній системі культури людства, про значення пізнання світу для виробництва матеріальних благ, для розвитку освіти, мистецтва і художньої культури, охорони здоров’я тощо. Ще одна проблема, детермінована останніми століттями, – це нерозривний зв'язок науки і техніки, що особливо гостро відчувається у добу техногенної цивілізації.

Невипадково саме наукову думку В. Вернадський вважав рушієм ноосфери – прийдешньої сфери розуму на планеті: адже світова наука справді є втіленням інтегрального інтелекту людства. Варто наголосити, що розумність являє собою одну з визначальних, атрибутивних характеристик духу. При цьому природно, що зміст наукового знання є загальнолюдським, інтернаціональним (В. Вернадський, О. Кінг, Е. Фермеерс).

Рубіж XX-XXI ст. особливо гостро поставив перед світовою наукою проблему збереження природного довкілля та виживання людства. Специфічний та глибокий науковий зміст мають питання соціальної екології та екологічної філософії, концепції сталого розвитку, екологізації економіки та суспільної свідомості, відвернення фатальних наслідків глобальних змін клімату тощо. З колом цих питань органічно пов’язана ідея Екологічної Конституції Землі (академік НАН України Ю.Ю. Туниця).

Дедалі більше громадськість світу усвідомлює, що наша цивілізація серйозно хвора, вражена метастазами системних кризових проявів унаслідок неадекватності, антиприродності всього дотеперішнього способу життя. Сьогодні вона опинилася на краю безодні, і єдино можливий вихід з цієї критичної ситуації полягає в рішучому перегляді усталеної інерції буття, переоцінці панівних цінностей та наверненні на шлях духовного оновлення. Ноосферна стратегія сталого розвитку як помітний здобуток вітчизняної філософської та наукової думки, без перебільшення, є дороговказом для світової спільноти

на сучасному етапі розвитку людства. Принциповим є те, що ця стратегія сповнена турботою про долю прийдешніх поколінь, а не лише про задоволення потреб сьогодення.

Чутливим індикатором хвороб і навіть органічних виразок людської цивілізації є глобальні проблеми сучасності, в яких найнаочніше концентруються, образно кажучи, больові точки епохи. Такі проблеми є настільки важливими і соціально значущими, що для їх вивчення наука другої половини XX ст. навіть породила особливий міждисциплінарний напрям (розділ) наукового знання – глобалістику. З ініціативи А. Печчеї первинним осередком досліджень цього характеру став, як відомо, Римський клуб, завдяки яскравій діяльності якого глобалістика за безпрецедентно короткий термін набула справді світової популярності. Поглиблення та загострення глобальних проблем ще і ще раз наполегливо ставить перед світовою спільнотою вічні духовні питання – про сенс людського життя та систему цінностей. Як бачимо, в наші дні морально-аксіологічна проблематика поповнюється новими аспектами та нюансами.

У загальному контексті глобалістики сучасною наукою вивчається і такий специфічний феномен, як глобалізація. Дуже часто дослідники звертають увагу на неоднозначність, складність та діалектичну суперечливість цього процесу. Поєднання в ньому об’єктивного змісту та суб’єктивних важелів змушує ставити питання про необхідність корективів у загальній траєкторії глобалізації, які має ініціювати наука як інтегральний розум соціуму.

Нарешті, доба глобалізації наполегливо висуває на авансцену філософсько-світоглядних пошуків також питання про роль науки у збереженні цивілізації і культури (друге поняття при цьому характеризує як людство в його інтегральній цілісності, так і кожну націю чи народність зокрема). Слід виходити з того, що духовно-культурне надбання світової спільноти не можна втратити у жодній його частині, історія цього не пробачить.

ДИФУЗІЯ ПОНЯТТЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУЧАСНІЙ АНТРОПОЛОГІЧНІЙ СИТУАЦІЇ

Довгополова Оксана Андріївна

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
вул. Дворянська, 2,
м. Одеса, 65026, Україна.
doaod@ukr.net

Особливістю сучасної антропологічної ситуації є неможливість сховатися в межах власного обжитого простору – глобалізаційні поштовхи відчуває кожна людина в найвіддаленішому куточку планети. Така ситуація породжує особливу напругу у сприйнятті Чужого: отже те, до чого людина минулих часів могла бути просто байдужою, не залишає шансу ігнорувати себе чи робити об’єктом відстороненого теоретизування. Варто пам’ятати, що у ідеологічній парадигмі останніх десятиліть чітко присутня думка про необхідність прийняття Чужого в його відмінності, збереження культурного розмаїття світу, подолання різного роду “центризмів”: європоцентризму, фаллоцентризму тощо. У порівнянні з попередніми епохами історії європейської культури, що передбачали засвоєння Чужого та переведення його до сфери зрозумілого чи Свого, сучасна ситуація вимагає від людини свідомого утримання від спроб втрутитись в самість Іншого чи перешкодити його проникненню в наш світ. Саме така настанова сучасної західної культури виводить на перший план у описанні відносин з Іншим цінності толерантності. Толерантність стає одним з найбільш затребуваних принципів та об’єктом уваги міжнародного права (Декларація принципів толерантності, 1995).

На наш погляд, саме напруження, що виникає підчас засвоєння офіційної позиції щодо толерантності та власними повсякденними проблемами сучасної людини, породжує дивні трактування такого корисного та необхідного в сучасному світі поняття як

толерантність. Авторові цих рядків хотілося б акцентувати увагу на одному варіанті негативної характеристики поняття толерантності, пафос якого базується на поясненні походження поняття з царини природничих наук – екології, медицини, імунології тощо. Постає важливим придивитись, по-перше, до наповнення поняття толерантності в природничих науках (досвід обрання саме цього терміну для визначення того чи іншого феномену надає можливість краще побачити, що має на увазі повсякденне мислення, коли вживає дане поняття). Та, по-друге, з’ясувати причини розповсюдження природничих метафор в негативному дискурсі толерантності. Зважаючи на наявність духовної освіти в головних адептів цієї позиції (яка передбачає обізнаність в історії поняття толерантності), можна припустити, що природнича метафора допомагає авторам довести злочинність поняття. Чому автори вважають за потрібне аргументувати саме в такій спосіб, ми маємо з’ясувати.

Природниче походження поняття толерантності в останні роки періодично згадується і виступах деяких російських авторів (першим був, наскільки нам відомо, А. Кураєв). Сутність звинувачення на адресу толерантності в цьому контексті полягає у тому, що толерантність є не християнською чеснотою, а засобом нав’язування російському народові чужої ідеології, за якою “православ’ю не буде місця в новому світі” (з виступу в Хакасії 20 листопада 2006 р.). Кураєв закликав слухачів відкрити медичний словник та упевнитись, що толерантність – це нездатність організму протистояти вірусам. Інакше кажучи, завважує А. Кураєв, СНІД – найяскравіше втілення ідеї толерантності. Це не єдиний приклад подібної риторики, за браком обсягу ми не наводимо їх в даному тексті. Особливий інтерес до такого варіанту інтерпретації поняття толерантності викликає той факт, що минулого року він вперше став предметом офіційної заяви ієрарха православної церкви. Мається на увазі Відкритий лист, розміщений 10 лютого 2009 року на офіційному сайті Пермської єпархії РПЦ та підписаний епіскопом Пермським та Солікамським Ірінархом. Згаданий відкритий лист – заява не приватної особи (що відрізняє більшість виступів А. Кураєва, який постійно підкреслює, що озвучує власну думку), але церковного ієрарха, що заявляє власну позицію саме з точки зору свого місця в церкві. Така ситуація змушує зробити припущення про наявність в позиції РПЦ певної негативної орієнтації щодо поняття толерантності. При тому, що в офіційних заявах керівників православної церкви принцип толерантності визнається базовим та необхідним. Критика толерантності з’являється нібито на периферії офіційного курсу, але стає помітною.

Тексти, в яких міститься критика толерантності за ознакою природничого походження, зазвичай є теоретично невитриманими, тому не стають предметом наукового аналізу. Але з точки зору аналізу повсякденного мислення ми маємо придивлятись, у першу чергу, до популярних текстів, що містять спільні аргументи. Попри очевидність існування поняття толерантності в європейській ментальній традиції починаючи з філософії стоїків, згадані автори відносять виникнення поняття до XX ст., отже імунологія, екологія тощо з’явилися всього декілька десятиліть тому.

В контексті екологічних досліджень в 1913 р. американським дослідником В. Шелфордом був сформульований закон толерантності, згідно якому існування виду визначається лімітуючими факторами, діапазон яких обмежує ступінь витривалості (толерантності) організму чи виду щодо даного фактору. Організми та види з широким діапазоном толерантності більш розповсюджені в природі. Толерантність тут стає синонімом пристосування до будь-яких умов.

В галузі імунології в 1953 р. було відкрите явище штучної імунологічної толерантності – організм не відторгає чужий ген, що контактував з організмом в період ембріогенезу. За дослідження в цій галузі в 1960 Ф. Бернет та П. Медавар отримали Нобелівську премію. Відкриття було зроблене на підставі припущення про те, що здатність імунної системи відрізняти своє від чужого не спадкується, а набувається протягом життя.

Таким чином, СНІД як метафора толерантності – це абсурд, розрахований на загальну необізнаність аудиторії. Твердження про те, що в природничих науках толерантністю

називається нездатність організму реагувати на зовнішні фактори, завдяки чому таки організми менш живучи, – не просто хибне, а взагалі переставляє проблему з ніг на голову. Толерантний вид чи організм як раз є найбільш живучим. Таке перекручення має якісь причини. Авторам природничих метафор толерантності важливо показати, що походження поняття не має нічого спільного зі сферою “наук про дух” чи з релігійними установками людини. Таким чином, створюючи таки метафори, автори намагаються продемонструвати непридатність поняття толерантності для вирішення суспільних питань. “Розкривши” в такий спосіб природу поняття толерантності, згадані автори отримують можливість критикувати адептів толерантності як ворогів нашого світу, прихованих агентів ворожого простору, що намагається підкорити собі наші довірливі душі. Увага до подібних варіацій інтерпретації толерантності надає нам можливість більш чітко уявляти собі справжнє місце досліджуваного феномену та не давати себе заспокоїти розповсюдженістю поняття толерантності в офіційних заявах. Беручи до уваги важливість принципу толерантності для виживання сучасного суспільства у цілому, треба не залишати згадані інтерпретації за межами нашої уваги.

СЕКЦІЯ 1. ЛЮДИНА І СУСПІЛЬСТВО.

Рубрика “ЛЮДИНА В ІНФОРМАЦІЙНО-ТЕХНОЛОГІЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ”

НАНОТЕХНОЛОГІЇ: ЕКЗІСТЕНЦІАЛЬНИЙ ВИБІР

Владленова Іліана Вікторівна

Національний технічний університет “ХПІ”
вул. Фрунзе, 21,
Харків, 61002, Україна.
vladlenova@email.ua

У сучасному суспільстві високі технології є визначальним чинником економічного розвитку, головним джерелом поповнення бюджетних коштів провідних світових держав, основою забезпечення національної безпеки держави. Розвиток нових технологій супроводжується переоцінкою ролі науки в розвитку цивілізації. Зрозуміло, що лише те суспільство, яке має високий рівень розвитку та використання високих технологій, розвинену інфраструктуру, що забезпечує виробництво інформаційних ресурсів і можливість доступу до інформації, може називатися високорозвиненим, саме таке суспільство може забезпечити значне зростання ступеню захищеності приватних і суспільних сфер життя людини.

Під високими технологіями розуміють нові і прогресивні технології сучасності. У числі найперспективніших напрямів технологій можна назвати наноматеріали, гнучку електроніку, інтелектуальні технології, “зелені” ІТ-технології, автономні системи, біотехнології, лазери. Впровадження та розробка високих технологій актуалізують глибинні процеси трансформацій засад науки, які у зв'язку з недостатньою розробленістю та дискусійністю, вимагають усебічного філософського аналізу.

Слід особливо відзначити нанотехнології, розвиток і впровадження яких у практику може забезпечити прогрес у всіх сферах життєдіяльності людини. Можна з упевненістю стверджувати, що в цьому столітті нанотехнології стануть стратегічним напрямом розвитку науки та техніки. Слово “нанотехніка” було введено японським фізиком Норіо Танігучі. Великий крок у розвитку нанотехнологій було зроблено за допомогою сканіруючого тунельного мікроскопа, який сконструювали німецькі вчені Г. Бінніг та Г. Рорер у 1981 році, за що потім отримали Нобелевську премію. У 1986 році було створено атомно-силовий мікроскоп, який дозволяє працювати з різними матеріалами. У 1998 році С. Деккер створив перший транзистор на основі нанотехнологій. Зараз ведуться інтенсивні розроботки у даному напрямі. Аналізуючи проблему створення технологій на макрорівні, ми повинні відповісти на питання: як ми можемо маніпулювати речовиною на атомарному рівні, якщо самі величезні у порівнянні з атомами? Для цих цілей використовується зондовий мікроскоп та інші пристрої, які дозволяють працювати з мікрооб’єктами. У 1991 році японський учений Суміо Іідзіма виявив довгі, циліндричні вуглеродні перетворення, які здобули назву “нанотрубки”. Це така молекула, яка являє собою одношарну трубку з діаметром приблизно нанометра та длиною у кілька десятків мікрон. Міжнародна група вчених показала, що, спираючись на незвичайні властивості нанотрубок, можна виготовляти штучні м'язи, які при однаковому об'ємі можуть бути втричі сильніше біологічних, та ще не боятися високих температур, вакууму і багатьох хімічних реагентів.

Нанотехнології допоможуть якісно поліпшити структуру багатьох лікарських препаратів так, щоб їх можна було зручно приймати у вигляді пігулок. Вагома роль наноматеріалів в оптиці. Наприклад, одне з важливих завдань при конструюванні електронних приладів, від фотокамер до моніторів, є зниження відбиваності. Використовуючи нанотехнології, можна, наприклад, скопіювавши структуру поверхні ока молі, розробити покриття, що відображає світло, дає дуже високий рівень світопоглинання

хвиль видимого оком спектра. Нанороботи теоретично можуть діагностувати стани будь-яких органів і процесів, втручатися в ці процеси; доставляти ліки; сполучати та руйнувати тканини, синтезувати нові; омолоджувати людину, репліцюючи всі його тканини. При розділенні речовини на частки розміром в десятки нанометрів загальна сумарна поверхня часток в речовині збільшується в сотні разів, а внаслідок цього посилюється взаємодія атомів матеріалу із зовнішнім середовищем, адже тепер вони майже всі на поверхні. Це явище використовується в сучасній техніці. Наприклад, в медицині застосовується нанопорошок срібла, який має антисептичні властивості. Наночастки діоксиду титану відштовхують бруд і дозволяють створити поверхні, що самоочищуються. Нанопророшок алюмінію прискорює згорання твердого ракетного палива.

З іншого боку, непродумане впровадження наночасток, промислове використання нанотехнологій в побуті, наприклад, в їжі, одязі або косметиці може мати згубні наслідки для людини. Наприклад, мікромашини можуть стати основою для нових, ще жахливіших, ніж сучасні, засобів ведення війни. Не зовсім вивчено процес впливу наночасток на організм людини, швидше за все, наночастки вступають в поверхневі взаємодії, які можуть приводити до генетичних пошкоджень. Наночастки можуть викликати оксидативний стрес – фізіологічний стрес або пошкодження організму, внаслідок протікання нехарактерних для власного метаболізму окислювальних реакцій. Немає однозначної відповіді на питання, якої шкоди наночастки можуть завдати людському організму, довкіллю і, найголовніше, чи вплинуть ці матеріали на екзистенціальні сенси людини. Нанотехнології можуть в корені змінити звичні уявлення про навколишній світ, про себе, що, безумовно, позначиться на світогляді людини. Ці процеси з до трансформації екзистенціальних сенсів. Залишається відкритим питання: чи досягне людина повної аффірмації (тобто особливого стану згоди зі своїм життям, згоди-підтвердження, згоди-співучасті), чи зможе сформувати позитивні твердження, що допомагають змінити образ думок і сформувати позитивне майбутнє, до якого треба прагнутиме. Або, навпаки, впровадження нанотехнологій посилить проблеми душі. Усвідомлення неминучості смерті є великим стимулом для продовження роду і діяльності людини. Нанотехнології, можливо, зможуть вирішити проблему довгожительства, а це призведе до “відмирання” основної стимул-реакції людини до розмноження. Можливо, що в нанотехнологічному суспільстві збільшиться ізольованість людей один від одного (вже зараз комп'ютер “замінює” друзів і дозволяє “задовольняти” потребу в спілкуванні вельми нетривіальним засобом за допомогою технологій, позбавляючи живого контакту), що породить тотальну самотність. Самота як ізоляція від інших створінь і від світу – ось, до чого може призвести подальший розвиток технологій. Повне задоволення нагальних потреб людини, фізіологічних і екзистенціальних, які пов'язані з їжею та житлом (піраміда потреб за Маслоу) призведе до тотальної реалізації вищих потреб людини: соціальних, престижних і духовних, що виведе на перший план реалізацію таких цілей: досягнення успіху і здобуття високих соціальних оцінок, самоствердження в суспільстві, прояв ініціативи, відповідальності. Самоствердженням вважається прагнення людини отримати високу оцінку з боку інших і самооцінку. Таких людей може бути більше, ніж потрібно, щоб стримувати суспільство від постійного реформування, прагнення постійно змінювати певний соціальний устрій.

Отже, ми намітили лише деякі основні тенденції і проблеми реалізації конструювання “Четвертої хвилі” – нанотехнологічного суспільства, щоб усвідомити та вжити заходи щодо запобігання наслідкам, їх негативному впливу на буття людини, суспільство, культуру в цілому, а також осмислити ті позитивні аспекти, які будуть реалізовані за допомогою нанотехнологій.

1. *Нанотехнология* в ближайшем десятилетии [Текст]: Прогноз направления исслед. / [Д. Уайтсайдс, Д. Эйглер, Р. Андерс и др.] ; Под ред. М.К. Роко и др.; Пер. с англ. А.В. Хачояна. – М. : Мир, 2002. – 291 с., [1] с. : ил.; 25. – ISBN 5-03-003432-3.

2. *Уайтсайдс Д.* Нанотехнология в ближайшем десятилетии: Прогноз направлення исследований / Д. Уайтсайдс, Д. Эйглер, Р. Андерс и др. ; Под ред. М.К. Роко и др.; Пер. с англ. А.В. Хачояна. – М. : Мир, 2002. – 291 с., [1] с.: ил. ; 25. – ISBN 5-03-003432-3.
3. *Фейнман Р.* Внизу полным-полно места: приглашение в новый мир [Текст] / Р. Фейнман. // Химия и жизнь. – 2002. – № 12. – С. 20-26.

КУЛЬТУРАНТРОПОЛОГІЧНА КРИЗА В УМОВАХ СУЧАСНОЇ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Герасимович Ганна Вікторівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Проблема кризи є однією із загальних проблем та тем для дискусій сучасної філософської й культурологічної думки. Цілком очевидно, що її дослідження багато в чому визначило становлення філософії культури і філософської антропології як особливих сфер гуманітарного знання. Загалом, згадуючи теорії про кризу культури та цивілізації О. Шпенглера, Н. Бердяева, А. Тойнбі, С. Хантінгтона, К. Ясперса та інших філософів, криза онтологічно властива культурі, будучи одним із чинників цивілізаційного розвитку. Згадаємо слова російського мислителя Н. Бердяева про кризу культури: “Культура не развивается бесконечно. Она несет в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия”. [1; с. 163-164]. Для нашого сьогодення вже звичними стали такі визначення науковців сучасності, як “кінець історії”, крах цивілізації, ера науково-технічної революції, постєвропейський час, атомна епоха. Кожна з цих характеристик беззастережно накладається на нинішній стан цивілізації, що переживає техногенний етап свого розвитку.

На початку XX століття європейська цивілізація зіткнулася з безліччю проблем, які вимагали осмислення: економічна нестабільність, екологічні катастрофи, занепад традиційних цінностей тощо. На рубежі XX – першої декади XXI століття, в умовах зростаючих взаємозв'язків між країнами та взаємозалежності їх у світі, всі ці суперечності набули глобального характеру. Саме сьогодні соціокультурна ситуація склалась так, що людському суспільству загрожує антропологічна катастрофа планетарного масштабу. Ознакою наближення до цієї межі є глибинна культурантропологічна криза, що лише загострюється з плином часу.

Доктор філософських наук Е. Режабек у своїх дослідженнях динаміки культури в сучаному глобалізованому світі, посилаючись на позицію А. Шаффа, говорить про негативні та позитивні сторони інформаційно-комп'ютерної революції та техногенного поступу людства [3]. Позитивним результатом він вбачає зближення культур через інтернаціональні комп’ютерні мережі, загальний доступ до інформації тощо. “В інформаційному суспільстві формуються нові структури споживання, в яких росте частина послуг по забезпеченню духовного розвитку особистості. Інформаційно-комп'ютерна революція дозволяє максимально зменшити рутинну працю і перетворити (збільшити) працю творчу”.[3; с. 203] Серед негативних моментів автор виділяє зміну культурних орієнтирів людини на творчість, негативний вплив ЗМІ та комп'ютерних технологій на спосіб життя та світогляд людини культурної. Таким чином ми спостерігаємо зміни, які торкнулися людства в епоху сучасної цивілізації, відбувається очевидне прискорення науково-технічного прогресу при одночасному “консервативному” існуванні людини.

Поняття “техногенна цивілізація” означає сформований в Європі в епоху Нового часу цивілізаційний тип, розвиток якого зумовлювався наступними чинниками:

- виникненням феномена новоєвропейської науки – експериментально-математичного природознавства;
- появою нового типу раціональності як світосприймання;
- процесом секуляризації, бурхливого розвитку міст, відкриттям Нового Світу, зростанням ролі грошового господарства і підприємництва, тобто становленням капіталізму.

Нинішня ж техногенна цивілізація, що характеризується особливим суб'єкт-об'єктним типом світосприймання, яке бере початок з епохи Реформації, перебуває в нестійкому стані, в так званій межовій ситуації. Техногенна діяльність людства впродовж декількох століть якісно змінила як природне середовище, так і культуру та соціум. У сучасну епоху науково-технологічний розвиток значною мірою випереджає розвиток соціокультурних регуляторів, які перестали бути адекватними новим технічним можливостям людства. Соціум, наука і культура перебувають на різних еволюційних рівнях [2; с. 133-141.]

Професор, академік НАН, В. Стьопін серед чисельних глобальних проблем сучасної цивілізації, породженої техногенним поступом людства, виділив три основних: 1) проблема виживання в умовах безперервного удосконалення зброї масового знищення в “ядерну епоху”; 2) нарощення екологічної кризи в глобальних масштабах і постійну динаміку незворотних змін, які завдає людина біосфері, змінюючи екологічну підсистему свого існування; 3) проблема збереження людської особистості, людини як частини біосоціальної структури в умовах зростання процесів відчуження. [4; с. 31] На думку дослідника це основна проблема кризи людського буття, він називає цю глобальну проблему як “сучасну антропологічну кризу суспільства”. Сучасна постіндустріальна культура справді створює широкі можливості для маніпуляції і впливу на свідомість та життя людства, при цьому людина втрачає можливості раціонального осмислення свого буття в культурі. Тому, на думку професора, прискорений розвиток цивілізації робить складною проблему соціалізації та формування свідомої культурної особистості. [4; с. 31]

Досліджуючи проблематику сучасної техногенної цивілізації науковці визначають специфічні суперечності сучасного техногенного цивілізаційного розвитку, що має такі ознаки антропологічної кризи:

1. трансформація ціннісної свідомості, що торкнулася соціальної, політичної, наукової й культурної сфер;
2. розвиток технологій маніпуляції свідомістю;
3. нівеляція специфіки національних держав і локальних культур в умовах глобалізації;
4. розповсюдження масової культури;
5. криза людської суб'єктивності й віртуалізація людського “я” як результат прогресу технологій; сюди ж віднесемо непостійність ідентичності, маргіналізація людини;
6. масштабна, планетарна екологічна криза.

Отже, тема кризи стала фундаментальною для сучасної наукової думки. Вона пронизує як гуманітарне, так і природничонаукове знання. Проте, незважаючи на цю обставину, на сьогоднішній день ще немає достатньо глибокого і системно розробленого дослідження антропологічної кризи сучасної техногенної цивілізації, особливо її соціокультурних ознак.

1. *Бердяев Н.* Смысл истории. – М., 1990. – С. 163-164.
2. *Ильянович Е.Б.* Основные признаки антропологического кризиса современности / Е.Б. Ильянович // Ученые записки ТНУ Серия: Философия. – 2006. – Том 19 (58), № 2. – С. 133-141.
3. *Режабек Е.Я.* Постиндустриальные общественные сдвиги в континууме культуры и их социальные предпосылки // Очерки сравнительной культурологии. Вып. 1. – Ростов-на-Дону : изд-во Рост. Госуниверситет, 1993. – С. 203-205.
4. *Степин В.С.* Теоретическое знание, М: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

ТЕХНІКА ТА ІНСТРУМЕНТАЛЬНЕ МИСЛЕННЯ У БУТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Голуб Андрій В’ячеславович

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна.
phil_dep@univ.kiev.ua

Явище інструменталізації життя людини в умовах технологічного суспільства – це даність, яка є перспективною для філософського осмислення. Все частіше ми зустрічаємося з обіцянками методологізованої “панацеї” від усіх проблем практичного життя особистості. Наприклад, широке поширення психофізичних практик, котрі спрямовані на вирішення проблеми самореалізації особистості, проблеми, котра була і залишається одним із найважливіших питань життя європейської людини в історичній ретроспективі. Тезово розділимо розгляд питання на два блоки.

По-перше, зазначимо, що джерелом згаданого явища мені видається відділення на сучасному етапі сфери моралі від сфери конкретної дії, котрі були тісно пов’язані на попередніх етапах історії. Одна з ліній розробки питання походить від Платона, з його концепцією блага, як сутнісної необхідності самості. Тобто самореалізація конкретної людини, у філософських концепціях, що беруть за основу наведену позицію, можлива винятково через служіння суспільним інтересам. Узгодження і відповідність цілому – була основною ознакою розсудливого життя та щастя. Така позиція потребувала розробки філософських теорій та універсальних основ морального життя.

Однак сучасна людина перебуває у стані закинутості у світ, її життя розгортається в умовах максимального “стиснення” часу. Іншими словами в один момент сучасної людини вкладається така кількість подій, що несуть у собі таку просторову масу, яку людина попередніх поколінь не сприйняла б і за життя. Конкретна практична дія не містить розподілу на суб’єкт та об’єкт. Діяч, певним чином, сам є об’єктом власної діяльності. В таких умовах не залишається часу і можливості на “апеляцію до” певних універсальних основ моралі, яких людина досягає шляхом рефлексії. Тут можна пригадати Гадамерівське розуміння мистецтва як гри, де відсутній суб’єкт, гра – є певним полем, де гравець виступає лише необхідним елементом. “Суб’єкт” розчиняється у гравцеві, що захоплений самим процесом. Вважаю, що подібне розуміння можна поширити і на сферу моральної дії. Те, на яких моральних засадах ми стоїмо стає зрозумілим не під час рефлексії, самоспоглядання, зведення до універсалій, проте в умовах застосування в ситуації. Лише потім ретроспективно суб’єкт може критично осмислити набутий моральний досвід.

В таких умовах втрачається значимість фундаментальних філософських теорій. Саме тому Ричард Рорті пише при побудові власної соціальної утопії, що майбутнє за ліберальними іроніками, котрі не мають і не потребують відповіді на запитання “Чому не бути жорстоким?”, оскільки немає жодного теоретично не-колового обґрунтування для переконання, що жорстокість жахлива.

У сучасному глобалізованому світі журналістський репортаж, документальний фільм, навіть соціальні мережі роблять набагато більше аніж філософські теорії. Концепція відособованого, потойбічного блага припиняє діяти в умовах “багатоманітності потойбіччя”. Інакше кажучи, універсальні цінності, як такі, що дають нам основу і базис для дії, втрачають сенс через розширення поля комунікації. Маємо потребу не у збірці даних Богом чи Нацією, чи Людською Сутністю норм, однак “перекладача”. Роль якого в сучасному світі відіграє журналіст, “Facebook” або романіст. Рорті називає це переописом інших і згідно цього переописом себе в той самий час. Це може створювати ілюзію падіння людини з п’єдесталу доброчесності.

Звідси маю перейти до другого блоку. А саме тези, що інструменталізація життя, якщо відштовхуватись від описаних вище думок, вже не видається жахливим кінцем специфічно людського.

Якщо універсальні цінності залишаються на папері декларацій та праць академічних філософів, але поточні задачі потребують вирішення, людина змушена відповідати на ці виклики. Існує позиція, зокрема її відстоює Чарльз Тейлор, що інструментальне мислення є однією з “хвороб сучасності”, оскільки призводить до того, що людина починає відособовано ставитись до навколишнього світу і людських стосунків як лише до сировинного придатку, що має бути перероблений в ім’я “користі” [3; с. 15]. Це людина, котру греки називали “дейнос” – одночасно майстерний і жахливий [2; с. 326]. Одним з виявів є постійна жага до інформації представлена як певний “фаст-фуд”, а в ролі постачальника сучасні телебачення та інтернет.

Однак на мою думку, така технологія не є замкненою на самій собі. Більш того, вона не є самодостатньою. Наприклад, урбанізована людина може бути замкненою та самотньою. Але все ж вона усвідомлює відсутність спілкування з іншими як проблему. Таким чином, курс тренінгів з підвищення комунікативності корисний для створення умов для спілкування, однак він своїми алгоритмами не замінює самого людського спілкування, якого й прагне суб’єкт. Інструмент виступає в якості згадуваного перекладача інформації стосовно інших, однак не становить загрози для феноменів “серйозної розмови” або дружби, або довіри, котрі є специфічно людськими і залишаються вартісними й у сучасному світі.

Об’єктивація свого життєвого світу через інструменталізацію якщо і є проблемою, то не такою значною та фатальною, як її змальовують деякі публіцисти та філософи. Технологія, котра завжди містить у собі заздалегідь визначену, конкретну мету не досягає, не містить у собі поля моральної дії. Якщо розуміти моральну дію як “буття у ситуації”, як гру, де ми не можемо зробити суб’єкт-об’єктного розрізнення, а отже недосяжну для технології.

Якщо припускати існування певного сутнісного стрижня самості, то загроза його деформації культурною адаптацією ввижається реальною. Оскільки виявляється розбіжність між структурою самості та наповненням мислення. Інструментальне мислення виступає як певна тотальність, що відчужує людину від певної специфічної універсальності. Однак усвідомлюючи самість як випадковість, що твориться культурною адаптацією, твориться в полі традиції, така загроза видається примарною. Особистість котра усвідомлює випадковість своїх обов’язків перед суспільством не обов’язково має від них відмовлятись або ж не виконувати.

Техніка породжує багато нових, специфічних сфер діяльності людини, в тому числі і нові форми спілкування та самоопису. Деякі з них можуть передбачати інструментальний підхід самою формою існування. Проте це не означає нівелювання або підміни старих форм самореалізації та спілкування новими, інструменталізованими. Перебування людини у ситуації, у контексті виявляє неможливість абсолютної регламентації життя та об’єктивації світу, навіть якщо припустити наявність в неї такого бажання, оскільки сам “момент” не містить можливості попереднього досягнення і усвідомлення, своєї наперед-заданості, котру передбачає стосунок “засіб-мета”.

Західне технологічне суспільство, наука відкривають перед людиною досі не бачені горизонти можливостей. Але одночасно виникають і нові проблеми, котрі містить будь-який новий витвір. Сучасна людина – адаптована людина, пристосована до нових умов життя та викликів часу. Феномени техніки та інструментального мислення потребують прискіпливої уваги з боку дослідників та концентрації і самовдосконалення зі сторони кожної конкретної людини.

1. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Перевод с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 16-22, 88-102.
2. *Рогачов А.Л.* Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: «Курс», 2006. – С. 313-333.
3. *Тейлор Ч.* Етика автентичності / Пер. з англ. А. Васильченко. – К., 2002.

ОСОБА У СМИСЛОВИХ ВИМІРАХ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Лазарович Надія Василівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Особливої актуальності та смислового наповнення набуває проблема природи людини, проблема людської сутності. Зазначимо, що у культурі техногенної цивілізації з її високим рівнем соціальної динаміки і темпами прогресу, стрімкими соціальними змінами, внаслідок яких людина втрачає можливості адаптації, соціально-технологічні чинники на особу є визначальними.

Смисловими імперативами культури техногенної цивілізації вважаються розуміння людини як діяльної істоти, а також трактування власне доцільної діяльності як креативного, інноваційного процесу, спрямованого на перетворення об'єктів зовнішнього світу, що забезпечує владу людини над цими об'єктами. Також постулюється цінність інновацій, прогресу та наукової раціональності, які створюють впевненість у тому, що людина здатна, розкривши закони природи і соціального життя, регулювати природні та соціальні процеси відповідно до своїх потреб. Проте найважливішими засадами розвитку техногенної цивілізації стають насамперед розвиток техніки і технології у зв’язку з генерацією нових наукових знань, їх системного запровадження у виробництві та соціальній практиці загалом. Проникаючи практично в усі сфери людської життєдіяльності, нові технології та сучасні технологічні засоби відкривають величезні можливості соціального поступу, змінюючи життєвий світ особи і трансформуючи її смисложиттєві цілі. Темпи, характер, субстанційність індивідуально-людської сутності часто не резонується, а дисгармонізується з соціальною динамікою сучасного техногенного суспільства, його сенсотворчими цінностями.

Так, техногенна цивілізація визначена як суспільство, що постійно змінює свої основи, саме тому в її культурі активно підтримується і цінується постійна генерація нових взірців, ідей та концепцій. Внаслідок техніко-технологічного розвитку відбуваються активні трансформації соціальних зв'язків між людьми, постійно змінюються типи спілкування, форми комунікацій, а також спосіб життя індивідів. У культурі техногенної цивілізації виникає особливий тип автономної особистості: людина може змінювати корпоративні зв’язки, не будучи до них прив’язаною; вона здатна дуже гнучко будувати відносини з людьми, включатися у різні соціальні спільноти та культурні традиції. Адже світ, який постійно змінюється, вимагає нових моделей адаптації до соціального середовища. Сучасна людина зіткнулася із проблемою “футурошоку” – феномену стрімкого темпу змін у суспільстві: “Він виникає через накладання нової культури на стару. Це – культурний шок у нашому власному суспільстві…Зміни лавиною обрушились на наші голови, і більшість людей до них виявилися не готовими” [1; с. 14].

Без сумніву, у епоху техногенної цивілізації відбувається злиття багатьох підсистем і сфер соціального життя, національних традицій та культур. Одночасно виникають зовсім нові форми кооперування людської діяльності, нові типи комунікації, способи зберігання і передачі інформації, зв’язків і відносин у людських спільнотах, нові форми взаємодії різних культурних традицій, а також нові субстанційні виміри особи у межах культурної парадигми техногенного світу.

Все це призводить до розмивання традиційних цінностей, соціальних і релігійних норм, перетворюючи людину на “засіб”, “функцію”, носія соціальних ролей. Виникають явища деконструктивного характеру, які породжують процеси втрати персоніфікації, кризи ідентичності, збереження цілісного “Я” в мінливому, мозаїчному світі. Технократичний спосіб діяльності та панування раціональності як способу мислення задають новий вектор

організації життєдіяльності людини і формування ціннісних орієнтацій, основу котрих становлять цілераціональне перетворення та привласнення, що, у свою чергу, зумовлює численні проблеми відчуження та глибинну духовну кризу сьогодення.

1. *Тоффлер А*. Футурошок. – СПб.: Лань, 1997. – С. 14.

ГУМАНІЗАЦІЯ МИСЛЕННЯ ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ТЕХНОКРАТИЗАЦІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сурмай Ірина Миколаївна

Львівський державний університет внутрішніх справ
вул. Городоцька, 26
м. Львів, 79007, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Внаслідок прискореного розвитку техніки, тотальної технізації, тобто невпинного примноження та масштабного розширення арсеналу інструментальних засобів, сучасна цивілізація все більше набуває техногенного характеру, а відтак загострює до краю антитезу „культура і цивілізація”, посилює дегуманізацію суспільства і кризу духовності в цілому. Закони нового технократичного світу стають все більш не контрольованими і навіть спроможними помститися людям за їх незнання, чи відверте нехтування ними. Це детермінує пошук нової філософської парадигми, нових методологічних підходів щодо вирішення проблеми філософського ґатунку в контексті основних питань “Хто ми є? Куди прямуємо? Що нас очікує?”.

Основна культурологічна проблема сьогодення – людський вимір техніки, змагання гуманістичного і технократичного мислення, критерії оцінки технічних винаходів, їх безпечність і, особливо, їх вплив на соціокультурну динаміку, духовність самої людини. Основним бар’єром тут виступає така суттєва риса, як втрата людиною влади над самим технічним прогресом і його наслідками, а ще більше знецінення вистражданих людством гуманістичних вартостей, що супроводжується “синдромом смисловтрати”. Саме в цій площині постає необхідність такої інтеграції вартостей цивілізаційних і духовних (гуманістичних), що дозволило б уникнути негативних наслідків всевладдя технічного феномену, як специфічного середовища буття сучасної людини. В цьому контексті сам термін “техніка” стає універсальним поняттям, що виходить за межі прикладного вжитку і набуває надтехнологічного змісту, тобто соціального, аксіологічного, культурологічного. Техніка як феномен соціокультурний є цілісним процесом, що має свою внутрішню природу, логіку розвитку, а також мету і результат в сфері удосконалення способів діяльності та умов зміцнення духовності самої людини. По-суті, техніка як процес становить основу штучного світу, створеного людиною, тобто основу ноосфери.

В пошуку цих фундаментальних вартісних універсалій, які б сприяли гуманізації сучасного людського мислення і змогли б відіграти рятівну роль в подальшому техногенному поступі людства, актуалізуються філософські уявлення видатного українського академіка Вернадського, а саме його принципова ціннісна установка щодо гармонійної взаємодії біосфери і ноосфери як необхідного засобу збереження природи і людини. Ще на початку минулого століття вчений передбачав кардинальну зміну історичного процесу і пов’язану з цим необхідність здійснення в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого докорінної перебудови біосфери. Цей новий стан біосфери, до якого ми непомітно наближаємось, вчений і називав “ноосферою”. Адже з точки зору технократичного мислення ефективність техніки служить визначальним параметром, що перетворює саму техніку в мету і ціль всієї діяльності людини, в той час як техніка – це лише засіб, інструмент. Соціокультурна парадигма техніки орієнтує думку і працю людини

не на найближчі технологічні цілі, а на віддалені історично значимі для всього людства результати, посилює відповідальність за вибір рішень, наслідки відкриттів і проектів, їх гуманістичний вимір. Включення соціокультурної парадигми в технократичний процес дозволяє усунути монополізацію технократичного мислення, подолати його однобічність, а відтак організувати дизайнерське мислення та діяльність довкола людини як найвищої цінності, а їх людський вимір вважати мірою професійності й компетентності.

Сенс і зміст подальшого розвитку техніки, можливість вироблення таких проектних стратегій і контролюючих систем, які б забезпечили майбутнє людства вже цілковито залежать від того, яке мислення переможе, чи взагалі відбудеться зміна типу свідомості, її гуманізація як єдина альтернатива подальшій монополізації технократизації суспільства.

ДУХОВНІСТЬ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Тарасенко Ірина Валеріївна

Харківський національний економічний університет
проспект Леніна, 9-А,
м. Харків, 61001, Україна.
tarasenko@isma.kharkov.ua

Теоретичне осмислення духовності відбувається в філософії інформаційного суспільства через аналіз свідомості, мислення. Філософія формує культуру мислення, особливу універсальну мову духовної картини світу. Нове розуміння раціональності, формуванням нових форм знання стає для людини не тільки можливістю осягнення реальності, а підґрунтям діяльності.

В сучасності культура являється як інформаційна система, як певний механізм по організації та збереженню інформації. Культура як знакова система, як семіосфера – є генератором інформації, енергії. Філософія як одна із форм духовного знання є частиною системи культури. В системі духовного філософського знання поєднуються мислення і життя, духовне знання повинно бути життєвим. Філософія як інтелектуально-духовна діяльність формує певну систему мислення та спосіб життя.

В філософії інформаційного суспільства простежується формування нового системного світоглядного дискурсу, нового мислення, нових загальних принципів пізнавальної діяльності та творчості. Це нове мислення не відкидає духовне знання (в різних його формах), а надає йому наукове обґрунтування. Принципом наукового мислення в інформаційній цивілізації є системність світоглядного дискурсу.

Інформаційне суспільство – це суспільство знання. Філософи визнають, що основою існування і знання є інформація, думка. Через думку виражається духовність. Творчість духа – є творчість думки. Світоглядні основи філософії визначають направленість та зміст творчості. Творчість – вдосконалення свідомості і життя. Духовна дисципліна, дотримання біологічної моральності визнаються філософами основою для розвитку духовності. У процесі мислення, діяльності, творчості збагачується свідомість.

Світ думки – живий зв’язок духовної реальності, філософських абстрактних раціональних структур і життя. Дійсність розуміється як єдність природного та надприродного. В цій єдності виражається красота творіння. Духовний світ виявляється через незвичайне, необхідне та рідкісне.

Новий ритм життя в інформаційному суспільстві задають досягнення науки та техніки. Завдяки науковим досягненням поширюються інформаційні та комунікативні технології. Ритм життя людини, суспільства є частиною ритму Всесвіту. Механічні досягнення самі по собі не створюють духовність. Потрібно поєднувати наукові відкриття з духовністю. Творча діяльність людини одухотворяє технічні пристрої. Мислення, піднесення думки дає знання, завдяки якому можливе перетворення свідомості в знання духа.

Духовність – це психічна енергія, яка є результатом діяльності нервової системи людини. Духовність може бути представлена через систему діяльності думки. В мисленні виражається знакова дія думки, адже мислення – це оперування знаками. Існують різні шари мислення: зовнішній шар, який виражається словами, і внутрішній шар, який виражається почуттями. В сучасній філософії обґрунтовується розуміння думки як енергії. І думки, і почуття породжують енергію. Духовне вдосконалення відображається на вібраціях і випромінюванні нервової системи людини. Так створюється система життя, в якій думка є реальністю.

Системи діяльності думок, які історично сформувались, продукують інтелектуальні процеси, які виконують певні фіксовані функції в різних технологіях (техніках) розумової роботи. Зміни в методології мислення не тільки в філософії, а і в науці обумовлені освоєнням нових технік мислення, які настроєні одночасно на багато об’єктів, на багато дійсностей. Така техніка дозволяє створювати нові типи об’єктів, нову картину навколишнього світу (онтологічну картину або модель).

Філософські тексти (як один із різновидів результатів творчої діяльності людини) відображають певні структури мислення, філософський дискурс. Текст – є системою, що саморозвивається та взаємодіє з іншими культурними структурами. Філософські тексти стають основою моделювання культури, моделі тексту стають моделями світу.

В філософії інформаційного суспільства відбувається осмислення інформаційних процесів, свідомості, мислення, творчості. Простір культури – є системою, в якій конституюються культурна та розумова діяльність (адже, певною мірою слово також є дією). Нові техніки розумової діяльності надають філософії новий тип практичності. Сучасні філософські вчення розуміють духовність через мислення і творчість, дозволяють розвивати духовність і поєднати її з досягненнями науки та техніки.

Рубрика “РОЗВИТОК НАУКИ, ОСВІТИ І ДУХОВНІ ЦІННОСТІ”.

СУЧАСНИЙ ВИХОВНИЙ ІДЕАЛ У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ЛІТЕРАТУРНОЇ СПАДЩИНИ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

Білан Тетяна Орестівна

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
вул. Івана Франка, 24
м. Дрогобич, 82100, Україна.
bilangaluk@gmail.com

Виховний ідеал у філософському розумінні – це детермінована часом і простором така модель особистості, яка гармоніює з суспільним цілим і знаходить вираження у вільному і універсальному розвитку людського буття. Ідеал як загальна форма цілепокладаючої діяльності, як уявлення, образ досконалого суспільного буття виступає у різних формах суспільного духовного буття – соціальній, політичній, моральній, естетичній. Значимості проблемі виховного ідеалу надає її тісний зв'язок зі сферою моралі та естетики. Ідеал моральний трактується як уявлення про моральну досконалість, ідеал естетичний як конкретно-чуттєве уявлення про прекрасне мистецтві та житті людини.

Критеріями необхідності розробки даної проблеми є реалії сьогодення: становлення держави і засвоєння вчасно-не-засвоєного; формування національної еліти; розуміння літератури як недиференційованої світоглядно-філософської системи. Філософське дослідження творчості українських письменників варто здійснювати під кутом зору розуміння літератури як своєрідної нетеоретичної форми філософування, в якій провідною постає проблема людського буття, зокрема виховного ідеалу як ідеалу особистості. Це і

сприяло посиленню інтересу до питань розробки виховного ідеалу в спадщині літературних діячів України. Особливе місце серед них належить Лесі Українці, творчість якої вийшла далеко за межі як свого часу, так навіть і свого народу, і виразила ідеї, які лише зараз здійснюються в духовнім процесі світового та національного рівня, а її ідеал досконалої особистості майже не відомий.

Мета дослідження полягатиме в тому, щоб розв’язати проблему сутності, розвитку, становлення виховного ідеалу в контексті філософсько-літературної традиції. Зокрема, варто проаналізувати творчість Лесі Українки, що відображаючи свою епоху, спромоглася зазирнути в майбутнє і тим самим стала воістину нашою сучасницею. На наш погляд, найбільш показовим буде звернення до проблем виховного ідеалу, поставлених у творах Лесі Українки, тим більше, що творчість письменниці спрямована думкою у XXI століття. Зрозуміти сутність складних світоглядних орієнтирів письменниці можна, лише звернувшись до розгляду шляхів формування виховного ідеалу, якими пройшла сама поетеса. В її творчості поставлено проблеми, що хвилюють людство з часу “пробудження” людської думки й донині: проблеми краси, істини, людського буття, мистецтва, особистості й суспільства, адже вона дошукувалася “тої мистецької рівноваги, що робить твір класичним, тої певності, яка нічого не боїться”, щоб “пересадити” почування свого народу на ґрунт одвічних вселюдських змагань”.

В контексті філософсько-літературної традицій щодо особистісного виміру українського виховного ідеалу важливе місце займають питання, пов’язані з ідеалом “нової людини”, достатньо глибоко зануреної в глибини національного світобачення і, разом з тим, широко відкритої до досягнень європейської духовної культури. Дослідження проблеми формування виховного ідеалу в творчості Лесі Українки та його обумовленості традиціями української духовності потребує глибокого проникнення в “реальні” (Бубер) проблеми української культури, що є характерним для українського національного відродження XIX – поч. XX століть. Саме на рубежі XIX – поч. XX століть нова українська культура вперше набуває “повної структури”: не тільки художньо-естетична, а й наукова, релігійна, політична “підсистеми” українського духовного життя складаються й розвиваються органічно, “зсередини”, відповідно до потреб української спільності (Д. Чижевський). І саме Лесі Українці належить чимала роль у формуванні національної свідомості українського народу, української ідеї, адже незаперечною є в її спадщині присутність напруги філософсько-поетичної мислі, готовність до героїчного чину в ім’я особистої і національної свободи.

ПРОБЛЕМА ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРІОРИТЕТУ ДУХОВНОГО У СУЧАСНОМУ ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ

Буцяк Ірина Дмитрівна

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
вул. Івана Франка, 24
м. Дрогобич, 82100, Україна
irynabucyak@mail.ru

Ми звикли ставитись до духовності як до чогось само собою зрозумілого, яке виникає нізвідки, але обов’язково є. Проте, за великим рахунком, від розуміння цього фундаментального поняття залежить і доля цілої цивілізації, та кожного з нас зокрема, бо саме духовність є тим стержнем, на якому все тримається.

Ми будемо відштовхуватись від розуміння духовності В.С. Соловйовим: як персональної моральної культури високої проби. Всі грані духовності опосередковані моральністю і відчувають її вплив. При цьому В.С. Соловйов виділяє такі грані духовності: самосвідомість, мораль, розуміння сенсу життя, свобода, творчість, трансцендентність . Зауважимо, що для російського філософа радянської доби Г.С. Батіщева творчість є

інтегруючим і основним виявленням духовності, адже саме у творчості ми вільні, ми знаходимо вихід на трансцендентне, творчість перетворюється на життя, сповнене сенсу та високої відповідальності. Ще одним вагомим проявом духовності, вважаємо, є прагнення до цілісності, до синтетичного бачення світу і себе у ньому. Це такий спосіб бути, в якому один всесвіт (мікрокосмос) зустрічається з іншим всесвітом (макрокосмосом).

І ще одна грань духовності, яку ми хочемо назвати, – діалогічність. Здатність до діалогу з іншим, із світом, і, як наслідок, із самим собою. Таємниця і могутність спілкування, на думку Е. Левінаса, полягає в Іншості. А тому все залежить від нашої відкритості Іншості.

В назві нашої роботи ми визначились, що духовність – це проблема сучасної освіти. Що це означає? Проблема (як ми розуміємо значення цього поняття) – це актуалізована потреба, але реалізувати її можна незвичним, творчим шляхом. Звичні підходи її не вирішують, пошук нових шляхів вирішення проблеми штовхає нас на пізнання. Оскільки проблема неможлива без пізнання, то це категорія суто гносеологічна. Проблема пов’язана з творчим мисленням, тому стандартні методи нічого не вирішують. А в нашій освіті будь-які проблеми намагаються вирішити застарілими методами, давно не діючими формальними прийомами та засобами (скажімо, влаштовуються повчальні виїзди до музеїв, проводяться просвітницькі заходи, виховні години). Ми констатуємо сьогодні бездуховність освітнього процесу. І маємо змогу спостерігати, як потрохи розвалюється весь складний механізм нашої освіти. Формально ми ще намагаємось щось змінити, затримати цей руйнівний процес, впроваджуючи “болонські” методи навчання, різноманітні інтегровані уроки і т.д. Але змінювати потрібно не **форму**, а самий **зміст** навчального процесу. Освіта – це насамперед складне переплетіння стосунків, почуттів, це щоденні пошуки і щоденне **спілкування**, це залучення до знань, а не просто засвоєння інформації. Адже знання – це щось живе, актуальне для особистості, відчуте і пережите, віднайдене.

Ми б пропонували на освіту дивитись як давні греки: як на перетворення хаосу на космос, або ж із християнської позиції: як на генезис чогось такого, чого ніколи ще не було; як на становлення дечого з нічого. Освіта має бути не передачею вже існуючого знання, але його творенням спільними зусиллями учасників педагогічного спілкування.

Отже, пріоритет духовного в освіті – це пріоритет животворчого знання для кожного учасника освітнього процесу, це творчі пошуки і устремління до трансцендентного, це вміння бачити, що за кожним предметом, який вивчає учень, стоїть жива сутність, яка має безпосереднє відношення до кожного з нас, адже, як стверджували давні греки: все – у всьому.

“ВІДФОЛЬКЛОРНІ” ЯВИЩА КУЛЬТУРИ ЯК ОБ’ЄКТ ІНФОРМАЦІЙНО-СЕМІОТИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ: ПЕДАГОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Вовк Мирослава Петрівна

Інститут педагогічної освіти і освіти дорослих АПН
вул. М. Берлінського, 9,
м. Київ, 04060, Україна.
marivovk@mail.ru

Трансформація сучасної освітньої парадигми відбувається у контексті збереження культурних цінностей і мистецьких здобутків та розвиток історично сформованих традицій за умови урахування прогресивних загальносвітових, зокрема європейських, принципів її реформування. У цьому аспекті необхідної тенденцією є становлення стійкого зв’язку між змістовою наповненістю освітнього простору та шляхами осмислення й інтерпретації культурно-мистецьких явищ. І. Зязюн доцільно зауважує, що “матеріальні і духовні компоненти культури визначають зміст виховання і учіння, а цінності і смисли становлять основне змістове ядро освіти” [1; с. 30].

Важливим компонентом культури, який входить у зміст загальноосвітньої, професійно-технічної, вищої освіти, є фольклор. У педагогічній науці наявний ряд досліджень, в яких аналізується педагогічний потенціал фольклору (З. Резніченко, Р. Береза, Р. Осипець, М. Клепар, О. Таранцева, Т. Карпінська, О. Семеног, Н. Сивачук, Р. Дзвінка, Л. Побережна, О. Жорнова, О. Отич, С. Чабан та інші). Водночас відсутні аналітичні оцінки фольклорного арсеналу культури як об’єкта семіотичного підходу у контексті осмислення його символічної природи вченими-педагогами. На нашу думку, такий підхід забезпечить активізацію науково-пошукової діяльності молоді, зокрема майбутніх професійних фольклористів.

У результаті професійного осмислення і наукового вивчення цього явища протягом XIX-XX ст. сформувалась унікальна наука – фольклористика. Підтвердженням її унікальності є вироблення власної методології, де особливо вагоме значення, на нашу думку, має структурно-семіотичний метод інтерпретації фольклорних текстів, неофольклорних явищ, фольклоризму різних видів мистецтва, що дозволяє простежити вплив фольклору як інформаційно-спадкового явища на соціокультурний розвиток. Ряд зарубіжних та вітчизняних учених посприяли появі цього підходу до аналізу фольклорних явищ (К. Леві-Строс, Р. Якобсон, Ф. Буслаєв, О. Потебня, В. Пропп, Є. Мелетинський, Ю. Лотман та ін.).

У результаті взаємодії методології інтерпретації культурно-мистецьких здобутків на рівні окремих наук (і не лише фольклору як феномену традиційної культури) та їх культурологічного аналізу виникла інформаційно-семіотична концепція культури, яка у мистецькій педагогіці також знайшла своїх розробників.

На думку О. Рудницької, інформаційно-семіотична концепція культури “органічно поєднує такі основні підходи до вивчення культури, як *технологічний* (аналіз культури з точки зору техніко-економічних показників розвитку суспільства, рівня його виробництва), *діяльнісний* (розгляд певних типів і форм життєдіяльності людей, сукупність яких створює специфічні особливості тієї чи іншої культури), *аксіологічний* (ототожнення культури з духовною сферою життєдіяльності, форм еволюції релігійних, моральних, правових, філософських, політичних норм суспільства та його естетичних поглядів і смаків) [2; с. 50]. Фольклор як форма інформаційної передачі культурних цінностей можна також розглядати у контексті цих трьох підходів, особливо щодо трансформації фольклорних сюжетів, поетики у професійному мистецтві. Адже у різних видах мистецтв фольклор має багатозначний вплив: чи то безпосередня фольклорна стилізація, чи то глибинне переосмислення фольклорних мотивів, детерміноване використання традиційних художньо-виражальних засобів.

У ***технологічному*** аспекті фольклорні модифікації свідчать про появу провідних ознак – диференціації художніх стилів та визначення впливу фольклору на формування індивідуального стилю митця. Тобто фольклор виступає як показник сприйняття культурно-духовних цінностей, що забезпечує прогресивність та стабільність духовної основи суспільства.

Аналізуючи фольклор крізь призму ***діяльнісного*** підходу, варто відмітити, що він виконує роль способу вираження форми життєдіяльності етносу взагалі й особистості зокрема, що знайшло своє втілення у класифікації уснопоетичних творів (календарно-обрядовий (веснянки, колядки, щедрівки, купальські, жниварські пісні тощо) та родинно-обрядовий (весільні пісні, колискові пісні, голосіння) фольклор). Крім того, у кожному з жанрів фольклору виявляються особливі ментальні характеристики, що реалізуються через традиційні образи, символіку, стилістичні особливості. Ця специфіка створює унікальний, невичерпний пласт етнічної культури, який до сьогодні є джерелом професійно-мистецької діяльності.

У контексті ***аксіологічного*** виміру фольклор протягом усіх історичних періодів був вираженням релігійних поглядів етносу, його соціальних устремлінь, правових “неписаних” норм, естетичних смаків, а особливо – духовних цінностей. В уснопоетичних творах втілились еволюційні тенденції етнічної свідомості. Трансформовані варіації фольклорних

текстів у сучасному культурному просторі засвідчують ідейно-смислову стабільність фольклорної символіки та естетичну цінність уснопоетичного стилістичного виміру.

Особливе значення у інформаційно-семіотичному підході до аналізу впливу фольклорної традиції на різні виміри (образний, ідейний, стилістичний) авторського літературного твору має категорія художнього образу. О. Рудницька зауважує, що “функціонування мистецтва стає можливим завдяки органічній єдності трьох складових структури художнього образу: матеріальної, духовної та концептуальної” [3; с. 235]. Вчена слушно вважає, що “перша з них представлена зовнішніми параметрами засобів виразності твору.., які є носіями інформації, але не розкривають самі по собі її смислу. Друга несе в собі цей смисл як ідеальний образ, що виникає у свідомості суб’єктів мистецької діяльності (митців, виконавців, реципієнтів) і фіксується в їх асоціативних уявленнях, характері переживань, змінах настрою, супроводжуючи результати безпосереднього відображення та осмислення чуттєвого матеріалу. Третя становить організацію смислової композиції твору, яка кодує його художній зміст за допомогою художніх символів” [3; с. 235]. У цьому контексті аналіз літературного твору може стати досить продуктивним, адже читач виступає в ролі інтерпретатора (пересічного або професійного), який крізь призму власного інтелектуально-емоційного досвіду, шляхом асоціативних паралелей декодує смисл художніх образів твору.

Методологічні принципи інформаційно-семіотичної концепції культури є ефективним шляхом осмислення та інтерпретації культурно-мистецьких явищ, зокрема щодо з’ясування глибинного чи поверхневого впливу фольклорної традиції на професійне мистецтво. Насамперед такий підхід забезпечує активізацію науково-дослідного потенціалу майбутніх фольклористів-дослідників, сприяє стійкому виробленню в них науково-методологічного інструментарію.

1. *Зязюн І.А.* Естетичні засади розвитку особистості // Мистецтво у розвитку особистості: Монографія / За ред., передмова та післямова Н.Г. Ничкало. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – 224 с. – С. 14-36.
2. *Рудницька О.П.* Педагогіка: загальна та мистецька: Навч. посіб. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2005. – 360 с.
3. *Рудницька О.П.* Педагогіка мистецька: пошуки, перспективи // Професійна освіта: Педагогіка і психологія. – Київ – Ченстохова. – 2000. – Вип. II. – С. 233-245.

ЧУТТЄВЕ ТА РАЦІОНАЛЬНЕ У ПІЗНАННІ ЛЮДИНИ

Возняк Іван Миколайович

Національний лісотехнічний університет
вул. Чупринки, 103
м. Львів, 79057, Україна.
vtmesh@gmail.com

Для філософського осмислення природи людини чи не найважливішим є висвітлення вихідних засад її становлення, які реалізуються, передовсім, на рівні емпіричного пізнання. Проте, у сучасній філософії все ще недооцінюється визначальна роль мислення людини у емпіричному конституюванні знання. Мабуть, саме тому і не розв’язується питання про неусвідомлений характер раціонального фактору в пізнавальній діяльності. Та попри неусвідомленість процесів роботи нашого мислення, ми все таки знаємо конкретно існуючий світ (що саме таким відкривається для чуттєвості) у вигляді того загально-поняттєвого змісту, якого надає йому наша здатність думати.

Втім знання не може визначатися одним лише мисленням, адже в такому випадку воно буде таким загальним, що міститься тільки у мисленні і не стосується одиничних речей. Але загальне, яке є лише в мисленні і не зумовлюється природою одиничних речей не може бути їх пізнанням, отже і не є знанням. Знання також не може визначатися одним лише чуттєвим

сприйняттям, позаяк сприйняття стосується одиничних видимих явищ, представлених психічними образами, тоді ж як закони природи загальні й надчуттєві. Тому трансцендентні загальні знання виражаються не у сприйманні одиничних фактів, а у виході за межі наявно існуючого конкретного, чуттєвого. Отож, емпіричне знання не визначається ні сприйняттям, ні мисленням кожним не залежно від іншого.

Загальність змісту знання та конкретність змісту чуттєвого образу змушували фактично усю класичну філософію виключати з емпіричного пізнання єдність сприйняття та мислення, що й знаходило своє вираження у протиставленні емпіризму та раціоналізму. Трактування емпіричних знань як залежних лише від чуттєвого сприйняття та не залежних від мислення (що резюмується формулою: немає нічого в розумі, чого раніше не було б у відчуттях) зумовлюється неусвідомленням тієї важливої обставини, що досвідне пізнання базується на єдності, принаймні, двох принципово відмінних складових факторів. Ці фактори характеризуються по-перше, зв’язком речей навколишнього світу з аналізаторами людини, результатом чого є чуттєве сприйняття; по-друге, єдністю сприйняття та мислення, яка і є джерелом досвідного знання. Звичайно, що коли у цій взаємозалежності двох факторів брати до уваги лише перший, а саме зв’язки людини з існуючим світом та недооцінювати роль мислення у конституюванні досвідного знання, то в такому разі останнє може трактуватися як залежне лише від чуттєвого сприйняття, тобто як апостеріорне знання.

Другий необхідний фактор емпіричного пізнання, яким є єдність сприйняття та мислення, виражається у здатності чуттєвого сприйняття передавати мисленню отриманий ним об’єктивний зміст для його подальшого аналізу, завдяки чому досвідне знання й визначається подвійною залежністю як від сприйняття так і від мислення. Згідно з цією єдністю, знання залежить від мислення, адже саме мислення, спираючись на конкретні чуттєві образи, які репрезентують у собі об’єктивний зміст, визначає, якою саме є видима реальність: деревом, будинком чи, наприклад, людиною. Разом із тим, чуттєве сприйняття відіграє у пізнанні тому важливу роль, що надаючи мисленню той чи інший об’єктивний зміст, спричинює його активну пізнавальну діяльність. Без змісту чуттєвого сприйняття взагалі була б неможлива діяльність мислення, оскільки неіснуючим у такому випадку постає сам предмет пізнання, а отже, не було б і потреби у самій здатності людини думати. Таким чином її мислення виявилося б просто зайвим.

Прикладом ролі єдності сприйняття та мислення у досвідному пізнанні може бути визначення такої суттєвої ознаки видимих речей як їх існування. Так, коли ми бачимо будинок чи дерево, то вони постають у чуттєвому сприйнятті, передовсім, як існуючі. Отже, сприйняття, виявляючи речі, такими якими вони є, виказує, найперше, їх існування. Втім, наявний чуттєвий образ, представлений у сприйнятті, ще не є досвідним знанням. Позаяк чуттєвий образ є лише видимим явищем, то тварина не пізнає себе, що вона є собакою чи мавпою. А телевізор, радіо, прилади денного та нічного бачення, що встановлюють зв’язок з позаземним космічним простором, хоча й сконструйовані на основі потужних технічних засобів відображення, які можуть суттєво перевершувати будь-яке чуттєве сприймання, не мають і гадки (знання як інформації) про те, що в них відображується.

Знання ж про існування видимих речей виникає на основі того, що мислення, несвідомо для людини, робить висновок про те, що зміст чуттєвого сприйняття є наслідком впливу речей на наші аналізатори. Таким чином, мислення творить судження, в якому стверджується думка, що річ здатна спричинювати сприйняття лише тоді, коли вона є існуючою. Для мислення наявність наслідку свідчить про існування причини, якою і є буття видимих речей. Хоча людина в процесах її безпосереднього ставлення до світу й не усвідомлює, яким чином протікає її мислення, проте вона чітко усвідомлює його результати, виражені за допомогою загальності знання, поняття. Отож, досвідне знання є єдністю сприйняття та мислення, тому що без репрезентованого у чуттєвому сприйнятті об’єктивного змісту образу, висновок мислення про існування речей навколишнього світу був би в принципі неможливим.

Критична філософія Канта, намагаючись поєднати роль сприйняття та мислення у пізнанні, все таки розмежовує апріорні та апостеріорні знання. Це, можливо, зумовлюється його положенням, згідно з яким чуттєвість та розсудок утворюють не одне єдине джерело емпіричного знання, а, навпаки, вони є двома основними стовбурами пізнання. Із такого його розмежування сприйняття та мислення випливає, що всі ознаки апостеріорного знання у кантівському його розумінні, притаманні не самому знанню, а безпосередньому чуттєвому сприйняттю світу. Якщо зміст сприйняття пов'язаний із змістом речей природи, то уже внаслідок цієї залежності, у сприйманні він постає у вигляді одиничних конкретних психічних образів речей, тобто таким, яким за Кантом є апостеріорне знання. Як бачимо, єдністю сприйняття та мислення у пізнанні зумовлюється висновок про те, що не існує взагалі апостеріорних знань, залежних лише від чуттєвого сприйняття і не залежних від мислення людини. Так само як і загальність знання ще не дозволяє робити висновок про його апріорність, залежність лише від самого мислення і не залежність від сприйняття. Із неусвідомлення мисленням його ролі у досвідному пізнанні також випливає необґрунтоване зведення цього пізнання до чуттєвих форм сприймання і уявлення. Але такий підхід до вихідних засад пізнання нівелює суттєву відмінність людини від тварини – саме на її базовому емпіричному рівні. Іншими словами, такий підхід не враховує тієї важливої обставини, що людина на відмінну від тварини уже на рівні безпосереднього досвіду є настільки інтелектуальною і розумною, що здійснює вихід за межі усього лише чуттєвого, видимого і тому творить міфологічну та релігійну форми свідомості.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Дубовик Марія Миколаївна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
dubovyk_m@mail.ru

Разом із встановленням постнекласичного типу раціональності відбувається зростання позитивних оцінок щодо детерміністичного характеру наукового пізнання та власне руйнування ідеалу автономності науки. Відбувається трансформація ідеалу ціннісно-нейтрального дослідження, що супроводжується тенденцією до екстерналізму. Звернення до соціокультурних та історичних вимірів наукового пізнання встановило самоцінність останнього, а це насамперед спрямованість на пошук істини як найвищої цінності.

Істинність як ціннісний параметр наукового пізнання виступає вихідною і фундаментальною цінністю та стверджує безперервний процесуальний характер пізнання, адже ціль наукового пізнання спрямована на постійне осягнення істини. До того ж сам акт пізнання залучує суб’єкта до істини, спрямовує його до істинного буття, допомагає самоствердженню. Пізнання як творча діяльність орієнтується на отримання достовірних знань про світ, з метою його переробити, вдосконалити, підлаштувати під себе. Саме в пізнанні як способі приєднання до істини – людина усвідомлює себе такою що здійснюється, справджується.

Наукове пізнання реального світу не володіє монополією на істину, воно спрямоване на здобуття об’єктивного знання раціональними методами. Раціональність являється невід’ємною частиною нашої культури, це форма організації життєдіяльності, вона філософсько-світоглядна по відношенню людини до світу і стверджує здатність людини до самостійного осягнення істини. Саме ця здатність породжує діалогічний плюралізм, розрізнення смислів та рівнів розуміння утворює каскад відмінних думок. Та як зазначає С.Б. Кримський, особливістю такої форми мислення є не відстоювання власної односторонньої правди, а відчуття учасників діалогу причетності до іншого, вищого,

третього світу правди. Власне ця “третя правда” є однаковою цінністю для кожного хто входить в особливий, надлюдський світ потенційного буття, де розкривається глибинна сутність людини – ціннісно-раціональна та ціле раціональна діяльність.

Всепоглинаючий потяг до знання могутня ідеальна збуджуюча сила людської діяльності. Найефективнішим способом пізнання навколишньої дійсності виявилась наука. Наукове знання – це ціль пізнання, воно безперервно росте кількісно і якісно, відбувається перебудова властиво наукових концепцій та культурно-соціального контексту. “…наука перетворилась на могутній інструмент, який допомагає її користувачеві перетворювати все ним пізнане (тобто природу, планетарне життя, соціум) на потенційні ресурси цивілізації” [3; с. 28]. А властивий їй практико-прагматичний інтерес, що скерований не лише на ріст знання (систематичне отримання нових знань), але передусім увагою в майбутнє, на взаємозв’язок нових знань і структури наукової практики, являється важливим засобом для досягнення практичних цілей.

Аналіз структури цінностей у взаємовідношенні із структурою наукової практики разом із ідеєю критики науки вільної від цінностей надав Хью Лейсі. Опираючись на три визначальні принципи науки: неупередженість, нейтральність та автономність(на яких базується трактування науки, як такої, що є вільною від цінностей) доводить ціннісну орієнтацію кожного із принципів. Неупередженість по відношенню до прийняття теорії визначається когнітивними цінностями, серед яких: точність, послідовність, простота та продуктивність формулювання дослідницького завдання. Нейтральність – прийняття теорії логічно співмірне з будь-яким ціннісним судженням. Автономність науки, як одна із цінностей класичного ідеалу наукової раціональності, виражається лише у автономії наукового знання – в значенні, що воно створене в середині науки і по її законам, а насправді суспільство безпосередньо зацікавлене в науці, бо вбачає в ній здійснення контролю над природою. “Досягнення контролю над матеріальними об’єктами стало високо визнаною соціальною цінністю…. Іноді контроль розглядається як цінність сама по собі, як сила, використання якої виражає людську раціональність” [2; с. 167]. Це означає, що наукове пізнання головним чином спрямоване на визначення можливостей, способів перетворення світу, природи. Практичне застосування, приріст знання і можливість запитів у майбутнє становлять фундаментальну цінність науки.

Отже, наука і сама постає цінністю, в цьому руслі Лейсі вказує на можливі точки доторку науки та цінностей: знання (істина) є цінність, наука визначає практику, яка продукує цінності, до того ж її власна практика потребує раціональності як універсальної цінності, що реалізується в певних нормах людської поведінки. Раціональність як визначальна культурна цінність задає ціннісні орієнтації науки, що розвивається у складному соціокультурному історичному процесі. Наукове пізнання особливий акт діяльності, що є невіддільним від практичної взаємодії людей з оточуючим світом. Пізнання направлене не на природу в цілому, а на пізнання її властивостей, на здобуття універсальних цінностей, котрі необхідні для процвітання і благополуччя людства.

Найважливішою рисою наукового пізнання є також те, що воно керується своєю власною іманентно властивою йому логікою розвитку. Кожен момент новизни – якісний розвиток науки і ріст знання – кількісний, створюють нові форми просторово-часового буття та інваріанти відношень Людина – соціум – природа – світ, тобто впливають на соціальну реальність. Цінність наукового пізнання як форми буття визначається взаємовідношенням науки та соціальної користі у вигляді смислів, ідеалів та цінностей. Об’єктивне істинне знання є метою пізнання, адже потреба в пізнанні природи, генетично закріплена в людині і є еволюційним механізмом пристосування виду в ході його розвитку. Об’єктивне знання відкриває для нас гармонію і порядок в світі (М.К. Мамардашвілі), відкриває можливості здійснення інтересів, бажань.

1. *Крымский С.* Экспликации философских смыслов. – М. : Идея – Пресс, 2006. – 240 с.
2. *Лейси Х.* Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. – М.: Логос, 2001. – 360 с.
3. Науковий світогляд на зламі століть: Монографія – К.: ПАРАПАН, 2006. – 288 с.

4. *Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А.* Философия науки и техники. / Философия науки в историческом контексте. – СПб.: РХГИ; ИД СПбГУ, 2003. – 416 с.
5. *Швырев В.С.* Современное знание и проектно-конструктивное сознание // Эпистемология & философия науки. – Т. IX. – № 3. – С. 39-55.

ЗНАННЯ ТА ІНФОРМАЦІЯ ЯК ОСНОВНІ ПРОДУКТИВНІ ФАКТОРИ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Кудря Ігор Георгійович

Київський університет права НАН України
вул. Акад. Доброхотова,7-А,
м. Київ, 03142, Україна.
liki@voliacable.com

Сьогодні найбільш актуальною проблемою соціальної теорії є проблема ролі ідеального фактору в становленні і розвитку інформаційного суспільства. Вперше поняття інформаційного суспільства розробив Й. Масуда. Концепція Й. Масуди по суті представляла модель ідеального суспільства, в якому мав відбутися перехід від матеріального споживання до способу життя, який зосереджувався навколо створення знань [4; с. 115].

Д. Бел, проаналізував зміни в соціальній структурі, а саме перехід від індустріального до постіндустріального суспільства, що характеризувалися двома головними тенденціями: зрушенням від виробництва до сфери послуг і кодифікацією знань як нового осьового принципу суспільства. Звичайно, знання важливі у всіх суспільствах, але в постіндустріальному суспільстві підкреслювався особливий пріоритет теоретичного знання [2; с. 38]. Зростання ролі теоретичного знання супроводжувався змінами в структурі зайнятості і в класовій структурі суспільства. Праця, заснована на освіті і знанні, посіла ключову позицію у суспільному виробництві.

В інформаційному суспільстві, ми можемо спостерігати тектонічне зрушення від традиційних факторів виробництва землі, капіталу і праці, до четвертого фактора – знань. Ми тільки починаємо осмислювати деякі тенденції переходу від індустріального суспільства через інформаційне суспільство до суспільства знання. Ми бачимо радикальний перехід від традиційної індустріальної праці до інтелектуальної праці; перехід від індустріальної організації виробництва до інтелектуальних форм організації виробництва; панування інтелектуальних товарів, виробів і послуг, чия вартість визначається виключно знаннями, ідеальним фактором.

Інтелектуальна інфраструктура стає рушійною силою перетворення індустріального суспільства в інформаційне суспільство. Ця інфраструктура надзвичайно ефективної системи комунікації реалізує потенціал інформаційної революції.

Ідея суспільства знання, як форми інформаційного суспільства прийшла на зміну моделі наукового суспільства.

Виник новий тип суспільства – суспільство знання, основна характеристика якого в тім, що виробництво визначається не капіталом або працею, а знанням.

Індустріальне суспільство досліджувалося на основі понять природничої науки і технологічного прогресу, спрямованих на збільшення економічної ефективності і оптимізації використання ресурсів. Наука і машинні технології привели до масифікації виробництва. Раціональність і функціональність були фундаментальними принципами індустріального суспільства, на основі яких суспільство розглядалося як єдине ціле, яке повинне управлятися технологічними засобами. Вплив природничих наук на індустріальний тип суспільства був визначальний. Цьому раціональному і технократичному науковому дискурсу відповідали етичні принципи на підставі яких був побудований індустріалізм.

Перехід від індустріалізму до інформаційного суспільства був обумовлений змінами в цінностях і статусі знання. Нові технології, нові організаційні структури, а також нова система цінностей, відображають кардинальні зміни в змісті і формі сучасного суспільства.

П. Дракер наголошував на фундаментальній епістемологічній зміні, а саме зміні в значенні знання. Відбувається перехід від знання як споглядання до знання як діяльності. Діяльне знання в сучасному суспільстві має систематичний, колективний характер і зорієнтоване на практичне використання. Відповідно, діяльне знання ми можемо охарактеризувати як знання, що створене на виробництві. П. Дракер стверджував, що основний економічний ресурс (засоби виробництва), більше не капітал, не природні ресурси, не праця, а знання та інформація [3; с. 183]. Вартість зараз створюється завдяки інноваціям, застосуванням знання. Провідною соціальною групою суспільства знання стають працівники знання. П. Дракер стверджував, що капіталізм перетворюється на посткапіталістичне суспільство, тут він звертався до марксистської категорії власності на засобивиробництва. У П. Дракера, працівники, власники свого знання. Згідно П. Дракеру, соціальним викликом буде інший клас в посткапіталістичному суспільстві, працівники сфери сервісу. Ці працівники відчувають недолік освіти, необхідної, щоб бути працівниками знання, окрім цього вони становлять більшість. П. Дракер казав про нову дихотомію цінностейпосткапіталістичного суспільства. Дихотомія проходить по лінії ставлення до знання між двома видами працівників знання: інтелектуалами і менеджерами. Конфлікт між менеджерами, що займаються виробничими відносинами та інтелектуалами які виробляють ідеї, говорив П. Дракер, буде центральним викликом для посткапіталістичного суспільства. В концепції посткапіталістичного суспільства П. Дракера підкреслюється культурний розкол між освіченою елітою і більшістю неосвічених працівників. Таким чином, основним критерієм соціальної стратифікації виступає не матеріальний чинник, а ідеальний – знання.

Основний класовий поділ, описаний П. Дракером, можна зрозуміли, як структурне віддзеркалення нового способу виробництва, де превалюють знання, як нова продуктивна сила. П. Дракер називав клас працівників знання найголовнішим класом в новому суспільстві – найбільшою соціальною групою розвинених країн. Цей новий середній клас працівників, володіє основним ресурсом виробництва – знанням. Капітал вже не так важливий як знання. Капітал сам по собі не створює багатство, нововведення або зростання продуктивності. Працівник знання може створити ідею без капіталу. Як тільки ідея реалізована, вона перетворюється в процес або виріб. Знання забезпечуєекономічний потенціал виробництва. Виключіть працівниказнання і припиниться зростання інформаційної економіки. Працівник знання генерує ідеї. Ідеї перетворюються в процеси і системи. У посткапіталістичному суспільстві знання виробляють багатство. Сутність феномена посткапіталістичного суспільства полягає в тому, що виробництво знання забезпечує багатство і зростання суспільства.

П. Дракер переконував, що ми посеред великого соціальногоперетворення, подібного до Ренесансу. Аналіз соціальних передумов дозволяє зробити висновок про формування суспільства знань. У розвинених країнах настання нового тисячоліття початком періоду серйозних соціальних змін. Матеріальне виробництво стає вторинним щодо виробництва інформації і знань. Природно, відбуваються значні зміни і в структурі зайнятості, головною виробничою силою стають працівники знань, що займають місце, яке належало раніше індустріальним працівникам. Характеризуючи інформаційну революцію П. Дракер казав про те, що треба зосередити увагу на значенні інформації, а не на технологіях її отримання.

Економічне зростання може бути гарантоване єдиним ресурсом – продуктивністю працівників знань. Єдина перевага високорозвинених країн полягає у кількісному забезпеченні працівниками знань. Знання відрізняються від решти ресурсів тим, що вони постійно застарівають і особливо чутливі до швидких змін. Продуктивність знань не буде єдиним конкурентноздатним чинником світової економіки, але стане вирішальним фактором для більшості галузей індустрії високорозвинених суспільств. Якщо в минулому традиційна інформація мала винятково внутрішній характер, то зараз інформація набуває все більше

зовнішніх форм. Аналіз зовнішньої інформації стає головним викликом XXI століття. Знання є рухомим ресурсом, бо працівники знань на відміну від робітника фізичної праці, виступають носіями засобів виробництва – знань у своїй свідомості .

О. Тофлер стверджує, що інформаційна революція трансформує не лише працю, але і власність. Це обумовлено особливостями інформації. Оскільки інформація є нематеріальною і потенційно нескінченною, вона не оцінюється в категоріях власності або товару.

Концепція О. Тофлера це спроба аналізу основних тенденцій цивілізації на сучасному етапі. Головні зрушення у високорозвинених суспільствах О. Тофлер пов’язує з зростанням ролі знань. Він зазначає, якщо зрушення в бік капіталу як знання є реальним, то капітал як такий стає більш нереальним – він складається з символів у свідомості людини і пам’яті комп’ютерів. Промисловий пролетаріат за О. Тофлером, перетворюється на когнітаріат. Знання, через те, що вони знімають потребу у сировині, робочій силі, часі і капіталі, стають найважливішим ресурсом сучасної економіки. У висновку О. Тофлер стверджує, що саме знання є найефективнішим ресурсом влади, вони дають владу вищої якості [1; с. 37].

Інформаційний ресурс став основним фактором розвитку сучасного суспільства. Інформаційний ресурс і знання входять до складу людського капіталу, є його базою. У той же час інформаційний ресурс є самостійним фактором соціального розвитку, що підлягає аналізу і вивченню з погляду теорії і практики розвитку суспільства. Звідси назріла необхідність всебічних досліджень ролі і значення в суспільстві інформації, у тому числі як філософської категорії. З даних визначень випливають дві обставини: інформація стала найважливішим продуктивним і суспільним ресурсом розвитку; знання визначають новий соціально-економічний уклад передових країн.

Для інформаційного суспільства, де основними продуктивними факторами виступають знання і інформаційний ресурс, не діють закономірності, характерні для матеріального виробництва. Чим якісніше знання і досвід працівників, тим вище їхня продуктивність праці і вартість продукції. Причому, процес цей нелінійний. З ростом знань і відповідно, людського капіталу має місце ефект випереджального росту інших благ, що визначають якість життя суспільства.

1. *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти: Пер. с англ./ Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 669 с.
2. *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества/ Ф. Уэбстер; Пер. с англ. М.В. Арапова, Н.В. Малыхиной; Под ред. Е.Л. Вартановой. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
3. *Drucker P.* Post-capitalist society. – New York: Harper Collins. 1993. – 232 p.
4. *Masuda Y.* The informational society as post-industrial society. – Bethesda, MA: World Future Society. 1981. – 178 p.

РОЗВИТОК ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТОВОМУ ПРОСТОРІ

Мудрак Вадим Іванович

Національний університет біоресурсів і природокористування України
вул. Героїв Оборони, 15,
м. Київ, 03041, Україна.
phylosoph_elena@ukr.net

Пізнавально–ціннісний розвиток вищої освіти України в умовах глобального цивілізаційного простору характеризується наявністю суспільних і соціальних протиріч відносно реалій інформаційного суспільства, надбань людства в сучасний період.

Такі протиріччя розгораються в пізнавальній, соціальній, духовно-ціннісній, організаційній, інформаційної ситуації, що в ній, перш за все, розуміння знання, культурно-духовного надбання, системи суспільних і соціальних відносин в річищі пізнання, науково-

освітнього життя як царини відносин з приводу не тільки отримання нової інформації, але й розвитку особистості, зміни її ролі як джерела оновлення світу, співвідноситься із результатами індивідуальної й колективної науково-технологічної обробки інформації, знаннями про оточуючий світ.

Саме тут і полягає основне протиріччя сучасної суспільної науково-освітньої доби – між індивідуалізацією і усуспільненням знання, соціальної інформації, духовно-ціннісного досвіду. Причому, великий внесок в його вирішення вносить саме вища освіта – царина духовного і соціального життя, що в ній суспільство співвідносить результати колективної та індивідуальної думки, діяльності.

Сучасні ціннісно-пізнавальні трансформаційні процеси, які на сьогоднішній день характеризуються універсальним й глобалістичним характером, змушують поставити проблему щодо змін не лише у змісті й організації вищої освіти, але, в першу чергу, її методології, методології розвитку сучасної особистості, особливо студента; застосування принципово нових системних і генералізуючих підходів у проектуванні й моделюванні навчально-виховного процесу.

Головною властивістю сучасного стану вищої освіти в глобальному інформаційному суспільстві, є перехід до **проективно-адаптаційної парадигми,** що має в основі **новітні інформаційно–пізнавальні методологічні** засади:

- факторна база розвитку особистості в умовах сучасного освітнього процесу;
- генералізуюча (фундаментальна) установка на розуміння цілісної наукової картини Всесвіту;
- ціннісно зорієнтована освіта.

Останні складають проективну модель адаптації особистості до умов глобалізованого інформаційно – пізнавального – ціннісного простору, в якому основну роль відіграє система ЗУН із орієнтації в мультикультурному, багатошаровому інформаційному просторі; можливість самоорганізовано отримувати необхідні пізнавально-праксеологічні дані і прагматично – проективно обробляти їх.

Реалізація таких сучасних інформаційно-пізнавальних методологічних засад розвитку вищої освіти полягає у:

- вирішенні проблем безперервної освіти (у просторі, часі, за умов подолання науково–освітніх, праксеологічних перешкод – мовних, галузевих, традиціоналістських, технологічних тощо);
- оптимальних стосовно розвитку особистості мотивації, стимулювання інформаційно-пізнавальної діяльності;
- уточненні, модернізації, трансформації мети вищої освіти для особистості, її мотивів, смислів, значень, цінностей тощо;
- модернізації змісту, організації вищої освіти відносно новітніх уявлень про Всесвіт, місце людини у ньому;
- розумінні оптимальної специфікації вищої освіти відносно таких видів людської діяльності, що не були знаними раніше, а тепер змінюють навіть хід розвитку суспільства, суспільно – соціальні відносини в ньому;
- застосуванні таких методів, технологій пізнання й реалізації гуманітарного змісту історії людства (фундаментальних, системних, цілісних, інтегративних), що сягають глибин реалізації людського в усіх природах: об’єктивній, суб’єктивній, віртуальній тощо;
- створенні інформаційно-ціннісних мереж соціальної комунікації, що в них на перше місце виходять засоби, методології, форми, методи, технології для виробництва перш за все, високого рівня послуг, духовних благ, предметів попиту в галузі задоволення індивідуальних і суспільних потреб, інтересів, мотивів, цінностей, ідеалів сучасного суспільства тощо.

Рубрика “ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТІ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА”

ДЕМОКРАТІЯ ТА ЕГАЛІТАРИЗМ У ПЕРСПЕКТИВІ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

Вишинський Святослав Дмитрович

Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
вул. Трьохсвятительська, 4,
м. Київ, 01001, Україна.
s.vyshynsky@gmail.com

Демократичний поступ, як процес станової дезінтеграції, у XX ст. досягнув свого інволюційного “дна”, якому Хосе Ортега-і-Гасет дав визначення “бунт мас”. Маса, як “якісна однорідність, ... суспільна безформність, ... людина, що не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу” [3; с. 17], у сучасному світі стала вирішальним чинником суспільного життя та рушійним фактором історії, відібравши функції та привілеї станових (і духовних) меншин минулого, що філософією інтегрального традиціоналізму було констатовано як переворот цінностей та нашестя “четвертого стану”, ототожненого італійським традиціоналістом Юліусом Еволою із комуністичними режимами. Визначення Х. Ортеги-і-Гассета, згідно якого меншини, як “спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць” [3; с. 17], втратили монополію творення, будучи нівельованими масою або відкинутими нею на маргінес соціального життя, цілком можна порівняти із констатацією Ю. Еволи про те, що сірі індивіди у профанній цивілізації модерну усунули зі сцени перш за все особистостей, котрі раніше виступали уособленнями універсальних сакральних типів (ролей).

Опанування масами (властиво юрбою) влади стає причиною не тільки докорінної руйнації традиційної спільноти, але суспільства як такого, що відзначає і відносно поміркований Х. Ортега-і-Гасет: “...Людське суспільство, хоч-не-хоч, є завжди аристократичне самою своєю істотою, аж до такого ступеня, що воно є суспільством у міру свого аристократизму і перестає ним бути в міру того, як утрачає аристократизм” [3; с. 21]. Загальне виродження та моральний декаданс, занепад культури до рівня споживача-обивателя (die Massenkultur) – це плоди духовної революції нижчих станів – те, що Вальтер Ратенау характеризував як «нашестя варварів знизу». Разом із кількісним та якісним ростом матеріальних благ, здобутих більшістю, відбувається стрімке падіння духовного ідеалу Людини до рівня посередньості: “Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його” [3; с. 20].

Відповіддю на “навалу мас” у другій пол. XIX ст. заявляє себе неоаристократична філософія Ф. Ніцше. Основою реакційного ніцшеанського вчення стає відмова від абсолютної моралі, “переоцінка всіх цінностей”, екзистенційна філософія як ідея динамічної ієрархії – постійного прямування до Надлюдини. Попри ряд спільних моментів із політичною доктриною інтегрального традиціоналізму, зокрема еволаїстські гасла перманентного подолання із виходом на вищий духовно-екзистенційний вимір, віднайдення внутрішньої цільності та вісі “чистого буття” як базової складової автентичної людської ідентичності, ніцшеанство піддається критиці та суттєвій корекції Ю. Еволою. Концепція Надлюдини отримує неоднозначну оцінку в перспективі інтегрального традиціоналізму, бувши критикованою з боку останнього за надмірний індивідуалізм та цілковите зведення людського виміру до чисто імманентного начала, чому Ю. Евола протиставляє ідеали “вищої об’єктивності” та “диференційованої людини” [4], яка стверджується відкриттям внутрішньої трансцендентності як головної вісі власної екзистенції.

Характерною в цьому ключі стала спроба правих тоталітарних режимів першої пол. XX ст. висунувати в якості власного антропологічного ідеалу формулу “героїчної особистості”. Крайньоправі ідеології (фашизм, націонал-соціалізм, гвардизм, фалангізм та ін.), поєднуючи ефекти “масовості”, на найвищому рівні декларували внутрішню боротьбу з

типово комуністичним зрівнянням індивідів: “Світову історію вершать меншості, якщо тільки в цій чисельній меншості втілилась більша воля і більша рішучість” [1; с. 334]. Проте попри зовнішнє заявлення постулатів Ф. Ніцше, позиція останнього є суперечною ідеям вузького націоналізму саме в ключі елітарного підходу, що ріднить його з традиціоналізмом: “Треба мати звичку жити в горах і згорда дивитися на балачки про політику і всілякі націоналізми” [2; с. 330]. Міфу нації, як одній із форм “стадності”, Ф. Ніцше протиставляє героїчний образ Генія. У свою чергу, представники школи традиціоналізму, головно Ю. Евола, попри очевидні симпатії останнього до правого табору, зайняли не менш дистанційовану позицію, головно в ключі несприйняття егалітарно-буржуазної ідеї нації як абсолютної цінності.

Із поразкою правих тоталітарних режимів у ІІ Світовій війні та крахом комунізму після 1989 р. настає епоха домінування ліберальних цінностей – “гіпердемократії”, за визначенням Х. Ортеги-і-Гасета. Проте демократія виявляє приховані тоталітарні тенденції, повертаючись у своїй крайній формі до самопростування та новітнього диктату опозиійних меншостей, різко протиставлених пануючій соціальній більшості, що фактично доводить розвинене постіндустріальне суспільство до фази дійсного хаосу, що передбачив і Ю. Евола як нашестя “п’ятого стану”, котра знаменує цілковите змішання та втрату індивідуума не тільких суспільно-класових, але й духовно-станових рис. З позиції інтегрального традиціоналізму саме матеріалістичний егоїзм найнижчих суспільних верств, “плавильний котел” лібералізму, руйнація станових засад формування соціуму стають вирішальними чинниками деградації цивілізації та, із втратою духовних орієнтирів минулого, призводять до кінцевого поглинання людства відчуженими формами Сучасності.

1. *Гитлер А.* Моя борьба. – М. : Витязь, 2002. – 600 с.
2. *Ніцше Ф.* Жадання влади // Так казав Заратустра. Жадання влади. – К. : Основи, 1993. – 415 с.
3. *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – 420 с.
4. *Эвола Ю.* Оседлать тигра. – СПб : Владимир Даль, 2005. – 512 с.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО КРІЗЬ ПРИЗМУ ФІЛОСОФІЇ ЮРҐЕНА ГАБЕРМАСА

Гнатищак Галина Тарасівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна.
gale_@mail.ru

Що ж таке “громадянське суспільство”? Визначень надто багато і всі вони дуже різноманітні. Проте більшість дослідників громадянського суспільства погоджуються, що воно має власне ядро інститутів – добровільні асоціації поза межами держави й економіки, церква, культурні об’єднання, спортивні клуби і дискусійні спільноти, незалежні ЗМІ, академії, товариства громадян, організації за ґендером, статтю, расою, професією, політичні партії та профспілки. Їхнє завдання полягає у підтримці та щоденному уточненні меж громадянського суспільства з державою шляхом двох процесів: розширення соціальної рівности та свободи, реструктуризації і демократизації інститутів держави.

Відомий німецький філософ Юрґен Габермас відстоює ідею посилення громадянського суспільства і, разом з тим, демократії. Щоправда, одразу ж виникає питання: на основі конфлікту чи консенсусу?

Філософ погоджується з І. Кантом щодо необхідності створення фундаменту демократії та її інститутів. Габермас зосереджений на інтерсуб’єктивному підході до проблем сучасності. Мета його теорії комунікативної дії – з’ясувати передумови раціональності процесів досягнення взаєморозуміння, які можна вважати універсальними, оскільки вони

неминучі. Габермас додав до інтерсуб’єктивного підходу концепт “комунікативної раціональності”, яка нагадує ідеї логосу, викликаючи асоціації із несиловими об’єднаннями, що створюють консенсус дискурсом, подолання суб’єктивних поглядів на користь мотивів раціональної згоди.

Щоб відрізнити істинний консенсус від хибного, а справді значущі норми – від догматично (або ідеологічно) стверджених, представники комунікативної теорії розробили формально-процедурний принцип обґрунтування громадянського консенсусу. У контексті цього досліджується взаємозв’язок комунікативної і стратегічної дій (або раціональностей). Габермас виводить із них два аспекти людської діяльності: працю, або цілераціональну дію, і комунікативну дію, або символічно опосередковану інтеракцію, вважаючи їх рівноцінними видами діяльності. Дещо детальніше зупинимося на характеристиці інтеракції, яка ставить собі за мету взаєморозуміння між суб’єктами дії. Основоположним тут є етичний принцип взаємності, а проблемою – нормативна відсутність взаєморозуміння, засобом розв’язання якої слугує дискурс (діалог), спрямований на волевиявлення і досягнення інтерсуб’єктивного консенсусу щодо смислових взаємозв’язків, цінностей та норм.

Також розглядаються і дві форми раціональності: стратегічна і консенсуально-дискурсивна. Обидві форми раціональності є формами взаємодії або комунікації діючих індивідів. Стратегічній раціональності притаманний калькульований приватний інтерес як мотив діяльності. Однак за певних ситуаційних умов це потребує досягнення згоди щодо балансу інтересів. А стратегічна раціональність – це досягнення згоди щодо спільної цілі. Вона розглядається як проблема стратегічної співпраці або досягнення компромісу. Прикладами стратегічної раціональності можуть слугувати будь-які обмеження спільноти – політичні та економічні об’єднання, воєнні союзи держав, кримінальна мафія тощо. У підвалинах цієї моделі міститься зразок переговорів. Спираючись на неї і керуючись спільною ціллю, можна віднаходити підвалини для згоди щодо норм, що відповідають інтересам усіх контрагентів, які беруть участь в обговоренні. Однак при цьому не впроваджується саме етичний принцип обґрунтування норм, в основі аргументації якого лежить єдність інтересів, що виявляється у всезагальній згоді. Тому стратегічна раціональність не може бути достатнім підґрунтям для аргументації в межах громадянського суспільства.

Лише консенсуально-дискурсивна раціональність передбачає правила та норми як метанорми, які є апріорними щодо стратегічної раціональності, побудованої на обрахунку інтересів індивідів. І саме обґрунтування, серцевину комунікативної дії, Габермас розглядає як дію, за якою плани осіб координуються не егоцентричною калькуляцією результату, а актами досягнення раціонального взаєморозуміння щодо норм та цінностей, або дискурсу. Дискурс і є та інстанція, за допомогою якої обґрунтовуються етичні норми та цінності, що стали проблематичними. Таким чином, місце ідеї справедливого і розумного панування витісняє ідея вільного від панування консенсусу. Така модель ідеальної комунікації пов’язана з ідеальним дискурсом як раціоналізованою формою досягнення порозуміння.

Габермас переконаний, що комунікативній раціональності загрожує сучасне громадянське суспільство, оскільки її ядро – необмежувана, об’єднувальна спрямована на консенсус сила аргументованої мови – є “центральним досвідом” життя людини. Комунікативний розум безпосередньо бере участь у процесах соціального життя, бо акти взаєморозуміння беруть на себе роль механізму для координації дій. Комунікація для Габермаса становить основу справедливості у громадянському суспільстві. Тому поняття справедливості посідає у його творчості одне із чільних місць. Претензію на справедливість Габермас також визначає через поняття консенсусу: справедливість – це консенсус без застосування сили. Аргументація забезпечує вільну і рівну участь усіх сторін у сумісному пошуку істини, де немає жодного примусу, крім сили кращого аргументу. Для цього необхідно дотримуватися п’яти вимог комунікативного дискурсу: 1) жоден учасник обговорення не повинен усуватися від дискурсу (вимога всезагальності); 2) у процесі дискурсу всі повинні мати рівні можливості представляти і критикувати претензії на

справедливість (автономія); 3) учасники повинні бути готовими поділяти претензії інших на справедливість (ідеальне виконання ролі); 4) наявність владних розбіжностей між учасниками повинні нейтралізовуватися так, щоб ці розбіжності не впливали на досягнення консенсусу (нейтральність сили влади); 5) учасники повинні відкрито оголосити про свої цілі, наміри і утримуватися від стратегічних дій (прозорість).

На думку Габермаса, є лише один надійний “метод” посилення громадянського суспільства – це написання конституцій та розвиток інститутів. У них філософ вбачає головний інструмент об’єднання громадян плюралістичного суспільства. Проте наскільки ефективною може бути політика, владні інститути при досягненні консенсусу в громадянському суспільстві? Адже ж, незважаючи на те, що відповідальний політик зобов’язаний зберігати і захищати довірену йому реальність, це аж ніяк не означає, що він позбувається обов’язку керуватися нормою розв’язання конфлікту на підставі арґументованого досягнення консенсусу. У контексті цього випливає відомий принцип ненасильства. Він мусить набути рис головного регулятора взаємин різних соціальних груп, класів, партій, етносів, народів, держав, стати визначальним фактором суспільної політичної стабільності. У цьому пункті консенсусно-дискурсивне розв’язання політичних конфліктів збігається з етикою ненасильства. За ненасильницькою парадигмою політичний противник, з яким зіштовхуються інтереси, розглядається не як об’єкт панування, розпорядження чи використання, на який має здійснюватися вплив у вигляді нав’язування своїх переконань опонентові, перекрученої інформації, ідеологічного маніпулювання тощо, тим більше не як ворог, який має бути знищений та принижений, а як рівноправний партнер у дискурсі, з яким треба досягати порозуміння.

Теорія Ю. Габермаса є відкритою та незахищеною до критики за ідеалізм. Комунікація Габермаса пов’язана із нераціональними деклараціями та дотриманням вузьких інтересів частіше, ніж зі свободою від панування та пошуком консенсусу. У цьому Габермас ідеаліст, який протиставляє “успішні” заяви “викривленим”. Комунікативна чи декларативна позиція “правильна” – не суттєво. Вирішальним є те, що не-ідеалістична відправна точка зору повинна взяти до уваги факт можливості існування обох сторін.

КРИТЕРІЇ “СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ” В СУЧАСНИХ РЕАЛІЯХ: ВІДПОВІДЬ ФІЛОСОФІЇ ТА ТЕОЛОГІЇ

Добжинський Адам

Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського
вул. Якіра,13
м. Київ, 04119, Україна.
zurvan.ua@gmail.com

Переклад з польської Ольги Мухи

Явище війни завжди становило об’єкт пильного філософського інтересу, однак контексти змінювались. Якщо древніх (Геракліт, Платон, Арістотель) цікавили передовсім уникнення міжусобиць, а “зовнішня” війна видавалась їм чимсь необхідним для забезпечення суспільних інститутів (з-поміж яких обов’язковим вони вважали і рабство), а навіть “батьком і матірю всього”, що вирішує долю: кому судилося бути богами, кому людьми, а кому рабами (Геракліт). Однак самостійна наукова дисципліна, що визначає війну своїм основним об’єктом дослідження виникла порівняно недавно. Полемологія (від гр. *πόλεμος* – війна, битва, бій) займається зясуванням причин, джерел та умов виникнення воєн та збройних конфліктів (передовсім через застосування соціологічного інструментарію). Творцем терміну є французький дослідник, соціолог і економіст Гастон Бутуа. Однак у філософії війни можна виділити три базових традиції:

- Французьку (Ж. де Шамбре, Р. Анрі, Е. Олівє);
- Німецьку (К. фон Клаузевіц, С.Р. Штенметц);
- Російську (Л.Н. Толстой, Е.Н. Трубєцкой, Н.А. Бердяєв, С.Н. Булгаков, В.С. Соловйов, С.Л. Франк).

Кожна із цих традицій має свою специфіку: наприклад французька рясніє пропозиціями до “пом’якшення війни”, інтенціями до природи тріумфу і виправданнями справедливої війни; німецька тлумачить війну як “культурну творчу силу”, які слід опанувати і шукати певних альтернатив (С.Р. Штейнметц); російська прагне виснувати певну онтологію війни, а також примирити її з православ’ям (С.Н. Булгаков, Л.Н. Толстой та інші).

Принципову зміну типу рефлексій в осягненні “воєнного питання” слід шукати вже серед перших поколінь християн. Вони були вимушені займатися цією тематикою, коли після видання Медіоланського Едикту у 313 р. християнство стало рівноправною релігією, а кілька десятків років по тому – офіційною релігією Римської держави. Незабаром цезар Теодозій II постановив у едикті 416 р., що лише християни можуть служити в армії. Проблема присутності християн в мілітарних структурах, саме питання легітимності застосування ними фізичного насильства потребувала глибокого теологічного осмислення.

Цією проблемою почали займатися християнські теологи та правники, намагаючись створити канон, який можна було б застосовувати у розмаїтих практичних ситуаціях. Першим християнським мислителем, який систематично піддав теологічному аналізу поняття “війна” був Августин Аврелій. Йому приписують авторство християнської науки про “справедливу війну” (*bellum iustum*), завдяки якій прагнув уможливити християнам участь у війні та надати цій участі певного гуманного формату.

Середньовічна теологія на чолі з Томою Аквінським продовжувала Августівську ідею в інтерпретації війни. Випрацювана в цей період концепція “справедливої війни” стала офіційною позицією та універсальною відповіддю Костела щодо відношення віруючого до війни як такої. Значною мірою вона була підтримана світською політикою через фіксацію у тогочасних мирних угодах, що регулювали припустимість війни і збройної інтервенції (зокрема, Карта Об’єднаних Народів), або ж правилах ведення збройних конфліктів (т. зв. Женевські конвенції). І хоча тут частіше йдеться не про справедливу чи несправедливу війну, а радше про обґрунтовану чи безправну (свавільну), то однак таке розрізнення також закладає певні передумови для творення теорії справедливої війни.

Теорія справедливої війни передбачає щонайменш відповідність п’яти критеріям:

1. “законне декларування”: війну слід оголосити;
2. “оборонний характер”;
3. мирна ціль (на меті не може бути знищення);
4. великодушність щодо переможених;
5. “вимушеність” війни як необхідного і останнього засобу.

Інколи до цих критеріїв долучають вимоги незалучення громадянських осіб, відмову від грабунку постраждалої сторони тощо. Першим подібні критерії сформулював католицький святий Раймунд із Пентіфорту у своїй “Сумі випадків” *(Summa casibus)*. Його розважання мали дещо інші наслідки: так, серед вимог справедливої війни, окрім згадуваних вище, у нього повставали безпристрасність та світськість – війна не могла бути викликаною духовними (релігійними) чинниками. Відтак, усі релігійні війни (чи то боротьба між католиками і протестантами XVI-XVII ст., чи ісламські міжусобиці, чи протистояння між буддистами та індусами Шрі-Ланці), відповідно до цього критерію виявляються не такими, що обороняють віру, а несправедливими.

Я. Кротов у своїй праці “Мілітаризм і миро творчість” виділяє аж 12 критеріїв справедливої війни. Але слід відзначити важливий факт, що об’єднує усіх, хто береться до творення будь-якої філософії війни: усюди її трактують як невідворотність – від трактатів античних філософів до Нобелівської промови Обами.

Щодо теологічних розмірковувань на тему можливості справедливої війни та її дієвих критеріїв, часто висловлюються сумніви штибу: “спроба мінімалізації гріха”, “справедливі

виправдання несправедливих втручань” та інші. Однак нам видається більш актуальним переведення дискусії в інше русло: наскільки ці концепції справедливої війни актуальні сьогодні, коли з’явилася нова форма загрози миру. Тепер її становлять не тільки держави, але й терористичні організації.

Без сумніву, загроза тероризму спровокувала зміну сенсу і характеру сучасної війни. Війна з тероризмом порівняно із війнами, які ми знаємо з історії, має особливий характер. Передовсім, не відомо, хто з ким її веде – між якими саме суб’єктами вона точиться. Тероризм сформував новий тип ворога: супротивник невловимий і часто невідомий.

Тому постає засадниче питання: чи в лиці зміни сучасних воєн і конфліктів, які стоять значною мірою під знаком тероризму, ми не змушені модифікувати критерії класичної теорії справедливої війни? Поодинокі спроби осмислення специфіки, зокрема, інформаційних воєн, уже мають місце (праці Г. Почепцова, В. Лісічкіна, З. Бжезінського, Р. Броуді, С. Гарфінкеля, Е. Шострома, Р. Зульцмана та інших). Однак звернення до теологічного аспекту війни з тероризмом – війни, яка набуває принципово нових якісних рис – нам видається необхідністю та спробою актуального переосмислення традиційного критерію справедливості.

ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Кірюхін Денис Ігорович

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
вул. Трьохсвятительська, 4,
м. Київ, 01001, Україна.
denn_krn@mail.ru

Сучасному українському суспільству властивий брак справедливості. Мова в даному випадку йде не про відсутність у численних програмах соціально-економічного розвитку та нормативно-правових документах достатньої кількості положень, котрі б на законодавчому рівні закріплювали принципи соціальної, правової та політичної справедливості, зокрема, проголошуючи (приклад чого ми знаходимо в Конституції), що Україна є державою соціальною та правовою, і декларували б наміри державної влади до втілення цих принципів у життя. Йдеться про відсутність дієвих регуляторних механізмів, які б забезпечували на рівні не декларацій чи формальних правових норм, а повсякденної соціальної практики пропорційний перерозподіл соціальних благ у відповідності до якого всім громадянам гарантувалося б задоволення базових потреб, забезпечувалася б справедливість судового процесу та можливість реалізації для українських громадян їхніх релігійних, культурних та мовних прав.

Брак справедливості, ознакою якого, зокрема, є надзвичайно високий рівень диференціації доходів і власності та, як наслідок цього, значне соціальне розшарування, недостатнє задоволення вітальних та соціокультурних потреб малозабезпечених громадян, постійні громадсько-політичні дискусії та конфлікти, що їх викликає політика по відновленню історичної справедливості (котра у своїй основі, зважаючи на інтерпретативний характер історичного знання, є, скоріше, ідеологічним концептом), нарешті, висока корумпованість судової гілки влади, що виключає досягнення справедливості в судовому процесі, має значні негативні наслідки для суспільства, сприяючи розвитку процесу соціальної ентропії, апатії та нігілізму, що, у свою чергу, ставить під загрозу можливість стабільного соціально-економічного, правового та політичного (демократичного) розвитку держави загалом.

Ситуація, що склалася, є результатом складного процесу соціально-політичних та культурно-ідеологічних трансформацій, кризи ціннісно-нормативної сфери і пошуку нових основ соціальної інтеграції, що властиві посткомуністичним суспільствам загалом. Після краху комуністичних режимів більшість нових держав (Україна тут не стала винятком)

обрали своїми пріоритетами утвердження ліберальної демократії і ринкової економіки. Однак швидке руйнування старої системи інститутів та нормативних систем не призвело з необхідністю до орієнтації суспільної свідомості на цінності та норми демократичного суспільства, прийняття яких постійно декларується на різних рівнях влади, а з іншого боку, не сприяло й задоволенню потреб громадян в сфері розподілу суспільних благ. Більше того, виник конфлікт між нормативними вимогами домінуючої в суспільстві системи цінностей та вимогами, що їх висувають ліберально-демократичні практики, конфлікт, одним із наслідків якого є, зокрема, те, що реальні результати державної політики в соціальній та правовій сферах не відповідають тим цілям, на досягнення яких вона спрямована, але, з іншого боку, не забезпечують й того рівня соціальної захищеності, який був за умов соціалістичного (радянського) суспільства. Тому не випадково, як свідчать дослідження [1], що значна кількість українських громадян, відчуваючи брак справедливості в суспільстві, сьогодні тяжіє до утвердження соціальної гомогенності радянського типу орієнтуючись на вимогу загальної рівності (йдеться про запит на в такий спосіб зрозумілу соціальну справедливість, коли остання постає як нормативний принцип суспільних відносин, коли усі члени суспільства є рівними), тобто реанімує уявлення про справедливість, властиві соціалістичному суспільству.

Водночас, не можна не визнати й певні зміни, що їх зазнала останніми роками суспільна свідомість. Адже вона не лише звільнилась від окремих стереотипів, властивих соціалістичному суспільству (як, наприклад, негативне ставлення до приватної власності), але й в українському суспільстві поступово сформувалось нове розуміння соціальної справедливості, коли остання сприймається вже не стільки як загальна рівність, скільки, більшою мірою, як достойне життя та пропорційна оплата праці. Проте зворотнім боком цього процесу є загострення відчуття соціальної турботи, несправедливості, втрата взаємодовіри між членами суспільства. За таких умов, в політичному плані, виникає небезпека поширення існуючої сьогодні тенденції до пошуку легких рішень проблеми несправедливості, що знаходить свій вираз у збільшенні суспільної підтримки політиків популістського штибу та радикальних політичних ідеологій.

З іншого боку, егалітаризм радянського типу породжує й запит на державний патерналізм, авторитарного лідера, котрий, зрештою, вже реалізований у багатьох посткомуністичних країнах.

Вирішення проблеми браку справедливості а отже й проблеми низького рівня солідарності на національному рівні, так само як і нестабільності соціально-економічного та політичного (демократичного) розвитку передбачає не повернення до державного патерналізму, а заміну його на протекціонізм соціальний та ствердження рівності за умов ринкової економіки, що передбачає здійснення правової рівності, включаючи не лише політичні, але й культурні, мовні права громадян, забезпечення рівності можливостей та оплати пропорційної праці, збільшення ролі фактору особистісних досягнень.

1. *Кирюхін Д.І., Щербак С.І.* Уявлення про справедливість в Україні та Росії: повсякденність та ідеологія // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – № 1. – 2007. – С. 136-151.

ДУХОВНІ ЧИННИКИ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Лагутін Анатолій Васильович

Кафедра соціально-економічних наук і українознавства
Керченського морського технологічного університету
вул. Фабрична, 102,
м. Керч, АР Крим, 98 313, Україна.

Найхарактернішою особливістю суспільного життя сучасної України є його виразна політизованість, яка передусім являє себе домінуванням у суспільній свідомості

ідеологічних цінностей. За своєю сутністю ідеологія – не стільки духовне відображення соціально-політичних реалій, скільки технологія їх спотворення, оскільки вона відтворює дійсність у бажаному для певної політичної сили, для певної особи вигляді. Очевидно, що спотворений образ дійсності – природне відображення глибинних трансформаційних процесів, які переживає новонароджена українська спільнота.

Саме домінування ідеологічних чинників заважає суспільству виконувати складне і, значною мірою, необхідне завдання переоцінки соціально-історичних цінностей з врахуванням нових можливостей и потреб. На жаль, в більшості смислових тлумачень історичних і сучасних явищ ми змушені повторювати помилки наших історичних попередників періоду психологічної війни та протиборства соціалізму і капіталізму в їх ідейно-партійній чи класовій інтерпретації. Ще гірше те, що ці концептуально-світоглядні оцінки їх адепти подають часто в імперативній формі нормативного, офіційного примусу, доводячи їх зміст до логічного абсурду, всупереч намагання утверджувати цивілізовану та “демократичну” духовність.

Першою ознакою, а разом з тим і головною умовою демократизації сфери духовних відносин у суспільстві є дистанціювання політики та ідеології від цієї сфери, де мають домінувати моральність, компетентність, творча обдарованість відповідного типу (наукова, історична, світоглядно-творча). Політик, навіть той, що вийшов з творчого середовища, потрапляючи у зону владних змагань втрачає об’єктивність, а разом з нею свій професійний авторитет свідомо чи несвідомо підкоряючись жорсткій технології *грі масок*, якою була і завжди буде політична діяльність. Більше того, на свого колегу по творчому цеху цей колишній культурний діяч починає дивитися з підозрою, а світоглядний нейтралітет розглядає як зраду національно-державним і іншим “вищим” політичним цінностям. Отже, йдемо до Європи, але барикади продовжуємо будувати!?

Повернення в лоно цивілізаційного процесу означає відновлення соціальної органіки, принциповим ворогом якої є будь-яке свавілля, суб′єктивізм, корпоративізм особливо небезпечний у вигляді адміністративно-державного тиску, під гаслом державно-політичного або загальнонародного інтересу чи блага. Жодний адміністративний механізм нездатний *відчутно прискорити* духовну та і соціальну еволюцію – це головний урок, який ми маємо винести з усіх історичних негараздів і, зокрема, національної української історії, особливо трагедій і змагань XX століття.

Попередні міркування щодо навернення до загальнолюдських цінностей актуальні саме для української спільноти, дійсно ідеологізованої внаслідок інтенсивних державотворчих процесів. Але мусимо констатувати, що і вся сучасна цивілізація залишається простором реалізації політичної природи людини. Політичний детермінізм – це фундаментальний онтологічний принцип існування і будови людини як істоти соціальної. Всі рівні і форми соціальних відносин підпорядковані цій політичній домінанті.

Існують власне дві головні і принципові ціннісні позиції людської поведінки, які умовно можна назвати *першу* – духовною або моральною, *другу* – егоїстичною або соціальною. Перша полягає в самозреченні від власної волі в ім′я Бога або Необхідності як прийняття авторитету абсолютного Закону, тобто зречення від так званого вибору. Оскільки крок від необхідності – це *уявний* вибір, *ілюзія,* оскільки за межами закону існує лише уява або каприз. Саме такий крок убік ілюзії, крок від Бога робить біблійний Адам, якій проміняв безсмертя на страждання, біль і смерть.

Ця перша принципова настанова примушує людину жити за принципом любові, самопожертви, зречення від будь-яких намагань жити за життєвим раціональним розрахунком. Свідомо, що суспільне життя в багатьох аспектах і, політика особливо, будуються за *абсолютно іншим принципом*, саме особистісного і корпоративного егоїзму, навіть коли він зветься високим словом “патріотизм” або “егоїзм розумний”. Такий егоїзм зумовлений характерною мотивацією поза межами єдино можливого імперативу – абсолюту первинної необхідності самозречення власної волі во ім’я добра чи Бога. Поза межею абсолюту все, *по-перше*, – суто уявне, *по-друге,* суб’єктивоване власним розсудом,

Сучасна українська спільнота періоду глибинного трансформаційно-кризового транзиту рухається від стадії дикого егоїзму “війни всіх проти всіх” в напрямку стадії “егоїзму розумного” або певною мірою обмеженого здоровим глуздом. Але цього другого стану ще не досягнуто. В сфері духовній продовжує домінувати ідеологія (тобто, принцип *розбрату)*і власне сам політик, незалежно до якої творчої категорії діячів він належить і навіть коли він не є прямим учасником політичних змагань.

Тому на всіх спробах інтерпретації будь-яких сучасних і історичних подій навіть суто культурного змісту лежить цей відбиток політичного або ідеологічного змістовного тлумачення. Реальний контекст цього тлумачення – явна чи прихована фальсифікація, викривлення. Мусимо констатувати, що дати адекватну оцінку історичним подіям ми сьогодні неспроможні, хоча ця культурно-історична об’єктивність і в нормальному усталеному ціннісному просторі є відносною, як визнають це видатні представники філософії та історії. Тому відкриття нових задокументованих сторінок історії, нових фактів – не є сьогодні гарантією точного відтворення смислу історичних подій і історичної правди про її відомих учасників.

Ще більш небезпечним проявом соціальної хвороби перехідного політичного стану і державної інституалізації виступає синдром політичного адміністрування в науковій, освітній, культурній сферах життєдіяльності, оскільки політико-ідеологічна цілеспрямованість сягає їх глибин. Тут наочно проявляється суперечність між необхідністю будувати новий тип нормативно-ціннісних настанов сучасного демократичного наповнення і відсутністю в республіці об’єктивних та суб’єктивних передумов їх утвердження, а також нагальною потребою позбавлятися симптомів прямого вольового тиску на сферу реалізації культурно-духовних потреб громадян.

На заваді такого тиску може стати тільки консолідоване громадянське суспільство, авторитетні корпорації творчих працівників – тобто ті соціально-культурні механізми, які тільки починають розвиватися в Україні. Тому організаційна діяльність в освітньо-культурних та творчих інституціях сьогодні підпорядкована чиновникам та політиканам. Навіть в радянські часи не відчувалось такого жорсткого втручання чиновника в технологію освітньої, наукової чи культурної діяльності. Чиновник з міністерства (під виглядом академічної установи) визначає, наприклад, *критерії написання наукової статті,* або програмує структуру наукових дисциплін-курсів, зокрема в різних галузях суспільних і гуманітарних наук, не зважаючи, що більшість викладачів вузу – фахівці, з науковими званнями і ступенями, тобто не тільки спроможні особисто розробити програмний курс певної спеціалізації і контексту, але мають право на авторство в сфері навчально-творчої реалізації.

Феномен напівдикунства і повернення до стану своєрідної культурної первісності є цікавим проявом організаційного дитинства на стадії якого знаходиться сучасна українська спільнота і держава. Дійсно, нам ще належить стати самодостатньою спільнотою, народом, а разом з тим і державою не в її формальному і фізичному образі і стані, а у вигляді працюючої в межах закону корпорації громадських структур і інституцій влади.

Таким чином, проблема духовного самовизначення для українського співтовариства виглядає як необхідність, з одного боку, виходу за межі суто ідеологічної налаштованості спільноти, з другого боку, подолання духовної деморалізації, розпаду, дисперсії, корпоративного егоїзму. Саме тоді стане можливим вихід на дійсний рівень цивілізаційних тенденцій і потреб розвитку духовності з одночасним врахуванням і баченням власної національно-культурної та духовної особливості, перспективи якої можна шукати не лише в проекції майбутнього, але й в проекції національної історії, національної традиції.

Первинним кроком в цьому напрямку є визначення національно-культурних пріоритетів та символів історичного виміру, які мають *об’єднувати українство* різних етнічних коренів в єдиному просторі духовних симпатій. Таких символів, подій, цінностей, героїв в історії України, далекій і близькій, є багато. І це на сьогодні – головний ресурс нашої духовності. Пошук і популяризація носіїв-знаменників духовної єдності – *головна*

методологічна і ідеологічна настанова для відтворення надійного ґрунту духовності і моральності новітнього суспільства. Історичних діячів, подій, ціннісних здобутків які б демонстрували кращі риси і значущі культурні і духовні надбання багатонаціональної людності, яка мешкала і мешкає на українських землях різних регіонів можна знайти чимало і майже у всі періоди історичного минулого: в Княжі часи, Добу Середньовіччя і Відродження, періоди Нової і Новітньої історії.

Чи можуть, наприклад, викликати негативні емоції, заперечення в більшості членів громади згадки про постаті Володимира Великого, Ярослава Мудрого, Данила Галицького, Петра Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Олекси Довбуша, Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Маркіяна Шашкевича, Івана Франка, Лесі Українки, Івана Айвазовського, Михайла Грушевського, Соломії Крушельницької, Шолома Алейхема, Богдана Ступки, Володимира Івасюка, великої кількості інших діячів української соціально-політичної і культурної історії!?

Ідеологічний і духовний розкол української спільноти – найбільша суспільна проблема сьогодення для молодої держави і суспільства. Без подолання цієї соціальної і людської хвороби українському громадсько-політичному співтовариству неможливо стати повноцінним суб’єктом цивілізаційного процесу європейського і світового рівня. Потрібно переходити від технології пошуку винних в минулому і взаємного звинувачення у сьогоденних злочинах, реальних і уявних, до технології примирення і пошуку формули колективного співіснування всіх з усіма, згадавши Євангельський вчинок Христа, що захистив нещасну, гріховну жінку: “Нехай той, хто без гріха, першій кине у неї каміння!” Ознака духовності, вихованості особистої і громадянської – говорити і думати переважно позитивне, те що народжує добро, мир і злагоду.

Згадаємо про настанову відомого класика української історичної і політичної думки з польським шляхетським корінням *В. Липинського*, який підкреслював, що українцем має і може називатися той, хто мешкає на теренах українських, незалежно від його етнічного походження та релігійного уподобання. Будь-яка нормальна людина має відчувати себе комфортно в Україні – тільки за умовою реалізації такого принципу буття нова держава і її народ будуть мати оптимальне і оптимістичне майбутнє.

ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТІ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ: ПОШУК УНІВЕРСАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ

Мініч Анатолій Павлович

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна.
dean_phd@univ.kiev.ua

Глобалізація уявляється як процес уніфікації та стандартизації усього світового життя. Ці процеси відбуваються у багатьох сферах людської діяльності: політичній, культурній, економічній, спортивній, медичній, тощо. Впроваджуються певні міжнародні стандарти такі, як стандарти якості товарів та послуг, міжнародне право, назви медичних препаратів та ліків, правила спортивних змагань, система одиниць і багато інших. У зв’язку з цим можна припустити, що така універсалізація має відбутися і у сфері моралі, адже сучасний розвиток техніки сприяє інтеграційним процесам і сприяє взаємопроникненню культур.

Справедливість традиційно визначається як чеснота, або норма, завдяки якій всі отримують належне. Теорії справедливості визначають морально прийнятий розподіл соціальних благ та тягарів, винагород та покарань, статусів та прав голосу. Проблема справедливості присутня завжди, і будь-який, навіть найбільш досконалий економічний лад не зможе її усунути. Завжди буде існувати обмеженість ресурсів, які вимагають розподілу, і

при цьому необхідно виникає конфлікт інтересів за право користуваннями цими ресурсами. Таку точку зору ігнорує хіба що марксистська та анархо-ліберальна утопії. Ринковій моделі економіки, з технічними і соціально-політичними досягненнями якої пов’язують прогрес людства найбільш відповідає ліберальна система цінностей. У зв’язку з загальною настановою на загальність і універсальність законів ринку, обумовлена ним система моральних цінностей і ідеалів також прагне бути загальною і універсальною, претендуючи на статус системи загальнолюдських цінностей. Сучасні ліберальні концепції інтерпретують справедливість як взаємне узгодження інтересів у справі реалізації прав, що закріплене в договорі. Інші теорії стверджують, що справедливість забезпечується різними способами організації консенсусу на основі взаємних поступок. Серед найвідоміших сучасних теоретиків можна назвати імена Джона Роулза, Роберта Нозіка, Юргена Габермаса, Аласдера Макінтайра, Фрідріха А. Гайека.

Сьогодні особливої актуальності набуває питання чи існує в даний момент єдина універсальна концепція справедливості, яка відповідала б вимогам глобалізованої економіки. Вирішення цієї задачі передбачає аналіз теорій справедливості, які застосовуються фахівцями при вирішенні трьох світових проблем: подолання крайньої бідності, вирішення гендерного питання, і забезпечення справедливості на міжнародних фінансових ринках.

Зважаючи на результати огляду основних засобів зменшення крайньої бідності, приходимо до висновку, що в даний момент не існує єдиного підходу до встановлення принципів справедливості. Відштовхуючись від егалітарного принципу споживання ми наражаємось на проблему споживацьких настроїв у значної частини населення, що не сприяє економічному розвитку, і не вирішує питання самозабезпечення. Для вирішення цього питання християнський етик Ельке Мак пропонує доповнити існуючі теорії справедливості принципом субсидіарності, що докорінним чином змінює їх сутність. Запропонований Маком принцип субсидіарності пропагує справедливість участі, автономне самовизначення і взаємодію, але відкидає егалітарну кінцеву справедливість.

Розглядаючи критерії справедливості на міжнародних фінансових ринках можна прийти до висновку, що він полягає в економічному розвитку країн і, в першу чергу, найбідніших. Залучення фінансових ресурсів в країну залежить від міжнародних фінансових інституцій, в діяльності яких країна-позичальник участі не приймає. Умови надання фінансової допомоги часто передбачають зміни в політичному, культурному та соціальному житті, що створює для урядів цих країн додаткові етичні проблеми. Крім того загрозу складають надмірні фінансові надходження, що у майбутньому можуть спричинити до фінансової та валютної кризи.

Фемінізм змінив діапазон питань, що охоплюються провідними теоріями справедливості. Феміністки зосередили свою увагу на практичному аспекті втілення принципів справедливості. В результаті такого підходу теорії справедливості збагатилися цікавими результатами. Невдоволення феміністок викликає той факт, що в домінуючих теоріях справедливості ігнорується ґендер та сімейне життя як соціальні феномени, які підлягають регулюванню за допомогою принципу справедливості. Критика сучасних теорій справедливості відбувається в трьох напрямках. Серед недоліків існуючих теорій вони відзначають наступні:

- справедливість розуміється дуже абстрактно;
- справедливість пов’язують з поняттями об’єктивності та універсальності, які на практиці неможливо реалізувати;
- теорії справедливості занадто детально фокусуються на проблемах розподілу.

Проте, намагання деяких теоретиків фемінізму відкинути теорії справедливості в цілому або заперечити їх зв’язок з фемінізмом виявилися непослідовними та контрпродуктивними. Феміністки нині відіграють важливу роль в об’єднанні зусиль по формуванню принципів та практик справедливості в світі нерівності та відмінностей.

Провідні теорії справедливості дають певні підходи та критерії визначення справедливості, але вони часто є дуже абстрактними та поверхневими. При вирішенні конкретних практичних задач часто доводиться відходити або уточнювати загальні принципи. Глобалізований світ виявляється дуже складним, він несе в собі безліч контекстів, диференційованості та ієрархій, що викликає певні складнощі для морального теоретизування.

З проведеного аналізу теорій справедливості, що застосовувались для вирішення певних практичних проблем, пов’язаних з глобалізацією, можна висловити думку про відсутність загальної формули справедливості, тобто відсутності єдиного критерію визначення справедливості. Висновок до якого ми прийшли – існування плюралізму принципів справедливості. Ця думка має своє підтвердження в поглядах провідних філософів сучасності на проблему справедливості.

ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ СПАДОК ДЕРЖАВИ ЯК ОСНОВНА СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ’ЯТІ СУСПІЛЬСТВА

Михайлова Оксана Антонівна

Національний авіаційний університет,
пр. Космонавта Комарова, 1,
м. Київ,03058, Україна.
FMIPCulture@ukr.net

Україна перебуває в числі держав, чиє культурне надбання найбільше потерпало внаслідок військових дій. Велика кількість українських культурних цінностей у силу різних причин була переміщена за межі країни. Дві третини усіх культурних втрат колишнього СРСР за період 1941-1944 рр. понесла Україна. Проблема охорони, реституції культурного спадку стала однією з найактуальніших на сьогодні. Саме ставлення до збереження культурного надбання держави як основного елементу національної пам’яті характеризує громадянську позицію особистості, її позиціонування себе в соціумі.

У 1929-1932 рр. вартість мистецького експорту СРСР на Захід становила від 20 до 22 мільйонів карбованців або менш як один відсоток прибутку від загального щорічного експорту. Це виявляє антикультурний характер тодішнього керівництва, яке нищило культурний потенціал країни. Під час Другої Світової війни багато пам'яток було вивезено до Німеччини, Румунії, або ж евакуйовано в тил Радянського Союзу. Це були мистецькі, етнографічно-фольклорні реліквії, давні рукописи та книги, зброя, архіви. Турботи про культурну спадщину, повернення незаконно вилучених культурних цінностей проймають кожну державу, адже культурна спадщина є важливим елементом минулого, отже, повинна служити сучасності і бути гарантом ідентифікації кожного суспільства. Ідея повернення культурних цінностей, їх реституція з точки зору культурологічної практики є об'єктивним чинником цілісного усвідомлення національної культури. Це питання вимагає усвідомлення наступних аспектів: загальнокультурного, у межах конкретної цивілізації, що становить суму національних спадщин у параметрах однієї загальнолюдської; що більший внесок конкретної культури в світову, то більший стимул для її розвитку; національно-державного, який передбачає ствердження суми наявних культурних цінностей для уявлення цілісної панорами культури. У цій площині відчуження пам'яток культури від території їхнього походження або історичного перебування є кроком, що збіднює потенціальні можливості культури; естетично ствердного в умовах державницького входження без посередництва в світовий культурний процес, який унаявлює важливість володіння власною культурною спадщиною, наявними культурними цінностями, враховуючи велику кількість тих пам'яток, які в різні історичні періоди зазнали відчуження.

Сучасний процес розвитку цивілізації означений турботою кожної держави, кожного народу про долю культурних цінностей. Народжуються нові традиційні форми міждержавних стосунків як у сфері охорони, збереження, пропаганди культурних цінностей, так і в сфері реституції або повернення. Кожна держава, в тому числі й українська, забезпечує розвиток ідеї збагачення культури.

Підтримуючи ініціативи багатьох держав у сфері гармонізації реституційних відносин, в т. ч. таких, як Рада Європи, ЮНЕСКО та усіх супутніх їм організацій і товариств, Україна промовляє, що проблема повернення культурних надбань, контролю за їхнім переміщенням є складовою частиною культурної тактики і стратегії, важливим чинником цілісного усвідомлення національної культури, що таким чином стверджує територіальну цілість і недоторканість.

На жаль, міжнародними договорами та законодавчою базою України ще не повною мірою передбачено процес повернення культурної спадщини українського народу, це питання продовжує пригортати до себе увагу спільноти та вимагати вирішення.

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Панасюк Юлія Вікторівна

Криворізький державний педагогічний університет,
м. Кривий Ріг, пр.-кт Гагаріна, 54, 50086
juliapanasiuk@mail.ru

В сучасній аналітичній філософії особливого значення набувають проблеми соціально-політичного характеру, зокрема на світових філософських теренах проблема соціальної справедливості останнім часом стає предметом окремої філософської концептуалізації. Вивчення соціокультурного феномену справедливості вітчизняними дослідниками проводиться в рамках компаративістського підходу до різних концепцій виникнення та призначення держави і громадянського суспільства.

Сутність поняття “громадянське суспільство” розкривається в наступному класичному визначенні: “громадянське суспільство – це суспільство, в якому діяльність різних видів інституцій, організацій, об’єднань та асоціацій незалежна від держави і слугує громадянам основою для вільного розвитку їх особистості, вираження їх власних поглядів, переконань, інтересів та очікувань” [1; с. 59]. Феномен соціальної справедливості можна розглядати через призму тих моделей громадянського суспільства України, які на сьогодні існують в соціально-філософській думці, зокрема у конфронтаційній, патерналістській або консенсусній площині.

Соціальна справедливість у конфронтаційному громадянському суспільстві набуває статусу політико-правового механізму, головним призначенням якого є урегулювання взаємин між державою та суспільством, а також між різними соціальними групами. З нашого погляду, ця функція соціальної справедливості у конфронтаційному громадянському суспільстві набуває пріоритетного значення.

У патерналістському громадянському суспільстві призначення соціальної справедливості визначається характером та змістом адміністративних органів, які з одного боку забезпечують індивідів необхідними матеріальними та духовними ресурсами, а з іншого позбавляють їх права приймати власні рішення. Відтак, члени суспільства не мають можливості проявити свою індивідуальність в питаннях соціально-політичного плану. Механізми соціальної справедливості за таких обставин втілюються в програми певних державних органів, головне призначення яких концентрується навколо контролю за поведінкою індивідів. В такій ситуації соціальна справедливість виступає у ролі

стримуючого фактору радикальних суспільних змін, але при цьому забезпечує реалізацію моральних норм та цінностей, які визнаються членами цього суспільства.

Консенсусна модель, яка, на наш погляд, є найоптимальнішою для громадянського суспільства України, передбачає особливості політичного устрою, соціальних груп, тенденції у розвитку всіх сфер суспільного життя, ураховує взаємовідносини між індивідом та державою. Все це дає змогу говорити про виключне положення соціальної справедливості в умовах розвитку консенсусної моделі громадянського суспільства. Реалізація принципів соціальної справедливості здійснюється на всіх рівнях політичної влади, і вона стає фундаментальною основою повноцінного функціонування суспільства.

Справедливість передбачає плідну взаємодію усіх сфер, в результаті якої стає перевагою не тільки окремого індивіда, а й усієї політичної системи. На підтвердження цієї ідеї наведемо цитату з одного із творів Дж. Ролза: “справедливість є перша перевага соціальних інститутів, як істинність – перевага систем мислення. Якою б не була стрункою та економною теорія, вона повинна бути відкинута, якщо вона не істинна; таким же чином повинні бути знищені або змінені найефективніші соціальні інститути, якщо вони несправедливі” [2; с. 4].

В контексті даних міркувань постає питання про природу громадянської справедливості, яка ґрунтується на антиномії рівність – свобода. Боротьба за встановлення примату рівності або свободи в системі соціальних цінностей призводить до необхідності пошуку нових оптимальних концепцій соціальної справедливості. Звертаючи увагу на те, що соціальна справедливість є універсальною категорією, видається доречним зазначити, що вона здійснює вплив на взаємодію суспільства та держави засобами контролю та регуляції.

1. *Горпинич О.В.* Формування гнромадянського суспільства в умовах трансформації громадянського суспільства // Грані. – 2006. – № 4. – С. 58-61.
2. *Rawls J.A.* Theory of Justice. – Oxford: Oxford University Press, 1971.

МІЖНАРОДНИЙ ТЕРОРИЗМ ЯК НАСЛІДОК БІПОЛЯРНОСТІ СУЧАСНОГО ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Степанюк Дарина Леонідівна

Національний університет біоресурсів і природокористування України
вул. Героїв Оборони, 15,
м. Київ, 03041, Україна.
dasha_stepanyuk@rambler.ru

Людська цивілізація в XX, особливо, XXI ст. вперше набуває помітних рис планетарності, вселюдськості. Зокрема і філософія вперше за всю свою історію стає реально світовою філософією - її провідні напрями та школи здобувають статус світових тенденцій планетарності філософської думки.

Планетарність сучасної філософської парадигми, проте, аж ніяк не означає її космополітизації. Навпаки, набагато голосніше, ніж будь-коли, планетарна філософська симфонія звучить як могутня поліфонія етнонаціональних світоглядних ментальностей.

Песимістичні настрої щодо майбутнього людства виливаються у різноманітні передбачення глобальної кризи сучасної цивілізації. Майбутнє людства нерозривно пов’язане з перспективою подолання економічної відсталості країн, що розвиваються і не лише тому, що там проживає більшість світового населення (причому його частка безперервно зростає), але також і тому, що без вирішення цієї життєво важливої проблеми народи економічно розвинених країн не зможуть залишитися островом достатку й прогресу в океані бідності, відсталості й взаємної неприязні.

Протягом всієї історії людства існує діалектична взаємодія двох тенденцій. Першою є тенденція до зміцнення спільноти людей, посилення їх взаємозалежності, яка діє і в ширину

(формування соціальних спільнот, які охоплюють дедалі зростаючу кількість людей і все більшу територію), і в глибину (зростаюча стабільність цих спільнот). Другою є тенденція до подальшої соціальної диференціації, яка обумовлена різноманітністю форм діяльності людини. Ці тенденції взаємозалежні і обумовлюють одна одну.

Міжнародний тероризм вважають закономірним наслідком розподілу світу на багатих та бідних, формою протесту знедоленого Півдня проти ситої і процвітаючої Півночі. І поки такий розрив існує, тероризм буде існувати. Протистояння заможної Півночі та бідного Півдня стало запеклим та жорстоким. Але міжнародний тероризм живить лише одна частина третього світу – ісламські країни, Близький Схід. Міжнародний тероризм – справа рук заможних людей, більша частина яких охоплена маніакальними ідеями. Ісламський світ вимагає свою частину влади. Більшість конфліктів має ознаки одного і того ж протистояння: світ ісламу проти немусульман.

Запальна речовина пожежі людської ворожнечі – заряд ненависті у душі кожної людини. Тому дослідження пожеж світової історії необхідно поєднувати із вивченням мікроклітини цих процесів - психологічних властивостей людської душі, охопленою ненавистю. Лише це допоможе у розумінні – подоланні - приборканні руйнівних сил стихії людських пристрастей.

Немає необхідності сприймати міжнародний тероризм як нерозв’язний конфлікт, як щось, з чим неможливо впоратися. У кожну епоху виявляються такі особливі обставини, кожна епоха є настільки індивідуальним станом, що в цю епоху необхідно і можливо приймати лише такі рішення, які випливають із самого цього стану.

Сучасна філософія досліджує широкий спектр проблем і підходів до їх вирішення, В центрі її стоять насущні проблеми життя – і головна серед них, звичайно ж, проблема людини.

Рубрика “АКСІОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ”

СИСТЕМНА ЗНАЧУЩІСТЬ АКСІОЛОГІЧНИХ ХАРАКТЕРИСТИК ПОВЕДІНКИ ОСОБИСТОСТІ

Бойченко Михайло Іванович

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 64
01601 Київ, Україна
mykhai@ukr.net

Дослідження поведінки особистості викликає інтерес своєю специфікою – адже вона може бути предметом дослідження як гуманітарних, так і соціальних і навіть природничих наук. Культурологія є дисципліною, яка претендує, безумовно, на гуманітарний статус, хоча значна частина її проблематики належить соціальним наукам, а подекуди, можливо, навіть природничим. Це визначає міждисциплінарний статус культурології, що зумовлює застосування передусім таких пізнавальних підходів, які уможливлювали би порівняння результатів застосування методів гуманітарних, соціальних та природничих дисциплін. До таких підходів, на наше переконання, належить системний. Втім, з огляду на специфіку застосування цього методу у різних галузях знання, слід зупинитися на тому, що ми вважаємо доцільним розглядати як системний підхід у даній пізнавальній ситуації.

Аксіологічні характеристики поведінки особистості є значущими для гуманітарних та соціальних наук, але аж ніяк не для наук природничих. Природничі науки спираються на теоретичні схеми причинних ланцюгів, функціональних залежностей між групами явищ,

незалежних від участі чи неучасті в них людини. Це не означає, втім, зворотного. Ці ланцюги і функціональні зв’язки здійснюють свій суттєвий вплив на реальність, яку досліджують соціальні та гуманітарні науки, однак цей влив значною мірою трансформується піл впливом цінностей. Так, цінності мають і власну, особливу, невластиву природничій сфері царину референції, однак не менше значення має їх корегуюче значення щодо впливу природних чинників. Так, Карл Маркс зауважував, що людина реалізує свої природні потреби, але у власне людський спосіб. Таким чином, цінності системно трансформують вплив на поведінку особистості природних чинників.

Що стосується чинників власне культурного типу, які прямо не співвіднесені із задоволенням природних потреб особистості, то вони ще більш очевидно пов’язані зі сферою цінностей. Не буде перебільшенням стверджувати, що цінності можуть розглядатися як один з основних чинників поведінки особистості. Особливо, якщо серед усіх таких чинників виокремимо ті, що більшою або меншою мірою, рано чи пізно усвідомлюються самою людиною у такій якості – мотиви.

Дійсно, будь-який мотив поведінки особистості можна охарактеризувати у категоріях цінностей. Можна, але це не означає, що він обов’язково набуває такого значення. Можна стверджувати, що увесь спектр можливих мотивів поведінки особистості аналізують гуманітарні науки. А як щодо наук соціальних? Очевидно, що у цьому випадку мотиви поведінки особистості можна розглядати під кутом зору їх соціальної значущості. Наприклад, для певної спільноти чи суспільства важливо отримати від особистості певний тип поведінки, можливо навіть певний конкретний вчинок. За цього для самого суспільства чи спільноти несуттєво, який саме мотив буде спонукати особистість до бажаної поведінки. Звісно, перевага надаватиметься тим мотивам, які сильніше, стабільніше, надійніше забезпечують бажану поведінку, тобто суспільство потребує стабільної мотивації особистості до соціально значущої поведінки. Можна припустити, що така стабільна мотивація забезпечується певною ціннісною структурою, яку захищає і відтворює певна спільнота чи суспільство.

Така стабільна ціннісна структура, яку відтворює певна спільнота чи суспільство, може розглядатися як власна системна детермінація певної спільноти щодо поведінки особистості. Так, наприклад, спільнота може захищати певну національну ідею. Вона не має природного походження, але є власне культурною, соціальною характеристикою суспільства, яка має важливе ціннісне значення для особистості, яка ідентифікує себе з цією спільнотою. Власне саме через таку ціннісну ідентифікацію і відбувається для особистості також ідентифікація соціальна. І це стосується не лише національної ідентичності, але й усіх інших різновидів соціальної ідентичності, яких дотримується особистість – релігійної, політичної, господарської, гендерної тощо. Адже особистість є тим місцем, де зустрічаються, перехрещуються і частково взаємно накладаються різні типи соціальної ідентичності. Таким чином, особистість здійснює певну селекцію типів соціальності через вибір нею певної ціннісної структури. Цей вибір ніколи не є виявом сваволі особистості, а завжди зустрічно системно детермінований ціннісними структурами відповідних спільнот.

З іншого боку, кожна така ціннісна структура актуально чи потенційно впливає і на спосіб задоволення особистістю своїх природних потреб – заохочуючи або стримуючи їх, урізноманітнюючи і якісно розвиваючи або ж навпаки звужуючи і інтенсифікуючи їх задоволення. Таким чином, ціннісна сфера життя особистості являє собою щоразу унікальну лабораторію, у якій відбувається співвіднесення чинників впливу на особистість різноманітних чинників – природних, “гуманітарних”, соціальних. У цій лабораторії відбувається упорядкування дії цих чинників – завдяки їх рангуванню як більш цінних чи менш цінних, тобто у ціннісній структурі поведінки особистості.

Ціннісне рангування чинників впливу на особистість може мати різний вияв у поведінці особистості – наприклад, певні дії можуть ставитися у пріоритет за часом їх виконання, за частотою виконання, за тривалістю виконання. І це лише один – темпоральний – вимір ціннісної структури поведінки особистості. Цей вияв також може бути різнорідним щодо

своєї системної значущості. Цілком можна припустити, що поведінка особистостей може мати системну значущість, яку самі особистості не усвідомлюють і не відстежують – наприклад у дусі соціальних течій Еміля Дюркгейма або синергетичних ефектів соціальної поведінки Георга Хакена. Такі вияви “соціальної фізики” не можна заперечувати, однак їх системне значення має явно відмінний характер від системної значущості аксіологічних характеристик поведінки особистості. Швидше можна порівнювати їх дію через поведінку особистості з дією суто природних чинників, на кшталт фізичних чи біологічних законів – тобто як певні рамкові детермінаційні умови, які реалізуються незалежно від вибору особистості. Водночас, всередині цих рамкових природних системних умов поведінки особистості наявна доволі значна свобода реалізації вибору для особистості – певний «люфт» поведінки, у межах якого цінності постають як засіб конституювання і конструювання соціальної реальності. За межами цього “люфту” цінності виявляються хіба що допоміжною характеристикою реальності, яка має інтерпретаційне і суто декоративне значення з точки зору детермінації людської поведінки. Власне, тут втрачається справжнє значення цінностей як предмету і результату людського вибору – у деяких позиціях природа не залишає нам ніякого вибору, подобається це нам чи ні. Більшість відомих культур історичних народів враховували ці природні чинники впливу на поведінку особистості, надаючи їм псевдо-ціннісного характеру і антропологізуючи у вигляді богів, долі, світового розуму тощо. Втім, така антропологізація обертається рано чи пізно неминучим “падінням кумирів” – наскільки людина дійсно має божественні сили у власному царстві цінностей, настільки вона є рабом у царстві природи. Тому згадані нами “рамкові природні системні умови поведінки особистості”, попри неможливість їх свідомого вибору у якості аксіологічного орієнтиру особистості, залишаються передумовою будь-якої поведінки особистості і у цій якості повинні бути найвищому щаблі будь-якої ціннісної ієрархії – соціальної чи особистісної. У XX столітті знаходимо вияв такого усвідомлення на прикладі піднесення на вищий щабель ціннісних ієрархій “життя як такого”, “долі майбутніх поколінь” тощо. Попри їх удавану абстрактність саме ці цінності забезпечують, на наш погляд, стабільність і реалістичність зовсім різних на перший погляд ціннісних структур, надаючи їм дійсно системної значущості.

HOMO INFINITUS. ДОСКОНАЛІСТЬ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ПОДВІЙНА ПРИРОДА

Брезинський Віктор Михайлович

Ужгородський національний університет
вул. Підгірна,46,
м. Ужгород, 88000, Україна.
subtillis25@gmail.com

Однобічне і хибне вчення про людину, як конечну розумну істоту, ґрунтується на зведенні людського до тіла та його фізичних якостей. Але сам факт існування свідомості, рефлексії, культури, моралі, науки та філософії засвідчує, що людина безкінечна, а не конечна істота. В самопізнанні, як в і пізнанні світу, людина йде в безкінечність: вона мислить себе мислячою, що мислить своє мислення себе… Свідомість людини у своїй сутності безконечна.

Коли б людина не була безкінечна у формах свого прояву та у своїй сутності, що в них виражається, то її самопізнання не складало б жодної проблеми для неї самої. Однак найменше ми знаємо людину (хто вона, куди і чого прагне).

Допускаючи безкінечність в створеній природі, ми тим самим краще можемо пояснити природу та дух, аніж мислячи їх конечним. І те, і те є проявами абсолютної актуальної безконечності. Для повноти вияву останньої необхідна безконечна різноманітність форм, типів та структур матеріально-духовного буття. Лише розглядаючи людину як безконечну,

ми можемо, згідно з істиною її природи, розуміти сутність, ціль та досконалість людини як такої. Так ми отримаємо більш достовірне бачення природи базових смислотворчих форм: істини, світу, людини, вічності, смислу.

Людина безкінечна і трансцендентна. Як така, вона має подвійну природу: invisibilem & visibilem. Людина є αμφιβιος, а тому живе в двох різних світах, з’єднуючи їх в собі та будучи всіма речами – сенсибельними та інтелігібельними.

Людина умоглядна і матеріальна, ідеальна та реальна. Реальність людини – це ступінь вираження ідеального людини. Людина є одночасно актуальна єдність сутнісної безконечної досконалості і потенційне спрямованість, реалізація ідеї цієї досконалості.

Як духовна та умоглядна природа, людська душа “πως εστι παντα”, тому людина є nullum et omnium, одночасно все і ніщо, нуль і безкінечність. Вона перевершує всяке суще і вона ж є єдністю всього сущого. Людина – безкінечна sphera inteligibelis, яка не має ні центру, ні периферії. Завдяки безконечності і протиставленні всьому іншому, людина може пізнавати все існуюче з т.з. вічності – об’єктивно і достовірно.

Людина не тільки знає безкінечність, може її розуміти та вивчати, але вона сама безконечна по своїй сутності. Саме ця есенційна безконечність і уможливлює її знання та розуміння безконечного, постійне прагнення безконечного. Ніщо конечне не могло б саме по собі виробити поняття безконечного, як і пізнати його, коли б саме не було в деякій мірі безконечним і не мало idea innata “безконечного”. Тому для людини бути безконечною є причина знати безконечне. Це й спричиняє простягання її пізнавальної та вольової потенцій у безкінечність.

Людина, в загальному сенсі, – transfinitum, безконечність, котра допускає збільшення. Але це збільшення можливе лише за умови існування абсолютної безконечності, що є purus actus, тобто не зростає, не змінюється і є всереалізована вічність. З іншого боку, людина є і абсолютною безкінечністю. Саме тому людина спроможна мислити порядки трансфінітних і досягати в мисленні абсолютне Infinitum.

Присутність в людині ідеї безконечного, самопізнання себе як безконечної, є наслідок її походження від абсолютного безконечного. Актуальність людської безконечності можлива лише тому, що вона існує в “просторі” абсолютної так само як нездатне конечне мислити безконечне та безкінечно. Безкінечне постає лише з безконечного. Актуальна абсолютна безкінечність уможливлює актуальну безконечність людини, одночасно створюючи умову можливості її мислення та прагнення до абсолютного. Тому, як актуально безконечне передує конечному, будучи позитивним началом всякого буття і мислення, так само ідея “безкінечного” в людині передує ідеї “конечного”, що виникає лише як обмеження безконечного і виключно через останнє може бути зрозуміле та визначене.

Людина – істота, спрямована у безконечність, маючи жало безконечного в душі і вічне прагнення цілісної досконалості: безконечного життя, істини, блага, любові, досконалості.

Людина не почалась в часі і не закінчиться в часі, але прийшовши з вічності, у вічність і повернеться. Вічність так само вплетена в неї, як і багатогранність світу. Маючи духовну та вічну сутність, людина αναρχοι. Вона не локалізується і не обмежується hic et nunc, але є ατελευτητεοι, як і теперішнє її життя, – тільки одна із форм безконечного життя.

Умовне в людині межує із її безумовним, аналогічно з тим як духовне із матеріальним. Позаяк людина віртуально є актуально безконечною, то і експлікація її безконечності також безконечна: вона є завжди “ще не…”. Те, чим людина є, - це виповнення нею своєї ідеї, яка є безкінечним образом того, якою людина має бути.

Людина єдина істота в бутті, котра спроможна пізнати свою безкінечність як таку і завдяки цьому самопізнанню формувати цілі і смисли, котрі перевершують все існуюче, формуючи щораз нове буття, намагаючись в ньому виразити безкінечні глибини власного духу.

Здатність нашого розуму формувати поняття безконечного, мислити безконечне і розрізняти між собою різні типи та порядки безкінечностей є достатньою підставою для твердження про безконечність розуму. Припускаючи безкінечність пізнаваного, ми

припускаємо і безкінечність пропорційного йому пізнаючого, багатогранного у своїх пізнавально-вольових потенціях. І як ніщо конечне не могло б осягнути безконечне, то мислення безконечного вже є свідченням безконечності мислячого і мислення. Пізнає безконечність тільки безконечне, а порівнювати їх між собою спроможне те, що причетне абсолютній безконечності.

Якщо фізична оболонка тіла обмежує його в просторі, часі та можливостях, то умоглядна природа розуму робить душу безконечною і свобідною, здатною долати всі фізичні та духовні перешкоди. Безкінечність людини є безкінечність духу, котрий у всьому прагне об’єктивності, досконалості та істини. Конечність є конечність тіла, обмеженого в просторі та часі, ось чому і його досвід, і його судження і теорії є тільки конечними та обмеженими.

Причетність розуму до абсолютної безконечності формує його здатність до безконечного пізнання всього буття. Присутність абсолютного в людині дозволяє розуму мати здатність долати всі межі, в тому числі і власні, перевершувати самого себе і підносити до осягнення Абсолюту. Лише у вічному само перевершенні (transcensus sui ipsius), завдяки присутності в ньому самого перевершуючого і підносячого, розум людський ніколи не зупиниться в пізнанні та самопізнанні (як розумному, так і надрозумному), постійно наближаючись до Істини. Тільки відкритість Абсолюту дозволяє Абсолюту (само)відкритись.

Як безконечна і безначальна, людина не тільки знаходиться у безкінечному процесі самопізнання, але й не може ніколи вичерпати у своєму пізнанні глибин власної природи. Безконечність, бездонна глибина людини є причиною її сутнісної incomprehensibilis.

Людина це і transfinitum, і imago infinitum aeternum. Ось чому лише вона у світі трансфінітів бачить Абсолют, котрий більше всіх безконечностей. Мислячи безконечне, людина одночасно і перевершує всяке infinitum creatum, будучи безначальним образом Абсолюту. Розум є мірою всіх безкінечностей і як міра, вищий від кожної із них. І ніщо не здатне обмежити його пошуків, позаяк мислячи такі межі, розум вже перевершує їх.

Лише розглядаючи людину, як актуально безконечну, ми допускаємо наявність у неї безкінечної здатності до безкінечного пізнання і все більш достовірного розуміння, осягнення Infinitum aeternum et Absolutum. Таке бачення людини показує те, чому для людини ніколи нема межі у вдосконаленні і чому це вдосконалення можливе тільки завдяки свободі, яка є ніщо інше як актуальна безкінечність та безначальність.

Способи і форми людського пізнання також визначаються її безкінечністю та бінарністю. Це виявляється у протиставленні дискурсу інтуїції; логіки серцю; “оку, що бачить конечні та часові предмети” “оку, яке бачить у вічності і вічне”. Як сплетіння вічності і часу, духу та матерії, людина подвійна, тож подвійний і її розум: один рухається вертикально (бачить вічне, закономірне та універсальне); другий – горизонтально (бачить часове, випадкове та одиничне).

Як безконечний, розум не може бути виміряний нічим конечним: ні розсудком, ні відчуттями. Відтак, розум буде пізнаний тільки іншою безкінечністю, розумом абсолютним, mens per se. Людський розум, отже, є immensurabilis, infinibilis et interminabilis.

Будучи безкінечною духовною істотою, людина призначена для більшого, аніж вона зараз є чи може себе бачити і уявляти. Що видно із того, що її здібності та бажання є безкінечними, цим засвідчуючи невпинне і одвічне прагнення людини до вседосконалого буття.

Щоб людина могла збутись як Людина, духовна і моральна істота, повинні існувати додаткові абсолютні, актуальні безкінечні сутності, “з’єднуючись” з якими вона здатна на реалізацію в світі станів, що не можуть з’явитись лише від конечного природного бажання, волі, мети чи нахилів, а є породженням дечого безмірного, значно більшого ніж сама людина. Такими безконечними сутностями є універсальні об’єктивні цінності, пізнання і досягнення яких також безкінечне.

Лише припускаючи безконечність абсолютних ціннісних сутностей, ми можемо говорити про безконечні людські завдання, цілі та устремління, про її нестримне і вічне саморозгортання, актуалізацію безконечної віртуальної потенції людської душі.

Людина – істота, якій завжди мало, їй постійно потрібно більше, ніщо не може її вдовольнити, бо вона є така безконечна безодня (grande profundum), котру не може заповнити ніщо інше, окрім ще більшої безконечної безодні (*תהום אל תהום קורא*). Людина вічно невдоволена, постійна в дискомфорті, відчутті обмеження та неповноти. Її свобода настільки безконечна, що все для неї є межа, недосконалість і насилля. Тому її не вдовольняє тіло, простір, омана, зло та все ін., що обмежує і консервує. Умовою реалізації людської безконечності, а отже свободи, є постійне подолання нею власної межі, актуалізація своїх потенцій.

Свобода людини є безкінечність, відсутність меж душі і її форм. Людина не свобідна від чогось чи завдяки чомусь, вона свобідна самою своєю суттю, як безконечність, котра не має ні кінця, ні начала. Принцип свободи не в царстві цілей, цінностей і причин, а в самій свободі, котра поза особистісним началом існувати не може. Свобода і є purus infinitus, котра є безпричинна єдність та вільність від всяких обмежень. Бути свобідним – бути безконечним, тобто вільним від меж, жорсткої детермінації і небуття. Людська безконечність – це постійне самозречення, відмова від себе, заради більшого за себе.

Рух людини безконечний бо безконечне те, до чого вона рухається – Благо, яке, як абсолютна досконалість, є ціллю всякої розумної істоти. Отож, нема найвищої межі досконалості, бо Благо невичерпне і безначальне. Але є найнижча межа недосконалого – зло, яке тому не є безконечне, але конечне. Інакше Благо було б обмежене, а зло досконалим, бо безконечність – це досконалість. Тому за злом слідує добро. І рух від найбільшого зла до абсолютного Добра спричиняється вкоріненою в людині потребою в добрі та досконалості, повноті буття, а не його запереченні.

Виключно завдяки своїй безконечності людина спроможна змінюватись, здійснюючи рух від найнижчої міри досконалості до найвищої, що постає як intensio et remissio qualitatem. Це рух від однієї якості до іншої, від однієї цінності до іншої і можливий тільки тоді, коли latitudo qualitatis сама є актуально безконечною і абсолютною.

Безкінечність людини передбачає, що не тільки її розум нічим іншим, окрім абсолютної безконечності не може бути задоволений, але й її бажання та воля. Ніщо конечне не може вичерпати безконечного запиту людської душі. Її рух є рух безконечного від безконечного до безконечно безконечного. Скільки б людина не вдовольнялась конечним, не спинялась на ньому, однак ніколи ніщо конечне не зможе поглинути її, бо глибина душі людини “ad infinitum tendunt”.

Власне, саме безкінечність людини, котра будучи актуальною, не позбавлена можливості зростати, є необхідною умовою для досягнення людиною досконалості, котра, як така, ніколи не може бути ні обмежена, ні вичерпана. Отже, людина – це homo infinitus що рух-ся до perfectae infiniti. Безкінечність є ніщо інше як досконалість: Infinitus est Perfectus.

Безкінечність людини означає безкінечність її любові. Коли знання вичерпаються, віра, надія та всі ін. потреби людини будуть вдоволені, тільки одна любов не припиниться, і буде безконечна, як безконечне те, що вона любить. Вона стане зряча і знаюча, але не припиниться її жага, вічно активна і вічно палаюча. Як pulchrum et bonum per se, абсолютна безкінечність, постаючи основною ціллю людської любові, не може бути вичерпана чи замінена чимось іншим, залишаючись єдиним, що може вдовольнити людину, яка є Homo Infinitus.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

Вишинський Мар’ян Петрович

Львівський державний університет внутрішніх справ

вул. Городоцька, 26
м. Львів, 79007, Україна.

Кризова ситуація у суспільстві обумовлена не лише економічною нестабільністю, а, передусім, моральною деградацією, що спрямовує увагу людини на проблематику духовного відродження і пошуком гуманістично-зорієнтованих основ розвитку громадянського суспільства. Саме в рамках моральної деструкції, як і культурно-соціальної дегуманізації, актуалізується тематика дослідження сутнісно-інваріантних характеристик системи духовних цінностей. У принципі людина є тією константою через призму котрої уможливлюється утворення точки опору для формування стійкої системи духовних цінностей.

Загалом духовність особи містить в собі складну морфологічну структуру. Для прикладу Ю. Кобіна подає три прошарки цієї структури: перший – смислозначимі константи як свого роду норми та обов’язки; другий – аналіз нових ідей і цінностей за допомогою ідей і цінностей уже існуючих у свідомості; третій – корегує проаналізований та перероблений смисловий матеріал і моральний досвід. На останньому прошарку, на думку дослідниці, виникає актуальне питання: що ж є важливішим для особистості – світ в такому аспекті в якому він існує чи видимість світу? [1; с. 17]. Слід відзначити, що у філософській і психологічній (частково культурологічній) літературі духовність трактується у трьох площинах: а) як соціокультурний феномен; б) як когнітивно-психологічний механізм; в) як внутрішній та індивідуально-особистісний стан.

Зрештою людина усвідомлює себе в цілості, й усе ще у відкритості до нових смисложиттєвих явищ. У такому ракурсі діалогічність її сприйняття навколишнього світу, напрямляє її до духовного, істини, свободи тощо. Таким чином висловлюватися стосовно трансцендентності можна й у ракурсі чогось віддаленого чи екзистенційно неможливого світу смислів і цінностей. Як зауважував Георгій Зіммель: “Я сам, оглядач сфери явищ, оглядаючи ввесь світ, є таємничою істотою іншого виміру, істотою не від світу цього” [2; с. 232]. Тому “трансцендентне” − це сфера смислу про який важко висловити щось вичерпне та визначене.

Екзистенційна гармонія людини проявляється, переш за все, у системі цінностей, оскільки саме цінність поміщена в основу визнання іншого “Я” поряд із його смислами та цінностями. Світ іншого “Я”, або визнається як цілість, або ж цілковито відкидається. Окрім того, світ іншого “Я” апріорно може трактуватися як система зв’язків, смислів та ін. У розгляді духовності уприсутнюється свого роду норма духовності як постійність, хоча й не завжди усвідомлена. Виокремлюється “особливо-внутрішній” психічний стан людини, як і сутність самодетермінації, самоорганізації і самовизначенні особи. Тобто, цінність духовного сприйняття реальності й полягає у знешкодженні прірви між особистим “Я” та “Я” іншого, між внутрішнім та зовнішнім світом свідомості особи.

Врешті, онтологічний відбиток духовності в рамках індивідуальності полягає саме у внутрішньому бутті наділеному духом, а не в опозиції “суб’єктивне-об’єктивне”. Крім того, онтологічний відбиток духовності доповнюється і аксіологічними елементами, через призму яких духовність відображається на найрізноманітніших рівнях і формах. У такому вимірі відбувається об’єктивація духовного потенціалу особистості, що проявляється у наявності сформованої системи духовних цінностей відображених на повсякденній діяльності.

1. *Кобина Ю.Е.* Актуализация духовных ценностей в жизненном мире современном // Секция кафедры философии. – Ставрополь: СГУ, 2007. − С. 16-19.
2. *Зиммель Г.* Избранные работы. / Георг Зиммель. − М.: Ника-Центр, 2006. – 440 с.

ДУХОВНИЙ СВІТ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

Гладковська Олена Олександрівна

Донецький національний університет
вул. Університетська, 24,
м. Донецьк, 83001, Україна.
policy@bigmir.net

Українське суспільство належить до перехідних з характерними для нього ознаками нестабільності й суперечливості. Досить відчутно ці процеси позначаються на сучасній молоді, яка прагне реалізувати себе в житті, прагне до самостійності й самовираження.

К. Мангейм в книзі “Діагноз нашого часу” пише, що молодь є ані прогресивною, ані консервативною за своєю природою, вона – потенція, готова до будь-яких починань [2; с. 444]. Сучасна українська молодь бере участь в модернізації країни, в проведенні реформ. Постійні зміни умов життя змушують молодих людей пристосовуватися до нових реалій, вести постійний пошук нових форм ідентичності, виробляти свою життєву позицію, творити свій духовний світ.

Якщо суспільна свідомість характеризує суспільство як певну цілісність, то індивідуальна свідомість характеризує окрему людину як суб’єкта соціальної діяльності, як особистість. Духовний світ особистості – це не просто частинка суспільної свідомості, він характеризується відносною самостійністю і з точки зору структури, і з точки зору особливостей функціонування. Духовний світ особистості – це індивідуально неповторна форма прояву існування, функціонування духовного життя суспільства.

Духовність – творча спрямованість, наснага, енергія людини. Вона визначає спрямованість усіх розумових, емоційно-чуттєвих, вольових якостей людини, її здатність до самоусвідомлення себе, як особистості. На сьогоднішній день існує багато різних підходів до поняття духовності. В науково-дослідницькій літературі розрізняються поняття “духовність” і “душевність”. Під “душевністю” зазвичай розуміється чуттєвий світ людини. Якщо духовне є ціннісним змістом свідомості, то душевне – це та ж цінність, представлена в переживаннях і почуттях.

Формування духовного життя це складний процес становлення людини, він формується під впливом цілого ряду чинників:

1) Під впливом об’єктивних природних і соціальних умов, в яких живе людина. Вплив цих умов здійснюється на макро- і мікро- рівнях. Макрорівень – це система об’єктивних природних і соціальних умов (характер суспільного устрою, система економічних стосунків, державний лад тощо). Мікрорівень – це сфера безпосередньої взаємодії людини з навколишнім світом (сім’я, школа, вулиця, ринок, транспорт, навколишнє середовище).

2) Це цілеспрямована виховна дія на особу, яка також здійснюється на макро- і мікро-рівнях. Макрорівень – це державна система освіти, виховання, це засоби масової інформації тощо. Мікрорівень – це виховання в сім’ї, виховний вплив вулиці, спілкування молодої особистості у всіх сферах її безпосередньої життєдіяльності.

3) Самовиховання, самовдосконалення, самоконтроль.

Під впливом цих об’єктивних і суб’єктивних чинників відбувається процес формування духовного світу особистості.

Отже, кожна молода людина, з одного боку, успадковує духовне багатство попередніх поколінь, їхні традиції, звичаї, мову, культуру; з іншого – проходить процес усвідомлення володіння цим духовним багатством та формування соціальної, етнічної або національної самоідентифікації. Останнє відбувається під впливом таких чинників, як соціальне середовище життєдіяльності молодої людини, культура, освіта, виховання та самовиховання. Оптимальне поєднання впливу цих факторів обумовлює становлення соціалізованої особистості. У цьому контексті вимальовується роль освіти і виховання, які мають збалансувати вплив означених факторів. Як зазначають дослідники, завдання сучасної освіти – поширення її впливу на розвиток духовної культури особистості (яка поєднує розум і душу), що в підсумку стає основою не тільки формування, а ствердження людини.

Самовиховання відіграє важливу роль і є досить складним явищем. Однак як практично-діяльне ставлення особистості до себе, воно, як правило, виникає з незадоволення собою, породжує прагнення стати кращим, спонукає до активної “самозміни”, практичного перетворення особистості відповідно до наявних ідеалів і цінностей. Так чи інакше самовиховання в різноманітних формах “супроводжує” особистість протягом усього життя. Та особливо актуалізується воно у підлітковому віці та в юнацькі роки. Саме в цей період у людини загострюється увага до власного духовного світу, виникає прагнення і активізуються пошуки можливостей самовираження і самоствердження, проявляється особливий інтерес до самопізнання, самовиховання. Власне, саме молоді притаманний бурхливий процес самовиховання, який охоплює усі прояви ставлення особистості до світу. Духовні цінності накладають відбиток на ставлення кожного юнака або дівчини до інших людей, до себе самого.

Важливою характеристикою духовного світу людини є залученість її до культурного надбання своєї Батьківщини, держави, народу, кращих зразків світової і вітчизняної духовної спадщини. У свою чергу, духовність особистості формується за можливості на певному етапі свого розвитку робити власний відбір культурних цінностей і, засвоюючи їх, перетворювати в особистісні характеристики. Одним з можливих шляхів реалізації такого вибору є відвідування культурно-мистецьких заходів. Залежно від того, яким культурним заходом віддається перевага, визначається рівень сформованої структури культурно-ціннісних пріоритетів молодої людини.

Але варто зауважити, що формування духовності молоді сьогодні набуває особливої актуальності, коли складності соціально-економічного і політичного розвитку країни накладають болючий відбиток на молодь. Засоби масової інформації та комунікації дедалі більше впливають на суспільство й особливо на молодь, пропагують насилля, зброю, силу, прищеплюють моральний конформізм і цинічно-гедоністичне ставлення до повсякдення.

У переважної більшості молодих людей, котрі заклопотані повсякденними проблемами і негараздами, спостерігається невисокий рівень культурних потреб, що реалізуються, як правило, епізодично і непослідовно. Культурні потреби і запити здебільшого зводяться до найбільш простих та невимогливих проявів, задоволення яких не потребує організаційних, інтелектуальних чи вольових зусиль (відвідування дискотек, клубних вечорів, перегляд телепрограм тощо). Водночас відвідування концертів класичної музики, музеїв, виставок, що потребує певного рівня духовної компетенції, не є поширеним способом проведення дозвілля. Відбувається утиск духовних джерел життя, звуження свідомості молоді. Матеріальна скрута, нестача коштів негативно позначаються на стані культури, зсувають культурні уподобання у бік спрощених за змістом і формою видів дозвілля. Втім, уже не слід очікувати, що покращання матеріальної ситуації автоматично сприятиме підвищенню духовних характеристик молоді.

Така ситуація призводить до відчуження дітей та молоді від моралі, спонукає їх до власних пошуків самореалізації, найчастіше в андеграундній субкультурі, і врешті-решт до певного заперечення духовності й моральності як суспільно і особистісно значущих феноменів. Ці процеси посилюються кризовим станом сучасної людини, яка перестає відігравати роль головного каналу долучення дитини до моральних начал і джерел розвитку моральності [1].

Прийнято вважати, що, в ідеалі, культура та її складові частини покликані духовно розвивати, морально вдосконалювати людину й суспільство в цілому. Але в реальному житті при різному й нечіткому визначенні самого поняття духовність, має місце наступна ситуація. Усе, що людина творить, – первісно народжується й розвивається у глибинах її духу, тобто від наповнення духу людини залежить духовність або бездуховність створюваної нею культури. І якщо внутрішній світ, духовність творця продукту культури потворна, то його творчість буде насичена потворним, злим, дисгармонійним. Виходячи з цього принципу природи духовності, тенденції сучасної масової культури можуть пояснюватись глибинною

деформацією духу людини. І це відповідно має викликати неабияке занепокоєння в суспільстві.

1. *Кизим А.С.* Духовність / Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.rapdon.org.ua/mod-subjects-viewpage-pageid-78.html
2. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени / Пер. М.И. Левиной и др.; Ред.-сост. Я.М. Бергер и др. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
3. *Сковорода Григорій*. Твори: у 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994. – (Гарвард. б-ка давнього українського письменства) т. 2: Трактати, Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – 480 с.
4. *Цінності* християнської культури як фактор морально-етичного формування особистості. Зб. наук. ст. / За заг. ред. В.М. Оржевської. – К.: 2002. – 120 с.

УМОВИ РЕАЛІЗАЦІЇ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНИХ ЦІННОСТЕЙ В ЖИТТІ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Казанчук Ірина Дмитрівна, Вершинін Олександр Володимирович

Харківський національний університет внутрішніх справ
Проспект 50-річчя СРСР, б. 27,
м. Харків, 61080, Україна.
i-kazanchuk@yandex.ru

В період розвитку української державності, демократизації суспільства, зростання ролі не просто людини, а особистості все більше актуалізується роль і значення формування в суспільній свідомості духовно-культурних цінностей, які суттєвим чином активізують процеси моральної регуляції суспільних відносин, культурно-морального розвитку людини, прогресу суспільства, формуванню в ньому духовного ідеалу. В той же час багатогранність цінностей духовного життя людини зумовили пошук оптимальних шляхів функціонування духовного життя суспільства, збагачення його культурної спадщини. Не є новиною, що у різні періоди людської історії принципово нові життєві явища та обставини коригують способи і засоби життєвого вибору і соціального самовизначення людини як особистості. Особливо ця проблема актуалізується у історичні віхи країни, що іменуються кризовими. Радикальні зміни у відносинах людини і світу змушують кожного особисто осмислити нові суспільні реалії, визначити свої світоглядні установки, усвідомити місце і роль у процесі суспільної трансформації. За таких обставин теоретико-філософське дослідження проблеми духовності набуває особливого значення саме у наш “кризовий” час, коли духовні цінності повинні слугувати невід'ємним регулятором поведінки особистості, критерієм оцінки моральної зрілості людини. В такому сенсі духовно-культурна сфера сучасного українця набуває виключного статусу, як важлива складова в процесі розвитку та формування громадянського суспільства, відродження національних українських традицій.

Зазначимо, що духовність як філософська категорія, довгий час розглядалася як форма суспільної свідомості, та ототожнювалась із формою організації знання. Такий підхід зводився до окреслення науково-універсальної, або “суспільної” сутності духовності. На противагу цій тенденції наприкінці XX ст. спостерігається інша: духовність переважно асоціюється з релігійністю, і, відповідно, пов’язується з цінностями, що постульовані тією чи іншою релігійною конфесією. Так, в сучасних західних працях про суспільство і культуру поняття “духовність” майже не вживається, воно як правило використовується у світовій літературі релігійно-філософського змісту. В ній духовність розглядається як чинник самовизначення виключно віруючої людини. Такий підхід, нажаль, здебільшого збіднює значення поняття духовності. У цьому випадку є потреба у філософському осмисленні духовності, виходячи за рамки споконвічної дилеми “духовне – бездуховне”, та звернення до онтологічних передумов, що лежать в основі людських дій. Отже, розглядаючи духовність як масив життєвого досвіду людини, звертаємося до відродження секуляризованого тлумачення

духовності, яке не редукується до змістів свідомості, не прикрашається ціннісно-естетично, а позбавляється абсолютизації у соціологізованому спрямуванні.

Треба відзначити, що підґрунтям духовної сфери життєдіяльності суспільства (народу, етносу, нації) є особисте духовне життя окремої людини (індивідуума) - соціального суб'єкта – як носія світу ідеального (сукупності ідей, поглядів, теорій, почуттів, уявлень). Отже, основу духовного життя становить індивідуальний духовний світ людини, її духовні цінності, світоглядні орієнтації. Разом з тим, духовний світ окремої людини, індивідуальності неможливий поза духовним життям суспільства. Тому духовне життя — це завжди діалектична єдність індивідуального і суспільного, яке функціонує як індивідуально-суспільне. Багатофазність духовного життя суспільства включає в себе такі складові: духовне виробництво, суспільна свідомість (розповсюдження, перетворення суспільних, індивідуальних ідей у внутрішній світ людини) і духовна культура.

Об'єктивними причинами, що актуалізують важливість проблем духовного та культурного життя суспільства, розробку нових, нетрадиційних підходів до шляхів їхнього вирішення є:

По-перше, всебічне відродження національного в культурі, духовності, його зближення з загальнолюдським на основі зростаючої інтеграції життя народів. Світоглядний зміст філософування вбачається в даному разі у виявленні діяльної засади й “практично-духовних” форм єдності людини і світу. Тобто, створення відповідних умов для глибокого освоєння людиною багатогранного потенціалу як української, так і світової духовності й культури, всебічної самореалізації духовно-культурного потенціалу, сутнісних сил людини, власного духовного світобачення і світосприйняття. Так, за основу можна взяти теорії, які містяться в українській філософії та українській духовній культурі загалом. Зокрема, у “філософії серця” Г.С. Сковороди, П.О. Куліша, І.Я. Франка, П.Д. Юркевича, сфера розуму далеко не вичерпує духовного життя, її основою є “ідея серця” як такого центру внутрішнього світу людини, котрий визначав її індивідуальність.

По-друге, необхідність становлення нової якості духовності людей, їхнього менталітету, культури, мислення, свідомості. Значний вклад у розробку проблеми духовності в контексті зміни ціннісних орієнтирів та трансформації сучасної культурно-історичної парадигми внесли М.М. Бахтін, В.У. Бабушкін, В.С. Барулін, О.І. Зеліченко, А.Д. Косічев, які виділили ряд особливостей духовності: духовність людини як суб`єктивний світ, як ідеальність, як форма людської самосвідомості, самоідентифікації, основа конституювання людини в ролі суб`єкта відношення, форма інтеріоризації (внутрішнього освоєння), соціального досвіду, детермінаційно – імперативний компонент людського буття тощо. Поняття духовності включає весь зміст інтелектуально-мислительної, чуттєво-емоційної та вольової діяльності (і здібностей) людини, весь складний комплекс її психіки, морально-етичні і релігійні помисли.

По-третє, переосмислення класичних парадигм розвитку духовного життя суспільства. Духовні почуття (віра, надія, любов) специфікуються в якості особливого компонента культурної реальності, форми самовизначення людини і розвитку її творчих потенцій. Аналіз культури розкриває ті структури буття, в яких духовна та практична сторони людської діяльності постають як нерозривно пов`язані і взаємообумовлені.

По-четверте, утвердження ефективних шляхів формування, виховання культури, духовності, свідомості людей, які б повніше реалізовували духовний потенціал особистості. У сучасних умовах суспільного розвитку цілеспрямований процес формування духовності особистості передбачає одночасно і виховання та самовиховання в людині непримиренності до будь-яких відхилень від норм моралі, всього того, що гальмує духовно-моральний прогрес суспільства. Чим вища зрілість особистості в сфері суспільних відносин, тим міцніша її моральна свідомість та самосвідомість, і навпаки, чим глибший, багатший моральний світ людини, тим вища її громадянська відповідальність. Моральна свідомість особистості найкраще проявляється в її активній життєвій позиції, бо справжня мораль — це мораль активної діяльності. Важливе місце серед форм суспільної свідомості належить естетичній

свідомості, в основі якої лежить художня культура (художнє виробництво та споживання). Художня культура включає в себе естетичну активність особистості, її естетичне виховання, а також естетичні потреби, почуття, смаки, які реалізуються в художній творчій діяльності людей. В основі естетичного ставлення людини до світу, її естетичної активності лежить соціальне культуротворча діяльність, котра не може обмежуватись лише сферою художньої творчості, а має поширюватися на все суспільне життя. Особлива роль у формуванні естетичної свідомості людини належить мистецтву. Мистецтво виступає як специфічний спосіб практично-духовного освоєння світу, форма суспільної свідомості і художньо-образного відображення дійсності, її пізнання й оцінки, особливою формою творчої діяльності особистості. Його функціонування тісно пов'язане з процесами об'єктивного буття, суспільних відносин, зокрема духовного виробництва. Виходячи з сказаного, хотілося б відомий постулат “Життя закінчиться тоді, коли перестане жити в ньому мистецтво!” доповнити словами “…а нація перестане існувати, якщо в її житті перестануть розвиватися духовність та культура”. Зміцнення духовно-морального аспекту в естетичній свідомості безпосередньо пов'язане з розвитком духовної культури, місце і роль якої в становленні почуттів прекрасного, загальнолюдського в розвитку самосвідомості людини все більше посилюється. На рівень духовності суспільства впливають і інші чинники, зокрема, засоби масової інформації, що є дієвим інструментом впливу на світогляд людини. Також реклама, яка пропагуючи стиль життя, або несе відповідний заряд духовності, або породжує зневагу, пихатість, споживче ставлення до життя. Важливе місце в духовному житті суспільства займає релігія, а також релігійна свідомість. В процесі аналізу ролі та місця релігійної свідомості в духовному житті суспільства важливо враховувати ту обставину, що в суспільній свідомості сьогодні відбувається утвердження нового ставлення до ставлення до релігії, намітився очевидний відхід від пануючих у цій сфері стереотипів. А тому стає особливо важливим нове переосмислення ролі релігії в духовному житті суспільства, її місця в консолідації людей, гуманізації суспільних відносин.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПАРАМЕТРИ ЕКОЛОГІЧНОЇ ДЕОНТОЛОГІЇ

Матвійчук Андрій Васильович

Міжнародний економіко-гуманітарний університет
імені Степана Дем`янчука
вул. Академіка Степана Дем`янчука, 4,
м. Рівне, 33000, Україна.
amvriv06@pochta.ru

Ситуація загальної екологічної занепокоєності, яку людство з особливою гостротою відчуває останні десятиліття, визначила активні пошуки нових світоглядних установок та цінностей сучасної людини. Саме вони мають стати ключовим моментом для подолання екологічних проблем сучасного світу. Водночас, з екологічного дискурсу сучасності випливає завдання визначення та формування стандартів нових гармонійних відносин з Природою – і у предметно-практичній діяльності людини, і у практиці соціальних перетворень, і у процесі “самотворення” людини. Вважаємо, що засобом і дослідження, і формування таких стандартів (та, зрештою, внутрішнього екологічного імперативу людини) могла б стати нова дисципліна, яку ми назвали “*екологічна деонтологія”*.

Таким чином, у даному матеріалі маємо ***на меті*** окреслити концептуальні параметри екологічної деонтології: вихідні принципи, предметне поле, завдання та функції, зрештою, її потенційні можливості для вирішення нагальних екологічних проблем сьогодення.

Принагідно зауважимо, що ***теоретичну основу*** нашого дослідження в площині деонтологічній становлять погляди І. Бентама та І. Канта, а розуміння світоглядних аспектів екологічної проблематики ґрунтується на працях таких зарубіжних та вітчизняних авторів як

Е. Ласло, Д. Медоуз, А. Швейцер, М. Кисельов, В. Крисаченко, В. Лук’янець, І. Малахов, Т. Гардашук та інших.

Передусім нагадаємо, що в активний науковий обіг термін “*деонтологія*” запровадив англійський філософ і правознавець Ієремія Бентам, працю якого “Деонтологія або наука про мораль” було опубліковано у 1834 р. англієць використав термін “деонтологія” саме для позначення теорії моральності як науки про мораль. Згодом ця наука звузилася до характеристики проблем людського обов’язку, розглядаючи останній як внутрішнє переживання примусу, що задається етичними цінностями. Фактично деонтологія науково обґрунтовує необхідність свідомого підпорядкування особистих інтересів потребам суспільства у гармонійному поєднанні особистого і суспільного. Проте нині з поняттям “деонтологія” асоціюється певні форми професійної моралі (переважно, медична чи юридична), виконання громадянського обов’язку в конкретній галузі суспільного життя і професійної діяльності.

Деонтологічний підхід до екологічної проблематики обраний нами саме тому, що деонтологічним системам моралі в принципі характерна акцентація на незалежних від обставин моральних правилах та обов’язках. При цьому обов’язковість норм екологічної деонтології, на наш погляд, визначатиметься тим, що вони ґрунтуються на незаперечних цінностях життя та здоров’я людини. Водночас, деонтологічна етика спонукає до дієвої роботи над завданням пошуку та творення ефективних систем норм, правил та стандартів поведінки та практичної діяльності людини у контексті різних типів відносин з навколишнім світом. При цьому понятійний ряд “норми, правила, стандарти” розуміється нами як дещо обов’язкове, безумовне, необхідне та належне. Між тим, саме проблема “належного” і є головним вектором класичної деонтології.

Стосовно предметного поля власне екологічної деонтології, то воно визначається центральним як для екологічного знання відношенням “Людина – Природа”. При цьому головна увага зосереджена на практиці та специфіці людської діяльності в природі, а екологічна деонтологія має відповісти на такі на питання: якою за змістом має бути така практика? які засоби, прийоми і способи вона повинна використовувати, щоб задовольняти потреби людей з мінімальною шкодою для довкілля, а отже життя самої людини? яким чином створити ефективні та обґрунтовані умови такої практики? якою має бути людина XXI ст., аби подолати кризові явища нашого часу? якими особистісними якостями має володіти людина така людина і яким нормам і правилам поведінки керуватися?

Разом з тим, ми добре усвідомлюємо, що діяльність і поведінка людини у довкіллі зумовлені низкою чинників (які, зрештою, визначають аспекти екодеонтологічного підходу), а саме: філософський, етичний, культурологічний, соціологічний, естетичний, педагогічний, правовий та політичний. Усі вказані чинники отримують своє відображення в практиці життєдіяльності людини, а з іншого боку – є засобами змістовної корекції такої практики у разі її недосконалості. Отож екологічна деонтологія, на наше переконання, покликана сприяти підвищенню рівня моральності та екологічної вмотивованості діяльності людини. Означені цілі та завдання екологічної деонтології зумовлюють зміст вихідних принципів даної дисципліни, що у подальшому визначатимуть напрямок її розвитку. При цьому можемо визначити як фундаментальні для екологічної деонтології такі принципи:

1) шанобливе (благоговійне) ставлення до життя у всіх його проявах;

2) шанобливе ставлення до навколишнього світу, Природи;

3) піклування про збереження цілісності Природи та непорушності її внутрішньої гармонії;

4) відповідальність та позитивний спадок щодо майбутніх поколінь;

5) технологічний скепсис.

Наявність внутрішнього екологічного імперативу, що спиратиметься саме на вказані принципи, на наше переконання, сприятиме виникненню у сучасної людини внутрішніх передумов та мотивацій свідомого (а можливо і підсвідомого) вибору на користь екологічно зважених рішень та вчинків.

Водночас, маємо наголосити, що екологічну деонтологію ми розглядаємо, як дисципліну, яка повинна мати теоретичну та навчальну форми. При цьому, теоретична екологічна деонтологія функціонально матиме завданням пошук, формування та осмислення нової системи морально-етичних та екологічних принципів і правил необхідних для гармонізації відношення “Людина – Природа”. Очевидно, що екологічна деонтологія, яка фактично постає на межі етичного та екологічного знання, створюватиме простір для творчого синтезу елементів теоретичного пізнання, практичних узагальнень, побутової свідомості із залученням ірраціонально-чуттєвих засобів (інтуїції, міфотворчості, релігії, мистецтва та інші). Активне поєднання, взаємодоповнення раціонального неррацiональним і навпаки дозволяє значно підвищити ефективність пізнання змісту та проблемних моментів відношення “Людина – Природа”.

Натомість, екологічна деонтологія як навчальна дисципліна матиме на меті інкорпорацію новітніх морально-етичних та екологічних імперативів у свідомість, вміння та навички представників різноманітних професійних і (ширше) соціальних груп. Фактично йдеться про створення проблемно-орієнтованої освіти на ґрунті екологічного знання. Такий підхід визначений нашим переконанням, що в сучасних умовах, добре підготовлений у певній галузі спеціаліст має не лише володіти глибокими професійними знаннями, але й спираючись на них, а також на внутрішнє екологічне переконання, вміти вирішувати практичні завдання у своїй професійній діяльності з обов’язковим врахуванням екологічного чинника.

У підсумку маємо відзначити, що запропонований нами концепт екологічної деонтології (із відповідною системою принципів, власним предметним полем та науковими завданнями) можна віднести до дисциплін філософського порядку. Впевнені, що екологічна деонтологія сприятиме раціонально-критичному розумінню та вирішенню людиною проблемних ситуацій сучасного світу. Водночас, екологічна деонтологія за своїм змістом та призначенням відповідає аксіологічним вимогам до сучасної пізнавальної діяльності та сприятиме позитивним (з екологічної точки зору) світоглядним трансформаціям людини. Ця нова наукова дисципліна має усі шанси перетворитися на засіб моральної підготовки людину до викликів сучасності, що несуть загрози і людській духовності, і людській тілесності.

РЕКОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ДУХОВНОСТІ У ПОСТСУЧАСНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Степаненко Ірина Володимирівна

Харківський національний педагогічний університет
імені Г.С. Сковороди
пров. Фанінський, 3В,
м. Харків, 61166, Україна.
stepan@vk.kh.ua

В ситуації переконструювання загальної конфігурації філософського знання необхідним стає переосмислення феномену духовності на нових, постсучасних теоретико-методологічних засадах. Це є і важливою передумовою для теоретичного осягнення та опису тих корінних змін, яких зазнали засади, умови і механізми формування і розвитку людини. Процеси граничної раціоналізації життєвого світу людини, інформатизації і глобалізації суспільного життя, формування соціальних систем нового типу складності, таких як планетарне співтовариство, мультикультурне суспільство, спричинили виникнення нової антропологічної ситуації і соціокультурної динаміки, які потребують і нових форм і принципів філософської рефлексії саме в проблемній царині духовності.

Духовність як надзвичайно актуальна теоретична та практична проблема сучасної людини та її буття в світі в останні десятиріччя все більше привертає увагу дослідників як у пострадянській філософії, так і в західній. Водночас ця проблема, як ніяка інша, зазнала

стереотипізації, сакралізації та ідеологізації як в суспільній думці, так і в теоретичній рефлексії. Разом із суттєвою універсалізацію поняття “духовність” в суспільній і теоретичній свідомості, особливо на теренах України, сам філософський конструкт духовності не зазнав кардинальних змін відповідно до викликів сучасності.

Усе вище сказане засвідчує необхідність ревізії смислової наповненості поняття "духовність" з урахуванням змін, яких зазнали як духовні засади соціокультурної реальності, так і самоусвідомлення людини в її нових горизонтах. Причому реідентифікація і реінтерпретація духовності має не тільки теоретичне, але й практичне значення, адже динаміка реальності значною мірою зумовлена наявними символічними утвореннями і наборами уявлень, що задають горизонт самовизначення і саморозвитку особистості і суспільства і водночас здатністю понятійних форм тематизувати й актуалізувати сучасність. Виходячи з цього ми і поставили за мету проаналізувати деякі умови можливості теоретичної реконцептуалізації духовності у постсучасній перспективі.

Але для досягнення даної мети слід почати із встановлення смислового навантаження поняття “лостсучасна перспектива”. На нашу думку, поняття “пост сучасне” не є простим перекладом поняття “постмодерне”. Хоча ці поняття в суттєвих аспектах і збігаються, але в них можна виявити і відмінні конотації.

Так, поняття “постмодерне” фіксує певну ситуацію в культурі, яка є опозиційною культурі модерну. Поняття ж “постсучасне” дає можливість виявити і зафіксувати специфіку буття сучасної людини в сучасному світі з огляду їх можливих перспектив. Ця специфіка передусім міститься в тому, що це буття є буттям на межі. На межі наявних форм існування, маючі на увазі вичерпаність можливості їх подальшого розгортання у визначених усталених формах. Це буття у новому соціокультурному континуумі – мультикультурному, плюральному і гетерархічному – із новими топом і механізмами детермінації. Йдеться про те, що на зміну традиційній лінійній детермінації від минулого через сучасне до майбутнього поступово приходить нелінійна детермінація в якій складно взаємодіють елементи попереднього соціокультурного і цивілізаційного досвіду (як Свого, так і Чужого), елементи сучасного соціокультурного мультиверсуму і багатоваріативні можливості майбутнього. Причому детермінація із майбутнього набуває все більшого значення, оскільки прийняття сучасних рішень все більше потребує врахування їх можливих майбутніх наслідків. За таких умов впровадження “постсучасної перспективи” у теоретичних рефлексіях не тільки відповідає викликам сучасності, а й дозволяє застосувати нову теоретико-методологічну оптику бачення того чи іншого соціокультурного феномену, зокрема феномену духовності.

Розглядання духовності у постсучасній перспективі акцентує увагу на її трансцендентальній природі. Причому, постсучасна оптика дозволяє тлумачити духовність не як спрямованість до “трансцендентного”, як це пропонувала класична метафізика, а у гайдеггерівському дусі як процес трансцендентування, як вихід за межі, як подолання знеособленого світу повсякденності (Man), як висунутість у царину можливостей. Але вибір можливостей не є для людини довільним і нічим необмеженим. У виборі можливостей, людина обмежена межею людяності і людського співбуття. Тут доречно залучити міллівський принцип обмеження свободи людини визнанням свободи іншої людини і принцип відповідальності Г. Йонаса, коли вибір можливостей обмежується вимогою продовження життя наступних поколінь.

Звідси трансцендентальність може бути осмислена в інтерсуб'єктивній та комунікативній перспективі, значною мірою у дусі Е. Левінаса і П. Рікера. В такий перспективі трансцендентальність духовності набуває модусу відповідальності за вибір можливостей, який здійснює і реалізує людина і сполучається із цінностями самоповаги і взаємності, взаємопорозуміння і толерантності.

Крім того, осягнення трансцендентального набуває нових абрисів у межах сучасної інтерсуб'єктивної парадигми. З поворотом до інтерсуб'єктивності трансцендентальна філософія на місце класичних структур свідомості ставить некласичні інтерсуб'єктивні структури і мовленево-комунікативні опосередкування практичної діяльності і мислення; а

глибинні смисло- і нормотвірні функції взасадничує не трансцендентальним суб'єктом, а трансцендентальною комунікацією. У межах інтерсуб'єктивної парадигми трансцендентальний вимір духовності цілком правомірно ті і реагувати як процес, як трансцендентування, вихід за межі, але не в потойбічну світу царину, а в інтерсуб'єктивну царину де і відбувається розпізнання надіндивідуальних цінностей і смислів, відбувається зустріч з іншою суб'єктивністю, з Іншим в його різноманітних вимірах.

Інтерсуб'єктивний поворот є суттєвою характеристикою і новітньої аксіологічної рефлексії. В наслідок такого повороту відбувається перехід від моральних Абсолютів, які конституюють Інтерсуб'єктивні взаємовідносини через механізм припису, до аналітики комунікативних механізмів. В умовах “смерті Бога” в культурі і становлення мультикультурного суспільства посилання на Абсолютний характер цінностей вже не є самоочевидним і безумовним способом їх обґрунтування. В сучасному соціокультурному контексті само поняття “загальнолюдських цінностей” стає предметом колективного обговорення. Загальнолюдські цінності дійсно є духовними умовами збереження людства, але вони не є абсолютними, а мають конкретно-історичний характер. Саме інтерсуб'єктивна парадигма осягнення трансцендентального як сутнісного виміру духовності дозволяє у філософських конструктах духовності перейти від моральних Абсолютів до конкретної дійсності інтерсуб'єктивних відносин й ідентифікувати її вже не як спрямованість до Абсолютних цінностей Істини-Добра-Краси, а ж таку, становлення якої відбувається в царині напруження між Я та Іншим і сполучено з таким ціннісно-категоріальним рядом ж турбота, відповідальність, взаємоповага, справедливість. Абсолютні цінності, розглянуті в інтерсуб'єктивній перспективі, постають як горизонт загальних значень у тому сенсі як його розкрив у “Етиці автентичності” Ч. Тейлор.

В сучасній аксіологічній перспективі з її інтерсуб'єктивністю і вираженим етичним наголосом, нормативна модель духовності набуває дискурсивного характеру. Дискурсивність має іманентно утримувати складну діалектику аргументації та переконань, де аргументація забезпечує вимоги універсалізації, інтерперсоналізації та інституалізації й репрезентує логіко-рефлективний момент духовності, а переконання, репрезентуючи її ціннісно-смисловий та персональний компоненти, надають дебатам змістовності і сенсу, а як “добре зважені переконання” спрямовують духовний розвиток особистості в напрямку пошуку "довершеного життя спільно з іншими і для інших у справедливих інституціях" (П. Рікер). Відтак для особистості відкривається інтерсуб'єктивна перспектива з такими іманентними їй цінностями-приписами, ж турбота, відповідальність, справедливість, котрі у поєднанні з висхідними для особистості цінностями самоповаги та взаємності набувають для неї індивідуального значення. Звідси виявляється правомірним сполучити духовність в її ідеальному і нормативному вимірах не з трансцендентними Абсолютами, а із соціокультурним життям, у царині якого народжуються нові ідеал і норми духовності ж мультиверсійні моделі, які вбираючи в себе діалектику універсального та контекстного, соціального та індивідуального, та переконань, турботи про себе та про іншого, набувають характеру проблеми епістомологічної та буттєвої. Головне функціональне значення цих моделей полягає в тому, щоб здійснювати “вправи із практичною мудрістю”, тобто шукати “довершеного життя спільно з іншими і для інших у справедливих інституціях”.

ПОСТУП ЯК ЗБІЛЬШЕННЯ СВІДОМІСНО-ДУХОВНИХ ЧИННИКІВ РОЗВИТКУ

Халецький Олексій Віталійович

Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З Гжицького
79010, Львівська обл., м. Львів, вул. Пекарська, 50
м. Львів, 79000, Україна.
bpugach@lvivgaz.lviv.ua

Від серед. XX ст. внаслідок НТР у сфері економічній, низки національно-демократичних революцій 1989-1992 рр. у сфері соціально-політичній і виникнення нової універсалістської свідомості (віхою чого стало утворення світової павутини Інтернет WWW 1992-1993 рр.) людство переходить до постіндустріальної друг. пол. XX ст. та інформаційної поч. XXI ст. доби [7; с. 182]. У галузі духовній через нові напрямки науки (синергетику, антропний принцип Картера, інфляційно-сценарну модель Всесвіту, так звану “нову історію” школи “анналів” і так званої “інтелектуальної історії” тощо), теологію процесу, постмодерністський пост структуралізм і народжуваний універсальний еволюціонізм тощо – у сфері релігійно-філософській утворюється новий процесуально-творчоцентричний образ світу, який визначає усі інші уявлення [8; с. 297]. В ньому світ не є даністю, а є його творення (υβριζ) як розвиток (процес) всепоступальний (αναβαζιζ), закономірно-тенденційний (хаосмос), імовірнісно-багатоваріантний, хвилеподібно (І. Франко, О. Тофлер) – “гілковано” (синергетика) – “різомний” (постструктуралізм Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі), через космогенез літосфери, біосферу життя, антропоноосферу діє розуму, через людину як істоту діяльнісносвідомісну та історію як історично-духовний розвій, через формації, цивілізації, події, через збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку (соціально-культурна парадигма), через безконечний семіозис новоозначування (“бісівську структуру” Р. Барта або “лабіринт” У. Еко), через особистісну трансгресію (Г. Аренд, М. Бланшо, М. Фуко) в Еон духовної вічності у Вирії [6; с. 76-77].

Утверджується (головним чином через так зване пере відкриття часу у синергетиці) ідея все поступальності розвитку (від хаосу до порядку, за І. Пригожіним), який відбувається хвилеподібно – “гілковано” – “різомно”, а розвиток по колу (уявлення давніх суспільств), лінійний (уявлення середньовіччя) або по спіралі (новочасні уявлення XVIII-XIX ст.) є його певними локальними проявами. Світ постає як поступальний нурт [1] вічної творчісно-енергетично-інформаційної субстанції – суб’єкта (Гегель). Слід говорити про поступально-прогресивний розвиток, певним чином розрізняючи ці поняття [5]. Поступ (фундовний у все поступальності синергетики) – це рух вперед, а прогрес – саме здійснення поступального розвитку [6; с. 77]. “Гілки” (різні варіанти розвитку) прямують у різні боки, але Світове Древо Мегаісторії (А. Тойнбі) тягнеться (звідсі тяглість або номадологія у Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі або поверхня у М. Гайдеггера чи у пост структуралізмі Ж. Дерріда тощо) вгору (все поступальність синергетики або поступально-прогресивний розвиток універсального еволюціонізму). Узагальнюючи всі попередні визначення прогресу, у сучасній, переважно науковій думці, він визначається як перфекційний, тобто удосконалююче-перевершуючий розвиток [6; с. 77]. В свою чергу, удосконалення визначається як “повнота здійснення законотенденцій розвитку”, а старе перевершається новим.

Розвиток світу від космогенезу літосфери до біосфери життя і до ноосфери діє розуму є поступально-прогресиним (удосконалюючи-перевершуючим). Тому виникнення і розвиток вчення про ноосферу (М. Вернадський і Е. ЛєРуа на семінарі А. Бергсона 1924 р., П. Тейяр де Шарден, М. Моісеєв, Л. Булатов, В. Загороднюк та ін.) стало поширенням ідеї поступу на Всесвіт, підтвердженим подальшими дослідженнями (так зване перевідкриття часу і все поступальність у синергетиці, антропним принципом Картера, квантова гравітація С. Хокінга, теорія великого об’єднання всіх взаємодій Е. Лізі 2007 р. тощо) [7, с. 182].

Ноосферизаційне одухотворення Всесвіту здійснюється через людську діяльність. Оскільки людська діяльність завжди опосередкована свідомістю або, за вдалим висловом українського неогегельянця В. Залозецького-Саса, “має світоглядне підпорядкування”, то людина виступає як істота діяльнісно-свідомісна, яка вносить у світ свідомість, одухотворює його. Відповідно суспільне є діяльнісно-свідомісним, а історія постає як історично(діяльнісно)-духовний процес [8, с. 300] у якому зростає роль і значення свідомісно-духовних чинників розвитку.

Зростання свідомісно-духовних чинників розвитку чітко прослідковується на протязі всієї історії людства [2; 3; 4]: від його виникнення, “осьового часу” (К. Ясперс) і до сучасної

інфо-доби, від формації до формації, від цивілізації до цивілізації, від одного “людського проекту” (Х. Ортега-і-Гасет) до наступного. Роздмухуваний духовними вітрами історичний процес відбувається як ланцюг (або дорогоцінне намисто) здійснення соціально-культурних проектів (універсальних образів світу). Внесення в світ свідомості становить антроподицею (людиновиправдання) і сенс всієї трагікомедії суспільно-історичного розвою.

У сучасну добу НТР, сутність якої у перетворенні науки на безпосередню продуктивну силу, по-перше, приводить до того, що вперше в історії людства духовне (тобто наука) починає визначати матеріальне (високі технології тощо) і, по-друге, приводить до тотальної інтелектуалізації всіх сфер суспільного життя [6; с. 81]. Відбувається утворення єдиної глобально-ойкуменічної світової цивілізації з її єдино множинною (мозаїчною) культурою і творчо центричною духовністю, зростає значення так званих уявних (віртуальних) світів. Тим самим свідомісно-духовні чинники набувають вирішального значення у розвитку суспільства. Оскільки світ є його творенням, то всезагальним критерієм поступу виступає здійснення нового. Визначені іще у XVI-XIX ст. такі критерії прогресу як урізноманітнення та інтеграція (Г. Спенсер) у XX ст. конкретизуються як збільшення продуктивності праці – у сфері економічній, розвиток свободи – у сфері соціально-політиній і нове більш повне і глибоке відображення (понятійне – у науках і образне у мистецтвах) світу – у сфері духовній. До сер. XX ст. (П. Сорокін, Е. Фромм) інтегральним критерієм прогресу проголошується розвиток людини, нової більш розвинутої особистості. Оскільки людина існує в Універсумі саме для його одухотворення, то вого і виступає його найбільшим критерієм. Оскільки світ є творенням, тобто здійсненням його нової якості, яка постає в його одухотворенні то одухотворення світу і є остаточним критерієм світопоступу [7; с. 184-185]. Зростання і досягнення вирішального значення свідомісно-духовних чинників розвитку суспільства постає як його сучасний поступально-прогресиний розвиток.

1. *Бергсон А.* Творческая эволюция. – М.: КАНОН – Пресс. 1998.
2. *Мак-Ніл В.* Піднесення Заходу. Історія людського суспільства. –К.: Ніка – центр. 2002.
3. *Павленко Ю.* Історія світової цивілізації. - К.: Либидь. 2000.
4. *Семенов Ю.* Философия истории. – М.: Современные тетради. 2003.
5. *Синергетическая* парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс – Традиция. 2003.
6. *Халецька О.* Соціально-культурна парадигма у філософській думці / Халецька О.О. // Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей. Випуск 4. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І.Франка, 2009 р. – С. 54-60.
7. *Халецький О.В.* Історія як суспільно-духовний проект здійснення універсальних образів світу / *Халецький О.В., В.Г.Костенко, Р.І.Онуфрів, М.М.Дзера, О.П.Децик* // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З. Гжицького. – 2003. – Т.5 №(2). – Ч.2. – С.178-187.
8. *Халецький О.В., Дзера М.М., Халецька О.О.* αναβαζιζ як історично-духовні напрямні поступально-прогресивного розвитку / *Халецький О.В., Дзера М.М., Халецька О.О.* // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З. Гжицького. – 2007. – Т.9, № 4 (35). – Ч.2. – С.295-303.

СЕКЦІЯ 2. САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Рубрика “ВИХІДНІ ЗАСАДИ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ”

СІПВВІДНОШЕННЯ ПРОБЛЕМИ МЕЖІ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Брилинська Богдана Юріївна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Для розгляду нашої теми варто визначити основні поняття запропонованої проблематики: межу, межовість та культурну ідентичність. Найпростіше межу можна визначити як те, що є завершенням чогось або ж обмежує щось. Таке розуміння ми зустрічаємо у теорії пізнання, де межа є моментом завершення можливостей людського пізнання. Інше трактування межі – це те, що розділяє різні частини одного або ж протилежності. Водночас, межа як те, що розділяє частини чогось цілого, приводить нас до трактування межі у структурі культури як особливого феномену, де вона характеризується певною динамікою взаємодії та зміною. Також ми можемо виділити розуміння межі як переходу від одного до іншого (періоду, феномену, частини) та межі як кордону поміж культурними регіонами. Це ж поняття кордону в філософському трактуванні співвідноситься з розумінням людського “Я” як межового або того, що існує на межі. Зважаючи на погляди Блеза Паскаля, романтиків, Сьорена Кіркеґора та екзистенційних філософів, у межах людського “Я” Межа – це цілісний феномен, який поєднує у собі протилежні елементи та дозволяє їхню активну взаємодію. Водночас, базуючись на понятті кордону, ми можемо дати визначення межовому типу культури як культурному явищу, що виникає на межі різних культурних моделей і містить специфічні характеристики – такі, як: амбівалентність, внутрішня суперечливість динамічність, варіабельність (можливість безлічі варіантів для розвитку), еклектизм (механічне поєднання в одному вченні різнорідних, органічно несумісних елементів, які запозичують із протилежних концепцій). Наступне поняття, яке ми розглядаємо, – це культурна ідентичність. Варто розпочати з загального визначення ідентичності як психологічно цілісного уявлення людини про власне “Я”, ототожнення людиною самої себе з певними типологічними категоріями. Виділяють такі типи ідентичності, як: соціальна, культурна, етнічна, групова. Відповідно, культурна ідентичність – це ототожнення себе з певною культурною традицією. В основі української культурної ідентичності лежить декілька елементів: національний характер, традиції, цінності, норми. Отже, для того, щоб прослідкувати співвідношення проблеми межі та української ідентичності, нам варто виділити в українській культурі риси межовості.

Найперше, на що варто звернути увагу, це – розташування України. Українська територія протяжна в широтному вимірі, тобто до певної міри Західна і Східна території перебувають не тільки на різних берегах Дніпра, але також і в різних часових вимірах, хоча офіційно у нас – один часовий пояс. Це безсумнівно впливає на сприйняття світу, адже різні часові пояси – це різна протяжність світлового дня. А світло має неабиякий психологічний вплив на людину. Щодо України, це найбільш яскраво дослідив Олександр Кульчицький, виділивши різні типологічні ознаки в характері людей, що живуть на різних територіях нашої держави. [1]

З іншого боку, якщо звернутися до формування української культури, для нашого дослідження найцікавішою є позиція історика Станіслава Кульчицького, який стверджував: “...п`ять східнослов`янських племінних союзів, які утворили Київську Русь, не могли за

короткий час існування цього досить крихкого ранньофеодального державного утвору злитися в одну народність. Очевидно, відмінності між трьома сучасними народами беруть свій початок у відмінностях між союзами племен, які існували ще з перших віків нашої ери”.[2; с. 137] Що підтверджує варіабельність етнічно-культурної основи нашої культури, адже кожне плем’я яке входило у цей союз мало дещо інші культурні особливості та етнічні характеристики, пізніше симбіоз цих племен утворив базу для нашої нації. І ця позиція суперечить концепції в українській історіографії у період до Незалежної України.

Окремим пунктом варто виділити феномен Козацтва. Козацька община виникає на межових беззаконних територіях, формується у бойових прикордонних умовах життєвої нестабільності, яка є ознакою межовості. Ще одною ознакою, що надає козацтву саме межового характеру, є специфічний устрій, який формується з різних культурних та соціальних традицій. Незвичним також є те, що на початку виникнення цього явища в козацькому суспільстві сформувалось виборна влада. Зрозумілим вибір саме такого типу управління стає лише за умови врахування власне риси еклектичності, яку ми виділяли в характеристиці межової моделі культури. Козацька культура утворювалася зі звичаїв людей, що приєднувалися до неї, та оточуючого середовища, яке переважно було ворожим до цих людей. Водночас, у козацтві не було розрізнення за територіальним походженням, тобто до козаків належали українці з різних регіонів – Східних та Західних, і їх об’єднувало те, що вони були козаками – вони були окремішнім утворенням, яке таки змогло створити свою власну Козацьку державу і навіть певний час бути незалежним. Для аналізу важливим є той факт, що феномен козацтва виникає у кризу для України – час бездержавності, адже надалі сплески культуротворчої активності в історії української культури припадатимуть саме на перехідні та кризові часи. Таку закономірність прослідкував Дмитро Чижевський, який пов’язав ці сплески з національним характером українців: “По-перше, безумовною рисою психічного укладу українця є *емоціоналізм і сентименталізм, чутливість* та *ліризм*. Поруч з цими рисами стоять *індивідуалізм* та *стремління до “свободи”*... Поруч з цими двома основними рисами стоїть третя *неспокій і рухливість* ”[4; с. 20-22], – відповідно до цього Чижевський виділив епохи Середньовіччя (Княжу добу) та Бароко як ті, що найбільше відповідали культурному розвитку України [3; с. 10-12]. Таку ж роль відігравав Романтизм, який окрім притаманних українській ментальності сентименталізму та ліризму, мав у собі неспокій та переосмислення, які властиві межовим епохам. Цю закономірність підтверджує також явище Розстріляного Відродження, яке виникає на початку 20 ст. Як свідчать історичні дослідження того часу, у післяреволюційний період більша частина старої інтелігенції емігрує, що створює вільну творчу нішу водночас із кризовою потребою оновлення культури. Сферу творчості в українській культурі починають займати нові діячі. Що характерно, усі вони в творчому сенсі орієнтуються на мистецькі віяння Європи. Водночас, формування нової культурної еліти відбувалося під впливом Українізації. Основною причиною проведення українізації вважають намагання нової влади завоювати довіру населення на території України через підтримку національної культури. Та така політика мала для України зовсім інші наслідки: почалося друге національне Відродження, яке, підсилене власне національним індивідуалізмом українців, провокувало кристалізацію самостійної української культури. Це привело до трагічних подій Розстріляного Відродження: майже усе нове покоління інтелігенції було винищено тоталітарним більшовицьким режимом. Та, незважаючи на трагічний кінець цього сплеску в українському культурному розвитку, він ще раз засвідчив життєвий потенціал нашої культури, а також підтвердив динамічність її розвитку.

Підсумовуючи аналіз наведених вище прикладів, ми можемо виділити декілька рис прояву межовості в українській культурі. По-перше, неспокій викликаний постійними історичними та культурними змінами. Цей неспокій увійшов у риси характерології нашого народу, формуючи рухливість, що дозволяла активно розвиватися українській культурі у найбільш кризові періоди своєї історії. Варто також зважити і на те, що два головні періоди формування української нації – Княжа доба та епоха Козацтва – були варіабельними, тому

що складалися з декількох різних за специфікою начал. Водночас, протиріччя та неоднорідність, які також притаманні нашій культурі та національному характеру, в деяких аспектах можуть розвинути плюралізм поглядів та культурних проявів, але й можуть бути приводом для розрізнення та розділення в середині культури. Ці ж риси мають вплив на формування культурної ідентичності українців. Отож, прояви феномену межі прослідковуємо не лише в культурі України, але в українській ідентичності зокрема.

1. *Кульчицький О.* Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К.: Генеза, 1995. – С. 708-718.
2. *Кульчицький С.В.* Розповідь канадського історика про минуле й сучасне України// Субтельний О. Україна : історія. – К.: Либідь, 1993. – 720 с.
3. *Чижевський Д.* Культурно історичні епохи. – Габсбург. – 1948 – 16 с.
4. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – 230 с.

МЕНТАЛЬНІСТЬ ЯК ВИХІДНИЙ ВИМІР НАРОДНОГО СВІТОБАЧЕННЯ

Власевич Тетяна Вікторівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна
taniavla@lviv.farlep.net

Проблема ментальності, що забезпечує ідентичність нації на різних відрізках історії є актуальною темою наукового дослідження у філософії та культурології кінця XX ст.

Російські вчені Б. Гершунський та І. Габдулгафарова, досліджуючи проблему менталітету і національного характеру, дійшли висновку, що національній спільноті характерні деякі унікальні, властиві тільки їй світовідчуття, мислення, спосіб поведінки, система цінностей, духовна творчість, зумовлені багатьма чинниками, з яких помилково було б виділяти який-небудь один як первинний, пріоритетний. Уся ця сукупність характерних ознак, що вирізняє її у своєрідний макрокосм людських індивідів, деяке унікальне, неповторне співтовариство, може бути виражена і найбільш повно охарактеризована на етнокультурному рівні поняттям менталітет.

Поняття “ментальність”, “менталітет”, “національний характер” досить часто ототожнюються. Однак у сучасній культурологічній, філософсько-соціологічній і психолого-педадогічній літературі розрізняють ці поняття. Поняття “ментальності” доречно застосовувати до великих спільностей (таких як народ, нація), тоді як “менталітет” здебільшого служить для конкретизації змісту. Однак, деякі науковці розглядають менталітет як “сталий, загальнорозповсюджений в тій чи іншій групі людей особливий мисленний образ (узагальнене уявлення) щодо певних елементів реальності. Його можна визначити, як таку стаціонарну духовну підвалину людини, що в певній мірі змінюючись, залишається при цьому одним і тим же” [3; с. 8]. З іншого боку, “менталітет” не тотожний “національному характеру”, під яким найчастіше розуміють або притаманний представникам конкретної нації набір основних особистісних рис, або систему існуючих в етносі уявлень: установок, вірувань та цінностей. П. Гнатенко, наприклад, визначає національний характер як “своєрідне, специфічне поєднання загальнолюдських рис у конкретних історичних та соціально-економічних умовах буття національної спільноти” [1; с. 6]. Отже, менталітет і національний характер мають багато спільного, але все ж не є тотожними. Швидше, це діалектична єдність, яка базується на різниці обсягу і його форми. Якщо менталітет може проявлятися як на рівні індивіда, так і на рівні нації, то національний характер здебільшого – на рівні нації.

Поняття “ментальність” трактується як “національна вдача” чи “вдача народу”. Саме вона, як стверджує дослідник Н. Григорів, “є тим спільним, що є у всіх народів, що їх

об'єднує в один людський тип, а у відношенні до других народів, до всього людства є тим, чим народи відрізняються один від другого” [2; с. 18].

Ментальність визначає особливості душі, серця і розуму, вона є серцевиною того, що називають характером народу і що значною мірою робить людей українцями, євреями, німцями, турками, японцями тощо. Характерологічні відмінності між етносами помічені дуже давно. Ще Гіппократ намагався пояснити це впливом клімату, Птолемей і Гален – небесних світил, Фукідід і Страбон – соціальними умовами життя народів.

Ментальність зберігає генетичний код народу, допомагає зрозуміти закономірності розвитку культури, суспільної моралі, на її основі виникає відчуття національної ідентичності. Є. Чорний запропонував як модель єдності ментальності та ідентичності – айсберг, де ментальність – підводна частина, “самість” суспільства, а над водою – здійснена у виборі ідентифікація. Весь айсберг, таким чином, це унікальність, оригінальність суспільства. І цей айсберг “дрейфує”, зазнаючи впливів етнічних, політичних, релігійних, екологічних та інших умов.

Національна ментальність виявляється і в науковому пізнанні реальності, у її філософському осмисленні. Зіставивши класичні філософські системи – французьку (Рене Декарт), англійську (Френсіс Бекон, Джон Локк), німецьку (Хрістіан Вольф, Ґеорг Вільгельм Фрідріх Геґель), українську (Григорій Сковорода, Памфіл Юркевич),– неважко пересвідчитися в тому, що кожна з них несе на собі печать національного духу, національного менталітету. Наївно вважати, що, скажімо, німецька класична філософія могла виникнути за межами Німеччини, поза контекстом німецької культури. За словами Г. Штайнталя, Есхіл і Платон належать людству, але вони є власністю грецького духу. Недарма філософію називають “душею культури”, її (культури) найбільш інтимною, заповітною частиною. А культура – явище етнічно закорінене і тому – глибоко національне.

Отже, ментальність характеризується як рівень індивідуальної та суспільної свідомості, що втілює константи життєвих настанов і моделей поведінки, емоцій, налаштувань та культурних традицій певних народів, націй. Вона є самоідентифікацією. Іншими словами це віднесення себе до тої чи іншої нації або спільноти. Водночас це і знання про свій народ. Ментальність разом з матеріальними чинниками інтегрує народ, націю в єдине ціле, складає основу національної ідентичності та ідентифікації особистості, споріднює один народ, націю з іншими та відрізняє його від них, робить його неповторно самобутнім.

1. *Гнатенко П.* Український національний характер. – К.: ДОК-К, 1997.
2. *Григорів Н.* Українська національна вдача. – Веннінг, 1999.
3. *Лісеєнко О.* Менталітет: сутність та особливості регіональних проявів. Автор дисер. – Х., 1998.

ЕТНІЧНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЯК ОДИН З ЧИННИКІВ ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Волинець Світлана Вікторівна

Криворізький економічний інститут
Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана
пр. Карла Маркса, 64,
м. Кривий Ріг, 50000, Україна.
romaschka-KryvyjRig@i.ua

Пізнаючи світ, утверджуючись у ньому, людина пізнає себе, відкриває нові грані у своєму “Я”. Для неї все цікавішими стають власний внутрішній світ і світ людей, з якими їй доводиться взаємодіяти, вона усвідомлює закономірності буття цих світів. Чим більше дізнається про них, тим сильніше переконується в їх безмежності, непізнанності. Людське буття є різноманітним. Це стосується не лише людських особистостей, а і людських

спільнот, з яких складається суспільство, і кожна спільнота – окремий світ. Найбільш усталеними спільнотами людей є етнонаціональні спільноти

Загальноетнічні фактори суттєво впливають на формування особистості і становлення її особливостей. Кожному етносу притаманний свій тип особистості, що характеризується певною системою когнітивних, емоційних, вольових і мотиваційних процесів. Цей тип особистості формується під впливом різних географічних, економічних та історичних умов, які спричиняють суттєві відмінності у національному характері і культурі різних етнічних спільнот. Розуміння цих важливих процесів необхідне для розуміння себе та інших, керування собою у різноманітних ситуаціях міжособистісної і колективної взаємодії.

Сучасний світ є поліетнічним, тому важливим є вивчення світоглядних особливостей різних етнічних спільнот, умов і принципів комунікації між ними, передбачення конфліктних ситуацій при міжетнічній комунікації та попередження їх виникнення. Етнічна комунікація дає можливість отримання нового досвіду, що сприяє розвитку і реалізації особистісного потенціалу.

Вивчення етнічної різноманітності людського роду як одну з головних для філософської антропології проблем добре виразив Мартін Бубер: “Філософська антропологія повинна знати, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи та характери людей,... і лише завдячуючи систематичному розглядові... розбіжностей... та... постійному прагненню відкривати єдине у різноманітному вона зможе побачити людину у її цілісності” [4; с. 400].

Етнічна ідентичність як і ідентичність в цілому – формується в процесі соціалізації В процесі етнічної ідентифікації відбувається перенесення індивідом на самого себе характеристик і особливостей зовнішнього оточення, прагнення актуалізувати у своїй особистості риси, що мають важливе й життєво необхідне значення [5].

Незаперечним є вплив соціокультурних факторів на формування психічних і особистісних якостей людини. Прагнення наслідувати взірці, ідеали, що визначають поведінку у етнічній групі, допомагає перемогти страх і почуття неповноцінності. Ідентифікація сприяє підвищенню енергетичного (а також емоційного, творчого тощо) потенціалу індивіда за рахунок символічного “запозичення” енергії в інших людей [1].

Проблема ідентичності в сучасній науці тісно пов’язана з так званою Я-концепцією. Я-концепція – відносно стійка система уявлень особистості про себе, яка ґрунтується на усвідомленні і оцінюванні своїх фізичних, характерологічних, інтелектуальних та інших властивостей. Я-концепція – це інтегрований образ власного Я, на основі якого людина формує свої стосунки з іншими людьми. Поняття “Я-концепція” вперше почали використовувати у своїх працях представники гуманістичної психології (А.-Х. Маслоу, К.-Р. Роджерс), які намагались здійснювати цілісний розгляд людського Я. Єдиної схеми опису складної будови Я-концепції не існує. Однак поширена думка, що вона охоплює: а) реальне Я — уявлення про себе у даний момент; б) ідеальне Я — уявлення про те, яким повинен стати суб'єкт, орієнтуючись на моральні норми; в) динамічне Я — те, яким він прагне стати; г) дзеркальне Я — те, яким його бачать інші; ґ) фантастичне Я — те, яким суб'єкт бажав би стати, навіть якби це виявилось неможливим. Розбіжність між Я-ідеальним і Я-реальним є серйозним стимулом для пробудження прагнення до самовиховання. Формування Я-концепції особистості — це тривалий і складний процес, який відбувається під впливом виховання та життєвого досвіду, діяльності і спілкування з іншими людьми [3].

Усвідомлення власної етнічної ідентичності детермінується конкретними суспільними потребами. Велике різнобарв’я етносів утворилося внаслідок об’єктивного розвитку історичного процесу. При цьому на етноутворюючі процеси впливають різноманітні фактори, які можуть мати внутріетнічний, міжетнічний і позаетнічний характер. Отже, етноси — це складне утворення, причому кожен етнос одночасно володіє як загальними властивостями з іншими етносами, так і специфічними рисами, які відрізняють кожний з них від більшості або навіть від усіх інших етносів

Життя кожного етносу відбувається у відносно однакових умовах спільного існування, що цілком закономірно породжує у членів етнічного співтовариства єдність поглядів на певні предмети, оцінки, способи поведінки. Процес формування оціночних суджень відбувається поступово і завершується появою етнопсихологічних еталонів, які передаються з покоління в покоління як звичаї, традиції, обряди, міфи, стереотипи оцінки [5].

Кожна людина належить до тієї або іншої етнічної групи. З дитинства формування маляти відбувається у певному етнічному середовищі і його особистість поступово формується відповідно до установок і традицій його особистого оточення. Проблеми етнічного самовизначення не виникає в людини, якщо її батьки належать до однієї етнічної групи і її життєвий шлях проходить у ній. Така людина легко й безболісно ідентифікує себе зі своєю етнічною спільністю, оскільки механізмом формування етнічних установок і стереотипів поведінки стає наслідування. Вона засвоює мову, культуру, традиції, соціальні й етнічні норми рідного етнічного оточення. Етнічна свідомість такої людини розвивається гармонійно, не вступаючи в суперечливість ні з оточенням, ні з власним внутрішнім світом [5].

Але у зв’язку з поширенням екзогамних шлюбів (шлюби між представниками різних етносів), для вихідців із етнічно змішаних сімей характерна маргінальність особи. Етнічна маргінальність особи – це об’єктивно і суб’єктивно проміжний стан людини в системі етнічних відносин. Об’єктивна етнічна маргінальність є наслідком того, що особа одночасно належить до двох етнічних груп. Найчастіше у такому стані перебувають діти з національно-змішаних сімей, особливо коли цінності цих культур несумісні, антагоністичні. Коли культури досить близькі, людина найчастіше ідентифікує себе з тім етносом, який їй ближчий.

При маргіналізації виникає відчуття розколотості, амбівалентності. Людина прагне жити в двох світах. Втрата коренів, моральних та культурних опор робить маргінала особою з втраченою ідентичністю. Втративши своє “Я”, він готовий злитися з чужим “Я”, яке видається йому авторитетним. Він сподівається хоча б таким чином зафіксувати свої суспільні координати. Навіть мононаціональні сім’ї з національних меншин потрапляють в ситуацію етнічної маргінальності, адже формування особи, в тому числі її етнічних якостей, відбувається не тільки у сім’ї, але й у дитячих дошкільних закладах, школі, побутовому середовищі, через засоби масової комунікації, що прищеплює особі етнічні властивості культури того етносу, в середовищі якого вона знаходиться. Об’єктивний етнічний маргінальний статус особи не обов’язково, не завжди призводить до маргінальності її етнічної самосвідомості На особистісному рівні розв’язка ситуації відбувається, коли людина поставлена перед вибором варіанта самоідентифікації, може втілитися в різні форми. По-перше, людина віддасть перевагу одному з етносів і само ідентифікується з ним (навіть з тим, до якого не належить жоден з батьків). По-друге, проявить етнічний нігілізм і не зарахує себе до жодного з етносів, і, по-третє, самоідентифікується з двома або навіть трьома етносами, матиме подвійну, потрійну етнічну самосвідомість [2].

Як уже наголошувалося, етнічна самосвідомість особи, це – сукупність знань і уявлень про культуру, традиції, ідеали, цінності свого етносу, а також усвідомлення себе членом етносу, і місця свого народу серед інших народів. Ці знання є основою для етнічної самоідентифікації — свідомого зарахування особи до певної етнічної спільноти та протиставлення на цій основі “своїх” (“нас”) – “чужим” (“іншим”).

Усвідомлюючи свою приналежність до певної етнічної спільноти людина віднаходить альтернативу між “Я” і “Вони”, тобто – “Ми”, а усвідомлюючи приналежність до “Ми”, поступово формує уявлення про людей, які належать до іншої групи. Відчуття, що є люди, відмінні від “своїх”, тобто “інші” — етнічні спільноти, які оточують “мою” спільність, загострює в людини бажання й необхідність самовизначитися, відокремитися, краще усвідомити себе, зрозуміти, хто такі “ми”. Відчуття відчуженості чи доброзичливості по відношенню до “інших” стимулює розвиток внутрішнього духовного потенціалу, надає складності і розмаїтості психічним переживанням, які, в свою чергу, формують історичну

пам'ять етнічної спільноти, що відтворює психологію всієї спільноти незалежно від особливостей кожного індивіда.

Як свідчить етнічна історія будь-якого конкретного народу, в процесі його етногенезу утворюється певний психічний тип зі стійкими рисами, що є наслідком сприйняття від колишніх поколінь звичаїв, звичок, життєвого укладу, традицій спілкування з сусідами тощо. Причому психічні переживання, історична пам'ять етносу передаються новим поколінням не пасивно, стихійно, а через духовну культуру, засвоюються кожним індивідом спільності в процесі виховання й практичного сумісного життя. При цьому психічні переживання, настрої проникають в культуру етносу — історію, поезію, літературу, міфологію, музику, народну творчість

Людина включається у широкий спектр особистісних та суспільних зв’язків, що вимагає від людини гнучкості і здатності орієнтуватися в швидкоплинних суспільних процесах, адаптуватися до суспільних змін, формує вміння знаходити своє місце в суспільному просторі

1. *Занюк С.С.* Психологія мотивації. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2002. – 304 с.
2. *Мала* енциклопедія етнодержавознавства / НАН України. Ін-т держави і права ім.. В.М. Корецького; Редкол: Ю.І. Римаренко (відп. ред.) та ін.. – К.: Довіра: Ґенеза, 1996. – 942 с.
3. *Психологічна* енциклопедія /Автор-упорядник О.М. Степанов. – К.: Академвидав, 2006. – 424 с.
4. *Філософія.* Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В.Г. Табачковський М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін.. – К.: Либідь, 2003. – 432 с.
5. *Юрій М.Ф.* Етнологія: Навчальний посібник. – К.: Дакор, 2006. – 360 с.

ЕКОЛОГІЧНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ У КОНТЕКСТІ РЕСИГНІФІКАЦІЇ СИМВОЛІВ ПРИРОДИ

Карпенко Катерина Іванівна

Харківський національний медичний університет
пр. Леніна, 4,
м. Харків, 61022, Україна.
gez.2007@mail.ru

Найчастіше ідентифікацію визначають як процес ототожнення індивідом, суспільством, або будь-якою спільнотою себе з тим або іншим об’єктом, процесом, явищем, людиною, групою людей, що здійснюється на основі засвоєння притаманних їм властивостей, стандартів, цінностей, соціальних установок і ролей. При цьому під ідентичністю, у свою чергу, розуміється сукупність рис, що виділяють визначену групу людей з кола інших груп і служать окремим суб’єктам підґрунтям для віднесення себе до цієї групи. У такому контексті проблему ідентичності розглядають П. Бергер, Т. Лукман, Ю. Габермас, П. Козловськи, П. Рікер та інші.

Кожна культура містить у собі когнітивну модель світу, яка будується за допомогою символічних форм. Символи організують людський досвід. Зокрема, можна погодитись з тим, що в українській культурі ставлення до природи виступає засобом згуртування людей, розгортання індивідуальної гідності людини у світі громадських обов’язків і цінностей.

Створюючи символічні структури, що очікують від сприймаючого особистого дієвого відношення, сучасна культура відбиває загальну спрямованість до таких процесів, у яких замість однозначної необхідної послідовності подій затверджується “неоднозначність” ситуації, стимулюючи інтерпретативний вибір. У цьому “смисл символізму – ґрунтуючись на подвійному смислі буття, розкрити множинність смислів” [2; с. 103].

У той час, коли у світі розвиваються інтеграційні процеси, для України настав час національної незалежності та закріплення національної самосвідомості. На цей шлях ми стали не тільки збагаченими культурними здобутками минулого, але й обтяженими загальнолюдськими проблемами, що, звичайно, мають конкретно-історичну зумовленість.

Серед останніх екологічна проблема посідає важливе місце. Проблеми українського суспільства, зумовлені переходом від однієї соціальної системи до іншої, в поєднанні з процесами запізнілої модернізації взаємодії з природою викликають кризу екологічної та національної ідентичностей як на індивідуальному, так і на груповому рівні. Утрата екологічної ідентичності на індивідуальному рівні означає втрату спроможності вести себе у такий спосіб, щоб реакції зовнішнього світу відповідали твоїм намірам та очікуванням і навпаки. Людина бачить, що світ перестає реагувати на її дії адекватним чином. З одного боку, не виконуються задекларовані екологічні права особи, що веде до невдоволення людини та до пошуку самовиправдання індивідуальних учинків у деструктивній діяльності. З іншого боку, відбувається так, що сама людина на різних рівнях своєї практичної діяльності не відчуває конкретної, а не анонімної (рівної для всіх і ні для кого) відповідальності за збитки, що причинено природі.

У контексті екологічної ідентифікації символи природи, що є підвалинами національної ідентичності, потребують оживлення та ресигніфікації. Вони стають означуваним, а національна ідентичність – означаючим, або інстанцією екологічної ідентичності. Як свого часу символи Дніпра, верби, калини служили спасінню нації, так зараз національна ідентичність має бути націленою на спасіння реального Дніпра, реальної верби, реальної калини …, тобто реальної природи, з якою ідентифікують себе українці. Слід визнати, що на екологію звернули увагу лише тоді, коли руйнація довкілля стала загрожувати суспільству, людству, коли вона стала кризою конкретного людського довкілля, а не природи загалом.

І хоча для вирішення екологічної проблеми важливого значення набувають процеси глобалізації, інтеграції зусиль людських систем-спільнот, але кожна нація приєднується до регіонального, європейського, або ж світового співтовариства з усім комплексом як своїх здобутків, так і прорахунків, які слід усвідомлювати. На цьому шляху важливо уникнути уявної або символічної ідентифікації. “Уявна ідентифікація, – зазначає С. Жижек, – це ідентифікація із привабливою для нас уявою, з уявою, що подає те, “якими ми хотіли б бути”. А символічна ідентифікація із самим місцем, відкіля ми дивимося, відкіля при погляді на самих себе ми здаємося собі привабливими, гідними любові” [1; с. 111]. На екологічну ідентифікацію, яка в Україні здійснюється в контексті національного ствердження, чатує саме така спокуса. Існує загроза підміни процедури референції.

Звичайно, більш привабливо ідентифікувати себе з образами природи, створеними предками, які протягом існування багатьох поколінь експлуатувалися не менше, аніж матеріальна природа. Але сьогодні вони є такими ж виснаженими, як і реальна природа. А тому для підсилення енергії екологічної ідентифікації використовуються образи видатних діячів нації, які активно здійснювали міфологізацію природи з метою формування національної ідеї.

Якщо діячі культури свого часу залучали образи природи до процесу формування національної ідентичності, то зараз спостерігається зворотний зв’язок. Образи поетів, художників, композиторів, які є національною гордістю, набувають ідеологічного значення, пробуджуючи екологічну ідентифікацію, формуючи екологічні цінності. Їх постаті стають символічним уособленням цих цінностей.

Ресигніфікація соціальних образів Шевченка та Сковороди у символічному просторі сучасної культури підсилює гостроту сприйняття екологічних проблем, розширюючи сферу ідентифікаційних референцій. Творчість Т. Шевченка пробуджує ностальгію за ідеальним простором, яка може спонукати до покращення конкретної екологічної ситуації. Сковородинівські ж роздуми вражають здатністю передбачення неідеалізованого майбутнього. Наприклад, відомо, що він висловлював занепокоєння наслідками швидкого індустріального підкорення природи, наполягав, що для цього повинна дозріти „внутрішня людина”, тобто індивідуальна самосвідомість та відповідальність.

Отже, постаті Шевченка й Сковороди стають певними символами ставлення до природи, бо вони започаткували національні традиції, із якими не можна не рахуватися. Звичайно, визнаючи цей факт, ми віддаємо належне просвітницькій традиції, нездійсненні

проекти якої отримали в філософії різку критику. Ф. Фукуяма пише: „Просвітництво не тільки не принесло самоочевидних істин про право й мораль; скоріше воно виявило нескінченну мінливість моральних норм. Спроби знайти основу цінностей у природі або у Богові були приречені виявитися викритими як акти волі з боку творців цих цінностей. Афоризм Ніцше „Немає фактів, є тільки інтерпретації” став гаслом для наступних поколінь релятивістів під прапором деконструкції й постмодернізму” [3, с. 107]. Проте далі у власному тексті Ф. Фукуяма здійснює розлогий перелік видатних філософів-пропагандистів, підкреслюючи їх визначну роль у створенні нових традицій, тобто фактично він визнає значення особи автора у культивуванні тих або інших ідей, що з часом становлять традицію.

Національна ідея, що актуалізується у екологічному контексті й у такий спосіб стає умовою екологічної ідентифікації, передбачає минуле, але у сучасному вона резюмується цілком помітним фактом: це ясно висловлене бажання продовжувати фізично та духовно здорове спільне життя. Таким чином, однією з важливих ознак екологічної ідентифікації на сучасному етапі є декодування образів природи, що здійснюється як на емоційно-чуттєвому, так й на раціональному рівнях.

1. *Жижек, Славой*. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999.
2. *Рикёр, Поль*. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. Сергеевой. – М.: “Academia-центр” «Медиум». – 1995.
3. *Фукуяма Ф.* Великий разрыв./ Ф. Фукуяма; пер.с англ. под общ. ред. А. В, Александровой. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2003.

МОДЕРНІЗМ ТА ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ТИПИ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ

Максимович Ольга Володимирівна

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
вул. Т. Шевченка, 57/503,
м. Івано-Франківськ, 76025, Україна.
kf@pu.if.ua

На початку XX століття відомий діяч української культури та суспільно-політичної думки М. Шаповал, котрий публікувався у часописі “Українська хата” під, нажаль, маловідомим псевдонімом М. Сріблянський, розмірковуючи над перспективами розвитку українського суспільства констатував: “Перед нами яскраво стоїть глибока проблема культури: чи йти старим шляхом українофільщини, чи залишити традиції хуторянського світогляду і варварства та шукати культурного самоозначення? Так, шукати культурного самоозначення, бо це значить визволятись від залежності од чужої культури, маючи підставу і поживу у власній сфері мислення і світовідчування”. Оглядаючи панораму наукових дискусій з приводу зазначеної проблематики, переконуємося, що міркування дослідника не втратили актуальності в умовах сьогодення. На пограниччі ціннісних дискурсів сучасної української дійсності простежуються, з одного боку, епатажні спроби подивувати коло зацікавлених осіб неймовірною “новизною” постановки та розв’язання питання цивілізаційного типу українського етнонаціонального характеру, з іншого – спроби пояснити суть українського етнонаціонального характеру лише за допомогою індикаторів традиціоналізму (в сенсі аргументів на користь “українськості українського етнонаціонального характеру”), котрі вельми успішно імплікуються у відповідного змісту та характеру політичні ідеології. Окрім того, спроби означити цивілізаційний тип українського етнонаціонального характеру лише з погляду концепту традиціоналізму призводять до ідеологічного заангажованого способу висвітлення питання.

Дослідження українського етнонаціонального характеру крізь призму зіставлення цивілізаційних типів модернізму та традиціоналізму передбачає з’ясування можливостей

пришвидшення темпів трансформаційних перетворень суспільства, досягнення позитивних підсумків процесів модернізації. Зазначена проблематика актуальна, також, з погляду інтенцій розвитку вітчизняних соціогуманітарних студій, адже, незважаючи на достатньо широку панораму наукових пошуків в напрямі її розв’язання, дотепер залишається відкритим питання методологічної схеми трактування модернізму та традиціоналізму як концептів і прагматичних конструктів українського етнонаціонального характеру.

Ймовірно, найбільш проблемною ділянкою цієї теми є спроба аргументувати паритетність цивілізаційних типів модернізму та традиціоналізму в просторі українського етнонаціонального характеру за умови фрагментарного представлення останнього в інтелектуальних дискурсах вітчизняних гуманітарних студій. Однак, незважаючи на те, що на даний момент відсутня методологічно узгоджена модель трактування відмінностей модерного/традиційного компонентів українського етнонаціонального характеру, в поле академічних дискурсів постійно потрапляють дослідження локального характеру, результатом котрих постають ситуативні висновки. Іноді, через відсутність добротної теоретичної основи такі висновки суперечать одні іншим, створюючи ситуації колапсу наукових досліджень порівняльного ґатунку.

Вивчаючи заявлені напрями тлумачення проблеми, розуміємо, що найчастіше питання сутності українського етнонаціонального характеру розв’язується в руслі протиставлення модернізму та традиціоналізму (С. Катаєв, О. Кравчук, С. Хобта, М. Рогожа та ін.). З одного боку, подібне протиставлення дозволяє чіткіше окреслити інтенції українського етнонаціонального характеру, з іншого – надмірне акцентування “крайніх” варіантів зумовлює утвердження розуміння сучасного українського суспільства як “розколотого в просторі та часі” (А. Гальчинський, О. Забужко, М. Карпенко, М. Рябчук та ін.). Ця позиція з прагматичної точки погляду не виглядає виправданою, оскільки не передбачає можливостей поглиблення інтеграційних процесів, радше – навпаки.

Загалом, можна вирізнити, водночас, декілька принципових ділянок дискусій з приводу цієї проблематики: по-перше, дефінітивна неузгодженість понять примножує непорозуміння та призводить до плюралізму форм стосовно однакового змісту; По-друге, новизна (а можливо й несподіваність) постановки питання цивілізаційних типів модернізму та традиціоналізму як паритетних конструктів етнонаціонального характеру вимагає емпіричної аргументації

РОЛЬ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО- ІДЕОЛОГІЧНОЇ ЕЛІТИ У СТАНОВЛЕННІ СОЦІАЛЬНО КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Халецька Ольга Олексіївна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
bpugach@lvivgaz.lviv.ua

Роль еліти у розвитку суспільства зумовлюється соціально-культурними (історично-духовними) чинниками, визначеними у науковій думці як соціально-культурна парадигма. Своєрідним геномом соціального життя виступають універсалії культури, а тип цивілізаційного розвитку визначається генетичними кодами, якими виступають системи цінностей. Оскільки інтелігенція є витвором індустріальної доби, то суб’єктом соціально-культурних (цивілізаційних) проектів розвитку у постіндустріально-інформаційну добу постають так звані інтелектуали, тобто ідеологічно-духовна еліта [3; с. 279]. Усвідомлюючи суперечливий перебіг життя суспільства інтелектуально-ідеологічна еліта приносить в нього ідеальний смислоутворюючий елемент. Крім того, саме інтелектуально-ідеологічна еліта формує основні виправдувально-інтерпретуючі моделі дійсності і, в ідеальній формі, на мові

культури, дає усьому соціальному організму визначений так званий “соціально-культурний проект розвитку”. Все це дозволяє стверджувати, що цивілізаційна ідентичність оформляється завдяки рефлексії ідеологічно-духовної еліти, тобто, з погляду цивілізаційного виміру, сприяє інтеграції людей, забезпечує конструювання визначальних змістів діяльності і конструює їх за допомогою знакових моделей культурного улаштування. Рефлексія еліти спрямована на етос, тому ідентичність можна визначити як зрефлексований етос. Ідеї еліти духу проходять через своєрідний фільтр народної культури “мовчазної більшості”. В наслідок особливої ролі еліти встановлені ідентичності доцільно виділяти періоди цього процесу в залежності від дій культурницької еліти і світоглядних основ всієї діяльності. В літературі [1; с. 36] виділяються три періоди: перший – усвідомлення “окремішності”, другий – самозаперечення і третій – самознаходження. Переживання власного соціокультурного небуття та глибокої спільності (іноді навіть тотожності) з іншою суперсистемою (Д. Табачнік, П. Толочко та інші) дуже часто погрожує втратою власних основ і переваженням учнівства у “чужій” цивілізації над творчим осмисленням досвіду і синтезом витоків. Третій період характеризується активним пошуком себе (І. Дзюба, Я. Дашкевич, Я. Грицак, В. Кремінь, С. Павличко, Н. Яковенко, М. Попович, М. Рябчук, Л. Костенко та інші). Основні зусилля еліти спрямовуються на пізнання автохтонної традиції (О. Бердник, Ю. Шилов, Л. Залізняк та інші), її самоцінності за допомогою виробленого (або запозиченого у попередній період) інструментарія. Цей бунт проти власної меншовартості, слідом за Л. Сеа і всією, надзвичайно актуалізованою у сучасній піду падаючій Україні, “філософією латиноамериканської сутності” (Х. Гаос, Ф. Ромеро та інші) позначимо як “проект самознаходження”, за основу цього проекту “приймається наявна, власна діяльність, щою спробувати побудувати в її рамках і з її поміччю бажаний світ, нову реальність” [2; с. 298]. Ідеологічно-духовній еліті належить вирішальна роль у створенні соціально-культурних проектів розвитку євроукраїнської самовідповідності.

1. *Бойчу С.С.* Інтелігенція та її роль у становленні соціокультурної ідентичності / Бойчук С.С. // Інтелігенція і влада. – Одеса: Астропрінт. – 2002.– Вип.І (2). – Ч. І., – С. 32-39.
2. *Сеа Леопольдо.* Философия американской истории. / – Сеа Леопольдо – М.: Прогресс, 1984. – С. 200.
3. *Халецька О.О.* Елітистський дискурс у сучасній українській соціально-філософській думці / Халецька О.О. // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. – 2007. – Т. 9, № 4 (35). – Ч. 2. – С. 276-282.

ІДЕНТИЧНІСТЬ ДУХОВНОСТІ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Холін Михайло Максимович, Пісчиков Володимир Степанович

Криворізький державний педагогічний університет
пр. Гагаріна, 54,
м. Кривий Ріг, 50089, Україна.
st_andrew_ne@rambler.ru

Переклад з російської Ольги Мухи

Духовна криза сучасної цивілізації набуває все більш тотального характеру, охоплює всі сторони буття людини і суспільства. Виразом розмаїтих її аспектів стали введені у філософську лексику XX – початку XXI сторіччя поняття “криза духовності”, “криза раціональності”, “криза смислу”, “криза ідентичності”, і цей перелік, на жаль, не вичерпний.

Криза ідентичності як глобальний процес [2; с. 140] включила в свою орбіту й духовну культуру, а тому є усі підстави говорити про кризу ідентичності духовності в сучасному світі, яка розгортається у двох вимірах – соціокультурному та антропологічному. В загальній формі її можна охарактеризувати як сукупність таких деформацій, які призводять до втрати нею своєї автентичності, переродження у квазі-духовність.

Вищі цінності, що лежать у засад духовності, під впливом певних соціальних факторів поступово втрачають характер універсальних, абсолютних та вічних внаслідок їхньої релятивізації та суб’єктивізації. Це невідворотньо веде до невизначеності їх змісту і багатозначності смислу, розмитості меж і критеріїв. В такій якості названі цінності втрачають статус вищих і загальнозначимих для особистості.

Зростаюче соціальне відчуження у всіх його формах і виявах, з одного боку, і утвердження споживання в якості домінуючого в суспільстві способу життя, з іншого боку, мають своїм наслідком різні деформації у змісті та структурі духовності. Так, на статус духовних починають претендувати побутово-житейські та вітальні цінності – такі як престиж та зв’язки, успіх і кар’єра, речі та багатство, фізична сила, тілесна краса та подібні. Не будучи ж за своєю природою духовними, згадані цінності набувають знакового характеру [1; с. 14-15; 150-166]. Саме “духовні” цінності-знаки займають у духовному світі індивіда з споживацькою орієнтацією чільне місце, витісняючи на периферію релятивізовані та суб’єктивізовані вищі духовні цінності.

Орієнтація індивіда-споживача передовсім на побутово-житейські цінності із необхідністю породжує у нього прагматичне і утилітаристське ставлення до дійсності. Принцип власної користі як вища життєва цінність змушує індивіда лавірувати, постійно адаптовуючись до розмаїтих і змінних реалій повсякдення. Вищі ж духовні цінності, з притаманними їм стійкістю та моральною інтенцією, виявляються при цьому не лише «непрактичними», але й перешкодою на шляху до успіху, що невідворотно веде до девальвації їхньої значимості в сприйнятті індивіда.

Однією із важливих якостей (атрибутів) духовності є її рефлективність. Освоєння духовних цінностей індивідом здійснюється у формі їх творчої асиміляції в процесі рефлексії. Завдяки цьому загально значимі цінності набувають характеру індивідуально-особистісних конструктів. Рефлексія супроводжує духовність не лише в процесі її становлення, але й на усіх етапах розвитку, виступаючи тим самим в якості способі її буття. Принципово інакше здійснюється формування і розвиток споживацьких цінностей: цей процес не потребує рефлексії.

Духовність розуміється тут як інтенціональна характеристика духовного життя суб’єкта, що виражається у скерованості на вищі нематеріальні цінності буття – добро, любов, істину, красу, свободу, справедливість тощо. Споживацька позиція не потребує рефлективної діяльності особистості, оскільки мотивується і скеровується не внутрішньою логікою її духовного розвитку, а її матеріальними потребами та зовнішніми факторами – модою, рекламою тощо. Таким чином, відкриваються широкі можливості для маніпулятивного втручання в процес становлення і розвитку духовності індивіда зовні, що ставить під питання таку якість як ідентичність загалом.

Індивідуально-особистісний, рефлексійний спосіб буття духовності іманентно обумовлює в якості необхідного атрибута індивідуальність й самобутність. Загально значимі духовні цінності стають цінностями особистості лише будучи переломленими крізь призму її індивідуальності – світогляду, потреб та інтересів, бажань і схильностей тощо. Але споживацтву як світовідношенню і способу життя відповідають конформістська свідомість і психологічна установка: конформіст приймає ті чи інші цінності, включаючи і духовні, не спів ставляючи їх із власною індивідуальністю, а під впливом авторитету цілого, з яким себе ототожнює. Такий зовнішній спосіб побудови і зміни власного духовного світу об’єктивно виключає формування, збереження і розвиток особистістю її ідентичності.

Деформації у змісті, структурі та функціях духовності, про які йшлося, призводять до втрати власної ідентичності, а врешті-решт – до переродження духовності у квазі-духовність. Позбавлена вищих універсальних і абсолютних смисложиттєвих цінностей, які випрацювані суспільством для формування, збереження і вдосконалення людського в людині, квазі-духовність втрачає і притаманну духовності морально-гуманістичну інтенцію. Навпаки, як псевдо-, а нерідко і анти-духовність, вона сприяє наростанню в людині антигуманного і аморального. Одначе утвердження в суспільстві квазі-духовності не означає, безумовно,

повного зникнення із її життя справжньої духовності: її витіснено на периферію культури і вона стає справою меншості. Принципова зміна такої ситуації, на наш погляд, можлива лише за умови радикальної трансформації основ сучасної цивілізації, які й породжують соціокультурне і антропологічне відчуження, споживацький спосіб життя, девальвацію духовних і передовсім моральних цінностей.

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. – М., 2006. – 269 с.
2. *Оже М.* Кризис смысла в современном мире // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5-6. – С. 130-150.

ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ: ВІД ІНДИВІДУАЛЬНОЇ ОСОБЛИВОСТІ ДО ВІДПОВІДАЛЬНОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ

Чумак Анна Леонідівна

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна.
etik@ua.fm

Тотальне розширення ціннісно-орієнтованого простору діяльності людства, з необхідністю передбачає апеляцію до проблеми визначення само ідентифікації людини в сучасному світі. Можна стверджувати, що проблема ідентифікації особистості в сучасному світі не лише не зникає, але перевизначається та реконструюється, постаючи у новому форматі. Це шлях від безособової відповідальності, пасивності в роді (традиційна культура) через індивідуальну свободу волі до свідомої побудови себе як точки згуртування свободи і відповідальності. Актуальними на сьогодні стають не проекти особистісного самовдосконалення, а нормативно-ціннісні програми спільного цілепокладання життя. В такому контексті активізується роль особистісно-перфекціоністської моральної раціональності, здатної спрямувати у площину суспільного буття високий ступінь особистої відповідальності та почуття обов’язку.

Спроможність “глобального руху” помітно відігравати свою роль в історії багато в чому залежить від розуму та соціальної відповідальності його проблемно-центрованих учасників, орієнтованих на подолання зовнішніх колізій буття. Всеохоплююча глобальна криза, де всі елементи людської системи виявились неврівноваженими один з одним, являється прямим наслідком нездатності “хомо економікус” піднятися до рівня, що відповідає його новій могутній ролі у всесвіті, усвідомити свої нові обов'язки і відповідальність в ньому. Ідентичність, що постала в практиці культури Нового часу як індивідуальна мета, в контексті соціокультурних трансформацій сьогодення має втілитись у етично-активну, небайдужу форму відповідальності не просто “перед”, але й “за” (Г. Йонас). Причому такий характер особистісного відповідального самоздійснення видається продуктивним як для світських діячів, так і для представників релігійних громад. Так, тибетський лідер Далай-Лама XIV веде мову про “всезагальний модус відповідальності” всіх релігій, культур, народів за сьогодення та майбутнє нашого світу. “Почуття відповідальності по відношенню до всіх інших означає те, що ми, і як атомізовані особистості, і як члени суспільства, зобов’язані турбуватися про кожного члена суспільства” [1].

Плідною в даному контексті виявляється філософія вчинку М. Бахтіна, що включає в себе критику “естетичного та теоретичного світів” за характерне нехтування “примусовою дійсністю” “єдиного відповідального буття” і протиставляє їм “відповідальну єдність” мислення та вчинку. У роботі “К философии поступка” [2] М. Бахтін ставить за мету перегляд основ всієї західноєвропейської філософії Нового часу та її останніх досягнень, та робить висновок, що їх основою має стати моралісна філософія. На думку філософа, кожна людська думка разом з її змістом є індивідуально-відповідальним вчинком кожного, а один із

вчинків, з яких складається усе наше єдине життя є суцільне вчинення, оскільки все життя цілком може бути розглянуте як певний складний вчинок, бо ми вчиняємо усім своїм життям і кожний окремий акт та переживання – це момент нашого життя-вчинення. Дійсно, “…сфера моралі, що традиційно обмежувалася міжособистісними відносинами, нині включає в себе не лише діяльність соціуму, але й технологічний та виробничий простір” [3]. В результаті нова програма особистісної відповідальної самореалізації може бути дійсно дієвою в рамках спільних соціально-орієнтованих проектів.

Перехід від етично-центрованого XIX ст. (вражає багатоманіття етичних трактатів, етична налаштованість літературних творів) до естетизму в XX ст. пов'язаний із зміщенням центру тяжіння в людській діяльності від виробничої сфери до сфери дозвілля і, відповідно, переорієнтацією культури від героїзації людини продуктивного віку на молодь, котра надає перевагу естетичному задоволенню та самореалізації, керуючись настановами чуттєвого споглядання [4]. Однак, вже реалії соціокультурного буття сьогодення (наприклад, досягнення сучасної медицини) свідчать, що тупикова модель людиноцентризму з ідеєю самоцінності людини відкриває шлях до ери “постлюдської персонології”, в якій, на думку Г. Тульчинського [5], особистість перетворюється на деяку точку відліку, немонотонну функцію свободи та відповідальності.

1. *Далай-Лама.* Этика для нового тысячелетия. – СПб.: Центр тибетской культуры, 2001. – С.172.
2. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М., 1986. – С.80-160.
3. *Савельева М.Ю.* К вопросу об определении глобальной этики // Практична філософія. – 2006. - №2. – С.92.
4. Щеглова Л.В. Значение этики в эпоху эстетизма // http://www.i-u.ru/biblio/archive/sheglova_snachenie/
5. *Тульчинский Г.Л.* Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности // Вопросы философии. – 2009. - №4. – С.48.

Рубрика “ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ВИКЛИКИ ІДЕНТИЧНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ”

ПРОБЛЕМИ РЕАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕЙ В ІНТЕРНЕТІ

Братусь Іван Вікторович

Національний авіаційний університет
пр. Космонавта Комарова, 1,
м. Київ,03058, Україна
kulturolog@gmail.com

Сьогодні все більше Інтернет наповнюється різноманітними виявами людської активності. Не стала осторонь й релігія – все більше християнських ресурсів наповнює всесвітню мережу. Інформативність, тональність та спрямування християнських сайтів часто різниться. Та релігійна специфіка накладає на “християнський коннект” певні зобов’язання, слугує критерієм добору матеріалів.

Важко уявити, але років з десять тому більшість християнських ресурсів часто обмежувалися формфактором “сайт-візитівка”. Українці тоді тільки починали активно вступати в фазу активного використання Інтернету. Сьогодні ж християнська активність в мережі доволі висока – церква по-новому відчула актуальність своєї місії – проповідувати Слово Боже. Та місіонери вже не виглядають такими, як років сто тому – їм не треба тепер йти в джунглі до дикунів, не треба пливти на невідомі острови, не треба їхати до екзотичних країн – їм потрібен лише комп’ютер із доступом до Інтернету й палаюче серце християнина.

Саме Інтернет розширює відкриту проповідь не лише протестантським рухам, але й надихнути на новий рівень проповіді традиційно консервативних православних і католиків. Католики навіть «призначили» покровителя Інтернету – святого Ісідора. Протестанти ж вже

готують спеціальних фахівців – т.зв. “мережевих євангелістів”. Ось декілька цитат з їхніх рекламних постів: “72 користувачів Інтернету читають блоги, 85 % дивляться відео он-лайн, більш ніж 50 % беруть участь у соціальних групах (вконтакті, однокласники тощо). Це величезна аудиторія, яку ви можете й повинні досягти своїм посланням». Далі реклама розкриває доволі привабливий аспект : “Тільки уявіть собі! Тисячі людей і жодних витрат на створенні Інтернет-місії, окрім оплати доступу в мережу”.

Звісно, що подібний підхід до популяризації релігії ще не став системним – поки тільки зароджуються основи “віртуальної церкви”. Але вже в самих “Однокласниках” вже безліч молитовних груп, віртуальних спільнот і проповідників. За допомогою ще більшої візуалізації відбуваються й спроба справжнього моделювання церкви в Інетренеті – відвідувачі бачать себе маленькими фігурками у змодельованому на екранах моніторів у приміщенні.

Але спроба нести християнську вістку в Інтернеті буває складнішою за похід місіонерів у первісні джунглі. Вседозволеність у всесвітній мережі часто стає причиною допуску до аудиторії найбільш деструктивних і хижих сил. Християнські сайти часто-густо піддаються атакам сатаністів. Та й загальна проблематика присутності в Інтернеті численних аморальних матеріалів становить собою відверте протистояння з церковним рухом, що сповідує ідею “чистого Інтернету”. Не кажучи вже й про “внутрішні” церковні загрози – часто за душі відвідувачів під личиною християнства звертаються тоталітарні секти.

Та невпинне зростання технологій неминуче змушує церкву органічно влитися в безмежжя Інтернету з своїми цінностями. В Україні церква здавна була осередком освіти і науки, каталізатором літературного та мистецького рухів. Звичайно, сьогодні позиції церкви в нас (так і за кордоном) трохи інші – її роль в суспільному прогресі заступили поза церковні сили, що часто дистанціюються від релігійних позицій. Але новаторський імпульс не згас – й сьогодні віруючі мають можливість розбудовувати християнські ресурси Інтернету, що вдовольнить їхню потребу у релігійних матеріалах і сприятиме проповіді Євангелія.

Спектр новітніх технологій, що пропонуються християнською спільнотою, доволі широкий – це освітянські проекти, Інтернет-радіо, Інтернет-телебачення, сайти завантаження християнської аудіо/відео продукції, он-лайн бібліотеки тощо. Особливо користуються попитом сервіси спілкування та молитовної підтримки. Наприклад, на сайті http://molitva.ru/ є можливість кожному розмістити свою молитовну потребу; потім цю потребу (хвороба, робота, депресія тощо) інші користувачі Інтернету “підтримують” – моляться за неї. В середньому це десь 30-100 осіб, що натиснули кнопку “підтримую”.

Великим джерелом християнської інформації слугують сайти для скачування релігійних матеріалів. Найбільш значні з них – позаконфесійні. На них розміщуються матеріали основних християнських конфесій – православних, католиків і протестантів. При цьому переважну більшість становлять матеріали протестантських церков – в них багато молоді, що активно користується Інтернетом. Інколи виникають правові колізії – самі виконавці християнських пісень звертаються з вимогою прибрати їхні твори з списку закачок, бо це порушує авторські права. Переважна ж більшість чи змирилася з цим, чи самі надають свої твори для вільного розміщення.

Безумовно, що зв’язок церкви з Інтернетом буде зростати. Багато функцій церкви в майбутньому будуть зрощуватися з віртуальним світом людини. При цьому церква виступає вже як спільність людей у духовних шуканнях, а не як конкретна будівля чи деномінація. Однак Інтернет не зможе замінити реальне відвідування церкви, причастя та живе спілкування. Просто церква оперативно відповіла на виклик часу, інтегрувалася в мережу зі своїми цінностями та закликами. І це не випадково – церква свого часу відігравала значну роль в зародженні та формуванні освіти, книговиданні, збереженні й поширенні інформації. Сьогодні вона не хоче втрачати історичний шанс донести віру до кожного бажаючого.

ТАТУЮВАННЯ ЯК СТРАТЕГІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В ІНДИВІДУАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Дзюбан Агата

Інститут соціології Філософського факультету
Ягелонського університету
м. Краків, Польща.
agata.dziuban@uj.edu.pl

Переклад з польської Ольги Мухи

Розпочинаючи від 90-их років XX століття можемо спостерігати в Польщі своєрідний “ренесанс” татуювання як однієї з технік модифікації тіла. Про це свідчать:

- поступове поширення татуювань серед розмаїтих суспільних груп, відмінних як за віковими, так і за ґендерними ознаками;
- збільшення кількості професійних татуювальних салонів,
- зростання уваги в пресі – збільшення кількості публікацій, присвячених цьому феномену, видавництво спеціальних тематичних видань;
- виникнення груп та інституцій, які популяризують практику татуювання тіла як форму експресії чи продовження новітніх форм творення спільноти.

Своїм дослідженням ми ставимо на меті спробу відповісти на питання про причини цього процесу відродження татуювання через інтерпретацію процесу татуювання тіла як стратегії специфічної ідентичності для індивідуалізованого суспільства. У своїй дослідницькій практиці ми послуговуємось запропонованими Ульріхом Беком і Ентоні Гіденсом концепціями індивідуалізації як структурного процесу і форми соціалізації, витворюючи з них тло для аналізу специфіки пошуків ідентичності сучасної людини. Вказуючи на необхідність самостійного конструювання особистісної ідентичності (а також її суспільних зв’язків) як найважливіший вимір процесу індивідуалізації, зосередимось передовсім на ролі і значенні тіла в досвіді і рефлексійному самосприйнятті сучасного індивіда. Стверджуємо, що тіло як інструмент пізнання світу та *vehikul* задоволень, становить центральний елемент проекту ідентичності сучасної людини, утворюючи простір самореалізації і самовиразу. В цьому контексті варто звернутися до запропонованої Скоттом Лешем та Джоном Урего концепції естетичної рефлексійності як форми ключової рефлексійності, фундаментальної для осягнення зв’язку біографічної наррації, почуття автентичності та можливості самовизначення через особистість.

Зважаючи на зібраний емпіричний матеріал (35 біографічних інтерв’ю із татуйованими чоловіками і жінками), ми намагаємося відповісти на наступні питання: чи впливає демаркація тіла через татуювання на процес конструювання особистісної ідентичності та автоекспресії, і якщо так, то які саме функції виконує. Метою є визначення найважливіших моментів практики татуювання тіла, яку ми інтерпретуємо як форму пошуків ідентичності особистості та вираз естетичного відношення до самого себе і власного тіла. Це дозволяє вирізнити найістотніші виміри конструювання особистісної ідентичності загалом. Для організації такої процедури ми виділяємо три виміри практики татуювання тіла в межах яких реалізовується процес рефлексійно-естетичного конструювання особистісної ідентичності:

1. *вимір естетичної самоідентифікації* (певного естетичного досвіду себе);
2. *біографічний вимір*, який полягає в рефлексійному віднесенні себе до власної біографічної наррації;
3. *вимір відносин*, в якому виражено спосіб, яким особистість відноситься чи адаптується до оточуючої її суспільної дійсності.

ВІДОБРАЖЕННЯ НЕСВІДОМИХ ПРОЦЕСІВ У ЕВОЛЮЦІЇ ОБРАЗІВ ФАНТАСТИЧНИХ ФІЛЬМІВ

Колесник Ігор Миколайович

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна
ketchup@ua.fm

Поняття несвідомого, так інтенсивно досліджуване в глибинній психології, в сучасному світі успішно перейшло у сферу масової культури. Воно стало не лише статичним носієм ірраціональної інформації, але в ньому також динамічно розвиваються, дозрівають певні закодовані образи, які в подальшому використовується, зокрема, в кінематографі.

Ми хотіли звернути увагу на способи подачі кодової інформації у вигляді образів *фантастичних* фільмів, які розраховані на масового глядача. Мандруючи у цьому світі, потрапляємо у вимір мешканця людського світу, який не особливо задумується над тим, що споживає, якщо це дійсно не шкодить його здоров’ю. Художній образ в такій ситуації перетворюється на своєрідний візуалізований харч – це те, з чого складається масова культура і навпаки, згідно із римським висловом «Ми є тим, що ми їмо».

Два фільми, які з’явилися приблизно в один і той же час, в одну і ту ж культурну епоху, навіть більше в одному і тому ж поколінні. “Чужий” (реж. Ridley Scott, 1979) та “Зоряні Війни” (реж. George Lucas, 1977). Оскільки це класичні фільми жанру науково-популярної фантастики, майже кожен читач може собі уявити приблизний сюжет і немає потреби його детально переповідати.

“Чужий”: побудь в одній кімнаті із жахом

Чужий – це зло, втілення девіантних сексуальних прагнень в чистій нелюдській люті, яка навіть у звичні “тваринні” рамки не вкладається. Це межа для глядача, межа через яку він змушений, не завжди хотячи, переступити. В іншому випадку Зло переступить межу самотужки. Образ Чужого відображає жахіття, яке викликає не стільки потоки адреналіну, скільки тотальне *висушення* свідомості на коротку мить в темряві несвідомого.

Основний акцент фільму полягає саме на візуальному ряді, створеному Г.Р. Гігером, а не на сценарії чи тексті. Це ще одна особливість сучасної подачі таких “жахливих” інформаційних кодів – вони втілені, вони вже тут і поза особистим бажанням глядача потрапляють в поле зору, уваги. Це ніцшеанський погляд в провалля, яке починає вдивлятися у відповідь.

Чужий – це внутрішній вимір межовості, переживання якої не є типовим, характерним для масової споживацької культури, якщо лише це не несвідома межовість. Така ситуація виникає лише в тому випадку, якщо:

1) глядач дійсно не дуже зорієнтувався, куди потрапив. Він заплющує очі, розпізнавши зло, але вже пізно;

2) глядач навіть не усвідомив, що жахіття, яке відбулося на екрані – відтепер назавжди актуальне; що інформаційні коди, інформаційний несвідомий вірус світосприйняття вже почав свою дію.

Несвідома інформація, закладена в образі Чужого, дійсно не відстежується, бо посильний відсутній в такій ситуації. Одна частина колективної свідомості задає імпульс-замовлення на коди “жахіття” – інша стає споживачем його результатів. Цей імпульс безособовий, аморфний і він оформлюється в образах, відомих цьому колективному організму.

Чужий – це один із портретів масової культури, який втягує в свої межі переживання кожного учасника, глядача. Особливістю цього динамічного образу є те, що він не “відпускає” свідомість, не погоджується із пропозиціями, раціоналізаціями та нормами комфорту.

Образ Чужого втілює в собі кілька важливих імпульсів. На “внутрішньому” рівні:

1) ШВИДКО-ХЛІБ (FAST-FOOD) – виражається у несвідомому прагненні девіації (як сексуальне прагнення оволодіти залишками елітарної культури, її девіативними скарбами);

2) ВИДОВИЩА (ENTERTAINMENT) – жахіття, породжене Чужим, не пробуджує, а охоплює, поглинає прірвою. Пробудження не потрібне масовому споживачеві, йому потрібна втрата джерела проблем – свідомості.

На “зовнішньому рівні”:

1) вираз крайнього розчарування у можливостях людини віднайти іншого на іншій планеті всесвіту, який буде зручним для діалогу з людським розумом;

2) як вираження життєнебезпечних негативних очікувань від цього контакту.

Можна також зауважити, що в кінці першого фільму відбувається перемога над потворою, але фільм був продовжений, він входить у квадрологію і хоч можемо сперечатися стосовно вартості тої чи іншої частини – вони складають цілісність, замовлену у згоді зі свідомістю масового споживача. Всі серії цієї квадрології по-суті є пеклом для головної героїні, також сфокусованим пеклом для всіх глядачів. Вона виступає як певна тонка перепона між *тим* світом і нашим. Але безпека є умовною, оскільки чудовиська не на екрані перебувають, а сидять в кожному із глядачів, які відвідують показ. Прагнення мук Ріплі (головної героїні фільму) – це прагнення мук колективним розумом, мук, які загортають у пекло і навічно повторюються. Сон колективного розуму породжує колективних чужих.

“Зоряні війни” – гіперстрибок за межі реальності Добра і Зла

Окрім розчарування у можливостях контакту із розумними істотами у Всесвіті, існувала постійно також інша тенденція – опозитивлення такої можливості, її фантастичне оформлення, яке дуже різко поривало із дійсною психологією людини сучасності, повертаючись в архаїчність, де чітко можна було простежити Добро і Зло (або видавалася можливість такого чіткого поділу).

Візуальні ряди цього фільму є не меншим новаторством пост-індустріальної епохи, ніж в “Чужому”. Ми також переживаємо на собі протистояння добрих і злих сил, екзотичність звичаїв лицарів-джедаїв, “східність” їхніх поглядів на життя та світову гармонію, але є одна суттєва різниця між цим фільмом та вище розглянутим: немає того жаху, який проникає через тонку межу екрану в душу людини, пробуджуючи внутрішніх демонів, які поглинають свідомість. “Зоряні війни” – це візія “доброго” несвідомого, але на жаль, дещо неповноцінного, оскільки несвідоме не є “добрим”, воно є тим, що не може бути вписаним в координати.

На нашу думку, світи, зображені у “Зоряних війнах” не мають такої потужності та впливу на людську свідомість, оскільки несвідоме втратило тут одну зі своїх найсильніших здатностей – вражати.

Фільм “Зоряні війни” є своєрідною політичною утопією, в якій демократичні погляди на соціальний устрій пронизували всі виміри життя людей. Навіть інтимна сфера надто пафосно реагувала на будь-які зовнішні події. Можна навіть ствердити, що цей фільм (4, 5 і 6 частини) є виразником ліберальних цінностей, які прищеплювалися світу образному, фантастичному, нав’язувалося несвідомому, немов ще його одне обличчя. Результатом цього стала надмірна, хоча і барвиста, пафосність, заідеалізованість, космічна романтичність, яка після завершення сеансу залишається *на екрані* для глядача.

Втілення морального зла образ Дарт Вейдера не є страшним і сипучий подих в чорній масці невипадково став пізніше об’єктом пародіювання. Цей приклад додатковий раз доводить, що позбавлення зла його відчутної навіть через візуальний образ онтологічності, применшує онтологічність взагалі образів і їхнього впливу на глядача. Зло не просто морально зле, але тому, що воно має набагато глибше коріння в людській душі: позбавляючи зло його несвідомої потуги, ми тим самим забираємо велику частину дійсності душі, вихолощуємо її.

Висновки

На прикладі згаданих фільмів ми можемо простежити одну особливість: зв'язок між враженнями глядача та візуалізацією на екрані є взаємооберненим – чим далі відходять образи у фільмі від психічної дійсності сучасної людини, тим слабшим стає їхня дія. Зовнішньо “Зоряні війни” більш придатні для перегляду у вік-енд, але картина на екрані залишається лише картиною, яке не виходить за межі і не починає діяти на душу. Хоча більшість створеного у світі Дж. Лукаса завдячує несвідомому, фантазії та сновидінням (а також консультаціям Дж. Кемпбела, учня К. Юнґа), але цей фільм швидше нагадує закривання дверей перед носом господаря дому – несвідоме було винесене, оскільки незручно, “некасово” виглядало.

Несвідоме відіграє важливу роль у творенні та дієвості стосовно психіки образів, які у випадку їхньої візуальної “матеріалізації” можуть нести у собі дійсно потужний меседж. Це можливо навіть в епоху без деміурга, без автора, коли фільм робиться на основі мови несвідомого і на замовлення того ж несвідомого потенційних глядачів. І “Чужий”, і“Зоряні війни” є автопортретом масової людини, її спробою нарешті побачити свою душу, Тінь, глибину, яка у звичайних, буденних, не-екранних умовах залишається за сімома замками. Якщо у першому фільмі несвідоме повертається на трон володаря душ із гордістю, то в другому – повільно відходить на другий план, залишаючи лише деякі натяки на своє існування. Але значення обох фільмів для кінематографу та історії людської фантазії залишається значним і недостатньо висвітленим в культурологічній думці.

КРИЗА ЕСТЕТИКИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ПРИЧИНИ, НАСЛІДКИ, ПЕРСПЕКТИВИ

Муха Ольга Ярославівна

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна.
helgaprivate@mail.ru

Чи переживає естетика сьогодні кризу, в чому ця криза проявляється і до чого призведе? Цитуючи російського дослідника І. Малишева, початок XXI сторіччя являє собою “пейзаж після битви”: “вітчизняна естетика перебуває в кризі, вихід із якої найбільш “просунуті” автори вбачають у слідуванні стандартам західної філософії мистецтва, яка [своєю чергою] вже покінчила з собою в результаті теоретичного самогубства” [2]. Зрештою, цю кризу діагностували вже на початку XX ст. і всі подальші “самооцінки” естетичної науки здебільшого рухалися у цьому напрямку “до негативного”.

Така тенденція присутня у більшості традиційних гуманітарних наук (філософія, етика, теорія літератури, поетика тощо), які немов “вичерпали” себе, і лише здатні “пересортовувати” вже готовий, зібраний віками матеріал. Однак естетика має широке предметне поле, мінливе як і культурно-історичний контекст. По-перше, естетика не повинна обмежуватися ретроспективою, в неї потужна перспектива. По-друге, це зумовлює сама природа естетичного як способу чуттєво-духовного переживання життєвого простору. По третє, естетика – дисципліна прикладна, і оскільки саме мистецтво, як один із предметів її осмислення, переживає новий виток розвитку, то, відповідно, воно вимагає нової методології осмислення цих явищ.

Однак певні проблеми, як об’єктивного, так і суб’єктивного характеру, актуальні і болючі для дня сьогоднішнього, варто означити.

Естетика – як і філософія в цілому – дисципліна і наука елітарна, а в ситуації постмодерну вона стає “повсюдним” терміном, а відтак – вульгаризується та профанується. Причини цієї вульгаризації і профанації в тім, що найнижчий рівень естетичних переживань доступний усім – і, відповідно, усі вважають за можливе з цього приводу висловлюватися,

так само як “філософувати” (останній вираз навіть набуває негативних конотацій, близьких до пустослів’я). Буття також притаманне усьому існуючому, одначе не усі вважають за можливе проголошувати теоретичні побудови щодо власного онтологічного статусу. Але профанне зловживання цими термінами (наприклад, назви магазинів “Філософія взуття”, “Філософія Вашого кроку”, чи просто ювелірний салон “Філософія”, або ж “Естетика” як назва журналу про манікюр) провокує відповідне відношення суспільства.

Строго кажучи, естетика, як, зрештою, і філософія є радше елітарним способом і мистецтвом мислення, а не наукою. А для цього, як слушно стверджує один із небагатьох значимих на пострадянських теренах російський естетик В.В. Бичков, “необхідний рідкісний дар особливого бачення, спеціальне покликання, вроджена тяга до естетичного досвіду, розвинений естетичний смак і значний обсяг знань в основних сферах гуманітарної культури” [1; с. 4-5]. Сучасна система гуманітарної освіти нічого подібного не передбачає. Це, мабуть, одна із небагатьох дійсно об’єктивних причин кризи сучасної естетики. Той, хто не спроможний про прекрасне висловлюватися прекрасно – зайвий у площині естетики, стверджував на початку XX ст. польський естетик Г. Струве. Однак навіть побіжний огляд більшості сучасних неілюстрованих (!) підручників із цієї дисципліни показує, що цього принципу не вважає за потрібне дотримуватися переважаюча частина дипломованих спеціалістів “естетичних наук”.

Близьким до цієї проблеми є питання формування кваліфікованого наукового дискурсу – для якісної верифікації нового знання необхідна можливість взаємокритики і проблемного діалогу, а не “авторського монологу”, як це найчастіше відбувається, особливо в гуманітарній науці. На відміну від природничих (точних) наук, єдине верифікаційне поле для всієї гуманітаристики – це перевірка через критику колег: як всередині естетичного поля, так і міждисциплінарної (через контакти із філологами, мистецтвознавцями, соціологами, художніми критиками тощо).

Криза оцінки і оцінювання спровоковані також постмодерністським принципом “все з нуля” та відмовою від оцінювання в усталених системах координат. В цьому сенсі можна діагностувати кризу інституту критики загалом. Зокрема, відсутня система підготовки кваліфікованих критиків, а непрофесійне здійснення їхніх обов’язків дискваліфікувало цю функцію в суспільстві. Експертні оцінки, відтак, здійснюють, чиновники, або тенденційні “знайомі” журналісти, або ж ті, хто відчуває потребу критикувати, без належного для того освітнього, культурного та естетичного рівня. В XXI столітті в естетики як ніколи раніше збільшується небезпека змішування її не тільки з ідеологією, але й з комерцією. Мабуть, саме таку естетику Жан Бодрійяр називає “естетикою втрати ілюзій”. Однак цей інструментальний і прикладний характер сучасної нон-класичної естетики не перекреслює її теоретичного доробку, і його методичної потреби.

Ми навели найважливіші причини суспільного походження, однак слід звернутися і до внутрішніх, системних кризових явищ. Зокрема, кризу переживають ті, хто неправомірно ототожнював естетику із філософією краси (каллістикою), оскільки в естетиці, як і в мистецтві загалом, відбулося зміщення категорії краси з чільного місця: не лише прекрасне стає пунктом прагнення і при тяжіння людини – його заступають потворне, провокація, кітч, абсурд, гра. Відтак, естетика відтепер – не філософія краси, а значно більше.

Аналогічна ситуація із тими, хто зводить естетику лише до чуттєвого, виводячи її походження із психології, і забуваючи, що естетичне складається із чуттєвого плюс духовного, інакше естетичні переживання можна звести до чистого гедонізму, тим самим нівелюючи його природу, а відповідно, і редукуючи предмет дослідження.

Наступною причиною є режим “самодостатності існування”: насправді, естетика тривалий час була доволі статичною й функціонувала без системних змін. Можна назвати мало наук, де категорії були б так стало зафіксованими. Та естетика не існує поза практикою: підручник, в якому категорія трагічного обмежується в ілюстраціях до прикладів Прометея, короля Лір та Ромео і Джульєтти, не функціональний в дні сьогоднішньому. Адже змінився і сам спосіб переживання трагічного, і його змістовне наповнення. Трансформації змісту

повинні спонукати і реконструкцію теорії. Однак в такому сенсі можна стверджувати не стільки кризу змісту, скільки кризу самодостатнього й самозакоханого пафосу в естетиці.

З іншого боку, “криза” мистецтва, навіть якщо вважати її моментом розвитку, провокує кризу його аналітичного осмислення. До сучасного мистецтва важко підходити із старим набором категорій, поодинокі з яких на даний момент втратили актуальність (наприклад, піднесене і нице). Старий інструментарій незастосовний до нового мистецтва хеппенінгу, перфомансу, віртуального та ігрового мистецтва.

Ці метаморфози мають такі наслідки: 1) непевний статус як в суспільному вимірі, так і в академічному контексті; 2) відсутність дієвого практичного застосування; 3) потреба системних методологічних змін (на рівні “локальних” проблем нон-класична та пост-нон-класична естетика вже володіє чималими напрацюваннями, питання лише у органічному їх синтезі із тим, що називають класичною теорією).

Відтак, естетика переживає зміни, але вони відбуваються як в сторону доповнення предметного змісту, так і в бік розширення методології. Ця криза радше є переходом, а діагностика проблем – алгоритмом розвитку, якому повинні слідувати сучасні дослідники, які отримали неймовірно широке і, головне, захопливо цікаве поле для роботи.

1. *Бычков В.В.*Проблемы и “болевые точки” современной эстетики. // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 1. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 3-37.
2. *Малышев И.В*. Кризис эстетики // “10 эссе о XX веке”. М., 2003. // Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.proza.ru/2010/02/16/1217

ПОШУКИ ШЛЯХІВ САМОВИРАЖЕННЯ МИТЦЯ В ПОЛІ ПОСТМОДЕРНУ

Сіверс Валерій Анатолійович, Романенкова Юлія Вікторівна

Україна, 03680, м. Київ-680, Національний авіаційний Університет, пр. Космонавта Комарова, 1, корпус 7, ауд. 219
valeriy_sivers@ukr.net
Україна, 01133, м. Київ, вул. Щорса, 18-д, ІПСМ АМУ
romanenkova@voliacable.com

Поле постмодерну, тобто переважно II пол. XX ст., базується на засадах, які надають тому, що відбувається в культурі, мистецтві характер безповоротності. Ті тривога та страх, які зазвичай відрізняли перехідні епохи, трансформуються в особливо агресивне неприйняття й егоцентризм, що постійно наростає. Про ситуацію зламу в мистецтві XIX і XX ст. дуже красномовно писав М. Нордау, для якого, за висловом М. Хренова, вона представляє прояв поведінки, що відхиляється як самогубство в соціальному житті для Е. Дюркгейма [1]. Ця паралель вельми симптоматична: те, що відбувається в XX ст. у художньому процесі, дійсно можна порівняти не просто з умиранням, а з самогубством мистецтва, оскільки всі процеси не продиктовані ззовні, як це буває зазвичай, коли причини явища містяться переважно в соціальній сфері, а криються всередині самого явища. Тому на відміну від того, що писав ще про межу XIX і XX ст. А. Білий, констатуючи екстравертивність мистецтва, можна про мистецтво зламу XX і XXI ст. сказати зворотнє: воно замикається на собі, живе для себе, заради себе, воно інтровертивне. Якщо можливість смерті в культурі і мистецтві заперечується, то про вмирання, безумовно, говорити можна і слід. Але цей процес вмирання розтягнутий на все XX ст. Власне, мистецтво II пол. XX ст. і те, що ми називаємо сучасним мистецтвом, тобто мистецтво початку XHI ст. – це агонія мистецтва попередніх періодів. Зрозуміло, важливо і те, що ми в даному випадку маємо справу лише з матеріалом ДО досліджуваного феномену, і не маємо можливості порівняти з тим, що було ПІСЛЯ. Але це можна виправити лише часом. Система цінностей попередніх поколінь люто відштовхується, але процес, який зазвичай супроводжує цю стадію у перехідну епоху, заміна старої системи новою, іде все повільніше і з часом перетворюється

на абсолютно інший, тобто нова система цінностей уже не створюється на “протиоснові” старої, а ґрунтується на самому протиріччі. Замість старого не виникає нове, саме протиріччя стає самоціллю, а на місці зруйнованих цінностей виникає зяюча порожнеча. “Постмодерністський умонастрій несе на собі відбиток розчарування в ідеалах і ценностях…, це епоха “втомленої”, “ентропійної” культури, відміченої есхатологічними настроями, естетичними мутаціями, диффузією великих стилів, змішенням художніх мов”[6]. Постмодернізм характеризується розпадом картини світу, наявністю образу надскладного і хаотичного світу, про який немає знання. Наявність безлічі течій, розмаїття технік – це спосіб заповнити той вакуум, який утворився у підсвідомості, забити багатолікістю форми порожнечу вмісту. І цю порожнечу експлікують критики, що стали просто необхідним арт-прошарком за доби елітарного мистецтва як процесу “мистецтвування”, досяжного лише для вибраних. Адже не даремно відкриття більшості художніх виставок проходить у досить вузькому колі самих художників і критиків, а глядачі з'являються пізніше. Арт-суспільство не допускає у свої кола простих смертних, і навіть критики, настільки необхідні для донесення арт-продукції до широких мас, творцями цієї продукції сприймаються як зайва ланка. Ці складові, компоненти арт-індустрії, як змія, що кусає себе за хвіст, не приймають одна одну. Самодостатність художників постмодерну, вірніше, усвідомлення ними своєї самодостатності, знову ж досить агресивна. «Елітарне» мистецтво агресивне стосовно не лише глядача, що не приймає його, не лише критики в разі відторгнення нею, але і власне мистецтва з іншою смисловою наповненістю. Епатаж, прийнятий у спадок від С. Далі, все частіше перетворюється із засобу на мету.

Художник сучасності вже не сумує за втраченими еталонами, він зневажливо повергає їх до своїх ніг, відхрещується від них, створюючи власну систему цінностей, побудовану на запереченні, як це вже не раз бувало. Але безвихідь парадоксу полягає в тому, що прагнення до нового шляхом повергання в прах старого саме і є лише старим методом. Фантазія художника створює свідомо агресивну, епатажну картину світу, філософія відчаю переростає у філософію заперечення. Творча особистість сучасності немов креслить крейдою коло, в центрі якого знаходиться сама, не допускаючи в нього більше нікого. Вона замикається на собі, постійно рефлексуючи, але ця замкненість уже не є знаком сплеску творчої енергії, що народжується. Первинний креативний задум часто не збігається зі своїм практичним втіленням у життя. Але “програма” заперечення і методи його вираження у кожного художника свої. Це стало причиною катастрофічного зниження якісного рівня творів сучасного мистецтва, особливо живопису та графіки. *Кожен* художник створює власну філософську концепцію, власну картину світу, винаходить власну техніку, назви для яких – сфера винахідливості критиків. При цьому нерідко філософствування не лише передбачає, але й замінює створення власне витвору мистецтва у звичному для глядача існуванні. Звідси все популярнішими стають, наприклад, інсталяції. У підсвідомості художника рано чи пізно, але обов'язково формується питання про те, що є причиною невдачі того або іншого його безпосереднього контакту з глядачем: глядач недостатньо розумний, щоб зрозуміти, або автор недостатньо професійний, щоб передати і донести. “Комплекс невизнаної геніальності” спричиняє те, що художник замикається на собі, що у всі епохи викликається конфліктом внутрішнього світу творчої особистості й того, що оточує її. Але це не порушує внутрішньої духовної цілісності майстра, творчий процес не припиняє своєї ходи, оскільки художник на питання, хто ж винен у тому, що відбувається, завжди звинувачує глядача, який не в змозі налаштуватися на “потрібну хвилю”. Інсталяції, мультимедійні й відеоінсталляциі, перформанси, цифровий друк, використання шнурів, бджолиних сотів, найрізноманітніших побутових предметів – словом, усе, що виводить за межі двомірного простору, набуває поширення на зламі XX і XXI ст.

Матеріалізація настроїв (а постмодерн у цілому інколи називають просто “умонастроєм”) несе різні заряди, різну енергетику. В одному випадку результат художнього процесу сучасності, який класифікують то як актуальне мистецтво, то як концептуальне мистецтво, то просто як постмодерністські штудії, стимулює у глядача розумовий процес і

несе ідею, примушуючи мозок вирішувати певні проблеми, хоча і не приносячи естетичного задоволення, до чого звик століттями виховуваний глядач. А в іншому випадку візуалізація процесу несе агресивність, і нетрадиційоність методів втілення замінює відсутню глибину ідеї. Основною метою стає скандальність, а головним методом – епатаж. У цьому процесі вже немає новизни, яка привертала увагу глядача ще кілька десятиліть тому – ні в задумі, ані в техніці втілення.

“Територія пост-мистецтва” має вельми “клаптиковий, “уламчастий” характер, течії, методи настільки різноманітні, що знов виникає хаотичність картини як у будь-якій зламній добі. Але з концептуалізмом англійця Д. Херста, білоруса О. Некрашевіча або українців О. Тістола, О. Ройдбурда або В. Бажая продовжує співіснувати, хоч і слабкий, академічний струмінь: гіперреалізм, наприклад, Н. Сафронова, еклектизм якого навряд чи можна синонімізувати з полістилістичністю методу; популяризація шедеврів класичного мистецтва методом їх фототрансформації К. Рождєственською. Ідеалізм і “прикрашування” яскраво контрастують із іронією й нігілізмом концептуалізму. Контрасне тло сучасного арт-процесу надзвичайно яскраве, але течії не просто різнорідні й численні, а взаємоворожі, арт-клімат сучасного простору дихає інтровертністю художників. Художня арена сучасності знову ставить одвічні проблеми епох зламів: “художник-глядач”, “замовник-художник”, “художник-критик”, “мета мистецтва”, “мистецтво-не-мистецтво”, але цього разу ці проблеми залишаються сформульованими, вкрай загостреними, але поставленими заради визнання факту постановки проблеми, що відбувся, і не більше.

1. Дюркгейм Э. Самоубийство : социологический этюд / Э. Дюркгейм. – М. : Мысль, 1994. – 399, [1] с.
2. Гуми лев Л. Конец и вновь начало / Л. Гумилев. – М. : Хранитель, 2007. – 431 с.
3. Шеллинг Ф. Философия искусства / Ф. Шеллинг. – М. : Мысль, 1999. – 607 с.
4. Шкепу М. Феноменология истории в трансформациях культуры / М. Шкепу. – К. : НАУ, 2005. – 360 с.
5. Хренов Н. Культура в эпоху социального хаоса / Н. Хренов. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 448 с.
Хренов Н. Социальная психология искусства: переходная эпоха / Н. Хренов. – М. : Альфа-М, 2005. – 624 с.

ЛЮДИНА У МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: НОВІ АКСІОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ МИСТЕЦТВА ЖИТИ

Степаненко Наталія Борисівна

Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди
пров. Фанінський, 3В,
м. Харків, 61166, Україна.
stepan@vk.kh.ua

Мультикультурність, як одна із визначальних ознак сучасного суспільства, все більше сприймається у якості самоочевидності. Як зазначає із цього приводу авторитетний теоретик мультикультуралізму Ч. Тейлор, “Інші культури існують. І ми повинні й надалі жити разом – водночас як у межах усього світу, так і перемішані у кожному окремому суспільстві” [1; с. 70]. Але, за всієї розвиненості теоретичного дискурсу мультикультуралізму, він ще не став органічною складовою філософії мистецтва жити. Остання значною мірою продовжує розроблятися в її класичній формі, яка з часів античності у центрі своїх концептуальних побудов розміщує практику турботи про себе, де головними аксіологічними орієнтирами є самопізнання, самовизначення, самореалізація. Між тим, у мультикультурному суспільстві, в якому багатьом індивідам все частіші доводиться входити в різні культурні світи, чи жити на межі, перетині цих світів, класична аксіологічна перспектива мистецтва жити має бути

суттєво доповнена і розширена. Можливі напрями такого розширення і є предметом нашого осмислення.

Процеси глобалізації призводять до локалізації цивілізаційно-культурного розмаїття в одному соціокультурному просторі. Відтак у соціумі загострюються конфлікти між Своїм і Чужим, активізуються різні форми протистояння за принципом Ми – Вони, виникає загроза поширення таких негативних соціальних явищ, як ксенофобія, расизм, вандалізм на національно-культурному ґрунті, тероризм тощо. За таких умов утвердження толерантності як універсального світоглядного принципу стає життєво важливим соціальним завданням без вирішення якого неможливо налагодити продуктивну інтеркультурну комунікацію, ефективно діяти у полікультурному середовищі, дати адекватну відповідь на соціокультурні виклики процесу культурної глобалізації. Виходячи із зазначеного виникає необхідність доповнення аксіологічної перспективи мистецтва жити мистецтвом жити разом, осереддям якого має стати культура толерантності.

Другий напрям розширення аксіологічної перспективи мистецтва жити пов'язаний із суттєвою плюралізацією стилів життя, що надзвичайно ускладнює проблему особистісного вибору між ними. Якщо в традиційній культурі вмінню робити вибір індивіда навчають у процесі соціалізації, то у мультикультурному суспільстві людина змушена самотужки конструювати свою систему цінностей, не лише вибираючи між смислами “своєї” культури, а й балансуючи між “своєю” та “чужою”, між різними “чужими” культурами. Наслідком цього стає постійна присутність на межі буття і небуття, “в проміжках”, “в розривах”, що породжує, за висловом В.С. Біблера, “свідомість проміжку” із притаманною їй абсолютною особистою відповідальністю за свою долю. У мультикультурному суспільстві змінюється традиційне уявлення про самототожність суб'єкта в системі різнобічних комунікативних зв'язків, відносин, дискурсів. Виникає не лише відсутність тотожності “Я для себе” і “Я для Іншого”, а й відсутність сталої тотожності суб'єкта до самого себе, тобто вихід суб'єкта за власні межі. Це повною мірою стосується і етосу, який в умовах становлення глобальної цивілізації також не тільки вимушений виходити за власні межі, але й у цих межах знаходити множину субкультурних, соціально-групових, національних, тощо “Я”, які слід за допомогою рефлексивних зусиль поєднати у загальному образі культурного “Ми”. Звідси у мистецтві жити актуалізується здатність особистості, здійснюючи рефлексію, самостійно обирати культурну ідентичність, в якій втілюється той чи інший стиль життя, і нести усю відповідальність за цей вибір і ти ризики, які він за собою тягне. Отже виникає необхідність доповнення аксіологічної перспективи мистецтва жити культурою свободи, невідривно сполученою із культурою ризику.

1. *Тейлор Ч.* Мультикультуралізм і “Політика визнання”. – К.: Альтпрес, 2004. – 172 с. – (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).

ОСОБИСТІСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ІНТЕРНЕТ-ЗАЛЕЖНИХ

Турецька Христина Іванівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
khrystja@gmail.com

В останні роки у наше життя стрімко входять новітні технології – персональні комп’ютери, мобільний зв’язок, та, мабуть, найбільший влив на соціальні та психологічні процеси здійснює все більша доступність мережі Інтернет. Так, в Україні у 2003р. нею активно користувались 2,5% населення, причому, щомісячний приріст користувачів складав приблизно 10%. У березні 2005 року кількість користувачів складала 5 278 100 осіб. А у січні

2009 року було зафіксовано 10 416 154 користувачів Інтернету в Україні. Тобто, бачимо, що кількість людей, що мають доступ до Мережі та активно користуються ним за достатньо короткий проміжок часу збільшилась у десять разів.

В результаті Інтернет перестав бути “місцем проживання” невеликої групи спеціалістів та науковців, а перетворився в потужний засіб масової комунікації, місце зберігання надвеликих обсягів інформації. При цьому, достатньо поширеною є думка, що Інтернет перестав бути в першу чергу інформаційним ресурсом, він перетворився для багатьох людей на основне середовище їх активності – місце, де спілкуються й будують близькі стосунки, місце, з яким пов’язані очікування та розчарування. За словами користувачів, “В Інтернет не заходять, там живуть”. В результаті цього, в користувачів Інтернету виник цілий спектр психологічних явищ – інтересів, мотивів, цілей, потреб, установок, безпосередньо пов’язаних із цим новим середовищем. Серед таких явищ усе більшої актуальності та занепокоєння з боку спеціалістів набуває проблема “*Інтернет-залежності*” (синоніми: Інтернет-адикція, віртуальна адикція). Попри те, що дана проблема окреслена та існує вже на протязі достатнього проміжку часу, на сьогоднішній день все ще не розроблена чітка та загальноприйнята система критеріїв даної залежності, та недостатньо вивчені її чинники.

Однією з основних особливостей віртуальної реальності є її унікальні можливості для комунікації, самовираження і самовизначення, для так-званих “*ігр з ідентичністю*”. При чому, численні автори підкресллють, що саме можливість створювати віртуальну самопрезентацію, котра дозволить компенсувати незадоволеність реальним Я та неінтегрованість особистісної ідентичності є одним із чинників Інтернет-залежності.

Відтак, предметом дослідження виступає особистісна ідентичність користувачів Інтернету, схильних до Інтернет-залежності. Мета дослідження полягає в теоретичному обґрунтуванні змісту та структури особистісної ідентичності, вивченні психологічних особливостей особистісної ідентичності схильних до Інтернет-залежності

Експериментальна база. У дослідженні взяло участь 606 осіб, котрі погодились відповісти на запитання анкети та опитувальників в мережі Інтернет за адресою. Із них – 274 чоловіки та 332 жінки. Середній вік досліджуваних склав 22,1 роки.

Дослідження проводилось у комп’ютерній формі в мережі Інтернет. Методологічною основою даної форми проведення опитування є роботи В. Ромека і Д. Сатіна, котрі підтверджують збереження надійності та валідності багатофакторних методик при їх використанні в середовищі Інтернет.

Для діагностики особистісної ідентичності використано методики у відповідності з розробленими діагностичними критеріями: *когнітивний критерій* – шкала ясності Я-концепції, шкала саморозуміння (опитувальник самоставлення), методика особистісного диференціалу; *афективний критерій* – тест-опитувальник самоставлення Століна, шкала внутрішньої конфліктності (МДС); *часовий критерій* – шкала орієнтації в часі (САМОАЛ); *міжособистісний критерій* – методика діагностики рівня емпатичних здібностей В. Бойко, шкали уявлення про сприйняття себе іншими та очікування позитивного ставлення інших (опитувальник самоставлення); *діяльнісний та ціннісний* критерій – тест смисложиттєвих орієнтацій (СЖО).

З метою діагностики Інтернет-залежності використано методики: опитувальник Інтернет-залежності К. Янґ (дігностує поведінкові симптоми) та Опитувальник установок стосовно Інтернету (дігностує поведінкові, афективні та когнітивні симптоми).

Статистична обробка результатів здійснювалась із використанням параметричних методів математичної статистики, зважаючи на нормальний розподіл даних за усіма шкалами. На основі показників описової статистики виокремлено підгрупи досліджуваних із низькою, середньою та високою схильністю до Інтернет-залежності та проаналізовано особливості особистісної ідентичності у кожній із підгруп на основі розроблених критеріїв.

Дослідження **когнітивного компоненту** особистісної ідентичності дозволило нам зробити наступні висновки: найнижчим рівнем ясності Я-концепціїї характеризуються особи, схильні до Інтернет-залежності. Їх система уявлень про себе у порівнянні з підгрупами із

середнім та низьким рівнем схильності до Інтернет-адикції, менш чітка та інтегрована, їм притаманний найнижчий із трьох груп рівень розуміння себе – тобто, недостатнє розуміння того, що відбувається у їх власному внутрішньому світі, різниця між власним Я-образом і сприйнятям іншими людьми.

Дослідження **часового компоненту** показало: із підвищенням рівня Інтернет-залежності, рівень орієнтації в часі знижується. Такі особи у найменшій мірі схильні переживати цілісність власного Я у часовому континуумі минулого, теперішнього та майбутнього.

Вивчення особливостей **афективного компоненту** особистісної ідентичності дозволило зробити висновки: особи, схильні до Інтернет-залежності характеризуються найнижчими показниками у сфері самоставлення — їм у найменшій мірі притаманні самоповага, аутосимпатія та самоінтерес. Тобто, досить критичне уявлення про свої вольові якості та цілеспрямованість, недостатня віра у власні сили; недостатня задоволеність собою, розчарованість через те, що Я-реальне не відповідає Я-ідеальному.

Отримані результати за загальною самооцінкою у групі не схильних до Інтернет-залежності свідчать про прийняття себе, високу впевненість у своїх силах, віру в успіх у будь-яких починаннях, здатність відстоювати свої позиції, активність, хорошу соціальна адаптація, незалежність. Результати групи схильних до Інтернет-залежності свідать про досить критичну оцінка власних шансів на успіх, схильність вибирати посильні завдання, уникати ризикованих рішень. Особам, схильним до Інтернет-залежності у найбільшій мірі притаманна внутрішня конфліктність – сумніви що стосуються власного “Я”, неузгодженість Я-концепції, тенденція до надмірного самокопання й рефлексії, що протікають на загальному негативному емоційному тлі ставлення до себе. При чому, спостерігається яскраво виражена тенденція зростання рівня внутрішньої конфліктності із зростанням схильності до Інтернет-залежності.

Дослідження **міжособистісного компоненту** показало: для осіб схильних до Інтернет-залежносі у найбільшій мірі притамання схильнісь уникати близьких міжособистісних стосунків та не перейматись внутрішнім світом оточуючих, при чому вони у найменшій мірі здатні створювати атмосферу відкритості, задушевності, довірливості у міжособистісних стосунках. Також, схильні до Інтернет-залежності не почувають достатньої впевненості у тому, що здатні викликати у інших симпатію, позитивне ставлення, що може породжувати труднощі у спілкуванні, певну настороженість у взаєминах з іншими людьми.

Вивчення особливостей **поведінкового та ціннісного компоненту** особистісної ідентичності дозволило зробити висновки: особам схильним до Інтернет-залежності, притаманно жити сьогоднішнім або вчорашнім днем, не задумуючись про майбутнє та не визначившись із цілями у житті. При чому, вони схильні почуваєте незадоволеність своїм теперішнім життям у порівнннi із середнім рівнем задоволеності життям у інших підгрупах. Схильні до Інтернет-залежності не вірять, що в змозі контролювати події власного життя, вважаючи, що події в житті є справою випадку.

Рубрика “РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В СУЧАСНОМУ КОНТЕКСТІ”

ПОНЯТТЯ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНО-КАТОЛИЦЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Бойко Ігор Мирославович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

На сторінках фахових та публіцистичних масових виданнях, в мережі Інтернет-ресурсу ведуться релігійно-історичні та богословсько-філософські дискусії навколо питання “ідентичності” релігійно-конфесійного середовища України. Конфесійна самобутність, яка є визначальною рисою “ідентичності” зводиться до:

а). особливостей зовнішнього прояву конфесійної сутності – її діяльність, процес соціалізаці;

б). способу інтегрування віруючого (адепта чи профана) у певну конфесійну спільноту;

в). ототожнення на підставі збігу ознак (обрядово-літургійна спадщина);

г). еклезіологічна та євхаристійна особливість.

Парадоксальним є факт того, що єдина християнська спільнота (еклесія) позиціонує себе сьогодні не як уніфіковану духовну сутність (1 Петра 2:9-11, Еф. 1:22-23), а є демаркована на численні конфесійні утворення, які ідентифікують себе з християнством (Церквою Христовою).

Проблема “ідентичності” найбільш гостро проявляється в Україні у тих церквах, які згідно офіційною термінологією є “традиційними”: православні – УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ та католицькі – УГКЦ та РКЦ в Україні. Крім того, православно-католицьке середовище України перебуває під впливом внутрішньодержавних, релігійно-політичних та геополітичних (“Москва-Ватикан-Константинополь-діаспора”) векторів. Слід зазначити, що труднощі і неоднозначність визначення конфесійної “ідентичності” детермінуються, в першу чергу суспільною невизначеністю, еклектичністю державно-політичного, релігійно-політичного життя країни, недовершеністю процесу націотворення та відсутністю національної ідеї. Як наслідок, спостерігаємо духовне спустошення суспільства, індиферентність (людини та релігійно-конфесійних громад) до існуючого в світі “духовно-морального хаосу”.

Релігійно-конфесійне християнство, представлене в Україні всіма трьома конфесіями – православ’я, католицизм, протестантизм з цілою палітрою структурних деномінацій, які в свою чергу мають внутрішній поділ (переважно за догматично-обрядовим та ідеологічно-політичним принципом).

Основні тенденції розвитку православно-католицьких відносин визначаються динамікою співвідношення протилежних векторів конфесійної трансформації: консерватизм – модернізм, радикалізм – екуменізм, євангелізація – соціальне служіння, соціалізація – маргіналізація.

Найбільш відчутна проблема “ідентичності” у Православ’ї, яке розділене на окремі конфесійні структури з численною кількістю груп/партій державно-політичного “забарвлення”. Конфліктність даного поділу полягає у його інституційному прояві – створення нових юрисдикцій. Виділимо головні вектори даних юрисдикцій, які обумовлюють конфесійну самобутність:

1. проголошення незалежності України, процес національного державотворення – УАПЦ, УПЦ-КП;

2. внутрішня криза в православ’ї (русифікація українців, української православної традиції, тісна співпраця з атеїстичним тоталітарним режимом спонукали частину православної єрархії, духовенства і вірних, переважно у Західній Україні, відмежуватися від цієї “спадщини” та відродити свою церковну ідентичність зі збереженою (чи пробудженою) українською національною самосвідомістю) – УАПЦ;

3. ідея створення “єдиної національної, помісної” Церкви та тісна практична взаємодія з державною владою – УПЦ-КП;

4. необхідність дотримання канонічного порядку, збереження “чистоти віри і єдності Церкви” з Московським Патріархатом, “консерватизмом”, гострий осуд “сепаратистів” і “розкольників” – УПЦ.

Різна церковно-обрядова приналежність (на фоні інших культурно-соціальних відмінностей) в умовах нерозвиненої національної самосвідомості була тим формальним бар’єром, який визначав межі конфесійної ідентичності релігійної карти України.

Специфіка становища РКЦ в Україні полягає в тому, що колись приналежність до латинського обряду ототожнювалась із польською (на Закарпатті – угорською) національністю. Сьогодні, перед ієрархією РКЦ в Україні постають дві альтернативи: а) полонізації (інколи ре-полонізації), б) “українізації” (інкультурації). Крім того, РКЦ в Україні на межі століть змінила своє становище і з числа “традиційних” перемістилась у категорію “релігійної меншини”.

Стосовно, УГКЦ то навколо цієї конфесії ми спостерігаємо, поряд з православ’ям, однакову кількість розбіжностей навколо питання “ідентичності” у лоні цієї церкви. Досить суттєві розходження у “традиційних” церквах стосовно міри співвідношення між східною традицією і католицькою приналежністю (УГКЦ), літургійно-обрядова полеміка та поділ духовенства і пастви на “восточників”, “західників”, “вихідців з підпілля”, “перехідців з православ’я”, “прибульців з діаспори” (УГКЦ), між вселенськістю і помісністю (УГКЦ, УПЦ-КП), між національно-політичною заангажованістю і суспільно-духовним служінням (УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ, РКЦ в Україні), лояльністю до держави, політизації конфесій і залежністю від “закордонних центрів управління”, назви Церкви (УПЦ-КП, УАПЦ, УПЦ, УГКЦ) а також щодо перспектив християнського примирення та християнського діалогу в Україні й світі.

Таким чином, виокремимо основні фактори (чи критерії) визначення “ідентичності” православнго-католицького середовища:

1. мікрорівень:
- те, як людина означує себе конфесійно;

2. макрорівень:
- бачення, розуміння Церквою своєї конфесійності, її позиціонування у всіх проявах суспільного життя;
- участь в екуменічному дискурсі-діалозі.

СУФІЗМ ЯК ФАКТОР РЕЛІГІЙНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ УММИ

Брильов Денис Валентинович

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
вул. Пирогова, 9,
м. Київ, 01601, Україна.
dbrilyov@gmail.com

В епоху глобалізації, що охопила весь світ, у тому числі Україну і інші пострадянські держави, в умовах посиленого пошуку національної ідентичності і духовного відродження народів цих країн звернення до релігійної думки минулого і нове її осмислення з урахуванням вимог реалій сучасності може стати важливою опорою для створення нового суспільства і нової людини. В цьому плані важливу роль може зіграти вивчення і використовування скарбів мусульманської культури, бо в ході багатовікової історії розвитку в ній виникли такі течії, які мають нескороминуще значення. Одним з них є, на наш погляд, суфізм, який по одностайному визнанню східних та західних вчених, є комплексним феноменом ісламської культури.

Суфізм, як ісламська наука виховання, релігійно-етична система формування в людині щирості в його поклонінні Богу займає важливе місце в релігійному світогляді народів, що населяють територію колишнього Радянського Союзу, в тому числі мешкають в Україні. Це вкорінена духовно-етична традиція татар, таджиків, узбеків, киргизів і інших народів Центральної Азії, народів Північного Кавказу та, зокрема, кримських татар. Тому без

вивчення ідейно-релігійних підстав і ритуальної практики суфізму, що багато в чому визначає особливості побутування ісламу і його культури на даній території, дуже складно зрозуміти сучасні духовні, релігійно-політичні процеси в уммі на території Україні.

Перш за все треба відзначити, що взагалі поява та розповсюдження ісламу в Криму пов’язане з представниками суфізму, і хронологічно починається з другої половини XIII століття [2; С. 179]. Як відзначає Н. Абдульвапов, навіть при першому спостереженні, роль суфізму у відповідних процесах вимальовується достатньо значущою і навіть символічною. Справа в тому, що процес ісламізації в Криму відбувався, головним чином, при самій активній участі осіб, що були головними персонажами саме історії суфізму, зокрема, легендарними Сейїдом Сари Салтуком (пом. 1293 або 1296), який був послідовником суфійського шейху Ахмеда Ясаві, та одним з останніх сельджукських правителів Ізеддіном Кейкавусом (1238?–1278), котрий був мюридом відомого суфія та поета Джеляледдина Румі (1207-1273).

До кінця XV століття Крим потрапляє до сфери турецького впливу. В 1475 р. Туреччина захопила Генуезькі колонії та князівство Феодоро, а Кримське ханство стало її васалом. Водночас з цим завершився й процес ісламізації Кримського півострова [5; с. 74].

Одним з головних методів розповсюдження ісламу в цей період була підтримка ханською адміністрацією суфійських проповідників, які не лише будували *текке* (суфійські обителі), але й були засновниками вакуфних комплексів (тобто таких, які відповідно до мусульманського права були передані державою або окремою особою на релігійні або благодійні цілі), й нових мусульманських поселень. Наприклад, Кара Алп, в якому суфії побудували не лише текке, але й будівлі, які обслуговували його: млини, лавки та інш. [4; с. 9].

Тому не викликає здивування те, що саме суфії займали значуще місце в релігійно-політичному житті Кримського ханства. Про їх вплив свідчить перш за все розташування в *дивані* (Вища урядова установа та вища судебно-релігійна інстанція в Кримському ханстві). Відразу за *калгой* (спадкоємець хана, який сидів від нього по правую руку) традиційно стояв голова ханафітського мазхабу на півострові — *шейх-уль-іслам*, яким зазвичай був відомий вчений богослов-дервиш (тобто суфій) [1; с. 60].

Суфійські братства функціонували у всіх містах Криму, в багатьох поселеннях. Найбільша кількість обителей спостерігалась в Бахчисараї (9), в Кафі (7), в Карасубазарі (4). Розповсюджені були як турецькі тарікати (Мевлевійа), так и місцеві форми суфізму (Колечлі, Чуюнчилі) [3; с. 399.].

Після приєднання Криму до Російської імперії з деяких причин в перші 50 років ісламські релігійні інститути продовжували функціонувати без істотних змін. Після видання Маніфесту Катерини II від 8 квітня 1783 року о приєднанні Криму до Росії, ісламські інститути були інтегровані в політико-правовий простір імперії [6; с. 197].

В кінці XIX століття відомий кримськотатарський діяч Ізмаїл Гаспринський вказував, що в Криму суфії складали локальну групу місцевих жителів, які вигідно видрізнялися аскетизмом та високою духовністю й визнавались їм інститутом скоріш корисним, ніж шкідливим.

Щодо розповсюдження та впливу суфійських інституцій на теренах України в радянські часи, то слід зазначити, що суфійські спільноти продовжували існувати в Криму в перші роки радянської влади. В 1923 році в Криму існувало декілька текке, однак вже починаючи з середини 20-х років з бібліотек виймається ісламська література, закриваються медресе та мечеті, руйнуються мавзолеї суфійських вчителів. В 1944 році існування суфізму (та ісламу загалом) на території Кримського півострова припинилось в зв’язку з депортацією його головного носія — кримських татар.

Аналізуючи стан справ з розповсюдженням тарікатів в Україні сьогодні, можна казати про те, що в Україні спостерігається високий ступень активності традиційних суфійських груп. Насамперед, привертає увагу діяльність тарікатів Накшбандійа, Кадирійа и Ріфаійа, представники котрих тісно співпрацюють з Духовним управлінням мусульман України

(ДУМУ). Більше того, голова ДУМУ, муфтій України шейх Ахмед Тамім сам є шейхом вказаних тарікатів (причому є представником щонайменш двох гілок Накшбандійа), й має право на їх передачу (*іджазат*) [7].

Як ми бачимо на основі існуючої інформації, суфізм у багатоманітні своїх проявів займав раніш та займає тепер важливе місце в історії України та в релігійній самоідентифікації українських мусульман. Більше того, існує велика ймовірність того, що згодом вплив суфійських груп на українську умму буде зростати. Такі висновки спираються як на загальносвітові, так і на внутрішньоукраїнські тенденції. Відносно світових тенденцій слід зазначити, що останнім часом зацікавленість суфізмом з боку західних дослідників різко зросла, і що більш важливо – змінила свій характер. І якщо раніш ця зацікавленість була спрямована значною мірою в бік духовних, езотеричних аспектів суфізму, то зараз вона фокусується здебільшого на його соціокультурних та соціально-політичних аспектах.

Таким чином, ми можемо зробити наступні висновки:

- по-перше, суфізм відігравав ключову роль в розповсюдженні ісламу на території Криму в XIII столітті. Пізніше, в часи Кримського ханства, суфії продовжували чинити серйозний вплив на суспільство, та визначали релігійне життя мусульман Криму, та їх релігійну самоідентифікацію;
- по-друге, ми можемо констатувати, що сьогодні в Україні спостерігається висока активність традиційних суфійських груп, причому представники суфізму присутні майже у всіх етнічних групах українських мусульман, та зазвичай є досить авторитетними членами релігійних спільнот.

1. *Абдуллаева З.З.* Крымскотатарское духовенство накануне присоединения Крыма к России // Культура народов Причерноморья. – 2000. – № 14. – С. 59-63.
2. *Абдульвапов Н.* Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ. – Симферополь, 2005. –Т. 18(57). – С. 179-192.
3. *Бахревский Е.В.* Суфизм в Крыму (по материалам «Книги путешествия Эвлии Челеби» // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 1. – Симферополь, 1997. – С. 395-402.
4. *Бойцова Е.Е.* Методы исламизации в Крымском ханстве // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 55, Т. 2. – С. 7-10.
5. *Бойцова Е.Е.* Роль ислама в этногенезе крымских татар // Культура народов Причерноморья. – 1999. – № 7. – С. 73-76.
6. *Загидуллин И.* Институты суфизма в Крыму // Суфизм как социокультурное явление в российской умме. Материалы всероссийской научно-практической конференции (Казань, 21 ноября 2006 г.) – Нижний Новгород: ИД “Медина”, 2007. – 268 с.
7. *Матеріали* IV З’їзду мусульман України (з особистого архіву автора)

РЕЛІГІЙНІСТЬ СУЧАСНОГО УКРАЇНЦЯ В КОНТЕКСТІ КРИЗИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ АКСІОЛОГІЇ

Васьків Андрій Юліанович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
andrijko@yandex.ru

За роки своєї незалежності Україна перетворилася на державу з багатою конфесійною палітрою. Християнський сегмент посідає у ній традиційно чільні позиції. Так, інституційно християнські конфесії є найбільш представницько репрезентовані у мозаїці сучасних релігій у нашій державі.

Однак численні міжконфесійні суперечки, церковні розколи у християнському середовищі, маніпуляція релігійною свідомістю, надмірна ангажованість християнських церковних інституцій у політичне життя, узалежнення від бізнесово-підприємницьких

структур призвели до кризи не лише християнських інституцій, але і зумовили, до певної міри, девальвацію системи моральних цінностей, здискредитували саму ідею християнства як релігії любові, правди тощо.

Парадокс сучасної української релігійності полягає в тому, що претендуючи на роль консервативної у своєму християнському конфесійному вимірі спільноти, ми абсолютно відкриті до входження у наш релігійно-ментальний простір будь-яких релігійних новотворів. Важливо зазначити, що ця відкритість часто детермінована не притаманною нам толерантністю чи принципами демократії, а що дуже прикро, – цілковитою байдужістю та формальним ставленням до феномену релігійної духовності як у мікро-, так і у макровимірі. Практика запровадження у школи предмету “християнська етика” значною мірою стала спробою перекласти відповідальність за релігійне виховання на систему освіти, що є неприпустимим у конфесійно негомогенному середовищі і засвідчує формальний підхід до цієї проблеми з боку Церкви.

Механічно-формальна релігійність, релігійна самоідентифікація винятково на генетико-династичному рівні, без вагомого внутрішнього духовного наповнення зумовлюють поважну аксіологічну кризу. Динаміка, з якою сьогодні поповнюються ряди апологетів новітніх релігійних рухів є яскравим цьому підтвердженням.

Релігійність сучасної людини стала сферою приватного життя. Суспільство, на жаль, чи на щастя, втратило традиційні важелі контролю за релігійністю. Зрозуміло, що принцип фіксованого членства, запроваджений здебільшого у всіх новітніх релігійних групах, дає можливість краще відслідковувати, корелювати динаміку розвитку релігійності, ніж у численних християнських спільнотах.

Не оминула сучасної релігійності також і науково-технічна революція. Сьогодні все частіше у приватному релігійному житті людина послуговується он-лайновим, віртуальним режимом. Вже поширеною стає практика приватної сповіді у чатовому форматі, не кажучи вже про фактично існуючу традицію прослуховування богослужінь, проповідей на аудіо чи відео носіях. Такі практики з одного боку, полегшують та оптимізують участь у релігійному житті, з іншого, “опускають планку” релігійності, зводячи її до частини масової культури чи масової свідомості.

Поважною загрозою ідентичності християнської релігійності сучасного українця, допоки ще не зовсім усвідомленою, є зростаючий вплив орієнталістських неорелігійних утворень, популярність яких не в останню чергу зумовлюється активним пропагуванням тези про “арійські корені” українства. У цьому ж контексті цікаво моделює формати сучасної релігійності і феномен двоєвір’я. Таким чином, сьогодні варто стверджувати, що криза християнських моральних вартостей зумовила певні трансформації релігійності, зекстраполювала її у більш модерні та духовно-ментально не притаманні нам сфери

ОСОБЛИВОСТІ СХІДНОЇ І ЗАХІДНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ХРИСТИЯН

Огірко Олег Васильович

Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З Гжицького
вул. Пекарська, 50,
м. Львів, 79010, Україна.
Ohirko@yandex.ru

До головних конфесій в Україні належать: православні, греко-католицькі, римо-католицькі та протестантські Церкви. Православних і греко-католиків, які належать до одного східного обряду, з римо-католиками єднають: святі Таїнства (хрещення, миропомазання, сповідь-покаяння, Євхаристія – Причастя, єлеопомазання-маслосвяття-соборування, священство і подружжя-шлюб), свята Літургія – Служба Божа, Богослужіння,

молитви, правди віри, Заповіді Божі, наука Отців Церкви, святе Передання, Церковне мистецтво (ікони, образи), вшанування Богородиці. Протестантів з перечисленими вище конфесіями єднає лише свята Тайна хрещення і спогад про Причастя, Заповіді Божі, Святе Письмо та наука Ісуса Христа Богочоловіка.

Особливості східної і західної релігійної ідентичності християн мають помітний вплив у формуванні поглядів молоді. Отці Церкви навчали: “Lux ex Orient, lex ex Occident” – “Світло зі Сходу, закон із Заходу”. Це є ключ до розуміння східної і західної ідентичності. Східна ідентичність відзначається містичністю і пошаною духовних знань, а західна ідентичність характеризується легалістичним, реалістичним розумінням, зосередженим на конкретну дію земної людини. Соборноправність і децентралізація церковної влади на Сході – й, навпаки, строга централізація влади на Заході. Відомий спір між Сходом і Заходом щодо примата Папи римського як першого між рівними, чи першого над рівними. На Заході в католицькій Церкві Папа – це батько всіх християн, а на Сході в православній Церкві він – брат у Христі. Обов’язковий целібат (неодружений стан) священиків в західних Церквах і можливе одруження в східних Церквах. Відмінності у зовнішньому вигляді духовенства: з відпущеною бородою на Сході й, як правило, голення бороди на Заході. Вчення про філіокве (з латинської мови Filioque – додаток “і Сина” у походженні Святого Духа) в католицькій Церкві – від Отця і Сина, а в православних – від Отця, або від Отця через Сина. Додаток “і Сина” в Символі віри запроваджено щойно на соборі в м. Толедо в 589 р. Вчення про чистилище в католицькій Церкві, яке не вживається в православних і протестантів. Відмінності у будові храмів: на Сході візантійський стиль будови, що містично завершується куполом (банею), що символізує небосхил. Це місце, де постійно перебуває Бог, де постійно горить “вічне світло” (лампадка). Західні храми будуються у готичному (гостроверхому) стилі, що символізує храм, до якого сходить Бог, коли люди приходять на Богослужіння. Грандіозна величина латинських храмів є символом, який великий є Господь і якою малою є людина. У східній традиції найбільшим культом є культ Пресвятої Трійці, а на Заході традиційний христологічний культ, тобто одного Бога. Східні християни почувають себе гостями у Божому храмі, перебуваючи у частині храму, що зветься храм вірних, а Христос постійно перебуває в окремій частині храму-святилищі, що відгороджена іконостасом, що є образовим поданням правд віри через ікони Христа, Богородиці, святих, апостолів, головних свят року і пророків. На Заході іконостаси не використовуються. Вірні західного обряду збираються довкола престолу, миряни з одного боку, а духовенство напроти, з другого боку, а Христос приходить на престол як гість на зібрання людей. Східні християни вшановують Христа утаєного в Кивоті у святилищі під видами Хліба і Вина, а західні християни виставляють святі Тайни для публічного почитання в монстранції під видом прісного хліба (оплатка). Ікони в східному обряді не є декоративними образами з реалістичним зображенням особи, а навпаки, представляючи нереальну, видовжену постать звертають увагу до її духа. В західному обряді радше вживаються образи або об’ємні статуї святих осіб. На Сході особливо вшановують Дейзістер: Ісуса Христа, Богородицю та Івана Хрестителя, а на Заході замість Предтечі дають земного опікуна Спасителя – св. Йосифа. У східних Церквах найчастіше зображають ікони Божої Матері з Дитятком Ісусом Христом, а в західних частіше зустрічаються образи самої Богородиці. У протестантських Церквах ікони, образи традиційно не вживаються. Культ Богородиці однаково поширений в католицьких і православних Церквах, але в об’явленнях на Сході, зокрема у нас (Почаїв, Крехів, Зарваниця, Гошів) Богородиця мовчить, а на Заході (Люрд, Фатіма, Гваделупе, Меджугор’є) постійно навчає. У протестантських Церквах такий культ не властивий. В католицькій Церкві щодо вшанування Богородиці проголошені догмати, яких немає в православній Церкві, а саме: Догмат про Непорочне Зачаття Діви Марії від 8 грудня 1854 р. та Догмат про Внебовзяття Діви Марії від 1 листопада 1950 р.

На Сході церковний рік починається вереснем і має найбільше свято Різдва Богородиці, а закінчується серпнем – Успінням Богородиці, тобто східна релігійна ідентичність українців – постійне вшанування Божої Матері, особливо як Цариці і Покровительки України з 1037 р.,

коли князь Ярослав Мудрий в Києві, в Церкві Благовіщення на Золотих Воротах з усім духовенством віддав увесь народ в опіку Божої Матері. Найбільшим святом для західних християн є Різдво Христове, а для східних – Великдень, Пасха, Воскресіння Господнє як торжество перемоги добра над злом, світла над темрявою, правди над брехнею, життя над смертю, в якому бере участь вся природа: “земленька зі сну збудилась…”. Східна ідентичність більше звернена до таїнства Воскресіння Христа Господа, а західна до Боговтілення (Бог став людиною). До головних свят року на Сході належить Водохреща, Йордан, Богоявлення Господнє, Теофанія, а на Заході його взагалі немає, замість нього – свято трьох мудреців, Епіфанія. Третім величним святом Сходу є Воздвиження Чесного і Життєдайного Хреста, якого в західних Церквах немає. Західна Церква відзначає свято Христа Царя Світу в останню неділю жовтня, якого православна Церква не має.

У східних Церквах хрестяться трьома пальцями правої руки тричі, щоб возвеличували Пресвяту Трійцю, а в західних – п’ятірнею один раз, щоб віддати честь п’яти ранам розп’ятого Хреста. У протестантських Церквах не прийнято хреститись. На Божественних Літургіях свт. Василія Великого чи Івана Золотоустого на Сході здебільшого стоять, співають хором і вклякають на коліна, а на Заході на месі Папи Григорія (Двоєслова) сидять, вклякають на коліні, грають органи. У протестантських Церквах співають псалми, слухають Слово Боже, моляться нетрадиційними молитвами. В католиків і православних вживають церковні молитви, а найчастіше: “Царю небесний”, “Отче наш”, “Богородице Діво”, “Вірую” та ін. Суперечка про епіклезу (прикликання Святого Духа при освяченні) на св. Літургії неодноразово є причиною неможливості спільної відправи між католиками і православними. При відзначенні головних свят православні і греко-католицькі Церкви дотримуються старого (юліанського) стилю, що був встановлений римським імператором Юлієм Цезарем в 46 р. до Різдва Христового, а католицькі – нового (григоріанського) стилю, що був запроваджений реформою календаря папою Григорієм XIII у 1582 р. Християн України об’єднують спільні святі: рівноапостольні Володимир і Ольга, страстотерпці Борис і Гліб, Антоній і Феодосій Печерські, Михайло Чернігівський та інші.

Західні християни, які представляють Католицьку Церкву, налічують 45 (46) книг Старого Завіту, а східні християни, тобто православні, а також протестанти – лише 38 канонічних книг. Подібно розрізняють числення Заповідей Божих на Сході і Заході. У католиків десята Заповідь розбита на дві окремі, а в православних і протестантів, навпаки, перша Заповідь розбита на дві, тому не збігається їх нумерація, хоча зміст залишається незмінним.

Схід більше наголошує на божественність Христа, а Захід на його людську природу. Східна ідентичність полягає у тривалих молитвах, строгих постах, а західна ідентичність – набожність до Пресвятої Євхаристії, короткі Служби Божі, полегшені пости. Молитви на чотках на Сході, на вервиці – на Заході. Тривалі покаянні Богослужіння на Сході, молитви до Пресвятого серця Ісуса, Марії, хресні дороги, молебні – на Заході. Східна ідентичність сприймає релігію серцем, а західна – розумом. Емоційність Сходу і реалістичність Заходу – ось суть головних відмінностей.

ТЕОРЕТИЧНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІЙ АНАЛІЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ ПОБУДОВИ РЕЛІГІЙОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Папаяні Іван Володимирович

Державний університет інформатики і штучного інтелекту
вул. Богдана Хмельницького, 84,
м. Донецьк, 83050, Україна.
papayani_ivan@ukr.net

Проблема релігійної ідентичності і ідентичності загалом є достатньо актуальною з огляду на трансформаційні процеси сучасності. Як зазначає французький дослідник Ж-П. Віллем “в ситуації релігійної аномії, коли релігійні традиції не мають тої культурної очевидності, а індивід повинен орієнтуватися в плюралістичному й складному всесвіті сам, індивідуальна релігійна тотожність (релігійна ідентичність авт.) не дається а має бути побудованою” [1]. Дана, доволі влучна теза дослідника, що характеризує сучасний вимір релігійної ідентичності, на рівні теоретичного релігієзнавства, ставить проблему окреслення специфіки, особливостей і методів побудови, або іншими словами конструювання релігійної ідентичності. Проблема релігійної ідентичності була актуалізована в багатьох дослідженнях як закордонних так і вітчизняних авторів. Зокрема на ній акцентують свою увагу зарубіжні дослідники Е. Сміт та С. Хантінгтон, С. Клеман і П. Коллінз, Ж-П. Віллем, вітчизняні релігієзнавці А. Колодний, В. Єленський, Л. Филипович, О. Саган, С. Здіорук М. Бабій, Н. Мадей, В. Шевченко та інші. Однак, саме проблема конструювання (формування) релігійної ідентичності, її теоретичні і практичні аспекти, багатьма дослідниками релігієзнавцями актуалізовані не були.

Мета даної роботи полягає в теоретико-релігієзнавчому аналізі, окресленні й характеристиці, особливостей і специфіки процесу конструювання релігійної ідентичності.

Виходячи з філософської парадигми феноменологічного конструктивізму релігійну ідентичність, автор розуміє як соціально-психологічний конструкт (сформована чимось конкретним (культурою, людиною, соціальним інститутом тощо) сутність (зокрема, соціальний конструкт – це сутність, породжена конкретною культурою або суспільством), суттєвою особливістю буття якої є її існування виключно в силу того, що індивіди погоджуються діяти так, немовби це “щось” існує як таке, виконуючи певну сукупність умовних правил), що окреслює єдність релігійної групи яка досягається інтерсуб’єктивною орієнтацією членів групи на загальний ідеалізований набір символів які актуалізують сутність онтологічних, аксіологічних і етичних регулятивів релігійної віри та відтворюються завдяки загальним священним практикам. Ідентичність як атрибут є належність індивіда до певної соціальної цілісності в нашому випадку релігійній общині.

Конструювання релігійної ідентичності знаходиться в кордонах повсякденності індивіда та відбувається завдяки актуалізації певних релігійних практик які в свою чергу складають основу релігійного досвіду особи (культового, позакультового, містичного тощо) в якому релігійна ідентичність конструюється, актуалізується, конкретизується і трансформується, набуваючи певних рис і особливостей, що стають основою її відмінності від інших різновидів соціальної ідентичності. Для того, щоб релігійний досвід отримав своє місце у суспільстві на рівні багатьох індивідів, він повинен бути легітимізованим повсякденністю. Конструювання релігійної ідентичності в повсякденні, на нашу думку, розгортається і актуалізується на рівні двох умовно окреслених практик, а саме дискурсивних і недискурсивних. Проаналізуємо кожну з них окремо.

Рівень недискурсивних (іншими словами, тілесних) практик представляє собою певний набір візуальних, слухових, тактильних образів, за допомогою яких конструюється та чи інша релігійна ідентичність. У процесі такого відтворення важливу роль відіграють естетичні фактори – маркери релігійної ідентичності, які можна не тільки сприймати на візуальному рівні, а також на рівні слуховому і тактильному. Релігійна музика, сакральна архітектура, священні страви, різні особливі деталі одягу та зовнішнього вигляду, всі ці маркери є елементами конструювання і репрезентації власної релігійної ідентичності як на індивідуальному, так і груповому рівнях. Вони відіграють особливу роль в повсякденній комунікації, створюючи для індивіда смисловий простір “власного пізнаного”. Інтенція свідомості на даний маркер відтворює або позитивний елемент релігійної ідентичності, тобто віруючий знаходить своїх одновірців і намагається приєднатися до їхнього загального “Ми”, або навпаки, саме ці маркери стають тими важливими елементами, на основі яких конструюється власна ідентичність за принципом: “Ми не Вони”, а “Ми”. Останній приклад

конструювання релігійної ідентичності в межах повсякдення може виступати як негативний фактор актуалізації конфліктів на релігійному ґрунті.

Дискурсивний рівень конструювання релігійної ідентичності (останній можна окреслити як рівень “мови в мові”) розгортається завдяки “нараціям”. Він є доволі складним і багатовимірним, адже включає в себе багато елементів, починаючи від соціокультурного середовища і процесу ідентифікації та закінчуючи так званими оповідями (іншими словами, наративами), що забезпечують трансляцію певного досвіду і в дослідницькій літературі окреслюються як “колективна пам’ять”. Важливим елементом конструювання релігійної ідентичності в дискурсивному просторі виступає ідентифікація. Однак, виходячи з модерністської парадигми, якої дотримується автор, процес ідентифікації розуміється не тільки як ототожнення віруючим себе з певною релігійною групою, а і як актуалізація або прояв (самоопис) власного “Я”, завдяки релігійній спільноті. У такому разі фіксація ідентифікації віруючого і релігійної спільноти не є жорсткою, заданою раз і назавжди. Через ідентифікацію віруючий засвоює певну релігійну систему, її цінності, зразки поведінки та соціальні ролі. У широкому сенсі ідентифікація (тожсамість) розуміється як динамічний феномен, процес співіднесеності особою власного “Я” з кимось або чимось.

Межа між дискурсивними й недискурсивними практиками конструювання релігійної ідентичності є доволі розмитою. Така форма як ритуал (літургія), на нашу думку, виступає як така, що поєднує в собі дискурсивні і недискурсивні практики конструювання релігійної ідентичності і виступає завдяки своїй символічності як важливий елемент актуалізації когнітивних взірців для конструювання ідентичності особою. Поєднання мов “перформенсу та наративу” за П. Каннертоном, створює і актуалізує поєднання в ритуалі дискурсивних та недискурсивних практик конструювання релігійної ідентичності.

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що в сучасному релігієзнавстві ще не зовсім вироблені чіткі уявлення щодо механізмів та критеріїв конструювання релігійної ідентичності. Проведений вище автором теоретичний аналіз є спробою обґрунтування і осягнення останнього. Проблема конструювання релігійної ідентичності пов’язана, перш за все, з пошуком механізмів, які дозволяють індивіду співвіднести свою повсякденність з минулим у вигляді священної історії і майбутнім у вигляді певного “Божого промислу”, інтегрувати у ньому соціальні й культурні тенденції і завдяки всьому цьому знайти своє місце в складному й динамічному суспільному просторі. Релігійна ідентичність є залежною змінною, з одного боку – похідною від соціокультурного контексту, а з іншого – категорією, яка активно впливає на процес особистісного становлення людини, адаптації її до культурного середовища певної релігійної системи і суспільства загалом. У цьому сенсі можна стверджувати думку про те, що при домінуванні релігійної ідентичності в сукупності соціальних ідентичностей особи вона виражає певний спектр особистісних проблем віруючого в контексті реального соціокультурного середовища, а також специфіку адаптації особи до соціокультурного простору. В подальшому автор планує зосередитися на практичних аспектах конструювання релігійної ідентичності які характерні як традиційним так і сучасним релігійним організаціям.

1. *Віллем Ж.-П.* Європа та релігії. Ставки XXI-го століття / Ж.-П. Віллем; [переклад з французького] – К. : Дух і Літера. 2006. – С. 197.
2. *Сміт Е.* Національна ідентичність [Текст] / Е. Сміт – К.: «Основи», 1994. – 536 с.
3. *Хантингтон С.* Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. [Текст] / С. Хантингтон – М.: “АСТ”, 2004. – 635 с.
4. *Релігія* і нація в суспільному житті України й світу [Текст] / под. ред. проф. А. Колодного, проф. Л. Филипович, проф. П. Яроцького. – К.: Наукова Думка, 2006. – 286 с.

НОРМАТИВНА ЛЕГІТИМАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ

Пасько Ярослав Ігорович, Коржов Геннадій Олександрович

Донецький державний університет управління

вул. Артема, 46, 6 корпус Днецького університету управління
Донецьк, 83100, Україна
paskocivil@yahoo.com

Abstract

The paper deals with the analysis of the normative legitimization of religious values in modern Ukrainian society. The analysis focuses on the determinants and basic interpretation of the processes of the legitimacy in modern epoch. The authors generalize theoretical approaches concerning religious phenomenon and religious values in European and Ukrainian societies, theoretical essence and practical moral importance of the four versions of religious legitimization in Europe. In the process of analysis supposition has been made that the Ukrainian model of religions legitimacy is different from European ones and based not so much on religious public participation and free private choice as on those forms of secularity which are connected with the destruction of Lebenswelt (life-world). This supposition is confirmed by sociological researches that allow us to identify the tendency to the reestablishing of the neo-patrimonial model of legitimacy in Ukraine that is inherited from Cesaro-Popism. This model of legitimacy is very dangerous for the democratic foundation of stateness and civil society shaping.

Recognition of religious values in the Modernity: theoretical interpretation and models

Due to European influence, Ukrainian intellectuals, representatives of Ukrainian nation and local communities now feel necessity of modern normative legitimacy. We can speak about three major interpretations of modernity each of them is very important for understanding the nature of religiosity and religious values as well as the role and place of the church in contemporary Ukrainian society.

The first interpretation emphasizes Luther’s understanding of this phenomenon connected with the embodiment of religious freedom and spirit in civil common being. It is Hegel’s reflection of modernity. According his view Westval’s peace, absolutist monarchy and Fon Mol’s constitutionalism (with the idea of Reichstaat) were basic foundations of the modernity.

The second interpretation focuses on radical enlightenment and French revolution’s secularization. This tendency was accumulated in the ideas of politics, human rights (law) and power which do not demand their external recognition. These new ideas, norms and values connected with modern secularization have nothing to do with the legitimacy of religious sphere. We can sum up modern version of secularity in the following two maxims: 1) power and law have their own internal legitimacy without necessity for sacral authorization and 2) power and rights can be connected with universal transcendental values and norms, secular by their nature. Within the first stream of thought one can observe the absorption of legitimacy by legality (as Schmitt claims) expressed in juridical positivism. The second tendency of political and legal discourse looks for support in grand-narratives (for instance, human rights). To some extent these two tendencies are intertwined.

The third interpretation of modernity is synthetic and implemented in the combination of intellectual non-religious and religious ideas, i.e. social doctrines of Catholicism, Orthodox Conservatism, Weberian and Marxist discourses emphasizing a wider context of Modernity. Religious dimension of this phenomenon was connected with the ideas of “Universalism” that has been based on ancient Christian connotation and inherited from Bernard de Clairvaux and Thomas Aquinas. At the same time secular philosophical concept of “ideal communication”, i.e. Apel, Habermas, and Luman’s theoretical view (autopoezis system) also plays a very significant role in the vision of modernity. In the third interpretation we have a point of intersection between the modern and primordial foundations of contemporary development.

We can speak about necessity of the implementation of modern lessons for European and post-communist countries in the context of controversies of formal universal principles and transcendental legitimacy based on religious foundations. Evidently, normativity in the interpretation of Habermas and Kelzen is not sufficient without the transcendental religious

dimension of legitimacy, the central role of Christian outlook. At the same time due to the European modernity the phenomenon of *laikos* (Greek term) was implemented in the social practice. The essential trait of this fundamental structure – secularity has been formed on the basis of the separation of state’s institution and religious power, its autonomy from secular intrusion. In contrast to the Middle ages, the recognition of religious freedom and secularization took place practically everywhere in Europe. Simultaneously we can observe the incorporation in European consciousness of not only individual freedom but also critical discourse of publicity and respect to secular and profane dimensions of human rights.

In this context a domination of the cultural discourse of *laikos* can be viewed in France. The essence of the discourse is in the destruction of religion as power and reevaluation of its role in pluralistic society. In new conditions religion has becoming a part of cultural heredity and preserving its very important role in the social ethics, in the questions of emigration, respect to human dignity of foreigners, the problems of unemployment and poverty.

The second version of values legitimacy is embodied in the unification of laikos (secularity) and religion. This model was historically implemented in Poland and Italy (countries with very strong catholic component) and in Denmark (Lutheran’s version of Protestantism) and Greece (Orthodoxy). In these countries the church was recognized as a power institute, extensively participating in education and fostering culturing values, with high level of autonomy from aggressive forms of secularity.

In those Europeans societies where social contradictions are very strong religion and religious leaders are perceived by people as a source of solidarity and stabilization. The role of *laikos*-religious discourse has been very considerable in the Central Europe, especially in the context of social activity by Pope John Paul II and the implementation of the ideas of Universalism. Cardinal Wojtyla, a former professor of catholic social ethics in the catholic University of Lublin, put particularly strong emphasis on humans’ social practice and the significance of socio-moral principles in different spheres of social life. In September 1988, John Paul II published *Sollicitudo rei socialis* (the seventh encyclical by John Paul II and seventh social encyclical in the history of the Church). In the context of the critical discourse of publicity John Paul II recognizes injustice and alienation in the contemporary world, emphasizes social questions and universal norms, values of humans. ”We need the cultural, religious and moral development of mankind. The poverty of under-development is morally intolerable; and the same is true for overdevelopment, which leads to pure consumption and a surplus of material goods for those few who become slaves of their possession”. For Pope, who represents synthetic, i.e. secular-Christian version of modernity, it is evident that church in new conditions must also be a significant international force which has preserved considerable vitality, proclaims respect to the family and tradition, promises freedom, social justice and eternal happiness. In Central and Eastern Europe his moral and social position was supported by great religious and secular intellectuals, like L.Guzar, J.Sverstuk, M.Kundera and even M.Dzelski, who, regardless of his criticism of Pope, focuses on secular and sacral synthesis – the moral-normative foundation of values in society. In this paradigm the concept of human rights and ecumenical openness was implemented in full extent.

The third, religious model of values was incorporated in Ireland and Israel. In these countries the system of education, culture, secular traditions and secular power are determined by religion and religious framework. National identity is connected with strong religious traditions of participation.

The fourth type, i.e. the paradigm of external segmentation or differentiation, is connected with the system of educational diversion and the separation of philosophical and religious orientations. We can observe the autonomous model of the existence of, say, Protestant, Catholic, Jewish, Muslims communities and schools. L.Vuae focuses on increasing Catholic components in the system of education in the countries of this type, for example Belgium and Netherlands.

At the same time the sacral and secular values in European societies are in the state of equilibrium which promotes the moral-normative legitimacy of not only moral relativism but rather the recognition of the high level of normativeness and morality. The last tendency can be found in

strong horizontal networks with the components of individualism and collectivism, active public participation in public community and preserving of private religious choice.

Unfortunately, in Ukraine this discourse was not incorporated in social practice due to several reasons: 1) Religious discourse (theological and theoretical reflection) was weaker than in Poland and other countries of Central Europe, and 2) the collapse of public and private spheres took place together with the undermining of historical and cultural memory in Ukraine in the XX century. At the same time the strong structure of consciousness connected with communist party and Orthodox Church was also destroyed. We can summarize that in the XX century the de-legitimization of human dignity and the triumph of reduced forms of secularity took place.

Now there is only one transcendental structure for Ukrainian majority, namely the secular one. Religious organizations function in accordance with the principles of the reduction model of market economy and become, in a sense, social enterprises to satisfy needs of consumers. Religious sphere is perceived within the framework of secular practices and religious community is very feeble and unable to advance the revival of civil society and implement new values based upon horizontal network ties, cooperation, and coordination among the members of community.

Destruction of Ukrainian Lebenswelt and idea of universal society

Historically the project of authentic legitimacy is hinged upon the process of secularization of moral theology. The classic form of modernity destructed any religious forms as needless. In the context of modernity and post-modernity it is not easy to find foundation for normativeness only in profane sphere without appealing to religion and religious values. That is why moral crisis is closely connected not only with the collapse of the Soviet ideological system and the decline of traditional pre-conventional morality, but also with the domination of secularity in mass consciousness.

The moral crisis is strengthening due to the rising vector of degradation of legal and family institutions in Ukraine as well as the Lebenswelt constitutive of culture, persons, and civil society. This brings about the reduction of secular and sacral sphere, and also the sphere of public and private, limitation of the civic, political and religious rights of society. Not only economic and political alienation but also the continual traditions of exclusion from religious membership in the community is what stands at the root of normative reduction, lack of trust and solidarity in Ukrainian society. The source of total degradation of moral values in Ukrainian society comes from the marginalization of various strata of society, which is serious obstacle for the implementation of the mode of laikos. One can observe the dismantling of horizontal ties of civil society, religious and secular ties. Instead of this we have the priority of hierarchy form of power, violence over person, the prevalence of corporative and consumer ethos over common good, moral virtues and justice.

At the same time despite of secularity, in Ukraine we have no theoretical religious discourse promoting the unification of country on humanistic foundation. There is no basis for sustainable values to organize collective life, as well as lack of openness to differences and particularities.

The collapse of the private and public foundations of religiosity

During the last twenty years one can observe the total impoverishment of the life-world (Lebenswelt) of Ukrainian people. Almost all social institutions, including such traditionally strong institutes as family and church, are undergoing the process of continual destruction. This tendency is particularly visible in social practices of the population of central, eastern, and southern regions of the country.

The root of the problem lies in the absence of the clear separation between church and political power. The matter is that there is no complex and full-fledged participation of believers in public church affairs. In 1996 only 3% of the religious population was active members of church organizations, and the other 11% – inactive ones. Ten years later these numbers changed insubstantially – less than 7 and 14% respectively. The place of active, horizontal-type social activities of believers in church organizations is substituted by tough religious hierarchy impoverishing public and private religious life and reproducing the patron-clientelist nature of political power.

In these conditions religiousness takes on more and more formal character and does not fit any of above mentioned European forms of church autonomy. If in Europe horizontal, network relationships become more and more popular in religious communities where individualism and collectivism combine, in Ukraine Cesaro-Popism takes the hold. Within this framework church authority is not independent and serves the goals of political legitimization.

By the same token, authentic religiosity is shrinking, and the role of the church in the preserving of social ethics is diminishing. The only sphere where the role of the church preserves is cult practices, such as birth, marriage, death. For example, the overwhelming majority of Ukraine’s population – both religious and non-religious – sees the importance of religious services for such events as birth and death.

According to the public opinion polls during the last ten years one can observe a constant growth in the level of religiosity among the Ukraine’s population. Each year there is a gradual increase in the share of the population that claims to be religious (58.0% in 1996, 68.8% – 1999, 75.5% – 2005). In 2005 three out of four Ukrainians declare to be religious and belong to one or another religious denomination.

However, this seemingly very high level of religiosity turns out to be mostly declarative. For overwhelming majority of people religion does not play important role (16.4% - very important in life, 37.2% - rather important). Paradoxically, growing self-declared religiosity comes together with gradual decrease of religious values that regulate important spheres of private life. In fact, we can see increasing secularization of socialization process in family. Among those qualities which must be taught in children less and less people mention religious faith and this tendency has steady and deepening character since the mid-90-s (20.4; 18.5; 15.1%). Even those who were raised religious and taught sacral values start to discard religious outlook and do not consider it important to grow children up in religious manner. Thus, religious foundations of family life are close to be completely destroyed. Traditions of religious family up-bringing are strongest in Western Ukraine and weakest in the East.

Formal and showy nature of religiosity in today’s Ukraine is persuasively demonstrated by the level of people’s involvement in religious practices, such as church attendance, praying and so on. The share of those who regularly – at least once a week – attend services remains at a persistently low level of 8-9% for many years. What speaks even more eloquently is the comparison of services attendance by those who regard themselves as believers and those who do not. These frequencies were almost identical for the two categories – around 10 and 8% respectively (2006). Praying to God outside religious services is also not wide-spread activity even among believers – only each third of them prays every day.

Besides, religiosity often does not correlate with people’s views on some important issues of private, for instance family life. Religious persons are expected to hold more traditional attitudes that fit church teaching and religious dogmas. When asked what is important in marriage religious people give answers very close to those of unreligious. For example, though the share of those who believe that shared religious beliefs are important for happy marriage is twice more among the believers than among non-believers, this necessity for satisfying family life is substantially outnumbered by all the rest conditions which are secular in nature. Religious and non-religious people assessed the role of some prerequisites for happy marriage in the following way: faithfulness conceived of as very important by 83 and 71% by believers and non-believers respectively, happy sexual relationship – 64 and 68%, adequate income – 62 and 74%, good housing – 60 and 68%, share household chores – 46% both and shared religious beliefs – 29 and 14%. Thus, though the religious put more stress on spiritual aspects the difference is minimal, which testifies that religiosity exerts almost no influence on such important sphere of private life as marriage.

Another important peculiarity of religious consciousness is eclecticism and syncretism. For centuries Orthodox people do not discard pre-Christian, pagan beliefs which overlapped and coexisted with Christian religiosity. Even nowadays many Orthodox Christians in Ukraine believe in reincarnation (40%), have a lucky charm and think that it can protect them from bad fortune.

Let us now turn from religious faith to religion and church as social institutions. What attitude do Ukraine's citizens hold towards religion and church as social institutes? What social functions, in their opinion, has church to fulfill? Which needs is it expected to satisfy? One can posit that church is seen by the population irrespective of their religiosity as an important institute of society able to help resolve many social problems. People lay emphasis mostly on socio-cultural and spiritual functions of religion, its capability to cultivate morality and spirituality of the individual and to encourage national and cultural revival of the society. Moreover, majority of the population believe that religion is an important factor of the democratization of society, and this attitude is much wider spread among believers (almost twice more than among non-believers). Simultaneously a substantial portion of people assert that religion is poorly adjusted to the needs of today's individual.

In Ukraine the general evaluation of the church substantially depends on religiousness of people: among believers 68% get that church play positive role in our society, 41% of undecided and only 18% among non-believers. At the same time more than each fifth believer states that church does not play essential role in society.

Ukraine's population holds rather ambivalent attitudes towards the issue of interrelationships between church and state power. On the one hand, the lengthy Soviet tradition of the separation of church from the state and state policy of atheism have led to the incorporation of secular outlook in public consciousness. The vast majority of Ukrainians are convinced that religious leaders should neither affect people's voting nor state policy, although there is a tendency to the decreasing in the level of support for this clearly secular model of state-church relationship. In contrast to this line of reasoning one can see that people look for moral authority of church. That is why relative majority agree that it would be if more people with strong religious beliefs were in power and politicians who do not believe in God are unfit for public office. By the same token church has the highest level of public confidence among all the rest political and social institutions (about 29% in 2006).

One of the most important factors influencing the role of religion in Ukraine is the invasion of political sphere in religious life. Church is considered by political elites as an instrument of political legitimization and mobilization. Such approach leads to increasing profanation, de-sacralization of religious life, destroys spiritual values, provokes not only political but also inter-confessional conflicts as well as results in the further disintegration of society. Such a distorted character of state-church relationship results in the politicization of religious life, religious self-identity starts to be interconnected with political preferences, attitudes and conduct of Ukrainian people, particularly geopolitical views on priorities in foreign policy (Russia vs. the EU).

Conclusions

Religious consciousness of Ukrainians is amorphous, fluid, de-sacralised, de-ritualized. Religiosity is often treated as a socially legitimate, desirable characteristic of the individual, one among many others. Theo-centrist orientation is substituted by ego-centrist focused on the individual's self-interest. At the same time consciousness of contemporary individual is far from the ideal of rationality, propagated and envisioned by classic Enlightenment paradigm. It is full of pre-Christian, pagan attitudes, belief in the supernatural, magic practices etc.

Most sociological studies demonstrate utilitarian attitudes of Ukrainian people to religious faith, its perception as an instrument of practical benefit. Most Ukrainians get in touch with church only by means of cult activity (birth, marriage, burial, celebrations). Their perception of church is not value-normative but rather instrumental. Church is often conceived of as a kind of political institute.

There is a dominant tendency towards the collapse of Lebenswelt that expresses itself in the spread of primitive forms of secularization accompanied by the rudiments of cezarepapism. Thus, one can posit that Ukrainian version does not match either European religious-secular model, namely layism, layist religiosity, segmented and religious type.

ОСОБИСТІСНИЙ АСПЕКТ ПРАВОСЛАВНОЇ МОНАСТИРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Смоліна Ольга Олегівна

Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля
Технологічний інститут
вул. Донецька, 43,
м. Сєвєродонецьк, 93400, Україна.
obrazos@yandex.ru

У явищі, яке умовно позначається поняттям “монастирська культура”, можна виокремити два своєрідні шари: зовнішній, що знаходить вираження в пам'ятках мистецтва, типі соціального служіння і внутрішній, схований від очей молитовний подвиг, що формує особливий тип особистості. Пропонується для визначення першого з них використовувати термін власне “монастирська культура, а для другого – увести поняття “чернеча культура”.

Метою є вивчення особливостей чернечої культури як особистісного аспекту православної монастирської культури. Питання про сутність чернецтва має давню й велику бібліографію. Разом з тим, менш дослідженою є область, що перебуває на стику цього величезного шару християнського вчення й реального його втілення, яку можна позначити як модель індигенної особистості чернечої культури.

Однією з характерних рис чернецтва є наявність особливої культури почуттів:

– відсутність любові до себе, переконаність у власній гріховності. Образи на адресу ченця повинні його радувати;

– відсутність прагнення до самовираження, самоствердження. Похвали – засмучують;

– подолання страху перед смертю;

– підвищений у порівнянні із сучасним рівень сентиментальності. Почуттями, що культивуються в житті ченця є розчулення, благоговіння, приниження, покаяння, не тільки назви яких, але й самі позначувані ними переживання вийшли з обігу людини секулярної культури;

– бажання максимально звузити досвід життєвих вражень і відчуттів;

– емпатія. Чернець покликаний молитися за увесь світ;

У цілому культура почуттів ченця може бути визначена словами апостола Павла: “У вас повинні бути ті ж відчування, які й у Христі Ісусі” (Флп. 2,5). Даний підхід у літературі філолофсько-культурологічного напряму одержав назву христоцентризм, у працях отців Церкви він передається поняттям “обоження” особистості.

Чернеча культура базується на особливій антропології, яка відмінна від загальноприйнятого наукового вчення про людину. У працях отців Церкви чернецтво (аскетика) іменується наукою з наук. Якщо традиційні гуманістичні концепції вважають людину істотою, насамперед, розумною, то християнська антропологія заявляє про “ушкодження” людського ума, про стан його занепаду. Крім того, під умом розуміється щось більше, ніж розумова здібність головного мозку людини: “Ум – це образ Божий, котрий ми опоганили й тепер повинні очистити” [2; с. 38].

Людські органи почуттів, з погляду православної антропології, мають більш широкий спектр здібностей, ніж це прийнято вважати: серце чує й мислить, розум бачить, слух мислить, нюх розмовляє (молиться), дотик має здатність говорити або мовчати.

Якщо в сучасній психології під душею розуміється психіка людини, а місцезнаходження її – головний мозок, то “святі отці вчать, що душа розлита по всьому тілу” [2; с. 108]. Вона має складну структуру: ум, розум і дух [2; с.102]. Хоча душа перебуває у всім тілі, існує також її головне місцезнаходження – серце. Сторона душі “ум” і серце як центр душі ототожнюються. Носіями чернечої культури підкреслюється, що ум неприпустимо ототожнювати з розумом. Це не однакові, але паралельні здібності душі. Станом ума (= серця, душі) визначається стан людини. Якщо ум народжує думки, то розум їх виражає, наділяє плоттю. Напрямок ума визначає генеральну орієнтацію людини – христоцентризм або егоцентризм, а розум є вираженням наслідків цієї орієнтації. Стан, коли розуму, а не уму приділяється головне місце в будові людської особистості, йменується

„занепалим”, причиною всіх негараздів людської історії. Отже, одним із завдань православної аскетики є відновлення ієрархії між умом і розумом, між душею і тілом у людині. Поняття “підсвідомість” у православному вченні відсутнє й сучасними богословами визнається не співпадаючим з уявленнями православної аскетичної антропології. Під третьою складовою душі – “духом” мають на увазі божественну благодать, що перетворює душу людини. Тільки людина духовна, що перебуває в природній гармонії ума й розуму, душі й тіла в православній антропології називається особистістю.

Вектор людської уваги в розумінні чернечої культури орієнтований протилежно світській культурі – прийом інформації йде не ззовні, а зсередини серця, душі, розуму, особистості. Мовою сучасної психології цей процес може бути названий інтроспекцією.

Перераховані раніше особливості культури почуттів ченця – відсутність любові до себе тощо – є саме запереченням найбільш універсальних “етик” (Д. Мацумото) характеристик. Стаючи ченцем, людина міняється не поверхово, а сутнісно, що ототожнюється із народженням.

Чернеча культура, з одного боку, може бути названа індивідуалістичною, тому що змістом всіх аскетичних практик є індивідуальне спасіння. З іншого боку, вона блокує людське бажання виділитися, що є ознакою колективізму. Очевидно, чернеча культура унікальним чином гармонізує індивідуалістичні й колективістські устремління, реалізуючи мету індивідуального спасіння через відмову від індивідуального.

В чернечій культурі під здоров'ям розуміють насамперед духовне здоров'я. Більшість православних аскетичних практик сполучені з перенесенням певних фізичних страждань. Чернецтво ототожнюється з добровільним мучеництвом.

Чернеча культура може розглядатися як багатомовна, завдяки присутності в ній мови тієї нації, представниками якої є ченці, церковнослов'янської й/або грецької як універсальних мов Православ'я, а також особливої символічної мови Священного Писання. Що стосується специфіки невербальної мови, то одним з універсальних жестів чернечої культури є хресне знамення. Іншим елементом невербальної мови є уникнення контакту очима із представниками протилежної статі й/або іншої культури (не чернечої). У цілому ж невербальну мову чернечої культури можна визначити поняттям стриманість.

На відміну від загальноприйнятого, людська свобода в чернечій культурі не має безумовної цінності, бо пов'язана з вибором з декількох можливостей, а значить із коливаннями й сумнівами людини в процесі цього вибору, що саме по собі є негативним. Чернечій культурі властиве помічене Ю.М. Лотманом зворотнє в порівнянні із сучасним, співвідношення норми й ідеалу: нормою особистості є Христос, а не пересічна людина. У цілому ж концепція людини в чернечій культурі зветься “відкритою антропологічною моделлю”, оскільки „якщо Бог по своїй сутності невизначений, то й людина, створена за образом Божим, також не може бути у всій повноті охоплена розумовим визначенням” [1; с. 86].

Таким чином, чернеча культура – це шлях розкриття внутрішнього багатства, що полягає в знаходженні в собі Христа. Під цим розуміють специфічний комплекс почуттів, емоційне налаштування і містичну присутність у людині енергії самої Божественної Особистості. У даному контексті негативно оцінюється стан людини секулярної культури, яка наповнює себе тим, що споживає ззовні. Якщо наша культура – “культура втрати серця” (Ієрофей Влахос), то чернеча культура – культура його знаходження. Вона розробила модель розкриття особистісного потенціалу не через експансію себе назовні, а шляхом самообмеження. Чернеча культура – це культура близьких особистісних відносин між людиною й Богом у системі “я – Ти” у просторі людського серця. Чернеча культура - це методика, процес і результат досягнення досконалості.

1. *Давыденков О.* Догматическое богословие: [Курс лекций] / Олег Давыденков, иерей. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. – 292 с.
2. *Иерофей Влахос.* Православная психотерапия (святоотеческий курс врачевания души) / Иерофей Влахос, митрополит. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 368 с.

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Фолієва Тетяна Олександрівна

Волгоградска філія ОУП
“Академия труда и социальных отношений”,
Вул. Советская, 5,
м. Волгоград, 400098, Російська Федерація.
tatiana_folieva@yahoo.com

Переклад з російської Ольги Мухи

Проблема людини в сучасному соціальному вченні Російської православної церкви не розроблена – так, в документі “Основи соціальної концепції”, який складається із 16 глав, немає навіть окремого розділу, присвяченого цьому питанню. Можливо, це спричинене першим досвідом у створенні подібних документів, а можливо, просто нехтування даною темою. Виходячи із такої ситуації, доводиться відновлювати загальну картину за окремими фразами і абзацами.

Загальна деконструкція тексту соціальної доктрини Російської православної церкви показує, що крім моделей співіснування суспільства і нуменозного, домінуючим є зв’язок Бога і людини, але водночас особистість у своєму прагненні до Бога повинна звертатися за допомогою до посередника/помічника – Церкви. При цьому індивідуальні характеристики не стираються, оскільки передовсім цінується особистісне, молитовне спілкування із Священним, а не загальне та механічне вірування.

Тваринне і розумне в людині засвідчують суперечливість її природи, відповідно, гіпертрофоване осмислення окремих сторін її сутності та буття призводить до світоглядного колапсу та породжує або “надлюдину” із вседозволеністю, або посередність із масовим мисленням, або “розумну тварину” із безперспективним існуванням. В сучасних умовах трансформації часом складно визначити, чи існує водорозділ поміж цими групами, які спершу були вигаданими, і лише згодом набули реальності. Вказані зміни не можуть прийматися РПЦ, оскільки спотворення і масовість особистості призводить до знеособлення Бога, надання йому атрибутів, не властивих раніше, а, відповідно, до зміни усієї системи вірувань.

Оскільки людина тут не мислиться поза Церквою, не сприймається і відхід Церкви від людини. При цьому, як видається, відносини індивіда і релігійної організації конституюються в соціальній доктрині через зобов’язання та почуття вини: людина *повинна* чинити так, а не інакше, слідувати особливому припису тощо. Російська православна церква у своїх документах так і не уникла спокуси наказувати, а не закликати. Хоча специфіка будь-якої конфесійної соціальної доктрини така, що вона повинна не говорити, *що* потрібно зробити, а пояснювати, *чому саме* це повинно відбуватися *так, а не інакше*. Соціальне вчення спроможне випрацьовувати позитивну мотивацію індивіда.

Без сумніву, РПЦ намагається бути дієвою стосовно людини й відмовляється бути стороннім спостерігачем. В доктрині відзначається, що соціальна дія церкви “повинна бути частиною її рятівної місії, що охоплює всебічну турботу про людину. Церква покликана брати участь в улаштуванні людського життя”. Окрім звичного прагнення “пасти овець”, Церква претендує і на роботу в сфері миротворення, збереження моралі в суспільстві, ‘справах милосердя і благочинності”; піклування про воїнів, співробітників правоохоронних органів, в’язнів; взаємодію у сфері екології тощо. Однак в усій доктрині загалом не зафіксовано особливого прагнення до змін: взаємозв’язок Церква – людина так і залишається

на понятті “повинен”. Це, як думається, навряд чи привабить нерелігійну людину в ряди Російської православної церкви чи надасть їй авторитету в сучасному суспільстві.

ПРАВОСЛАВ’Я ЯК ЧИННИК ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСТВА

Яртись Анатолій Васильович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Релігія на усіх етапах своєї історії завжди була своєрідним індикатором етносу. Взаємозв’язок етносу і релігії в історичному контексті розгортається як етнорелігієнез, що переживає постійні еволюції і виражається в активному етнічному функціонуванні.

Впродовж історії розвитку християнської традиції в Україні сформувалася чітка схема взаємозв’язку релігійного та етнічного, яка дозволяє трактувати релігію як одну із ідентифікаційних ознак нації. У даному контексті первинну роль націоідентифікуючого фактору відіграє українське православ’я. Хоча згодом, з ХНІ ст., таке ж навантаження починає відігравати греко-католицизм, а також деякі протестантські деномінації.

В добу свого автономного функціонування в структурі Константинопольського патріархату Українське православ’я сформувалось як культурно-історичний феномен зі своїми специфічними рисами та виявами. Тому відродження в роки незалежної України Православ’я як власне українського національно-духовного явища передбачає насамперед по повернення до тієї самобутності, яка виокремлювала його в православному світі перших семи століть другого тисячоліття.

Формування Українського Православ’я відбувалося в руслі загальних ментальних виявів українства, його окремішного способу життя, специфіки національної культури. Тому воно не сприйняло від візантійської православності як матірної ні її закостенілу ортодоксальність, ні абсолютизацію аскези як єдиної форми праведності.

Характерними рисами Українського Православ’я, поєднання і практична реалізація яких робить його самобутнім національно-культурним явищем, є соборноправність. демократизм, євангелістськість, побутовість, національність, відкритість щодо інших релігійних напрямків.

Соборноправність в Українській Православній церкві виражалася насамперед в тому, що кожний з її ієрархів не керував самочинно і самовладно. Всі церковні посади були виборними. Принцип соборноправності і виборності зумовили перетворення Української Православної Церкви на живий національний організм, що зберігав і конденсував духовні сили народу.

Обрядову практику Українського Православ’я характеризував демократизм, що виявлявся у рівності духовенства і мирян. Євангелістськість Українського Православ'я характеризувалась несприйняттям церквою цезаропапізму, що був привнесений у християнство візантіїзмом. Про євангелістськість Українського Православ’я свідчить абсолютизація ним моральних чинників християнства.

Національну інституційність Українського Православ’я засвідчувала насамперед обрядово-культова сфера. Вживання рідної мови у богослужінні вважалося непорушним Божим законом. Характерною рисою Українського Православ'я є його соціальність, яку подекуди називають народністю. Насамперед вона виражається в залученні мирян до активної участі в церковному житті. Відкритість Українського Православ’я до різних релігійних впливів сформувалась в ньому ще з часів Володимира Великого. Саме вона дала

йому змогу постати в ролі вселенського явища, а його історії набути загальнолюдської значимості.

Розвиваючись на межі зіткнення двох типів християнської культури і новонародженого протестантизму, Українське християнство розвивалось як специфічна синтеза усіх цих культурних явищ

СЕКЦІЯ 3. ЖИТТЄВИЙ СВІТ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Рубрика “СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ХАРАКТЕРИСТИКИ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ”

КУЛЬТУРА ЯК СПІЛКУВАННЯ

Бачко Наталія Леонідівна

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
вул. Івана Франка, 24
м. Дрогобич, 82100, Україна.
volim_s@mail.ru

Культура – це спосіб та можливість існування людини як людини. Культура у своїй сутності завжди тримається саме особистісними константами (духовність, творчість, свобода, відповідальність, любов). Звідси культура – це сфера етичних та естетичних максим особистісного життя (співжиття), які, в свою чергу, є буттям особливого виміру – буттям олюдненим, одухотвореним. Культура як спосіб реалізації людського ніби переймає в людини визначальність її способу буття. Людина творить культуру і в цьому творенні сама творить себе, свою людську сутність.

Г.С. Батіщев свого часу прийшов до думки, що творчу діяльність, продуктом якої і є людина та культура як спосіб її буття, не можна зрозуміти без залучення спілкування та всіх тих конститутивних моментів, що з нього випливають, маються на увазі, в першу чергу, відкритість, взаємообумовленість, взаємопричетність, співбуттєвість. Людина через предмети культури та способи людського співжиття спілкується з іншими людьми, і її власне самовизначення неможливе без цього посередництва. Тобто, культура через спілкування вводить людину в людський спосіб життя, який зрештою і є для неї єдино можливим. Так само культура неможлива без посередництва людського спілкування. Вона з’являється у світі міжлюдських зв’язків. Можна було б, у зв’язку зі сказаним, визначити культуру як світ людського можна буття, що вперше виникає у зв’язку Я-Інший, проте і цей зв'язок виникає саме через культуру.

Якщо культура є нічим іншим, як творенням і вдосконаленням предметно виражених всезагальнозначимих звернень людей одного до інших і до себе самих, то міра культурності перетворюється на міру людяності. Ця міра є свідченням того, що культура як світ людини через діяльнісно-спілкувальний вимір, який є творчим в своїй основі, постає як простір заданості, відкритості, можливостей, що рухаються у напрямку до особистісного начала людського буття.

Цивілізація – це простір, в якому людина живе своїми зовнішніми зв’язками. Вона не потребує діалогу, а лише інформації, при цьому, все більше і більше. Культура ж можлива лише через Іншого. Це простір діалогу, спілкування та зустрічей, а тому свободи та творчості. Культура тому пов’язана із світом внутрішнього багатства людини.

При поєднанні бахтінської та біблерівської концепцій діалогу культур випливає, що культура – це, по-перше, спосіб самоідентифікації та реалізації людини як особистості у певній особливій формі творення простору людського буття. Звідси, по-друге, культура – це включеність такої даної особливої форми людського буття у загальне культурне тло людства, що можливо завдяки діалогу. Окрім того, на наш погляд, культура існує на перетині спілкування між особистостями у даній культурній формі, і спілкування між самими культурними формами. Звідси, вона несе на собі відкритість та незавершеність, а тому вічність граничних проявів буття, які відроджуються щоразу в нових смислах у кожному іншому особливому типі спілкування, та граничних можливостей людини. Зрозуміло, що

про діалог культур можна говорити лише у тому випадку, коли культура постає і розуміється як сфера людських витворів, адресованих людям.

Простір культури суцільно діалогізований, оскільки з’являється як простір міжсуб’єктного спілкування. Витлумачена таким чином культура проявляється як співдіяльність, співпраця, співчуттям, співтворчість, що дозволяє їй бути простором свободи, духовності та творчості. А спілкування в такому розумінні постає як прилучене до творення істин та смислів які є вічними. Спілкування – це спосіб виникнення культури та можливості її існування. Внутрішній діалогізм дозволяє культурі увесь час повертати погляд на саму себе, оцінювати, аналізувати себе.

СУБ’ЄКТИВНІСТЬ САМОСВІДОМОСТІ

Дротенко Валентина Іванівна

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
вул. Івана Франка, 24,
м. Дрогобич, 82100, Україна
drvaliv@gmail.com

Практичне творення світу передбачає цілісну *суб'єктивність* особистості, її потребу і здатність *свідомо* розв'язувати суперечності, володіти способом перетворення категорійної сутності світу на власну універсальність. Для теоретичного мислення актуалізується проблема і*деального* як проблема *ідеалу* людини. Специфічна природа ідеального усвідомлюється в контексті субстанційної єдності матеріального та ідеального, де ідеальне є запереченням матеріального, а особливістю його прояву є ідея, ідеал.

Шляхом теоретичного аналізу колізій соціального організму, невідповідності “сутності” та “існування” людини розкрито ту реальну основу, яка породжує й поширює конкретні ідеї й ідеали. Проблема ідеалу виявила себе в плані розподілу діяльності між індивідами в процесі сумісного, суспільного виробництва матеріального і духовного життя. Філософія категорійно зафіксувала, що у межах існуючого історично сформованого розподілу діяльності (власності) кожен індивід об’єктивно перетворюється на професійно обмежену “часткову” особу, а всі культурні утворення – від техніки, технологій і до творів мистецтва – постають у якості “опредмеченої праці”, “неорганічного тіла людини”. “Відчуження” – всезагальна категорія, яка відображає тип суспільного відношення матеріального та ідеального, визначає загальнотеоретичні критерії суспільного перетворення дійсності, виявляє міру *об’єктивної реальності всезагального* як закономірного зв'язку матеріальних явищ у складі деякого цілого – у складі самоорганізованої тотальності.

Особливістю *діалектики ідеалу* є розуміння конкретно-всезагального як основи особливого. Ідеальне розуміється як таке особливе, що є *принципом, законом* його породження в діяльності, що відповідає його внутрішній сутності. Отже, ідеальний предмет – це досконалий предмет. Це означає тільки те, що даний предмет відповідає універсальному принципу; це такий одиничний і особливий предмет, у якому представлена його всезагальна нескінченна сутність. Коли ж людина уявляє предмети *без поняття*, вона не розуміє, не відчуває досконалості, не має ідеального ні в мисленні, ні в душі, не відчуває краси оточуючого світу.

Поняття ідеальності людських чуттів, мислення, волі і т. ін. ототожнюється не з переживаннями, а з *апріорними* (для кожного ще несформованого суб’єктивного самовідчуття) і *аподиктичними* (для всіх загальними і необхідними) формами предметного світу культури (Е. Ільєнков). *Апріорність і аподиктичність форм* не задана наперед, а породжується і відтворюється активністю кожного *акту креативного руху душі* у її власному предметному полі. Виникненню й розвиткові духовної сутності власної психіки кожен індивід зобов'язаний тільки власному суб'єктивному прагненню до повного споріднення з

суб'єктивністю інших людей, і насамперед, - з емоційними переживаннями кожним власної здатності судження про сумісно творене майбутнє (Ф.Т. Михайлов).

Креативність самосвідомості (творча сутність фантазії, продуктивна уява) *самовизначається* апріорністю й аподиктичністю творчої активності сил душі. Суб'єктивне устремління, виявлене, опредмечене, втілене для інших *аподиктичними формами звернень* до них і пережите *як власне*, у цих формах зберігається й передається від покоління до покоління як здатність ініціювати життєдіяльність (і *доцільну*, і *довільну* водночас), як деяке надіндивідуальне (інтерсуб'єктивне) поле загальної духовної культури. Отже, особистісне, втілене у всезагальних формах, що звернені до світу, – є сферою надіндивідуальної реально-ідеальної культури. Тотожність інтер- та інтрасуб'єктивності (Л.С. Виготський, Е.В. Ільєнков) розкривається через усвідомлення буття усього сущого як здатність мислити, дивуватися, сприймати буття, визначати сенс життя, мотиви. Суб’єктивні сили пізнання й усвідомлення буття мають початок у ньому самому, у його всезагальності. Творчість у строгих формах гармонії передає цілісність переживань епохальних суперечностей у поняттях і образах.

ДУХОВНЕ ЯК КОНКРЕТНА РЕАЛЬНІСТЬ

Левицький Сергій Любомирович

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
вул. Івана Франка, 24
м. Дрогобич, 82100, Україна
volim_s@mail.ru

З точки зору “тверезої” буденної свідомості “конкретне” в людському житті пов’язане насамперед з тим, що людина живе серед різноманітних предметів, даних чуттєво, має чисельні предметні потреби і шукає предметних же засобів їх задоволення; а так звані “духовні потреби” – дещо “абстрактне”, тому що їх предмети (добро, краса, любов, істина) не можуть бути чітко зафіксовані у вигляді відокремлених речей. Тому “духовне”, духовність (яка за своєї істиною є “співучастю у бутті”) – це просто абстракція, узагальнення спільних рис, що повторюються, у різноманітних одиничних (“конкретних”) проявах людського життя. Тут чітко працює формальна логіка з її хрестоматійним розпізнанням “абстрактних” і “конкретних” понять. На поверхні *соціального* існування дійсна *конкретність духовного* як такого проступає *абстрактно*, тобто неповно, збідніло, однобічно, пошкоджено. У зовнішніх формах соціального життя ми бачимо індивідів, які вступають у чисельні стосунки *між* собою, причому останні відчуваються індивідами як щось явно зовнішнє, чуже, хоча й раціонально необхідне для забезпечення життя.

“Твереза” свідомість фіксує саме цей поверхневий шар суспільного життя, вважаючи його “конкретним”, оскільки все це стоїть перед очима, є чуттєво даним і спостерігається в повсякденному досвіді. *Дійсно абстрактне* в реальності називається “конкретним”, а *справжня конкретність* людського суспільного життя зводиться до пісних абстракцій на кшталт “духовності”, “моральності”, “соціальності”. Абстрактно налаштоване мислення часто-густо поділяє ілюзії буденної свідомості, особливо, коли це стосується людського буття.

Тут варто звернутися до досвіду російської релігійної філософії і, зокрема, до деяких ідей С.Л. Франка. Особливою рисою російської філософії є критика західноєвропейського раціоналізму (“відсторонених начал”) і пошуки *конкретності* – конкретності в бутті і мисленні (“істинно суще”), конкретності в формах пізнання світу (бачення очима розуму, інтуїція), звернення до первинного “живого досвіду”, звернення до людської *особистості*, яка не зводиться до мислення, самосвідомості чи проекції абсолютного духу. Критикуючи Гегеля в останньому пункті, російські філософи солідарні з ним у логіко-методологічному

плані щодо розуміння категорій “конкретне” і „абстрактне”. Позиція російських філософів, як і Гегеля, в цьому питанні відверто *антиноміналістична*: абстрактна думка не є чеснотою, а “конкретне” аж ніяк не зводиться до існування окремих одиничних речей, що сприймаються чуттєво. *Конкретне* – це органічна єдність багатоманітного, єдність, що не зовнішньо зв’язує одиничні речі, а пронизує їх наскрізь, роблячи моментами живого цілого. Отже, природа і спосіб існування духовного – суто конкретні, оскільки у царині духовного буття усе наскрізь пронизане одне одним й усім, одне існує в іншому і заради іншого, тут – всезагальна солідарність усього існуючого (В.С. Соловйов).

Коли йдеться про духовне як *конкретну реальність*, остання має бути узята не як просте чуттєво дане існування, а у тому розумінні категорії “реальність”, яка міститься у працях С.Л. Франка. Він стверджує, що справжня природа реальності – металогічна. Реальність не стоїть перед нами в ролі об’єкту, ми з нею не зустрічаємось просто ззовні. Ми „маємо” її в тій цілковито особливій формі, що самі є те, що ми маємо. Російський філософ вважає, що це є реальність, яка відкривається самій собі – відкривається не через те, що хтось на неї дивиться, а через те, що саме її буття є безпосереднє буття-для-себе, певна самопрозорість. Ця первинна реальність пронизує і моє власне буття і складає його істотність.

Таким чином, продумуючи спосіб розкриття реальності, С.Л. Франк водночас рефлектує й спосіб нашого людського буття, - оскільки останнє вкорінене у бутті всеєдиному. Людському буттю іманентне трансцендування, а за С.Л. Франком останнє – не просто виходження за межі, “а співучасть у бутті за межами себе”. Адже мати самосвідомість – мати себе як “Я” – значить усвідомлювати себе “співучасником безконечного всеохоплюючого буття” Бути – значить належати до складу всеохопного буття, бути у ньому вкоріненим. Саме в цьому й полягає дійсна *конкретність* людського буття.

С.Л. Франк прагне подолати раціоналістичний забобон, що вся сутність реальності вичерпується без залишку моментом раціонального, однозначно визначеного, - моментом, що утворює суть нашого відстороненого знання, знання у абстрактниїх поняттях. Якщо справжня природа реальності металогічна, то вона є трансдефінітивною, тобто такою, що перевищує будь-які наші визначення і свої власні визначеності. С.Ф. Франк стверджує, що конкретна металогічна реальність буде мати для нас завжди характер трансдефінітного. Тим самим вона є трансфінітною. Але це все стосується й природи *конкретного* як такого: воно суперечливе, тому що – живе, пульсуюче, таке, що переливається через край, і тому може бути визначене, і водночас не може, тому що постає актуальною безконечністю як єдністю кінцевого і безконечного: безконечність – *в глибинах* кінцевого, а не як неозора сума одиниць.

Тим самим в кожному кінцевому ми виявляємо якийсь надлишок, що виходить за межі будь-якого “змісту поняття”, - що вказує на *трансраціональність* реальності в її істотності. Реальність завжди більше, ніж вона сама, значить, її природа надлогічна і містить в собі виразний ірраціональний момент. Ірраціональне в якості субстрату буття С.Л. Франк інтерпретує як динамічно-активне начало, неприборкану силу – “хаотичне прагнення, що з самого себе тягнеться до формування, завершення, здійснення”. Але російський мислитель не стверджує, що раціональне утворює поверхню реальності, під якою в глибині кипить щось ірраціональне. С.Л. Франк мислить тонше, конкретніше: справжня істотність реальності – *єдність* раціонального та ірраціонального, □ трансраціональне. Реальність як всеєдність не виключає нічого, в тому числі й раціональності; тому вона надраціональна, але не ірраціональна. Вона не є “це, а не інше”, а завжди є “це та інше” – єдність будь-якого “цього” з “іншим”. Ось чому все суще, □ вважає російський філософ, – є завжди чимось більшим й іншим, ніж все, що воно в готовому, закінченому вигляді .

Духовність – найістотніший вимір людського буття. Чи піддається він раціоналізації, в тому числі – раціональному розумінню? – Безперечно. Але постає питання: чи здатна будь-яка раціоналізація *вичерпати саму істотність* духовності, навіть у парадигмі “нової

раціональності” (С.Б. Кримський)? – На нашу думку, – ні; але не тому, що тут присутні і так звані ірраціональні чинники людської суб’єктності – воля, емоції, бажання і т.п. (вони, в свою чергу, теж піддаються певній раціоналізації). Раціональна невичерпність духовності насамперед, за С.Л. Франком, полягає в самій її трансраціональній природі, оскільки, по-перше, духовне вкорінює людське буття в безмежні глибини первинної реальності, всеєдності, а по-друге, саме в сфері духовного ми зустрічаємо власну людську глибинну трансфінітність: людське буття завжди перебільшує будь-які визначеності, воно переливається через край, еманує і тому є неосяжним для відстороненого пізнання.

Трансцендуючи вглиб *душевної* реальності, ми зустрічаємось з *духовним* як таким. Трансцендування назовні обертається зустріччю з “Ти”. В цьому пункті розгортання своєї концепції С.Л. Франк, без перебільшення, робить вагомий внесок у комунікативну традицію інтерпретації людського буття.

На нашу думку, усі сучасні міркування стосовно духовності, її відродження та утвердження, мають мати своїм теоретичним підґрунтям розуміння її як конкретної реальності. Діалектика абстрактного і конкретного, узята на рівні гегелівської теоретично-спекулятивної рефлексії та роздумів російських релігійних мислителів, має безперечний потужний евристично-методологічний потенціал.

МИСТЕЦТВО – САМОПІЗНАННЯ – ІДЕАЛ

Савчин Галина Віталіївна

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
вул. І.Франка, 24,
м. Дрогобич, 82100, Україна.
galina_savchin@mail.ru

Мистецтво є феноменом культури, в якому фіксується і концентровано виражається досвід світоглядного самовизначення людей. В художніх образах, як правило, відтворено ті естетичні ідеї, які несуть високий інтелектуальний і гуманістичний заряд і співзвучні загальнолюдським інтересам. У специфічній формі мистецтво виражає те, що переживають чи мають переживати всі представники конкретного суспільства.

Будь-який мистецький твір — це великі духовні зусилля, це самопізнання. Особистість виходить на рівень усвідомлення того, що, пізнаючи світ, вона пізнає себе, виходить на новий рівень осмислення буття, підносячись над ним. Людина розкриває себе, створює світ своїх цінностей і відтак сприяє пробудженню світу через себе і свою особистість. Отже, можемо говорити про творчість як мистецтво самопізнання.

Творчість, зокрема мистецька, – запорука існування естетичних ідеалів і цінностей. Саме за допомогою творчої діяльності людина намагається виразити свій внутрішній світ, уявлення про красу, добро, істину. Відображаючи дійсність крізь призму естетичного ідеалу, митець матеріалізує і стверджує власний ідеал людини. Художній образ, як результат творчої діяльності, найповніше виявляє естетичні ідеали людини, що становлять уявлення про вищу форму естетичної досконалості. Будучи специфічною для мистецтва формою відображення дійсності та висловлення думок і почуттів митця, художній образ є водночас формою виявлення ідеального як суб’єктивних уявлень самого митця та ідеального як досконалого об'єктивно. Образ народжується в уяві митця, існує там і втілюється в творі мистецтва, а естетичний ідеал становить фундамент, на якому споруджується вся будівля художнього образу.

Мистецтво – це шлях в ідеальний світ. Крізь призму мистецтва матеріалізується та стверджується власний ідеал митця. Слід усвідомити, чи відображає ідеал митця, що втілений у створеному ним художньому образі, універсальну закономірність діяльності та пізнання (що існує об'єктивно незалежно) як потребу у самопізнанні та самовдосконаленні

конкретної особистості. Отже, щоразу виникає потреба у розв'язанні проблеми взаємовідношення “ідеальне – матеріальне ” , “об’єктивне – суб’єктивне ”, “ідеальне – ідея – ідеал ” (теоретично – у розумінні суті взаємовідношення “ідеальне – ідеал ”, практично – у створенні художньо-естетичної реальності ідеального).

Проблема ідеального в творчості Е.В. Ільенкова. В концепції Е.В. Ільєнкова ідеальне не є просто іншим словом для позначення людської свідомості, психологічно обумовленого нашим матеріальним буттям. У ньому є щось більше, воно ґрунтується на відносинах самих речей, коли одна з них стає дзеркалом інших, еквівалентною формою для вираження їх загального змісту.

У мистецтві відбувається те обертання форми і змісту, при якому ідеальна форма стає метою, а її предметна основа тільки засобом. Ідеальна форма в мистецтві безпосередньо зливається зі своїм змістом. Суть мистецтва – в опосередкованому діяльністю ототожненні ідеального і матеріального.

ДУХОВНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Стеців Володимир Мирославович

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
вул. Івана Франка, 24
м. Дрогобич, 82100,Україна.
stetsiv_v@mail.ru

Для сучасного суспільства в значній мірі є характерним те, що ідеї індивідуального, особистого, особливого, окремого висуваються на перший план. При цьому особливою привабливістю володіє ідея людської особистості і екзистенції. Перед обличчям загрозливого розростання абстрактної всезагальності необхідно зберегти неминучу цінність живого індивіда

Внутрішні ресурси особистості попередньо не визначені: те, що людина репрезентує, її не вичерпує; так само не пригнічує й те, що її зумовлює. Людська думка безмежна, творчість безконечна, серце здатне вмістити увесь світ, самого Бога. Людина це велика таємниця, як для інших, так і для себе самої.

Внаслідок гуманітарно-інформаційної революції, що відбулася на зламі тисячоліть, зростає роль особистості як режисера та актора своєї індивідуальної життєвої долі. З іншого боку, сучасну людину можна охарактеризувати як таку, що “загубилася у власному житті”, тобто втратила певну ціннісно-смислову форму власного буття, перетворилась на порожню оболонку. Вкоріненість емпіристських звичок та традицій у соціально-філософському пізнання не дає змоги розпізнавати обернені форми здійснення багатьох соціальних процесів, особливо – за умов панування відчуження, уречевлення людських стосунків. Так само і поняття самореалізації, на превеликий жаль, є втягнуте в процес обернення і постає як обернена форма реалізації людиною своєї людяності.

Обернені форми створюють іншу реальність (псевдореальність), вони заміняють істинний зміст на псевдозміст і тим самим викривлюють саму суть явища. Ця перекручена реальність постає як єдино існуюча. У царині людських суспільних стосунків перекручена реальність постає наявним фактом, і тоді індивіди рухаються в цих ірраціональних формах, не підозрюючи про їх ірраціональність. Людина, яка знаходиться в полоні обернених форм свідомості, є пасивною всередині себе (навіть будучи гранично активною назовні), вона нічого не створює (не творить себе згідно Логосу). Живе спілкування заміняється механічно-технічним – комунікацією (у смислі – обмін інформацією). Мова йде про те, що людські стосунки перестають бути власне людськими, втрачають характер міжсуб’єктивних зв'язків спілкування в соціально-онтологічному смислі. Це – об’єктивна оберненість.

Така “спустошена” людина реалізує не себе, а лише егоїстичні імпульси свого его. Адже самореалізація — це процес самоздійснення людини в просторі людського спілкування, завдяки вільному екзистенційному вибору. Людина творить себе не тоді, коли розкриває свою самість (Я), а тоді коли зустрічає в своїй сутності інше “Я”. Тобто, коли “Я” здатне звернутися до “Ти”, побачити себе в “Ти”, перенести себе крізь “Ти”. Особистість – це певна точка “згорнутого світу”, яка окрім того, що є одиничним, неповторним началом (особистість завжди повинна огорнути свою індивідуальність, зняти її собою), несе в собі всезагальне начало, сама стає всезагальним принципом буття При цьому особистість як така – це завжди цілісність себе, але така, що здатна залучити у свій горизонт увесь світ, прийняти його, зробити своїм. І велике значення тут має вміння приймати у свій світ світи інших людей. Тому можемо сказати, що особистість – це такий стан людини, коли вона може обійняти, охопити собою увесь світ. І тут же: особистість завжди здатна чути інших людей. Більше того, своє життя вона влаштовує так, що інші стають її сенсом. Отже, як бачимо, **самореалізація** — це *не реалізація (утвердження) своєї самості.* Це **духовне зростання** через іншу людину, завдяки іншій людині і заради неї. Реалізовувати *не себе*, не “*своє*”, не *свої* смисли і цінності, а *собою*, усією своєю цілісністю – *найвищі смисли буття*.

КУЛЬТУРА ЯК МАНІФЕСТАЦІЯ СВОБОДИ

Стецько Дмитро Ярославович

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
вул. Івана Франка, 24,
м. Дрогобич, 82100,Україна.
dimyq82@gmail.com

Відкритість та незавершеність людського буття є базовими антропологічними визначеннями. Людська природа існує лише у значенні цих антропологічних констант, які визначають межі і можливості людських соціокультурних утворень. Адже, на відміну від тварини, людина не має вроджених інстинктів, які забезпечують їй виживання.

Через це, шукаючи сутність людини, ми змушені констатувати безосновність людського існування. У цьому якраз і полягає вихідна свобода людини, її libertas minor. Таке бачення проблеми збігається також із феноменологічним розумінням свободи, сформульованим М. Мерло-Понті, котрий стверджує, що вона є “природою свідомості, що полягає у відсутності будь-якої природи”. У цьому окресленніі свобода постає спрямованою на власну безмежність, і тому жодний предметний зміст не може покладатися як остаточний. Хоча у своїх реальних виявах свобода керується певними мотивами, вони ніколи не зможуть мати абсолютно визначальний характер.

Свобода є об’єктивною реальністю людського буття, у рамках якої конституюються різні вияви (феномени) свободи. Згідно з Ж.-П. Сартром, свобода людини має онтологічні засади, які полягають у тому, що через неї у світ з’являється Ніщо. Людська свобода передує сутності й уможливлює її. Свобода і є буттям людської реальності.

Суб’єктивно свобода існує як *феномен,* тобто як переживання себе свобідним у своїх рішеннях, почуттях, способі мислення. Р. Інґарден стверджує, що переживання власної свободи не є достатнім аргументом для підтвердження того, що ми свобідні. Адже дійсно, як це показав Ж.-П. Сартр, аналізуючи свободу як онтологічну категорію, однією з конститутивних рис людської свідомості, є “нещира віра”, образи якої конструюються уявою. Таким чином встановлюється невідповідність між тим, ким людина насправді є, і тим, ким вона себе уявляє. На підставі цього виникає проблема можливості реалізації свободи.

У праці “Картезіанська свобода” Ж.-П. Сартр розглядає різні рівні свободи. Перший – пов’язаний із відчуттям свободи у вчинках, суспільній та політичній діяльності, художній творчості, який полягає у виявленні деякого безумовного факту, появі чогось нового в світі.

Другий – із відчуттям своєї свободи в акті розуміння та відкриття. У даному розрізненні автономність та незалежність думки протиставляється досвіду продуктивності. Адже думка завжди є зверненою на деякий предмет: вона осягає об’єктивні співвідношення сутностей, структури, взаємозв’язки, тобто встановлений порядок відношен, в той час як у дії, у безпосередній життєдіяльності людина весь час опиняється в різноманітних ситуаціях, які вимагають унікального вибору та рішення, які б не зводилися до попереднього досвіду.

Автономність думки та унікальність дії є формами вияву свободи, що концептуалізовані у філософії як “свобода від” та “свобода для”. Зокрема, ці вияви є предметом антропологічних розвідок А. Гелена. В них йдеться про свободу *від* ситуації, що означає незалежність людини від випадкової ситуації, у яку їй доводиться потрапляти, а також про непередбачуваність її дій. Це уможливлюється завдяки тому, що людина бачить і пізнає, незважаючи на наявні обставини та умови, проходячи їх наскрізь, завдяки горизонту можливостей та ймовірностей, який накреслюється в них. А, отже, існує свобода використання наявних можливостей, зміни ситуації в якому-небудь напрямку, залежно від кола об’єктивних можливостей, існуючого досвіду та інтерпретацій та тлумачень, яким надається перевага. А це вже є її свободою “для”, можливою лише в рамках форм культури.

СОЦІАЛЬНО–ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ ОСОБИСТІСНОГО БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Тиха Олександра Віталіївна

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна.
eec_dep@univ.kiev.ua

“Розвинута індустріальна цивілізація – це царство комфортної,
мирної, помірної, демократичної несвободи, що свідчить
про технічний прогрес, в якому людина втрачає свою само ідентифікацію”
Г. Маркузе

Друга половина XX століття виявилась часом, коли не знаний раніше динамізм життя, заснований на вірі у необмежений прогрес цивілізації, став початком радикальних змін у суспільному житті. Ці зміни були пов’язані з переходом капіталістичних відносин на нову стадію свого розвитку. Протягом одного покоління суспільні структури, які ще вчора вважались стабільними та непорушними, розпадались, а з хаосу та руйнації виникали нові. Новими орієнтирами суспільного розвитку стали розум, наука з її новими винаходами, вдосконалені технічні засоби, політика, економіка, і в прогресивно налаштованій свідомості вони сприймались як запорука досягнення бажаного результату. Одночасно відбувається становлення глобального комунікативного простору, котрий здійснює суттєвий вплив на всі аспекти життя суспільства, окремого індивіда, на структуроутворюючі компоненти всієї системи культури, науки, освіти.

Результатом такої трансформації стала поява нового суспільства – суспільства споживання, яке характеризують нові типи взаємовідносин; проникнення реклами, телебачення та медіа у найглибші прошарки суспільства; запланована зміна одних поколінь речей іншими тощо. Людська особистість опинилася в нових умовах існування, в межах складної багатонаціональної та глобалізованної мережі комунікацій. Однак за оптимізмом цивілізаційного прогресу почали проступати й інші образи дійсності – осягнуті перш за все художньо образним мисленням у сучасних творах мистецтва та критичним мисленням у низці соціально-філософських концепцій. Символами такого осягнення нової дійсності стали праці відомих філософів, таких як Е. Гуссерль “Криза європейського людства та філософія”, А. Вебер “Німеччина і криза європейської культури”, О. Шпенглер “Занепад Європи”, Ж. –

П. Сартр “Буття і ніщо”, “Нудота”, А. Камю “Чума”, Г. Маркузе “Одномірна людина” та інші. Автори цих робіт намагалися осягнути сутність змін, що відбувалися у духовному житті суспільства, визначити місце та роль людини у сучасних соціокультурних реаліях. Нова ситуація з усією очевидністю продемонструвала свій кризовий характер і водночас засвідчила, що визначальний для світового поступу європейський спосіб буття людини у світі, має свої межі.

Отже, аналіз соціокультурної ситуації, яка склалася протягом другої половини XX століття, переконує, що вся сукупність кризових явищ тією чи іншою мірою зводиться до людини. Вона завжди була головним чинником прогресу, від неї залежав і ще більше залежить сьогодні цивілізаційний поступ. Але саме вона опинилася в центрі соціокультурної кризи цього поступу. Засилля владних структур та масових комунікацій привело до того, що людину охопило почуття власної безрадності та приреченості.

У такому випадку постає проблема вияснення особливостей її буття в контексті сучасних суспільних трансформацій, які включені в політику, право, релігію та інші сфери життя. Постає питання: у чому вони полягають?

Існує достатня кількість характеристик і визначень сучасного суспільства, але всі вони спільні в одному: відбувається втрата духовних орієнтацій у результаті економізації та прагматизації життя, як наслідок це призвело до появи нового масового суспільства. Для нього є характерним, у першу чергу, панування масової культури, тобто по суті витіснення традиційної культури на периферію життя, і перевага технологічних, матеріальних досягнень цивілізації. Все це посилюється тим, що новітні тенденції суспільного розвитку загрожують стиранням різниці між дозволеним і недозволеним, моральним і аморальним, допустимим і несприйнятливим, нормальним та ненормальним, сакральним і свідським. “Людина маси” втрачає внутрішній зв’язок з основами буття, безмірно розширюється вакуум бездуховності. Людина стає схильною до самообману, а не до бажання знати правду про сутність, зміст і можливості власного буття.

Водночас кінець XX ст. та початок XXI ст. ставить питання про зміну людських якостей, від яких залежить майбутній розвиток людства. Постає небезпека формування особливостей і рис, імперативно заданих новим, але тепер уже інформаційним суспільством. Замість підпорядкування нових інформаційних технологій здійснення людиною особистісного буття, людина може бути їм підпорядкована. Не інформаційні технології перетворяться у засоби для людини, а, навпаки. Чи зможе людина в сучасній соціокультурній ситуації зберегтись як особистость? Чи вона постане в “одномірності” соціального індивіда, позбавленого самості? Чи дано їй підпорядкувати собі стихію соціокультурного буття? Чи вона залишиться об'єктом, яким маніпулюють за власним бажанням? Всі ці питання не є новими для філософської думки, вони ставились і по-різному пояснювались протягом усієї європейської історії філософії, однак лише наш час наповнив їх вагомим футурологічним змістом. Але ці та інші питання сьогодні є особливо гострими, оскільки ми постаємо перед перспективами докорінних перетворень людської природи.

Проблема людської індивідуальності є досить актуальною і для сучасного українського суспільства, що обрало собі за орієнтири європейські цінності, ринкові відносини та правову державу. Здійснення соціально-політичних та економічних перетворень в горизонті цих орієнтирів не можливе без усвідомлення значущості індивідуально-особистісного буття для їх реалізації.

Взагалі, питання про особистісне буття сучасної людини, про її самобутність та самореалізацію у нових реаліях життя, напевне, завжди буде викликати багато дискусій, суперечок та роздумів. Фундаментальною причиною цього є той факт, що сьогодні суспільство та культура, в якому існує людина, постають перед нами як безперервно трансформуючий та одночасно інтегруючий у щільну єдність глобальний феномен. Процес глобалізації не міг не зачепити практично всі сфери духовно – символічного життя людини: це і наука, і мистецтво, телебачення, політика, економіка, ідеологія, освіта, споживання і т.д. Можна побачити як негативні риси сучасних соціокультурних перетворень, таких як втрата

духовних орієнтацій у результаті технотизації та прагматизації життя; спрощення відносин до банального утилітаризму; проникнення реклами, телебачення та мас-медіа у найглибші прошарки суспільства та спроби маніпулювання індивідом; але слід побачити й позитивні риси у сучасних все більш розширених умовах існування людини, які дають необмежені можливості: у творчій діяльності, у самотворенні себе як непересічної особистості, у самореалізації та самовдосконаленні своїх здібностей, за допомогою все тих же сучасних інформаційних технологій.

Тому нам всім, враховуючи дану ситуацію – “інноваційний характер сучасного суспільного простору, який у свою чергу вимагає інноваційної людини” [2; с. 32] – потрібно постійно розвиватись та самовдосконалюватись, при цьому не втрачаючи своєї неповторної індивідуальності. Це не означає, що потрібно витіснити традиційну культуру на периферію життя, адже це наше коріння та власна історія, але потрібно йти у «дусі часу» та зрозуміти, що швидкі зміни соціальної, культурної, наукової, економічної, політичної та інших сфер життя – це є ті природні умови сучасної людини в яких існує кожен з нас.

1. *Гадышев К.С.* Масса. Миф. Государство // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 4-5.
2. *Киселёв Г.С.* Смыслы и ценности нового века // Вопросы филисофии – 2006. – № 4. – С. 32-33.
3. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация.Одномерный человек. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 275-283.
4. *Юдин Б.Г.* О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. – 2004. – № 2. – С. 41-43.

ДУХОВНІСТЬ ЯК ОСНОВА ЛЮДСЬКОЇ СУБ’ЄКТИВНОСТІ

Хазін Володимир Олександрович

Мукачівський державний університет
вул. Ужгородська, 36
м. Мукачево, 89607, Україна.
katedra2@mail.ru

Духовне – за всієї своєї субстанціальної об’єктивності – є суб’єктним, до такої міри суб’єктним, що знаходить свої здійснення в нашій власні *суб’єктивності*, яка є *духовною* за своєю природою, за своїм „народженням”, способом утворення і виростання, і, врешті-решт, за своїм призначенням. Хоча реальні способи здійснення людської суб’єктивності бувають вкрай бездуховними, коли позбавляються вимірів абсолютного, коли акцентується власне “своє” всупереч суб’єктності іншого, суб’єктності самого буття. Людська суб’єктивність як мікрокосм відкрита цілісності буття, вміщує його в собі; вона й зіткана з атрибутивних вимірів самої субстанції, постаючи вищою формою саморуху й саморозвитку об’єктивного (в смислі – субстанціального). Духовність як така і є глибинною пам’яттю (пригадуванням) суб’єктивності про свою справжню батьківщину. Об’єктна ж форма духовного є суцільним забуттям свого витоку, своєї дійсної, істинної природи.

За С.Л. Франком, духовне життя якісно, категоріальним родом буття відмінне від будь-якої об’єктивної дійсності, від об’єктності і речовості. Гегель стверджує, що дух не може розглядатись як річ в межах розсудкових категорій, оскільки дух є чимось неспокійним, чистою діяльністю, запереченням, чимось, що в своїй простоті відрізняє себе від самого себе, не щось, готове вже до свого прояву, не якась істота, що ховається за масою явищ, але те, що по істині є дійсним тільки завдяки необхідним формам свого необхідного самовияву” Духовне як таке є чиста суперечність, оскільки інше, заперечення, протиріччя, роздвоєння – все це належить природі духу (Гегель), проте саме духовне і зберігається в суперечності; воно “має силу зберігатись” в суперечностях. Суперечності, за Гегелем, притаманні не речам-об’єктам, а *суті* речей; сфера сутності, де панує не *перехід* (як в наявному бутті), а *рефлексія* (світіння одного в іншому), постає цариною *ідеального*. Саме тому духовне не втрачає себе в іншому, а знаходить, будучи в змозі повернутись до себе. Оскільки

субстанцією духу є, таким чином, свобода, до духовного як такого не можна застосовувати категорії редукованого детермінованого буття (виміри “світу природи”, за Кантом).

Отже, духовне пов’язане з іманентною суперечністю. А там, де суперечність, там і *суб’єктність*. Те, що існує і розвивається через власну суперечність, постає необхідно суб’єктним. А гранична представленість своїх власних основ і фіксується поняттям Я – началом, що вбирає в себе можливість всіх речей, їх начала, їх суперечності, а тому здатне до вільного покладання своєї активності Тобто, в точці Я суб’єктивність і суб’єктність збігаються.

Духовне не може існувати в *об’єктній* формі; вірніше, може, але, по-перше, таке існування є граничною мірою спотворення самої істотності духовного, а во-друге, в такій формі духовне не впізнається, не розкривається як власне духовне. Ось чому Микола Бердяєв рішуче поставав проти *об’єктивності* духу, справедливо вбачаючи в *об’єктивації* реальне відчуження духовного, його замерзання, оціпеніння, його відпалий, гріховний стан.

Суб’єктність духовного розкривається лише в міру моєї власної суб’єктності, - *мірою моєї суб’єктності* . Таке розкриття може бути лише *зустріччю*. Зустріччю з Іншим як з самим собою, з самим собою – як Іншим. Реальність духовного не дається у вигляді “*Воно*”, - тут безперечно правий М. Бубер. Лише у контексті відношення “Я – Ти” духовне постає як, власне, духовне; його природа є “Ти-подібною”, а тому тут – не пізнання заради підкорення і використання, а *одкровення*.

Рубрика “ФІЛОСОФІЯ ПОВСЯКДЕННОГО ЯК ОСНОВА ЖИТТЄВОГО СВІТУ”

СИТУАТИВНІСТЬ ЯК ТЛО ПОВСЯКДЕННОГО ІСНУВАННЯ

Алєксєєва Катерина Іванівна

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна.
lekskateri@ukr.net

Протягом свідомого життя людини фактори навколишнього простору, соціальні конвенції і культурні схеми конституюють її життєсвіт. Функція середовища як сукупності фізичних і соціальних змінних зовнішнього світу полягає у тому, що воно породжує ситуації. Факт виникнення *ситуації* відбувається у момент співвіднесення фрагмента середовища з конкретним індивідом через надання даному фрагменту особливого сенсу та вагомості із позиції індивіда. Хоча позиція екзистенційних філософів про те, що ми завжди перебуваємо у ситуаціях є слушною, але водночас ситуація є “визначеною” та такою, що витікає із об’єктивних взаємозв’язків суспільно-повсякденного життя. Отже, ситуативне тло постає як синтетична єдність свободи і фактичності. Зв’язок між цими аспектами ситуації тематизується у її повсякденному вимірі, який є предметом дослідження соціальної феноменології Альфреда Шюца.

У кожній ситуації нам уже передує онтологічна структура світу. Сюди належать стимули, оточення, середовище, історично-астрономічна часовість. Окрім цього нам також нав’язана суб’єктивна структура життєсвіту. Це – розмежування на царини замкнутої смислової реальності із властивим їм способом переживання, а також часові, просторові і соціальні структури індивідуального досвіду. Ці “напередвизначеності” повсякденних ситуацій створюють основні елементи *запасу знання*, які визначають ситуацію. Окрім того, кожна ситуація людини біографічно зумовлена. Наша біографія нам не “нав’язується”, але є незмінною: хтось міг би народитися в інший історичний час, але народився саме у цей період, і тому теперішня ситуація є *такою*, а не *іншою*. Але у ситуації наявні і *відкриті*

елементи, які уможливлюють проективність людського досвіду. Шюц, теоретизуючи з приводу *повсякденності*, пояснює чому наше повсякденне мислення не переймається полярністю “істина-хиба”, а рухається у нетривкому переході “вірогідно-невірогідно”. Перебуваючи у *природній настанові*, наші інтенції спрямовані на отримання значимого лише для *нас* знання для досягнення *наших* практичних цілей. Хоча ми не в змозі змінити передісторію ситуації, яка визначена наперед її обмеженістю, структурованістю суб’єктивного досвіду та біографічною артикуляцію, але у межах теперішньої ситуації із необхідністю наявні елементи, які потребують нашого впливу і тлумачення. Тим самим, долаючи теперішню ситуацію, ми набуваємо навичок та “рецептів” для освоєння майбутніх ситуацій. Відкриті елементи ситуації можна теоретично необмежено тлумачити та інтерпретувати. Але на практиці кожна ситуація потребує лише визначеної інтерпретації “тут-і-тепер”. Це спричиняється інтересом, який фундує біографічну ієрархію планів. Ситуація достатньо визначена тоді, коли вона вже подолана. Інтерес обирає ті відкриті елементи із тла наперед структурованих, які мають чіткіше визначитися та внаслідок цього перейти у статус седиментованих елементів повсякденного досвіду. Водночас інтерес обмежує процедури тлумачення ситуації релевантним, тобто практично необхідним матеріалом, який є достатнім для подолання ситуації.

Визначення ступеня відкритості ситуацій залежить від їхнього типу. Шюц розрізняє *рутинні* і *проблематичні ситуації*. Рутинна ситуація визначається за допомогою “автоматичного” знання, якого вистачає для задоволення інтересу наших життєвих планів. Проблематична ситуація створює такі відкриті елементи, які не підлягають рутинному визначенню; і звичного автоматичного запасу знання виявляється недостатньо для інтересу, який визначає план. Вибір відкритих елементів ситуації, які підлягають витлумаченню та освоєнню є прагматично мотивованим. Відчуваючи невідворотний вплив таких елементів у конкретній ситуації, ми змушені віднаходити кореляцію між цими проблематичними елементами та звичним седиментованим запасом наших знань. Якщо б ми опинилися перед повністю новими елементами, то ми б мусили розробляти нові схеми тлумачення, типізації, конструювання соціальної реальності для того щоб впоратися із ситуацією. На повсякденній практиці нові, тобто, нездоланні та критичні елементи проблематичної ситуації освоюються за допомогою вже наявних схем та типізацій. Але принциповим є те, що це наявне знання зазнає переформатування у такий спосіб, щоб задовольнити плановий інтерес ситуації. Наші попередні знання виявляються не досить надійними, щоб освоїти актуальну ситуацію. Отже, фактичність нових елементів провокує нас на інтерпретацію відкритих зон ситуації доти, доки вони не досягнуть ступеня визначеності.

Шюц унаочнює це прикладом із повсякденності людини, яка перебуває у природній настанові. Наприклад, інтересом, який визначає план, є заготівля дров. Усі елементи запасу знання входять до ситуації автоматично: ми знаємо про обмежений час, який можна витратити на це заняття, ми відчуємо певну втому, не матимемо змоги у той самий час займатися іншою роботою, ми знаємо про загрозу уразити себе сокирою, про можливі наслідки цього, ми маємо робити певні рухи, щоб розколоти поліно, яке чинить нам опір як предмет зовнішнього світу. Відповідна ситуація є типовим випадком рутинної ситуації. Але якщо ми раптом натрапимо на поліно, яке не можна розколоти, виникне “новий” елемент ситуації, який не можна визначити рутинно. Лише тепер ситуація набуде статусу “проблематичної”. Ми змушені “розмірковувати” з приводу того, що спричинило неможливість розрубати поліно. Ми звертаємося до свого запасу знання і розуміємо, що це поліно не із тієї деревини, що інші. Тим самим для нас розв’язується проблема цієї ситуації: ми відкидаємо це поліно і продовжуємо рубати іншу деревину. До якого виду деревини належить це поліно, чому воно потрапило до інших дров тощо, нас не має цікавити, адже ми описуємо стиль повсякденного мислення, а не досліджуємо сфери наукового пізнання. Це зумовлює визначення нового елемента у рутинній ситуації на дуже низькому рівні прозорості, який не сягає “суті речей”, але є прагматично достатнім. Для наочнішої ілюстрації синтезу наявних і відкритих елементів ситуації Шюц у “Структурах життєсвіту”

використовує приклад проблематичної соціальної ситуації. Припустимо, ми зустрічаємо людину зі знайомим обличчям, яка вітається з нами, але не можемо пригадати її імені та будь-якої інформації про неї. Ситуація є досить відкритою і непрозорою. Ми не можемо помістити нашого знайомого у певну ситуацію, а тому намагаємося визначити дану ситуацію точніше. Ми “автоматично” звертаємося до седиментованого запасу знання, щоб витлумачити елементи актуальної ситуації: людина по-дружньому привіталася з нами і її обличчя нам знайоме, отже, це може бути дружній знайомий. Далі ми визначаємо його приблизний вік, соціальний статус, надаємо можливість йому заговорити із очікуванням того, що у розмові він згадає спільного знайомого або якусь важливу обставину нашої біографії тощо. У процесі нашої комунікації ми раптово згадуємо, що це брат нашого друга. Наш інтерес не образити людину, яку ми не могли одразу згадати, але котра знає нас, тепер задовольнився. Ситуація визначилася і стала непроблематичною за рахунок релевантностей лише щодо дійсності “тут-і-тепер”, знівелювавши при цьому “позарелевантні” компоненти.

Отже, порівнюючи рутинні і проблематичні ситуації, слід зазначити, що у проблематичних ситуаціях ми маємо здобувати нові елементи знання або переводити на якісно вищий рівень прозорості старі для освоєння актуальних ситуацій. Незмінним є те, що регіоном дійсності і верховною реальністю, у якій діє людина, лишається її повсякденний життєсвіт.

ПРОСТОРОВИЙ ВИМІР ЖИТТЄВОГО СВІТУ ЛЮДИНИ

Бліхар Вячеслав Степанович

Львівський державний університет внутрішніх справ
вул. Городоцька, 26
м. Львів, 79007, Україна.
blikharv@ukr.net

Загальносуспільні зміни, що впливають безпосередньо на простір соціуму, безумовно не відбуваються поза особистими долями людини. Це свідчить про виокремлення основної і незмінної цінності культури та й історії – людини, – її системи цінностей. Попри поширене застосування поняття “життєвий простір” у соціально-філософській площині як і зріст наукового інтересу до цінностей і смислового значення життєдіяльності людини, неодмінно залишається ще недостатньо вивченим феномен просторового виміру життєвого світу людини, що й підкреслює актуальність обраної проблематики.

Просторовий вимір життєвого світу людини, у принципі, визначається двома наступними взаємодоповнюючими протилежностями: структурою просторового каркасу та динамічними процесами людської діяльності. Тобто, людина переживає водночас і мінімум і максимум простору, усамітнення і відкритості до життя і, разом з тим, усвідомлює себе в межах існуючих соціальних взаємозв’язків і соціальності активності тощо. Загалом кажучи, філософські джерела терміну “життєвий простір” містяться зокрема у феноменології Е. Гусерля (особливо, що стосується його трактування “життєвого світу” як фіксатора значимого для людини світу початкових до предикативних істин сконструйованих у діяльності трансцендентної діяльнсоті) [1; с. 298-347]. Проте, загальноприйняте розуміння “життєвого простору” полягає у сприйнятті його як певний розімкнутий простір людського існування.

Історичні та культурно-економічні умови призводять до формування визначеної лінії поведінки особистості та визначеного життєвого простору людини. Життєвий простір людини поза будь-яким динамізмом постає як цілісний феномен. Адже життєвий простір людини містить тілесний простір, ідентифікаційний простір і простір повсякденності. Крім того, вагомим структурним елементом просторового виміру життєвого світу є саме тілесний простір, котрий обумовлений тілесною структурою людини. Для прикладу В. Устьянцев

наголошував на тому, що тілесний простір є систематизуючим елементом життєвого простору, його онтологічним виміром [2; с. 36]. Натомість ідентифікаційний простір – це внутрішній світ особистості та ціннісні прерогативи, оскільки такого роду простір містить смисловий зміст, який виражається здебільшого знаками, символами та ін. Іншими словами основу ідентифікаційного простору складає самість особистості. Простір повсякденності, певною мірою, простір оволодіння нормами та особливостями повсякденного життя.

Просторовий вимір життєвого світу людини визначається передусім здатністю індивіда освоювати змістом зв’язків і компонентів наявних у життєвому світі. У певні площині, життєвий простір людини – це поле її актуальних можливостей. Це частина або сфера особистого буття, котру можна свідомо змінити та конструювати відповідно з прийнятими установками та орієнтирами.

Урешті решт, необхідно відзначити, що відношення просторового виміру життєвого світу людини можна пояснити через призму категорій актуального та можливого. Фактично людина трактує життєвий світ для себе як світ можливого, життєвий шлях – як присутність актуальності. Таким чином трансформація можливого в діяльність реалізується к рамках можливостей людини, тобто її безпосередньої діяльності.

1. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль. – М.: АСТ, Харвест, 2000. – 752 с.
2. *Устьянцев В.Б.* Жизненное пространство личности в обществе риска / В.Б.Устьянцев // Вестник российского философского общества. − № 4. − 2002. − С. 32–41.

ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК БЕЗПОСЕРЕДНІЙ СВІТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Возняк ВолодимирСтепанович

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
вул. Івана Франка, 24
м. Дрогобич, 82100,Україна.
volim_s@mail.ru

Реальне людське життя спливає у світі повсякденності. Від цього факту піти неможливо, – попри все бажання. Правда, культура виробила різноманітні способи “абстрагування” від цього незаперечного факту, і найрафінованішими (тобто власне культурними) з них є мистецтво, релігія, філософія. Але як би людина не прагнула піднестися над колом повсякденних турбот, рано чи пізно вона повертається в їхні чіпкі обійми. Повсякденність є безпосереднім здійсненням життєвого процесу. Однак це ніяк не означає, що тріумфує та справжня *безпосередність*, що характеризує самоцільний, небайдужий, почуттєво насичений, тобто власне естетичний (А.С. Канарський) стан людини. Імовірніше навпаки: наше існування у контексті повсякденності найчастіше є *посереднім*, почуттєво притупленим, почуттєво збідненим.

Якщо ж за світом повсякденності закріплюється образ чогось неістинного, спотвореного, негативного, то сферу істинного людського буття доведеться убачати по той бік повсякденного, отже, по той бік *реального* життєвого процесу. Тоді справжнє буття виявляється доступним людині лише в умогляді, в особливому прозрінні, у певній якійсь численності. Остання ж, таким чином, і буде визнана істинним буттям людини.

Людське життя, що реально протікає, є повсякденним, воно відбувається і вершиться щодня, і здійснюється “на цьому боці”, “тут і тепер”, в емпіричних формах – як безпосередня арена, чи сцена, де акт за актом розігрується споконвічна й непозбутна драма людського буття. “Повсякденне” і “позаповсякденне” – це іпостасі, виміри самого *повсякденного*, його реального процесу здійснення і збування. Їхнє розрізнення і протиставлення постає з товщі безпосереднього життя – саме з “товщі”, тимчасом як “повсякденне” в опозиції “поза-повсякденному” – лише “площина”.

Реальний процес здійснення людського життя – усілякий і ніякий, він не є сумою якихось предикатів, але є тією сферою, звідки всілякі категоріальні визначеності беруть свій початок. Тому він може бути описаний будь-якими категоріальними визначеннями, якщо, звісно, при цьому не забувати про принципову *незвідність* реального життя повсякденності до будь-яких концептуальних схем.

Раціональна облаштованість світу емпіричної повсякденності є очевидною через його детермінованість і структурованість: безпосередній життєвий процес розіп’ятий у просторово-часових координатах соціально-рольового функціонування, зовнішньої доцільності, ритуальності поводження й оцінок. Це – світ необхідного, круговерть причинно-наслідкових залежностей, що приводиться в рух орієнтацією на *корисність*. Однак не менш очевидною є й *ірраціональність* світу повсякденного буття, що проступає в сумному відчутті безглуздості кругообертання турбот; у реальній несумірності (яка, як відомо, і є джерелом будь-якої ірраціональності) задуму і дії, наміру і результату; у переживанні суб'єктом своєї незвідності до речових ролей і функцій, до соціальної корисності, і одночасно – своєї незахищеності перед домаганнями соціуму і його уніфікуючим впливом, в усвідомленні своєї неминучої життєвої і смисложиттєвої поразки.

Антагонізм раціонального й ірраціонального – реальність безпосереднього життєвого процесу. Усякі спроби розв’язати його на користь однієї зі сторін, як свідчить історичний досвід, ведуть лише до утвердження протилежної сторони. Гранична технократична раціоналізація світу повсякденності позбавляє життєвий процес внутрішніх смислових опор, тобто робить його суцільно ірраціональним. Ірраціональний же бунт проти раціонального улаштування буття неминуче приводить до встановлення ще більш жорстких раціонально-ідеологізованих та інституалізованих структур.

Однак “ірраціональне” – не єдина можлива опозиція раціональному. Поняття “*трансраціонального*” (С.Л. Франк) може запропонувати інший варіант осмислення світу безпосереднього людського існування. Мені видається, що якраз усередині суперечності (не антагонізму!) раціонального і трансраціонального схоплюється як культуроутворювальний, так і “культуросприймаючий” шар світу повсякденності. При цьому раціональне тяжіє не стільки до культури, скільки до цивілізації (хоча і не зводиться до неї). Власне культурний шар повсякденності іманентний трансраціональному.

Реальна повсякденність – це не тільки нескінченні турботи і раціоналізовані схеми поводження. Душевно-духовний вимір повсякденного життєвого процесу (буттювання) – така ж реальність, як і емпірично-речове функціонування (побутування). Однак природа цієї реальності душевно-духовного є іншою, транс-раціональною. Вона ірраціональна у порівнянні з класичним ідеалом розсудкової раціональності, однак сама собою не розплавляється у суцільній нерозрізненості. Душевно-духовне є і доцільним, і поза-доцільним. Тут просто – інший тип “раціонального” – сумірність з несумірним. Душевний досвід пов'язаний з актами переступання раціонального – з таким *переступанням*, у якому *проступає* інше буття. Занурюючись у свій власний душевний досвід, ми виявляємо свою причетність до реалій, що перевищують нас і мають, безперечно, *духовну* природу.

На що б перетворився світ нашого кінцевого, емпіричного, повсякденного існування, якби в ньому геть-чисто зникла духовно-душевна інтонованість, якби бездушшя і бездуховність розчинили в у собі всі наші емпіричні вчинки, дії й цілі? Як би не був знівечений відчуженням і уречненням світ повсякденних справ і турбот людських, які б темні сили не правили тут своїм сатанинський балом – ми *утримуємося* в повсякденності, власне, *як люди* завдяки якійсь таємничій присутності трансраціонального.

Раціональне є свого роду “екраном” трансраціонального, його опорою в емпіричному бутті, так би мовити, “несучою конструкцією”. Водночас безпосередній життєвий процес саме як життєвий, живий безупинно і незримо зростає з трансраціонального, “живиться” ним. Замулення чи висихання цього енергійного джерела позбавляє людину інтимно-смислового зв'язку з Абсолютом, що здатне викликати абсолютну машинізацію раціонального і всього людського життя. Однак спроби так перетворити, перебудувати,

переструктурувати світ емпіричної повсякденності, щоб він тут-тепер, у своїх кінцевих емпіричних формах раз і назавжди втілив Абсолютне (вищу Правду і вище Добро), неминуче приводять як до катастрофічного руйнування реального образу життєдіяльності людей, так і до розриву їхнього рятівного зв'язку з Абсолютом.

Очевидно, проблема полягає не в якомусь остаточному *розв’язанні* суперечності раціонального і трансраціонального, а в пошуках найбільш адекватних форм його *руху*, щоб світ повсякденності не зривався в ірраціональну нерозпізнаність, і людське життя не перетворювалося на суцільне ірраціональне зяяння (хоча зяяння ірраціонального – іманентний момент самого життя, ось чому є неможливою остаточна і вичерпна раціоналізація, під якими б надрозсудковими “розумними” шатами вона не приховувалася). Але за умови: щоб чисті тони трансраціонального, у міру можливого, не затамовувалися і не спотворювалися. Якщо світ повсякденності ще виявляє здатність якимось незбагненним чином утримувати в собі і раціональне, і трансраціональне, – виходить, ще не все утрачено...

Іноді створюється враження, що повсякденність від розпаду утримують *розсудкові скріпи:* вічно повторюване коло турбот, напружено-рутинна праця, орієнтація на корисність, схематизм повсякденного досвіду. Дійсно, це – *видимі* скріпи нашого повсякденного буття. Але є скріпи *невидимі*, що, власне, і не “скріпи” зовсім, а нитки, незримі й невловимі нитки транснаціонального, які тільки і надають нашому смутно-заклопотаному існуванню *зв’язності* і осмисленості. Якщо розсудок утримує емпіричну поверхню повсякденності від розпаду, то *ноуменальна глибина* світу повсякденності зберігає себе в душевному і духовному, надаючи *змісту* і власне розсудковій впорядкованості.

РЕКЛАМА ЯК КОМПОНЕНТ СУЧАСНОГО СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ: СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Дарморіз Оксана Володимирівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Життя сучасного суспільства не можливе без реклами. Реклама – це сфера людської діяльності, яка є особливо динамічною і легко змінюється. Реклама поруч з людиною вже багато століть і змінюється так само як змінюється сама людина, її світогляд та навколишній світ. Реклама не обмежується ні межами комерційної комунікації, ані всією ринкою діяльністю. Значення реклами охоплює усі сфери людського життя: побут, політику, соціальну активність.

Важко переоцінити суспільну роль реклами, яка щоденно та масовано впливає на абсолютну більшість населення. В сучасному суспільстві інструментарій реклами все частіше використовується для вирішення соціальних проблем. В багатьох розвинених країнах реклама, зважаючи на її соціальний вплив, вже неофіційно отримала назву “п’ятої влади”.

Безсумнівною є й освітня роль реклами, з якої ми часто дізнаємося про різні технічні новинки, що зумовлює розповсюдженню знань із різних сфер людської діяльності, прививає споживачам різні практичні навики.

Дія реклами реалізується через вплив на психологію людини. Внаслідок чого вона приймає активну участь у формуванні психологічних установок людини, систем її оцінок навколишнього середовища та самооцінки, характеру реакцій на різноманітні подразники, створення визначеного психологічного клімату тощо. Багатьох людей дратує величезна кількість реклами на ТБ. Але в той же час вони краще та охочіше купляють розрекламовані

товари. При чому одна реклама є ефективнішою за інші. Успіх реклами в тому, на скільки добре використані елементи психоаналізу, які дозволяють маніпулювати свідомістю.

Ефективна реклама повинна відповідати кільком вимогам: вона повинна містити певну інформацію; звертати на себе увагу; викликати певні емоції; повинна запам’ятовуватися та стимулювати людину до певної дії.

При цьому емоції які викликає реклама повинні бути позитивними, оскільки сприйняття людини на 95% емоційне і лише на 5% – аналітичне. Позитивна емоційна реакція дозволить швидше і на довший час запам’ятати рекламу, для того, щоб вона у відповідний момент виникла в пам’яті. Вплинути на емоції людини найпростіше за допомогою різних видів мистецтва, так як саме в мистецтві накопичилося достатньо досвіду, котрий допомагає викликати у людини ті чи інші почуття. Саме тому реклама будується з використанням майже усіх видів мистецтва.

Стимулом до дії рекламне повідомлення виступає у випадку, якщо воно часто повторюється, при чому по багатьох інформаційних каналах; вирізняється серед інших; викликає у людини позитивну реакцію і співпадає з потребою в даному товарі чи з його уявленням про корисність та необхідність даного товару; несе чітку інформацію.

Складні сполучення знань, духовних цінностей і соціальних норм, які тиражуються в рекламі в систематизованому вигляді відображають пануючі світобачення, суспільний устрій. Розповсюдження інформації через рекламу є засобом ідеологічного, політичного, економічного, культурного та іншого впливу на свідомість і діяльність (поведінку) людей. Зміст повідомлень охоплює весь спектр психологічного впливу в діапазоні від інформування і навчання до переконування і навіювання. Інтегрований соціальний досвід в рекламі включає окремих індивідів в процес масової комунікації, яка дозволяє їм встановити і підтримувати зв’язок з більш широким соціальним середовищем.

ЗДОРОВИЙ ГЛУЗД ЯК ЧИННИК ОПОВСЯКДЕННЕННЯ

Карівець Ігор Володимирович

Національний університет “Львівська політехніка”
вул. С. Бандери,12,
м. Львів, 79013, Україна.
sacre@ukr.net

Повсякденне життя – це початок і кінець будь-якої людської діяльності
Георг Лукач

Чи народжується людина з певними установками, які визначають її віру (тут віра вживається у широкому значенні цього слова, тобто не лише релігійна, але й повсякденна віра у те, що зовнішній світ існує, що завтра сонце зійде знову, що Я існує тощо; англійський відповідник – *belief*), яка, у свою чергу, визначає наші дії і конституює певний різновид щоденної правди, а також щоденний досвід? Ця повсякденна віра, заснована на здоровому глузді, набувається з часом, з досвідом, чи вроджена? Ці питання знаходяться в центрі уваги англійської філософії, і не лише, а більш ширше, аналітичної, яка, між іншим, намагається розібратися у функціонуванні психіки людини, а також у тому, як і чому людина вважає щось за правду, а щось за брехню; як може так бути, що людина у повсякденні керується широко зрозумілим поняттям віри і не піддає сумніву її “постулати”?

Як показав І. Кант, чисті поняття здорового глузду, або схеми, знаходяться в психіці людини, тобто вони “суб’єктивні”, але, з іншого боку, вони об’єктивні і володіють онтологічним змістом, бо визначають порядок зовнішнього світу так, як він постає у психіці людини, тому ці схеми лежать в основі нашого повсякденного досвіду і не дозволяють людям стати цілковитими скептиками.

Здоровий глузд – це основа, на якій поєднується суб’єктивне та об’єктивне. Психологізація об’єктивних схем здорового глузду уможливлює різний життєвий досвід, але, в своїй основі, він залишається тим самим, тобто спільним для всіх людей. Це і є та правда досвіду, яка не піддається жодному сумніву. Тому так важко людям вийти за межі здорового глузду, а отже, за межі прагматизму та егоїзму, і переконати їх в обумовленості їхнього досвіду та життя, в обумовленості їхньої віри у правди здорового глузду. Ці правди здорового глузду конституюють буденний світ з його буденною свідомістю, і навпаки. Тому у повсякденні присутній певний апріоризм правд здорового глузду, бо повсякденні практики людей визначаються саме ними, залишаючись не усвідомленими.

Можна також стверджувати, що вірування здорового глузду інстинктивні, до-рефлексивні. Їх необхідно привести до певної системи, показавши їхню суперечливу природу. На думку Б. Расела, таким є завдання філософії у повсякденному житті.

Звідки беруться ці інстинктивні вірування? Вони формуються під впливом природної установки (Е. Гусерль), яка утверджується здоровим глуздом. Віра в те, що так має бути, або, що так не повинно бути, походить від здорового глузду. “Ми” природної установки, або ще її можна назвати колективною установкою, довіряє такому порядку речей, який склався на даний момент і утверджує віру в те, що так буде завжди. “Ми” природної установки не приймає змін. Зміна – це завжди катастрофа для здорового глузду.

Що таке здоровий глузд? Здоровий глузд – це здатність людини орієнтуватися в поточних ділах на основі інстинктивних вірувань, які дуже часто суперечать одне одному. Рефлексія упорядковує і розглядає їх на предмет правдоподібності. “Образ світу здорового глузду” (Дж. Мур) закладений в структурі та змісті повсякденної мови. Очевидність речень здорового глузду спирається на досвід як останню інстанцію правди.

Повсякдення – це управління невизначеністю за допомогою здорового глузду. Дійсність невизначена, але її визначає здоровий глузд за допомогою власного поняттєвого схематизму. Звідки така впевненість у тому, що людина у повсякденному житті керується звичками, нормами і правилами, які утворюють сферу об’єктивації (А. Геллер, П. Берґер, Т. Лукман), а не власним розумінням ситуації? Звідки береться впевненість людини, що завтра знову зійде сонце? Справа полягає в тому, що більшість, “Ми”, формує цю сферу об’єктивації, яка стає керуючою сферою поведінки людей. Тому говорити про самовизначення, про розумність та свідомість окремого індивіда, не можна, оскільки він знаходиться під впливом цієї сфери. Ще софісти відзначали те, що люди керуються у своєму повсякденному житті не поняттями *істина-неістина*, *загальне-одиничне*, а тим, що їм *корисно і приємно*. В життєвих ситуаціях вони не замислюються над “високими матеріями”, а використовують “знання” зі сфери об’єктивації, а також власне “знання”, яке вони вже отримали в процесі життя. Здоровий глузд закорінює людину в сьогоднішній день. Коли говорять про істину, душу, спасіння, трансцендентне, то здоровий глузд не відгукується на ці слова, бо їхнє значення виходить за межі сьогоднішнього дня. Те, що виходить за межі сьогоднішнього дня, для здорового глузду є безглуздям.

Здоровий глузд функціонує лише на основі відомо. Відоме – це його сфера, в якій він почуває себе, як риба у воді, бо воно дає йому відчуття стабільності, незмінності, вічності того самого. Впевненим здоровий глузд може бути лише у тому, що він може підрахувати, розрахувати і спланувати. Здоровий глузд любить повторення, а повторення породжують математику: $П(n) \rightarrow П(n+1)$. На основі повторення формуються звички. Я формується повторенням того самого, тобто Я – це сукупність звичок. Звичка не потребує рефлексії і відкриття “нового”, оскільки вона доводила свою ефективність у стандартних ситуаціях не один раз. Здається, що індивід у повсякденному житті насправді не мислить, а лише відтворює засвоєне у повторенні звичок.

“Все йде, як по маслу”. Цей вислів засвідчує, що повсякдення, яке засновується на звичному, не створює труднощів для індивідів. Вони у “себе вдома”, оскільки почувають себе комфортно і затишно у звичному плині рутинних подій та оточенні знайомих. Знайомі – це ближні, з якими можна бути на “ти”. Звернення на “ти” засвідчує близькість, яка

конституюється спільністю звичок. “Я роблю так само, як і інший, я не відрізняюся від іншого, тому можна з ним бути на ти”. “Ми в одному човні”. “Ми повторюємо одне і те ж, і це нас об’єднує”. Отже, повторення дозволяє сформувати звички, які економлять час, енергію, а також спрощують життя і формують певну соціальність, а саме: узвичаєну.

Повсякденне життя завжди прокладає “найлегший шлях” до мети. Якби не було звичок, то треба було б заново задумуватися, як робити те то й те то, наприклад, кожного разу задумуватися про те, як зашнурувати черевики.

Нове не може виникнути на основі функціонування здорового глузду, на основі повторення відомого. Нове завжди пов’язане з ризиком, змінами, творчістю. Здоровий глузд не є ні творчим, ні здатним до творчості, ні до змін.

СІМ’Я ЯК ЧАСТИНА ЖИТТЄВОГО СВІТУ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Кулик Уляна Орестівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Сім’ю та її типи досліджують багато наук – історія, економіка, юриспруденція, психологія, педагогіка, етнографія, соціологія, культурологія тощо. Історія сім’ї як такої починається з того моменту, коли розвиток продуктивних сил досягає рівня, котрий забезпечує виокремлення сім’ї з одного чоловіка та однієї жінки, що проживають у тривкому шлюбі, а також їхнього потомства.

У більшості морально-етичних концепцій минулого і сучасності етика сімейних стосунків зводиться до патріархальної моралі. Особливого поширення патріархальна мораль набула в Арабських Еміратах, Китаї, Японії та інших країнах.

Ідея чоловічого домінування і жіночої субординації зародилася в період формування класового суспільства, коли групові шлюби замінила полігамія та моногамія. Вважається, що однією з причин виникнення полігамії було переважання за кількістю жінок, спричинене великими втратами чоловіків у постійних війнах. Полігамні шлюби існували у Вавилоні, Іудеї, Індії, Китаї та багатьох інших рабовласницьких країнах. У сучасному світі полігамію підтримує іслам. Коран дозволяє мусульманину мати чотири дружини. У багатьох арабських країнах можна мати стільки дружин, скільки чоловік здатен утримувати.

У Європі та інших країнах, які опинились під впливом християнської ідеології, узаконився моногамний шлюб. Християнська мораль заперечує полігамію через сакралізацію шлюбу, яка пов’язана із розумінням шлюбу як таїнства. З одного боку, християнська етика передбачає однакові для чоловіка та дружини норми: вибір партнера на основі любові, подружня вірність, орієнтація на християнське виховання дітей. З іншого боку, складовою християнської етики сімейних стосунків є доктрина, за якою лише чоловік має владу в сім’ї. Він має бути моральним та фізичним захисником та суддею, проявляючи рішучість та мудрість.

Рівноправний розподіл прав та обов’язків між членами сім’ї є одним із найголовніших критеріїв культури сімейних стосунків у сучасному суспільстві, яке визнає людину як найвищу цінність. У такій світоглядній, морально-етичній площині сформувався егалітарний тип сім’ї, який відкидає патріархальну модель сімейних стосунків і наголошує на рівноправності усіх членів сім’ї.

Індустріалізація виробництва, розпочате раніше відокремлення праці від сім'ї породили новий її різновид — сім’ю нуклеарну (від латинського “нуклеус” — ядро). Вперше цей термін стосовно сім’ї вжив американський соціолог Ж. П. Мурдок, котрий позначив таким чином сім’ю, що складалася тільки з необхідних для її утворення скільки завгодно дітей,

хоча не виключає їх відсутності. Нуклеарна сім’я може бути повною й неповною. Остання має лише одного з батьків та його дітей.

Нуклеарна сім’я стала необхідною при сучасному індустріальному суспільстві. Вона є мобільнішою, що забезпечує легке пересування до іншої місцевості за потреби виробництва. У даному типі сім’ї не потрібно мати обов’язково одну професію усім членам сім’ї, у її межах можуть формуватись різні стилі життя, розширюється спектр дозвілля. Система соціального забезпечення, розвиток сфери послуг, підвищення розмірів пенсій також стимулюють формування нуклеарної сім'ї, оскільки знімають у хворих і похилих людей необхідність у підтримці з боку близьких родичів.

Отже, відбувається постійний розвиток сім’ї відповідно до морально-етичних поглядів суспільства. Її моделі змінюють один одного, проте для сучасного світу найпритаманніша нуклеарна сім’я, яка надає розвинути кращі моральні та професійні якості кожному члену сім’ї.

СПІЛКУВАННЯ У ЖИТТЄВОМУ СВІТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Липка Ольга Романівна

Львівська національна академія імені Миколи Лисенка
вул. Нижанківського, 5,
м. Львів, 79005, Україна.
lypkao@gmail.com

Філософія XX ст. приділила чимало уваги проблемі спілкування між людьми в найрізноманітніших її аспектах. Зокрема, К. Ясперс наголошував, що “справжнє буття людини” можливе лише в тісному зв’язку з іншими людьми. А такий зв’язок виникає при комунікації, спілкуванні. Постає питання про те, яке спілкування сприяє “справжньому буттю людини”. Адже на роботі, під час різноманітних культурних заходів чи відвідуванні різного роду закладів людина радше виконує певну соціальну функцію, одягає свого роду “соціальну маску”. Спілкування через інтернет одним людям дає можливість приховувати свої справжні емоції, страхи, а іншим, навпаки, – їх виявляти, та воно не може замінити живого, безпосереднього контакту. Здавалось би, що мережа інтернету розширює можливості спілкування, руйнує бар’єри між людьми різних культур, країн, віросповідань. Водночас статистичні дані свідчать про те, що з кожним роком зростає кількість самотніх людей, людей, яким бракує спілкування. Мати Тереза з Калькутти, яка через досвід власного життя багато пізнала про природу та глибинні прагнення людей, на запитання: “Яка є перша потреба людини?” – Відповіла: “Спілкування”.

Натомість, життєвий світ сучасної людини – це потік інформації, реклами, музики, купівлі-продажу тощо. Вибудувати у цьому світі нішу справжнього, глибокого спілкування непросто. Передусім, це затрата “дорогоцінного” часу – часу, який можна вкласти у щось “практичніше”, що дасть матеріальний прибуток; а найголовніше – це затрата внутрішніх сил, це праця над собою. Адже спілкування може виявитися для людини і найвищою, найбільш жаданою “розкішшю” (А. де Сент-Екзюпері) – і справжнім пеклом: за відомим афоризмом іншого класика французької інтелектуальної літератури XX ст., Ж. П. Сартра, “пекло – це інші”. Ніхто не хоче жити в пеклі, але у школах, коледжах, ВУЗах (принаймні українських) так мало часу присвячують науці “будування стосунків”. Сучасна культура – це культура змагання: як стати сильнішим, кращим, освіченішим, щоб перемогти інших, щоб бути першим, щоб заробляти більше грошей. Про такі людські якості як щирість, чуйність, відкритість, доброта наче “незручно” згадувати. Вони і самі по собі зрозумілі і водночас ніби відсунуті на маргінес. А без них не побудуєш справжніх, глибоких стосунків. Ще Л. Фейєрбах стверджував, що “людська сутність є наявною тільки в спілкуванні, в єдності людини з людиною”. Філософи XX ст. продовжували розвивати цю тему, а в останні

десятиліття, в умовах все наростаючої інформатизації та технізації, про це заговорили теж психологи, добачаючи у нестачі глибокого спілкування важливу причину конфліктів, розлучень, нервових зривів тощо.

Прийняти “інших” в своє життя у плані сутнісного спілкування означає не просто пересвідчитися в їх існуванні поруч із собою, але й певним чином перебудувати власний внутрішній світ і власну поведінку – так, щоб вони узгоджувалися з внутрішнім світом і поведінкою, із самим буттям тих, щодо кого ми відкриті, кого ми “приймаємо”. Процес такої перебудови й узгодження може бути доволі важким; нерідко він вимагає чималого ресурсу доброї волі, витримки, здатності поступатися власними цілями й інтересами. Але результат вартує затрачених зусиль – отримаємо саме те, що А. де Сент-Екзюпері назвав найбільш жаданою “розкішшю”. Сучасна людина не менше, ніж її попередники, потребує такої “розкоші”.

МОДА ЯК ДИСКУРС ВІЗУАЛЬНОГО ПОРЯДКУ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ

Нечипоренко Анастасія Юріївна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Сьогодні дослідження моди є однією з пріоритетних тем культурологічної рефлексії в контексті дискусій про ідентичність людини та групи, рух символічного капіталу в соціумі, суспільство споживання, про час і простір сучасної цивілізації. Дані розвідки постійно проблематизують і самі принципи розуміння реальності (соціальної, культурної, суб’єктивної, фізичної).

Питання про моду формулюється нами у перспективі дискурсу як відображення або конструйовання дійсності. Подібний запит щодо “реальності” в першу чергу характеризує західну традицію мислення, яка з часів античності оперує інструментарієм візуального порядку. На думку Олександра Івашини, саме зір лежить в основі європейського тлумачення пізнання людини, соціуму, культури, яке розгортається у використанні оптик сприйняття, погляду, світогляду, точки зору, візуальної парадигми, раціонального бачення тощо, які широко представлені в художній, філософській, науковій літературі. Він пише: “Розум для душі був як око для зору”, і у випадку сучасної культури констатуємо лише посилення цієї метафорики (зсув у сферу тілесного).

Відповідно, у сучасній культурі, де візуальність займає домінантний пласт, ми виділяємо три модуси її функціонування, які відповідають трьом основним морфологічним компонентам: артефакти (об’єкти), мережа значення (контексти, середовище), технології (спосіб використання, трансляція культури), що у взаємозв’язку впливають на формування ідентичності, самоідентифікації людини. Вважається, що, культура еволюціонує від «відображення реальності» до маскування її відсутності, досягає такого стану, коли семіотичне середовище стає самодостатнім, а людина більше не співвідноситься з будь-якою фактичністю. До цих процесів пасує до метафорика трансформації образу з поступовим зникненням чітких рис у роботах Енді Уорхолла.

Так, дискурсивна організація візуального порядку моди тлумачиться Р. Бартом як спосіб репрезентації речей через певні конототивні кодуючи системи, а Ж. Бодріяр наголошує на ілюзорності та примарності візуального через втрату кодів. Спостерігається своєрідне “подвоєння” (а пізніше - симуляція) культурного середовища в індустрії моди, основою яких виступають принципи зворотного зв’язку і “ефект присутності”, що, на думку, У. Еко свідчить по кризу концепту знаку в цілому. Але ж, за логікою Ж.-Ф. Ліотара, мода постмодерну не зводиться до бездумного, безвідповідального, “еклектичного” відтворення

через візуальну артикуляцію елементів попередніх періодів, а прагне до представлення непредставного, тобто зображення неуявного.

Отже, якщо візуальне мислення як спосіб бачення та тлумачення моди знаходиться у діалектичному співвідношенні із постійно мінливою дійсністю, завдяки якій воно також змінюється і збагачується, тоді мода як соціокультурний феномен, взятий в аспекті візуального, об’єктивується через такі системи опису:

Образ (image) як культурна конфігурація, що конструюється/сприймається візуальними засобами кіно та телебачення, реклами та дизайну, фотографії та концепткуального мистецтва, що тиражується і стає способом самоідентифікації індивіда в масі; і репрезентативність візуального все менше пов’язана з конкретно-історичним суб’єктом у дії (М. Хайдегер, Г.-Х. Гадамер, Р. Барт, Ж. Бодріяр). Візуальне є площиною зникнення критеріїв розрізнення оригіналу та його копії, відтепер “карта передує місцевості”, відповідно мода проектує свої соціальні сигніфікати віртуальному вимірі і переносить їх у “реальний”. Вона є способом позначення (але не розрізнення) нового, осучаснення, актуалізації та урізноманітнення речей, приписування їм значень популярності і оригінальності, інноваційності, що набуваються шляхом імітації або стилізації в соціальних групах. Безапеляційність судження моди (“модне тому, що модне”) щодо дійсності здійснюється саме в її візуальному вимірі, часово-просоторові параметри якого є дуже мінливими, за зауваженням Х. Арендт.

Середовище як форма інтерсуб’єктивності, як, наприклад, функціонування “комунікативної спільноти” К.-О. Апеля чи “життєвого світу” Ю. Хабермаса, ці поняття дозволяють говорити про моду на габітуальному рівні множинності повсякденних вимірів культури/людини. Відповідно, мода являє собою **“семіотичну компетенцію”** (термін Ж. Греймаса і Ж. Курте) для ре-інтерпретації речей у дискурсивній формі, що діє під час самого акту “висловлювання”, регулює та моделює його результати, а в ширшому контексті – це потенціал модальностей, які у процесі здійснення створюють певне середовище. Відповідно, стимуляція активності соціального актора в слідуванні або в урізноманітнюванні модних патернів відбувається на межі протиріч між “суспільною системою” [моди] та “життєвим простором” індивіда, між символічним світом соціуму та “реальними” повсякденними практиками. Зв’язок моди як зовнішнього фактора та “життєвого світу” людини встановлюється в умовах взаємного визнання, га основі якого відбувається узгодження візуального сприйняття дійсності.

Комунікація як обмін інформацією у невербальному режимі, що здійсюється в умовах медійної культури (М. Маклюен), коли сам засіб стає візуальним повідомленням: це в першу чергу простір реклами. З боку самосприйняття людини зауважимо процеси “розширення тіла” як носія візуальної інформації.

Домінування простору над часом в сучасній культурі орієнтує, як сучасних дослідників, так і численних соціальних акторов, на реконструювання візуальних дискурсів, одним з яких є мода. Як фактор організації візуального порядку “реальності” в некласичній парадигмі гуманітарного знання розглядається як комунікативний феномен. В семіотичному аспекті осмислення **візуального** мода пов’язана з проблемою тлумачення історії та культурної спадщини.

ЖИТТЄВА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК ЧИННИК ВИХОДУ ІЗ СУЧАСНОЇ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

Степаненко Михайло Дмитрович

Харківський державний університет харчування та торгівлі
пр. Фанінський, 3В,
м. Харків, 61166, Україна
stepan@vk.kh.ua

Подолання сучасної антропологічної кризи неможливе без формування в людини певних знань, навичок і вмінь, які б дозволяли їй продуктивно будувати своє життя відповідно до вимог власного духу і запитів суспільства. Життєва компетентність особистості є об’єктивним запитом сучасного соціального та індивідуального життя.

Під життєвою компетентністю ми розуміємо інтегративну якість, що системно характеризує реальну здатність особистості адекватно і відповідально реагувати на стрімкі соціальні зміни, усвідомлювати загрози розвитку людства, враховувати соціальні і індивідуальні потреби і можливості особистісної самореалізації, і здійснювати на цій основі відбір способів і засобів досягнення бажаного майбутнього а також застосовувати набуті знання, навички та вміння адекватно різним життєвим ситуаціям, як наявним, так і очікуваним. У межах життєвої компетентності можна виділити метаантропологічний, індивідуально-особистісний, ситуативний, соціальний виміри. Перший вимір фіксує здатність особистості до індивідуального відтворення основних атрибутів людського життя у процесі самого життя, до продуктивного вирішення тих життєвих завдань, що визначаються специфікою людського способу буття у світі. Другий фіксує спроможність людини бути особистістю і жити як особистість, тобто бути здатною до самовизначення і самоздійснення, відшукання і реалізації свого покликання і призначення, до здійснення вчинку на особисту відповідальність. Ситуативний вимір фіксує здатність особистості адекватно реагувати на обставини життя і знаходити адекватні рішення у конкретних життєвих ситуаціях. Соціальний вимір фіксує здатність особистості до продуктивного вирішення тих життєвих завдань, що визначаються специфікою соціального способу буття людини як у цілому, так і в його історичній і соціокультурній конкретності.

Життєва компетентність є необхідною індивідуальною підставою багатовимірного процесу життєвого самовизначення і самоздійснення людини, процесу, який надзвичайно ускладнюється у сучасному посттрадиційному, глобалізованому світі. Життєва компетентність є необхідною умовою забезпечення продуктивності свого життя в його біологічному, соціальному і духовному вимірах.Важливими складовими життєвої компетентності є духовність, критичне мислення, відповідальність. При розгляді відповідальності як невід’ємної, системоутворювальної складової життєвої компетентності особистості слід враховувати усію множину її вимірів: ноосферний - відповідальність за продовження життя як космічного явища і за продовження життя прийдешніх поколінь людей; екзистенційний відповідальність за свою долю; особистісний, як відповідальністю за свої вчинки і дії; соціальний, як відповідальність за їх соціальні наслідки.

У життєвій компетентності особистості можна виділити константні параметри, зумовлені екзистенційними потребами людини. Кожний з них складався на певному етапі культурно-історичного розвитку і зберігався у знятому вигляді на подальших етапах, змінюючи свою питому вагу у загальній структурі життєвої компетентності людини в залежності від пануючих світоглядних настанов і специфіки суспільного життя. До таких параметрів можна віднести, по-перше, низку вимог щодо організації і проживання індивідуального життя, таких як: вимога зберігати і відтворювати тотожність із родом, традицією, природою, предками; переконаність у необхідності жити у згоді, гармонії з самим собою, що вважається невід’ємним засобом збереження тотожності зі світом цілим; необхідність розрізняти добро і зло, справжнє і несправжнє у своєму існуванні, вибирати між духовним і плотським; необхідність обирати протягом усього життя між наявними у соціумі можливостями самоздійснення. По-друге, низку засобів, що забезпечують реалізацію цих вимог: самопізнання і самозаглиблення, дослідження власної душі; рефлексія з приводу питання про сенс життя та засоби подолання його швидкоплинності; вміння розрізняти “справжні” і “несправжні” страждання та їх долати; усвідомлення цілісності та єдності “Я”, його тілесних і духовних вимірів, багатоманіття можливих проявів людського в особистісному самоутвердженні і самоздійсненні; сприйняття особистісної визначеності і власної оригінальності як цінності, яка може бути досягнута через продуктивне, творче діяння;

здатність співвіднесення індивідуального життя та його ідеалу; усвідомлення, що не соціальний статус, а особистісні якості власна воля, наполегливість, готовність самостійно приймати рішення і діяти роблять людину соціальним дієвцем.

Рубрика “КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ”

РОЛЬ ІКОНИ В ЖИТТІ ЛЮДИНИ НА ЗЛАМІ XX – XXI СТ.

Галуйко Роман Мар’янович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Якщо у звичайної людини запитати про Бога, то в її розумі відразу виникає уявлення ікони. Без ікони сучасній людині важко уявити Бога. Ікона – це один із засобів пізнання Бога. За допомогою молитви перед іконою ми можемо спілкуватися з Богом. Донедавна ікона була в кожній українській сільській хаті: кожен день розпочинався молитвою перед іконою. Ікона супроводжувала людину протягом усього її життя: народження дитини, молодому подружжю дарували ікону, в разі від’їзду в далекі краї в дорогу давали ікону, покійнику також вкладається ікона в руки. Ікона – оберігає всю родину, а подарована батьками своїм дітям освячує нове життя: батьки нареченого благословляють його іконою Пресвятої Богородиці, а батьки нареченої благословляють її іконою Спасителя. В разі конфліктних ситуацій, які часто бувають у сімейному житті, завжди потрібно звертатися до вінчальних ікон Богородиці та Спасителя. Ці ікони є символом єдності наречених. Звертаючись до цих ікон із щирою молитвою душі молодят поєднуються і їхній шлюб укріплюється як духовно, так і фізично. З цього ми бачимо яку важливу роль виконувала ікона в житті людини. Людей завжди цікавив таємничий світ православної ікони.

Цей інтерес не згасає і до сьогоднішнього дня. Тепер ми можемо говорити про зацікавленість православною іконою різноманітних конфесій. Наприклад, у католицькому соборі “San Trinite” в Парижі, пошановується ікона “Трійця” роботи Андрія Рубльова. Храм наповнюється ароматним фіміамом і, немовби ангели співають на небесах, так радісно стає в людині на душі, коли вона споглядає святу ікону. Твори мистецтва не можуть передати “піднесену духовність”, що йде “не від світу цього”: “богодухновенною” – є лише ікона. “Призначення ікони – ввести свідомість людини у світ духовний, щоб показати йому... таємні і надприродні видовища”. Можливо, ікона – духовна дитина, яка була народжена ще в нерозділеній Церкві Христовій, тепер у XXI ст. зможе поєднати православний схід та католицький захід. Сучасний католицький захід через православну ікону по-новому зможе подивитися на православний схід.

Люди завжди хотіли бути ближче до Бога. Так, наприклад, візантійські імператори і патріархи просили художників зображати їх, як молільників перед Господом. Такі зображення у древніх храмах завжди нагадуватимуть молільникам про помазання Богом патріархів та царів. Русичі були смиренними і не сміли зображати себе на іконах. Вони просили за себе молитовного заступництва перед Господом святих мучеників та сповідників віри християнської.

Двадцяте століття в історії християнства є специфічним століттям. Відголос екуменізму лежить на всіх його духовних проявах. Духовність Католицької Церкви основана переважно на слуханні Слова Божого: такого характеру їй надав св. Бенедикт Нурсійський. Натомість у Православній Церкві святі отці більшу увагу зосереджують на спогляданні ікон: на цьому наголошували преп. Іоан Дамаскін і преп. Феодор Студит. Перейнятися чарівністю ікони

неможливо без релігійної віри в душі, - невіруючі не можуть бути шанувальниками святих ікон.

У нашому швидкоплинному житті, ми не маємо часу на молитву, ми втомлені від роботи щоби почитати Святе Письмо, ми переобтяжені сімейними проблемами і життєвими турботами і не думаємо про духовне. Але ми завжди можемо зайти на декілька хвилин в храм, звести свій погляд на святі ікони, і тоді, немовби святі ангели підносять наші тілесні очі до незбагненної Божої Премудрості, і ми знаходимо заспокоєння своєму серцю. “…Душа захоплюється з дольного світу і сходить у світ горній... наситившись, обтяжена баченим, низходить знову в світ дольний. І тут, при цьому шляху вниз, на межі входження в дольне, її духовне стяжіння втілюється в символічні образи…”. Так ми наближаємося до Бога: Божественна присутність стає очевидною і приводить людину до Бога. Ікона це немовби вікно до невидимої сторони, в якій спільнота людей завжди перебуває у любові та єдності. Єдність у любові – це головна умова, щоб увірував світ: “Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви! По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як любов між собою ви матимете” (Іо. 13, 34).

Отже, тепер у третьому тисячолітті, висвітлилися нові грані характеру важливості релігійного мистецтва. У сучасних умовах Церква Христова вважає, що зміцнити взаємозв’язок із світом можна не лише завдяки проповідницькій діяльності, але і завдяки іконі. Споглядаючи ікону людина урівноважує розум і почуття.

На підставі вищенаведеного, ми з упевненістю можемо констатувати, що жодне художнє явище в світі не мало такого всеохоплюючого значення як ікона, і жодним видом мистецтва не було зроблено такого внеску у духовне, церковне, світське, політичне, культурне, мистецьке та громадське життя людини.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ СТРАХУ В ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Горохова Людмила Вікторівна

Житомирський державний університет імені Івана Франка
вул. В. Бердичівська,40,
м. Житомир, 10008, Україна.
_glv@ukr.net

Життя людини завжди сповнене страхів. Причому кожна культурно-історична епоха відрізняється своїми страхами. Кінець XX − початок XXI століття перетворили страх на одну з найактуальніших проблем. Причиною цього стали кризові явища суспільного життя, спричинені як природними, так і соціальними чинниками. Сучасні люди живуть в стані щосекундної готовності до змін, не чекаючи від них нічого позитивного: технізація, комп'ютеризація, катастрофи, війни, кризи, беззаконня — все це лякає їх.

Німецький соціолог Ульріх Бек звернув увагу на ту обставину, що процес модернізації суспільства, розпочатий разом з індустріалізацією, врешті-решт породив нові соціальні конфігурації – “суспільство ризику”. У. Бек зазначає: “Рушійну силу класового суспільства можна сформулювати однією фразою: “Я хочу їсти!” Рушійна сила суспільства ризику виражається фразою: “Я боюся!” Місце суспільства потреби займає суспільство страху” [1; с. 60]. Відповідно, основною цивілізаційною кваліфікацією в політичному і біографічному плані стає здатність обходитися із страхом і невпевненістю.

Сучасне суспільство внаслідок гнітючого розвитку його технократичних можливостей виявилося безпорадним перед самим собою. Як це не парадоксально, але на порозі третього тисячоліття виявилось, що людина, озброєна усіма досягненнями науки і техніки, абсолютно безпорадна перед власною психікою. Вона не в змозі керувати своїми думками і страхами. Такі явища, як депресія і невротичні зриви все частіше нагадують про себе, сама ж людина та її дії, а інколи − бездіяльність стали джерелом окремих страхів. Зокрема, бурхливий розвиток

генетики, поява штучних та генетично модифікованих продуктів мають не лише шкідливий вплив, а й зумовлюють виникнення певних тривог та страхів. Навіть природа не в силах витримати втручання людини в її надра і намагається застерегти нас погодно-кліматичними аномаліями та відповідним погіршенням умов життя, теж стає джерелом страхів.

Сучасна людина опинилася у полоні власних страхів і тривог. Життя постійно ставить її на межі відомого і невідомого, таємничого і непередбачуваного. Перебуваючи в такому стані вона постійно відчуває страх, а точніше екзистенціал страху вливає на її життя та існування. Це може бути страх перед собою, страх перед невизначеністю, страх майбутнього, страх старості і крайній прояв − страх смерті. Крайній, тому що саме смерть є закінченням існування, останньою точкою відліку життя людини як живої істоти і як особистості. Але як показує досвід, людина попри всі відчуття страху постійно бореться з ним. Вона намагається перемогти думки про невідоме майбутнє та усвідомлення власної скінченності і жити повноцінним життям.

Страх як екзистенціал буття є невід’ємною складовою справжнього існування людини. За умов його відсутності ми можемо говорити лише про її порожнє рослинне перебування в реальності. Підтвердженням цієї думки можуть бути дослідження мислителів, які зазначали, що справжнє достойне існування забезпечується такими феноменами, як “страх” (К. Ясперс, М. Хайдеггер), “екзистенційна тривога” (Ж.-П. Сартр), “нудьга” (А. Камю). Тут ми говоримо не про психологічні основи певних негативних емоцій, а саме про екзистенціали буття як чинники впливу на існування людини.

Екзистенційний страх людина не може ні вилікувати, ні пережити. Саме такий метафізичний страх здатний погрузити її в непередбачувані стани. Складно уявити людину, яка перебуває в такому стані і радіє життю, спокійно дивиться у майбутнє. Український дослідник Н. Хамітов називає такі стани граничними ситуаціями і зазначає: “…кризові стани людини, що призводять до актуалізації особистісного начала. Така актуалізація виявляється в загостренні самосвідомості й переосмисленні сенсу життя…” [2; с. 131.]. Нерідко, саме переосмислення сенсу власного життя, допомагає людині задуматися над її діями та вчинками. А це в свою чергу, сприяє змінам, які могли б допомогти людині якщо не позбутися певних страхів, то хоча б знайти способи їх змінити, зменшити негативний вплив. Говорячи про сучасну людину, про суспільство ми можемо сказати, що вони перебувають у “полоні” страху. Створення ж такого невротичного стану стало технологією сучасної соціально-політичної влади, оскільки наляканими людьми досить легко можна маніпулювати і взяти контроль над ними.

Сучасна людина живе в постійному страху і тривозі через соціально-політичну нестабільність, постійне зниження рівня життя. Тривога перед невідомим і непередбачуваним майбутнім глибоко вкорінена в людське мислення. А коли страх стає постійною характеристикою свідомості, ми можемо говорити про формування катастрофічної свідомості.

Людей може жахати минуле і не задовольняти сьогодення. Але дійсний страх людина здатна відчувати насамперед тоді, коли думає про те, що чекає її в майбутньому. Здавалося б, на порозі XXI століття людина вже не повинна боятися майбутнього. Використовуючи інформаційні технології люди навчилися прогнозувати своє життя на десятки років вперед. Незважаючи на це, сучасна людина не відчуває себе більш захищеною. Екзистенціал страху є невід’ємною частиною її єства людини і визначає її екзистенційні можливості, межі соціокультурного існування та вільної самореалізації особистості. Невпевненість людини в майбутньому, страх перед завтрашнім днем, збитками в бізнесі чи втратою зайнятості зробили страх онтологічною, тобто властивою буттю, характеристикою людини. Страх є передумовою буття сучасної людини у світі.

1. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну // Пер. с нем. В. Седельникова и Н. Федоровой; Послесл. А.Филипова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. *Хамітов Н.* Гранична ситуація // Філософський енциклопедичний словник. − К.: Абрис, 2002. − С. 131.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ДУХОВНОСТІ В МОЛОДІЖНОМУ МУЗИЧНОМУ ПРОСТОРІ

Ігнатова Лариса Петрівна

Київський національний університет культури і мистецтв
вул. Щорса, 36,
м. Київ, 01133, Україна.
larysa-ignatova@rambler.ru

Категорія духовності в сучасній культурологічній науці є предметом гострих теоретичних дискусій. З погляду на те, що культуру ми розглядаємо насамперед як сукупність духовних цінностей, які відображають якісну характеристику життєдіяльності людини, дана дефініція виступає квінтесенцією її діахронного розгортання. Масова культура з її середнім рівнем духовних потреб пріоритезує на сучасному етапі розвитку суспільства. Вона здійснила глобальний переворот в свідомості людства. Особливо це відноситься до 60-тих років XX століття, коли молодь масово виступила проти війни у В’єтнамі (рух хіппі). Поява культової книги О. Хакслі “Двері сприйняття” спричинила до спроб маніпулювання свідомістю підростаючого покоління при допомозі вживання наркотиків, сколихнула хвилю молодіжних повстань: сексуальну революцію, студентську революцію в Парижі. Молодь активно починає творити свою субкультуру, в якій формуються і відображаються її різноманітні світоглядні етичні і естетичні орієнтації, духовні потреби. Саме духовні, так як більшість представників молодіжних субкультур є віруючими християнами (у їхньому розумінні), а також свою творчість сприймають як духовну трансформацію своєї особистості, як “сприйняття Безкінечності або Бога” (за О. Хакслі). Це насамперед відноситься до рок-музики, яка стала основним комунікатором та реалізатором творчого потенціалу молодих людей II-ої половини XX століття, коли найвизначнішим кумиром і своєрідним ідолом молодого покоління т став Джим Моррісон[1], лідер американської рок-групи “The Doors”. Сьогодні вже відомо, чим закінчились його духовні пошуки індивідуальної свободи відчуттів, а також безкінечного щастя.

Тому проблема духовності в молодіжному музичному просторі, як бачимо, залишається дійсно проблемою і вимагає більш глибокого розгляду. Суб’єктивний світ конкретної людини далекий від ідеальних форм. В нероздільній єдності в ньому існують мотиви позитивного і негативного, високого і низького, прекрасного і потворного, морального і аморального, еротичного і аскетичного… Люба людина здійснює всередині себе роботу духу, мислення, почуттів, переживань з більшим чи меншим рівнем інтенсивності. За словами Е. Гуссерля, “дух і тільки дух є буття в собі і для себе”. Результати цієї роботи у вигляді різновидової творчої реалізації є виявом саме духовного потенціалу особистості. Цей потенціал, дедалі удосконалюючись, може бути як позитивним так і негативним. Все залежить від того, які цінності й ідеали сповідує людина, тобто в якому напрямку розвивається її внутрішнє буття, її духовність. З цієї точки зору буде цікаво прослідкувати еволюцію такого вияву духовного потенціалу молоді як рок-музика. Поняття рок визначається не лише музичним напрямом. Це – специфічна молодіжна культура, засіб спілкування молоді, своєрідне дзеркало суспільства. Він виник як спосіб самовираження молоді, бунт і протест, заперечення і ревізія моральних та матеріальних цінностей світу.

Отож, підсумовуючи, цілком закономірно виникає питання – чи взагалі правомірно розглядати такі феномени як рок-музика та духовність в єдиному контексті. Або – чи можна ототожнювати ці поняття. На перший погляд, відповідь – ні. Однак чим глибше проникаєш в сутнісні характеристики цих явищ, виникає розуміння правильності наших пошуків, де рок-музика, як наймасовіша із молодіжних субкультур, є не лише наслідком духовного зростання молоді, але і його причиною.

КРИЗА ДОВІРИ В КОНТЕКСТІ ЗАГАЛЬНОЇ КРИЗИ ДУХОВНОСТІ

Кожем’якіна Оксана Миколаївна

Черкаський державний технологічний університет
бульвар Шевченка, 460,
м. Черкаси, 18006, Україна.
oksniko@mail.ru

Серед вагомих ознак сучасності зазвичай називають перенасиченість суспільного життя різноманітними кризами, серед яких – глобальна економічна криза, криза відповідальності, духовна криза, криза системи освіти, криза довіри, криза науки. Криза довіри є однією з самих небезпечних соціальних криз взагалі і однією з найважливіших проблем в сучасній Україні, оскільки свідчить про досить високий рівень суспільного напруження, незадоволення, руйнацію мережі соціальних зв’язків. Особливого загострення в нашій країні криза довіри набуває в економічній та політичній сферах. І тут постає досить цікаве питання: Чи не є криза довіри (в онтологічному плані як екзистенційна криза – криза довіри до світу) ознакою сучасної доби, наслідком глобалізації та розвитку сучасної постмодерної доби? Адже сам по собі феномен довіри містить елемент ризику, міра цього ризику якраз і визначає, наскільки людина відчуває навколишній світ як безпечний та надійний. Криза може мати і позитивні наслідки - за рахунок формування нових якостей, більш відповідних у змінених умовах, відкриття інших горизонтів, даруючи вихід на новий рівень розвитку, але найважливішим позитивним результатом кризи є усвідомлення слабких місць на етапі виходу за межі можливостей, зміна ціннісних пріоритетів, а також досвід вирішення різноманітних проблемних ситуацій. Отже, криза містить в собі як небезпеку, так і нагоду змін, перспективу, перелом, який може призвести як до покращення ситуації, так і до погіршення.

Довіра вказує на все зростаючу взаємозалежність в сучасному суспільстві і, як наслідок, на невідворотність криз, з одного боку, та потребу у взаємній відповідальності та підтримці – з іншого. Феномен довіри є своєрідним барометром, який вказує на проблемні ситуації в суспільстві як на особистісному, так і на інституційному рівнях. Саме поняття довіри досить неоднозначне, під ним розуміють іноді досить різноманітні явища – політичну довіру як ступінь легітимності та дієвості влади та стан розвитку громадянського суспільства, економічну довіру як надійність банківської системи та ефективність функціонування економічних інституцій взагалі, довіру в соціально-психологічному контексті як механізм узгодження внутрішніх цінностей та потреб людини з середовищем взаємодії, а також довіру в етичному контексті, в педагогічній діяльності, в екологічному аспекті як “довіру до майбутнього” та ін. Але в загальному розумінні довіра позначає очікування відповідної нормативної поведінки, бажаної соціальної реакції в умовах ускладненого сучасного світу.

Культура довіри багато в чому залежить від форм духовності в процесі становлення громадянського суспільства як здійснення громадянських свобод в контексті становлення національної ідентичності. Довіра також постає як умова соціального порядку, як основа солідарності, відображаючи суспільну тенденцію до домінації таких чеснот, як відповідальність, компетентність, взаємність, надійність, порядність.

Довіра пронизує всі сфери людського буття, проявляючись як довіра до себе, до інших, до світу. Особистісну (або міжособистісну) довіру слід відрізняти від інституційної. Особистісна довіра базується на власному досвіді взаємодії, на достатній для прийняття рішення довіряти інформації, на можливості переконатись в надійності об’єкта довіри. Але специфіка відносин довіри полягає в тому, що інформації зазвичай недостатньо, контроль за реалізацією очікувань неможливий або неповний, що і зумовлює певний рівень ризику. Політична довіра базується переважно не на досвіді, а на “вірі в політика”, оскільки позначає очікування того, що політик буде відповідати запропонованому образу та реалізує обіцяне,

відповідаючи ідеалам справедливості та загального блага. Також відрізняється і специфіка ризику – ризик особистісної довіри індивідуальний, політичної – колективний, загальний.

В політичному просторі криза взаємної довіри має системний характер, розповсюджується і в горизонтальному, і в вертикальному векторах. Причому падіння рівня довіри до влади спостерігається по всьому світу, є лише незначна частка держав, де рівень довіри переважає рівень недовіри, в Україні ж криза довіри носить тотальний характер. В українському політичному просторі слід назвати досить гостру проблему – відсутність довіри між політичними силами, між гілками влади, а також майже вже загальнодержавну проблему – кризу відповідальності, коли відповідальність перекладається на інших, що, зокрема, й призвело до кризи довіри в державі. Серед причин можемо назвати низький рівень соціального захисту, загальну корумпованість, подвійні стандарти, професійну некомпетентність, досить великий розрив між багатими та бідними, але одна з найважливіших причин - це якість політичної еліти, а точніше, відсутність справжньої національно орієнтованої компетентної когорти політиків, які б змогли в ситуації загальносвітової кризи зосередити свої зусилля на вирішенні нагальних проблем, створенні дієвих антикризових програм, широкоплановій суспільній модернізації.

Періодичні кризи в суспільстві – явище абсолютно природне, але нинішня криза є однією з найскладніших. Зазвичай появу кризи викликає певна суперечність, невідповідність, можливо, навіть аномалія. Але з іншого боку – криза, сигналізуючи про певну суперечність в суспільному розвитку, слабкість політичної та економічної систем, загострює увагу на проблемних та вразливих моментах, що є поштовхом до модернізації, зміни підходів та ціннісних пріоритетів, закликає до діяльності та ефективного реформування, відкриває нові можливості, – тобто закладає основи для утворення більш дієвого суспільного порядку. Отже, криза довіри породжується невідповідністю між очікуванням та реалізацією, низьким рівнем відповідальності та професійною некомпетентністю. Дефіцит так званої “соціальної” довіри також пояснюється низьким моральним рівнем, духовним зубожінням. В суспільстві панує загальна підозрілість, цинізм, розчарування, невміння і небажання об’єднуватись, співробітничати. Такі глибинні соціальні причини призводять до того, що соціальний капітал, який є найважливішим чинником формування громадянського суспільства, в нашому суспільстві має недостатній рівень. Єдиний інститут, довіра до якого стабільно висока – церква, що пояснюється специфікою власне релігійних очікувань. Таким чином, криза довіри в сучасній Україні – це криза взаємних зобов’язань, криза відповідальності, криза моральності, авторитету та стану демократії. Вихід з кризи – формування культури довіри в національному масштабі як нової ціннісно-нормативної системи громадянської культури, базованої на загальнолюдських цінностях.

ДОЛЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ МОВИ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Мальована Ніна Володимирівна

Сумський державний педагогічний
університет ім.А.С.Макаренка
40002 м. Суми вул. Роменська 87
glushkonina@rambler.ru

Мова, як відомо, це не суто лінгвістична,а лінгво-політична категорія, тож, крім внутрішніх процесів,що їх можна лише описати,а не пояснити, відбуваються в ній також процеси,спричинені зовнішніми – культурними чи політичними факторами. До “культурних” явищ належить нинішня американізація мови, але це явище не тільки українське, а й загальноєвропейське.

Однак саме американська культура з її раціональністю і гедоністичним ставленням до життя, яка насаджується за допомогою сучасних засобів телекомунікацій, дістала нині широке поширення по всьому світові. Так, 70% усіх сайтів” всесвітньої павутини” знаходиться в Америці, а англійська мова є найпоширенішою для спілкування в Інтернеті. Саме Інтернет забезпечує швидкий,прямий і неформальний зв'язок і створює тісніше глобальне інформаційне середовище. За словами одного зі стратегів американської світової гегемонії З. Бжезінського, Америка стала “джерелом культурної спокуси”, яка “поширюється не за рахунок нав’язування , а за рахунок наслідування, це є свідченням того, що масам подобається ця культурна революція” [1; с. 75].

Але у деяких країнах при здобутті незалежності наново придумали на мовній основі усі терміни, та так, щоб вони нічим не були схожі на іноземні. У Франції, наприклад, діє закон, за яким використання в публічній сфері англійських слів замість існуючих французьких карається штрафом від 1000 до 20000 євро. Мовна самостійність. Це перш за все, питання національної гідності, глибинні пласти духовного життя народу, його історична пам'ять та найцінніше надбання віків.

Схожі проблеми постають перед українською мовою в умовах культурної глобалізації. При їх осмисленні можна звернутися не тільки до сучасних напрацювань у даній царині ба і до міркувань вітчизняних мислителів. Так, Олександр Потебня наполягав, що признання своєї “народності”, себто усвідомлення своєї національної приналежності, тримається на “вродженому націоналізмі”. Саме вроджений, притаманний даному народові, націоналізм – це не шовінізм, бо він не прагне поглинути інші націоналізми. Якщо якась народність розчиняється в іншій, – цей процес збіднює тим самим усе людство. Отож. Народність, що зникла чи підупала в середині більшої, переможної, поранила і ту, в якій розчинилася. Вона, по суті, стала переможцем її.

Явище денаціоналізації доводить до економічної й інтелектуальної залежності від інших і є джерелом страждань. Так, із психологічним притиском, оцінив це актуальне у наш час явище більше як сто років тому Олександр Потебня [2; с. 56]

Від “Слова о полку Ігоревім” до Григорія Сковороди, великого Тараса, Лесі Українки, Івана Франка до Василя Стуса, Григіра Тютюнника, Івана Драча та багатьох інших українських поетів та прозаїків – ось шлях, яким йде і розвивається українська писемність, література.

Українська мова, яку називали по-різному: і холопською, і солов’їною. Та якою б вона не була – вона рідна. Ніщо так не об’єднує людей як мова. “Станьте з хором всі собором…“Це слова великого філософа Григорія Сковороди актуально звучать і в наші дні [3; с. 228]. Ідея, об’єднання – найбільш і, на жаль, поки нездійсненна мрія всіх українців усіх часів. Але мова – це показчик історичних непроминущих цінностей щиро засвідчує про нашу духовну зрілість, наше волевиявлення, нашу інтелектуальну спроможність. Мова – велич, патріотизм, правда і слава народу.

1. *Бжезінський З.* Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство/ Пер. с англ. – М. Международные отношения, 2004.
2. *Потебня А.А.* Мысль и язык . – К., 1993
3. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів У 2-х т. – К., 1972.

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Мозгова Наталія Григорівна

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
вул. Пирогова, 9,
м. Київ, 01601, Україна.
mozgova@gmail.com

У сучасному глобалізованому світі цивілізаційне розмаїття культурного багатства, накопиченого народами планети за тисячоліття зазнало тиску уніфікації, нівелювання. Глобальні монополії, завойовуючи міжнародні ринки, намагаються формувати на всіх континентах єдині смаки, уподобання, звички, споживацькі інтереси, які, в підсумку, мають формувати уніфіковану модель поведінки населення різних країн, охоплених процесом глобалізації. В умовах глобалізації майже у всіх країнах одночасно дивляться одні й ті ж фільми, телепередачі, спортивні змагання, населення (насамперед молодь) має уніфіковані пріоритети в сфері моди, музики, одягу, продуктів харчування, спортивної екіпіровки тощо.

Отже, якщо подивитись на феномен глобалізації з філософсько-антропологічної позиції, то виявиться, що проблемність сучасного буття людини полягає в її ізоляції, обумовленій уніфікацією культури, її “омасовленням” та деперсоналізацією. Позбавлення від звичних стереотипів життя і мислення, які постійно витісняються новими, провокує ситуацію розгубленості. А це, у свою чергу, призводить до відчуття замкненості, відчуження, стурбованості у прагненні знайти стабільність у динаміці соціоекономічних і політичних трансформацій, що змушує кожного індивіда керуватися насамперед егоїстичними інтересами. Звідси, як ніколи раніше, саме у глобалізовану епоху, постає проблема ідентичності як окремої особистості (на підставі відсутності її цілісності), так і проблема ідентичності соціуму в цілому.

Людина сучасного глобалізованого суспільства, що існує в умовах полікультурного розвитку суспільства, на тлі надпотужного інформаційно-комп’ютерного підйому, в оточенні “візуалізованих” культурних форм, які утворили специфічне гіперреальне середовище, вже сьогодні стає, на нашу думку, носієм складної, множинної або “мозаїчної” ідентичності. Адже, необхідність адаптації у складному сучасному світі, прагнення до цілісності особистості стає все більшою потребою сучасної людини, тому і способи її адаптації будуть ставати все більш складними та різноманітними. Нова історична форма етнокультурної ідентичності (так звана цивілізаційна) у майбутньому ні в якому разі не “змінить” усі попередні її форми, а лише запропонує розширені можливості самовизначення людини в світі.

Таким чином, класична орієнтація і класична ідентичність людини, що підіймається” по сходинкам освіти, стає вже не домінантною, а лише однією із складових кроскультурної ідентичності сучасної людини. Концепція транскультурності дозволяє розглянути сучасну культуру як специфічний простір, який забезпечує сучасній людині можливість “втекти” від власної “вкоріненої” культури і набути нову кроскультурну ідентичність. При цьому глобальна культура не відміняє етнонаціональної ідентичності, а отже – не відміняє сукупності символів, звичних засобів вербальної/невербальної комунікації, стилю життя, звичок. Глобальна культура примножує символічні смисли за рахунок їх “розчинення” та надання нових конфігурацій елементам етнонаціональних культур.

ІНДИВІДУАЛІЗМ ЯК ПЕРЕТВОРЕНА ФОРМА ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ

Нерцесян Геннадій Арзуйович

Національний технічний університет України “КПІ”
пр. Перемоги, 37
м. Київ, 03056, Україна.
gena.mcg@gmail.com

Важко сьогодні не погодитись з тезою про аксіологічну кризу техногенної західної цивілізації. Поряд з теперішньою фінансово-економічною кризою в сучасному соціальному вимірі поширюються і процеси морально-ціннісного регресу та неухильного духовного

зубожіння. В глобалізованому світі така антропологічна сентенція знаходить вельми широке застосування.

Можливість науково бездоганного осмислення сучасних аксіологічних взаємозв’язків дає феномен перетвореної форми. Термін був введений свого часу К. Марксом та характеризує “побудову та спосіб функціонування складних систем” та дозволяє “дослідити видимі залежності та ефекти, що виступають на поверхні цілого”. Категорія перетвореної форми іманентно містить у собі ймовірність спотворення, деформації взаємозв’язків, або їх заміщення, імітації іншими формами зв’язків. Тобто форма перетворена заміщує сутнісні взаємозв’язки і отримує квазісамостійність та автономність у системі суспільних взаємозв’язків.

Однією з найбільш поширених у сучасному суспільстві перетворених форм є *індивідуалізм* (індивідність, особистісність) – перетворена форма *індивідуальності* (індивіда, особистості). Індивідуалізм як псевдоіндивідуальність – є продукт не лише суб’єктивного походження. Таку форму взаємозв’язків в соціальній системі продукує сама соціальна реальність, деформовані стимули якої й викликають до життя такі форми.

Індивідуалізм як форма світосприйняття стає можливим у суспільстві масового споживання, де світогляд людини наперекір інтересам суспільства виявляється наскрізь пронизаним устремліннями до особистісного успіху, багатства, кар’єри, престижу, матеріальних цінностей – це ті справжні утилітарні забаганки, через призму володіння якими людина цілеспрямовано і навмисно продукує всі свої аксіологічні взаємозв’язки з оточуючими – із суспільством. Індивідуалізм – перетворена форма індивідуальності, при якій людина економічна дивиться на світ споживацькими очима, зазвичай нехтуючи духовними та моральними цінностями. Для індивідуаліста межі соціального простору звужуються до суто особистісних інтересів. Дуже влучно про це висловлюється Г. Батіщєв: “Для індивіда-атома самостійність досягається ціною самовиключення із сутнісної співпричетності з іншими, тобто самоізоляції і ціннісної самотності в якості для себе самої і ідеальної онтологічної одиниці”.

Індивідуалістична поведінкова модель неминуче веде до духовного зубожіння, до перетвореності життєстверджуючих аксіологічних вимірів (істини, красоти, добра та користі). Іншими словами індивідуалізм “перетворює, корегує, маскує” загальноприйняті в суспільстві моральні цінності, залишаючи їх при тій самій формі, але наповнюючи їх власним незалежним прихованим змістом. Сутнісні взаємозв’язки в системі таких цінностей відповідно девальвуються, знецінюються, занепадають.

Іншими словами, індивідуалізм символізує дисгармонію у вирішенні суперечності – *індивід-суспільство* – індивідуалізації суспільного і усуспільнення індивідуального, – як міри поставання дійсно нормальної, олюдненої, усуспільненої людини. За умов перетворення індивіда у індивідність простір відчуження, відстороненості між діалектичними полюсами – *індивід-соціум* – набуває загальнолюдських масштабів, який не дозволяє адекватно вирішитися суперечності *індивід-суспільство* і постати дійсно нормальній людині – особистості.

Байдужість інтересів індивіда (особистісного) до суспільного (соціального), а відтак і байдужість індивіда до індивіда, “органічно” екстраполюється й на аксіологічну картину взаємовідносин індивіда і суспільства. Логіка побудови системи інтересів індивіда до суспільства відображається відповідною логікою його духовних цінностей і моральних якостей по відношенню до суспільства, до людей. Індивідне починає протистояти (антагоністично) і домінувати над суспільним. Егоїстично отримуючи від суспільства, тобто зі зиском використовуючи можливі суспільні блага, індивідуаліст в той же час власними діями і витворяє, спотворює це суспільство. Тому, спільнота, суспільство атомізованих індивідностей відтворює таке ж суспільство, яке з кожним ступенем витворення (не відтворення) все більше відчужується від системи дійсних духовних і моральних цінностей на користь вбогим квазі- та псевдо.

ПСИХОЛОГІЧНИЙ ЧАС ОСОБИСТОСТІ ЯК ФОРМА ІСНУВАННЯ ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЛЮДИНИ

Сеник Оксана Мирославівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
oxana@gmail.com

Життя людини, як і всі існуючі в бутті процеси, відбувається у певний час, у визначеному місці. За допомогою часу ми встановлюємо місце події в нескінченній послідовності зміни станів і дій. Саме час визначає, що було швидше, що – пізніше. Відносно своєї особи людина також мислить у трьох часах: в індивідуальному минулому, теперішньому і майбутньому, які складають психологічний час особистості – реальний час психічних процесів, станів і властивостей особистості, в якому вони функціонують і розвиваються на основі відображених у безпосередньому переживанні і ціннісному осмисленні об'єктивних часових відношень між подіями життя різного масштабу [1]. Такий зв'язок між подіями виступає одиницею аналізу і виміру психологічного часу особистості.

Психологічний час особистості залежить від конкретного історичного контексту, а отже включає в себе минуле, теперішнє і майбутнє етносу, держави і людства в тій мірі, в якій конкретна людина вміщує в індивідуальній свідомості національну і загальнолюдську культуру [3, 4].

Мірою реалізованості психологічного часу виступає психологічний вік особистості – особливе переживання власного “внутрішнього” віку, – який, на відміну від хронологічного, є оборотним. Людина не лише старіє в психологічному часі, але може і молодшати в ньому за рахунок збільшення психологічного майбутнього або зменшення минулого. Психологічний вік багатомірний, він може не співпадати в різних сферах життєдіяльності, що залежить від ступеня реалізованості в кожній з них і віково-рольових очікувань [1, 2].

Важливим аспектом психологічного часу особистості є часова перспектива. Згідно Курта Левіна, часова перспектива – це існуюча в даний момент сукупність уявлень індивіда про своє психологічне минуле і майбутнє [3]. Часова перспектива характеризується протяжністю, глибиною, насиченістю, ступенем структурованості і рівнем реалістичності. В ході розвитку індивіда відбувається розширення його часової перспективи, що в майбутньому сприяє побудові віддалених цілей і їх реалізації: актуально представлені на когнітивному рівні поведінкового функціонування, минулі і майбутні події впливають на теперішню поведінку індивіда [5].

Отже, психологічний час є важливим атрибутом самосвідомості особистості і однією з умов її існування. Динамічно пов'язаний з історичним часом, він вимірює індивідуальний шлях особистості і визначає ступінь його реалізованості. Депривація ціннісного відношення індивіда до його минулого, теперішнього і майбутнього, невизначеність його часової перспективи формують безвідповідальне ставлення до життя і руйнують внутрішній статус особистості.

1. *Головаха Е.И., Кроник А.А.* Психологическое время личности. – К.: Наукова думка, 1984. – 208 с.
2. *Горбунова Г.П.* Психологическое время в структуре самосознания взрослого человека. // Вестник КемГУ. – Кемерово, 2005. – № 2 (22). – С. 63-68.
3. *Левин К.* Динамическая психология: Избранные труды. – М.: Смысл, 2001. – 572 с.
4. *Мухина В.С.* Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество: Учебник для студ. вузов. – 4-е изд., стереотип. – М.: Издательский центр “Академия”, 1999. – 456 с.
5. *Нюттен Ж.* Мотивация, действие и перспектива будущего / Под ред. Д.А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2004. – 608 с.

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ АЛГОРИТМУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО СПРИЙНЯТТЯ ЯК ОСНОВИ ДЛЯ РОЗУМІННЯ БУТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Яцик Сергій Петрович

Житомирський державний університет імені Івана Франка
вул. В. Бердичівська,40,
м. Житомир, 10008, Україна.
pan_sergey@ukr.net

Двадцять перше століття отримало у спадок від двадцятого величезний багаж невирішених проблем, тому недивно, що в кінці першого десятиліття людство отримало ще й кризу економічну. Всі світлі голови ринулись спасати економіку світу, а про просту людину, її трагедії та страждання, – зовсім забули. Особистість залишилась на самоті із своїми проблемами, її власне “Я” стало порожньою оболонкою [2; с. 40], що просто функціонує у своєму життєвому світі.

Останні роки показали безпорадність людини, її самотність і дискомфортний характер власного буття, підштовхнули дослідників до пошуку прихованих основ життєдіяльності людини, що занурені у повсякденне житті. Проблематика повсякденного життя людини стає об'єктом міждисциплінарного дослідження. Різні аспекти повсякденності цікавлять філософів, культурологів, істориків, соціологів і психологів.

Мета даної роботи – запропонувати новий спосіб дослідження буття людини, зосередившись на її внутрішньому екзистенціальному рівні існування.

Головне завдання – подолати дуалізм суб’єктно-об’єктних відношень у розгляді сучасного життєвого світу людини.

Складність дослідження буття людина на синхронному рівні вивчення пов’язана із декількома аспектами: по-перше, це переплетення сфер буття, в які включений об’єкт спостереження. Наприклад, окремо взята особистість чоловічої статі може виступати у сімейних відносинах одночасно і сином, і братом, і чоловіком, і батьком. Подібний список ми можемо отримати у будь-якій сфері буття людини. Саме тому актуальним є з’ясування того, як сприймає себе особистість, як вона бачить власне “Я”.

По-друге, репрезентувати свій образ людина може лише у соціумі, у стосунках “Я – ТИ” [1; с. 6]. Суспільство є тим полотном, на якому особистість вимальовує власний портрет.

І по-третє, вивчаючи людське буття слід уникати протиставлення суб’єкта і об’єкта дослідження, адже буття як феномен дано нам двояко: не тільки об’єктивно (як будь-який об’єкт зовнішнього світу), але і в рівній мірі суб’єктивно. Буття людини як предмет наукового розгляду, – це для дослідника буття зовнішнє (буття інших людей), і його власне, буття персональне, дане в першу чергу внутрішнім чином, як сукупність самовідчуття, самопереживання, які певним способом групуються для дослідника в конкретну цілісність, ущільнюються, виступають особливим, хоча і специфічним предметом.

Таким чином, аналізована реальність не може виступати як предмет чисто зовнішнього дослідження, – буття завжди має певний суб’єктивний відбиток.

Завдання дослідника полягає не в тому, щоб розірвати зв’язок об’єктивного і суб’єктивного, який може обтяжувати його в можливості діяти традиційним чином. Для вирішення цієї проблеми, ми пропонуємо використовувати алгоритм екзистенціального сприйняття власного “Я”. Термін “алгоритм” з грецької ἄλγος – біль, страждання, мука, горе, скорбота, печаль, і ῥυθμός – порядок, ритм, розмір, вигляд, форма. Отже, алгоритм екзистенціального сприйняття власного “Я” є самопізнання особистості, яке неминуче пов’язане із болем, стражданням, мукою, горем, скорботою, печаллю, – тобто тим, що філософи називають екзистенціальними станами людини.

1. *Аляєв Г.* Особистість у відносинах «Я-ТИ» і «Я-МИ» С. Франкла і філософія діалогу. / Геннадій Аляєв // Філософські обрії. – 2009. – №22. – С. 3–19.

2. *Степаненко І.* Духовна і життєва компетентність. / Ірина Степаненко // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 40–55.

СЕКЦІЯ 4. СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ

Рубрика “ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ”

“DASEIN” М. ГАЙДЕҐЕРА ЯК СПОСІБ ПРИСУТНОСТІ ДУХОВНОГО

Возняк Степан Володимирович

Національний університет “Львівська політехніка”
вул. С. Бандери,12,
м. Львів, 79013, Україна.
blacksirrin@mail.ru

Мартін Гайдеґґер не любив багато говорити чи писати про духовне; більш за те, він з сумом зазначав, що заклики до “неодмінної духовності” є ознакою останньої залишеності буттям, є забуттям буття. Тим не менше, фундаментальна онтологія М. Гайдеґґера дає нам істотну логіку вияву способу явленості, присутності духовного як такого.

Термінологічно Гайдеґґер схоплює людину як Dasein, як *ось-буття*, як *присутність* (переклад В.В. Бібіхіна). Не варто беззастережно ототожнювати Dasein з людиною у специфічно антропологічному плані, оскільки Dasein – це, скоріше, спосіб буття людини, її онтологічна конституція, а не уся багатоманітність людської природи. Можна лише попередньо застережити стосовно того істотного моменту, що буттєва структура “ось-буття” містить у собі всі специфічні прояви згаданої багатоманітності, у чому і полягає принципова новизна принципу розгляду людини, що пропонує Гайдеґґер.

Саме тому фундаментальну онтологію слід шукати у екзистенціальній аналітиці Dasein. Тут слід провести перше, первинне прояснення поняття Dasein. Буквально це – “ось-буття”, “тут-і-тепер-буття”. Але Гайдеґґер тут має на увазі не наявне, емпіричне, речовинне буття, оскільки німецький філософ пориває з філософською традицією, що використовувала цей термін для позначення “наявного буття”, “сущого”. Цей термін добре перекладається як “присутність”, оскільки він чіткіше передає той характер буття сущого, яке є людина, який намагається виразити Гайдеґґер. Це своєрідне “категоріальне ім’я” людини. З іншого боку, “присутність” тут постійно граничить із “перебуванням ззовні” – цей стан у Гайдеґґера знаходить своє вираження у “ек-зистенції”. Знов-таки, екзистенція тут є не просто “існуванням”, це, скоріше, “існування-понад-чимось”, “існування-яке-виходить-з-чогось[сущого]-у-щось[буття]” Тобто Dasein – це така міра присутності, в якій те, що є присутнім, має можливість відокремити те, у чому воно є присутнім від самого себе. Це – “виступання в істину буття”, яке розуміється екстатично. Екстатичність тут підкреслює весь пафос ек-зистенції, оскільки “екстазис” буквально перекладається саме як “перебування-поза-собою”, і прямо вказує на неоплатонівський “екстаз” як містичне злиття з божеством.

Відомі слова М. Гайдеґґера: “Стояння у отворі буття я називаю екзистенцією людини”. Проте водночас це і є характеристикою суто **духовного** відношення. З цього моменту і починається екзистенціальна аналітика Dasein як сущого, яке своїм способом буття має ек-зистенцію, а основною своєю характеристикою – запитування про буття.

Ми не важливіші за буття, і наші одвічні претензії на “унікальність”, “неповторність” та “абсолютну свободу” - всього лиш відмовки від усвідомлення абсолютної, неосяжно нескінченної пустки та ніщойності нас самих, узятих, за Г. Геґелем, абстрактно. Але саме це ніщо людської істоти, мудро названої “присутністю”, і надає життєвості не менш фундаментальній інтенціональності останнього. Інтенціонованості на буття, одвічної спрямованості на деякий зміст, що може заповнити нас. Інакше це можна назвати – настроєність людської істоти. Настроєність, що є першопочатково присутньою (втім, початковість властивості бути присутнім не дає гарантії, що ця блага властивість дана нам раз і назавжди; бути відсутнім навіть якось легше, спокійніше, часто-густо – й безпечніше…). Настроєність – це тон чистої присутності (В.В. Бібіхін). І саме тому, що без

цієї настроєності ми – ніщо, ми не є її власниками. Скоріше, ми належимо присутності буття в нас, належимо цій настроєності. Людина – це нескінченна пустка, але з гранично загостреною сприйнятливістю цілісності буття. Ось чому “блаженні вбогі духом”: вони **цілісно** і наскрізь відкриті Істині буття. Така відкритість і **є суто духовним** відношенням.

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА РОЛЬ ЖІНКИ В ЗАХІДНИХ ІДЕЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ

Ворчакова Ірина Євгенівна

Миколаївського державного університету ім. В.О. Сухомлинського
вул. Нікольска, 24,
м. Миколаїв, 54000, Україна.
vorchakova@ukr.net

Сформувати повноцінну картину сучасного становища жінок у суспільстві можливо за допомогою порівняльної ретроспективи. Ідейно-філософські погляди на соціостатеві відносини прямим чином впливають на формування сучасних гендерних та феміністичних ідеологій.

Нерівність статей, другорядність жінки по відношенню до чоловіка у суспільстві (визнання тільки її репродуктивної та господарської функції), принизливе позиціювання ролі жінки в громадсько-політичному житті, в більшості випадків чітко прослідковується в працях стародавніх мислителів. Хоча деякі науковці, такі як Ю. Івченко, К. Левченко, О. Кулачек, філософів Платона та Піфагора називають першими в історії феміністами. Але існують інші дослідники, такі як О. Вегнер, С. Айвазова, які підкреслюють суперечливість ставлення Платона та Піфагора до жінки. Так, О. Вегнер у праці “Фемінізм як джерело гендерної політики” зазначає, що Платон, з одного боку, вважав жінку нижчою істотою (навіть стверджував, що якщо чоловік був трусом та нечесною людиною, то після смерті його душа переходила до жінки), з іншого боку – у трактаті “Держава” він серед інших ідей висловлював ідею про соціальну та політичну рівність обох статей.

Відмінність між соціальними статями і сексуальними відносинами розглядається переважно як маргінальна або зовнішня до об’єкта політичного дослідження проблема. За жінками закріплювалася роль берегині приватних основ політичного життя чоловіків; жінка символізує приватні домашні, сімейні відносини, стабільність, на якій будується “поліс” у Арістотеля.

Сьогодні більшість науковців (наприклад, В. Успенська, О. Вороніна, С. Павличко, А. Фурман, Т. Надвична) вважають, що зародження феміністичних ідей відноситься до епохи Відродження з її культом людини. Саме тоді з’явилися перші трактати Крістини де Пізан і Корнеліуса Агріпи, в яких відкрито говорилося про придушення особистості жінки і несправедливе ставлення до неї суспільства.

Впевнений прихильник жіночої рівноправності П. де ля Барр в ессе “Про рівність обох статей” запевняв, що нерівність статей є результатом підкорення жінки грубій чоловічій силі, а зовсім не припис природи. Просвітники в цілому розділяли цей підхід: Вольтер викривав несправедливість жіночої долі; Дідро припускав, що принижене існування жінки є наслідком певних громадянських законів та звичаїв; Монтеск’є вважав, що жінка може і повинна брати участь в суспільному житті; Гельвецій доводив, що громадянська “непросвіченість” жінки викликана недоліками її виховання, а той зовсім відсутністю такого тощо.

Концепції пізнання, які безпосередньо впливали на статус жінки у суспільстві, були розвинуті в ліберальних ідеях філософів Нового часу.

Для французького просвітителя і демократа Ж.-Ж. Руссо, в уявленні якого природа є дійсною цінністю, жінка, що тотожна природі, все ж виявляється нижчою істотою порівняно з чоловіком.

Активні теоретичні дискусії з Ж.-Ж. Руссо провадила М. Уолстоункрафт – авторка книги “На захист прав жінок” (1792), виданої одночасно в Англії і США. Ця праця має засадниче значення у серії феміністської публіцистики кінця XVIII ст. У ній авторка докладно описала стан неуцтва і рабської покірності, на який через соціальні забобони і систему виховання були приречені жінки; проаналізувала “чесноти жіночого характеру”, підкресливши, що вони є результатом чоловічого погляду на жінок.

Прихильником політичної рівноправності жінок був французький філософ і політичний ідеолог епохи Великої французькою революції Ж. де Кондорсе. Він виходив з того, що жінки, так само як і чоловіки, обдаровані розумом і моральними ідеями, тож повинні мати ті ж права, що і чоловіки. Він вимагав для них активного і пасивного виборчого права. У 1790 р. де Кондорсе опублікував статті “Про даруванням жінкам громадянських прав”.

Інший прогресивний мислитель того часу, пруський письменник Теодор Готтліб фон Гіппель, опублікував у 1792 р. книгу “Про поліпшення статусу жінок”, що поклала початок дебатам про права жінок у Німеччині. У ній автор закликав до рівноправ’я жінок у політиці, освіті, професійній діяльності.

Найголовніші слова Дж. Мілля, які часто цитують сучасні гендерологи, наступні: “Звеличення або приниження жінок можна розглядати як найкращий тест і найточнішу міру цивілізованості народу чи епохи… Моральне відродження людства насправді розпочнеться лише тоді, коли найфундаментальніші соціальні відносини регулюватимуться законом однакової справедливості і коли людські істини навчаться культивувати найміцнішу солідарність рівноправних освічених громадян”.

Феміністи марксистсько-соціалістичної орієнтації вважали класове суспільство головним винуватцем пригнічення жінки. У витоків цієї теорії ще у другій половині XIX століття стояли теоретики історичного матеріалізму К. Маркс, Ф. Енгельс, В. Ленін. Як оцінює класик фемінізму Сімона де Бовуар у своїй праці “Друга стать”, “теорія історичного матеріалізму відкрила дуже важливі істини. Людство – це не тваринний вид, а історична реальність. Воно не пасивно терпить присутність природи, а бере на себе відповідальність за неї. Це сприйняття природи здійснюється не як суб’єктивна операція, а об’єктивно – в практиці”.

Роль, яку відводять жінці філософи у своїх працях, формуючи таким чином певні ідеологічні концепції, детально вивчається гендерними студіями. Така серйозна увага науковців є важливою з огляду на те, що ці знання дають уявлення про те, яким чином і на якому рівні, підіймалася проблема, що досліджується, в різні періоди існування філософської думки. А відтак, є можливість в наукових колах проводити аналогії сучасного гендерного світобачення з відповідними філософськими концепціями різних історичних часів. Сьогодні, важливим аспектом при формуванні освітніх методологій, є пошук шляхів презентації матеріалу таким чином, щоб він допомагав тим, хто навчається, сформувати раціональне сприйняття гендерних процесів. Тому, саме філософська культурна традиція допоможе збагнути позитивні та негативні сторони позиціонування жінок у суспільстві.

МОРАЛЬНА ЛЮДИНА Й АМОРАЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО У ФІЛОСОФІЇ РЕЙНГОЛЬДА НІБУРА

Гаврисюк Оксана Ярославівна

Волинський національний університет імені Лесі Українки
пр. Волі, 13,
м. Луцьк, 43025, Україна.
oksana_vnu@ukr.net

Рейнгольд Нібур – американський філософ і теолог XX століття – в період з 1930-х до 1950-х років досягнув виключної висоти серед богословів того часу. Син німецького

іммігрантського пастора, Р. Нібур (1892-1971) не був популярним євангелістом, а швидше філософом суспільного життя, привносячи розуміння біблійної правди щодо великих проблем політики та соціальної етики. Він говорив до Церкви та в її межах, а також звертався і до більш освіченої публіки. Протягом багатьох років Р. Нібур був професором в Об’єднаній теологічній семінарії (*Union Theological Seminary*, New York City). Його перу належить багато праць у цій сфері, включаючи “Природа та призначення людини” (*The Nature and Destiny of Man*), “Моральна людина й аморальне суспільство” (*Moral Man and Immoral Society*), “Діти світла і діти темряви” (*The Children of Light and the Children of Darkness*), “Розрізнення ознак нашого часу” (*Discerning the Signs of Our Times*).

Більшість ліберальної (прогресивної) культури в Америці у 1930-х роках – як світської, академічної, так і духовної – залишалася глибоко оптимістичною стосовно суспільства, а також по відношенню до історії. Як у Європі до Першої світової війни, так і в США глибоко вірили в історичний прогрес: як розвинулась чи зросла наука, техніка, промисловість – так, відповідно, існували легальні, політичні та соціальні інститути – від автократичного і деспотичного органів державного управління і влади до демократії, від релігійної і расової нетерпимості до толерантності, від авторитарної і догматичної релігії до ліберальної. Соціальні звичаї, закони, цінності покращувалися, без сумніву. Відповідно, люди ставали більш моральними, суспільство – майже християнським, і перед церквами було завдання: будувати Царство Бога на землі. І саме таку фундаментальну віру вимагав Р. Нібур у своїй книзі “Моральна людина й аморальне суспільство”. Він заперечує оптимізм лібералів по відношенню до людства. Для мислителя соціальні групи егоїстичні за визначенням; він відхиляє ідеї про індивідуальну досконалість та про добро, яке нібито закладене в людині як суспільній істоті.

Дана праця була написана протягом періоду Великої депресії. Мислитель запропонував наступну тезу: те, чого індивід спроможний досягнути окремо (самостійно), не завжди може бути просто розглянутим у якості для соціальних груп. Р. Нібур відмітив чітку різницю між індивідуумом та групою; значне зниження моральності групи відносно індивіда. Він розцінив релігійний ідеалізм таким чином, як це робив Ісус Христос, а саме в якості володіння значним потенціалом повноти (довершеності) в індивіді, ніж у групі.

“Окремі індивіди можуть бути моральними у тому сенсі, що вони спроможні враховувати інтереси інших, поставити їх вище власних… вони мають міру співчуття… і відчуття справедливості… Але всі ці досягнення – більш складні, якщо не сказати *неможливі*, для людських суспільств та соціальних груп. У кожній людській групі є менше приводу для керування і контролю імпульсами (стимулами), менша можливість для само-трансцендентності, менша здібність осягнути потреби інших, а отже, внаслідок цього, більше нестримного егоїзму, аніж в окремо взятих осіб, які складають групу, і виявляють/показують в особистих взаємостосунках” [1; с. 11-12].

Р. Нібур бачив групове обмеження, як сукупний результат обмежень індивіда. Здатність групи діяти етично применшена в багато разів, ніж здатність індивіда. Применшена здатність групи бути етичною – обернено пропорційно пов’язана зі схильністю бути неетичною. Це приводить Р. Нібура до висновку, що група – більш зарозуміла (високодумна), лицемірна, егоцентрична і більш безжалісна, ніж індивід.

Р. Нібур підкреслив важливість *agape* (християнської любові) не як безпосередньо реального політичного принципу, але як ідеалу, до якого прагне справедливість, і як стандарту оцінки всіх політичних досягнень в історії.

Найбільш відомі слова Р. Нібура, взяті з його проповіді, були написані як керівний принцип більше для політики та історії, ніж для особистого духовного відновлення. Однак, не дивлячись на це, вони стали свого роду національним девізом для індивідів у їх крайнощах, труднощах: “Господи, даруй нам благодать (милість) прийняти з ясністю (спокійно) те, чого не можна змінити; мужність змінити те, що може бути змінене; і мудрість, щоб знати різницю (відрізнити одне від іншого)” [2].

1. *Reinhold Niebuhr.* Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. – New York, Charles Scribner’s Sons, 1960. – 284 p.
2. *Електронний* ресурс. Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/Serenity_Prayer

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЗМІСТУ ІРОНІЇ В НЕКЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Гейко Світлана Миколаївна

Національний університет біоресурсів і природокористування України
вул. Героїв Оборони,15,
м. Київ, 03041, Україна.
svetageiko@rambler.ru

В епоху класичного раціоналізму розум був загальнокультурною очевидністю (Н. Автономова), але він втрачає свій авторитет за доби Модернізму, що спричиняє трансформацію картини світу. Тепер він тлумачиться не як центрована система, завжди тотожня сама собі, а як мінливий потік життя, рухлива структура, що змінює правила своєї поведінки в залежності від контексту. При такому розумінні іронія стає засобом руйнування сталих метафізичних систем, інструментом, який має не логічний, цілераціональний, а скоріш естетичний характер. Вона створює та заповнює собою дистанцію від логоцентричних настанов класичного раціоналізму до абсурду інтеракції атомарних фактів.

У класичному стилі філософування іронія вказувала на щось приховане, на розрив ідеалу та дійсності, предмета та поняття, тоді як некласичний підхід викриває приховане, все оголює, допомагає заглибитися розумом буття у неопосередковане, здійснює “життєвий порив”. Л. Віттґенштайн претендує на пізнання не “істинного знання”, а “істинної конкретності”, іронія має не втручатися у правила функціонування мови, а репрезентувати їх; Х. Ортеґа-і-Ґассет вказує на виникнення “зухвалої іронії” Дона Хуана, яка розкриває “норму повноти життя”; Т. Манн протиставляє розуму “іронію серця”, що обходить романтичний суб’єктивізм і відтворює “гуманістичну цілісність людини”.

Постмодернізм, у зрізі нашого дослідження, визначається як відмова від будь-яких “метанаративів” (Ж.-Ф. Ліотар), нейтралізація усіх цінностей (П. Козловський). Постмодерн переосмислює відношення до класики, яке панувало за доби Модернізму: воно є не класичним і не абсолютно негативним, а вільним, іронічним (Г. Гадамер, Р. Рорті). Принципова різниця Модернізму та Постмодернізму полягає у радикальній відмові від виключності, на яку ще претендував перший. Тому, якщо у Модернізмі іронія заперечувала авторитет розуму з позиції існування людини, “норми повноти життя” (Х. Ортеґа-і-Ґассет), то у Постмодернізмі іронія наближається до “пастиша” (Ф. Джеймісон) – не легітимізує жодної норми, а отже, і не є інструментом девіації. У суспільстві “надлишку смислів” та “дефіциту авторитетів” (Ж. Бодрійар) іронія наразі стає не засобом піднесення над дійсністю за допомогою рефлексивних (класичний ідеал раціональності) чи естетичних (романтизм або Модернізм) зусиль, а є способом уникнення будь-якої визначеності, заперечення абсолютизації будь-якої норми (раціональної чи ірраціональної), стає репрезентацією принципової, навіть методологічної аномії соціального та духовного.

Іронія стає глибинною цитатою, що презентує інтертекстуальність культури, але заперечує можливість доведення автентичності в онтологічному вимірі або оригінальності у творчому сенсі. За умов “індивідуальної та колективної кризи ідентичності” (В. Хьосле) “смерть автора” (Р. Барт), так само як і “вкрадений об’єкт” (Ван ден Хевель) розчиняють будь-яку визначеність та самототожність у нескінченності зміни масок, які приховують людину, та знаків, які симулюють речі. Глобальна семіотизація культури сприяє визначенню іронізму як «іронічний код» Р. Барта, “єдиної духовної форми сучасного світу” у Ж. Бодрійара, “пастиша” у Ф. Джеймісона, “подвійного кодування” у Ч. Дженкса, “ліберального піронізму” Р. Рорті, “метамовної гри, переказу у квадраті” у У. Еко тощо.

Свобода нарацій та інтерпретацій підкреслює терапевтичну, а не руйнівну роль іронії у філософському дискурсі Постмодернізму. “Суспільство видовищності” відкидає можливість будь-якої ортодоксії та постулює “анархічний методологіям” (П. Фейєрабенд) й “іронічну терпимість” (Р. Рорті).

ПОШУК НОВОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ЛЮДИНИ У ТЕОРІЇ КОМУНІТАРИЗМУ

Ліщинська Ольга Ігорівна

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

В останній третині XX ст. великої гостроти набули дискусії щодо лібералізму і можливості практичного впровадження ідеї свободи людини. У контексті цієї дискусії можна згадати так звану теорему К. Ерроу про неможливості, згідно з якою сьогодні неможливо створити універсальні і демократичні умови сумісні з необмеженою свободою вибору. Лібералізм залишається провідною ідеологією, проте його концепція людини, зорієнтована на свободу, гідність, релігійну терпимість, рівність, широкі права розглядається як утопічна і піддається критиці у тому числі й у теоріях комунітаризму.

Комунітаризм – соціокультурна теорія, яка акцентує на ролі спільнот як осередків культури і моралі. Центральна проблема – співвідношення права і блага, розглядається як домінування блага, а філософсько-світоглядна вісь „включеність – автономія” – на користь першого поняття. Людина тлумачиться як частинка соціуму, який має визначальне значення у її бутті. Особистість соціально зумовлена, і саме спільнота є джерелом і гарантом об’єктивності цінностей. Першорядну роль у житті людини відіграють малі групи, в які вона включена: сім’я, школа, середовище друзів. Соціальним ідеалом комунітаризму є формування комунікативної спільноти.

Представники комунітаризму – Ч. Тейлор, М. Уолцер, М. Сендел, А. Етціоні, В. Галстон – виступили з критикою лібералізму за надмірний індивідуалізм в осмисленні людини, що призводить до атомізації у відносинах людини і суспільства. Вони вважають, що применшення ролі соціуму і соціальних зв’язків не дає змоги вирішити важливі завдання, серед яких формування і розвиток особистості, її участь і реалізація у суспільному житті. Піддають критиці ліберальну концепцію цінностей як суб’єктивістську та релятивістську. Соціуму надають ролі джерела і гаранта об’єктивних цінностей. Спільні цінності, згідно з теорією комунітаризму, розподіляються довкола чотирьох основних категорій: цінності любові (піклування, особисті відносини), цінності мудрості (досвід, розуміння), цінності справедливості (відсутність тиску, дискримінації), цінності самореалізації (розкриття особистого потенціалу у спільноті).

А. Етціоні формулює свою концепцію людини у руслі теорії комунітаризму, яка б спиралася на баланс прав і обов’язків. Ідеальним варіантом є життя людини в суспільстві, де нема асиметрії між домінуючими індивідуальними правами та редукованою соціальною відповідальністю. Мислитель вважає, що починати зміцнювати основи моральності слід у сім’ї. Звертається до проблеми дефіциту уваги, насамперед батьківської. Він пропонує здійснити відхід від консьюмеризму і кар’єризму до духовного багатства радостей сімейного життя. У цьому руслі пропонує різноманітні практичні заходи. Ще один осередок його уваги – школа, яку вважає простором морального досвіду. Акцентує на розширенні програм з формування особистісного характеру і морального виховання.

Заслуговує на увагу концепція соціальної справедливості А. Етціоні. Вчений вибудовує кілька рівнів соціального захисту (особистісний, близького оточення та всього

суспільства, яке тлумачиться як спільнота спільнот). Справедливість виявляється у допомозі кожному розкрити свої здібності, успішно грати соціальні ролі, відчути себе потрібним і корисним. Основний принцип, який пронизує його концепцію – кожна людина є частиною спільноти і її права неодмінно мають узгоджуватися з обов’язками, не можна розширювати сфери прав за рахунок сфери обов’язків.

Отож, комунітаристська теорія, не будучи рівнозначною альтернативою лібералізму, у своїх пошуках ролі і сутності сучасної людини пропонує цікаві і плідні ідеї щодо гнучких форм балансу між особистістю і суспільством, автономією та інтересами громад, загальним благом і свободою, правами й обов’язками.

ВІДМІННІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ ВІД ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Мандрищук Лариса Анатоліївна

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна.
mandryschuk@gmail.com

Коли говорять про екзистенціалізм, то часто мають на увазі всю філософську екзистенціальну традицію XX ст., куди обов’язково зараховують К. Ясперса, М. Гайдеґґера, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, А. Камю, Н. Аббаньяно та й інших. В основному, такий підхід зумовлений ототожненням філософії екзистенціалізму із філософією екзистенції, які найчастіше позначуються під якоюсь однією назвою: або як “екзистенціалізм”, або ж як “екзистенціальна філософія”.

Ця проблема змішування екзистенціалізму та філософії екзистенції набула особливої гостроти ще у 40-ві та 50-ті роки в Німеччині, коли на дану тему просто посипалися доповіді, статті та дослідження. В Україні, нажаль, це питання залишилось дещо поза увагою, що спровокувало деяку плутанину у розрізнені цих філософій. Для прикладу тут можна навести висловлювання К. Райди: “...секрет неадекватності змісту цієї філософії її назві відкривається одразу, коли довідуєшся, що сам термін “екзистенціалізм”, або “Existenzphilosophie”, щодо системи певних концепцій філософського мислення був застосований 1929 року Ф. Хайнеманом в його книзі “Neue Wege der Philosophie” [1; с. 88]. Із цитати помітно, що К. Райда ототожнює “екзистенціалізм” (нім. Existentialismus) з “Existenzphilosophie”, де “Existenzphilosophie” з німецької мови перекладається як “філософія екзистенції”. Але цікавим є й те, що сам Ф. Гайнеманн чітко розрізняв німецьку філософію екзистенції (Existenzphilosophie) від французького екзистенціалізму (Existentialismus) та італійського екзистенціалізму (Esistenzialismo), де, за його словами, всі три типи філософування мають глибокі відмінності у формі та змісті, а спільне виділяє лише в тому, що вони виникли як наслідки національних катастроф [3; с. 13].

Насправді, екзистенціалізм являється виключно французьким феноменом, і цю думку доводив не лише Ф. Гайнеманн, але й Г.-Ґ. Ґадамер, О. Болльнов та М. Мюллер. А офіційною заявкою виникнення цієї філософської течії стала праця “Екзистенціалізм – це гуманізм”, у якій Ж.-П. Сартр докладно представив ідеї ним створеного екзистенціалізму та визначив його представників. Ця робота мала такий шалений успіх, що тогочасний екзистенціалізм майже завжди розглядали у єдності трьох найвідоміших осіб: К. Ясперса, М. Гайдеґґера та Ж.-П. Сартра. Такий послідовний список філософів мав добрий авторитет, внаслідок чого відбулося змішування екзистенціалізму із філософією екзистенції.

Незабаром, після виходу праці Ж.-П. Сартра “Екзистенціалізм – це гуманізм”, у якій Ж.-П. Сартр представив створений ним своєрідний союз чи договір, розпочалися виступи на актуальну тему: що ж таке є той екзистенціалізм?, котрий так яскраво про себе заявив і посіяв суперечності у поглядах на філософію екзистенції, потягнувши за собою цілі дискусії.

Відповідь на таке питання намагалися дати не лише вище згадані мислителі, але й ті філософи, котрі були зачислені Ж.-П. Сартром до списку представників екзистенціалізму.

Найшвидше свою реакцію представив М. Гайдеґґер у своєму “Листі про гуманізм”, де він категорично заперечив сартрівське визначення його філософії як екзистенціалізму. Свою відмову М. Гайдеґґер спростував тим, що головна теза філософії Ж.-П. Сартра “екзистенція передує сутності людини” повністю відповідає назві “екзистенціалізм” та його філософії, але ця теза не має нічого спільного із філософією самого М. Гайдеґґера [2; с. 201]. М. Гайдеґґер безумовно дотримувався платонівської традиції, де сутність людини передує її існуванню. Тому та “новинка”, яку Ж.-П. Сартр представив у своїй філософії, зовсім не зацікавила М. Гайдеґґера, і яка справді не відповідала його поглядам. Бо екзистенція у філософії М. Гайдеґґера являється нічим іншим, як спогляданням людської сутності, що завжди залишається для людини невідомою та непізнаваною, і яка аж ніяк не твориться самою людиною.

Наступною була реакція К. Ясперса, котрий у 1951 р. написав коротеньке повідомлення “Що таке екзистенціалізм?” (“Was ist Existentialismus?”). В цій доповіді К. Ясперс пише, що творцем екзистенціалізму являється Ж.-П. Сартр, на філософію якого значно вплинули погляди Е. Гусерля, М. Гайдеґґера та С. К’єркеґарда. А самий екзистенціалізм К. Ясперс розглядає як ще один різновид типової наукової філософії, оскільки сартрівська теза “екзистенція передує есенції” означає ніщо інше як спроможність людини не тільки знати свою сутність, а й її самостійно будувати, творити. Сам К. Ясперс, так само як і М. Гайдеґґер, був прибічником давньої філософської традиції пояснення сутності як тої, що передує існуванню. Тому філософування Ж.-П. Сартра такого типу було категорично відкинуто К. Ясперсом. Відповідно, він наголосив на розрізненні між філософією екзистенції (Existenzphilosophie) та екзистенціалізмом (Existentialismus), відмовляючись від останнього на користь першого.

Що ж до самої філософії екзистенції, то вважається, що вона виникла приблизно вкінці 20-х на початку 30-х років XX ст., коли вперше було введено її назву Existenzphilosophie Ф. Гайнеманном. Саме такою назвою визначив Ф. Гайнеманн ті філософські ідеї, які набирали швидкий оберт свого існування починаючи ще з початку XX ст., в основному орієнтуючись на німецьку тогочасну філософію, для якої головним чином були важливі суб’єктивні переживання, власна екзистенція. Ф. Гайнеманн пояснив, що ця філософія була категорично відмінною від класичної філософії та філософії життя, оскільки вона вмістила в собі як раціональне пояснення світу та людини, так і містичне відношення людина – Бог. Така позиція щодо визначення загальних ідей філософії екзистенції пояснюється тим, що Ф. Гайнеманн розглядав екзистенцію лише в релігійному, подібному до к’єркеґардового значення. Тобто екзистенція повинна бути формуючо-регулятивною, для якої питання “або-або” мусить постійно стимулювати людську суть чи екзистенцію до вибору, який вона обов’язково здійснює перед обличчям Бога, як частинка вічності перед обличчям Вічності.

Отже, Ф. Гайнеманн пишучи про філософію екзистенції, визначив і її основні загальні завдання, а саме: з новою силою повернути людину до Бога, прокинути у людині відповідальність перед Богом, собою та іншими людьми, що забезпечило б людині морально-релігійний регулятивний розвиток. А нова тогочасна філософія, що почала своє формування на релігійних ідеях С. К’єркеґарда, вповні мала цьому сприяти. В багатьох випадках таке міркування Ф. Гайнеманна було виправданим, бо одні з перших філософських робіт, зокрема “Екзистенція та об’єктивність” (1916) Г. Марселя, тритомне видання К. Ясперса “Філософія” (1931), безпосередньо стосувалися цієї теми. Але, як вже про це говорилося вище, не всі філософи підписалися під такою картиною, навіть більше того, деякі взагалі відмовились від зачислення їх до цієї філософії, як, наприклад, це зробив М. Гайдеґґер, який віддійшов від теології та постановив собі зовсім інше завдання – поставити питання про буття, яке розглядається людиною не як дорога до вічності чи спасіння, але в якому людина віднаходить певну особливість свого існування.

Таким чином в середині XX ст. в Німеччині було категорично розділено німецьку філософію екзистенції від французького екзистенціалізму. Ідеї філософії екзистенціалізму, який був започаткований Ж.-П. Сартром, чітко різнилися від ідей філософії екзистенції, представники якої в певний час виступили із гострою критикою змішування цих двох відмінних традицій. А основним аргументом цьому стала теза філософії Ж.-П. Сартра “екзистенція передує есенції”, що була відкинута як М. Гайдеґґером, так і К. Ясперсом.

1. *Райда К.* Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – Київ: Укр. Центр дух. культури, 1998. – 213 с.
2. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – Москва: Республика, 1993. – 445 с. – С. 192-220.
3. *Heinemann F.* Existenzphilosophie lebendig oder tot? – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963. – 216 s.

ПОНЯТТЯ ХАРАКТЕРУ ЩАСЛИВОГО ЕСТЕТИКА У ЕСТЕТИЦІ БАУМҐАРТЕНА

Пасічник Ігор Ярославович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Одним із ключових понять у естетиці А. Баумґартена є поняття *характеру щасливого естетика* (character felicis aesthetici). Щасливим естетиком А. Баумґартен називає того, хто здатний до красивого мислення. Основними підставами красивого мислення є наступні п’ять елементів, які мусять входити до характеру щасливого естетика:

1) вроджена природна естетика (aesthetica naturalis connata);
2) естетична вправа (exercitatio aesthetica);
3) естетичне вчення (disciplina aesthetica);
4) естетичне захоплення (impetus aestheticus);
5) естетичне поліпшення, виправлення (correctio aesthetica).

Вроджена природна естетика у А. Баумґартена визначається як природна схильність (dispositio) душі до красивого мислення, з якою людина народжується. До вродженої природної естетики належать вроджений красивий (чи привабливий) і елегантний дух і вроджений естетичний темперамент. Вроджений красивий і елегантний дух – це вроджені здібності духу, нижчі здатності якого приводять до елегантного пізнання. До вродженого красивого і елегантного духу також відносяться і вищі здатності пізнання, але тою мірою, якою призводять до пробудження нижчих здатностей пізнання, якою досконалість чуттєвого пізнання часто досягається тільки через застосування вищих здатностей пізнання, і якою для аналогу розуму вони виявляють красу, що поширюється на чітке пізнання. Вроджений естетичний темперамент – є таким видом характеру (чи душі), який особливо охоче слідує усьому гідному у пізнанні, внаслідок чого легше досягає красивого пізнання. Вродженому естетичному темпераменту А. Баумґартен приписує деяку вроджену велич серця (magnitudinem aliquam pectoris connatam), яку пояснює як переважаюче прагнення до великого (instinctum in magna potissimum).

Естетична вправа – друге, що належить до загального характеру щасливого естетика. Тут йдеться про часте повторення однорідних дій для досягнення узгодження духу та характеру та поступового набуття здатності красиво мислити. Згідно А. Баумґартену, природа щасливого естетика не може довгий час триматися на одному рівні, тому коли її рівень не підвищується, то неминуче падає та слабшає. Таким чином обґрунтовується необхідність естетичної вправи. Водночас деякі вправи можуть зіпсувати та спотворити достатньо красиву натуру. Проте, якщо вправа мінімально псує достатньо красиву натуру й при цьому завдяки їй досягається більше узгодження духу, то така вправа допускається.

Окрім того, естетична вправа повинна передбачати як узгодження духу (ingenium, Geist) самого із собою, так і узгодження духу із характером (indoles, Gemütsart). Іноді, навіть коли красивий дух лишається грубим (сирим), то благородний характер здатний досягнути красивого пізнання, й А. Баумґартен стверджує, що саме звідси з’являється дух чеснот (virtutum umbrae). Однак треба також зважати на те, що дух може бути “приспаним” до такої міри, що вже ні разу не зможе піднестися до можливості пізнавати щось у красивий спосіб. І таке міркування, як ніщо інше доводить важливість естетичного вправляння, яке поділяється на два основні види: імпровізації та проби. Імпровізації – вправи, які відбуваються експромтом й без скерування з боку вченого мистецтва. Водночас вченість і невченість в людині є не для одного й того ж. Згідно А. Баумґартену, дух Гомера і Піндара жодним чином не можна назвати невченим чи грубим, але водночас він є швидше прообразом вченого мистецтва, а не його відбитком. Й через це часто невчена людина може мати естетичний дух, а вчена не мати. Проби – естетичні вправи, які покращуються за допомогою вченого мистецтва.

Естетичне вчення – третє, що належить до загального характеру щасливого естетика – є теорією щодо матерії та форми красивого пізнання, яка разом із естетичними вправими призводить до естетичної готовності, що вже виникає не лише мимовільно, а скеровується певою системою, внаслідок чого можна помітити навіть ті помилки, які інакше лишаються непоміченими. До естетичного вчення відносяться кожна красива вченість або ерудиція (omnis pulchra eruditio, jede schöne Gelehrsamkeit) та естетичне мистецтво (artis aesthetica, ästetische Kunst). Кожна красива вченість – вченість, за допомогою якої досягається краще пізнання предметів, внаслідок покращення вченістю невченого пізнання. Згідно А. Баумґартену, найкращими частинами красивої вченості є ті, котрі займаються Богом, світом, людиною, а також усім, що цього торкається. Естетичне мистецтво – теорія про вид та спосіб красивого пізнання й правильний шлях його досягнення (йдеться про сукупність правил, приведених у деякий порядок); також дана теорія мусить застосовуватися із ретельними та зв’язними вправами. Але, згідно А. Баумґартену, хибне правило є завжли гірше, ніж зовсім без правила, і краще діяти лише на підставі власних природних схильностей, ніж послуговуватися хибним правилом.

Естетичне захоплення – четверте, що належить до загального характеру щасливого естетика – стан душі (status animae) як деякого ρμή, внутрішнього прагнення, під час якого стають актуальними життєві сили, які до цього не задіювались. Для того, щоб естетичне захоплення могло відбутися, необхідні певні умови, зокрема: рух та пожвавлення тіла, прогулянки, подорожі тощо; стан душі, під час якого набагато легше проявляється здатність передбачати та передвіщати; будь-які проби вільних мистецтв і оточуюча нас природа; дозвілля, бо дух, який позбавлений турбот і вільний від роботи, є відкритий божественному подиху; стан, у якому відчуття є чужі вибраному предмету, наприклад, для людини, котра постійно пила лише воду, ковток хорошого соку буде можливістю пробудження естетичного захоплення та красивого мислення; вино (джерело, подібюне попередньому); любов, але вона водночас часто грабує весь розсудок; обурення проти чогось; глум, глузування; усі потрясіння душі (animi commotions), але настільки великі, щоб символічне пізнання придушувалось споглядальним; усі сумні випадки долі (якщо вони повністю не знищують) та усі радісні події (якщо вони не одурманюють та не розсіюють); молодість, період життя, у якому душа ще не переступила своєї вершини. Проте, вказані елементи є всього лише умовами, за яких може виникнути естетичне захоплення, й аж ніяк не єдиними особливими причинами, внаслідок яких воно необхідно виникає.

Естетичне виправлення чи *прагнення до покращення* – п’яте, що належить до загального характеру щасливого естетика. Воно необхідне не скрізь, однак є необхідним щодо красиво помислених речей, які допускають над собою подальшу обробку, внаслідок якої краса окремих частин буде підвищувати красу цілого. Тому естетичному виправленню А. Баумґартен приписує ретельну виробку (limae labor) та витримку (mora) й оркеслює естетичне виправлення як уміння з тривалою увагою, наскільки лише можливо, підвищувати

менші досконалості та їх найменші частини, і усувати недосконалості найменших явищ, якщо це не завдає шкоди цілому. Естетичне виправлення є легшим, ніж розробка цілого, однак воно вдало займає своє місце якраз тоді, коли вже минуло естетичне захоплення й коли розум стає набагато чіткішим, тобто коли вищі здатності пізнання починають свого роду переважати над нищими.

Описаний характер щасливого естетика А. Баумґартен умовно називає позитивним характером, й водночас застерігає від негативного. Це є застереження від неприродного способу мислення. Той, хто хоче мислити красиво, мусить мислити у природний спосіб, тобто, згідно природи, наслідуючи її (naturam imitare). Тому, той, хто хоче красиво мислити, мусить остерігатися неприродного, щоб не уподібнюватися “віслюку, який намагається грати на лірі”. Відповідно, за наявності певної природи, не можна приписувати собі здатності та властивості перш, ніж не з’ясовано чи вони справді властиві твоїй природі, а хто чинить інакше, той мислить поза своєю природою (praeter naturam).

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ СУЧАСНОГО КАТОЛИЦИЗМУ

Пітусь Людмила Мар’янівна

Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

Проблема людини особливо гостро повстала на початку третього тисячоліття, адже доля людської цивілізації багато в чому залежить від того, якою буде подальша роль людини в суспільно-історичному процесі: руйнівною чи творчою. Це добре розуміють й теологи, філософи, діячі католицької церкви, представники офіційного Ватикану. Визначаючи найважливіші виклики сучасної цивілізації, вони наголошують, що найбільший виклик, який сьогодні стоїть перед людством – це правда про те, що значить бути людиною. Зауважимо, що антропологічна проблематика відпочатково займала важливе місце в філософсько-теологічному комплексі католицизму, а з часів II Ватиканського собору ці питання стають стержневими і в соціальній доктрині офіційного Ватикану. Римський папа Іван XXIII в енцикліці “Мати і вчителька” (“MaIer et magistra”, 1961) вказує на те, що соціальна доктрина католицька церкви – це Суттєва складова частина християнського вчення про людину. Римський папа Іван Павло II, розкриваючи зміст соціальної доктрини католицизму, зазначав, що “кінцевою і, в певному розумінні, керівною силою” всієї соціальної доктрини церкви є правильна концепція людської особи та її унікальної вартості. Теологи наголошують, що якщо предметом соціального вчення католицизму є людське суспільство, то це зумовлене тим, що першорядним і основним об'єктом є людина. Таким чином, антропологічний характер і спрямованість соціальної доктрини католицизму є цілком очевидним.

В католицькій антропології розуміння природи і сутності людини, середовища її буття має свої особливості. Передусім людина тлумачиться як “невідома істота”, загадку якої неможливо розв'язати. Водночас теологи стверджують, що лише католицька церква володіє найповнішим уявленням про людину, і саме соціальна доктрина прагне показати різні виміри таємниці людини. Одним із таких вимірів вони вважають богоподібність людини. Те, що вона є образ і подоба Божа є її характерною і відмінною рисою. Людина здатна пізнати себе, володіти собою, добровільно дарувати себе, входити у сопричастя з іншими особами, вона покликана до союзу зі своїм Творцем. Трансцендентна сутність людини є її головною особливістю. З метою посилення саме такого розуміння людини католицька церква особливо підкреслює подвійну природу Христа. В енцикліці папи Івана Павла II “Спокутувач людства” (“Redemptor rominis”, 1979) говориться, що Христос є досконалою людиною, що

повернула людям Божу подобу деформовану від часу першородного гріха. Він, син Божий, через своє воплочення певним чином поєднався з кожною людиною у Христі, і через Христа людина отримала повне усвідомлення своєї гідності, свого особливого місця, трансцендентної цінності самої людської сутності, осмислення свого буття. Такі твердження необхідні теологам для подолання традиційного протиставлення земного й небесного, для того, щоб вказати людині шлях до спасіння й підкреслити гуманістичну орієнтацію католицизму.

У творах католицьких теологів та в офіційних документах Ватикану людина розуміється як субстанційна єдність душі і тіла, а також духовності. Ця релігійно-моральна духовність, за словами папи Івана Павла II, є гарантією гідності і цінності людини. Як зауважив нинішній папа римський Бенедикт XVI у енцикліці “Про християнську любов” (“Deus Caritas est”, 2005р.), людська природа є духовною й тілесною водночас: людина стає справді собою, коли тіло і душа перебувають у внутрішній єдності. Уся діяльність людини має водночас тілесний і духовний характер, і зміст. Людина в католицькій антропології мислиться як цілісність.

Сучасні теологи акцентують увагу і на соціальному вимірі людини. Передусім вони бачать в ній особу. Людська особа досягає власної повноти лише в контексті з іншими, а відтак, вважають теологи, особовість й суспільний вимір людини “мають між собою своєрідний автентичний зв'язок”. Звідси виводиться певна закономірність: чим досконалішою особистістю стає людина, тим глибшими й інтимнішими стають її соціальні зв'язки.

Зміст соціальної доктрини сучасного католицизму засвідчує, що вона охоплює, практично, всі найважливіші сфери середовища буття людини. В ній приділено увагу людським правам, справам сім'ї та виховання, обов'язкам держави, впорядкуванню буття національних і міжнародних спільнот, економічному життю, справам культури, питанням війни і миру тощо.

Головним завданням і призначенням діяльності церкви в соціальній сфері католицькі теологи вважають побудову суспільства, гідного людини. Папа Бенедикт XVI, як і його попередники, неодноразово визначав комплекс заходів, кінцевим результатом яких має бути справедливе суспільство, побудоване на засадах любові і гуманізму. Однак, як зазначається в енцикліці Івана Павла II “Рік сотий” (“Centesimus annus”, 1991) католицька церква не пропонує зразків... Церква пропонує свою соціальну доктрину як незамінний ідеальний орієнтир. Своєю ж головною місією сучасний католицизм, як і раніше, вважає євангелізацію світу, а соціальна доктрина, з її чітко вираженим антропологічним контекстом, має сприяти успішній реалізації цього завдання.

ТЕОЛОГІЧНИЙ ПОГЛЯД КАРДИНАЛА ЙОЗЕФА РАЦІНГЕРА НА ЛЮДИНУ, ДЕРЖАВУ ТА ЗАКОН В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Семенова Вікторія Вікторівна

Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського
вул. Якіра, 13,
м. Київ, 04119, Україна.
wiktorijasemenowa@gmail.com

Існування людини носить спільнотний характер. В свою чергу, життя людини в суспільстві регулюється законом. Ним же закладаються принципи економічних, політичних і суспільних відносин. Право встановлює межі свободи особи і держави (інших суб'єктів) в цих взаємовідносинах, а також юридичну відповідальність за порушення цих меж. І хоча

існує широкий консенсус щодо необхідності існування права, однак, спостерігаємо суттєві розбіжності в дискусіях про філософське підгрунтя права і його інтерпретацією.

Кант підкреслював, що реальне здійснення права вимагає, щоб воно було реально загальнообов'язковим, що досягається через надання йому зовнішньої примусової сили. Без такої сили неможливо заставити людей дотримуватися правових норм, і, воно б не змогло виконати належну йому суспільну функцію. На думку Канта надати йому цю властивість може тільки держава — засадничий і первинний носій примусу.

Результатом десакралізації є тотальна раціоналізація всіх виявів людського існування. Якщо в традиційних культурах держава мислилась як втілення вищого, божественного порядку (Ordo), то в домінуючих сьогодні ліберальних концепціях їй відводиться лише роль регулятора ринкових процесів. Тому із плином часу спостерігалися спроби десакралізації закону та держави: теорія “природного права” (Г. Гроцій, Ш. Монтескьє, Ж.-Ж. Руссо, Д. Локк, А.Н. Радищєв), “суспільний договір” (Т. Гоббс), юридичний позитивізм (К. Бергбом) і нормативізм (Г. Кельзен).

На обґрунтування закону та держави, можна поглянути також з іншої сторони. Спільне добро є об`єктивною реальністю, яку можна відобразити в категоріях моральних. Воно не є лише результатом суспільного договору, компромісу, досягнутого через групи тиску і відірваного від моральних цінностей. Тому видається абсолютно очевидним, що існування вікових держав, устрій яких і право опираються на метафізичне походження, має спонукати замислитися над функціонуванням держави та закону, а також сприйняттям їх людиною в сучасному нам суспільстві.

Одним із провідних сучасних теологів, які розвили сакральний аспект держави і закону – (як ius так і lex) є Йозеф Рацінгер. У своїй роботі “Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів”, знаходимо твердження, що “кінець метафізики”, який в досить широких колах сучасних філософів позиціонується як незворотній факт, призвів до юридичного позитивізму, який, особливо сьогодні, прийняв форми теорії консенсусу: якщо метафізика більше не може служити джерелом закону, то Державі залишається тільки відсилання до загальних уявлень про громадянські цінності, уявлень, що відбиваються в демократичному консенсус. Істина не будує консенсус, і консенсус не будує істину в тій же мірі, в якій він творить загальну впорядкованість. Що саме слід вважати істинним і праведним – визначається більшістю”[1].

І хоча Церква, сьогодні рідко коли є вплетеною в державне управляння, тим не менш, ніколи не виокремлює особу із життя суспільства та заохочує її до діяльної участі в державі. Більше того, в жодному разі держава не ототожнюється з Богом, не возвеличується і не обожнюється. Саме тому можна говорити теж про божественне походження державних юридичних правил та норм. Держава, мала б розпізнавати закони Божі і відображати їх у своїх законах.

Щодо поведінки людини і ставлення до держави і її закону, то Рацінгер окреслює позицію християнина по відношенню до держави як однозначне підкорення вищій владі. Це випливає з твердження, що немає влади не від Бога (Святе Письмо 1-е Петра 2,13-17). У всьому цьому міститься водночас і обмеження держави: вона зобов’язана поважати вищий закон Бога.

Рацінгер стверджує: “Християнин ставиться до юридичного порядку держави, як до порядку морального. Інша справа, якщо держава карає за сповідування християнства, тоді вона діє вже не як оборонець закону, а як його руйнівник”. У цьому контексті Рацінгер показує раціональну концепцію держави: вона не залежить від особистої віри, чи суб’єктивних добрих намірів державних органів. Гарантуючи мир і закон, вона відповідає Божественному устрою, можна було б сказати: держава являє собою устрій творіння. Як

[1] З промови кардинала Йозефа Рацінгера з нагоди присудження йому ступеня почесного доктора факультету юриспруденції Вільного Університету Діви Марії, взятої на Небеса (LUMSA) в Римі, 10 листопада 1999 року, http://www.divshare.com/download/10712833-8a7

вважає Рацінгер, закон є одночасно інструментом держави, а також сукупністю правил та норм поведінки, що регулює взаємозв’язки між членами суспільства.

Нам видається вірною концепція розуміння призначення (однієї з функцій) Держави, як інтерпретатора Закону Божественного (об’єктивного). Держава намагається унаочнити його в різних законодавчих актах, постановах і т.д. для суспільства, таким чином, щоб він став зрозумілим кожному і щоб за допомогою нього можна було здійснювати функцію управління суспільством.

Очевидно, в своїх публікаціях, Рацингер не творить якусь нову соціальну концепцію Католицької Церкви, не входить у протиріччя з нею чи дискусію, не збігається чи розбігається. Його думка повністю відповідає офіційному вченню Церкви. Однак новизна його думки полягає в методі практичної реалізації соціального вчення Католицької Церкви в сучасних секуляризованих суспільствах.

Секулярна культура відштовхнула від себе Бога, звівши його з рівня публичного до рівня приватного. Рацінгер наполягає на тому, що всі сфери публічного життя, права, моралі потребують точки відліку. Тому пропонує повернути її на належне місце, яке міститься у вченні Церкви. Держава, гарантуючи мир і закон, відповідає Божественному устрою. Церква не заперечує ані державу, ані її закони. Рацінгер говорить про необхідність Держави виходячи з суті людини, як істоти соціальної й політичної. Держава ґрунтується на цій людській суті і тому відповідає потребам створіння.

Таким чином, ми вважаємо, що теологічна точка зору на державу, закон та людину, а також відносини між ними якнайповніше розкриває сутність цих категорій і подає принципи, без яких не можна гармонійно співіснувати в суспільстві. На нашу думку відхід від радянської системи права, який відбувається в нашій державі дуже болючіше, потребує міцних підвалин: філософських, світоглядних, метафізичних. В свою чергу, підхід Рацингера може бути дуже корисним.

ТОПОГРАФІЧНИЙ АНАЛІЗ ЛЮДИНИ У РЕСПОНЗИВНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Солдатська Тамара Ігорівна

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна
tamroniy@rambler.ru

Серед сучасних підходів, що дозволяють по-новому поглянути на людину, проблему діалогу та порозуміння з іншим, а також місце, яке посідає людина у мережі створених нею символічних універсумів, особливою провокативністю відзначається феноменологічна теорія Б. Вальденфельса. Зазвичай, її розглядають у двох ракурсах – як феноменологічну ксенологію, що спрямована на виявлення феномена Чужого, і як теорію респонзивності досвіду, що тематизує подію відповіді як вихідну умову співіснування у життєсвіті.

Розкриваючи феномен респонзивної події, що виявляє себе у поставлених перед людиною провокаціях, викликах чи домаганнях з боку Чужого і у неминучій реакції на ці домагання, Вальденфельс передусім переосмислює інтенційну модель досвіду Гусерля та комунікативні теорії. Не заперечуючи вагомість попередніх моделей, він, однак, визнає неспроможність їхніх ресурсів, унаслідок чого виникає потреба у новому підході до прояснення життя свідомості. Зокрема, Вальденфельса не влаштовує трансцендентальний підхід Гусерля в інтерпретації *alter ego*, що не схоплює специфіку його інакшості. Адже іншого, відповідно до Гусерля, слід розглядати на тих же підставах, як і будь-яку звичайну річ. Звідси випливає, що *alter ego* є конституйованим за аналогією до мого власного “Я” і виступає лише ноематичним корелятом свідомості. У такий спосіб інтенційна феноменологія, враховуючи Інше, втрачає його чужість.

Натомість, комунікативні теорії апелюють до правил і норм, що зумовлюють будь-яку мовну та позамовну поведінку, оскільки вони від самого початку вказують на зорієнтованість і включення суб’єкта у процес розуміння. Тобто, нормативність, покладена в основу говоріння та дії, передбачає систему правил, порушити яку не спроможне жодне індивідуальне “Я”, отже, і протиставлений йому інший. Звідси випливає, що останній перетворюється на *“випадок”* нормативної системи, тому ступінь притаманної йому чужості виходить за межі комунікативно-аналітичного розгляду.

Саме тому Вальденфельс звертається до поняття *response* і надає цьому терміну оригінальний, незвичний підтекст. Для нього респонзивним передусім виступає те, що знаходиться по той бій сенсу чи норми, і що змушує, провокує до відповіді. Отже, виникає потреба у новій раціональності, де відповідь виступає тим засобом, що дозволяє Чужому не змінювати свій статус, уникнувши привласнення. Саме *респонзивна раціональність* або “раціональність обмеженого порядку” констатує: Чуже не є неґацією, і виступає не тільки чимось на кшталт незрозумілого, незнайомого, ще не усвідомленого або такого, що має бути подоланим. Скоріше, мова йде про чуже як “позбавлення” або “відсутність” у тому парадоксальному сенсі, що дещо є присутнім, там де воно є усунутим, і у цьому подвійному статусі виявляється його чужість. Такий підхід Вальденфельса часто називають топографічним, оскільки він демонструє орієнтування на простір, а не на час.

Проте чужість постає не лише чимось “поза порядковим”, адже у мені самому також присутній інший. Така теза докорінно змінює розуміння суб’єкта. Саме поняття “суб’єкт” до цього часу проходить випробування на свою актуальність, і Вальденфельс лише приєднується до широкого кола постмодерністів, коли стверджує про перетворення автономного розуму на залежну ланку системи. Саме тому він частіше використовує поняття “самість”, надаючи йому нових специфічних характеристик, що дозволяють відкрити іншість у мені самому.

Водночас, описуючи цей феномен, Вальденфельс інколи дозволяє собі говорити про “інтрасуб’єктну чужість”. Щоб краще висвітлити те, що він має на увазі, доречно буде звернутися до попередника Вальденфельса у цьому аспекті, російського діалогіста – М. Бахтіна і його концепту “поза знаходження”. Така позиція розкриває продуктивний зв'язок *мене з іншим* у просторовому, часовому, ціннісному та смисловому аспектах. Основна ідея “*поза знаходження”* полягає у тому, що суб’єкт здатен стати “поза собою”, пережити себе в новому для нього баченні. “Він має стати іншим стосовно самого себе, поглянути на себе очима іншого”. Тобто, Бахтін наштовхує на думку про мою залежність від іншого, від того тла, що знаходиться за моєю спиною.

З другого боку, феномен “*позазнаходження*” полягає у тому, що я не співпадаю з собою, постійно вислизаю сам від себе. При цьому я знаходжу відображення власного життя у зрізі чужої свідомості. Однак, насправді ця ідея далеко не нова. Досить лише згадати Г. Плеснера і його закон “Утопічного місцезнаходження”. Якщо розкрити зміст цього закону, мова йде про наявну у людині “*ексцентричну позиціональность*”, що позбавляє її рівноваги. Тобто, людина не може знати, де перебуває “сама по собі”, і де знаходиться відповідна її ексцентричності дійсність. Тому досягнувши чогось, вона з необхідністю виходить за межі вже досягнутого.

Бахтін розкриває таку суперечливість людської природи на прикладі самоспоглядання у дзеркалі, що завжди є штучною, розіграною перед собою виставою. Навіть дивлячись на власне відображення, я змушений оцінювати себе з боку когось іншого, відповідаючи перед ним за власні недоліки гримасами незадоволення чи зневаги. Або, навпаки, створюю образ, який би сподобався моєму уявному спостерігачу. У такий спосіб Бахтін підкреслює просту істину: до події самоспоглядання причетний інший учасник, фіктивний інший. Зокрема, він пише: “Я не один, коли дивлюся на себе у дзеркало, я одержимий *чужою душею*”.

Очевидно, що таке тлумачення позазнаходження впритул наближає Бахтіна до теорії Вальденфельса, який детально розглядає феномен внутрішньої чужості, “чужості мене самого” або мою власну “атопічність”. Інтерпретуючи думку Фройда про те, що ми не є

хазяїнами у своєму домі, Вальденфельс має на увазі присутність іншого всередині мене, яку супроводжує моя відсутність для самого себе. Інакше кажучи, перебувати тут завжди означає також бути де-небудь в іншому місці. Тому для Вальденфельса не існує універсального порядку реалізації самодостатнього та самототожнього суб’єкта. Загалом, порядків є необмежена кількість, і кожен з них передбачає певну селекцію та виключення – своє *“позапорядкове*”. Це значить, що людина ніде і ніколи не може почувати себе у безпеці, бути в себе вдома. Єдине, що вона може собі дозволити перед обличчям Іншого – відповідати. Саме креативна відповідь породжує нові сенси, створює новий порядок і нову людину.

Рубрика “УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ”

АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОГЛЯДІВ Б. КІСТЯКІВСЬКОГО НА ДУХОВНІСТЬ ПРАВА

Альчук Марія Павлівна

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська,1,
м. Львів, 79000, Україна.
al_chuk@ bigmir.net

Богдан Олександрович Кістяківський народився 4 листопада 1868 року у Києві. Він був другим сином у сім’ї Олександра Федоровича Кістяківського (1833-1885) – професора кримінального права Київського університету Св. Володимира. Олександр Федорович відомий у наукових юридичних колах XIX століття як авторитетний спеціаліст та громадський діяч гуманітарного напряму. Також був помічником редактора журналу “Основа” та активним діячем “Старої громади” – культурно-просвітницької організації, що протягом кількох десятиліть оберігала українські традиції та проводила патріотичну пропаганду. Хрещеним батьком Богдана був відомий історик і громадський діяч В. Антонович. Виховання у такому оточенні сприяло становленню його національно-українських симпатій.

Б. Кістяківський заклав підвалини української філософії права. На початку XX століття у праці “Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук і загальної теорії права”(1916) він підкреслював, що у сучасній культурі право має панівне становище, хоча досить спірними у науці залишаються питання про сутність права, про його об’єктивність як сукупність чинних правових норм. Популярною стала теза про істинне існування права у свідомості як всього суспільства, так і окремих людей, а не в кодексах законів чи у судових рішеннях. Це ще більше ускладнило питання про реальність об’єктивного права як культурного явища.

У дослідженні поняття права, його наукового значення і цінності слід всебічно розглядати у взаємозв’язку із реальним існуванням. Важливо, насамперед, визначити шляхи осмислення та вихідні моменти у дослідженні права. Б. Кістяківський виділяв два головні моменти для такого дослідження. Так, право як явище дається у вигляді сукупності правових відносин. Кожен дослідник розглядає право, виходячи із певної сукупності норм чи відносин. З іншого боку, дослідження права може відбуватись різними шляхами. Правові явища можуть досліджуватись не повністю, а в певному розрізі, розглядаючи їх чи з державно-організаційного, чи соціологічного, чи психологічного, чи нормативного підходів.

Насправді право, як зазначає Б. Кістяківський, розвивається і зумовлюється двома різними етичними цілями: воно є одночасно носієм і свободи, і справедливості. Право намагається втілити у собі свободу і справедливість найбільш повно і досконало. Як реальне явище право зумовлене причинами і цілями. Отже, можливо науково пізнати право, розкриваючи та аналізуючи шляхи дослідження цих причин і цілей. Зокрема порядок, який

встановлює право, завжди розумний, справедливий і гарантує свободу. Також право зумовлене одночасно і причиново, і телеологічно. Загалом право як явище, не дивлячись на багатоманітність, єдине. Отже, все знання про право потрібно синтезувати. Результатом такого синтетичного пізнання права має бути розкриття і розуміння суті права. Загальна теорія права має більш повно і всесторонньо поєднувати (синтезувати) наукові знання про право. У такому синтезі, що розкриває суть права, загальна теорія права пересікається із філософією права. Отже, загальна теорія права має ґрунтуватися на філософії права. Шлях до синтезу, як зазначав Б. Кістяківський, наука про право шукає не в окремих гуманітарних науках, а у філософії культури.

У своїх дослідженнях філософ зосереджував увагу на праві як соціальному втіленні духовних цінностей, завдяки чому воно має центральне місце у сфері культури. У цій сфері опосередковується природний вимір соціального життя та його духовний вимір. Держава майбутнього забезпечить гідне людське існування в силу належних кожній особі прав людини і громадянина. Людина і її гідне існування це – основні цінності держави та виступають духовною субстанцією права і ліберальною ідеєю громадянського суспільства.

ДУХОВНО-МОРАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОШУКІВ КИЇВСЬКОЇ СВІТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ

Залужна Алла Євгенівна

Національний університет водного господарства та природокористування
вул. Соборна,11,
м. Рівне, 33000, Україна.
zaluzhna@yandex.ru

З метою відновлення адекватного досвіду української культури та пошуків нових орієнтирів сучасних філософських розмислів, надзвичайно актуальним постає розгляд засадничих принципів світоглядно-антропологічного повороту академічного філософського дискурсу другої половини XX ст., коли відношення людина-світ резонується одним з основних філософських принципів, обумовлюючи можливість тісного зв’язку між людиною та дійсністю з посиленням дієвості моральнісних начал у людській буттєвості.

Духовно-практичний контекст філософських пошуків Київської філософської школи зумовлював до значних морально-етичних студій, однак, в традиційно-марксистських теоретичних і методологічних моделях того часу етика як філософська наука належного академічного статусу здобути не змогла. І, якщо естетика, через призму філософських розвідок духовно-чуттєвих феноменів В. Іванова та А. Канарського в умовах абсолютизації діяльнісної парадигми і зумовила до суттєвого збагачення проблемно-тематичного простору вітчизняної естетики, то, як констатує В.А. Малахов, “з етикою справи стояли інакше…. етика по суті справжнього місця для себе не знаходила” [2; с. 58]. Хоча, етична проблематика у фокусі різноманітних підходів не залишалася поза увагою філософів Київської світоглядно-антропологічної школи.

Одними з перших морально-етичних наукових розвідок виступають ранні дослідження Н.П. Поліщук “Проблема морального ідеалу” та Б.О. Рутковського “Категорія довір’я в марксистській етиці” й “Релігія і людська гідність”.

Надзвичайно суттєві зрушення в реабілітації філософської етики й формуванні її теоретичної бази відіграли світоглядно-антропологічні розвідки В. Шинкарука, В. Іванова та О. Яценка. Етизація філософського дискурсу відбувалася через призму світоглядних інтенцій філософії з наголошенням на її духовно-практичній сутності. Адже, з одного боку, світогляд концентрує смисложиттєвий зміст духовного і практичного досвіду людини й у своїй структурно-функціональній цілісності ціннісно-нормативний й орієнтаційно-смисловий характер, з іншого боку, його можливо осмислити в контексті моральнісного відношення

людини до світу. У площину філософсько-світоглядної рефлексії потрапляють цілі, мотиви та ідеали, легітимізується царина духовних почуттів (віра, надія, любов) та морально-етична проблема сенсу життя, осмислюються концептуальні засади спорідненості світоглядних та моральних ідей.

Особливого резонансу у філософській гуманістичній рефлексії набувала здатність світоглядної свідомості людини духовного формування та перетворення світу через образи і смисли, ідеали і цінності з акцентуацією на її евристичній здатності подвоєння світу, коли практична діяльність витлумачується “…не у вузькому сенсі трудового акту і його будови, а як спосіб планомірного перетворення світу у відповідності з людськими ідеалами” [6; с. 146], посилення дієвості світоглядних регулятивів та духовних почуттів, можливості відкривати й задавати нові смисли діяльності й направляти її динаміку.

Відтак, у філософській рефлексії мислителів Київської філософської школи світогляд набирає статусу духовно-практичного регулятивну людської життєдіяльності та всього духовного світопорядку завдяки цілепокладанню та смислотворчості людини**.** Зокрема для Олександра Яценка саме цілепокладання, ціль та цільові відносини, як ідеальний образ бажаного, породжується самою свідомістю. Цілепокладання стає суттєвим моментом практичної життєдіяльності людини та суспільства й найбільш безпосередньою характеристикою свідомості, адже “людська діяльність це завжди і діяльність свідомості, цілепокладаюча діяльність” [7; с. 19]. Й головне питання філософії як відношення свідомості людини до буття набуває іншого зв’язку з цілепокладаючою предметною діяльністю, а саме як “відношення суб’єктивно ідеального образу до об’єктивного предмету, до об’єктивного результату діяльності” [7; с. 19], що неминуче детермінує до потреби філософського осмислення феномену духовності, оскільки формування цілі має глибинну духовну основу (почуття, розум, волю).

Поряд з тим виведення теоретичної свідомості на рівень світоглядного способу мислення відкривала значні можливості для реалізації не стільки гносеологічних, скільки життєвих функцій, орієнтації не на об’єктивний світ сущого, а – світовідношення. Адже, духовно-практична природа світогляду виражає життєво-практичну позицію суб’єкта, потребуючи при цьому особистісного самовизначення в світі смислової мережі явищ, надає йому неабиякі можливості “стати воістину буттєвим проявом особистості, духовним імпульсом її життєдіяльності” [3; с. 18]. А тому, суттєвою є позиція В. Іванова, щодо взаємозв’язку світоглядної і моральної свідомості в орієнтації на належне та обов’язкове, наближеність світоглядних і моральнісних ідеалів й узагальненість світоглядних ідей до моральнісних. У моральнісній самосвідомості завершується рефлексія самосвідомості, а, відтак, “світоглядні ідеї…, – справедливо зауважує філософ, – утворюють моральнісні устої особистості. серцевину її характеру і тому лежать не на поверхні, а відносяться до сокровенної сфери духовного світу, до того, що прийнято називати святинями духу” [3; с. 81].

Світ у філософській рефлексії Київської філософської школи виступає сферою людського буття, що передбачає систему культурно-історичних передумов існування людини. Людина і світ постають взаємопов’язаними і взаємовизначаючими сутностями, оскільки людина постає невіддільною частиною світу й суттєвим способом його розвитку й для неї самої світ є передумовою її буття [5], а тому, “людський світ набирає форму культури, а світ особистості – духовного життя” [3; с. 63]. Входження в буття духовного світу стає можливим, вважає В. Шинкарук, через “особливого роду чуттєвість” [4; с. 146] віру, надію, любов, завдяки яким духовне життя “сприймається і переживається як реальність більш високого порядку, ніж видимий світ наявного буття” [4; с. 145]. Відтак, категорії віра, надія і любов виступають вагомими світоглядними регулятивами, феноменами людської свідомості та духовного життя загалом. Виникає можливість тлумачення духовності як гармонійної єдності духовних почуттів людини (віри, надії та любові) та таких її сутнісних характеристик як розум, почуття та воля.

Світоглядно-антропологічний поворот в значній мірі сприяв відновленню феномену духовності у всій його багатомірності, посилив морально-етичну проблематику, спромігся вивести культурологічну методологію на більш ємкісну в порівнянні з діяльнісною парадигмою, орієнтуючись не на оволодіння дійсністю, а “на осмислену орієнтацію в ній, вибір і утвердження тих чи інших надсуб’єктивних цінностей” [1; с. 76] з наголошенням на ціннісно-смислових началах людського буття.

1. *Малахов В.А.* Искусство и человеческое мироотношение / В.А. Малахов. – К. : Наукова думка, 1988. – 214 с.
2. *Малахов В.* У напрямку етики / Віктор Малахов // Філософська думка . – 1998. – № 4-6. – С. 57-71.
3. *Мировоззренческая* культура личности (философские проблемы формирования) / [В.П. Иванов, Е.К. Быстрицкий, Н.Ф. Тарасенко, В.П. Козловский] // В. П. Иванов Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности . – К. : Наукова думка, 1986. – Розд. 1. – С. 10-88.
4. *Шинкарук Володимир.* Віра, надія, любов / Володимир Шинкарук // Віче. – 1994. – № 3 (24). – С. 145-150.
5. *Шинкарук В. И.* Человек и мир человека / В.И. Шинкарук. – К. : Наукова думка, 1977. – 344 с.
6. *Шинкарук В., Иванов В.* Природа и функции мировоззренческого сознания / В. Шинкарук, В. Иванов // Общественные науки. – 1982 . – № 2. – С. 139-151.
7. *Яценко А.И.* Целепологание и идеалы / *А.И. Яценко* .- К.:Наукова думка, 1977. – 275 с.

ЛІТЕРАТУРА І ФІЛОСОФІЯ ЯК ПРОЯВИ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Захара Ігор Степанович

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна.
zaxarai@ukr.net.

До форм суспільної свідомості відноситься б література, і філософія, які складають царину абсолютного духу. Цей дух виступає як найвищий ступінь розвитку абсолютної ідеї. Він розвивається від чуттєвого споглядання (мистецтво) до уявлення (релігія) і від нього – до мислення в поняттях (філософія). Форми суспільної свідомості, вважає Гегель, перебувають у розвитку, зв'язку і залежності їх між собою та життям суспільства в цілому.

Всі форми суспільної свідомості, будучи різними за своєю сутністю, виконують однакову функцію, саме – служіння Абсолюту і Духовності. Адже сама духовність – це відкритість до Трансцендентного, це – здатність людини визначати та реалізовувати ціннісно-смислове і. пізнавальне ставлення до світу. Ця духовність ще з часів західної античності - специфічна турбота людини про себе, яка є водночас ставлення і до себе, і до інших, і до всього на світі. (В. Табачковський).

Ведучи мову про літературу і філософію, можемо говорити сьогодні про наявність у культурі такого явища як особлива конвергентність філософії і літератури. Незважаючи на випадки явного філософсько-літературного синкретизму, у сучасних творах можна спостерігати те, як легко філософські реалії проникають до літературної сфери. І це не випадково, адже сама філософія як прояв людського духу розпочиналась саме з красного письменства, з міфологічних творів. Візьмемо хоча б Іліаду і Одіссею Гомера, де вже ведеться мова про існування первоначал, говориться про споконвічну філософію життя. Відомо, також, що переважно всі твори досократиків написані у віршованій формі і були виразом художньої літератури. Не зайвим прикладом буде твір римського філософа Тита Лукреція Кара, який своєю літературною творчістю наслідував ранніх грецьких філософів. Починаючи з доби грецької класики, література і філософія виявляють ознаки динамічної опозиції. Вже Платон починає говорити про “незгоду” між філософією і поезією. Його

вчення про ідеї сприяє думці про те, що художня література витворює “наслідування наслідування” – тобто онтологічну реальність третього порядку.

“Наслідування” Аристотель інтерпретує трошки по-іншому. Воно пов'язується власне із пізнанням сутності речей. Художня література, на його думку, розповідаючи не про те, що було, але про те, що могло бути як можливе чи необхідне, “більш філософічна і поважна ніж історія, адже література говорить про загальне, а історія про одиничне” (Аристотель, Поетика). Власне у нього література, в даному разі поезія, переймає функція і науки, і філософії.

Моделі тлумачення опозиції літератури і філософії стали парадигматичними для наступної європейської теоретичної думки, зокрема для української літератури та філософії. Історична доля української філософії складалася таким чином, що головні філософські ідеї отримували своє втілення переважно в художній літературі. Це виразно спостерігається ще з літератури доби Київської Русі, де філософія починає розвиватись в рамках релігійної свідомості і філософські розмисли отримують свою реалізацію у тодішній релігійній літературі. Ренесансні ідеї яскраво відображені у творах письменників-гуманістів XVI-XVII ст. Українська барокова література є яскравим прикладом збігу ознак начебто незалежних одне від одного форм суспільної свідомості, які є і далі проявом людського духу. Не винятком є і сучасна література, де дуже рельєфно відображаються ідеї, поняття, категорії феноменології, філософської антропології, етноантропології.

ДУХОВНИЙ СВІТ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ОЛЕКСІЯ КОЗЛОВА

Печеранський Ігор Петрович

Київський національний університет культури і мистецтв
вул. Авіаційна, 18,
м. Одеса, 65000, Україна
gektor52@yandex.ru

Духовність – сакральна сфера буття та, водночас, невичерпна тема для дослідження. Саме завдяки цій категорії людина здіймається над рівнем сліпої механіки фізичних сил в природі, конструюючи свій внутрішній, незалежний та багатий світ – світ духовної культури. *Духовність – повітря особистості*. Духовний світ людини – діалектика об’єктивного й суб’єктивного, ідеального та реального, морального та легального, синтез віри та знання. Цю діалектику, цю “напругу буття” намагались дослідити та пізнати в історії багато філософів, науковців, письменників та поетів. На теренах філософської культури України у різні часи були різні бачення та підходи до пізнання духовного в людині. Однією з таких “зустрічей з духовністю” була творчість представника київської університетської думки, філософа та письменника *Олексія Олександровича Козлова* (1831-1901).

Духовне сходження вченого можна прослідкувати на прикладі наступних основних його творів: *“Вол. Соловйов як філософ” (1875), “Гіпнотизм та його значення для метафізики й психології” (1885), “Густав Тейхмюллер” (1894), “Два основні положення філософії Шопенгауера” (1877), “Про множинність станів” (1886), “Новітнє дослідження про Платона” (1892), “Про останній твір професора М. Троїцького “Наука про дух” (1883), “Релігія гр. Л.Н. Толстого” (1885), “Своє Слово” (1888-1898), “Усвідомлення Бога та знання про Бога” (1895)*. На думку В. Зенковського, і хотілося б погодитися з ним, пафос творчості О. Козлова – *чисто-філософський*. В питаннях стосунків віри та розуму він наголошував на тому, що філософія не підганяє свої принципи під християнство, а, навпаки, приходить до своїх світоглядних та метафізичних принципів через споглядання істин християнства. На ранньому етапі своєї філософської ґенези вчений досить негативно ставився як до так званої “релігійної філософії”, уникаючи філософського обґрунтування християнства, так і до “наукової філософії”, виразника якої вбачав у позитивізмі. Але згодом його підхід

еволюціонував: в останні роки життя релігійні питання займали все більше й більше місця в його житті. За два роки до смерті О. Козлов писав: “Панпсихізм…настільки це можливо для людської філософії, заснований на розумі, наближається до релігії, що має свої підстави в божественному одкровенні, яке сходне за своєю сутністю з вченням І. Христа, ніж будь-який інший філософський напрямок” [3; с. 134]. Або як наголошував той самий В. Зеньковський: “Він жив в атмосфері того поділу думки і віри, який пов'язаний з секуляризмом – і сама ідея Абсолютної Істоти, що так дорога Козлову, висувалась запитами думки, а не віро свідомістю. Релігійні ідеї, так би мовити, вплітались в ланцюг його філософських пошуків [2; с. 175].

Панпсихізм – філософський підхід, що його сповідував київський вчений. Навколо цього підходу він спробував об’єднати основні сфери філософського пізнання: онтологію, метафізику, гносеологію, етику, історію філософії, психологію та філософію релігії. Щодо панпсихізму О. Козлова, як світоглядно-методологічної позиції, досить вдало, на нашу думку, висловився М. Лосський: “Якими б загальними питаннями він не займався, він не витає в сфері мертвих абстракцій, а залишається посеред сфери конкретної повноти життя. Будь-яку діяльність він розглядає у зв’язку з її змістом, тобто з її метою, і у зв’язку з самим діячем. Будь-якого діяча він розглядає не інакше, як в його актах з їх змістом. Нарешті, все те, що називається станом, об’єктом і т.д. і розглядається зазвичай, як нерухоме дане, він вважає подією, актом, тобто розглядає як зміст діяльності духовної субстанції” [4; с. 191]. Звідси стає зрозумілим і напрям гносеологічних досліджень філософа – рух від наївно-матеріалістичного реалізму до метафізичного плюралізму. Не існує діяльності без діяча, немає знання без “безпосередньої свідомості”. Звідси і, з одного боку, критика класичної метафізики та ідеалізму (Платон і Гегель), а, з іншого, хрестовий похід проти позитивної філософії (О. Конт, Дж. Міль, Г. Спенсер та ін.). Основа гносеології О. Козлова – відмінність понять *свідомості* й *знання* (запропоноване Г. Тейхмюллером): свідомість – первинна й абсолютна, знання – вторинне та похідне. Лише усвідомивши це, можливо увійти до ідейно-теоретичних воріт духовних взаємин людини та світу, які можливі завдяки існуванню Бога як найвищої духовної субстанції. Саме ідея духовної субстанції, на думку С. Аскольдова, була “наріжним каменем його філософії” [1; с. 34], що постала результатом методологічного розгортання-*розвитку* “релігійного інстинкту”, який в дитинстві був виплеканий православної церквою, та знаходилась в основі філософських медитацій про Бога як Найвищу Субстанцію-Особистість, яка об’єднала навколо себе інших *мікро*-особистостей, що мали “відбитки” божественної благодаті (звідси зрозумілим є твердження М. Лоського про те, що вчення О. Козлова про Бога слід називати *пантеїстичним панпсихізмом*).

Таким чином, духовний світ людини – віддзеркалення крізь призму світогляду та системи цінностей індивідуальності картини світу, що складається, на думку Олексія Олександровича, з динамічних процесів взаємодії духовних сутностей, які розкривають природу й сутність існуючого. Соціальній класовості та моральному нігілізму слід протиставити чітко розроблену *програму філософської просвіти масового читача*. Основа формування духовного світу людини – філософська освіта. Стаючи на *захист прав філософуючого розуму*, київський вчений, прагнув розкрити метафізичні витоки духовної природи людини та світу, де вінчають свій союз мораль та релігія, де відбувається становлення правильного суспільного ладу, де кожен прагне бути особистістю.

1. *Аскольдов С.А., Козлов А.А.*. (Русские мыслители) / С. А. Аскольдов. – М., 1912.
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии / В. В. Зеньковский: [в 2 т.] – Париж; PRESS, 1989. – Т. 2.
3. *Козлов А.А.* Свое слово / *А.А. Козлов* // Философско-литературный сборник. – СПб., 1898. – № 5.
4. *Лосский Н.* А.А. Козлов и его панпсихизм / Н. Лосский // Вопросы философии и психологии. – М., 1901. – Кн. 58.

КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФУВАННЯХ ВАСИЛЯ СТУСА ТА АЛЬБЕРА КАМЮ

Полюга Вікторія Володимирівна

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
вул. Івана Франка, 24,
м. Дрогобич, 82100,Україна.
viktoriya_322@meta.ua

Філософські ідеї Василя Стуса (1938–1985) та Альбера Камю (1913–1960) в основному зосереджувалися навколо проблеми людини та її місця в світі, духовної витримки людини, що потрапила в потік подій і втратила контроль. Саме тому проблема людини посідає чільне місце у спадщині мислителів, а світоглядні позиції тісно пов’язані з громадсько-політичною та літературно-філософською діяльністю. Розмірковуючи у площині розуміння людини та її місця у світі, спільним для мислителів є розуміння самоцінності та неповторності кожної людини, приреченої на непорозуміння і самотність, визначаючи абсурдність її буття і позицію бунтування.

Теоретичною основою даної проблеми є дослідження філософсько-поетичного доробку В. Стуса Михайлиною Коцюбинською, котра осмислює ідейні переконання мислителя в контексті усвідомленої ним абсурдної дійсності [6; с. 21]; праця про спадщину А. Камю Дмитра Наливайка “Метафізика абсурду й етика гуманізму” виводить головним і єдиним предметом роздумів у спадщині А. Камю – людину, її свідомість, її місце і долю у світі, поведінку у різних життєвих ситуаціях, тим самим визначаючи форму мислення філософа, як есеїстичну [11]; Самарій Великовський у вступній статті “Проклятые вопросы” Камю” досліджує безпосередньо всю спадщину філософа і визначає її як “трагедію метафізичного прозріння” [1; с. 10], де вихідним принципом постає модель призначення людини як особистості у світі [1]. Розглядаючи певні аспекти екзистенціальної філософії А. Камю, Наталія Михайловська – дослідниця екзистенційного характеру української філософської думки – визначає спільні мотиви роздумів мислителя з українською філософською традицією, визначивши основними категоріями абсурдість буття, відчуженість і загубленість людини у світі. У своїх дослідженнях Н. Михайловська робить висновок про наявність екзистенціалізму в українській філософській думці початку XX століття на зразок світового [8, 9].

Однією з провідних течій філософської думки XX століття є екзистенціальна філософія. Екзистенціалізм виник, як філософія, яка не ставила собі за мету чи ціль дати пояснення світу, виходячи з матеріалістичного (натуралістичного) чи ідеалістичного принципів, як реакція на історичний фаталізм взагалі і песимістичний зокрема, розвиваючи філософію кризової епохи й кризової свідомості, ролі свободи й суверенності суб’єкта, вбачала смисл життя в тому, щоб знайти себе, досягти справжнього буття. Сама назва цієї філософії розкриває її “таїнство”, вона походить від латинського слова *ex(s)isto* – існую , яким визначається людське існування [2; с. 755]. Це філософія існування, що звертається до людини, її проблематики, пріоритетним для неї є осмислення ідеї унікальності людського буття. В екзистенціалізмі людське існування характеризується постійним прагненням знайти самого себе, самореалізуватися, яке, враховуючи жорсткі рамки людського єства, не може бути інакшим, як екзистенційно неоднозначним.

Філософсько-екзистенціальні, етичні й естетичні погляди В. Стуса і А. Камю, зокрема на принципово важливі проблеми вибору позиції і відповідальності людини за цей вибір, втілювалися як у життєвих позиціях, так і в творчості мислителів. Визначаючи розуміння людини та її місце у світі, спільним для В. Стуса та А. Камю є розуміння самоцінності та неповторності кожної людини, приреченої на непорозуміння і самотність, визначаючи абсурдність її буття. Проголошуючи абсурдність дійсності в екзистенціалістському есе “Міф про Сізіфа”, А. Камю осмислює людину, котра не примиряється з такою дійсністю і кидає виклик абсурдові, при цьому усвідомлюючи, що подолати його не зможе, адже “для людини без шор немає видовища прекраснішого, ніж свідомість у двобої з дійсністю. Дисципліна,

якій дух себе підпорядковує, воля, яку він кує з будь-якого підручного матеріалу, рішучість зустрічати все віч-на-віч, – у цьому є могуть і непересічність” [4; с. 53]. В. Стус у статтях “Феномен доби” та “Зникоме розцвітання особистості”, у щоденникових записах, у поетичних текстах вводить поняття “збереження вірності самому собі”, що детермінується категоріями “болю” і “щастя”, за допомогою якого з’ясовує феномен абсурдного існування людини: “людина, що виривається з обмежень звичності: поневажає приявним і прагне утраченого й неосягненного” [12; с. 346]. Стусівське розуміння абсурдної дійсності осмислює дослідник творчості мислителя Ігор Маленький, котрий, аналізуючи поезії “Веселого цвинтаря” В. Стуса, визначає “несумісність буттєвих ареалів природи” виражених у поетичних текстах із “абсурдним у своїй основі суспільним буттям” [7; с. 131]. Тобто сенс людського життя, а точніше відсутність сенсу людського життя у В. Стуса, як і в А. Камю, осмислюється через чужинність людини у світі, тому обидва мислителі стверджують, що абсурд (щодо відсутності сенсу життя) повинен бути прийнятий людиною, але таке прийняття абсурдності не означає підкорення, воно навпаки, змушує людину вдаватися до бунтування. Бунт у А. Камю є позитивним вираженням абсурду, саме тому бунту немає, якщо немає відчуття правоти і автор постійно шукає в людині ті сили, які підіймають її проти зла, спрямовуючи на безкомпромісну боротьбу. Він знаходить такі сили у моральній природі людини: “… бунт доводить, що він – рух самого життя і що його не можна заперечувати, не зрікаючись від життя. Його поклик всякий раз підіймає з колін нову істоту. Отже, він – або втілення любові та щедрості, або ніщо” [4; с. 355]. Заклики А. Камю, щоб за будь-яких умов людина залишалася людиною, щоб вона не втрачала своєї гідності, людяності, щирості, правдивості ніби переплітаються із трактуваннями М. Коцюбинською стусівської світоглядної позиції “абсолютної внутрішньої свободи наперекір усьому, близькість до вищих сфер розуму й душі, глибина самовираження” [5; с. 140]. Принагідно можна згадати автора передмови до зібрання творів Василя Стуса – Костянтина Москальця, який констатує причетність творчості Стуса до “багатовікової гуманістичної традиції” (*А. Камю також у своїх вченнях про чужинність людини у світі вбачав своє гуманістичне завдання в тому, щоб допомогти людині, яка перебуває у відчаї зберегти життя* – прим. В.П.) та розкриває принцип розуміння В. Стусом людини як “викшталтованої особистості”, котра “може піднятися над своїм фізично й соціально зумовленим існуванням, опинившись, відтак, у позачасовому центрі буття. Тільки перебуваючи в цьому центрі, вона спроможна стати творцем – хоч самої себе, хоч творів і діянь, які випромінюють духовність, цим самим допомагаючи братам і сестрам по існуванню подолати випадковість і абсурдність приреченої на смерть екзистенції” [10; с. 18-19]. Саме тому, осмислюючи проблематику людини у А. Камю та В. Стуса, ми відмітили наступні моменти: по-перше, багаторазові спроби людини у пошуках сенсу людського життя в різні історичні епохи не дали людині на це відповіді, тому А. Камю і В. Стус осмислюють абсурд як поняття всеохоплююче, і як таке, що повинно сприйматися людиною без пояснення, проте це не означає підкорення її всеохоплюючому абсурду, оскільки він навпаки змушує людину до бунтування; по-друге, бунт як позитивне вираження абсурду для А. Камю, в якому людина, усвідомлюючи абсурдність сенсу людського існування, залишається людиною, котра не втрачає своєї гідності, “любові та щедрості”, людяності, щирості (оскільки, відсутність сенсу людського життя не може бути доведена і тому має прийматися як належне: в цьому і полягає відчуття гідності людини) – є абсорбований у світоглядній позиції В. Стуса щодо людини, яка бунтує – “викшталтованої особистості” і при цьому зберігає “духовність”, “близькість до вищих сфер розуму й душі”.

Осмислюючи концепцію людини у філософії А. Камю та В. Стуса, ми визначили, що філософські, етичні й естетичні погляди втілювалися як у життєвих позиціях так і в творчості мислителів. В. Стус та А. Камю відстоювали філософські принципи, де головна увага зосереджувалася на концепції людини, її свідомості і знаходження свого місця у світі, що вказує на спорідненість світоглядних позицій обох мислителів не залежно від часу і площини їхнього перебування.

Ми визначили, що сенс людського життя, а точніше відсутність сенсу людського життя у В. Стуса, як і в А. Камю, осмислюється через чужинність людини у світі, тому мислителі стверджують, що абсурд (щодо відсутності сенсу життя) повинен бути прийнятий людиною, але таке прийняття абсурдності не означає підкорення, воно навпаки змушує людину вдаватися до бунтування.

Отже, здійснений філософський аналіз вченнь В. Стуса та А. Камю визначає спільні концепції розуміння людини, що дозволяє ввести творчість українського філософа у контекст світової екзистенціальної філософії довівши, що філософська спадщина В.Стуса збагатила екзистенціальну традицію української філософської культури та інтегрувала її у європейську інтелектуальну традицію.

1. *Великовський С.* “Проклятые вопросы” Камю [вступ. статья] / Самарий Великовский // Камю А. Избранное: [пер. с фр. вступ. ст. Самария Великовского; Ил. А. Еремина.]. – М.: Правда, 1990. – 480 с. – С. 5-37. – ISBN 5-253-00128-X.
2. *Экзистенциализм*: философский энциклопедический словарь / [редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв и др.]. – [2-е изд.]. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 755-756. – ISBN 5-85270-030-4.
3. *Камю А.* Чума: [романи, повість] / Альбер Камю // [пер. з фр. передмова Д.С. Наливайка; худож.-оформлювачі Б.П. Бублик, Л.Д Киркач-Осипова]. – Харків: Фоліо, 2006. – 462с. – (Б-ка світ літ.). – ISBN 966-03-3536-9.
4. *Камю А.* Бунтующий *человек / Альбер Камю:* Философия. Политика, Исскуство: сборник: пер. с фр. // общ. ред., и пред. А.М. Руткевича. – М.: Политиздат, 1990. – 415с. – / Мыслители XX века /. – ISBN 5-250-01279-5. – (Миф о Сизифе – С. 23-90, Бунтующий человек – С. 119-353).
5. *Коцюбинська М.* Стусове “самособоюнаповнення” [Текст] / Михайлина Хомівна Коцюбинська // Із роздумів над поезією і листами В. Стуса. – Сучасність, 1995. – № 6. – С. 137-144.
6. *Коцюбинська М.* Поет [передмова] / Михайлина Хомівна Коцюбинська // Стус В. Зібрання творів: у 4-х т., 6-ти кн. – Т. 1. кн. 1. – Львів: Просвіта, 1994. – С. 7–38. – ISBN 5-7707-0604-X.
7. *Маленький І.* Космологія людської особистості і духу у взаємовідзеркалених всесвітах Василя Стуса (з приводу видання вибраного Василя Стуса: “Палімпсести”) [Текст] / Ігор Маленький // Сучасність. – 2004. – № 1. – С. 120-137
8. *Михайловская Н.* Экзистенциальный характер украинского мировоззренческого менталитета [Текст] / Наталья Анатольевна Михайловская // Социологические и методологические проблемы культуры миропонимания: сборник статтей кафедры философии ХГТУСА. – Харьков, 1995. – Деп. в ИНИОНРАН от 11.07.95 г. № 50586. – С. 95-101.
9. *Михайловська Н.* Проблеми людини в секулярному екзистенціалізмі XX століття [Текст] / Наталія Анатолівна Михайловська // Людина, її становлення і розвиток / Філософські пошуки. – Вип. IV. – Львів-Одеса, 1998. – С. 303-312.
10. *Москалец К. Василь Стус*: Незавершений проект [передмова] / Костянтин Москалець // Стус В. Зібрання творів: у 12т. / редкол.: Дм.Стус [та ін.]. – Т. 1. – К.: Київська Русь, Факт, 2007 (Бібліотека журналу “Київська Русь”). – 540 с. – ISBN 978-966-353-211-4.
11. *Наливайко Д.С.* Метафізика абсурду й етика гуманізму [передмова] / Дмитро Наливайко // Камю А. Чума: [романи, повість]: пер. з фр. передмова Д.С. Наливайка. – Харків: Фоліо, 2006. – С. 3–26. – ISBN 966-03-3536-9.
12. *Стус В.* Зібрання творів: у 4-х т., 6-ти кн. / Василь Семенович Стус. – Львів: Просвіта, 1994. – Т. 4. – 533 с. – ISBN 5-7707-0611-2.

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ: ТОМІСТИЧНИЙ ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТУДІЙ

Савинська Інна Володимирівна

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60,
м. Київ,01601, Україна.
Sainna@ukr.net

Взаємозв’язок теорії буття зі вченням про людину існує із часів Високої класики як етапу розвитку давньогрецької філософії. Одначе, історія філософії фіксує зацікавленість

людським єством, як одним із елементів космосу, вже в працях натурфілософів (фісіологів). Людська душа вивчалась крізь призму філософії природи (вивчення φυσις), що створювало натурфілософські уявлення про людину. Хоча, саме фісіологи заклали підґрунтя для теорії буття Платона та “першої філософії” – метафізики Аристотеля. Пошук ἀρχή (архе) як *початку*, *засади* та *принципу* влаштування всього існуючого зустрічаємо вперше в Анаксімандра, учня Фалеса, який підкреслював нескінченність та неописовість в будь-яких межах первинної засади. Себто, прагнення віднайти єдиний першопринцип з якого розгортається усе буття відкрило усвідомлення складності його остаточного визначення. Першопринцип є “Апейроном”, нескінченним, тобто вічним початком у Анаксімандра, “Логосом” у Геракліта, “Нусом” у Анаксагора. “Od początku filozofii europejskiej to, co w rzeczywistości najważniejsze, nazywane było jej zasadą - ἀρχή (Від витоків європейської філософії, те, що найважливіше в дійсності називали її засадою – ἀρχή)”. Вивченням остаточної первинної засади й продовжує займається сучасна метафізика, яка має ґрунтовну історико-філософську традицію. Основні завдання, які ставить перед собою “перша філософія”, це: 1) ствердження існування первинної засади; 2) обґрунтування її первинності; 3) розкриття сутності; 4) визначення горизонту дослідження (Владислав Стружевський). Сучасна філософія XX-XXI століть у таких напрямках як постпозитивізм, прагматизм або аналітична філософія (філософія мови) та ін. відкидає претензію на здобуття остаточного знання дійсності, її засади, вбачаючи в цьому “метафізичність”. “Вони відкинули епістемологію та метафізику як можливі дисципліни… “відкинули”, а не “заперечували”…”. Правильне висловлювання, опис та конституювання фактів є набагато важливішим, аніж володіння істинами. Однак, сучасна метафізика не прагне статусу кінцевої засади, що інтерпретує дійсність. Метафізика як власне філософія, радше в кожній дійсній метафізичній концепції вбачає проект інтегрального розуміння дійсності, що втілює собою горизонт її можливих інтерпретацій (Владислав Стружевський). Це і є спроба вказати засади, ἀρχή, кореня з якого проростає будь-яке знання, а відповідно й існуючі науки. Аристотель в VI книзі “Метафізики” (Частина I) зазначає, що є наука, яка розглядає суще як таке, а також те, що йому властиве саме по собі. Ця наука нетотожна будь-якій існуючій науці, оскільки жодна з наук не досліджує загальну природу сущого як такого, а виділяє лишень якусь одну його частину, що і становить предмет дослідження. Так, метафізика становить фундамент для сучасної філософської антропології. “Filozofia człowieka jest metafizyką pewnej określonej kategorialnie postaci bytu, jest teorią bytów zwanych ludźmi (Філософія людини – це метафізика певного категоріально визначеного виду буття, теорія сущих, що звуться людьми)”. Так, предметом метафізичної антропології є конкретно існуюче буття, яке досліджується використовуючи категоріально-поняттєвий апарат загальної теорії буття (метафізики). Метафізична антропологія не пізнає поняття, а навпаки завдяки поняттям і категоріям проникає в причину існування конкретного людського буття. Отже, реалістична метафізика розпочинається із загальної класичної теорії предметом якої є буття як таке, змінюючи направленість на буття конкретної людини – метафізичну антропологію.

Однак, сучасна філософська антропології, не репрезентована єдиною течію, а уособлена різноманітними концепціями людини. Програма, яку започаткував Макс Шелер своїми працями пізнього періоду для здобуття філософською антропологією єдиного повного знання людини й світу не була втілена. “Складність завдання, втім зумовлена тим, що ми подосі точно не знаємо, чим є за своєю сутністю людина, й уся філософська антропологія розвинулась власне із усвідомлення цієї проблеми”. Філософська антропологія у працях М. Шелера, Г. Плеснера та А. Гелена прагнула трансформуватися у метаантропологію, що є основою філософії взагалі, завдання якої в кожному з окремих проектів репрезентувати повноту людського існування. Проте, філософська антропологія у працях філософів не “обернена на саму себе”, тобто не обґрунтовує свої власні основи пізнання. Вона, не маючи стійкої метафізичної структури, виявленої теорії буття, від інтерпретації окремих антропологічних феноменів прямує до розуміння людини як такої. В кожному разі пропонується певна антропологічна картина, з інтенцією до завершеного представлення

людини. Подальше усвідомлення неможливості створення всебічно охоплюваного проекту людини призвело до виникнення інших філософських напрямів, і зумовило філософсько-антропологічну кризу. Однак, філософська антропологія залишається предметом розгляду сучасної метафізики, зокрема класичного томізму. Приділяючи більше уваги тій чи іншій структурі людського, антрополог завжди усвідомлює людське існування в контексті цілісності буття як такого. Томістична метафізична антропологія керується принципом “відкритого питання”, тобто, завдяки метафізиці, встановлює межі можливого людського пізнання, не прагнучи абсолютизувати будь-яку антропологічну теорію. Постулюючи основні завдання метафізики, метафізична антропологія прагне розкрити засади людського буття, вказати на причину існування та надати інтерпретацію різноманітним людським феноменам. Себто, метафізика, яка є “першою філософією” у пізнанні першопричини, становить фундаментальне тло для обґрунтування філософської антропології в розкритті засад та принципів людського буття. А отже, продовжується реалістичне дослідження, що формує ясні й загальні судження про те якою є людина.

РОЗВИТОК ТОМІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТ.

Стеценко Валерій Іванович

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000, Україна.
kafedra_kultury@mail.ru

У дослідженні релігійно-філософської думки Андрея Шептицького та Йосифа Сліпого особливу увагу привертає те, що вона була важливою складовою характерної для мислителів УГКЦ того часу томістичної філософії. Окремі вітчизняні дослідники визначають цю течію у греко-католицькій філософськіцй теології, до якої у першій половині XX ст. відносять крім А. Шептицького та Й. Сліпого, також Г. Костельника та М. Конрада, як “український неотомізм”.

Зокрема, як вказує О. Ліщинська, ці українські релігійні мислителі, перебуваючи під впливом арістотелівсько-томістичної філософії, висловлюють не лише співзвучні із західноєвропейськими філософами-неотомістами погляди, але й такі оригінальні ідеї, які містять певні концептуальні особливості, що дозволяє розглядати український неотомізм як оригінальний національний феномен.

Поряд з цим, незважаючи на існуючі монографічні дослідження творчості вищезгаданих релігійних мислителів, проблема розвитку томістичної традиції в українській (греко-католицькій) богословській та релігійно-філософській думці першої половини XX ст. залишається ще малодослідженою, потребуючи більш ґрунтовного, всебічного і системного вивчення. Очевидно, що назріла потреба уточнення як того, до якого напряму філософії слід віднести цю релігійно-філософську творчість західно-українських богословів і філософів, так і персонального внеску у розвиток томістичної традиції А. Шептицького та Й. Сліпого.

Зокрема, на наш погляд, розвиток томістичної традиції у богословсько-філософській думці цих мислителів швидше заслуговує назви не “український неотомізм”, а “українська томістична філософія”. Особливо через помітний вплив на неї саме традиційної арістотелівсько-томістичної манери філософування (хоча й зустрічаються окремі ідеї неотомізму).

Аналіз релігійно-філософських концепцій А. Шептицького та Й. Сліпого дає змогу виявити провідні ідеї української томістичної філософії, допомагає вичленувати низку питань, які трактуються у томістичному дусі. Серед них розроблений ще Томою Аквінським класифікаційно-підпорядковуючий метод впрорядкування і розміщення окремих знань. Він

знайшов свій особливий вияв в універсальності (як і у Аквіната) релігійно-філософських вчень Шептицького та Сліпого. Але найбільш помітною ознакою філософування цих мислителів у томістичній манері є їх особлива увага до гносеології та онтології Томи, зокрема, до його принципу “гармонії віри і розуму” та кредо “філософія – служниця богословія”, а також його обґрунтувань теоцентризму, доказів Бога, положень христології. Все це й об’єднується в межах розгляду головної для томізму універсальної богословсько-філософської проблеми “Бог – світ – людина”.

Так, дослідники вказують на важливе значення трьох понять в універсальному богословсько-філософському вченні митрополита А. Шептицького: “Теос, космос, антропос”, які об’єднують теоцентричну настанову – Бог як незримий центр світу з уявленнями про сотворений Ним універсум і людину як його зримий центр. Завядки динамічному зв’язку “Теос, космос, антропос” Митрополит з’єднує “нетварне” з “тварним”: трансцендентну, сакральну сферу з природою, Бога з людиною.

Водночас дослідники звертають увагу на помітні національні особливості томістичної філософії греко-католицьких мислителів. Для неї, як і загалом для української релігійної філософії, прикметним залишається домінування морально-етичних та антропологічних проблем у зв’язку з особливим акцентом на національних і загальнолюдських, гуманістичних вартостях. Приміром, орієнтуючись на томістичну традицію, А. Шептицький пріоритетного значення серед внутрішніх орієнтирів особистості надає розуму, знанню, мудрості, повязуючи їх з ознаками, притаманними українцям.

Шляхом християнської інтерпретації гносеології, де головною домінантою стає віра, спрямована на пізнання єдиної (Божественної) Істини, греко-католицькі мислителі наводять місток від понять розум, мудрість, наука до віри і релігії. Вирішується ця проблема співвідношення та зв’язку між ними цілком у томістичній манері, як гармонія віри і розуму, при зверхності першої. Ця ідея є однією з провідних як у творчості А. Шептицького, так і Й. Сліпого. Так само й існуючі суперечності між релігією і наукою тлумачаться ними як результат непорозумінь.

Християнське віровчення, на яке спираються ці релігійні мислителі, також органічно поєднує теоцентризм із ідеєю людинолюбства. Цей синтез, також органічно поєднує теоцентризм з ідеєю людинолюбства. Цей синтез, як відомо, набуває форми християнського гуманізму. Його ідеями просякнуті і філософія Т. Аквінського, і неотомістів І. Бохенського, Ж. Марітена та інших. Таке поєднання християнського віровчення з гуманістичними вартостями є давньою традицією і в українській релігійній філософії. Звідси стає зрозумілою особлива наповненість християнським гуманізмом томістичної філософії А. Шептицького та Й. Сліпого. Розвиваючи томістичну традицію, вони прагнуть за допомогою гуманістичного християнського світогляду гармонізувати відносини людини з світом. Тож таке гуманістичне “звучання” богословської та релігійно-філософської думки цих видатних греко-католицьких мислителів, безумовно, зближує їх не лише з томізмом, а й з неотомізмом у контексті його оновленого християнського гуманізму.

ФІЛОСОФСЬКО–АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ СЕРЦЯ П. ЮРКЕВИЧА

Холод Анастасія Анатоліївна

Бердянський державний педагогічний університет
вул. Шмідта,4,
м. Бердянськ, 71100, Україна.
kafedra-filosofii@rambler.ru

Оригінальна “філософія серця” П. Юркевича породжена як глибоким корінням автора, так і її генетичним зв’язком з українською національною культурною традицією, в якій емоційний елемент переважає над реальним і яка зорієнтована на осягнення внутрішніх

глибин індивідуального “Я”. На перший план філософії П. Юркевича виходить проблема внутрішнього в людині, що є досить актуальною для суспільства XXI століття.

“Філософія серця” П. Юркевича є продовженням однієї з найсуттєвіших рис української філософії, традиції української духовності. І якщо К. Ставровецького, Г. Сковороди, ця традиція виявилася постановкою чітко окресленої проблеми, ідеї, а в М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка – на рівні літературно – художнього осягнення дійсності, то у П. Юркевича, вона стала особливим предметом філософської рефлексії, завершеною філософсько – антропологічною концепцією. П. Юркевич своєю творчістю вплинув на філософські орієнтири російських філософів: Володимира Соловйова, Євгена Трубецького, Миколи Бердяєва, Семена Франка, адже він мислив не тільки категоріями свого часу, а й поняттями, які випереджали той час, наближаючи його до пізніших філософських напрямів – екзистенціалізму, персоналізму, філософії життя.

Символ “серця” у філософії П. Юркевича багатозначний. Найпоширеніше значення – серце як душевний стан людини (джерело всього доброго і злого – в словах, думках та вчинках людини); серце як цілісний світ людини (це не стільки моральні переживання, почуття, пристрасті, а й акти пізнання, взяті не як процес дискусійного мислення, а я к акти осягнення); серце як неусвідомлений досвід, позасвідоме, що й породжує явища душі [1, с. 347].

У серці людини, за переконанням П. Юркевича, знаходиться основна того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, і такого особистісного спрямування, за силою якого вони є виявом не загальної (абстрактної) духовної істоти, а окремої живої, справді існуючої людини. Тільки серце здатне виражати, знаходити й розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, особливою духовністю і життєздатністю не доступні абстрактному мисленню. У серці поняття “абстрактне знання розуму” стає душевним станом людини, а не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів.

Символ серця – багатозначний: оберіг і носій всіх тілесних сил людини; осереддя душевного та духовного життя людини; осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань та пристрастей; зосередження морального життя людини, місце джерел всього доброго і злого в словах та вчинках людини. Серце – цілісний світ.

Велике значення серця в людській діяльності. Про вчинки людини судять у залежності від того, визначаються вони зовнішніми обставинами чи виникають з безпосередніх і вільних рухів серця. Справи людини набувають моральної ціни лише тоді, коли здійснені вільно, охоче, з любов’ю або від серця, з щирістю. Це не означає, що розум зовсім не відіграє ролі у поведінці людини, але це означає, що наміри розуму можуть отримати моральний зміст тільки після того, як вже діємо і живемо за своїм моральним призначенням [2, с. 276] .

Основа душевного життя є почуття, що в свою чергу є джерелом вияву духу, що спонукає думки і вчинки і є корінням морального буття.

1. *Богуцький Ю.П., Андрущенко В.П., Безвершук Ж.О., Новохатько Л.М.* Українська культура в європейському контексті/ За ред. *Ю.П.Богуцького*. – К.: Знання, 2007. – 679 с.
2. *Драч Г.В.* Актуальные проблемы современной культури. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 356 с.