

ISSN 2078 6999

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 20

Published since 1999

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 20

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National
University of Lviv

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2018

*Друкуються за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка
Протокол № 49/5 від 30 травня 2018 року*

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.*

Внесено в перелік наукових фахових видань України від 06.03.2015. № 261.
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2018. Випуск 20. 155 с.
Visnyk of the Lviv University. Series philosophical science. 2018. Issue 20. 155 p.

У Віснику публікуються актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

The actual philosophical, politological, culturological, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. А. Карась – головний редактор; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. Б. Поляруш – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. М. Братасюк; д-р габіл. філос. н., проф. А. Брожек (Польща); д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р габіл. філос. н., проф. Л. Гавор (Польща); д-р філос. н., проф. В. Глухман (Словаччина); д-р філос. н., проф. М. Долідзе (Грузія); д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., проф. М. Кашуба; д-р філос. н., проф. М. Култаєва; д-р габіл. філос. н., проф. Т. Купсь (Польща); д-р габіл. філос. н., проф. Я. Лащик (Польща); д-р філос. н., проф. В. Лисий; канд. філос. н. доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія); д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. Ю. Моркуніне (Литва); д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; д-р філос. н., проф. А. Пашук; канд. філос. н. доц. Л. Рижак.

Professor A. Karas – Editor-in-Chief
Professor N. Hapon – Managing Editor
K. Otkovych – Assistant Editor

Адреса редакційної колегії:

ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. (032) 239-43-72
E-mail: k_filos@lnu.edu.ua
http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
Universytetska Str., 1,
Lviv, 79000
Tel. (38) (032) 239-43-72
E-mail: k_filos@lnu.edu.ua

Відповідальний за випуск проф. *А. Карась*
Редактор *У. Крук*
Комп'ютерне верстання *Н. Лобач*

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:

Львівський національний університет
імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70×100/16.
Ум. друк. арк. 11,8.
Тираж 100 прим. Зам.

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2018

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

КОРЕЛЯЦІЯ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ В СТАНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Анатолій Єрмоленко

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

Розглянуто на основі сучасних досліджень взаємозв'язку культури і цивілізації питання взаємодії культурних і цивілізаційних чинників становлення української модерної ідентичності. Показано відносну незалежність і спорідненість концептів “культура” і “цивілізація”. Обґрунтовано примат універсалістських морально-етичних належностей щодо партикулярних етосів, які спираються на самоочевидності життєвого світу. На основі такого підходу піддано критиці схематизм парадигми “зіткнення культур” С. Гантінгтона. Цивілізаційний вибір тематизовано відповідно до модернізаційних процесів українського суспільства у площині соціальної та системної інтеграцій, отже, як творення модерних форм суспільної консолідації та ідентичності.

Цивілізаційний вибір українського суспільства – це не вибір між так званою слов'янсько-православно-християнською та західноєвропейською цивілізаціями, це вибір між регресією і модернізацією, між домодерними цивілізаційними формами, що проявилися в радянських (пострадянських) інституціях, і цивілізаційними формами, які реалізуються в сучасних інституціях деліберативної демократії.

Ключові слова: етос, життєсвіт, соціальна та системна інтеграції, культура, модерна ідентичність.

Підписавши Угоду про асоціацію з Європейським Союзом, наша влада фактично зробила цивілізаційний вибір, вибір до європейської ціннісно-нормативної системи, до правових та морально-етичних норм. Проте ще раніше, на Майдані, цей вибір зробили наші громадяни, поваливши злочинний режим, який намагався узяти курс на протилежні цінності. А чи зробили так само цей вибір усі українці? Чи мають вони взагалі робити цей вибір, і що це за вибір, вибір між чим і чим, у який спосіб це можуть зробити? І це не риторичні запитання. Згадаймо, Революція Гідності розпочалася як захист євровибору.

Проте зазначу, що не варто поділяти Майдан на Євромайдан і Майдан як Революцію Гідності. Майдан із самого початку слід розглядати як Революцію Гідності. Адже люди спершу вийшли з протестом не так тому, що захищали євровибір (хоча й це вкрай важливо), а насамперед тому, що влада, попри постійні обіцянки підписати Асоціацію з Євросоюзом, розвернулася на 180 градусів стосовно свого первинного рішення, нехтуючи думкою і вимогами свого народу, цинічно

демонструючи, що народ – ніщо, тим самим зневажаючи його. Це насамперед і обурило громадян, які не хотіли бути об'єктом у політичній грі, а прагнули бути суб'єктом вибору.

Проте слід зазначити, що цей вибір не є таким однозначним і очевидним, і навіть деякі науковці вважають, що сьогодні годі говорити про якийсь цивілізаційний вибір, мовляв, запровадженням християнства на Русі цей вибір уже давно зроблено. Так принаймні зауважив академік НАН України Петро Толочко у своїй доповіді про 1000-річчя смерті князя Володимира на щорічних зборах НАН України 2015 року, опублікованій у статті “Цивілізаційний вибір Володимира Святого”: “... по суті Володимир Святославович зробив цивілізаційний вибір на наступне тисячоліття. І коли я чую від попередньої або сьогоднішньої влади, що Європа – наш цивілізаційний вибір, я не можу збагнути змісту цього гасла. А як бути з цивілізаційним вибором Володимира? Невже ми його відкидаємо?” [8, с. 39–40]. Тим більше це стосується його книжки “Україна в огні євроінтеграції”, виданій у Санкт-Петербурзі того самого року [9].

Звісно, вибір Святого Володимира є історичним фактом, і його навряд чи можна відкинути. Проте як тлумачити цей вибір, і чи є він остаточним. До того ж цей факт аж ніяк не означає, що українці в нових історичних умовах не можуть робити свій вибір. Однак шановний академік, апелюючи до традицій, архетипів української культури, закованих у візантійській традиції, позбавив нас, сьогоднішнє покоління, такого вибору. Як тут не згадати Канта, який у своїй невеличкій праці “Відповідь на запитання: що таке просвітництво?” писав: “Жодна епоха не може взяти на себе зобов'язання та поклястись поставити наступну епоху в таке становище, коли для неї було б неможливим розширити свої (передусім українонеобхідні) пізнання, позбавитись від помилок і взагалі рухатись вперед у просвітництві. Це було б злочином проти людської природи, першоджерельне призначення якої міститься саме в цьому поступі вперед. І прийдешні покоління мають цілковите право відкинути подібні рішення як нелегітимні і навіть злочинні” [15, с. 57].

І так само, як ми не можемо вирішувати за наступні покоління, так само й не можемо бути заручниками рішень попередніх поколінь, а повинні мати “мужність жити власним розумом”, звісно, поважаючи й вибір своїх прашурів. А це означає, що, роблячи вибір, ми маємо зважати на нашу попередню історичну і культурну традицію, і на сучасні реалії, зокрема процеси модернізації і глобалізації, враховуючи й ті ризики і загрози, які доведеться долати на шляху реалізації цього вибору.

Наш сьогоднішній цивілізаційний вибір – це, зрештою, питання нашої власної ідентичності, нашого самовизначення, тобто того, що позначається займенником “МИ”. І таку самоідентичність не можна визначити позаісторичним процесом, трансісторично, раз і назавжди. За методологічний приклад тут може правити суперечка між Карлом-Отто Апелем та Річардом Рорті. Рорті вирішує питання ідентичності, звертаючись до тягlosti американської традиції, простою

констатацією: “Я американець!” На це твердження Апель відповідає так: “Якби ця його історична (або етноетична) теза була коректною, я мав би заявити: “Я німець!”.

“Але, – продовжує Апель, – я утримався від такої претензійної заяви, бо навряд чи можна точно визначити, до якої саме *етноетичної* традиції я звертаюся, позаяк універсалістська та республіканська етика Канта... не закорінилася свого часу в політичних інституціях та *common sense* німецької етично-політичної традиції” [2, с. 363]. Відтак виникає запитання, до якої власне традиції слід звертатись, адже Німеччина переживала різні часи, зокрема й трагічні часи націонал-соціалізму [там само]. Тобто ідентичність народу має певну історичну тяглість, у якій реалізуються і комунітаристські, і універсалістські тенденції. Дитрих Бюлер у Передмові до “Відповідальності за майбутнє” [3, с. 9] говорить про почуття провини за нацистські злочини, хоча він 1942 року народження. Отже, він ототожнює себе з німецьким народом, який у повоєнні часи взяв на себе відповідальність і за нацистський період, ідентифікуючи себе у своїй історичній тяглісті.

Тому найважливішим чинником ідентифікації нації, народу – це здатність взяти на себе спільну відповідальність за власні дії в історичній тяглісті, а також у порівнянні з іншими народами. І особливо це стосується складних часів історичного вибору.

У цьому плані важливим здобутком є проект Центру Разумкова “Ідентичність громадян України: тенденції змін, виклики та перспективи для національної єдності”, спрямований на дослідження цієї ідентичності в історичному вимірі і в різних аспектах, розкриваючи суперечності української ідентичності [6, с. 3]. Таким чином, що стосується емпіричних даних в обґрунтуванні цивілізаційного вибору, ми спиратимемося на ці дослідження, як і на дослідження Інституту соціології НАН України.

Коли йдеться про цивілізаційний вибір нації чи народу, виникає чимало запитань, перше з яких пов’язане з тим, хто є суб’єктом такого вибору, що зрештою є цивілізацією і культурою, що належить власне до ціннісно-нормативної системи тієї чи іншої цивілізації, як співіснують різні цивілізації, чи достатньо цивілізаційного підходу, чи тут потрібен ще й історичний підхід? Ці запитання філософії історії та пошук відповідей на них особливо важливі в перехідні етапи історичного розвитку.

Почнемо з останніх запитань. Слід зауважити, що цивілізаційний підхід, як і будь-яка парадигма в питаннях філософії історії, має свої переваги і методологічні межі. По-перше, не завжди просто розрізнити й відокремити одне від одного поняття “культура” і “цивілізація”. Скажімо, англо-французька соціологічна традиція здебільшого схиляється до поняття “цивілізація”, німецька – до поняття “культура” [5, с. 53–55]. Згадаймо, що німецькі соціологи під час Першої світової війни зауважували, що вони захищають культуру, а французькі – цивілізацію. Прикметною ілюстрацією цього факту є те, що переклад книжки С. Гантінгтона

“Зіткнення цивілізацій” [13], яка й започаткувала обговорення цієї проблематики останніми десятиріччями, німецькою мовою перекладено як “Боротьба культур” [14].

І все-таки існує певна специфіка культури і цивілізації як форм суспільної інтеграції, тобто того, що позначається займенником “МИ”. Якщо перша пов’язана з живим процесом людського спілкування, укоріненого в життєвих формах і життєсвітах, то цивілізація утворює знеособлені, системно-функціональні форми людського існування. Перша утворює простір соціальних інтеграцій, друга – функціональні механізми системних інтеграцій.

Не заперечуючи цивілізаційного підходу, хотів би висловити деякі міркування щодо його меж. Адже, спираючись на принцип фалібілізму, науковцю слід завжди мати на увазі, що будь-які твердження, теорія, парадигма можуть бути хибними, принаймні мають методологічні межі свого застосування, тому й будь-яке дослідження має враховувати межі дії тієї чи іншої теорії як методологічної парадигми. Згадаймо, що парадигма замкнених культур виникає в ХІХ сторіччі, зокрема у І. Г. Гердера, на противагу прогресистському підходу Дж. Віко, Г. В. Ф. Гегеля, О. Конта, К. Маркса. Згодом цю парадигму розвивали О. Шпенглер, А. Вебер, Н. Я. Данілевський, А. Тойнбі, Н. Еліас, С. П. Гантінгтон та ін. Це, так би мовити, горизонтальна візія, за якою існують і співіснують різні цивілізаційні утворення, які проходять певні стадії свого розвитку.

Проте треба враховувати той факт, що існують й інші парадигми, наприклад прогресистська, що має різні прояви, зокрема формаційний підхід К. Маркса тощо. Сюди також можна додати концепт раціоналізації М. Вебера, який виокремлював архаїчне, традиційне та модерне суспільства; діалектика просвітництва М. Горкгаймера, Т. Адорно, комунікативний підхід Ю. Габермаса, який на основі теорії комунікативної дії розробляв філософію історії як зміну суспільних форм: архаїчне, традиційне, модерне і постмодерне. Це вертикальний підхід, спрямований на дослідження певних закономірностей суспільного розвитку, спільних для тих чи інших цивілізаційних утворень. До того ж слід мати на увазі асинхронію суспільного розвитку, коли одна й та сама соціальна онтологія може мати різні історичні виміри.

Книжка Гантінгтона, яка й відкрила нову сторінку в дискусії “культура-цивілізація”, спрямована на розробку цивілізаційної, чи, як він її називає, “поліцивілізаційної” парадигми на противагу лінійному підходу Ф. Фукуями з його концептом “кінця історії” як остаточної перемоги ринкового господарства і ліберальної демократії у всесвітньому масштабі. Ця книжка соціолога і політика мала б виробити методологічні засади реагування Сполучених Штатів на нові глобальні виклики, що з’явилися останньої третини ХХ сторіччя у виробленні стратегії реальної політики США.

Гантінгтон вважає, що “наступна світова війна, в разі її виникнення, буде війною цивілізацій”. Звісно, як директорові Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету, як радникові Пентагону, доцільно спрямовувати свої

зусилля в напрямку вироблення стратегії “реальної політики”. Проте Гантінгтон, розвиваючи концепцію Гердера про ізолюваність культур, фактично заперечує їхню спорідненість, пов’язану з універсалістським виміром етичного, який виникає ще в осьовий час і процес формування якого не завершено й досі.

Тому книжка Гантінгтона з самого початку була вкрай суперечливою, наражаючись на серйозну аргументовану критику. По-перше, поліцивілізаційна парадигма, як називає свій підхід Гантінгтон, надто абстрактна, наприклад, в одну цивілізацію виділено дві третини африканського континенту. По-друге, попри модернізаційні процеси, які відбулися й відбуваються у світі, за основу взято релігійний аспект, зауважуючи майбутню війну між християнською і мусульманською цивілізаціями. По-третє, акцентуючи увагу на розбіжностях між культурами і цивілізаціями, прибічники такої концепції не тільки залишають поза увагою спільності, а й відволікають її від вирішення тих глобальних проблем, які народи світу мають вирішувати разом, інакше це призведе до загибелі всієї людської цивілізації. Це комунітаристська, партикуляристська та позиція, що заперечує загальнолюдські цінності і релятивізує універсальні норми.

Плюралістична позиція комунітаризму запереченням такої універсалістської етики ставить під сумнів можливість діалогу культур, годі вже казати про досягнення між ними порозуміння. Адже порозуміння, з погляду комунітаризму, можливе тільки в простих невеликих спільнотах, в яких люди спілкуються безпосередньо. Його не можна досягти в складних суспільствах, годі вже казати про світове співтовариство. Така позиція фактично ігнорує реальний процес модернізації, який певною мірою руйнує такі спільноти і який прискорюється сучасним процесом глобалізації. Як слушно зазначає дослідниця етики чеснот комунітаризму Верена Вебер, “дедалі відчутні політичні взаємини, соціальна мобільність і, як наслідок цих процесів, так звана глобалізація унеможливають повернення до приватної, партикуляристської позиції” [20, с. 85].

Комунітаризм не тільки ставить під сумнів універсалістську мораль, а й можливість створення “громадянського суспільства у всесвітньому масштабі”, а отже, й інституцій деліберативної демократії на планетарному рівні. До того ж такий підхід антипродуктивний і у вирішенні сучасних глобальних проблем, зокрема й екологічних. Адже глобальні проблеми не мають національних меж і державних кордонів, а тому потребують колективних зусиль. Спираючись тільки на етику чеснот культури окремої спільноти, визначену контекстом партикулярної життєвої форми, навряд чи можна адекватно реагувати на екологічні виклики сучасної цивілізації, що досягли планетарних масштабів, а отже, й потребують глобальних рішень.

А відтак єдиною альтернативою “війни культур”, якщо спиратися на партикуляристську позицію, вважається підпорядкування цих культур якійсь сильнішій культурі й асиміляція їх у ній. Таким чином, будь-який дискурс

розглядається тільки як здійснення “волі до влади”, і така позиція призводить до “позитивізму сили” – легітимним є той, хто дужчий. Тому будь-який універсалізм ототожнюється з імперіалізмом панівної культури, хай це буде культура, засадничими цінностями якої є цінності свободи, справедливості, прав людини тощо.

Така “культурна автаркія” фактично призводить до релятивізації цінностей, а отже, втрати критеріїв їх оцінювання. З цієї позиції одновартісними постають, скажімо, етика християнства і етика націонал-соціалізму, етика Канта і “моральний кодекс будівника комунізму”. Така позиція має й політичні наслідки, адже за браком метакритеріїв навряд чи можна обґрунтувати та впроваджувати у життя якусь скільки-небудь ціннісно значущу етнічну та національну політику, а отже, й критикувати владу за проведення такої політики щодо тих чи інших культурних спільнот.

Адже етос як буттєвий прояв етичного має фактичний, а отже, й партикулярний, зміст, хай це будуть етос етносу, нації або всього людства. І людство в цілому є також емпіричним поняттям, що відрізняється від інших людських об’єднань тільки рівнем генералізації. І безумовно, можна говорити, що під впливом глобалізації складається і глобальний етос як соціально-онтологічний чинник. Інше питання, якою мірою і в якому вигляді в ньому реалізуються універсалістські цінності? Тому в сучасному полікультурному світі жодний етос, визначений окремим життєвим світом або життєвою формою, не може претендувати на універсальну значущість, навіть якщо це буде глобальний етос.

Проте коли виникає така претензія, з’являються різноманітні, часто-густо доволі радикальні, прояви фундаменталізму навіть у тих релігіях, які містили у собі універсалістське ядро: в ісламі, християнстві, юдаїзмі тощо. Хоча такий фундаменталізм за своєю суттю не є суто релігійним, він пов’язаний з тим, що універсалістські цінності перетлумачуються крізь призму етносів, націй та інших спільнот, класових, стратифікаційних інтересів тощо. Джерелом релігійного фундаменталізму часто-густо є етнічна, національна, регіональна або навіть родоплемінна культури, коли спрацьовує так звана герменевтика історичного контексту і безпосередні смисли життєвого світу перетлумачують ідеальні смисли, належне ототожнюється із суцим. У цьому плані можна погодитися з комунітаристами, що моральні закони завжди слід розглядати відповідно до історичного контексту, в якому вони виникають. Проте слід додати, що цим історичним контекстом вони не обмежуються, і універсалістський складник рано чи пізно дається взнаки з комунікативною раціоналізацією цього контексту.

Проте з огляду на асинхронність суспільних процесів, коли розвиток окремих систем суспільства може випереджати інші, така раціоналізація не є лінійним процесом, відтак можуть співіснувати модерні інституції поряд з домодерними (навіть архаїчними) і постмодерними, що нерідко супроводжується фундаменталізмом. А поєднавшись із сучасними новітніми технологіями (зокрема й соціальними та

політичними), такий фундаменталізм може бути вкрай небезпечним як для окремих людей, так і для суспільства в цілому, зокрема й для глобального етосу. До того ж виникає й секуляризований фундаменталізм, згідно з яким цінності, що виростають із християнства і проявляються у просвітництві, є суто західними цінностями, і тільки вони є справжніми. Тим самим заперечується універсалістське ядро ідей просвітництва та їх сьгоднішніх трансформацій, як це можна спостерігати у представників ціннісного консерватизму, комунітаризму, постмодернізму.

Цей антиуніверсалізм на етичному рівні проявляється в тому, що заперечуються будь-які етичні належності, які мають універсальний характер. Кожна культура, мовляв, є не тільки семантичною, а й морально-етичною капсулою зі своїми нормами й цінностями, а тому неможлива ідентифікація людства, що позначається займенником “Ми”. Таку позицію, окрім комунітаризму, посідають представники ціннісного консерватизму, постмодернізму тощо. Це така собі постмодерністська настанова, яка заперечує будь-яку єдність раціональностей, зокрема й етичної раціональності.

Тому в сучасному світі слід спиратися на “примат моральних питань щодо питань етосу”, на примат універсалістської макроетики щодо партикулярних – етнічної, національної, класової тощо – етик, а отже, й на примату морально-універсальних питань щодо питань глобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна етика має бути раціонально обґрунтована, і тільки у такий спосіб у змозі *зняти* (конвенційний) етос [19, с. 35]. У цьому твердженні я спираюся на позицію Петера Ульриха, проте не цитую його дослівно, адже в твердженні Ульриха йдеться про *подолання* етоса. На противагу Ульриху, я вживаю Гегелів термін “зняти” (aufheben), маючи на увазі, що конвенційний етос через раціональне обґрунтування не відкидається і не долається, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу.

У такому тестуванні має діяти “нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики*” [2, с. 367], що в ідеалі має стати обов’язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання. Формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика цінностей, засадничена локальним контекстом життєсвіту, недоконечно мають суперечити одна одній, вони цілком можуть бути взаємодоповнювальними. Етика дискурсу постає тут етосом-етикою, набуваючи і соціально-онтологічного, і когнітивно-мовного вимірів, що й проявляється в прагматиці дискурсу. Відтак в аргументативному дискурсі знімається й суперечність між суцим та належним, між етноетикою і універсалістською макроетикою, тим, що норми національного етосу в дискурсі тестуються на предмет їх універсальної значущості.

Отже, в комунікації, що має за передумову ідеальний дискурс, і відбувається втілення належного, яке, не втрачаючи своєї специфіки порівняно з буттям

(у цьому випадку з соціальним буттям, до якого належать і такі, підпорядковані власній “логіці речей”, соціальні системи, як економіка, політика, наука тощо), стає чутливим до останнього, надаючи йому сенс і спрямовуючи його розвиток.

Але це аж ніяк не означає, що етичний дискурс цілковито заступає етоси, переводячи питання етичного у цілковито когнітивно-раціональний та прескриптивний виміри, нехтуючи цими етосами. Адже універсальний практичний дискурс відкритий для представників цих етосів, зокрема і тих із них, які спираються на релігійні світогляди. Тут я процитую В. Айхлера, який у своїй книжці “Етичний реалізм” пише про “можливість вивільнення етичних і соціальних вимог до суспільства, гідного людини, також і з інших світових релігій, із їхнього *світогляду*, і включення цих релігій у загальну боротьбу за здійснення етичних вимог, а також їх власних” [1, с. 136].

Визнаючи права людини, ми тим самим визнаємо і її права належати до тієї чи тієї спільноти, а не навпаки. І коли права людини в цій спільноті порушуються, то вона має право не належати до цієї спільноти. Міра толерантності може бути встановлена певною нормативною системою, яка своєю чергою досягається деліберативно. Як пише Габермас у статті “Постсекулярне” суспільство – що це таке?”, “прийнятні для всіх критерії, за якими визначається, на що повинна, а на що не повинна бути поширена толерантність, можуть бути визначені тільки шляхом деліберативних, інклюзивних процедур демократичного волевиявлення” [21, с. 9]. Отже, як уже зазначалося, ці світогляди, їхні ціннісні та етичні виміри, мають бути перевірені на значущість шляхом обґрунтування, що й бере на себе універсальний практичний дискурс як важливий чинник громадянського суспільства.

Це означає, що рівноправними учасниками діалогу вони можуть стати лише на постконвенційному шаблі, коли інституціалізується громадянське суспільство у ході відповідного історичного процесу навчання (*Lehrnprozess*), невід’ємним складником якого є громадський дискурс. Причому цей процес двостороннього чи навіть багатостороннього напрямів. Не можна сказати, що його мають пройти тільки країни, які щойно стали на шлях модернізації. Цей процес незавершено і в західних країнах, у середині яких також є певна асинхронія розвитку. Це стосується і релігійних, і секулярних соціокультурних форм і типів мислення. І тут важливу роль має відігравати філософія, яка отримує нове завдання. Поряд із обґрунтуванням та критикою релігій наступним її завданням є посередництво між світовими релігіями. Філософію тут слід тлумачити саме як дискурс, що засадничується раціональними та емпіричними аргументами. Такий філософський дискурс повинен бути мета-дискурсом міжрелігійного діалогу [16, с. 1–2].

Та, залучаючись до всесвітніх інституцій та всесвітнього дискурсу, ті чи інші культури (на якому б шаблі розвитку вони не перебували) вже роблять крок до постконвенційного шабля розвитку моралі. Проте це потребує й певного рівня розвитку культури й на рівні онтогенезу, певного рівня освіченості та формування

зрілих, комунікативно- та політично компетентних громадян у такому процесі навчання.

Той факт, що на цьому рівні освіченості певною мірою нівелюються соціокультурні відмінності, властиві домодерним культурам, навряд чи можна заперечити. Про це, зокрема, свідчать дослідження, здійснені на початку дев'яностих років минулого століття нідерландським соціальним філософом Гертом Гофстедом, який провів чималу роботу у вивченні відмінностей між культурами, здійснивши опитування серед працівників корпорації ІВМ у 65 країнах світу щодо ціннісних уподобань за п'ятьма рубриками бінарних опозицій основних цінностей [12, с. 295–297]. Це такі цінності: рівність/нерівність; індивідуалізм/колективізм; маскулінізм/фемінізм, відкритість/закритість і довгострокова/короткострокова орієнтація. В результаті дослідження з'ясувалося, що за цими основними цінностями працівники різних регіонів Європи можуть бути віддаленішими один від одного, ніж від працівників інших регіонів Азії. Скажімо, португальці більш віддалені від скандинавів, ніж від малазійців. Взагалі я вважаю, що сучасний японець за своїм життєвим світом та ціннісними уподобаннями ближче до сучасного німця, ніж той самий японець – до свого співвітчизника, скажімо, сто років тому.

Ці дослідження не підтверджують, а радше спростовують концепцію боротьби чи навіть війни культур (Гантінгтон), оскільки вони свідчать про те, що не існує непримиренних суперечностей між культурами. Точніше, вони існують в емпіричній площині, але аж ніяк не в площині нормативній. Проте й емпірично певні суперечності проходять і в середині самих культур. Такого висновку доходить Томас Маєр у статті “Глобалізація і права людини”, зауважуючи також, що в самоідентифікації культур не існує жодної скільки-небудь ґрунтовної перепони й для визнання прав людини [17, с. 318]. І ця думка є цілком слушною, адже в будь-якій культурі на певному етапі розвитку здійснюється раціоналізація життєвого світу, виникає просвітництво як інституціоналізація рефлексивних структур суспільства, що з етичного погляду постають як “совість суспільства”.

Звісно, такий поділ аж ніяк не можна заперечувати з емпіричного погляду, але він сумнівний нормативно. Адже в нормативному аспекті навряд чи можна обґрунтувати всезагальну значущість тих чи інших норм та цінностей тільки на основі емпіричних даностей, зокрема ціннісно-нормативних систем цивілізацій, ідентифікованих за географічними ознаками – “Заходу // Сходу”, “Півночі // Півдня”. Застосування такої метафорики в певних межах, зокрема в публіцистиці, ще припустимо, однак з наукового погляду – не цілком коректно. Роблячи таким чином, ми знову (як і з “глобальною етикою”) наражаємося на “географічну хибу”, про яку йшлося вище.

Такий підхід призводить до того, що нерідко все, що виникає на Заході, тлумачиться як таке, що є значущим тільки для Заходу. Скажімо, універсалістська етика розглядається тільки як прояв “волі до влади”, що забезпечує західним

розвиненим країнам експансію у світі, а глобалізація і навіть універсалізація описуються тільки в термінах вестернізації (американізації), імперіалізму тощо, і на противагу їм висувається партикуляристська (контекстуалістська) етика.

Проте універсалізм – це не матеріальна (субстанційна) етика цінностей, що має заступити іншу матеріальну етику або підпорядкувати її собі, це формальна етика норм, яка висуває процедурні вимоги перевірки конкретних – етнічних, регіональних, національних, релігійних тощо – норм та цінностей на предмет їхньої значущості. Нагадаю також, що й на Заході універсалізм та права людини не були завжди самоочевидними. І в Європі за новочасової доби виникає і стратегічна, і комунікативна парадигми, позиція Гобса і позиція Канта, і ці позиції не можна ототожнювати, підміняючи комунікативний розум розумом інструментальним, універсалістську позицію партикуляристською.

Проте, прагнучи спростувати Канта універсалізм, ми тим самим наражаємося на перформативну суперечність твердження самому собі. Адже важливим складником універсалізму є визнання прав людини, а отже, й прав належати до тієї чи іншої культури, етносу, нації. І коли та чи інша культура обстоює свою власну ідентичність, вона тим самим апелює до власних прав, водночас заперечуючи концепт права на визнання такої самоідентичності, оскільки сам концепт права (прав людини, національної ідентичності) західного походження. Однак згадаймо, сама боротьба за незалежність країн, що розвиваються, засадничувалася якраз універсальним принципом визнання цих прав. Відтак, заперечуючи універсалізм, ми тим самим заперечуємо й власні права, а отже, й право власної культури на самоідентичність.

Хоча тут слід зробити зауваження, що часто-густо те, що західними країнами використовується і експортується до інших країн від імені універсальних цінностей, прав людини, свободи, справедливості тощо, нерідко править за прикриття стратегічної парадигми, тобто партикулярних інтересів. Тоді універсалізм, визначений комунікативною дією, спрямованою на досягнення порозуміння, нерідко підміняється глобалізмом, визначеним стратегічною дією, спрямованою на досягнення цілей та ствердження інтересів надсуб'єктів економічної та політичної дій. У такому разі, справді, універсалізація підміняється глобалізацією як проявом імперіалізму, що сприймається в термінах євроцентризму, вестернізації, американізації тощо. В такій підміні криється неабияка небезпека дискредитації універсалістських норм та цінностей.

Тому універсалізм, який проявляється в позаконтекстуальних, позапартикулярних нормах і розвивається на основі комунікативної раціоналізації життєвого світу, керованої досягненням аргументативного порозуміння, часто-густо підміняється стратегічною дією, спрямованою на досягнення партикулярних цілей та ствердження й реалізації партикулярних інтересів. Часто-густо це робиться свідомо, як з боку розвинених країн, коли партикулярні інтереси видаються за

універсальні, так і з боку країн, що розвиваються, коли, навпаки, універсалізм, що спирається на комунікативну передумову, звинувачується в стратегічній спрямованості, а модернізація і глобалізація описуються тільки термінами “європеїзації”, “вестернізації”, “американізму”, “імперіалізму” тощо. Нерідко це робиться несвідомо, коли одразу досить складно за комунікативною дією вгледіти і розпізнати її стратегічний ерзац.

До того ж емпірично людина належить до різних суспільних об’єднань, соціальних систем і комунікативних практик. Тому слушною є критика цієї позиції, представлена зокрема в книжці лауреата Нобелівської премії Амартії Сена “Культурні ідентичності. Чому немає війни культур”, у якій він наголошує, що хибна ілюзія єдиної ідентичності конструює й фаталізує таку “боротьбу культур”. Тим часом як світ набагато складніший і багатовимірніший, він утворюється з блоків релігій, культур або цивілізацій, сюди належать й інші чинники людського буття, як-от класи, гендер, освіта, професія, мова, мистецтво, наука, мораль та політика. Жодна людина не є тільки мусульманином або християнином, вона є також жінкою або чоловіком, має дітей або ні, зі своїми політичними переконаннями та моральними налаштуваннями, які об’єднують її з іншими людьми або відрізняють її від них [18, с. 26–27].

Така поліцивілізаційна парадигма є одновимірною і непримиренною, вона призводить до того, що Україна відповідно до культурно-релігійних архетипів, за Гантінгтоном, опинилася в православній цивілізації разом із Росією. Зокрема дослідник пише: “Цивілізаційний підхід передбачає співпрацю між Україною і Росією і спонукає відмовитись від ядерної зброї” [13, с. 37], додаючи до цього сентенцію, що це передбачає також “надавати Україні істотну економічну допомогу і вжити інші заходи для збереження єдності й незалежності України і виділяти засоби на планування непередбачуваних витрат при ймовірному розпаді України” [13, с. 40]. Проте такий “цивілізаційний підхід” не справдився, він якраз і дав привід Росії розпочати війну з Україною, спираючись на ідеологию “русского мира”, укорінені в “духовних скрепах” єдиної східно-православної цивілізації. І такий підхід не залишив би нам іншого вибору, окрім того, щоб бути в форватері імперської політики Росії.

Адже, якщо ми разом з Росією належимо до однієї східно-православної цивілізації і належимо до “русского мира”, то у Росії є всі підстави захищати його від ворогів інших цивілізацій, зокрема західної. Проте це не правильно і фактично, і історично. По-перше, цивілізаційні витоки Росії не тільки в “духовних скрепах” східного православ’я, а й татаро-монгольської цивілізації. У цьому плані нас може зацікавити Марксова оцінка Росії в праці “Історія таємної дипломатії XVIII сторіччя”, в якій дана оцінка так званому “східному варварству” і “східній деспотії”: “Москва виросла і посилилась із жадливої й нікчемної школи монгольського рабства. Її могутність посилюється тільки тим, що в мистецтві рабства вона досягає віртуозності”.

Звісно, багато можна говорити про таке перетворення Золотої орди на Московську, проте – це вже предмет історіографічних досліджень. У контексті нашого обговорення Марковсе твердження важливе тим, що йдеться тут про регресію Московської держави до рабства, що певною мірою є її історичним кодом. Такою регресією, порівняно з Лютневою буржуазною революцією 1917 року, став Жовтневий переворот, який призвів не тільки до “рефеодалізації” російського суспільства, де місце князків заступили партійні функціонери, а Радянський Союз став реставрацією Російської імперії, а й до форм соціальності, які, поєднавшись із сучасною “наукою й технікою як ідеологією”, стали безпрецедентними в історії формами рабства.

І таку регресію Росії ми спостерігаємо й сьогодні, яка прагне легітимації в ідеологемах східнослов'янсько-православної цивілізації, “русского мира”, що реалізується в крайніх правих формах православного фашизму тощо. Це така постмодерністська гібридна ідеологія, яка прагматично об'єднує різні соціокультурні форми: від православно-східнослов'янської традиції і “східного варварства” і “східної деспотії” до марксизму-ленінізму і націонал-соціалізму.

На жаль, і деякі наші дослідники повторюють подібні сентенції концепту Гантінгтона, підштовхуючи нас в обійми Росії. Наприклад, автори книжки “Цивілізаційні моделі сучасності”, поділивши світ на вісім цивілізацій, наголошують на тому, що Україна і Білорусь, годі казати вже про Росію, Грузію чи Вірменію, прямого стосунку до західної ідентичності не мають. Тому й сама проблема інтеграції в загальноєвропейські, тобто західні, структури пострадянських держав східнохристиянської традиції, з цивілізаційного погляду, виглядає неправильно сформульованою [10, с. 218]. І попри те, що в цьому академічному творі розглядаються й генетичні виміри цивілізаційного процесу, цей підхід залишається позаісторичним.

До православно-слов'янської цивілізації відносить Україну й академік Петро Толочко в зазначеній книжці, апологетизуючи також ідеологему “русского мира”. Поважний академік вважає, що доповідь патріарха Кирила про “русский мир” в Україні неправильно зрозуміли [9, с. 29–30], хоча текст промови патріарха свідчить про те, що, попри універсалістські (вселенські) домагання Російської православної церкви, вона за ідейним змістом є партикуляристською і контекстуалістською, а політично, скочуючись до релігійного фундаменталізму, постає ідеологічною легітимацією російського імперіалізму. До того ж ідеологема православно-слов'янської цивілізації спонукає до різних запитань. Скажімо, як тоді бути з іншими релігіями й етносами і в Росії, і в Україні і як когерентувати її з іншою ідеологемою, наприклад – євразійської цивілізації? Мабуть, у цьому разі Україні доведеться змінити й географічне розташування.

У цьому параграфі я не аналізуватиму докладно цю позицію, зроблю лише посилання на висновок інших істориків з цього приводу: “Зважаючи на стрімке

розширення арсеналу методів, спрямованих на конструювання й утвердження в інформаційному просторі образу Української держави як штучного утворення, напевно, давно настав час поставити питання щодо існування у вітчизняній історичній науці “п’ятої колони”, яка вже не перший рік відточує свою майстерність у пропагандистському супроводі неоімперської зовнішньої політики путінського режиму, що становить загрозу не лише українській, а й світовій системі безпеки. Про це свідчить і те, що останнім часом, незважаючи на агресію Російської Федерації проти України, у Москві, Санкт-Петербурзі, Ростові-на-Дону та інших російських містах (видавництвах) з’являються публікації вітчизняних істориків, по суті, українофобського й антиєвропейського змісту, в руслі ідеології “русского мира” [4, с. 425]. Додам тільки, що такі публікації свідчать про перетворення частини нашої історіографії на ідеологію, ворожу до України і до її цивілізаційного вибору.

До того ж, спираючись на концепт архетипів чи смислових (генетичних) кодів певної культури, які утворюють і цивілізаційні форми, складно зрозуміти, як відбувається розвиток, що виходить за межі цього коду чи архетипу. Скажімо, стало звичним, особливо після концепту раціоналізації М. Вебера, західну культуру визначати в термінах раціональності. Проте, як відомо, арабська культура за часів середньовіччя була раціональнішою, ніж західна. Понад це, ця культура стала поштовхом для європейського ренесансу, розвитку експериментальної науки тощо.

Те саме стосується й інших, так би мовити, атрибутів західної цивілізації. Наприклад, Амартія Сен, критикуючи Гантінгтонову тезу про “почуття індивідуальності та традицію індивідуальних прав і свобод” як про суто західні цінності, які лежать в основі західної демократії, переконливо показує, що “глобальні корені демократії”, цінності, й відповідні елементи обговорення, дискурсу, демократії притаманні не тільки європейській культурі, а й східним культурам, зокрема вони укорінені в буддизмі, індуїзмі тощо. Адже демократія – це не тільки вибори і голосування, вона проявляється і в публічному обговоренні і дебатах, в “управлінні через дискусію”. Початок цим процесам було покладено не тільки в Давній Греції, а й у Давній Індії у 3 ст. до н.е., у Японії у 7 ст. [18, с. 64–66]. І така “деліберативна демократія” вкрай актуальна й сьогодні, за “глобальної технологічної цивілізації”, коли сучасний японець ближче до сучасного німця, ніж сучасний японець чи німець до своїх співвітчизників, скажімо, сто років тому.

Звісно, існують відмінності між культурами або між культурними утвореннями, які визначають той чи інший тип цивілізації. І це – емпіричний факт, який складно спростувати, він потребує певних дескрипцій. Проте навіть для цієї сфери фактичності не завжди достатньо дескриптивних методів дослідження, потрібні також і прескриптивні методи, і нормативний рівень досліджень. Адже, виокремлюючи певні культури та цивілізації, ми відшукуємо і подібності, і відмінності, що своєю чергою потребує критичних методів дослідження.

Наприклад, коли йдеться про таке явище, як слов’янська культура, треба мати на увазі, що і в ній можуть існувати істотні відмінності. І у цьому контексті

попередніх міркувань вкрай важливою є й стаття Дмитра Чижевського “Деякі проблеми порівняльної історії слов’янських літератур”, у якій варто зауважити один аспект, який також доволі актуальний і важливий сьогодні: російські ідеологи говорять про те, що українці й росіяни – це один народ, одна країна, споріднені за мовою й культурою.

Звісно, ця ідеологема використовується задля виправдання російського імперіалізму і експансіонізму, проте, на жаль, навіть діячі культури ліберального спрямування нерідко також пристають до цієї думки. Згадаймо, телевізійний кліп, у якому російські рок-музиканти – Б. Гребенщиков, А. Макаревич та ін. – виступили проти російської агресії в Україні, за що їм велика пошана, проте у цьому зверненні Гребенщиков, наприклад, також вжив ідеологему “одного народа”. Однак це дуже сумнівне твердження, що спирається на досить поверхнєве знання історії й оманливе враження від спілкування культур, перетворюючись на ідеологію як засіб викривленої комунікації.

І як тут не згадати Д. Чижевського, який у згаданій статті пише, що “цікавий приклад нам надає лексика: якщо при дослідженні слов’янських паралельних текстів можна знайти десь 75, навіть 80 відсотків спільних коренів, то число слів, які при однаковому звучанні й однаковому походженні мають і однакове значення, складає ледь 20 відсотків. Серед них найкраще відповідають одне одному слова іншомовного походження” [11, с. 134]. Відтак, навіть мовно, – годі казати вже про відмінність традицій, звичаїв, ментальності й національного характеру, – слов’янські народи відрізняються один від одного. Тим більше це твердження стосується української та російської мов, найяскравішим прикладом є слова: укр. “вродлива” – рос. “уродливая”, укр. “безпечний” – рос. “беспечный” тощо. Позірна спорідненість цих мов і культур особливо небезпечна, бо створює міфологему “братніх народів”, що є беззмістовним поняттям, застосування якого неприпустимо у риториці й комунікації на рівні міжнародних відносин.

Тим небезпечнішою є спроба створення міждержавних об’єднань за національною та релігійною ознаками за доби глобалізації на кшталт “слов’янсько-православного союзу”, “союзу слов’янських держав”, особливо, коли концептуально це обмежується тільки східними слов’янами, проявляючись в ідеологемі “русского мира”. Якщо не йдеться про розвиток демократичних інституцій, опорою яких є основні цінності (свобода, справедливість, солідарність), то цей процес є регресією, що загрожує незалежності нашої країни і держави. А в методологічному аспекті це призводить до так званої “етноцентричної хиби”, або “географічної хиби”, коли морально-етичні належності й соціальні та правові норми виводять із фактичності національного, етнічного, релігійного буття.

Треба вибудовувати союзи, спираючись не на етнічні, національні, релігійні засновки, споріднені одне з одним, а на основі європейських, точніше універсалістських, цінностей, коли б поважалися гідність людини, свободи і права

громадян. І в цьому плані цілковито слушною, виваженою, однозначною і чіткою є позиція Василя Лісового, який критикував застосування до нашої культури “євразійських” мірок, наголошуючи, що “насправді ж українці не можуть навіть зрозуміти самих себе, якщо не “впишуть” себе в контекст середземно-європейської культурної традиції” [7, с. 115].

Отже, річ не тільки в тому, до якого соціально-політичного союзу приставати, яку соціально-економічну локацію обирати, а насамперед у тому, яку вибрати ціннісно-нормативну систему, на якій вибудовуватиметься й інституційна система держави і країни в цілому. До того ж ми не зможемо вирішити цю проблему, не зрозумівши, до якого культурно-цивілізаційного топосу ми належимо, тобто без певного “діагнозу доби” нашого суспільства. Адже радянська доба була, по суті, реставрацією домодерних суспільних форм на основі технічного практичного розуму. У марксизмі-ленінізмі цей розум як інструментальний проявився найпоєднованіше і найоднорідніше, а саме як розум технологічного підкорення і природи, і людини, і суспільства. Тому в Радянському Союзі процеси індустріалізації, секуляризації та раціоналізації як складники модернізації розвивалися насамперед на основі інструментальної парадигми “практичного розуму”.

Саме такий розум мав привести до “всесвітнього братерства” людей. Однак через підкорення природи він привів також і до підкорення людей і тотального панування над суспільством. Адже цей розум був до того ж і монологічним. Його місце перебування – партійний апарат, каста “професійних революціонерів”, що відповідало технократичному поділу людського суспільства на суб’єктів та об’єктів практики управління. Саме “професійні революціонери” як суб’єкти історичного процесу і визначали ці останні цілі та цінності і на основі цього перетворювали дійсність, спираючись на досить нечіткий образ майбутнього комуністичного суспільства.

Проте тут спрацьовувала історична інерція *та історична герменевтика*, коли “мертвий хапає живого”. Інерція історії “бере своє”, ставлячи все на своїй місці, і за майбутнім дедалі чіткіше пробиваються контури минулого. Попередні історичні смисли перетлумачують (“хапають”) модерні, коли марксизм під впливом православ’я перетворюється на політичну релігію; традиційний для Росії етатизм дістає свого прояву в радянській державі, а азійський спосіб виробництва – в соціалістичних виробничих відносинах.

Гадаю, що сьогодні навряд чи можна стверджувати, що тоталітаризм минув остаточно, як не минув фашизм, нацизм, комунізм, і сучасні його модифікації у вигляді православного фашизму, православного нацизму “руського мира” тільки підтверджують цей діагноз. Я нещодавно згадував концепцію Фукуями про “кінець історії”, яка передбачала перемогу ринкового господарства і демократичних інституцій у всесвітньому масштабі. На жаль, багато хто й з нас також сподівався, що так воно й відбудеться. Проте історія розвивається по спіралі, і часто-густо,

на жаль, по спіралі з колючого дроту. Сьогодні Росія знову пішла колом. І так само як свого часу Східна Німеччина трансформувалась із націонал-соціалізму в комуністичний соціалізм, так само й Росія через нетривалий період невдалих демократичних перетворень переходить до інших форм тоталітаризму, еkleктично поєднуючи і фашизм, і нацизм, і комунізм.

Отже, технічна й технологічна модернізації дедалі більше супроводжуються консервацією (на перших етапах цього розвитку і з першого погляду ще досить непомітною) домодерних суспільних відносин та інституцій, що врешті-решт призводить до “рефеодалізації соціальної дійсності”. Такий невтішний “діагноз доби”. І, на жаль, ця доба триває й досі. І не тільки в Росії, а й в Україні досить велика кількість громадян ще звертається до радянських (фактично – домодерних) цінностей та інституційних форм, і чим далі на Схід, тим сильніше. Належність до радянської культурної традиції засвідчують 24% жителів Донбасу, 14% – Сходу, 12% – Півдня, 6% – Центру, 3% – Заходу [6, с. 10].

Отже, вибір, який ми маємо зробити, це не тільки (не стільки) вибір між цивілізаціями, це насамперед вибір між модернізацією і домодерними суспільними формами, які існували за радянських часів і які прагне реставрувати Росія, нав’язуючи їх і Україні. Тому, коли йдеться про цивілізаційний вибір, то це вибір між інституціями сучасного, модерного, суспільства і домодерними його інституційними формами. Це вибір між універсалістською ціннісно-нормативною системою сучасного цивілізованого світу, що дає можливість співіснувати й розвиватись культурам і народам, і партикуляристськими, пострадянськими формами сучасної Росії, яка намагається поширити їх і на пострадянський простір.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Айхлер В. Етичний реалізм. Вибрані праці з питань соціал-демократичної теорії. – К.: Основні цінності, 2001. – 192 с.
2. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 355–371.
3. Бюлер Дитрих. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу / Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. – К.: СтилоС, 2014. – 157 с.
4. Віднянський Степан, Іваненко Оксана. До роздумів щодо тягlosti/перервности історії України та значущости/неспроможности українського національного й державницького проектів // Міжнародні зв’язки України: наукові пошуки і знахідки. – Вип. 24: Міжвідомчий збірник наукових праць / Відп. ред. С. В. Віднянський. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2015. – С. 411–426.
5. Еліас Норберт. Соціогенетичні і психологенетичні дослідження. – К.: Видавничий дім “Альтернативи”, 2003. – 672 с.

6. Ідентичність громадян України в нових умовах: стан, тенденції, регіональні особливості. – Київ: Центр Разумкова, 2016. – 97 с.
7. Лісовий В. С. Культура – ідеологія – політика. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 1997. – 352 с.
8. Толочко П. П. Цивілізаційний вибір Володимира Святого // Вісник НАНУ. – 2015. – № 5. – С. 38–41.
9. Толочко П. П. Україна в огні євроінтеграції. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2015. – 30 с.
10. Цивилизационные модели современности и их исторические корни // Ю. Н. Пахомов, С. Б. Крымсий, Ю. В. Павленко и др. / Под ред. Ю. Н. Пахомова. – К.: Наукова думка, 2002. – 632 с.
11. Чижевський Д. Деякі проблеми порівняльної історії слов'янських літератур. Переклад з німецької А.Єрмоленка // Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах / За заг. ред. В. Лісового. – Т. 3. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 133–144.
12. Hofstede G. Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen – Organisationen – Management – Wiesbaden: Gabler, 1993. – 328 S.
13. Huntington Samuel Philips. The Clash of Zivilisation and the Remaking of World Order. Simon & Schuster, New York 1996. – 367 p.
14. Huntington Samuel Philips. Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. – Muenchen, Wien: Europa-Verlag, 1996.
15. Kant Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung / Immanuel Kant. Werke in zwoelf Baenden. B.11. Herausgegeben von Wilhelm Weisenhedel. – Frankfurt am Mein, 1977. – S. 53–61.
16. Koslowski P. Philosophie als Mittlerin zwischen der Religionen. Einleitung. // Koslowski P. (Hrsg.). Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung. – München: Fink, 2002. – S.1–2.
17. Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte // Zukunftsverantwortung in der Markrwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B.3. (D.Böhler, M.Stitzel u.a. (Hrsg.)). – Münster: Lit, 2000. – S. 303–328.
18. Sen Amartya. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: C. H. Beck, 2007. – 208 S.
19. Ulrich P. Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. – Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Paul Haupt, 1997. – 558 S.
20. Weber V. Tugendethik und Kommunitarismus. Individualität – Universalisierung – Moralische Dilemmata. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – 166 S.
21. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // http://www.russ.ru/avtory/habermas_yurgen

THE CORRELATION BETWEEN CULTURAL AND CIVILIZATIONAL DIMENSIONS OF THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN MODERN IDENTITY

Anatoliy Yermolenko

Institute of Philosophy of Skovoroda NAS of Ukraine

In this article upon the contemporary research of interrelation between culture and civilization, Mr Yermolenko analyses correlation between cultural and civilizational dimensions of the development of Ukrainian modern identity. The author shows a relative independence but also similarities of concepts “culture” and “civilization”. He underlines the priority of the universalist moral and ethical norms over particularist ethos based upon evidences of the living world (Husserl’s *Lebenswelt*). Based upon this approach, the author criticizes the schematic “clash of civilizations” paradigm proposed by Samuel Huntington. Mr Yermolenko considers Ukraine’s civilizational choice according to modernization developments of Ukrainian society in social and systemic integration, in other words as creation and development of modern forms of social consolidation and identity.

Therefore, further process of civilizational transformation of the Ukrainian society demands cooperation between systemic integrations (including state institutions) and social integrations (civil society) based upon principles of dialogue, openness, mutual trust and responsibility. Transformation to the *universalist morality* with its democratic potential, based upon principle of discursive justice founded in European values, is a condition for legitimation of norms, values and social institutions of the Ukrainian society, based upon discursive ethics.

Taking this into account, civilizational choice of the Ukrainian society is not a choice between Slavic or Orthodox, on the one hand, and Western European civilizations. It is, rather, a choice between regression and modernization, between pre-modern (Soviet, Postsoviet) civilizational forms and those put in place in contemporary institutions of deliberative democracy.

Key words: ethos, living world, social and systemic integration, culture.

УДК 35.082

ПОСТКОЛОНІАЛЬНА СУПЕРЕЧНІСТЬ: ЦІННІСНА МОДЕРНІЗАЦІЯ ЧИ ПОСТРАДЯНСЬКА СТАГНАЦІЯ?

Ярослав Пасько

*Київський університет ім. Б. Грінченка,
вул. Тимошенка, 63, м. Київ
paskocivil@yahoo.com*

Присвячено описуваним змінам та нормативним засадам модернізації в Україні та Польщі. Увагу сфокусовано на культурно-інституційному підґрунті соціальних змін, соціальному впливі правлячого класу та інтелектуалів на формування нового “соціального дизайну”. В процесі аналізу актуалізовано ціннісну ідеологічну суперечність між двома антиномічними версіями модернізації: економічній оптимізації versus ціннісної еволюції. Йдеться про суперечність між травматичним досвідом, похідним від зовнішніх впливів, не пов’язаним із соціальними та культурними вимогами громадянського суспільства, та іншою моделлю: соціальним продуктом реформаторських еліт, які, попри довготривалий окупаційний спадок, стали рушійною силою процесів комплексної модернізації.

Осмилюється роль ціннісних і культурних передумов у процесі соціальних змін. Аналіз сфокусовано на різних аспектах модернізації, вимірах християнського та економічного лібералізму, ціннісного консерватизму та комунітаризму. Реконструйовано життєвий представників середнього класу: інтелектуалів, підприємців, представників католицької церкви, які відіграли визначальну роль у просуванні емансипаційної моделі соціального розвитку, відтворили спільну з Європою соціальну архітектоніку, цінності самовираження.

Ключові слова: ціннісна модернізація, колоніальне і постколоніальне суспільство, егалітаризм, функціоналізм.

Проблема осмислення соціокультурних механізмів центральноєвропейської “ціннісної модернізації” (J. Staniszkis, Z. Krasnodębski) постколоніальним українським суспільством (М. Павлишин, Т. Гундорова) є однією з актуальних і важливих теоретичних проблем, яка перебуває у центрі уваги сучасної соціальної філософії. В академічному середовищі не вщухають теоретичні дискусії щодо значення та теоретичного підґрунтя концептуально різних проектів модернізації, думки з приводу яких й досі залишаються діаметрально протилежними. Актуальність цієї тематики для сучасної України обумовлюється невирішеністю принципової ціннісної суперечки двох контроверсійних моделей цивілізаційного розвитку: постколоніального неотрадиціоналізму versus ціннісної модернізації.

Позбавлений глибинних сенсів фасадній демократії, орієнтованій на пріоритеті вимірів економічного редукціонізму і несприятливій для реалізації національних

проектів, протистоїть інша цивілізаційна модель: соціально та культурно орієнтована, пов'язана з ідеями “спільного блага”, набутими в процесі останніх десятиліть навичками “процесуальної” “сірої демократії” (А. Міхнік), особливою місією духовних авторитетів, які і були рушійною силою “оксамитових революцій” 1989 року.

Метою статті є осмислення “постколоніальної” та “ціннісної” моделей модернізації в Україні та Польщі, культурно-цивілізаційних чинників, які супроводжували соціальні зміни в цих країнах.

Завданням статті є аналіз антиномічних “проектів” модернізації Центральної та Східної Європи, двох “ідеальних типів” (М. Вебер), які є продуктом різного соціального та культурного досвіду. У фокусі дослідження – світоглядна суперечність між культурно вихолощеною моделлю “економічної оптимізації” (М. Фрідман, Д. Сакс), інспірованою зовні, *versus* культурно наповненої моделі: органічно пов'язаною з відтворенням у суспільстві універсального морального закону (А. Czartoryski), романтичним месіанізмом у сотеріологічній та есхатологічній інтерпретаціях (А. Mickiewicz, J. Slowacki, Z. Krasiński), пошуком “нового одкровення”: концептом “духовної та неполітичної революції” (М. Дзельський, А. Міхнік, В. Гавел, Б. Геремек, Я. Станішкіс, Д. Ост, З. Краснодєбський). Усвідомлення цього безцінного досвіду не вистачає в нашому суспільстві, яке внаслідок століттями “заблокованої культури” (Л. Костенко) так і не змогло використати свої шанси на комплексні зміни, які відбулися останніми роками. За гіпотезу приймаю достатньо поширену тезу: комплексна модернізація в Польщі була проведена завдяки існуючій європейській генетичній пам'яті спільнот, які продукували соціальні та культурні зміни, традиційним морально-нормативним засадам, ціннісному соціальному компромісу, “використовуючи в процесі соціальних змін продуктивний досвід інтелектуальних спільнот та груп” [3, с. 8]. Попри вплив зовнішніх чинників, модернізація тут була поєднана зі збереженням, культивуванням та розвитком власної традиції. При цьому, були залучені ліберально-цивілізаційні економічні мотивації, в процесі входження до європейських структур відбулося продуктивне поєднання традиційних та модерних цінностей.

Теоретичним пріоритетом дослідження є осмислення культурних, субстанціональних чинників модернізації в Україні та Польщі, вплив ідеологічних концептів, які супроводжували різні версії модернізаційного розвитку, на формування нових ідентичностей. Фокус уваги спрямований на соціокультурний процес дистанціювання центральноєвропейського, і зокрема, польського суспільства від радянських культурних маркерів, патернів, стереотипів, змістовним вираженням якого є ціннісне заперечення окупаційного культурного спадку.

У методологічному плані культура, комунітарні засади співіснування спільнот, сукупність неформальних норм і практик, як свідчить польський досвід, відіграють вирішальну роль в інституційних змінах, сприяють запереченню інерції минулого та формують якісно інші умови соціального розвитку.

Тут варто навести думку класика польської соціології та соціальної теорії Єжи Шацького, який звертає увагу на визначальну роль спільноти в польських трансформаційних процесах, стверджуючи, що “індивідуальна автономія від державного втручання є невід’ємною від участі у спільноті” [41, с. 113].

Схожої думки дотримується Елжбета Гіжевська, яка зазначає, що “спільнота в Польщі часто, хоча й не завжди, пов’язана з вимірами національної ідентичності, ... стала точкою опертя для формування традиційних і сучасних цінностей” [17, с. 54]. Принципово важливою виглядає в цьому контексті і позиція одного з лідерів польського інтелектуального середовища Я. Куроня щодо важливості спільноти як мобілізуючої сили і суб’єкта культури. “Основною цінністю своєї ідеологічної програми вважаю благо, суверенність та творчість людини. Але на протигагу традиційному лібералізму, який бачив індивіда відірваним від соціальних зв’язків і намірів інших, у пошуках свободи я хочу бачити людину в її прив’язаності до соціуму, завдяки якому вона живе: в народі, середовищі, в родині. Благо людини – це одночасно благо її родини і середовища. Суверенність особистості є неможливою без суверенності великих і малих груп. Серед цих груп особливе місце займає народ як спільний суб’єкт культури” [27, с. 39].

Пов’язані з традиційною культурною спадщиною етоси, які несумісні з радянським соціальним порядком, стали основою для модернізації: сприяли трансформації суспільства – поневоленого радянським окупаційним режимом. У межах цього підходу емансипаційні цінності або цінності самовираження не є надбанням лише економічно високорозвинутих і сучасних інноваційних суспільств (Р. Інглхарт), а цілком можуть бути пов’язані з використанням традиційної спадщини. “Вдала модернізація завжди базується на вмілому використанні традиції... Наслідування вимагає вкорінення, пристосування чужих зразків інституцій, поведінки, установок до місцевих умов, потребує необхідності пропустити їх через фільтр локальної культури, піддати їх пробі спротиву” [39, с. 29].

Важливим для осмислення еволюції польського суспільства є концепт визнання специфічних “традиційних засад” модернізації Ш. Ейзенштадта, який констатує, що “віра в єдину гомогенну лінію розвитку є наївною” [15, с. 27].

У контексті аналізу антиномічних моделей соціального розвитку, варто зважити і на важливість у процесі аналізу трансформаційних суспільств інституційного підходу К. Поланьї та Д. Норта, які наполягають на тому, що “сукупність інститутів кожного суспільства визначають можливості траєкторії” для подальшого соціального розвитку [33, с. 71].

Методологічним внеском для осмислення соціальних трансформацій є спадщина представників “ціннісного консерватизму”, соціальна критика підходів, притаманних функціоналізму, в межах якого “актори соціальних змін, зокрема й інтелектуали, розглядаються лише у вимірі професіоналізму”, а морально-нормативні та ціннісні засади модернізації стають несуттєвими і витісняються на маргінес (Z. Krasnodębski, M. Krul, J. Karpinski, A. Belic-Robson) [24, с. 258].

Втім, пріоритетним для осмислення постколоніальної трансформації є теоретичні підходи, пов'язані з постколоніальною методологією (Дж. А. Гобсон, Е. Саїд). Палестинський дослідник, немовби звертаючись до українських інтелектуалів, констатує, що “більшість фахівців-гуманітаріїв нездатні побачити зв'язки між, з одного боку, тривалою огидною жорстокістю таких практик, як рабство, колоніальне ... та імперське підпорядкування, і, з другого боку, поезією, прозою та філософією суспільства, яке ці практики здійснює” [6, с. 4].

Базовими характеристиками першої моделі є наявність “постколоніального синдрому” (М. Рябчук): культурна та психологічна залежність українського суспільства від імперської та радянської спадщини, непродуктивна світоглядна орієнтація на архаїчні і скомпрометовані форми соціального порядку – продукти альтернативної історичної візії [38, с. 21].

Легітимізуються і ретранслюються практики, що характерні для “династичного типу колонізації” (Д. Мур) – станового суспільства з відповідним “виключенням” певних груп з політичної та соціальної сфери, культурну орієнтацію еліт на ієрархічні патерни сусідньої держави [32].

Ця модель є глибоко укоріненою в сучасному українському суспільстві і не сприяє посиленню інтелектуальної автономії, демократичної політичної культури, європейських форм самоврядування, реальної адміністративної реформи. Йдеться про нездатність утворити підґрунтя для ціннісної модернізації і принциповий конфлікт з центральноєвропейською візією соціальних змін, яка базується на “екзистенціальній та моральній революції” (В. Гавел), засадах добровільної співпраці, солідарності [16, с. 92–93].

Змістовна слабкість постколоніальної версії полягає в тому, що знецінюється, а то й повною мірою ігнорується європейський культурний досвід, пошук “метафізичних сенсів”, обговорення питань, пов'язаних зі спільною з країнами Центральної Європи історичною пам'яттю, релігійними та культурними контекстами. Поза увагою також залишається і вплив інтелектуалів та національних еліт на процеси “соціальної реальності”, формування нових ідентичностей (М. Кундера) [26, с. 221].

Ця соціальна візія є одновимірною: далека від культурної рефлексії щодо європейського розвитку України, приречена на некритичне сприйняття глобальних вимог, запропонованих міжнародними інституціями для країн “периферії”.

Цілком справедливим у цьому контексті можна вважати застереження Я. Левандовського, який стверджує, що домінування постколоніального дискурсу... “легітимує у суспільній свідомості не тільки інспіровані зовні культурні зразки, але й редуковану модель модернізації”, пов'язану лише з економічною оптимізацією [19, с. 70]. Культурні, релігійні та політичні чинники соціального розвитку піддаються редукації на користь економічних чинників.

Логічним наслідком імплементації такої моделі суспільного розвитку є орієнтація суспільства на прості і роками перевірені форми соціальної організації,

ігнорування осмисленого національного розвитку, відсутність демократичних правил та норм щодо розподілу між публічно-політичною і приватними сферами, монополізація влади вузьким прошарком осіб заради власної вигоди – приватизації різних суспільних функцій та державних інститутів. Квінтесенцією такого стану речей є посилення бюрократичного адміністрування та тотального соціального відчуження, колонізація “системою” (Ю. Габермас) приватного та суспільного життя.

Доречною тут є критична позиція Є. Головахи щодо здатності українських спільнот відповідати сучасним “викликам” модернізаційного розвитку. Вчений констатує, що, “орієнтуючись на обмеженій життєвими проблемами прагматизм, люди не мали особливого бажання брати участь у колективних формах соціальних практик..., а руйнування соціальної довіри, поваги та відповідальності за свої вчинки – було основним наслідком поширення в українському суспільстві соціального цинізму” [1, с. 25].

Безвідповідальна політична риторика влади, відсутність стратегії розвитку, тотальна корупція, на думку соціолога, лише провокують у суспільстві процеси соціальної атомізації. І це обертається відсутністю соціальної підтримки інновацій серед освічених спільнот і груп, які, замість окреслення перспектив майбутнього, продовжують залишатися пасивними “клієнтами” корпоративних угруповань, неспроможними до спільних дій на ціннісних засадах.

Така вражаюча ціннісна фрустрація можлива лише в умовах домінування в суспільстві колонізованої свідомості, абстрактних, значною мірою, емоційних та суперечливих уявлень людей щодо оптимальної візії соціальних змін. У свідомості людей дивовижним чином поєднуються несумісні авторитарні та демократичні світоглядні елементи. Ностальгічні настрої, органічно пов’язані з антизахідною ідеологією та соціальною міфологією, провокують підживлення ще донедавна актуального для частини України “міфу”, поширеного під назвою “Новоросія” [5, с. 28].

У такому смисловому полі відбувається посилення ідей постколоніального неотрадиціоналізму, який цілком органічно поєднується з подальшим процесом “рефеодалізації”: обмеженням прав середнього класу та громадянського суспільства в цілому.

Як свідчать соціологічні опитування, проведені дослідниками Інституту соціології НАН України, протягом усіх років незалежності, попри європейську політичну риторіку політиків, лише посилювалися патерналістські настрої. В 2017 році кількість людей, які продовжують орієнтуватися на ієрархічно-вертикальні форми соціального розвитку, становила 66 %. В умовах тотального домінування “rent-seeking groups” (А. Krueger), відсутності “працюючих” соціальних інститутів, цілком природно, що український середній клас, як рушійна сила громадянського суспільства, так і не став структурно-соціальним, економічним і політичним аналогом відповідного кластеру західних суспільств [25, с. 291–292].

У цьому контексті український соціолог Сімончук, характеризуючи соціальну позицію середнього класу в українському суспільстві, справедливо стверджує, що “в нашому суспільстві між професійно-освітнім статусом, з одного боку, доходом – з другого, престижем – з третього, і соціальною самооцінкою – з четвертого боку, відсутній прямий зв’язок: вони не склалися у взаємообумовлену і взаємодетерміновану структуру” [7, с. 223].

Важливою ознакою слабкості середнього класу є існуючі з радянських часів тотальне одержавлення та корпоративізація української економіки, яка призвела до цілковитого перетворення українських громадян на підданих, позбавлених можливості самоорганізації на засадах захисту індивідуальних та групових інтересів. Існуюча система соціальної організації суспільства є несумісною з європейськими ціннісними засадами соціальних змін, з національною перспективою сталого розвитку. Вельми небезпечною в контексті бажаних змін залишається “етатизація свідомості українців”, соціальний інфантилізм та “блокування архаїчною бюрократією критично важливих каналів суспільної комунікації, унеможливлення повноцінного ринку ідей”, які вже існують у багатьох країнах Центральної Європи [35, с. 61].

Цілком очевидно, що нехтування європейським досвідом соціальних інститутів, всепоглинаюча орієнтація людей на соціальні зразки імперського та радянського минулого є анахронізмом, який гальмує соціальні зміни. Втім, у ситуації повного розчарування та суспільної недовіри, стабільна афілійованість пострадянських спільнот з традиційною моделлю соціального патерналізму є певною мірою виправданою. Феодална лояльність є елементом пристосування спільнот та груп до існуючої реальності, який протягом тривалого історичного часу змушує “пострадянську людину” ухилятися від відповідальності, задовольняючись отриманням мінімального рівня соціального забезпечення [4, с. 322].

Результати аналізу емпіричних даних, оприлюднених Інститутом соціології НАН України в 1993–2012 роках, свідчать про орієнтацію населення на цінності, пов’язані з економічною безпекою та виживанням: слабкості індивідуалістичних засад модернізації. Слабкими є і комунітарні спільноти, які в зазначеному контексті постають культурно та соціально неукоріненими, похідними від егоїстичних та корпоративних інтересів. Цілком очевидно, що висока колективна та індивідуальна активність у приватному та публічному житті, здатність до ризику, експериментального стилю життя, самостійність у прийнятті та порушенні традицій не можуть бути реалізовані поза міцним інституційним підґрунтям.

Косметичні соціальні зміни останніх років, на жаль, не надають оптимізму щодо “принципових і кардинальних змін” [20, с. 15].

Критикуючи постколоніальні по суті форми свідомості, один з лідерів дисидентського руху і колишній президент Чехії, В. Гавел; справедливо наголошував, що “успішна модель економічного та політичного розвитку виростає не з політичних

концептів, а – є наслідком глибоких світоглядних та моральних змін в самому суспільстві, які пов'язані з людською екзистенцією, підставовою реконструкцією позиції людини, її ставлення до самої себе, до інших людей, до всесвіту” [21, с. 51].

Центральноєвропейська модель соціальних змін органічно пов'язана з “неполітичною революцією” (М. Дзельський, Л. Колаковський, Я. Куронь), ціннісним впливом інтелектуалів, завдяки якому різні суспільні групи, дистанціюючись від вимог “системи”, долучаються до змін соціального дизайну власної країни, навчаються “жити згідно з правдою” (А. Міхнік), створюють засади взаєморозуміння. “Для мого покоління, що постійно жило в брехні, найважливішою є – правда. Поляки, – писав Міхнік у 1983 році, – підштовхуючи “Солідарність” до аналізу власних прорахунків, вимагають політики, що спирається на правду... Не треба боятися правди. Правда – це найміцніший фундамент реалістичної та успішної політики. Вона – зброя беззбройних та броня оголених... Виступи мають характер морального бунту і виростають з обурення, викликаного суперечностями із соціальним відчуттям етики, діями влади. Тоталітаризм є аморальним як на практиці, так і в своїх цілях, які ставили перед собою представники тоталітарної влади” [30, с. 22].

Відповіддю на такі дії влади стало впровадження дієвих соціальних мереж, які через відтворення культури і морально-нормативної сфери “перешкоджають посиленню насильства” в суспільстві (А. Карась), соціального патерналізму на центральному та регіонально-місцевому рівнях [2, с. 123]. Притаманним для морально-нормативних спільнот є критичне ставлення стосовно антицивілізаційних форм авторитаризму, делегітимізація усіх форм соціальної міфології та утопії, антигуманних практик пострадянських “транснаціональних спільнот” [31, с. 71].

Рушійною силою соціальних змін у країнах “запізнілої модернізації” виступила “інтелектуальна спільнота” (Селенї), яка історично в Центральній Європі є запобіжником ціннісної руйнації, продукування типової для пострадянських країн “уявної політики” (Niara Bottici), не сумісної з дискурсивним мисленням та реальними геополітичними процесами в світі [8, с. 43].

Лейтмотивом для дій “політичної опозиції” стала повна делегітимація комуністичного режиму, яка тонко відчувалася польськими інтелектуалами. “Кожен повинен відповісти на запитання: як опиратися злу, як захищати гідність, як поводитись... І треба увесь час пам'ятати про війну, що ведеться століттями між Правдою і брехнею, Свободою і поневоленням, Гідністю і приниженням” [29].

Один з найвідоміших теоретиків польської трансформації Д. Ост констатує, що “революційні зміни стали частиною кардинально іншого погляду на світ, який не передбачає визначальну роль держави”, а безпосередньо залежить від об'єднаних зусиль спільнот та груп, їх еволюції на неполітичному ціннісному рівні [34, с. 279].

Д. Ост акцентує увагу передусім на польському досвіді. Втім паралелі з українськими соціальними процесами є беззаперечними. Вони пов'язані не

тільки з довготерміновим домінуванням комуністичної системи, яка знищувала усі автономні від пануючого корпоративного угруповання сегменти політичного життя, але й з постколоніальним (окупаційним) досвідом, який продукує зневір'я людей у власні сили, моральну корозію, духовно спустошених від цинізму людей.

Фокусується увага на комплексних змінах, які, попри дві антиколоніальні революції, так і не були відтворені в Україні. Переосмислення власного досвіду не відбулося, поза сумнівом, ані на теоретичному (відсутність серйозної рефлексії з цього приводу є симптоматичною), ані на практичному рівнях життя спільнот та груп.

На відміну від країн Східної Європи з їх колоніальним спадком, Західної Європи з історично укоріненими традиціями правового та інституційного облаштування суспільства на буржуазно-капіталістичних засадах, міцними інституційними засадами розвитку, в Центральній Європі модернізація стала наслідком діяльності реформаторських еліт, які одразу після подій 1989 року ідеологічно чітко відмежувалися від старої системи. “Реформаторські еліти, беручи відповідальність за принципові соціальні зміни і сприяючи їх втіленню, репрезентують інтереси суспільства, але не завжди можуть опертися на міцні групи середнього класу – групи власників, які не є їм ідеологічно близькими” [33, с. 50].

Попри всі труднощі, пов'язані з формуванням нових соціальних норм та правил, в польському суспільстві, на відміну від українського, з'явилися інтелектуальні спільноти, відповідальні за реалізацію модернізаційного проекту. Опозиційні інтелектуали, від економіста В. Бруса до соціологів та філософів Л. Колаковського, З. Баумана та М. Хішовіч, критикували функціональну кризу комуністичних інститутів та необхідність реформування суспільства на інших цивілізаційних засадах.

Ще на перетині 60–70-х років найбільш послідовний критик комуністичної системи, польський інтелектуал в екзилі Лешек Колаковський, в роботі, опублікованій на шпальтах незалежного альманаху “Культура”, започаткував стратегію соціальних змін у польському суспільстві. Констатуючи дисфункційність та занепад інституцій державного соціалізму, дослідник стверджує, що “у випадку, коли механізм бюрократичної влади функціонує без жодного спротиву з боку суспільства, поза сумнівом, він буде продукувати в інтенсивних формах явища, подібні до Оруеловського стибу. Але це не означає, що подібні тенденції не мають заперечуватись рухом опору. Система може зробити марними реформи, але не придушить людське прагнення до змін” [23, с. 296]. В інтелектуальному дискурсі того часу окупаційний порядок поступово був повністю делегітимізований, а інтелектуали запропонували шлях “соціальної самоорганізації”: перспективний для подальших соціальних змін.

Обґрунтованою є позиція Я. Куроня, який вбачав цей шлях у спільній роботі неполітичних структур: “Програма самоорганізації польського суспільства в

незалежні суспільні рухи і інституції є єдиним шляхом до реалізації суспільних змін і аспірацій суспільства. Наміром тут є не усунення уряду і бажання до зміни системи, а лише до її іншого спрямування. Кожна самоврядна ініціатива суспільства, порушуючи монополію держави, спрямована в майбутнє” [27, с. 142].

Центральною персоною польської модернізації є один з фундаторів “християнського лібералізму” – краківський інтелектуал М. Дзельський, який поєднав ідею впровадження високих морально-етичних вимірів з “реставрацією торговельних цивілізаційних засад” [14, с. 257].

В межах запропонованого польським дослідником “історичного компромісу” була імплементована нова стратегія соціально-економічного розвитку: лейтмотив подальшого вибудовування політичної демократії. І в цьому католицький прихильник ліберальної модернізації принципово відрізняється як від представників Гданського інтелектуального осередку лібералів, які вважали пріоритетними “політичні реформи”, так і від “християнського універсалізму” Іоана Павла II, який фіксував увагу на небезпеці споживацького суспільства, “позбавленого цінностей” [42, с. 33].

Не сприймаючи зауваження тодішнього Понтифіка щодо ціннісних вад лібералізму, Дзельський, заради позитивних змін у країні, прагне знайти соціальний компроміс між різними суспільними групами та ідеологічними концептами: лібералізмом з його яскраво вираженими економічними мотиваціями та лівими соціальними поглядами, які базуються на засадах людської гідності, примиренні труда і капіталу, поєднанні різноспрямованих тенденцій: вільного ринку, планування та самоврядування. “Дорога, яку шукають ліберали, не має нічого спільного з тоталітаризмом, натомість треба знайти шлях до компромісу, внаслідок якого наступна влада кардинально зміниться” [10, с. 292–293].

Компроміс для дослідника не означає відмову від широкої публічної дискусії і власної ціннісної позиції, радше прояснення цих позицій: формування якісно іншого, порівняно з радянським періодом, соціально-політичного тезаурусу. Відповідаючи на ціннісну критику лібералізму, Дзельський зазначає, що “для нас, лібералів, соціальна візія Іоана Павла II є складною проблемою для обговорення. Вона проголошена кардинально іншою і не завжди прийнятною для нас мовою, адже ми виховані на класичних засадах вільного ринку. Багатьох з нас дратують певні формулювання, які успадковані від лівої марксистської візії... Ми вважаємо некоректними звинувачення нас в ідеологізмі та консьюмеризмі” [12, с. 926–927].

Дзельський підкреслює, що Іоан Павло II розуміє лібералізм дуже вузько, в його французькій версії – як уособлення моральної всюдозволеності, толеранції до розпусти, невизнання релігійних норм та природного права. “Понтифік не є лібералом, але він не заперечує бути лібералом в сенсі свободи слова”. На думку лідера Краківського інтелектуального осередку, міцні засади приватної власності, розвинута торговельна цивілізація, розподіл праці, соціальний добробут, морально-нормативні засади, що пов’язані з християнською традицією збереження та

культивування морально-нормативних чеснот – надають людині індивідуальні ресурси та об'єктивні засоби для реалізації вільного вибору. Саме в цій площині мала, на його думку, відбутися “остання битва з комунізмом” за нову Польщу, яка не має бути “мілітаризованою і бюрократичною, а передусім моральним, цивілізаційним і торговельним суспільством” [10, с. 292–293].

Важливу роль у процесі модернізації польських соціальних інститутів відіграв костел, який був життєво зацікавлений у “впровадженні нової економічної системи, в якій пріоритетну роль стала відігравати приватна власність” [41, с. 237]. Схожу позицію займає і Ядвіга Станішкіс, зазначаючи, що умовою соціального поступу в Польщі є розвиток приватної власності [40, с. 17].

Модернізація для Дзельського є передусім “капіталістичною революцією”, яка має призвести не тільки до змін інституційних, але й змін у звичаях, свідомості людей. Вчений наголошує, що “ворогом свободи є не поліція, а звичаї, які спираються на соціалістичну суспільну свідомість” [22, с. 158].

Дослідник переконаний, що реформи можуть бути корисними – якщо будуть супроводжуватися змінами в суспільній свідомості. Для нього очевидно, що цивілізаційний економічний поступ завжди пов'язаний з суспільними рухами та інверсіями в морально-економічній, психологічній, праксеологічній сферах. “Капіталізм, на відміну від соціалізму, ніколи не нав'язується згори, а є запереченням вертикально-ієрархічних зв'язків – постає як результат нескінченної кількості спонтанних індивідуальних акцій, кардинальної зміни звичаїв та ментальності” [13, с. 11].

Елементом продукування цих змін для українського суспільства є критика М. Дзельським соціального егалітаризму як неприйняттого концепту в сучасних демократичних умовах. Фокусуючи увагу на економічному занепаді і соціальній стагнації польського суспільства 80-х років ХХ століття, один з лідерів краківського інтелектуального осередку констатує, що “замість реставрації торговельної цивілізації в Польщі ... триває ялова політична суперечка (критика гданських лібералів), яка не наближає суспільство до вирішення засадничих проблем, а, може, навіть від них віддаляє, зміцнюючи демократичні та егалітарні ілюзії” [10, с. 293].

Натомість економічний лібералізм, на думку відомого католицького публіциста і соціального теоретика, переносить антикомуністичний радикалізм з площини політичних поглядів та дій у площину економічну: “Лібералізм не має містити в собі нічого спільного ані з легковажними політичними вимогами, ані з концептом тоталітаризму... Треба знайти спільний для суспільства шлях компромісу... і компроміс цей має полягати передусім у відмові правлячої корпоративної групи від комуністичних методів управління, дозволяючи вільний розвиток в суспільстві економічної активності, з часом, – розширюючи простір свободи і для інших суспільних сегментів, які з розширенням економічних свобод будуть ставати вільнішими” [10, с. 295].

Фокус уваги філософа спрямований на усунення неефективних тоталітарних інститутів як сили, що суперечить вільному функціонуванню суспільства. Важливими в контексті такої теоретичної візії є розрізнення “режиму” і “системи” – правлячої еліти і пануючого політичного устрою. З представниками першої можна і треба домовлятися, – відзначає один з провідних авторів альманаху “Культура”, – заради усунення існуючого політичного устрою та утвердження якісно іншої держави.

“Важливу функцію в процесі модернізації має відігравати держава, адже “без участі держави в процесі модернізації не можна змінити неефективну систему”, – констатує, що державу не можна відкинути чи поміняти, а лише можна змінити” [11, с. 250].

Концептуально близькі погляди в 80-х роках ХХ століття проголошував один з ідеологів “Солідарності” – Адам Міхнік, який у публікації 1985 року запропонував ідеологію компромісу з владою – ідеологію, яка пізніше стала платформою “Круглого столу”.

“Моральна сила порозуміння у процесі проведення круглого столу полягає у тому, що мав місце прецедент демократичного розв’язання конфліктів між групами з різними інтересами, світоглядом, суспільним станом, життєвою долею: поруч сиділи ті – хто були жертвами політичних репресій, і ті – хто через власне розуміння політичних проблем зазнали політичних переслідувань... Спільно закладалися підвалини майбутніх реформ, проведених пізніше урядом Мазовецького, які стали польським еквівалентом “завіси незнання (veil of ignorance)” [37, с. 27]. Власне події “Круглого столу” стали платформою для концептуалізації, спільної для всіх спільнот та груп, європейської візії соціальних змін.

Тадеуш Букшинський, фокусуючи увагу на процесах трансформації традиції, звертає увагу на культурно-цивілізаційні засади європейської інтеграції для нової польської республіки. Дослідник виділяє два аспекти соціальних змін, які, на його думку, мають першочергове значення і пов’язані з культурно-історичним усуненням окупаційного спадку: 1) створення нової європейської культури та віднайдення спільної традиції і 2) демократизація та модернізація традиційної культури [9, с. 112]. Спонтанність поведінки, на думку професора Ягелонського університету, змінюється калькуляцією, емоції – раціональними засадами, наївність – прагматизмом. Більша увага приділяється матеріальному добробуту. Традиція стає більш універсальною та відкритою. А польське суспільство стає більш орієнтованим на глобальні свободи та солідарність. Ці позитивні тенденції стали можливими завдяки поєднанню інтелектуальної рефлексії та пов’язаними з нею соціальними змінами: усуненню наслідків окупації, духовній роботі та соціальним практикам репрезентантів громадянського суспільства.

Відтак, маємо культурну та цивілізаційну суперечність між двома візіями: успадковану від Західної Європи і побудовану на раціональних ціннісних засадах versus моделі, яка унеможливує раціональні форми комунікації, тяжіє

до світоглядних ресентиментів минулого та візуалізації складних історичних та ідеологічних питань” [31].

Можемо констатувати, що українське суспільство, на відміну від польського, так і не змогло запропонувати модель ціннісної модернізації і виявилось не здатним протистояти соціальній та антропологічній кризі, руйнації професійних та морально-нормативних підвалин. Коріння функціональної та загальноінституційної кризи знаходимо у слабкому укоріненні економічних та господарських мотивацій, маргінальності ліберального дискурсу не тільки в Україні, але й у пострадянських країнах в цілому: втрати зв'язку між ліберальною ідеологією та реальною практикою, унеможливлення інсталяції громадянського суспільства в умовах інерції минулого. В Україні модернізація не має культурно-історичної та ціннісної точки опори. Вона не має культурного та морально-нормативного наповнення, а є лише проектом економічної оптимізації. На відміну від Польщі з її міцними інтелектуальними та традиційними соціальними засадами, які й уможливили процеси європеїзації та модернізації, в нашій країні спостерігаємо відсутність ціннісних спільнот та рушійних сил, здатних провести ціннісну модернізацію. Інтелектуали, як і представники церков, просто розчинилися в дисфункціональній системі соціальних координат.

Важливим гальмівним чинником успішної модернізації є становий, феодальний характер суспільства, який продукує апатію та соціальний цинізм: зневір'я в успіх спільних соціальних проєктів, інституційну та ментальну інерцію минулого.

В Україні не був повною мірою затребуваним у суспільстві європейський дискурс, з відповідним господарсько-етичним наповненням, високими чеснотами, які стають частиною публічної та приватної сфер.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Головаха Є. Соціальний цинізм і аномія в українському суспільстві: загальна динаміка і загальні зміни / Є. Головаха // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2014. – С. 38–56.
2. Карась А. Етика свободи і солідарності в громадянському суспільстві / А. Карась // Громадянське суспільство: Незалежний культурологічний часопис “І”. – 2001. – С. 110–138.
3. Пасько Я. Передмова // Краснодарські З. Демократія периферій. – К. : Талком, 2016. – С. 4–9.
4. Пасько Я. Соціальна держава і громадянське суспільство : співпраця versus протистояння / Я. Пасько. – К. : Парапан, 2008.
5. Резнік О. Декларативна авторитарність масової свідомості українців : реальні та фіктивні загрози демократії / О. Резнік // Громадянське суспільство та

- демократичні трансформації в Україні після революції гідності. – К. : Агора, 2017. – С. 26–31.
6. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Е. Саїд. – К. : Український науковий інститут Гарвардського університету, 2007.
 7. Сімончук О. В Середній клас у соціальній структурі українського суспільства / О. Сімончук // Структурні виміри сучасного суспільства : навчальний посібник. – К. : Інститут соціології НАН України, 2006. – С. 210–256.
 8. Bottici H. Imaginal Politics. Images beyond imagination and the imaginary / H. Bottici. – Washington: Columbia University Press, 2014.
 9. Buksinski T. Transformations and continuations. The case of Central-Eastern Europe / T. Buksinski. – Poznan, 2011.
 10. Dzielski M. Budowa historycznego kompromisu. / M. Dzielski // Odrodzenie ducha – budowa wolności Pisma zebrane, – Kraków: Znak, 1995. – S. 292–293.
 11. Dzielski M. Duch nadchodzącego czasu / M. Dzielski // Odrodzenie ducha – budowa wolności Pisma zebrane. – Kraków: Znak, 1995.
 12. Dzielski M. Polityka polska dziś. / M. Dzielski // Odrodzenie ducha – budowa wolności Pisma zebrane. – Kraków: Znak, 1995. – S. 919–943.
 13. Dzielski M. Rebirth of the spirit – the construction of freedom / M. Dzielski. – Kraków: Znak, 1984.
 14. Dzielski M. The spirit of the coming time / M. Dzielski // Rebirth of the spirit – the construction of freedom Writings. – Kraków: Znak, 1995. – S. 249–269.
 15. Eisenstadt Sh N. Paradoxes of Democracy. Fragility, Continuity and change / Sh. N. Eisenstadt. – Washington D.C.: The Woodrow Wilson Center Press, 1999.
 16. Gavel V. Siła bezsilnych / Vaclav Gavel // Thriller i inne eseje. – Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1988. – S. 92–97.
 17. Giżewska E. Filozofia publiczna Solidarnosci 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej / Elżbieta Giżewska. – Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2010.
 18. Gorski E. John Paul II's idea of Universalism / E. Gorski // Dialog and Universalism. – 2006. – No. 11–12.
 19. Gra o własność. Rozmowa z Januszem lewandowskim // Przegląd Polityczny. – 1992. – No 1–2 (14–15).
 20. Haran O., Burkovski A. Before and after Euromaidan : European Values versus pro-Russian Attitudes / O. Haran, A. Burkovski // Religion and Society in East and West. R SEW 5–6. – Vol. 42., 2014. – P. 13–16.
 21. Havel V. Eseje polityczne / Vaclav Havel. – Warszawa: Krag, 1984.
 22. Kaziemierz P. Czy Mirosław Dzielski był liberałem? / P. Kaziemierz, Z. Sowa // Sociologia, Społeczeństwo-Polityka., Rzeszów Wsp. – 1992. – S. 112–165.
 23. Kolakowski L. Tezy o nadziei i beznadziejności / L. Kolakowski // Czy diabeł może być zbawiony.– London: Anex. 1984. – S. 286–299.

24. Krasnodębski Z. Większego cudu nie będzie: Zebrane eseje i szkice / Zdzisław Krasnodębski. – Krakow: Ośrodek Myśli Politycznej, 2011.
25. Krueger A. The Political Economy of the Rent-seeking Society / A. Krueger // Rent-seeking society. American Economic Reweigh. – 1981. – P. 291–303.
26. Kundera M. The Tragedy of Central Europe / M. Kundera // From Stalinizm to Pluralizm. A documentary History of Eastern Europe since 1945, ed. Gale Stokes. – New York: Oxford University Press 1991. – S. 220–228.
27. Kuroń J. Myśli o programie działania / Jacek Kuroń // Polityka i odpowiedzialność. – 1984.
28. Kuron J. Zasady ideowe / Jacek Kuron // Zło, ktore czynię. – 1984. – S. 37–60.
29. Michnik A. Szanse polskiej demokracji / Adam. Michnik. – London Aneks, 1984.
30. Micknik A. List z MokotovaGrudniowe recolekcje / Adam. Michnik // Krytyka. – 1983. – No. 16. – S. 11–22.
31. Minakov M. Noworossija and Transnationalism of the Unrecognized Post-Soviet nations / M. Minakov // Transnational Ukraine? Networks and Ties that influence (d) Contemporary Ukraine / Ed. T. Beichelt and S. Worschech. – 2017. – P. 65–88.
32. Moore D. Ch. Is the Post in Postcolonial the Post in Post-Soviet? / D. Ch. Moore // Global Postcolonial Critique. – 2004. – T. 116. – No. 1.
33. Offe C. Drogi transformacji. Doświadczenia wschodnioeuropejskie i wschodniemieckie, przeł Zbizniew Pucek, Pwn / Claus Offe. – Warszawa; Krakow 1999. – Rozd. III : Demokratyczny projekt kapitalizmu? Teoria demokracji wobec potrojnego procesu transformacji w Europe środkowoWschodniej.
34. Ost D. Solidarność a polityka antypolityki. Europejskie Centrum Solidarności / David Ost. – Gdańsk, 2014.
35. Paczkowski A. European Remembrance between the East and West / A. Paczkowski // European Remembrance. Symposium of European Institutions dealing with 20 the-century. History Lectures, Discussions, commentaries. – 2016. – P. 59–67.
36. Polanyi K. The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time / Karl Polanyi. – Boston, 1962.
37. Reykowski Y. Sens porozumień Okreglego Stolu / Yanusz Reykowski // Kultura. – 1999. – No. 619. – S. 13–28.
38. Riabczuk M. Ukraina. Syndrom postkolonialny / M. Riabczuk. – Wroclaw; Wojnowice: KEW, 2015.
39. Smolar A. Rocznicze, pamięć i przyszłość // W poszukiwaniu nowej tożsamości. – Warszawa, 2001. – S. 27–34.
40. Staniszki J. For a Theory of Real Socialism / J. Staniszki // Labour Focus on Eastern Eurpe. – 1987. – Vol. 9. – No. 2. – S. 17–21.
41. Szacki J. Liberalizm po Komunizmie. Demokracia, Filozofia i Praktyka / Jerzy Szacki. – Kraków: Znak, 1994.
42. Tusk D. Prawo do polityki / D. Tusk // Przegląd Polityczny. – 1989. – No. 12.

POSTCOLONIAL CONTRADICTION: MODERNIZATION OF VALUES OR POST-SOVIET STAGNATION?

Yaroslav Pasko

*Borys Grinchenko Kyiv University
Timoshenko Str. 63; Kyiv, 02090, Ukraine
paskocivil@yahoo.com*

This article deals with the analysis of the institutional changes and normative dimensions of modernization in Poland and Ukraine. The article focuses on the cultural determinants of the processes of the social changes in Central and Eastern Europe, the role of power class in the implementation of a new values. The author generalizes theoretical approaches concerning this values and ideological contradictions between two autonomic versions of modernizations: the concept of economical optimization that was proposed by a metropolitan dependent political class versus the modernization of rules, norms and institutions. The social experience of Ukrainian groups and communities is actualized as a part of external influences and a model that is not related to the social and cultural demands of civil society. Another model is considered in the article as a product of a reformed elites which despite their long occupational experience have become the driving force of political and economical modernization. This paper emphasizes that the role of cultural and historical preconditions of the processes of the modernity changes is getting stronger, in spite of the spread of various theoretical views positing the diminishing their significance. The analysis is centered around different aspects of complex modernization related to Christian and economic liberalism as well as the clash of values: liberalism versus communitarianism. Based upon the generalization of theoretical approaches of the formation and evolution of Ukrainian and Polish society, the various aspects of the functioning of middle class groups are explored: the potential of the intellectuals, small business groups, entrepreneurs, church authorities as a major factor of modernization is reconstructed. It is also explores the role and significance the values of self-expression in the processes of the formation and development of a new social order.

Key words: values modernization, colonial and post-colonial society, egalitarianism, functionalism.

PHILOSOPHY AND CULTURE: THINKING ABOUT GLOBAL CRISES

John Ozolins

*Australian Catholic University Limited 115 Victoria Pde,
Fitzroy Victoria 3065 Australia*

The world is beset by what seem to be an interminable set of problems. Many of these, increasingly, are transnational, which is to say, that they transcend the borders of individual nations. Issues such as climate change and apparent global warming are fiercely debated, with many arguing that without a change in the way in which human beings abuse the environment, we are all doomed. The crisis in 2011 surrounding the destruction of the nuclear reactor in Fukushima, Japan as a result of the devastation wrought by the massive earthquake and tsunami points to human powerlessness in the face of the forces of nature. It also points to the need to show respect for those same forces. Other crises, such as the global financial crisis in 2008, also have had a profound impact on human lives. While it is difficult to quantify, the global financial crisis has undoubtedly been responsible for many deaths also, as aid money decreases and projects which may have helped solve housing shortages, provided sanitation and clean water are unable to proceed. There is a need to reconfigure capitalism so that it serves the common good, rather than the self indulgent needs of venal speculators. Glaring inequalities in the distribution of the common wealth of countries are just as evil in the United States, China, India, Australia and the United Kingdom, to name a few of the G20 nations, as they are anywhere else. The waves of protest throughout the Middle East which saw the ousting of the Libyan dictator, Gaddafi and the Egyptian president Mubarak, should not be seen as simply a sign of the inherent instability in those countries, but as a sign that oppressive policies wherever they are met will eventually result in the overthrow of corrupt regimes. The situation in Syria is, of course, particularly parlous and points to the need for stronger international law. This paper argues that philosophy has a serious role to play in thinking about global issues and, using the example of global ethics, shows how it is central in the explication of the values that underpin proposed solutions to global problems. Though cultures are different, it is proposed, recent history shows that human beings share common values and purpose.

Key words: Globalisation, Global Crises, Global Ethics, Human Rights.

PART II

The Role of Philosophy and Culture

At first glance, it does not seem that philosophy has much relevance in the various global problems that we have outlined. These seem to require political and economic solutions that have little to do with philosophy. It is certainly true that some of the most important problems to be considered require politicians, corporations, scientists and public servants to work together to solve the myriad global crises facing the world.

Crises such as that occurring in Syria require extensive political skills and negotiating ability to effect a solution, the global financial problems require economists and financial advisors to find ways of stabilising markets, scientists are needed to predict the possible consequences of changing climate and public servants to implement the policies of governments in relation to all these crises. Philosophy and philosophers do not seem to have any significant part to play.

To conclude that philosophy and philosophers have little or no role to play in the tackling of global crises would be a mistake. It is a mistake because none of the major problems that constitute global crises can be addressed without some analysis of them and without some evaluation of the beliefs and values which are foundational to the assessment of the means to be used in tackling the problem. For example, in considering the civil war in Syria, there is the question of the obligations of neighbouring states to intervene to save innocent lives. This then requires, for instance, consideration of the limits of sovereignty and the application of just war theory, which are both philosophical questions. In considering issues related to the financial crises besetting the world, questions about the aims of business arise and whether profit should be the sole motivation for economic activity. This too, is a philosophical question about the kinds of beliefs and values that underpin the principles on which a particular conception of society is founded. Discussion of what ought to be done in relation to climate change and other environmental matters does not take place in a vacuum, but within a particular value and belief system. Thus, those that do not believe that there is any significant climate change reject any action to alter the use of fossil fuels, while those who do, make every effort to use alternative energy sources. These differences are not based on scientific evidence, but on particular belief and value systems. Philosophers have a role to play in philosophical questions about the conceptual frameworks in which questions about climate change are considered. For example, what is meant by climate change, as it is apparent that climate changes on a daily basis. Sharpening such conceptions is very much a task of philosophy. Finally, it is also clear that the policies devised by governments are also subject to political beliefs and values and so involve philosophical views. A government inclined towards libertarianism, for example, will devise policies that interfere minimally in the lives of its citizens by outsourcing as many functions as it can to the private sector. A more communitarian government will see its role differently and take responsibility for providing services itself. The roles of public servants will correspondingly be different. Philosophy and philosophers, whether this recognised formally or not, play a significant role in the clarification of each of the philosophical position that is adopted.

Neither are the various global crises that we have considered disconnected from culture, since not only does culture influence the way particular issues are viewed, but also how they are addressed. Culture is not disconnected from philosophy in this respect, since broad divisions can be recognised between different philosophical approaches that arise in different cultures. This is not altogether surprising, since we would expect that

different environments and experiences will create different outlooks on the world. A maritime culture, for example, will have different ways of viewing the world to a landlocked community high in a mountain range and remote from the sea. A desert community will have a very different attitude to water, for instance, than one in which flooding is a regular occurrence. Experiences of diverse kinds will affect the way in which different crises are viewed, since these will be reflected in the culture of the particular people. Philosophers are not immune to cultural influences, since their philosophising also takes place within a framework of their own experiences and those aspects of culture that they have absorbed, perhaps unconsciously.

Recognising the culturally bound nature of philosophical thought, if we want to have understand, say, Chinese culture, in any profound way it will not be particularly useful if the only standpoint from which we seek to appreciate it is from that of our own culture. This is the important lesson that both Nagel and MacIntyre seek to teach us in their different ways. Nagel in discussing objectivity and subjectivity, observes that there is no view from nowhere, that our assessments of various problems and issues are never divorced from our own cultural backgrounds and our philosophising is never from a God's eye point of view, but always immersed in a particular time and culture. If we want to obtain an objective view, we need to step back from our own prejudices and preconceptions, but Nagel notes that in ethics it is never possible to eliminate the subjective.¹ MacIntyre also reminds us that our thinking always takes place within a particular tradition and this will be informed by our cultural practices.²

To illustrate the differences, we need to consider how culture affects the way in which philosophy is practised. This is not always easy, as philosophy crosses many cultural boundaries, yet it is possible to see the effects of culture. Because culture includes language, philosophical perspectives will be affected by the language of discourse. Quine reminds us of the difficulty of translating a discourse carried on in one language into another, arguing for the inscrutability of reference and indeterminacy of translation.³ Gadamer also insists that the achievement of thought takes place within something which is firm, that is, morals, law and religion, which is to say within a cultural tradition which acts as the bedrock for thought.⁴ Wittgenstein notes that how the world is viewed will to a large extent be determined by the way in which it is described by language, since it expresses a form of life.⁵ It can be concluded that paying attention to the way in which ideas are expressed in language will provide a means of illuminating how different philosophical concepts are understood.

¹ Nagel, T. (1989) *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 8-9

² MacIntyre, A. (2007) *After Virtue*, 3rd Edition, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press

³ Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press

⁴ See Gadamer, H-G. (1989) *Truth and Method*, 2nd Revised Edition, tr. rev. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, London: Sheed and Ward, 235-236

⁵ Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, para. 19.

Given the culturally affected nature of philosophy, however, does not mean that there are not commonalities to be found between different ways of thinking nor that there may not be universal beliefs and values. These, however, will be expressed in different ways and will almost certainly begin from different starting points. For some philosophers, irrespective of their cultural background, and here we can point to Aquinas and Mengzi, as representatives of very different cultures, eras and traditions, an understanding of virtue, for example, will depend on an understanding of human nature and what is thought to be best for human beings. If there is a common human nature and there are good grounds for thinking there is, then though there will be different starting points for conceiving of virtue, what is considered to be good for human beings will essentially be the same. A study of both these thinkers, much beyond our scope here, will show some surprising agreement about what is good for human beings.

There will, however, be significant differences in the elaboration of the virtues and the underlying principles supporting each conception of the virtues will be quite different. Aquinas, for example, starts from an Aristotelian and Christian perspective, adding to the cardinal virtues of Aristotle the Christian virtues of faith, hope and charity. Mengzi begins with the idea that human nature is good and that the sprouts of the virtues have been given to human beings by Heaven. That both Aquinas and Mengzi arrive at the conclusion that what is good for human beings is the virtuous life is not that surprising, since both assume the essential goodness of human nature and that human fulfilment demands its continued development. The essential virtues are elaborated by each, however, divide up the overall notion of virtue or moral goodness in quite different ways. Setting aside the Christian virtues of faith, hope and charity, Aquinas's cardinal virtues are courage, temperance, justice and prudence, while Mengzi's are humaneness, rightness, propriety and practical wisdom. These have similarities to one another, but are different ways of thinking about virtue overall. Once these virtues are detailed, however, it is clear that the end of the cultivation of virtue for both is human fulfilment and this is union with God or Heaven.¹

Though the end of the cultivation of moral virtue is moral goodness, the path to this endpoint is not necessarily the same for everyone and all cultures. The contours of what the good life consists of will essentially be the same, but possibly quite different in its realisation. In considering the prospect of a global ethics, we should be cautious, since if the argument we have been presenting is plausible, then the domain of the virtues will be carved differently and this will mean different approaches to how virtue is to be realised. Awareness of this is helpful in the consideration of what brings us together in thinking about the values that underpin approaches to global problems. Moreover, diversity of views about virtue and perspectives on values need not undermine the prospects of

¹ How God and Heaven are to be understood is another issue. It suffices to say here that what both agree about is that human fulfilment has a goal.

agreements about common values and to that extent, can support a global ethics. What should be resisted, however, is the idea that there can be a global ethics that consists of the virtues understood in the same way.

Global Ethics

Normative ethical theories all purport to be universally applicable, so to speak of global ethics or globalised ethics seems to be quite redundant. Hans Kung, however, points out the intent of global ethics as being the acceptance of a certain minimum of common values, standards and basic attitudes. Kung says global ethics is: “a minimal basic **consensus** relating to binding values, irrevocable standards and moral attitudes, which can be affirmed by all religions despite their undeniable dogmatic or theological differences and should also be supported by non-believers.”¹

More broadly, we can re-express Kung’s definition of global ethics as a minimal basic consensus to values, irrevocable standards and moral attitudes, which can be affirmed by all cultures, despite their many differences. The difficulty, however, is whether the principles of global ethics to which everyone can assent would be robust enough to enable agreed ethical decisions to be made in a variety of areas, as all that is demanded is a minimal basic consensus. If the path to virtue, understood as human fulfilment, allows for different understandings of virtues, then it follows that there will be different perspectives on what the minimal consensus is about. The right to education, for example, even if it is affirmed by everyone, will not be understood by every nation and culture as demanding the same access to education. In some cultures, the idea that there should be universal access to tertiary education, for instance, is not considered as having the same level of importance as primary and secondary education. Moreover, given the seriousness of many global questions, minimal consensus will not be sufficient for agreement on how to proceed to tackle these issues. The lack of consensus on market regulation, for example, shows how unrealistic the demand for consensus is. In order to make any headway with global problems, several conditions need to be met. In general, amongst other things, there needs to be agreement: (i) about the nature of the problem itself; (ii) about its urgency; (iii) its priority amongst other problems; (iv) who is to take responsibility for tackling the problem; (v) how it is to be tackled; (vi) what resources are needed. Each of these conditions will involve value judgements and while some minimal consensus is helpful, recognition that a particular problem is a common global problem is the most important condition.

While it is unclear whether a sufficiently robust global ethics can be established, philosophy is crucial in providing the reflection that is necessary in thinking about the

¹ Hans Kung (2005) Global Ethic and Human Responsibilities Available online at http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html Accessed: 27/05/13

values which underpin the different perspectives on global issues. Though science can be expected to provide empirical evidence for climate change, for example, it is philosophy which asks for clarification about what is meant by climate change and which establishes the independent rules of evidence that helps in the assessment of the evidence. In relation to its urgency, though it is also a political and economic question, it is also a philosophical question, since for a nation the extent to which it is able to address a question will also depend on other competing problems. The alleviation of poverty, for example, may demand acceptance of a higher level of pollution since the cost of cheap energy from coal is considered less than that from green energy. A country with fewer options in relation to energy may be forced to continue to use sources of energy that it knows are polluting. Philosophy provides the critical reflective resources to enable competing positions and competing values to be evaluated.

Another example that reinforces the importance of philosophy in providing the critical resources to evaluate competing positions is provided by the 2011 disaster in Fukushima, Japan. Aside from the terrible cost in human life, the catastrophe caused by the earthquake and tsunami to the nuclear power plant at Fukushima has resulted in some rethinking of the merits of generating electricity by nuclear power. The fear is no longer of world destruction by nuclear weapons, though some fear of this remains, but the possibility of a nuclear disaster which affects the global community. The escape of nuclear waste materials into groundwater not only affects the water, but all the life that depends on that water. Airborne radiation does not respect national boundaries either. Exposure to radiation may not have immediate effects, but there are considerable long term health risks. Science provides the data about levels of risk and the actions that need to be taken to limit these risks, but it will be philosophy that is required to evaluate these. A global ethics that remains at a general consensual level will not be enough, but a philosophical analysis that takes into account not only diverse normative ethical theories in its evaluation, but also the effects of culture, will provide a better basis for decision-making, as well as an understanding of the diverse contributions that are made to the making of those decisions.

Although there is a diversity of heterogeneous cultures and values, the global crises that we face threaten all human beings and hence it is not a matter of choice what are considered problems. Thus, the risks posed by the contamination of the atmosphere by nuclear waste from nuclear power plants are common problems, not simply Japanese ones that occurred as a result of the tsunami that was experienced. The idea of global ethics is premised on the view that there are common aspirations that human beings share and that there is a common good that all hope for. More importantly, human beings share a common human nature which is affected by the same kinds of physical events, such as nuclear radiation. There is no escaping the fact that human beings all need food, shelter, clean water to drink and clean air to breathe. A case can also be made for human beings sharing other kinds of needs, such as a need for peace of mind, need for friends,

for freedom of expression and security. These commonalities, arguably, provide the reasons for thinking that though there are diverse perspectives on values and virtues, they converge on the same kind of good for human beings.¹ It is self-evident, after all, that it is in no one's interest that airborne nuclear radiation should be allowed to circulate in the atmosphere. The need for understanding of diverse values and a sense of the common good in relation to common global problems is urgent and the movement towards elaborating a global ethics is a recognition of this.

The Declaration of Human Rights

As a document that recognises the urgency of consensual approaches to common human problems, the Declaration of Human Rights is a useful starting point, though it is largely a Western document. Despite this, although it is more than 60 years since the United Nations Declaration on Human Rights, it remains one of the most significant statements on the principles that should govern the ethical decision-making of all human beings, but, one might add, the leaders of nations, states and corporations who have the power to affect many lives. The U.N. Declaration is not without controversy and many of its principles remain to be implemented in various corners of the world. Nonetheless, it has guided the decision-making of the United Nations and the development of its aid programs throughout the world. It remains one of the few documents on which there is some common agreement. More recently, and significantly in the light of what we have been discussing, the rise of globalisation, the U.N. warns, has the potential to erode human rights even further.

The UN Statement on globalisation and economic, social and cultural rights notes the growth of globalisation and warns that market economies and the growth of international financial markets has the potential to influence national policies and affect the livelihoods of a great many people. We have already noted the effect of the GFC on the lives of many people. The statement in relation to human rights says: "... globalization risks downgrading the central place accorded to human rights by the United Nations Charter in general and the International Bill of Human Rights in particular. This is especially the case in relation to economic, social and cultural rights. Thus, for example, respect for the right to work and the right to just and favorable conditions of work is threatened where there is an excessive emphasis upon competitiveness to the detriment of respect for the labor rights contained in the Covenant. The right to form and join trade unions may be threatened by restrictions upon freedom of association, restrictions claimed to be "necessary" in a global economy, or by the effective exclusion of possibilities for collective bargaining, or by the closing off of the right to strike for various occupational and other groups. The right of everyone to social security might not be ensured by arrangements which rely entirely

¹ Not everyone agrees with this. Some philosophers, such as Richard Rorty, argue that there is no common human nature, though what exactly he means by this is not clearly explicated by him. See Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

upon private contributions and private schemes. Respect for the family and for the rights of mothers and children in an era of expanded global labor markets for certain individual occupations might require new and innovative policies rather than a mere laissez-faire approach. If not supplemented by necessary safeguards, the introduction of user fees, or cost recovery policies, when applied to basic health and educational services for the poor can easily result in significantly reduced access to services which are essential for the enjoyment of the rights recognized in the Covenant. An insistence upon higher and higher levels of payment for access to artistic, cultural and heritage-related activities risks undermining the right to participate in cultural life for a significant proportion of any community.”¹

The continued growth of market economies around the world and the erosion of basic services is evident throughout the developed world. For example, though indicators in relation to employment in Western nations are mixed, with some boasting falling unemployment rates and rising wages, others have rising unemployment, especially among the young, and falling wages. In both situations, basic housing is becoming increasingly out of reach of average wage earners and obviously is not accessible to the unemployed. Health, welfare and education services are also becoming significantly out of reach of the poor. The middle class is also shrinking as a result of the redistribution of wealth to the very rich. The situation in developing world is substantially worse. The problems to which we have already alluded are the result of unregulated markets and a lack of consensus over the common good which should be ultimately the aim of human activity. We all have to live together on the one planet and what one person does affects others. Similarly, what one nation, one corporation or one entrepreneur does affects others.

Mass communication, travel and the growing realisation of the interconnectedness of all peoples at the global level has increased the need for human beings to find practical ways to work together to secure the future of the world. One way that has been proposed has been the design of a global ethic which will encapsulate those values on which all people can agree. The problems is that if there are fundamental differences about the nature of the common good this will prove to be difficult. The United Nations Declaration of Human Rights is a beacon which provides some optimism that, though there may be difficulties in gaining consensus on common values, respect for one another may enable creative solutions to emerge from a common desire to find practical solutions to global problems.

Philosophy has a crucial role to play in deliberations about the nature of the common good, about the understanding of values in different cultures and in explicating their foundations. Importantly, even as we seek common ground or a global ethics, based perhaps on the U.N. Declaration of Human Rights, cultural and language differences

¹ United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights (1998) *Statement on Globalization and Economic, Social and Cultural Rights*, May, 1998, Geneva: Office of the United Nations Commissioner for Human Rights

cannot be ignored, since different perspectives from diverse cultures can cast illumination on a particular problem. Global crises require not so much agreement about values, but about common aspirations and about what fulfils human beings. Global ethics, despite providing ethical principles that are unlikely to be ever fully agreed upon, does imply that there are common problems that a common approach might have help to resolve. Philosophy, because it seeks the truth, provides the resources for deliberations about global crises.

REFERENCES:

1. Aristotle (1976) *The Politics*, Harmondsworth: Penguin, Book I Chapter 9, [1258a].
2. A Year of Crises: UNHCR Global Trends 2011. At URL <http://www.unhcr.org/4fd6f87f9.html> Accessed: 20/5/2013.
3. Banks G., Ballard C. (eds.) (1997) *The Ok Tedi Settlement: Issues, Outcomes and Implications*, Pacific Policy Paper 27, Canberra: National Centre for Development Studies and Resource Management in Asia-Pacific, Research School for Pacific and Asian Studies, Australiana National University.
4. Boughton E. (2005) "The Bhopal Disaster and its Aftermath: A Review", *Environmental Health: A Global Access Source*, 4, 6.
5. Frynas J. (1998) "Political instability and business: focus on Shell in Nigeria", *Third World Quarterly*, 19, 3, 457-478.
6. Gadamer H-G. (1989) *Truth and Method*, 2nd Revised Edition, tr. rev. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, London: Sheed and Ward, 235-236.
7. Kristof N. (2017) *Is this Genocide?* New York Times, December 5th. At URL <https://www.nytimes.com/2017/12/15/opinion/sunday/genocide-myanmar-rohingya-bangladesh.html> Accessed 22/2/2018.
8. Kung H. (2005) *Global Ethic and Human Responsibilities*. At URL http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/global-ethic-human-responsibility.html Accessed: 27/05/13.
9. MacIntyre A. (2007) *After Virtue*, 3rd Edition, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.
10. Nagel T. (1989) *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 8-9.
11. Ozolins J. (2009) "Human Beings as Resources: The Ethics of Buying and Selling Human Tissues and Organs", *Ethics Education*, 15, 1, 5-19.
12. Pettiford L., Harding D. (2003) *Terrorism: The New World War*, Slough: Arcturus; Freilich J., Guerette, R. (eds.) (2006) *Culture, Conflict, Crime and Terrorism*, Abingdon, Oxon.: Ashgate; Zimmerman, E. (2011) "Globalisation and Terrorism", *European Journal of Political Economy*, 27, S152-S161.

13. Pincock S. Survival of the fishes. At URL <http://www.abc.net.au/science/articles/2010/09/09/3003951.htm> Accessed: 2/4/2011.
14. Rorty R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
15. The Al-Jazeera Report (November 2017) on the humanitarian crisis. At URL <http://www.aljazeera.com/programmes/insidestory/2017/11/yemen-humanitarian-crisis-solved-171116184> Accessed: 22/2/2018.
16. The newspaper article in *The Guardian*. At URL <http://www.guardian.co.uk/world/2013/may/01/scientists-concerned-h7n9-bird-flu-outbreak> Accessed: 20/5/2013.
17. Twiss S. (2004) "History, Human Rights and Globalisation", *Journal of Religious Ethics*, 32, 1, 39-70.
18. Quine W. (1960) *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
19. United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights (1998) *Statement on Globalization and Economic, Social and Cultural Rights*, May, 1998, Geneva: Office of the United Nations Commissioner for Human Rights.
20. Wittgenstein L. (1953) *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, para. 19.

ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА: МІРКУВАННЯ ПРО ГЛОБАЛЬНІ КРИЗИ

Джон Озолінс

*Австралійський католицький університет, 115 Вікторія,
Фіцрой Вікторія 3065 Австралія*

Світ охоплений, здавалось би, нескінченними проблемами. Багато з них виходять на міждержавний рівень, тобто за межі окремих держав. Такі питання як зміна клімату та очевидне глобальне потепління, яро обговорюють; багато хто стверджує, що якщо люди не змінять свої підходи до природокористування, то всі ми приречені. Криза 2011 р., пов'язана з аварією на ядерному реакторі у префектурі Фукусіма, Японія, що сталася внаслідок руйнувань, спричинених сильним землетрусом і цунамі, вказує на людську безпорадність перед силами природи. Вона також вказує на потребу поважати ці сили. Інші кризи, такі як світова фінансова криза 2008 р., також мали наскрізний вплив на людське життя. Хоч це й складно підрахувати, та немає сумнівів, що світова фінансова криза також стала причиною смертей, адже кількість грошей на допомогу зменшилася, проекти, які могли б посприяти вирішенню проблеми з нестачею житла, покращенням санітарії та забезпеченням чистою водою, припинилися. Існує потреба перебудувати капіталізм, щоб він служив для загального блага, а не для егоїстичних потреб корисливих спекулянтів. Разюча нерівність у розподілі спільного багатства країн однаково жажлива, як в Сполучених Штатах, Китаї,

Індії, Австралії чи Об'єднаному Королівстві (а це лише декілька країн, що входять до Великої двадцятки), так і в усіх інших країнах. Хвилі протестів на Близькому Сході, що стали причиною вигнання лівійського диктатора Каддафі та єгипетського президента Мубарака, варто розглядати не лише як ознаку властивої цим країнам нестабільності, а і як ознаку того, що репресивна політика, де б вона не проводилася, в кінцевому результаті призводить до повалення корумпованого режиму. Звісно, ситуація в Сирії особливо складна й вказує на потребу в сильнішому міжнародному праві. В цій статті аргументовано, що філософія повинна відігравати важливу роль у міркуваннях про глобальні питання і, використовуючи приклад глобальної етики, показано, що вона відіграє центральну роль в експлікації цінностей, які є основою запропонованих вирішень глобальних проблем. Хоч культури – різні, новітня історія показує, що люди мають спільні цінності й призначення.

Ключові слова: глобалізація, глобальні кризи, глобальна етика, права людини

НОМО SOVIETICUS ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ТИП ЛЮДИНИ (ЗА ТВОРЧИСТЮ С. АЛЕКСІЄВИЧ)

Марія Братасюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
pateu_mag@ukr.net*

Досліджено на матеріалах творчості С. Алексієвич радянський тип людини. Наголошено на малорозробленості українськими філософами цієї проблеми. Підкреслено актуальність досліджуваної проблеми, оскільки людина радянського типу, “червона людина”, у масі своїй в значній мірі гальмує проведення реформ в пострадянській Україні. Розкрито характерні риси людини радянського типу.

Ключові слова: радянська людина, свобода, тоталітаризм, пострадянська реальність, соціальність, соціокультурне середовище.

Дослідження людини завжди було актуальним для філософів. Сучасні людинознавці продуктивно працюють у цій площині [1; 2; 3; 4; 5; 6], проте, попри все багатство досліджень, існує низка проблем, що потребують інтенсифікації зусиль філософської спільноти. Серед них – дослідження людини типу гомо советікус. Суспільство – це продукт взаємодії індивідів і водночас – це надлюдська сила, що є незалежною від них, має свою логіку розвитку. Люди залежать від об’єктивних умов та обставин життя, і водночас вони змінюють ці обставини. Людина сформувала, створила, ствердила себе як суб’єкт трудової діяльності, як мислячу й духовно-культурну істоту [7; 8; 9; 10]. З одного боку, людина – це продукт своєї епохи, її досягнень та прорахунків, її злетів та помилок, її ідеологічних штампів, стереотипів мислення тощо. А з іншого, людина – це результат, відбиток усієї історії людства, всього світового соціокультурного процесу. Саме як культурно-історична (надсоціальна) істота людина поєднує в собі універсальність та унікальність, загальнолюдське та індивідуально-неповторне, вона здатна до самодетермінації, творчого самоздійснення, самовираження, індивідуальної свободи, тобто стає духовною істотою [9].

Суспільне як форма колективістського “ми” тривалий час трактується в соціологізаторських ученнях як чинник, що є визначальним стосовно людини. “Людина, – читаємо у “Філософському словнику”, – це суспільна істота, в діяльності якої виявляються суттєві характеристики найвищого якісного рівня матеріального світу – суспільного буття. Вона не тільки природна істота, вона людська природна істота, тому сутність її визначається сукупністю усіх суспільних відносин, а не тими або іншими механічними, фізичними, біологічними і т. п.

характеристиками, які, хоч і притаманні людині, проте підпорядковані тут якісно вищим, суспільним характеристикам” [17, с. 264]. Як бачимо, визначальним чинником становлення людини тут є суспільне, якому підкорено природне, людська біологія та фізіологія. Апогею цей погляд на людину, її становлення та розвиток сягає в марксизмі, і реальним типажем втілення цієї філософії стала радянська людина. Цей тип людини до цього часу не привертав достатньої уваги українських дослідників. І марно, оскільки, як засвідчила пострадянська історія, її безпосередній чи опосередкований вплив на суспільні процеси цієї епохи є без перебільшення визначальним. Дослідити цю людину, виявити екзистенціали її буття, вникнути в її світ, зрозуміти її мотивацію, світоглядні установки, цінності та переживання, і, що особливо важливо, – її місце і роль в пострадянському часі – це і цікаво, і актуально, щоб краще зрозуміти процеси сьогодення, наше нинішнє буття, наші прорахунки, нашу недолугість тощо.

Знаковою в цьому сенсі є творчість Нобелівського лауреата Світлани Алексієвич, яка присвятила низку своїх напрацювань дослідженню феномена гомо советікуса, тобто людини радянського типу [11; 12; 13].

Соціальне “я” людини є сукупністю набутих індивідом якостей у соціумі для забезпечення індивіда, його зв’язку із соціумним середовищем, що має духовно-культурний вимір [16]. Кожне суспільство формує людину відповідно до своїх цілей, завдань, потреб та й загалом духу свого часу. Сімдесят три роки існування радянської влади не могли не накласти свій відбиток на кожного, хто жив у тій країні. За цей період було сформовано спільноту людей, яка дістала назву “радянський народ”, а представник її – homo sovieticus (далі – гомо советікус). Особливо промовистою в цьому плані є робота С. Алексієвич “Час second-hand (кінець червоної людини)” [12]. Дослідження цієї авторки, безумовно, актуальне, оскільки люди типу гомо советікус є діючими особами нашого сьогодення, вони без перебільшення чинять величезний вплив на сучасний український розвиток. Реформи в Україні в останні два десятиліття не відбуваються, після Революції Гідності, відчутно не розпочавшись, загальмувалися, і якщо придивитися пильніше до чинників, що причетні до цього, то можна виявити серед інших великий “внесок” “червоної людини”, яка не прагне змін, а ностальгує, як не дивно, за радянським минулим.

С. Алексієвич зазначає, що формування нового типу людини – “червоної людини” – було “жахливим експериментом”. І його результат не менш жахливий – оця спільнота “червоних” людей, що кинули виклик здоровому глузду, загальнолюдським цінностям, стали гвалтівниками всього живого і позитивного, життєствердного. Досліджуючи радянську епоху з позицій сьогодення, авторка ставить діагноз тому, що зроблено за останні чверть віку, після розпаду СРСР. Це діагноз “нашому злочинному романтизмові”, – підкреслює авторка, – “нашій мовчанці, нашій теперішній німоті й мовчанню еліти”, що поступилася владою бандитам [12]. Це не політики, вважає С. Алексієвич. Це орден тих людей, що дорвалися до російського

пирога і здійснили його розподіл. Історія має здатність повторюватися. Щось подібне в Росії сталося раніше, в 1917 році під час Жовтневого перевороту.

Аналіз цієї позиції авторки спонукає до роздумів і зумовлює появу запитання: А чи була справді еліта в СРСР? І чи була у неї влада, щоб поступитися бандитам, своєрідному ордену, що “розділив російський пиріг”? – Схоже на те, що влада і була у бандитів, і так у них і залишилася. СРСР був створений засобами насильства над десятками мільйонів людей, він існував завдяки тотальному насильству, здійснюваному орденом насильників над всіма, хто вцілів і вижив. Це те, що об’єднує бандитів початку ХХ ст., тих, що здійснили Жовтневий переворот і, зруйнувавши Російську імперію, захопили владу і почали будувати на 1/6 земної кулі комунізм, і кінця цього ж століття – які, використавши розпад радянської імперії, захопили владу і почали будувати “приватний комунізм”, зневажаючи культурно-цивілізаційні норми співжиття, керуючись філософією інстинктивізму.

Зрозуміло, що за те, що відбулося в 90-х роках ХХ ст., хтось має відповідати. Роздуми авторки на цю тему нині корисні й актуальні для нас, оскільки українці в 90-х роках пережили такий самий експеримент над собою, що й росіяни. Україна в цей період теж стає тотальним криміногенним соціумом, формує олігархічний режим, втрачаючи слабкий реальний республіканізм, українці опиняються в становищі внутрішньо окупованого народу. Це вже український час second hand.

Авторка покладає відповідальність за всі ці трансформації 90-х років на освічену та духовно розвинуту частину суспільства, представників національної еліти. Не кати, і не жертви винні у тому, що такий жахливий експеримент, як творення криміналізованої дійсності кінця 90-х, відбувся. С. Алексієвич проводить слушну ідею, стверджуючи, що варварству і насильству, філософії інстинктивізму, життю “по поняттям” має протистояти дух, духовність, а отже, ті люди, які є їх носіями [11; 12]. Це не нова ідея, вона неодноразово звучала в історії філософії: вдосконалювати дух, збагачувати духовність закликали буддисти, ідеал духовно наповненої людини як альтернативу всілякому насильству і свавілля розвивали релігійні філософи, в духовному зростанні людини і соціуму шлях до гармонійного світу вбачали Г. Сковорода, Т. Шевченко, М. Бердяєв, І. Огієнко, А. Шептицький, Д. Донцов та низка інших українських та зарубіжних мислителів. Іншого шляху для недопущення подібних експерименту 90-х не існує.

Проте історія засвідчила, що в Росії кінця ХХ ст. духовний потенціал соціуму був дуже мізерним. Російська інтелектуальна еліта зрадила свій народ. Очевидно, що духовний вимір російського життя був дуже поверхневим, вважає С. Алексієвич, бо дуже швидко цю духовність здолала “глибина власної кишені”. Любов до народу, всього свого, рідного, чим дорожили і що стверджували, була нею подолана [12]. На думку авторки, цю перевірку “глибиною власної кишені” мали пройти не лише політики, а всі представники радянської інтелігенції, всі носії духовного, кожен на своєму місці. І, мабуть, – кожен громадянин, бо стверджувати, оберігати, захищати

цивілізовані засади життя має кожний. Правовий порядок життя створюють і захищають всі. Правова держава не може бути створена одним якимось прошарком суспільства [14]. Це справа всіх і кожного, і особливо освічених громадян, духовно-інтелектуальної еліти, “луччих людей” (Д. Донцов), покликаних бути провідниками нації, носіями загальнолюдських ідеалів і цінностей.

Проте російська еліта цього випробування не пройшла, вона не склала іспит на випробування гаманцем. Не змогла скласти цей іспит і українська еліта, і вона не може зняти із себе відповідальності за деградацію суспільних відносин, тотальну криміналізацію українського життя. Вона теж зрадила себе, свій народ, і свободу, і інші свої ідеали. С. Алексієвич акцентує на бездіяльності, пасивності, злочинному мовчанні людей, які повинні були реагувати на наступ асоціальних прошарків, філософію інстинктивізму, бездуховність, наростання насильства [12]. Ці претензії, схоже, цілком виправдані.

Людина типу гомо сапієнс обрала мовчанку замість активного протесту, бо нею водив страх втратити насиджене місце, дуже часто – той мізер, мінімум, але постійний мінімум, що називався зарплатою, який вона отримувала від криміналізованої влади. Ці люди мовчки спостерігали, та й спостерігають нині, видатну несправедливість, яка творилася і продовжує творитися в суспільстві. У російського народу, – пише С. Алексієвич, – традиція бездуховності, агресії, свавілля, грубої фізичної сили, аморальності, неокультуреності, неосвіченості виявилася значно потужнішою від духовної традиції [12]. Воно і не дивно, бо більшовицька еліта, тотально заперечуючи загальнолюдські цінності, духовну парадигму життя звела до комуністичної ідеології та такої ж практики. На такому “безґрунтів’ї” (Л. Шестов), що тривало упродовж трьох поколінь, вирости і відповідно виховалися люди, що були отруєні чадом комуністичної ідеології та класової моралі, люди, що не сповідували загальнолюдських цінностей та принципів, що відображають фундаментальні засади життя, не були прихильні до них, не цінували їх, а тому захистити їх від знищення новоявленими комерсантами з криміналізованого світу не могли, та й не вважали за необхідне. Радянський спосіб життя, що базувався на мовчанні і покірливості усередненого гомо советікуса, – це дуже сумний досвід, який, не зважаючи на те, що комуністична ера пішла в історію, продовжує чинити тотальний вплив на нинішнє російське і, значною мірою, на українське сьогодення. Бо ці люди, що творили цю еру, цей тип людей, – це наші сучасники, вони поряд з нами, серед нас, у кожному із нас зі своїм внутрішнім світом, кодами і стереотипами сприйняття, мислення і поведінки, цінностями, світоглядними установками тощо.

Нинішня поліцейська путінська Росія – це сумний і небезпечний наслідок зради народу і свободи російською інтелігенцією, яка у моральному плані вибрала себе. Цей вибір в кінцевому підсумку став зрадою і її ж самої, бо в нинішній Росії бути самою собою духовно розвиненій людині навряд чи можливо. Дещо втішніша ситуація складається в сучасній Україні, яка теж пережила зраду своєї інтелігенції.

Але після досвіду двох Майданів поки що незміцніла українська свобода дісталася поколінню, яке, схоже, повертатися в тоталітаризм не захоче. Майбутнє покаже, чи це так насправді.

А тепер перейдемо до детальнішого аналізу С. Алексієвич гомо советікуса як типу людини, що з'явився внаслідок радянського експерименту. Ця людина дійсно типаж, вона скрізь, вона – масовий феномен. Щоб досягнути мети – розкрити, якою є людина цього типу, – авторка використовує спеціальну методологію. Найперше вона використовує екзистенційний підхід, дивиться на цю людину зсередини, це “внутрішній погляд” на людину в усій повноті її радянського існування, “людина – в – радянському світі”. Це погляд на людину, що перебуває все життя в екстремальній ситуації, на межі буття і небуття, і яка так звикла до цього екстремального буття, що не зауважує його абсурдності, і іншого буття, що мало шанс з'явитися на початку 90-х, як правило, не прагне і не приймає [11; 12; 13].

Авторка пише у своєрідному стилі, для свого дослідження використовує сповіді, монологи, унікальні розповіді людей, що жили в радянську епоху і, опинившись на порозі 90-х перед вибором, не пройшли випробування свободою. У С. Алексієвич немає оцінок, критики, категоричних висновків. Вона просто вслухається, вчувається в цих людей, вживається у їхній внутрішній світ, щоб макимально зрозуміти цю “людину-в-радянському бутті”, що виявилася настільки живучою і значимою для сьогодення. Через ці монологи та сповіді феномен “червоної людини” постає як специфічна суб'єктивна реальність, що пережила свій час і продовжує чинити вплив на пострадянську дійсність [11; 12].

Авторка вслухається в людей, яких поглинула комуністична ідеологія, які були в'язнями радянських концтаборів, які були на межі між життям і смертю, вони страждали, переживали фізичні болі, але, пройшовши ці випробування, однак, заявляють: “...споганили соціалістичну ідею”. Їм жаль їхнього минулого, їхнього світу, який розламався, їхніх сподівань, які уже ніколи не будуть реалізованими [12].

Це трагічні персоналії. Все їхнє життя, їхній внутрішній світ, “я” кожного із них, як і епоха, – це суцільний трагізм. Душа кожного із них – як оголений нерв, це справді люди-страждальці. Вони тотально розчаровані тим, що сталося. Чим вони живуть? – Ностальгують за минулим, звернені у минуле, живуть спогадами про нього, про ту усталеність і мінімальну забезпеченість, яку отримували як плату за лояльність до режиму, бо нині багато хто із них не має елементарних засобів до існування [12].

Соціальне “я” людини є сукупністю набутих індивідом якостей у соціумі для забезпечення індивіда, його зв'язку із соціумним середовищем [8; 9]. Проте суспільство може остаточно поглинути індивіда, особливо, коли він недостатньо добре мислить, є довірливим і нерозбірливим. Дослідження С. Алексієвич на тему “червоної людини” засвідчують, що людям типу гомо советікус властивий романтизм. Вони вірять у високі ідеали і ненавидять міщанство, заземленість,

прагматизм, комерціалізм тощо, що і зумовило неприйняття ними на поч. 90-х приватновласницьких відносин та прагматичної психології. Представники типу гомо советікус смакують у минулому свою причетність до ідеалів комуністичного майбутнього. Вони мислять їх як щось високе і натхненне, за що варто боротися і навіть жертвувати своїм життям. Радянська дійсність була дуже багатою на “подвиги” простих радянських людей в ім’я комуністичного майбутнього. Ці люди звикли мислити себе знаряддями досягнення цієї мети, оскільки були впевнені у своїй винятковості – таких, як вони, більше немає, високі ідеали більше реалізовувати нікому, бо довкола ворожий капіталістичний світ з його приватним життям, де кожний є заземленим егоїстом [12].

Людська духовна суть, окрім нагромадження знань, проявляється в моральних пошуках, “муках совісті”, у пошуках сенсів життя, намаганнях зробити життя осмисленим, у проявах почуття прекрасного, “життя в істині”, вірності Богові тощо [15]. Саме у досягненні високих комуністичних ідеалів ці люди вбачали сенс свого життя. Пам’ятаючи про те, що вони першими у світі це роблять, вони виправдовують ту непомірно високу ціну, яку платило радянське суспільство за цей експеримент.

“Людина – природно-соціальна (курсив – М. Б.) істота, якісно особливий ступінь живих організмів на Землі, здатних до свідомої саморегуляції, завдяки чому вона постає як суб’єкт суспільно-історичної діяльності й культури” [15, с. 350]. Гомо советікус постає як людина дії, але він не суб’єкт і не особистість. Він маріонетка, виконавець, реалізатор планів радянських керівників. Йому потрібні не лідери, а вожді. Вся радянська реальність – це не просто “жахливий експеримент” (С. Алексієвич), це видатний, геніальний обман десятків мільйонів, навіть сотень, що в кінцевому підсумку закінчився дуже драматично-трагічно.

Покажемо в цьому плані є ставлення людей радянського типу до свободи. Свобода як вільний вибір своїх життєвих установок та принципів, як можливість стати індивідуальністю чи особистістю має в плані самоствердження, самовизначення, самоздійснення для людини-особистості надзвичайно важливе значення. Творчість С. Алексієвич засвідчує, що людина типу гомо советікус боїться свободи, оскільки готовності бути вільною у неї немає [11; 12], бо досвіду реальної свободи у них просто не було. Їх ніхто не вчив бути вільними, користуватися свободою, жити в свободі. Їх вчили помирати за неї, пише авторка, і вони помирилися десятками тисяч, сотнями. Коли ж свобода стала на порядок денний як факт, вони її зраджують, вони від неї втікають, вони її не прагнуть, не знають, що з нею робити, хіба за невеликим винятком. Ці люди не сформовані як особистості, що готові бути автономними суб’єктами пізнання і дії. Вони і не могли такими стати, їх десятиліттями деперсоналізували, знищували як автономних суб’єктів, зомбували стереотипами тоталітарного світогляду та мислення, мілітаризували їх свідомість,

стандартизовували, штучно формували із них людей “нової історичної спільноти” – радянських людей.

Люди типу гомо советікус – це люди, позбавлені здорового глузду, – вважає С. Алексієвич. У них поруйновано інстинкт самозбереження, їм властивий хронічний страх за себе, за рідних, за країну. Вони не можуть бути іншими, бо живуть в атмосфері тотального насильства і страху. Цей страх справді хронічний. У чотирьох поколінь радянських людей, які виділяє С. Алексієвич, лише четверте, горбачовське, мало дещо менше страху, ніж інші: довоєнне, повоєнне та брежнєвське. Страх паралізував їх волю, тому улюблений спосіб життя цих людей – пасивно-споглядальний. Вони готові погаласувати, “випустити пар”, як це робилося масово на поч. 90-х, але, коли доходило до продуктивної довготривалої дії, вони зупинялися, у них до цього не було готовності [12].

Тип радянської людини – це “людина маси”. Не будучи особистістю, автономним суб’єктом, ця людина добре почувається в масі, в колективі, це “групова” чи “колективна” людина. Та епоха поцінювала “колективістське ми”, а не окремішне “я”, тому радянська людина прагнула опинитися в колективі, в групі, в масі людей. Серед них вона почувалася “своєю”, була “в своїй тарілці”, бо, опинившись сам на сам, наодинці із собою, вона почувалася невпевнено і розгублено, боялась приймати рішення, самовизначатися. Ці люди прихильні до групових цінностей. Не дивно, що в нинішній Україні так страждено іде процес формування реального суб’єкта права, готового творити та захищати право у будь-яких формах. Несформована особистість не готова стати повноцінним суб’єктом права і будувати правову Україну, а не кримінальну [12].

Люди типу гомо советікус, на думку С. Алексієвич, будучи чи то катами, чи то жертвами, відштовхують, бо однаково морально деградовані. Вони разом деградовані до критичної межі, бо зрадили загальнолюдські цінності, знехтували загальнолюдською мораллю, замінивши їх ефемерними груповими, класово-партійними. У них не виявилось імунітету супроти філософії інстинктивізму, яка ґрунтується на насильстві та людиноненависті, яка стверджує пріоритет сили над правом. Ці люди дуже швидко засвоїли, що книжка не нагодує, вони вчасно поміняли духовне на матеріальні блага в радянську епоху. Вони стали виконувати функцію обслуговування колишньої партеліти, що опинилася при владі. Саме вони стали соціальною базою збереження середньовічних сеньйорально-васальних відносин на поч. 90-х.

Гомо советікус – це тип людини-конформіста, пристосуванця, адаптанта, який, прийнявши принцип етатистського патерналізму, звик до опіки тоталітарної влади в умовах відсутності приватного життя і не зумів напрацювати власних умінь та навичок автономного буття, прийняття рішень у ситуації самовизначення. Радянська система наполегливо здійснювала селекцію людського матеріалу, відсіюючи мислячих та діяльних, що могли потенційно скласти загрозу для неї. Ця система

наполегливо стверджувала закон “виживання посередності” (С. Алексієвич), що дозволяв їй спокійно існувати, продовжувати себе надовго у часі. Можна нині лише уявляти масштаби інтелектуального занепаду та деградації в умовах тотального наступу радянської державної машини на вільну думку, духовність та креативність [12].

Така деперсоналізована, усереднена, не здатна до самовизначення радянська людина, позбавлена індивідуальних цінностей, задогматизована комуністичною ідеєю стала дуже добрим об’єктом маніпуляцій з боку тоталітарної влади. Ці люди і нині заважають жити і творити тим, хто дорожить своїм “я”, є самодостатньою особистістю, хто відкритий новаціям, хто прагне до якісних змін сам і допомагає відбутися їм у масштабах країни. В нинішній Україні їх дуже поки що багато. Це маріонетки політичного плану, які служать квазіпартіям і їх власникам, людям, які втілюють олігархічний режим. Це пасивно-споглядальна більшість, яка мовчки благословляє все, що відбувається в пострадянському українському просторі. Їм до всього байдуже, вони зберігають нейтралітет, зраджуючи загальнолюдські цінності за той мінімум благополуччя, який вони мають.

Червона людина – це маргінал, який стоїть на зламі епох, на роздоріжжі між капіталізмом та соціалізмом, який вічно “на шляху до комунізму”, який мігрує із сільської культури в міську, із аграрного виробництва – в промислове, індустріальне, який постійно живе у гуртожитках, бо не має власного житла тощо. Дорога і вічний рух, як виявиться, в нікуди – стають особливими цінностями для гомо советікуса: “Нынче меня дома не застанеш, Я в дороге, я в пути...”, – співалося у відомій радянській пісні. Ця бездомність – шлях до повної безвідповідальності гомо советікуса як “людини групи”. Ця людина – громадянин світу, космополіт. Вона не відповідальна за свій дім, бо у неї цінності зовсім іншого плану. Вона любить весь світ, але не здатна любити свій народ, націю, бо її навчили, що принцип націоналізму – це пережиток минулого [12].

Психіка гомо советікуса, як засвідчує творчість С. Алексієвич, зазнала відчутних злякисних деформацій, оскільки зберегти її здоровою в умовах мілітаризованого та криміналізованого середовища, що є тотальним і перманентним, неможливо. Масове переселення народів, масові репресії, десятки мільйонів, що пройшли через концтабори, полювання за “ворогами народу”, вільнодумцями, життя на “фронтах” – трудовому чи військовому – тощо – це весь той негативний досвід, від якого психіка гомо советікуса переставала бути функціонально повноцінною. Втрата здорового глузду, зруйнований інстинкт самозбереження, дезорієнтація і в просторі, і в історичному часі, коли падіння сприймається як злет, коли свавілля і неправу сприймаються як право, заідеологізоване бачення дійсності – це свідчення інволюції свідомості гомо советікуса [11; 12].

Гомо советікус – це моральний мутант, готовий у своїй духовно-практичній діяльності до різких небезпечних відхилень у різні сторони. Творчість авторки

пронизує осуд супердержави, яка втілює насильство над всім людським і людяним, над людською душею і тілом, над всім, без чого людське буття є неповноцінним [11; 12; 13].

В умовах тотального домінування цього бездушного механізму над людиною філософія стала бездуховною, педагогіка – дресурою, право – підступним неправом, мораль – порожньою декларацією. Це перевернутий з ніг на голову світ гомо советікуса, світ, де ентропія, розпад всього живого і людяного стає типовим і нормальним. В такому світі у гомо советікуса втрачається відчуття реальності і здатність осмислювати те, що з ним відбувається. В цьому світі тотального зла та абсурду, тотальної стерильної несвободи не залишається місця для духа та духовності.

Країна тотального зла та абсурду пішла в історію, але залишилися люди типу гомо советікус. Будучи посередностями, не дивують нічим і не здатні дати нічого, вони розуміють, що їм треба “служити” тим, хто дає засоби для життя, “блага”. Вони цю місію виконують і дуже нею захопилися. Це захоплення набрало масового характеру, процес набув власної логіки розвитку. Вони не помічають, як поволі сприяють відтворенню способу життя, де простір свободи все більше звужується. Ці люди стали соціальною базою морально-етичної деградації уже пострадянського українського суспільства. Вони спокійно дозволили невеликій групці людей приватизувати державні інституції. Без них був би неможливим олігархічний режим, який тотально впливає нині на всі сфери українського соціуму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бубер М. Проблема человека [Текст] / Мартин Бубер // Мартин Бубер. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 157–232.
2. Гуревич П. Философская антропология: учебное пособие П. Гуревич. – М., 1997. – 234 с.
3. Рікер П. Сам як інший [Текст] / Поль Рікер ; [пер. з фр.]. – К. : Дух і літера, 2000. – 458 с.
4. Шелер М. Положення людини в космосі [Текст] / Макс Шелер // Читанка з історії філософії. Зарубіжна філософія ХХ сторіччя : у 6 кн. Кн. 6. – К. : Фірма “Довіра”, 1993. – С. 146–152.
5. Шарден де Т. Феномен людини [Текст] / Тейяр де Шарден // Читанка з історії філософії. Зарубіжна філософія ХХ сторіччя : у 6 кн. Кн. 6. – К. : Фірма “Довіра”, 1993. – С. 159–165.
6. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку [Текст] / Френсис Фукуяма; [пер. з англ. В. Дмитрука]. – Львів : Кальварія, 2005. – 380 с.

7. Цимбал Т. В. Людина у пошуках ґрунту : монографія / Тетяна Володимирівна Цимбал; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. – К. : Кривий Ріг, 2010. – 284 с.
8. Людина в сучасному світі : колек. монографія : в 3 кн. Кн. 1. [заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника] ; Львів. нац. ун-т ім. Івана Франка, Ін-т соціогуман. пробл. людини Зах. наук. центру Нац. акад. наук України. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2012. – 578 с.
9. Філософія. Світ людини [Текст]. – К. : Стилос, 1999. – 234 с.
10. Хамітов Н. В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології [Текст] / Назіп Віленович Хамітов. – К. : Гранослов, 2000. – 251 с.
11. Алексієвич С. Цинкові хлопчики [Текст] / С. Алексієвич. – К.: Vivat, 2016. – 368 с.
12. Алексієвич С. Час second-hand (кінець червоної людини). [Текст] / С. Алексієвич. – К.: Дух і Літера, 2017. – 464 с.
13. Алексієвич С. У війни не жіноче обличчя [Текст] / С. Алексієвич. – К., 2016. – 400 с.
14. Братасюк В. М. Особливості становлення особистості як суб'єкта права в контексті реалізації принципу верховенства права / В. М. Братасюк // Верховенство права: традиція доктрини та потенціал практики. [Монографія] / В. Г. Фатхутдінов, В. С. Шилінгов, О. М. Яремко та ін. За заг. ред. М. Г. Патеї-Братасюк. – Київ: вид-во Європейського ун-ту, 2010. – 536 с. – С. 161–181.
15. Табачковський В. Людина / В. Табачковський // Філософський енциклопедичний словник / Гол. ред. В. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – С. 350.
16. Братасюк М. Г. Утвердження людини духовної як провідна ідея філософської системи Г. Сковороди / М. Г. Братасюк // Г. Сковорода в духовному житті України. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції у м. Тернополі 3-4 грудня 1992р. – Тернопіль, 1994. – С. 31–34.
17. Філософський словник / За ред. чл. кор. АН УРСР В. І. Шинкарука. – К.: Головна редакція УРЕ АН УРСР, 1973. – 600 с. – С. 264.

HOMO SOVIETICUS AS A SOCIAL TYPE OF PERSON (ON MATERIALS OF CREATIVITY S. ALEKSEEVICH)

Mariya Bratasiuk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
pateu_mag@ukr.net*

In the article on materials of creativity S. Alekseevich the Soviet type of person is investigated. Social as a form of collectivist “we”, for a long time is interpreted in sociologizing teachings

as a factor that is decisive in relation to man. The apogee of this view of man, its formation and development reaches in Marxism and the real type of embodiment of this philosophy became a Soviet man. This type of person has not yet attracted enough attention of Ukrainian researchers. And in vain, since, as the post-Soviet history has shown, its direct or indirect influence on the social processes of this era is without exaggeration, decisive.

For what happened in the 90s of the twentieth century, someone should be held accountable. The author's reflections on this topic are now useful and relevant to us, since Ukrainians in the same 90s experienced the same experiment on themselves as the Russians. Ukraine during this period too becomes a total criminalized society, forms oligarchic regime, losing a weak real republicanism, Ukrainians are in the position of the internally occupied people. This is the Ukrainian second hand second time.

The author entrusts responsibility for all these transformations of the 90s to an educated and spiritually developed part of society, representatives of the national elite. Not the executioners, and not the victims, are guilty of the fact that such a terrible experiment as the creation of a criminalized reality of the late 90's occurred. History has shown that in Russia at the end of the twentieth century. the spiritual potential of society was very scanty. The Russian intellectual elite betrayed its people. It is obvious that the spiritual dimension of Russian life was very superficial, according to S. Alekseevich, because very quickly this spirituality overcame the "depth of its own pocket". This check on spiritual maturity should pass every citizen, because everyone has to assert, protect, protect and defend the civilized principles of life. The legal order of life creates and protects everyone. The rule of law can not be created by one particular stratum of society. It is for everyone, especially the educated citizens, spiritual and intellectual elite, "Better People" (Dontsov), are called to be leaders of the nation, native human ideals and values.

The Ukrainian elite failed to pass this exam, and it can not remove responsibility for the degradation of social relations, the total criminalization of Ukrainian life. She also betrayed herself, her people, and her freedom, and her other ideals.

Key words: soviet man, freedom, totalitarianism, post-Soviet reality, social, socio-cultural environment.

УДК 130.2:316.32

КОНВЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ РОЛЬ У СОЦІАЛЬНІЙ АДАПТАЦІЇ В УКРАЇНІ

Віктор Ворніков

*Одеська національна академія зв'язку ім. О. С. Попова,
вул. Ковальська, 1, кім. 227, Одеса, 65029, Україна,
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

Розглянуто проблеми соціальної адаптації в сучасному українському суспільстві, виявлено семіотичні виміри комунікативної взаємодії, що дає можливість окреслити рівень конвенціональності на всіх рівнях суспільних відносин. Обґрунтовано пов'язаність соціальної адаптації в українському соціумі з пошуками взаємоузгодження та взаєморозуміння. Обумовлено необхідність дослідження концептуальних засад становлення та формування громадянського суспільства, зокрема переосмислення традиційної конвенціональності.

Ключові слова: соціальна адаптація, комунікація, конвенціональність, архетип, семіотичний код.

Сучасне українське суспільство перебуває в ситуації необхідності переосмислення підстав традиційної комунікації – діалогу й, одночасно, потреби знаходження нових конвенціональних умов соціальної адаптації для всіх своїх рівнів. У процесі становлення і формування в Україні постмодерної реальності стає актуальним звертання до проблем соціальної адаптації. Нова реальність характеризується новими умовами взаємин між людьми, особливою системою цінностей, норм і правил, культурних потреб і засобів їхнього задоволення. Коли ці норми та правила перетворюються на внутрішню програму поведінки особистості, вони забезпечують узгодження функціонування – конвенціональність, а значить стійкість для кожної сфери соціуму.

Для дослідження виникла необхідність аналізу низки різноманітних досліджень, які виявляють складові цієї проблеми. У соціальній філософії теоретичні аспекти комунікативних відносин, теорії спілкування і комунікації представлені в роботах Е. Берна, Т. М. Дридзе, І. А. Ільяєва, В. Н. Костюка, Я. Кривохлави, В. Лоренца, З. Ненцого та ін. Місце і роль комунікації у системі соціальної взаємодії висвітлюються у працях М. Арджайла, Я. Гибба, К. Гліцінської, Л. Конпоновича, Л. Б. Філонова, Е. Фромма, В. І. Курбатова, В. І. Немчинова, О. І. Якутіної. Теоретико-

методологічний аналіз конвенціональності знаходимо у працях Ю. П. Аверіна, Ю. А. Агафонова, А. Д. Ковальова, І.Ю. Корольова, М. М. Охотнікової, М. Н. Руткевич, Ж. Т. Тощенко, І. В. Турини та ін. У роботах М. Аргайла, Е. Гросса, Г. Стоуна, І. Р. Сушкова, Т. Шибутані та ін. розкривається конвенціональність в комунікаціях з огляду конвенціональної міжособистісної взаємодії.

У сучасному українському суспільстві постійно набувають нових вимірів конвенціональні відносини на засадах комунікативної взаємодії, що суттєво впливають на адаптаційні чинники суспільства, тому є необхідність виявлення їх суттєвого, смислового наповнення.

Метою дослідження є розглянути засади соціальної адаптації в сучасному українському суспільстві та розкрити чинники конвенціональних відносин. Виявити принципи та роль конвенціональності в соціальній адаптації.

Поставлена проблема зумовила методологічні засади дослідження. Визначаючи зміст соціокультурної комунікації та характеристику особливостей механізмів соціальної адаптації в суспільстві, ми опираємося на принцип конвенціональності. На нашу думку, це можливо на основі концептуального поєднання ідей феноменологічного методу (для розгляду феномену конвенціональності) та семіотичного підходу (для виявлення функціональних характеристик феномену конвенціональності). Соціальна конвенціональність в українському соціумі (у контексті соціальної адаптації) має певну феноменологічну структуру. У ній ми виокремлюємо два взаємно детерміновані рівні: “консенсусний” (“вищий”) та “інтерактивно-договірний” (“нижчий”). При цьому, кожен рівень має два власні підрівні: феноменологічний та нормативний. Зазначимо, що суб’єкти інтерсуб’єктивної взаємодії, які перебувають у феноменологічному консенсусі, у процесі діяльності та спілкування взаємно мотивують один одного до конвенціональних взаємин й утверджують тим самим нормативний консенсус. “Інтерактивно-договірний” рівень передбачає інтеракцію за допомогою конвенціональних норм та цінностей також інтеракцію “соціальних знаково-символічних матеріальних світів”. Згідно з семіотичним підходом стверджуємо, що соціум як знакова освіта може забезпечити власну континуальність та цілісність лише у тому випадку, якщо кожен окремий індивід буде функціонувати як цілісний текст, ізоморфний до усєї системи. Семіотичні межі особистості повинні не тільки забезпечувати її унікальність, а й сприяти продуктивній взаємодії з іншими текстами й текстом усього соціуму. Цьому має сприяти формування загальноприйнятих нормативних систем соціального життя на основі світового культурного та соціального досвіду (А. В. Чантурія) (конвенціональності у нашій уяві) [14].

Соціальна адаптація в українському соціумі пов’язана, передовсім, із пошуками взаємопорозуміння та конвенціональності на усіх рівнях. Це виявляє першочергову проблему, пов’язану з формуванням громадянського суспільства. Беручи до уваги семіотичний аналіз соціальних процесів, можна стверджувати, що формування

конвенціонального громадянського суспільства нерозривно пов'язане зі створенням необхідних умов для особистісної адаптації та самореалізації (А. В. Чантурія) [14].

У сучасних транзитних суспільствах спостерігається певна втрата традиційних еталонів комунікаційної культури, що спонукає до пошуку нових парадигм соціальної адаптації. “Національна історична самодостатність” стає критерієм оцінки характеру та якості змін, а всі соціокультурні зміни суспільства відбуваються в контексті соціального вибору механізму адаптації сучасного суспільства та особистості. У суспільстві загалом немає однозначності щодо визначення нової соціальної реальності, а також щодо дії “законів нової соціальної реальності”. Кожна зміна принципів соціальної орієнтації та ідеалів у суспільстві відбувається суперечливо, оскільки більшість його членів перебуває на позиціях вибору. Інша, менша частина соціуму, повторює вже пройдений шлях. Цей перехід, певне порубіжжя, невизначеність породжують колапс діяльності, втрату безпосередньо дій, змістовності, соціальної мети та завдання. Це призводить до розладу функціонування соціальних підсистем та їхньої скоординованості, створює проблеми адаптації. “Шляхи вирішення проблеми соціальної та інтелектуальної адаптації людини у мінливому світі, збереження духовної рівноваги у морі конфліктів, – зазначає І. В. Єршова-Бабенко, – тісно пов'язані з принципами самоорганізації системи психічної реальності” [8, с. 25]. Це обумовлює, на думку згаданої авторки, необхідність зрозуміти головне: якою є модель організації та поведінки гіперсистеми психіки людини, а також психовимірних середовищ, як чинника, що впливає на процес становлення та характер поведінки особистості та суспільства у ХХІ ст. [8, с. 26].

Основою всіх змін у суспільній свідомості є структурні зміни форм відносин, які породжують нові класи й верстви суспільства, нову психологію, мораль, людські взаємини, нові форми культурного буття, стилю і способу життя, нові смисли. Дослідниця А. С. Іванова доречно зауважує, що “суб’єктивний сенс” народжується не у свідомості індивіда, а в соціально скоординованих формах діяльності. Йдеться про те, що первинною є не індивідуальна мотивація, а соціально визнані конвенційні правила, де певний “суб’єктивний досвід” наділяється значенням [9, с. 34]. Зазначимо, що таке судження показує передовсім наявність певних архетипів як соціального досвіду. Свідоме повторення дій у межах окремої парадигми, як зазначає М. Еліаде, визначає її онтологічну сутність. Дії набувають сенсу тільки тоді, коли вони повторюють первинну дію, що “моделює” дію. Так відбувається ослаблення руйнівного впливу часу як руху до незворотного розпаду, хаосу, небуття. Лише через архетипи людина може подолати страх перед історією [15, с. 15–16]. Сучасне українське суспільство, на думку А. В. Чантурія, в умовах зміни типу соціуму й трансформацій в сфері культури є деяким фрагментом соціальної дійсності. Українська культура має в собі таємну мову семантичних полів, виступає як система особливих семантичних шифрів. На перший план, на думку А.В. Чантурія, виходять компенсаторні можливості міфу, який у символічній формі здійснює колективну

психотерапію [14, с. 15–16]. Криза громадянської взаємодії в пострадянському просторі часто розглядається як результат відсутності єдиної ідеології. Саме ідеологія повинна забезпечувати цілісність соціуму, а розв'язання цієї проблеми пов'язується з необхідністю створення соціального міфу, який спроможний стати підґрунтям такої ідеології. Для забезпечення ефективності перетворень, що відбуваються у сучасному суспільстві, стає необхідним відкриття нових можливостей для вільного та відповідального самовизначення людини у світі культури. Йдеться не про набір готових міфологем та стереотипів, а про велику сферу загальнолюдського досвіду інтерпретації реальності, що передбачає особистісний вибір кожного [14, с. 16].

Соціальна філософія достатньо уваги приділяє пошукам засад громадської інтеграції, пов'язаних із комунікацією. Можна виходити із семіотичних аспектів соціальної реальності, де культура виступає як “макрокод” суспільства, який інтегрує усі системи конвенцій, що у ньому функціонують. На думку А. В. Чантурія, “пошуки консенсусу в суспільстві повинні відбуватися не лише на підставі інтерсуб'єктивності визнаних норм, а здійснюватися з урахуванням універсальних характеристик соціокультурного розвитку, які обумовлені відповідністю свідомості та можуть видозмінюватися під впливом культурної традиції” [14].

У праці С. Дацюка доведено, що спосіб інституційної та публічної комунікації є відносно стійким елементом культури й існує досить тривалий час. Комунікаційна стратегія будь-якої соціальної дії є окремим завданням, яке спеціально розв'язується. Якщо формування комунікації не здійснюється цілеспрямовано, а точніше відтворюється наявний спосіб комунікації, то не можемо відповідати за успіх або неуспіх соціальної дії. Головною умовою комунікації є взаєморозуміння учасників. Доречно звернути увагу на те, що комунікаційні стратегії поділяються на комунікаційні (конвенційні) та некомунікаційні (маніпуляційні). Ідеологія, наприклад, як комунікаційна дія завжди породжує комунікаційний процес. Вибрати ту чи іншу точку зору, прийняти за основну ту чи іншу комунікаційну стратегію є питанням віри та моралі, питанням екзистенційного вибору, а не теоретичних аргументів [6]. Зазначимо, що конвенціоналізація як процес застосування конвенційної комунікаційної стратегії принципово відрізняється від маніпуляції. Ця відмінність маніпуляційних комунікаційних стратегій простежується за змістом, об'єктом діяльності, характером інструментів. Об'єктом діяльності конвенціональних комунікаційних дій є не громадяни (як у маніпуляційних діях), а соціальні проблеми, при цьому громадяни виступають партнерами (ініціаторами, помічниками, генераторами ідей). Конвенціональна комунікація здійснюється у межах неідеологічних соціальних проєктів. Вона може переукладатися й поставати як елітна, як суспільний договір загалом. Відтак вона є рухомих діалогом у процесі виконання певних соціальних проєктів. У критичних або суперечливих випадках конвенція підтримується у правничій галузі через суд, натомість у царині закону – через виконавчу владу. Виробництво конвенційної комунікаційної стратегії повинне

виконуватися елітою суспільства, і це є одним із найскладніших завдань [6]. У контексті нашого дослідження важливою є думка С. Дацюка про те, що існують різні типи комунікаційних стратегій (презентація, маніпуляція, конвенція). За рівнем відкритості, симетрії та способу виробленої комунікації вони теж відрізняються: презентаційний тип є пасивною комунікацією; маніпуляційний тип є активною комунікацією; конвенціональний тип є інтерактивною комунікацією. Відповідно, основними засобами для презентації є послання, для маніпуляції – повідомлення, для конвенції – діалог [6].

Продуктивним способом формування уявлення про символічний зміст конвенційного тексту, на нашу думку, є розуміння тексту з позиції комунікативних архетипів його змісту. Комунікативні архетипи, стереотипи, “вічні зразки” людської комунікації є не менш давніми, ніж емоції (радість, гнів або смуток). Треба пам’ятати, що конвенціональність ґрунтується на комунікації. Будь-який текст (мова), на нашу думку, є комунікаційним, тому важливо звернутися до комунікативності архетипів.

Для визначення структури української моделі адаптації доречно зауважити основні історичні характеристики, риси українського менталітету. Важливими є такі архетипи: любов до землі (архетип Природи); автономність, незалежність (архетип Серце); індивідуалізм, самотність (архетип Слово); презентація себе як унікальності в усьому світі (архетип Софії). Так сучасним виявом “любові до землі” є володіння засобами виробництва. Основою змін суспільної свідомості є структурні зміни форм власності на засоби виробництва, формування нових виробничих відносин, які породжують нові класи та верстви суспільства, нову психологію, мораль, людські взаємини, нові форми культурного буття, стилю та способу життя.

Потреба осмислити, “раціоналізувати” національні архетипи та архетипні структури як концепт діяльності загалом, форми та способи взаємин обумовлює звертання до семіотичного структурування тексту, як “ірраціонального знакового дискурсу” конвенціональності, обмеженого “габітус-патерном” задіяних архетипів. При цьому, універсальні структурні основи національних архетипів, інваріантні до будь-яких індивідуальних або типологічних особливостей, виявляються як типові лише на рівні “психосемантичних властивостей” відчуттів, емоцій, що отримують вираз в образах, символах і знаках. Вони дозволяють ефективно моделювати, створювати модель уявлень про соціальні процеси у процесі комунікації, діалогу. Відтак архетипи є одиницями, які можливо застосовувати для осмислення ролі конвенціональності соціальної адаптації в Україні. Архетипи можна використовувати як синергетичну одиницю, визначальну структуру взаємин, прогнозувати наслідки взаємин. Можливо констатувати, що функціонування архетипів є закріпленням ідеальних моделей поведінки, ритуалів, дій, образів, які сприяли формуванню категорій мислення, змістом реальності. Вони стали ретранслятором людського досвіду та досягнень цивілізації за відсутності надійних матеріальних носіїв інформації.

У контексті українських адаптаційних реалій, одним із значних для сучасності архетипів є матеріальний архетип – архетип Грошей. При цьому, гроші та добропорядність виявляються абсолютно різними речами, а ринкова економіка є байдужою до моралі, проте іноді відповідає її потребам. Мораль, на думку Ж. Дельоза, використовується для посилення сенсу самоцільової економічної діяльності. Якщо остання є відірваною від суспільного цілого, то втрачає сенс, “лише сенс нонсенсу залишається в ній самій” [7, с. 118]. У межах “фінансової цивілізації”, яка не знає національних, державних кордонів, найбільш пристосованою стає саме “економічна людина”. Як зауважував Г. Беккер, твердження, що “економічний підхід має продуктивну схему для розуміння всієї людської поведінки” стає можливим тільки тоді, коли дійсно більшість сфер суспільного буття підпорядковані “капіталістичному духу” [2, с. 37–56]. Цікавими є уявлення В. Д. Базилевича, В. В. Ільїна, М. Култаєвої та ін. про те, що “економічна людина” – це абстрактна людина, або “уявна людина”. У результаті суспільних трансформацій ця теоретична абстракція отримує цілком реальні обриси. “Уявна людина” в межах господарської діяльності намагається мінімізувати витрати та максималізувати прибуток. Сьогодні, коли “економіка – це Бог сучасної людини” [3, с. 9], то ця минула абстракція переселилася із теоретичного простору в повсякденність. Вона заповонила всі щілини людського буття. “Економічна людина”, як суб’єкт економічної діяльності, виявляється відірваною від “людини етичної”, тому виникають наполегливі пошуки шляхів їхнього об’єднання. Пошук переходу “економічної людини” до “людини етичної” є пошуком виходу суб’єкта економічної діяльності зі стану самозакриття. Етичне ставлення не обмежується нормами та правилами, які індивід змушений виконувати згідно з “суспільним договором”. На практиці досить часто зустрічається саме таке абстрактне з’єднання “людини економічної” та “людини етичної”. Етичне світовідчуття є радше зобов’язанням, повинністю, а не способом існування. Індивід залишається відданим своїм приватним інтересам, а роль “етичної людини” в суспільстві змушує виконувати “суспільний договір”. Саме тому подібна компенсаторна мораль дуже швидко перероджується в моралізаторство.

Можна погодитися із думкою В. С. Мартянова про те, що в сучасному українському суспільстві спостерігається зворотний бік ліберального консенсусу. Це розпад взаємодії індивідів на окремі міжособистісні комунікації, ситуативні практики у різних соціальних середовищах і функціональних підсистемах суспільства [19, с. 230]. Подібна ситуація провадить до відновлення регулятивного потенціалу етики чесноти, яка виявляється більш придатною для адаптації людини у локальному колективі. Розмивання на глобальному та субнаціональному рівнях ціннісних засад різних складних громадських спільнот, на думку Л. Г. Фішман, обумовить витіснення універсальної етики. Вона буде замінена на етику чеснот, адаптованої до реалій локальних спільнот, на які розпадаються сучасні нації. Неминучість співіснування в сучасному суспільстві альтернативних етик виправдовується також

інституційною диференціацією модерного суспільства, коли кожному індивіду доводиться одночасно бути членом різних спільнот [11, с. 69]. Загалом, згідно з В. С. Мартяновим, Л. Г. Фішманом, етика чеснот орієнтована на виправдання соціального статусу закритих спільнот, їхнього становища в соціальній системі суспільства та доступу до ренти. Все, що обмежує етика, є більш зручним для аргументації привілеїв та винятків, ніж правил. Співіснування суперечливих локальних моделей етик, тобто конвенціональних етик, легітимується тим, що вони залишаються в межах локальних спільнот, інститутів, громадських підсистем. Натомість у публічному просторі буде діяти орієнтована на людину й громадянина егалітарна мораль. Щодо універсальної громадянської моралі, то вона витісняється сукупністю станово-корпоративних, або професійних, етик, кожна з яких стає кодексом честі тільки серед своїх [11, с. 70].

У контексті визначення ролі конвенціональності соціальної адаптації в Україні звернімо увагу на уявлення про еліту, її роль у суспільстві. Так у праці В. С. Мартянова, Л. Г. Шишман зазначено, що еліти намагаються підтримувати в публічному дискурсі універсальну загальногромадянську етику. Однак у реальних практиках еліти виходять зі станових принципів, етичних обґрунтувань рішень, дій та прав. Тому еліти зберігають функцію розподілу ресурсів, але втрачають легітимність у модерній морально-політичній перспективі, не мають визнаних моральних переваг перед іншими громадянами [11, с. 71].

Традиційно провідна роль у вирішенні різних проблем суспільства, на думку З. Р. Валєєва, належить творчій національній еліті. Духовно-творча еліта, зазвичай, визначає динаміку суспільної свідомості, сприяє залученню людини до цінностей, норм традиційного та модерного типу [5, с. 11]. Представники еліти, всупереч відносності характеру істини для різних культур, іпостасей людського знання, – зазначає З. Р. Валєєва, – є носіями істин тієї спільності, до якої вони належать [5, с. 12]. На нашу думку, істотним доробком про українську модель розвитку суспільства є дослідження З. Р. Валєєва про необхідність побудови інноваційного простору взаємодії суспільства та його духовно-творчої еліти. У цьому просторі стає можливою максимальна актуалізація її творчих ресурсів, що дозволяє оптимізувати становлення громадянського суспільства. Це дозволяє виокремити основні позиції про те, що відповідна модель взаємодії еліти та суспільства повинна змінюватися, мати концептуальні підстави, що відповідають вимогам сучасної ситуації. Головною рушійною силою розвитку простору є громадські ініціативи, які не є штучно присланими “згори”, а виникають у надрах суспільного життя [5, с. 12].

Відтак конвенціональна модель у взаємній соціальній адаптації сучасного українського суспільства може бути запропонована на основі наступних позицій. Ми виходимо з того, що комунікація-спілкування є необхідною умовою конвенціональності та виокремлюємо думку про комунікацію, яка є системотворчим елементом у соціальному просторі. Комунікація, згідно з думкою В. А. Малахова,

завжди була одним із найважливіших елементів системи соціальної взаємодії. Комунікація є соціально-детермінованим процесом, який реалізує одну з її фундаментальних соціальних потреб – інформаційного обміну. “Комунікативний світ опирається на те, що повідомлення у ньому є надісланими, сприйнятими та зрозумілими. Різноманіття диференційованих узгоджених дій, які потребує сучасна складна соціальна організація, залежить від того, наскільки у ній гарантовано взаєморозуміння” [12, с. 54]. Феномен конвенційної взаємодії у праці Л. А. Осьмук містить у собі довіру та толерантність як характеристики, що визначають її зміст [13, с. 65]. Інший дослідник, Д. Б. Беспарточний, включає соціальну довіру у сферу соціальних відносин. Соціальна довіра є найважливішим нематеріальним ресурсом їхнього відтворення та розвитку. Це дозволяє вирішувати в сучасному суспільстві комплекс проблем, пов’язаних із зміцненням стабільності, передбачуваності соціального життя, міцності соціального порядку, соціальної інтеграції та соціальної взаємодії. Зміст, умови та тенденції впливу соціальної довіри визначаються як конструктивна основа консолідації та розвитку регіонального співтовариства [1, с. 15]. Соціальна довіра не є статичною, як зазначає Д. Б. Беспарточний, а її формування та розвиток визначається складною системою взаємодії соціокультурних, нормативних та особистісних чинників [1, с. 14].

У “транзитному” українському соціумі доречно виявити особливу актуальність толерантності та необхідність знаходження нового сенсу толерантності. Важливо підкреслити, що в сучасних формах суспільних взаємин необхідним є переосмислення акцентів та пріоритетів толерантності. Адже одночасно діють феномени толерантності та конвенції. Це, з одного боку, є теоретичні концепти (норми, правила, закони), з іншого – це “реальні соціальні форми взаємодії” та навіть певний синтез суспільної свідомості. Відтак основою конвенціональності є толерантність, відкритість, обмін, співробітництво, довіра, які є засадничими ціннісними орієнтаціями і можуть створити можливості для моделі нового типу українського суспільства, як результату соціального конструювання, посилювати соціокультурні коди сучасного українського суспільства [4, с. 84].

На нашу думку, соціальний прогрес обумовлюється насамперед духовним станом суспільства, пов’язаним із формуванням та встановленням конвенціональної культури на усіх рівнях суспільства. Запропоноване концептуальне поняття “конвенціональна культура” є ширшим за змістом, ніж поняття “згоди і конвенції”. Воно вміщує повсякденну поведінку людей, норми, звичаї, побутову свідомість. Тому є важко розділити правові, моральні, релігійні та інші форми. Механізм “відтворення” конвенціональної культури забезпечується, насамперед, соціокультурними інститутами – від сім’ї до певної соціальної ролі в українському суспільстві. Підґрунтям їй будуть виступати певні архетипи, символи, знаки.

Принципи феноменологічного аналізу дозволяють визначити місце та роль конвенціональності в соціальній адаптації в Україні. Український варіант

конвенціональних відносин у суспільстві безпосередньо пов'язаний із необхідністю соціальної адаптації на усіх рівнях. Соціальна адаптація ґрунтується на конвенціональних соціальних проєктах розвитку українського співтовариства, де етика “матеріальності – грошовий код” у сучасній Україні є трансформацією конвенціональних принципів. Архетипи українського менталітету обумовлюють конвенціональні принципи, символічна етика “прагматизму” безпосередньо пов'язана з українським конвенціональним суспільством майбутнього.

Феноменологічна онтологія соціальної адаптації дозволяє виокремити постконвенціональний рівень, який також називають “принциповим”. Людина починає розуміти, що особистість і суспільство – це дві різні сутності, а також, що власна думка та природа є важливішими від того, що наказує суспільство. З позицій семіотичної парадигми соціальна реальність пов'язана з уявленням про те, що культура виступає як “макрокод” суспільства, який інтегрує всі функціональні системи конвенцій. Життя людей у суспільстві впорядковується й регулюється за допомогою знакових систем. Долучитися до реальних соціальних явищ можливо шляхом виконання певних знакових процедур, що відображають певний спосіб мислення. Взаємодія людей в суспільстві визначається не зовнішньою системою відносин, а гнучкою системою інтеріоризованих кодів, кожен з яких відповідає певним суспільним явищам. Натомість, кожне із цих явищ у системі суспільних відносин породжує прецедентні тексти, реалізовані зразки, що впливають на характер зв'язку між означуваним й означником у численних соціальних комунікативних системах. Слушною видається позиція у праці А. В. Чантурії [14], де семіотична модель соціальної реальності постає як сукупність комунікативних соціальних феноменів та кодів. Останні доречно розглядати як системи конвенцій, які формуються в суспільстві.

Узагальнення положень феноменологічного методу та семіотичного підходу до розуміння соціальної адаптації відкриває можливість продовження дослідження про побудову теоретико-функціональної моделі принципів становлення та основ формування громадянського суспільства з переосмисленням традиційних уявлень про конвенціональність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Беспарточный Д.Б. Доверие в системе социальных отношений населения региона: автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. социолог. наук: спец. 22.00.04 “Социальная структура, социальные институты и процессы” // Дмитрий Борисович Беспарточный. – Москва, 2012. – 36 с.
2. Беккер Г. Экономический анализ и человеческое поведение / Г. Беккер // THESIS. – 1993. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 37–56.
3. Базилевич В. Д. . Метафізика економіки / В. Д. Базилевич, В. В. Ільїн. – К.: Наукова думка, 2007. – 264 с.

4. Ворніков В.И. Социокультурные основания конвенциональности в обществе: конвенция и толерантность: моногр. / В. И. Ворніков. – Одесса: Астропринт, 2015. – 362 с.
5. Валеева З. Р. Трансформация отношений духовно-творческой элиты и общества в условиях современных модернизационных процессов: автореф. дис. на соиск. науч. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 “Социальная философия” // Зиля Рахимьяновна Валеева. – Казань, 2010. – 32 с.
6. Дацюк С. Коммуникационные стратеги [Электронный ресурс] / Сергей Дацюк // Центр гуманитарных технологий. – 09.08.2006. – URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2751>
7. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз: [пер. с франц. Я. Свирского]. – М.: Академия, 1995. – 384 с.
8. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности (концептуальная модель): моногр. / И.В.Ершова-Бабенко. – К.: Книга-Нова, 2005. – 368 с.
9. Иванова Анна Сергеевна. Методология социального познания: феноменологический подход: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. / Иванова Анна Сергеевна. – Москва, 2010. – 180 с.
10. Мартыянов В.С. Государство и гетерархия: субъекты и факторы общественных изменений / В.С. Мартыянов // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. – 2009. – № 9. – С. 230–248.
11. Мартыянов В. С., Фишман Л. Г. Этика добродетели для новых сословий: трансформация политической морали в современной России / В.С. Мартыянов, Л.Г. Фишман // Вопросы философии. – 2016. – № 10. – С. 68–74.
12. Малахов В. А. Культура и человеческая целостность / В.А. Малахов. – К.: Наукова думка, 1984. – 118 с.
13. Осьмук Л.А. Теоретические основания социальной конвенциональности: дис. ... докт. социол. наук: 22.00.01. / Осьмук Людмила Алексеевна. – Барнаул, 2004. – 262 с.
14. Чантурія А.В. Семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності: автореф. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” // Анжеліка Володимирівна Чантурія. – Київ, 2006. – 36 с.
15. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость; пер. с фр. Е. Морозовой и Е. Мурашкинцевой / М. Элиаде. – СПб: Алетей, 1998. – 25 с.

CONVENTIONALITY AND ITS ROLE IN THE SOCIAL ADAPTATION IN UKRAINE

Vornikov Victor

*National Academy of Communication O.S. Popov,
Kovalska street 1, r. 227. Odesa, 65029, Ukraine
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

The article deals with the problems of social adaptation in modern Ukrainian society and reveals the semiotic dimensions of communicative interaction, which provides the opportunity to outline the level of conventionality at all levels of social relations. The relevance is determined

that modern Ukrainian society is in a situation of the need to rethink the foundations of traditional communication - dialogue and at the same time the need to find new conventional conditions for social adaptation for all its levels. The formation and formation of post-post-modern reality in Ukraine presuppose the urgency of addressing to the problems of social adaptation, as it is characterized by new conditions of relations between people, new conditions for their development, a special system of values, norms and rules, cultural needs and means of their satisfaction.

Part of the problem is found to be insufficiently solved. Contemporary relations on the basis of communicative interaction are constantly gaining new dimensions in modern Ukrainian society, which significantly affect the adaptive factors of society, and therefore there is a need to identify them essentially - semantic content. The purpose of the study is to examine the principles of social adaptation in modern Ukrainian society and to reveal the factors of the conventional relations, to identify the principles and the role of conventionality in social adaptation.

The research methodology is determined. The problem identified the methodological foundations of the study in determining the content of socio-cultural communication and the characteristics of the mechanisms of social adduction in society, based on the principles of conventionality. It is stated that this is possible on the basis of the conceptual combination of ideas from the phenomenological method (for consideration of the phenomenon of conventionality) and the semiotic approach (for revealing the functional characteristics of the phenomenon of conventionality).

Key words: social adaptation, communication, conventionality, archetype, semiotic code.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ЕТИКА Й ЕСТЕТИКА

УДК 141.319.8

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

Ірина Пухта

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000,
k_filos@lnu.edu.ua*

Проаналізовано проблеми, які виникають у зв'язку із розгортанням постантропологічного дискурсу, спровокованого значним впливом на життя людини біо- та інформаційних технологій, на основі аналізу праці К. Хейлз “Як ми стали постлюдством”. Розглянуто два головні підходи щодо застосування технологій – консервативний, прихильником якого є Ф. Фукуяма, та апологетичний, до якого належить К. Хейлз. З'ясовано, що “постлюдське” може бути потрактоване як перспектива виходу із деяких старих рамок і відкриття нових напрямків думки про те, що означає бути людиною, але для цього людству при опрацюванні шляхів мислення взаємодії людей з “розумними машинами” слід орієнтуватися на оптимістичні сценарії розвитку цих процесів.

Ключові слова: постлюдина, трансгуманізм, постантропологічний дискурс.

Кінець ХХ – початок ХХІ століття у філософії позначився появою нових тенденцій осмислення людини крізь призму префіксів “пост-” та “транс-” до традиційних понять антропології та гуманізму. Спровоковані вторгненням біо- та інформаційних технологій у світ людини, вони ставлять перед гуманітарним дискурсом, який провадять не тільки філософія, але й психологія, футурологія, когнітивістика, соціологія, низку нових запитань, зокрема: як технології впливають на людину, чи змінюється під їхнім впливом “природа людини”, чи може цей вплив бути загрозливим і як слід регулювати стосунки людини із “розумними машинами”. Завданням статті буде прослідкувати, які тенденції намічені у постантропологічному дискурсі при спробі дати відповідь на ці запитання, а також якого впливу зазнають традиційні антропологічні та епістемологічні підходи до розуміння людини та тієї ролі, яку відіграє людська тілесність у формуванні уявлення про природу людського буття. Вагомим джерелом для нас буде праця американської дослідниці, викладачки Чиказького університету Кетрін Хейлз “Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла

в кібернетиці, літературі та інформатиці”, яка вийшла друком 1999 року і відразу стала своєрідним інтелектуальним бестселером на Заході, однак ще не здобула належної рецепції у вітчизняному філософському просторі.

Появі постантропологічного дискурсу передувала поява трансгуманізму – світогляду, який, за класичним визначенням, визнає “можливість і бажаність докорінних змін у становищі людини, за допомогою передових технологій задля того, щоб позбавити від страждання, старіння та смерті, а також значно посилити фізичні, розумові і психологічні можливості людини” [1]. Оскільки трансгуманісти передбачають, що люди зможуть колись перетворити себе на істоти з настільки розширеними можливостями, що їм більше пасуватиме визначення “постлюдей”, відповідно трансгуманізм іноді називають ще “постгуманізмом”. Як інтелектуальний рух трансгуманізм виник приблизно в 1980-х роках в Америці, але зачатки трансгуманістичних ідей можна знайти протягом усієї історії мислення людини про межі своїх можливостей. Першим, хто вжив термін “постгуманізм”, був Данте у своїй “Божественній комедії”, далі ці ідеї час від часу виринали у різних філософів, від Леонардо да Вінчі до Карла Маркса, але особливо до поширення ідей трансгуманізму доклалися письменники-фантасти в середині ХХ століття: С. Лем, А. Азімов, А. та Б. Стругацькі, а також цьому значною мірою сприяли праці американського футуролога Ганса Моравця. Разом з Марвіном Мінським вони розробили амбіційний філософський проект перенесення людської свідомості на електронний носій, у результаті якого індивід зможе радикально розширити власні можливості, існуючи окремо від власного тіла. Наразі ці проекти виглядають фантастично, але наукові дослідження в цьому напрямі ведуться доволі інтенсивно, тому не без того, що з часом їх таки вдасться реалізувати.

Якщо розглядати питання про співвідношення трансгуманізму і постгуманізму, а саме, чи є трансгуманізм гілкою “постгуманізму”, то слід зазначити, що трансгуманісти в основному зосереджуються на технологічних аспектах змін та вдосконалення людської природи, тоді як постгуманізм можна охарактеризувати як більш філософський та культурологічний напрям. Під час роздумів над майбутнім людства при реалізації проектів постгуманістичного майбутнього, сформувалися як апологетичні, так і критичні його візії. Критика спрямована в основному на те, що використання технологій може призвести до неочікуваних соціальних та морально-етичних наслідків, які нестимуть загрозу загальнолюдським цінностям. Одним із таких критиків є Френсіс Фукуяма, якого часто іменують біоконсерватором за його позицію, висловлену у праці “Наше постлюдське майбутнє” (2002), де він називає трансгуманізм “небезпечною ідеєю”. З одного боку, як зазначає мислитель, наслідки біотехнології можуть виявитися не такими страхітливими, як ми собі уявили, але проблема в тому, що це може бути той різновид зла, який важко ідентифікувати. І важко провести межу між очевидними перевагами і неочевидними загрозами. Якщо ядерна зброя була сприйнята як очевидна загроза, її використання відразу

регулювалось, то з біотехнологіями може бути по-іншому. Як приклад, він наводить книгу Олдокса Гакслі “Прекрасний новий світ” (1931), у якій описано наслідки біотехнологічної революції: ми можемо бути здоровими і щасливими і довго жити завдяки біотехнологіям, але також є загроза, що ми перестанемо бути людьми, оскільки “...забудемо сенс таких слів, як “надія”, “страх”, чи “боротьба” [2, с. 308]. Іншими словами, змінам підлягатиме людська природа, яка лежить в основі уявлення про людську гідність і на якій побудована концепція прав людини. Людську гідність Ф. Фукуяма називає своєрідним фактором “Х”, оскільки її дуже важко визначити, але в тому, що вона є, сходяться всі, включно з найзапеклішими матеріалістами. Зрештою, він визначає її як складну взаємодію таких суто людських якостей, як здатність робити моральний вибір, наявність розуму і широкої гами емоцій. Задля збереження цієї гідності Фукуяма пропонує встановити контроль над біотехнологіями, які можуть спричинити зміни в людській природі, а відтак – “... мати потенційно зловісні наслідки для ліберальної демократії і самої природи політики” [2, с. 19].

Тому одним із ключових питань постгуманізму є питання про “долю ліберального/автономного суб’єкта”, а саме: яке майбутнє чекає на цю концепцію, і чи не втратить майбутня “постлюдина” тотожність із нею. Однією із спроб осмислити це питання є праця Кетрін Хейлз “Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці” (1999), у якій авторка порушила багато питань, щодо яких досі не існує консенсусу в інтелектуальних середовищах, які досліджують проблеми постгуманізму. К. Хейлз виходить із засади, що постлюдина – це не якась нова людина, що мала би постати у результаті появи нових технологій, це радше “новий спосіб говорити про людину”. Людське і постлюдське вона вважає історично специфічними конструкціями, які постають з різних конфігурацій тілесності, технології та культури. Якщо теза про людське спирається на традицію ліберального гуманізму, то постлюдське з’являється, коли за основу буття беруться чинники, які артикулюють постлюдське з можливостями машинного інтелекту. На думку К. Хейлз, у концепції постлюдини передовсім слід брати до уваги те, що технології сприяють розширенню меж людини, але це породжує й відповідні питання: доки ці межі можуть бути розсунуті, що в цьому процесі людина набуває, а що втрачає, і як їй слід це сприймати: як загрозу чи як можливість?

Ці питання порушувалися дослідниками ще раніше, на самому початку формування інформаційної ери. Зокрема Маршал Маклюен у книзі “Understanding Media: The Extensions of Man” (1964) описав процес розширення меж людини за допомогою різноманітних артефактів як засобів інформації – ієрогліфів, алфавіту, книгодрукування, радіо, телебачення та інформаційних технологій. На думку М. Маклюена, будь-яке розширення людини назовні за допомогою засобу комунікації водночас веде до її само-ампутації: з одного боку, колесо – це розширення ноги, радіо – розширення слуху, фотографія і кіно – зору, але, з іншого боку, це призводить також до заціпеніння власних сил людини. Найкращою ілюстрацією своєї тези М. Маклюен

вважає міф про Нарциса, для якого розширення за межі самого себе спричинило скам'яніння його власних відчуттів, у результаті чого він перетворився у закриту систему, обмеживши тим самим свої власні здатності. Тож з часом, робить висновок М. Маклюен, людина стає наче продовженням техніки, органами її розмноження: “Безперервно замикаючи технології в свої обійми, ми прив’язуємо себе до них як сервомеханізми. Саме тому ми, щоб взагалі користуватися цими об’єктами, повинні служити їм – цим розширенням нас самих – як богам, чи в деякому сенсі святиням. Індієць служить сервомеханізмом свого каное, ковбой – своєму коню, а керівний працівник – своєму годиннику. Людина перетворюється в, умовно кажучи, органи розмноження машинного світу – подібно до бджоли, що виконує таку ж роль в рослинному світі, – дозволяє йому розмножуватися і розвивати все нові і нові форми” [3, с. 56]. Такий аспект впливу технологій на буття людини змушує задумуватися над засобами встановлення певного балансу між можливостями тіла людини і можливостями технологій, які значною мірою перевищують природні людські дані, адже наслідки впливу технологій можуть виявитися доволі непередбачуваними для майбутнього людства. Зокрема, такі вчені, як Н. Карр, С. Сейтл, Ш. Таркл, А. Курпатов, наголошують на небезпеці надмірного впливу інформаційних технологій, оскільки вони не тільки модифікують способи роботи та комунікації людини, автоматизуючи і полегшуючи їх, але також перебудовують її нервову систему і систему сприйняття в бік послаблення когнітивних функцій.

Поміркованішу та оптимістичнішу позицію займає Кетрін Хейлз, яка пропонує позитивний спосіб мислення про перехід до проекту постлюдства, який, на її думку, став можливим внаслідок трансформації самого поняття інформації, і власне ця трансформація вплинула на зміну “класичної парадигми” розуміння людини. Якщо для класичного раціонального дискурсу притаманне виділення матеріального носія інформації, то постлюдство віддає тотальну перевагу інформаційному патерну перед матеріальним. Оскільки людина тепер постійно “підключена” до відповідного інформаційного носія, її особистість не може бути концептуалізована поза інформаційним дискурсом, а постлюдство згодом слід буде трактувати як загальне поле інформації, яке циркулює, змінюється та спілкується між собою. У постлюдському світі не буде істотних відмінностей між тілесним існуванням та комп’ютерним моделюванням, кібернетичним механізмом і біологічним організмом, що призведе до втрати тілесності та усвідомлення тіла як рудиментарної структури, а отже, людина буде являти собою радикально нову постантропологічну структуру.

Врешті-решт, ці зміни, що ведуть до появи постлюдини, можуть спричинити також остаточну деконструкцію вільного ліберального суб’єкта гуманізму, тому одним із головних питань, породженим постантропологічним дискурсом, є питання про те, чи повинні ми жалкувати з цього приводу. З одного боку, ми звикли вважати ліберального суб’єкта одним із найвагоміших досягнень європейської культури, що постав у результаті синтезу християнських ідей, політично-правових практик

та філософського осмислення гуманістичних цінностей. Однак ця концепція, ще задовго до появи “постлюдини”, зазнала критики з боку теоретиків фемінізму, постколоніалізму, постмодернізму, які показали, що за вільним ліберальним суб’єктом стоїть не тільки поняття “прав людини”, але й тривала історія контролю та панування. Тому ми могли би легко розпрощатися із цією концепцією, якби мали уявлення, що прийде їй на зміну. Шансів на реалізацію протилежної крайності – концепції повністю “розщепленого” цифрового індивіда, в найближчому майбутньому немає, отож слід думати про соціально-правові межі і рамки постлюдини, яка знаходиться десь на межі між ними і повинна, як вважає К. Хейлз, привласнити “найпозитивніше кожної із цих форм”.

Позитивний бік і певний привід для оптимізму можна побачити в тому, що “постлюдське” являє собою радісну перспективу виходу з деяких старих рамок і відкриття нових напрямків думки про те, що значить бути людиною” [4, с. 369]. Замість “рамки” присутність /відсутність, яка асоціюється з класичними джерелами смислу – логос, Бог, телеологія, стійкість, К. Хейлз пропонує запровадження або перехід до нової рамки, яку можна окреслити як “шаблон/випадковість”. У цьому випадку смисл уже не гарантується доступними для розуміння началами і рух відбувається не до визначеної мети, а до відкритого майбутнього, позначеного випадковістю та непередбачуваністю. Якщо раніше я/самість розглядалася як закорінена у суспільстві, ототожнювалася з тим, що від початку гарантовано телеологічними траєкторіями, то в постлюдському розум буде зведений до маленької підсистеми, відповідно, й відповідальність за втілення людських проєктів лягатиме не тільки на людину, а буде розподілений по різних середовищах пізнання. Едвін Гатчінс, теоретик та розробник концепції “розподілених середовищ пізнання”, солідаризується з К. Хейлз у питанні позитивного трактування розподілу прийняття рішень між людськими і нелюдськими чинниками. Сучасна людина, на його думку, здатна на більш складне пізнання, не тому, що стала розумнішою, а тому, що побудувала більш витончене та “розумне середовище під себе”. Тому, як зазначає К. Хейлз: “З погляду на перспективу, явище партнерської співпраці людей з розумними машинами видається не стільки узурпацією права та відповідальності людини, а їхнім подальшим розвитком у побудові розподілених середовищ пізнання, причому це конструювання триває вже тисячі років” [4, с. 375].

Попри те, що постлюдське може здаватися в певному сенсі запереченням людського, швидше за все, цей страх у нас породжує не так думка про постлюдину, як думка про перенесення прав і можливостей вільного ліберального суб’єкта – здатності до автономної поведінки і здатності приймати рішення – в царину постлюдського/ постгуманістичного. Відповідно, завданням гуманітарного і філософського дискурсів на цьому етапі повинно стати віднайдення таких шляхів мислення постлюдського, “які були б сприятливі для довготривалого життя людей та інших біологічних чи штучних форм життя, з якими ми ділитимемо планету й самих себе” [4, с. 377]. Для цього людям, на думку К. Хейлз, варто перестати вважати себе єдиним джерелом, з якого

походить влада, необхідна для панування та контролю над середовищем. За допомогою інформаційних технологій розширюються функціональні можливості людини, оскільки розширюються параметри пізнавальної системи, в якій людина існує.

Тому й назву праці “Як ми стали постлюдством”, як зазначає сама її авторка, слід розуміти в іронічному сенсі: ми завжди ним тією чи іншою мірою були. Ми завжди використовували різні засоби розширення себе. Проблема була тільки у тому, що в концепції вільного ліберального суб’єкта тіло мислилося як відірване від розуму, і саме розум був носієм сутнісних ознак людини. Тому зараз час повернути у філософію людську плоть. Людство повинно пам’ятати, що людська істота – це наділена тілом істота, і усвідомлення людиною своєї людської природи розгортається у спосіб, цілком відмінний від втілення інтелекту у кібернетичних машинах. Нема підстав боятися того, що машина зможе стати цілковито подібною на людину і замінити її. Однією із перепон може стати, зокрема, те, що машині не вдасться остаточно зламати код людської мови, оскільки джерелом багатьох пізнавальних та мовленневих метафор є, власне, тіло та його відчуття. Крім того, дуже важливо, щоб у розмовах про пост-людство “скінченність” залишалася умовою людського буття і було чітке усвідомлення того, що людське життя закорінене в дуже складному матеріальному світі, від якого ми залежимо в нашому безперервному виживанні, оскільки людськість і людяність значною мірою визначаються тим, що ми є смертними істотами і живемо у скінченному світі з обмеженими ресурсами. Якщо цей стан змінити, то є загроза, що зміняться й основи, що надають людському буттю смислу. З одного боку, технології дають шанси позбутися багатьох проблем, зокрема біологічних (старіння, хвороби, смерть), але з іншого, – створюють нові дилеми морального характеру, до яких людство ще не готове. Все це може поставити під загрозу “основи нашої людськості”, тому дуже важливо на цьому етапі опрацювати такі шляхи осмислення взаємодії людей з “розумними машинами”, які малювали б для нас оптимістичні сценарії розвитку цих процесів, оскільки саме вони можуть стати визначальними для нашого майбутнього. Для цього потрібне розгортання ґрунтовних філософських дискусій, зокрема щодо завдань, які ми, як люди, ставимо перед собою. Оскільки, як застерігає Ю. Н. Харарі: “Чи є у світі щось небезпечніше за незадоволених та безвідповідальних богів, які не знають, чого вони хочуть?” [5, с. 520]. Як Іммануїлу Канту колись доводилось обмежити знання, щоб уступити місце вірі, не виключено, що людству невдовзі доведеться обмежити знання і технології, щоб зберегти Людину.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Трансгуманізм / Вікіпедія. – <https://uk.wikipedia.org/wiki/Трансгуманізм>
2. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : ООО “Издательство АСТ”:ОАО “ЛЮКС”, 2004. – 349, [3] с. – (Philosophy).

3. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн; пер. с англ. В. Николаева. – М.; Жуковский; “КАНОН-пресс-Ц”, 2003. – 464 с. (Приложение к серии “Публикации Центра Фундаментальной Социологии”).
4. Хейлз Н. Кетрін. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / Переклад Є. Марічева. К.: Ніка-Центр, 2013. – 426 с.
5. Харарі Ю. Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю. Н. Харарі; пер. з англ. Я. Лебеденка. – Харків: КСД, 2018. – 543 с.

THE PROBLEM OF HUMAN IN THE POSTANTROPOLOGICAL DISCOURSE

Iryna Pukhta

*Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine
k_filos@lnu.edu.ua*

In the present article we attempt to introduce Ukrainian reader into the problem of human life in post-anthropological discourse, in particular, in its relation to bio-information technologies. The author of the article underlines two main aspects of the modern technologies imposed upon the human world, namely: conservative one supported by Francis Fukuyama and apologetic defended by N. Katherine Hayles. At the origin of the transhumanism's concerns, Francis Fukuyama envisages a “dangerous idea” and a threat, which annihilate the essence of human dignity. To the extent that political vision must preserve the human dignity, Francis Fukuyama utters the inevitability of taking control over existing modern biotechnologies which designate potentially the change of human nature and the nature of the policy itself.

Unlike Francis Fukuyama, N. Katherine Hayles takes a more optimistic position, interpreting the transition from trans-humanism to the post-humanity project by indebtedness to render an account of the possibility of transforming notion of information. The future of the “post-human world” is not doomed to radical essential differences between bodily existence and computer simulation, likewise among cybernetic mechanism and biological organism. It is clear from N. Katherine Hayles' analytical proves that a man will represent a radically new post-anthropological structure. The question: “Does a post-human being lose or change its identity within the concept of a free liberal humanism's subject, and to which extent the theory consequences remain predictable?”, pushes N. Katherine Hales to contain reference to the rational description of “post-humanity” in which man ceases to be the unique source of power, derivative of necessity to manifest the domination and control over the environment.

The author of the article assumes that a human corporeality, an associated mortality experience become the constitutive and meaningful factors in post-anthropological discourse. It should be noted that philosophical discussions and the evaluation of the trans-humanism's and post-humanity's phenomena elucidate a purpose to determinate mankind, avoiding therein the breach of essence of man without violation of the humanity.

Key words: man, transhumanism, post-anthropological discourse.

УДК 177.7+316.42

МИЛОСЕРДЯ НА ТЛІ ВИКЛИКІВ ГЛОБАЛІЗМУ

Юрій Ходанич

*Ужгородський національний університет,
пл. Народна, 3, м. Ужгород, 88000, Україна
yurahodanych@gmail.com*

Присвячено ролі та місцю цінності милосердя в сучасних глобалізаційних процесах. Проведено аналіз понять “глобалізація” та “глобалізм”, надано характеристику сучасних глобалізаційних процесів, зокрема, щодо зростання ролі індивідуалізму та ціннісного релятивізму. Розглянуто концепції “нового гуманізму” як альтернативу негативним тенденціям сучасних процесів глобалізації, а також “революційного гуманізму” А. Печчеї. Здійснено аналіз феномену милосердя крізь призму взаємності, любові до ближнього, солідарності та співстраждання. Підкреслено релігійний та світський характер милосердя, що надалі може забезпечити об’єднання віруючих та невіруючих людей щодо спільної діяльності на благо суспільства. Обґрунтовано ідею щодо формування відповідних об’єднань віруючих та невіруючих як на локальному, так і на глобальному рівнях.

Ключові слова: глобалізація, цінність, новий гуманізм, взаємність, індивідуалізм.

Процеси глобалізації на сьогодні є дуже динамічними, тому через їх незавершеність складно визначити чи конкретно окреслити їх майбутні перспективи. Можна вказувати лише на певні вже видимі наслідки (позитивні та негативні) глобалізації. Мають місце як прихильники, так і противники глобалізаційних процесів. Проте варто наголосити на тому, що говорити про абсолютну шкоду чи, навпаки, абсолютну користь глобалізації є передчасно. Усвідомлюючи той факт, що глобалізація охоплює різноманітні сфери суспільного життя (політичну, економічну, соціальну, культурну тощо), в контексті нашого дослідження автор переважно розглядатиме феномен глобалізації крізь призму духовних проблем сучасності, ціннісних пріоритетів людства, становища моралі. Основну увагу автор зосередить на цінності милосердя, що за умов сучасних цивілізаційних процесів все більше набуває своєї актуальності. Вказане пов’язано з тим, що милосердя дозволяє вийти за межі власних інтересів людини в напрямку до іншого, сприйняти його як цінність та взяти участь у забезпеченні його інтересів. Милосердя постає важливою альтернативою сучасних процесів утвердження індивідуалізму та соціальної відчуженості.

Сучасне осмислення глобалізаційних процесів можливо віднайти в З. Баумана, У. Бека, Е. Гідденса, Г. Йонаса, Ж. Ліповецькі, К. Мангейма, А. Печчеї, Й. Ратцингера, В. Стюпіна, А. Уткіна, М. Чешкова та інших дослідників. В свою чергу, аналіз ціннісних орієнтацій в епоху глобалізму був здійснений, зокрема, Л. Баєвою, Е. Березіною, С. Борзих, А. Ільїним, М. Каганом, А. Нікіфоровим, А. Ручкою, І. Сухіною, Л. Швачкіною та іншими. При цьому цінність милосердя на тлі викликів глобалізму ще не була предметом наукових розвідок.

Метою статті є провести аналіз сучасних глобалізаційних процесів крізь призму цінності милосердя, визначити його місце та роль на тлі сучасного цивілізаційного розвитку.

У літературі розрізняють поняття глобалізації та глобалізму (вперше відмінність проведена У. Беком). У. Бек визначає глобалізм як “ідеологію панування світового ринку, ідеологію неолібералізму”. Найбільш суттєва ознака глобалізму полягає у зведенні великої кількості різних сфер відносин (політичних, екологічних, культурних тощо) до одного фактора – виміру світового ринку. Глобалізм дозволяє керувати всіма сферами як підприємством. У свою чергу, глобалізація передбачає “процеси, в яких національні держави та їх суверенітет влітаються в павутину транснаціональних акторів та підкорюються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності” [2, с. 23–26]. Зокрема, глобалізм як ідеологія виник наприкінці ХХ ст. у західноєвропейській культурі, що було пов’язано з намаганням знайти відповіді на ті виклики та ризики, що почали активно поставати в цей період у світі. Якщо глобалізація сприймається як об’єктивний процес, процес побудови “нового” за існуючих ризиків та проблем, то глобалізм як така, що штучно нав’язується, система поглядів пов’язана з діяльністю великих корпорацій. Останні пропагують утвердження капіталізму, свободу ринку, вільний обіг товарів та послуг на основі усунення національних кордонів [19].

Процеси глобалізації сприймаються як ті, що зумовлені різноманітними факторами (демографічними, культурними, політичними, економічними тощо). В свою чергу, глобалізм постає як переважно негативне явище, певна “ідеологія”, як “результат суб’єктивної політичної та ідеологічної активності”. В той час, коли глобалізаційні процеси відкривають для людства якісно нові форми розвитку та взаємодії між культурами, народами, державами, глобалізм прагне обґрунтувати необхідність уніфікації світу на основі стирання відмінностей між націями та народами. Тобто глобалізація – це певний об’єктивний процес, натомість глобалізм – це цілеспрямована діяльність, яка має на меті відкрите чи приховане нав’язування певних цінностей та пріоритетів, які повинні бути спільними для всього людства [10, с. 17]. Відповідно, розглядати феномен милосердя можливо лише крізь призму глобалізації, а не глобалізму.

На думку Е. Семенюка, глибинна сутність процесу глобалізації полягає в тому, що “попри всю свою роз’єднаність по національних, релігійних, мовних

“квартирах”, людство дедалі більше усвідомлює себе інтегральним, єдиним у своїй внутрішній різноманітності суб’єктом всесвітньої суспільно-історичної творчості. Глобалізація – це сплав усіх рис у сучасному розвитку, які об’єднують людство, формують його як системну цілісність” [17, с. 15].

Сучасну ситуацію глобалізованого світу влучно описує З. Бауман, зазначаючи, що “ми живемо в світі всезагальної гнучкості, в обстановці загостреної та безвихідної невпевненості, що пронизує всі сторони індивідуального життя...” [1, с. 142]. Така ситуація, як можна зрозуміти, чинить хитким та невизначеним становище людини як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

Однією із суттєвих рис глобалізаційних процесів є зростання ролі індивідуалізму в житті людей, що пояснюється, зокрема, тим, що “людське “Я” стає своєрідною центральною дійсністю”. Індивідуалізація полягає в тому, що людина за сучасних умов розвитку суспільства стає своєрідним “селекціонером”, яка обирає щось із множини запропонованих їй можливостей [16, с. 105]. При цьому проблема полягає в тому, що відсутньою є підставова основа для такого вибору. Переважно останній робиться за вподобаннями безвідносно до усталених чи традиційних цінностей. В таких умовах розмитості почуття обов’язку та відповідальності роль милосердя суттєво знижується, адже вчинити милосердно та немилосердно – лише дві опції (можливості) вибору поведінки. Милосердя перестає мати значення морального імперативу.

Справедливо зазначає А. Ручка, що зростаюча індивідуалізація “стає програмою життя, що зосереджується на враженнях, приємностях, задоволеності власних потреб, автономії, самореалізації тощо. Наголос при цьому робиться на значущості окремого індивіда, його прав і справ. У ціннісно-смысловій площині процес індивідуалізації означає перехід від цінностей-обов’язків до цінностей саморозвою” [16, с. 106]. Звідси, отже, за умови утвердження індивідуалізму феномен милосердя суттєво суперечить сучасному розумінню “ролі” людини в суспільстві.

Глобалізоване суспільство характеризується суттєвою мірою відходом від глибоких зв’язків між людьми як моральними істотами. Проте, як доводить Е. Левінас, саме “залежність мого ближнього від мене” робить мене моральною істотою [1, с. 90]. Таким чином, лише завдяки відповідальності кожного за кожного люди стають моральними суб’єктами. Милосердя постає як серйозний прояв відповідальності за іншого, коли, зокрема, проблеми однієї людини розділяються з іншими, стають спільними для вирішення та надання допомоги.

Глобалізаційні процеси на сучасному етапі розвитку все більше сприяють ціннісному релятивізму, завдяки якому усталена в розумінні XIX–XX ст. система цінностей приходить до свого занепаду, натомість матеріальне (економічне, споживацьке) все більше переважає над ідеальним. Іншими словами, матеріальні цінності суттєво випереджають у розвитку цінності духовні, до яких належить

і милосердя. Відповідно, все більше сучасні дослідники вказують на проблему трансформації цінностей в епоху глобалізму. Внаслідок цього, як вказує Г. В. Малигіна, “вищі цінності перестають бути загально значимими, а цінності, що поширюються глобалізацією, не можуть виступати в якості світоглядних універсалій” [12, с. 13]. Якщо сприймати процеси глобалізації крізь призму “проблем існування, виживання та розвитку суспільства як цілісної органічної системи”, а їх предметом – “загальнолюдські інтереси, усвідомлену солідарність людей” [14, с. 129], то стає очевидною потреба в утвердженні та розвитку різних форм милосердя, що повинне охопити як світський, так і релігійний виміри.

Одним із виходів чи альтернатив сучасним негативним тенденціям глобалізації є концепція “нового гуманізму”, що була поширена в наукових, філософських колах у 80–90-і рр. ХХ ст. Серед її розробників, зокрема, представники Римського клубу (А. Печчеї, Я. Тінберген, Д. Медоуз, М. Месарович, Б. Шнейдер та інші). Гуманізація людини та світу в рамках концепції “нового гуманізму”, зазначає І. Г. Сухіна, “передбачає перехід: від економічного росту заради самого росту – до розвитку, спрямованого на підвищення якості життя та забезпечення її гарантовано мінімального рівня для всіх людей; від відособленості націй, держав та роз’єднаності людей – до солідарності та взаємозалежності; від відчуження – до включення в суспільне життя, активної участі в ньому; від морального зубожіння та безвідповідальності – до морально і соціально відповідальної діяльності в світі; від марнотратного ставлення до природного середовища проживання – до раціонального управління природними ресурсами планети” [18, с. 356–357].

Антропологічним адресатом та моделлю нового гуманізму є “людина всесвітня” – Номо globalis “як суб’єкт адекватних епосі глобалізації та глобальних проблем загальногуманістичних цінностей, світогляду та світовідношення” [18, с. 357–358]. Йдеться про певну модель глобального мислення (глобальної свідомості), в рамках якої відбувається перегляд усіх основних видів людських відношень: людини до людини, людини до суспільства та людини до природи.

Слід зазначити, що, незважаючи на те, що проєкт нового гуманізму передбачає глобальний світогляд та світовідношення, він базується на особистісних якостях людини, а також загальнолюдських цінностях, що втрачають на сьогодні своє значення. В його основі – зміна мислення кожного, що надалі дасть змогу говорити про зміну мислення багатьох, а згодом – людства в цілому. В основі таких цінностей, як зазначає І. Г. Сухіна, “людяність, все те, що пов’язане з позитивними якостями людини, утвердженням життя, чеснотами” [18, с. 362]. Гуманізм передбачає діяльну активність людини на основі її ціннісних установок.

Виступ Генерального директора ЮНЕСКО І. Бокової “Новий гуманізм в ХХІ ст.” від 07.09.2010 року в м. Мілані був присвячений осмисленню відповідної ідеї. Головною метою нового гуманізму І. Бокова назвала “побудову нового глобального суспільства, спираючись при цьому на загальнолюдські цінності, і, в першу чергу,

на інтелектуальний потенціал”. Основою такого нового гуманізму є розуміння людини як істоти, що лише в рамках колективу (соціуму) може максимально реалізувати, сформувати себе. Завдяки цьому має місце заклик до об’єднання всіх людей незалежно від різного роду “статусів” в єдине глобальне суспільство, в якому можуть гармонійно поєднуватися різноманітні культури, нації, етноси тощо. В основі такого об’єднання лежить ідея духовного розуміння між людьми, що формує підґрунтя для співпраці. Важливо додати, що новий гуманізм називається також як “солідарність з ближніми та дальніми народами, що постраждали від катастроф, чи то Гаїті чи Пакистан” [3].

Теоретиком “нової” форми гуманізму – “революційного гуманізму” – виступає А. Печчеї, засновник Римського клубу. В основі такого гуманізму автор ставить три аспекти: почуття глобальності, любов до справедливості та нетерпіння до насильства [15, с. 183]. Основний акцент А. Печчеї, обґрунтовуючи “революційний гуманізм”, робить на спроможностях самої людини трансформувати себе з урахуванням глобальності наявних проблем та необхідності належно забезпечити функціонування сучасного суспільства. Метою “нового” гуманізму А. Печчеї називає соціальну справедливість, яка, зокрема, полягає в забезпеченні кожному соціального мінімуму, необхідного для нормальної життєдіяльності та подальшого розвитку.

С. В. Борзих на основі аналізу підходів до сутності глобалізації вказує на те, що важливою характеристикою аналізованого процесу постає взаємність (глобалізація як взаємопроникнення, взаємовплив, взаємопов’язаність). Дослідник наводить декілька аспектів такої взаємності: 1) вона апіорі неможлива сама по собі; у сфері глобалізації має місце велика кількість агентів, що взаємодіють між собою; 2) передбачає рівність контактуючих сторін; якщо який-небудь агент отримує більш високу цінність щодо інших, то взаємність переходить у свою протилежність – ситуацію підкорення-домінування; 3) сторони рівні не лише за своєю цінністю, але й за своїм поглядом на співбесідника; 4) досягається лише тоді, коли кожен учасник сприймає іншого чи інших як рівних собі; 5) інший цінується саме тому, що він відрізняється від мене; взаємність реалізовується лише якщо агенти зацікавлені один в одному; 6) взаємність замикається на самій собі; вона потребує певного вектора, що передбачає спрямованість людських почуттів та вчинків. Наприкінці свого аналізу С. В. Борзих визначає взаємність як певну “платформу, на основі та в рамках якої можливі різноманітні варіації людських зв’язків” [4, с. 22–23]. Важливо зазначити, що прояв милосердя суттєвим чином передбачає принцип взаємності.

Сутнісною спільною рисою милосердя є вихід до системи плюральності, тобто за межі національних, релігійних, ментальних чи інших характеристик людини та звернення до іншого як людини. Милосердя здатне руйнувати відчуження та звертається до самої природи (сутності) людини. При милосерді інший, незалежно від певних ознак (раса, колір шкіри, національність, віросповідання тощо), сприймається як цінність.

Сучасні пріоритети та перспективи милосердя можна аналізувати крізь призму документів Католицької Церкви. Так, зокрема, в Енцикліці “Сяйво істини” (1993 р.) Папа Іван Павло II, зокрема, закликає до “нової євангелізації”. По суті своїй, вона являє собою певним чином актуалізацію діяння Божого милосердя та необхідності бути милосердними між людьми (один до одного) за прикладом Ісуса Христа, що є безпосереднім утіленням милосердя. Енцикліка закликає не лише проголошувати правди віри, але й переживати їх, свідчити про них власним життям, зокрема й справами милосердя. Джерелом “нової євангелізації” виступає Дух Христа (Святий Дух), що виступає шляхом до віри, яка стверджується життям [9].

В свою чергу, Енцикліка “Caritas in veritate” Папи Бенедикта XVI вказує, що діяльність людини, підкріплена любов’ю, здійснює свій вклад у побудову вселенського граду Божого, до якого рухається історія людської сім’ї. В суспільстві, що переживає глобалізацію, загальне благо та праця заради нього не можуть не досягати масштабів всієї людської сім’ї, тобто спільноти народів і націй [21, с. 9]. Мається на увазі, що милосердя в душі християнської заповіді любові до ближнього не знає кордонів (національних, етнічних тощо), воно безмежне. Таким чином, шлях милосердя стає шляхом єднання людства, братерства та взаємної любові між людьми. Саме воно здатне зруйнувати штучно створені кордони. Енцикліка закликає розуміти найважливішим капіталом, “який слід оберігати та цінувати”, людину, особистість в її цілісності [21, с. 32].

Енцикліка, по суті, закликає до милосердя в глобальному масштабі (як на рівні людина-людина, так і корпорацій, держав), щоб забезпечити кожному, як мінімум, харчування та доступ до води. Шлях до цього – солідарні зусилля. Отже, в глобальному масштабі милосердя пов’язане з явищем міжнародної солідарності. Остання є, перш за все, “усвідомлення того, що всі відповідальні за всіх” [21, с. 52].

Енцикліка Папи Бенедикта XVI “Deus Caritas est” відзначає суттєвий прогрес благодійності, волонтерської діяльності, соціального служіння у світі та пов’язує це з тим, що “імператив любові до ближнього Творець вписав у саму сутність людини”. Проте при цьому наголошується, що замало просто діяльності благодійних організацій, набагато важливіше – за соціальними, благодійними програмами “бачити” людину, шанобливо ставитися до неї, вміти співстраждати. Має місце також заувага, щоб благодійництво було незалежним від партій та ідеологій: “Програма християнина – програма милосердного самарянина, програма Ісуса – це “серце, яке бачить”. Таке серце бачить, де потрібно виявляти милосердя, і після того починає діяти. Якщо Церква розпочинає благодійну акцію як спільнотну ініціативу, то потрібно поєднувати спонтанність поодиноких осіб із плануванням, прогнозами і співпрацею з іншими такими установами” [8]. Діла милосердя також мають бути безкорисливими, а не слугувати іншим (корисливим) цілям.

Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви закликає до формування так званої “цивілізації любові” в душі солідарності, любові до ближнього, де любов,

як стає зрозуміло, є фундаментальною основою всього суспільного життя. Любов є “найвища і найблагородніша форма взаємин між людьми. Тому любов повинна надихати кожную сферу людського життя, включаючи і міжнародний порядок”, вона “не вичерпується і земним виміром людських і суспільних взаємин, оскільки своєї повної дієвості набуває у взаєминах з Богом” [11, с. 355].

Н. Гартман вказує на суттєву характеристику любові до ближнього у контексті того, що остання може мати визначний вплив на сучасність. Мова йде про певну “побудову” солідарності. Така солідарність універсальна, “для неї не існує державних чи етнічних кордонів”. Це пов’язано зі статусом ближнього, яким потенційно може бути будь-яка людина. Таким чином, “момент спільної відповідальності в любові до ближнього переростає в універсальність причетності до долі, страждань та дій оточуючих” [6, с. 432].

З точки зору ідеї соціального прогресу, відзначає С. Булгаков, гуманізм вірить в “подоланність зла, переможність страждань та у вирішувальність трагедії в межах історії силами однієї людини”. У свою чергу, для християнства “позитивним мотивом суспільності є милосердя, жалість, співстраждання, взагалі благодійність, що має, за своєю сутністю, лише паліативний характер, а тому й християнська політика (християнський соціалізм) є також лише організована благодійність і нічим іншим бути не може, і справи милосердя завжди складали силу історичного християнства” [5, с. 348].

В свою чергу, Далай-Лама XIV протягом усього свого становища як духовного лідера Тибету та морального авторитету в глобальному масштабі пропагує співстраждання та любов не лише як сутнісні фактори буття людини, але й виживання цілого людства. Співстраждання та любов Далай-Лама називає “вселенською релігією”, тобто незалежно від належності людини до тієї чи іншої релігії або її арелігійності, зазначені феномени пронизують людську природу та повинні утверджуватися [7].

К. Мангейм (“Діагноз нашого часу”) бачить майбутнє демократичного суспільства за розвитком моральних та релігійних цінностей. Зокрема, останнє повинне відбуватися шляхом визначення основних чеснот (до прикладу, чесність, взаємодопомога, соціальна справедливість тощо), “які можуть бути виховані з допомогою освіти та соціальної дії” та “які створюють основу для стабільного та здорового життя суспільства”. Основна роль у цьому має належати християнській церкві. Проте вказані цінності, наголошує філософ, не повинні нав’язуватися, а пропагуватися як рекомендації [13, с. 643].

Е. А. Царенкова та С. Л. Лунін розглядають милосердя як важливе явище для об’єднання у спільній діяльності на благо інших віруючих та невіруючих людей, що також сприятиме їх діалогу. Ефективна каритативна діяльність віруючих та невіруючих, переконані дослідники, повинна ґрунтуватися на договорі, в основі якого лежать певні умови: які та в яких формах здійснюються дії (благодійна діяльність,

милостиня); щодо кого мають вчинятися дії союзу віруючих та невіруючих. Важливою умовою союзу (договору) також є наявність матеріальних благ, що використовуються в благодійних цілях, та те, хто і як буде ними розпоряджатися. Окрім цього, потрібно визначити органи союзу віруючих та невіруючих [20, с. 23].

Варто тут зазначити, що подібні союзи віруючих та невіруючих могли б стати суттєвим інтеграційним фактором між людьми, що мають різні світоглядні установки. Адже в сучасних умовах можливо спостерігати не просто “міграцію віри”, але й утвердження позиції рівності віруючих та невіруючих. Окрім цього, слід зауважити, що прояв милосердя має як релігійний, так і світський характер. Іншими словами, каритативна діяльність представлена не лише в діяльності релігійних організацій, але й великої кількості світських (благодійних, волонтерських тощо). Тому такий союз між віруючими та невіруючими в напрямку побудови єдиних цілей діяльності на благо інших був би слушним з точки зору сучасних проявів милосердя.

Однак варто також додати, що Е. А. Царенкова та С. Л. Лунін не розглянули питання щодо рівнів організації (територіальних, географічних) союзів віруючих та невіруючих у справах милосердя. Видається, що формування таких союзів слід розпочинати локально (на рівні міста), розв’язуючи певні незначні проблеми. При цьому варто проводити роботу із залучення нових світських та релігійних організацій до каритативної діяльності. Далі можливо розвиватися до рівнів районів, областей, країни тощо. Такий союз може мати форму громадської організації (місцевої, регіональної, на рівні держави, міжнародної). Союз віруючих та невіруючих може бути тривалим утворенням, адже постійно має місце потреба в прояві милосердя та опіці щодо інших.

Таким чином, становище моральних та духовних цінностей за сучасних процесів глобалізації залишається достатньо хитким. Крізь призму глобалізму утверджується розвиток економічного фактору суспільної практики, капіталізму, що посилює залежність людини від виробників товарів і послуг, перетворюючи її на споживача. Місце милосердя в контексті сучасних цивілізаційних викликів може бути пов’язане з розвитком глобальної етики, а саме цінностями прав людини, солідарності, взаємодії міжнародного співтовариства задля розв’язання сучасних проблем, що постають перед людством. Останні активно пропагуються на рівні ООН. Окрім цього, активна діяльність міжнародних волонтерських та інших гуманітарних організацій свідчить про цінність милосердя в суспільстві, необхідність його утверджувати. Милосердя постає як внутрішній мотив, що базується на співчутті, жертвності та діяльній участі в потребах інших. Також цінність милосердя пронизує всі релігійні напрямки, визначаючи роль людини в її взаємодії з усім оточуючим. Надалі автор свої наукові пошуки зосередить на окремих аспектах сучасних глобалізаційних процесів крізь призму цінності милосердя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника / У. Бек. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
3. Бокова И. Новый гуманизм в XXI веке [Электронный ресурс]. / И. Бокова. – Режим доступа: http://www.unesco.org/new/fr/unesco/about-us/who-we-are/director-general/news-singleview/news/a_new_humanism_for_the_21st_century/
4. Борzych С. В. Понятие глобализации: новое прочтение / С. В. Борzych // Век глобализации. – 2011. – № 2. – С. 18–31.
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
6. Гартман Н. Этика / Н. Гартман. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 708 с.
7. Далай-Лама XIV. Сострадательная жизнь / Далай-Лама XIV. – М.: София, 2004. – 144 с.
8. Енцикліка Папи Бенедикта XVI “Deus Caritas est” (2005 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ofm.org.ua/library/entsyklika-deus-caritas-est.html>
9. Енцикліка Папи Івана Павла II “Сяйво істини” (1993 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/enciklika-ivana-pavla-ii-veritatis-splendor-syaivo-istini>
10. Исмаилов Н. О. Глобализация в свете концепции справедливости / Н.О. Исмаилов // Общество: философия, история, культура. – 2015. – № 6. – С. 16–20.
11. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
12. Малыгина Г. В. Трансформация ценностей в эпоху глобализации как социально-философская проблема / Г.В. Малыгина // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 2. – С. 12-18.
13. Манхейм К. Диагноз нашего времени / Избранное: Диагноз нашего времени / пер. с англ. и нем. / К. Манхейм. – М.: Изд-во “РАО Говорящая книга”, 2010. – С. 539–704.
14. Орлов Г. П. Глобализация: феномен и теоретические подходы к изучению / Г.П. Орлов // Известия Уральского государственного университета. Общественные науки. – 2009. – № 4. – С. 126–133.
15. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
16. Ручка А. Цінності і смисли як компоненти соціокультурної реальності / А. Ручка // Сміслова морфологія соціуму / за ред. Н. Костенко. – К.: Інститут соціології НАН України, 2012. – С. 89–122.
17. Семенюк Е. Глобалізація: філософський аналіз поняття / Е. Семенюк // Вісник Нац. ун-ту “Львів. політехніка”. – 2007. – № 578. – С. 10–15.

18. Сухина И. Г. Гуманизм и общегуманистические ценности в условиях и перспективе глобализации культурно-исторического процесса / И. Г. Сухина // Российский гуманитарный журнал. – 2016. – Т. 5. – № 4. – С. 349–366.
19. Хорина Г. П. Глобализм как идеология / Г. П. Хорина // Знание. Понимание. Умение. – 2005. – № 1. – С. 71–78.
20. Царенкова Е. А. Проблема милосердия как смысложизненной стратегии личности / Е. А. Царенкова, С. Л. Лунин // Северо-Кавказский психологический вестник. – 2014. – № 12/1. – С. 18–26.
21. Энциклика “*Caritas in veritate*” Верховного Понтифика Бенедикта XVI. – М.: Изд-во Францисканцев, 2009.

MERCY AGAINST THE BACKGROUND OF GLOBALISM CHALLENGES

Yuriy Khodanych

*Uzhgorod National University,
Narodna sq., 3 Uzhgorod, 88000, Ukraine
yurahodanych@gmail.com*

The aim of the article is to analyze the current globalization processes through the prism of the value of mercy, to determine its place and role against the background of modern civilization development.

First of all, the author briefly defines the notions of “globalization” and “globalism”, elucidates their correlation. Then, important features of modern globalization processes such as the growth of individualism and value-based relativism are outlined. The analysis of the concepts “new humanism” and “revolutionary humanism” by A. Peccei as an alternative way of developing the negative tendencies of contemporary civilization development is given. The value of mercy is considered through the connection with mutuality, love to one’s fellowman, compassion and solidarity. It is emphasized that mercy has both religious and secular character. In addition, the value of mercy at the present stage is determined in the context of certain documents of the Catholic Church. Mercy is regarded as the essential foundation for building unions of believers and unbelievers for joint activities for the benefit of society on the local and global levels.

The author comes to the conclusion that the status of moral and spiritual values in modern processes of globalization remains rather unstable. The development of the economic factor of social practice, capitalism is affirmed through the prism of globalization, which enhances the dependence of a person on the producers of goods and services, which turns him/her into a consumer. The place of mercy in the context of contemporary civilizational challenges can be linked to the development of global ethics, namely the values of human rights, solidarity, and the interaction of the international community in solving the modern problems facing humanity. The latter are actively promoted at the UN level. In addition, active work of international volunteers and other humanitarian organizations demonstrates the value of mercy in society, the need to establish it. Mercy appears as an inner motive based on compassion, sacrifice, and active participation in the needs of others. Moreover, the value of mercy permeates all religious trends, defining the role of a person in his/her interaction with all others.

Key words: globalization, value, new humanism, reciprocity, individualism.

УДК 130. 2.-316. 32

СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНІ ЗАСАДИ АРХЕТИПУ В ПРОСТОРІ МЕНТАЛІТЕТУ

Наталія Зайцева

*Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського,
буль. Ковальська 1, кім. 227, Одеса, 65029, Україна,
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

Розглянуто тлумачення поняття архетипу у філософських концепціях. Виявлено на підставі положень К. Г. Юнга про архетипи, які функціонують у суспільстві, що в суспільстві архетипи супроводжують життєдіяльність суспільства і людини, мають соціальне і особистісне в своїх підставах, мають комунікативні якості. Обґрунтовано, що архетипи не тільки дають змогу розкрити і пояснити існування суспільства та людини в ньому, а й занурюють свідомість людей у загальний смисловий та інформаційний потік суспільної свідомості, визначаючи причетність із тими подіями і явищами, які представляють певну важливість і укладені в структурі певного архетипу, а відтак у просторі менталітету архетипи мають соціально-комунікативні засади.

Ключові слова: менталітет, провідні архетипи, соціальний архетип, архетипні підстави соціуму.

Глобальний духовно-ментальний розвиток суспільств у ХХІ столітті проходить у контексті подолання розриву традиційних і сучасних світоглядних засад, нівеляції історично вироблених цінностей, втрати духовних орієнтирів, а відтак важливого значення набуває дослідження позачасових носіїв соціокультурного буття людини, безпосередньої уваги до соціокультурних феноменів, одним з яких є архетип.

Актуальність дослідження зумовлена тим, що розвиток людської спільноти – це не лише перманентні зміни, але й існування певних стійких структур у свідомості – архетипів, які пронизують історичний процес від найдавніших часів до сучасності, а головне передаються з досвідом із покоління в покоління, забезпечуючи певні традиції комунікації в суспільстві.

Сучасний стан суспільних комунікативних відносин потребує вироблення нового цілісного погляду на форми та способи взаємодії соціального й унікального буття на підставі виявлення архетипів.

Увага дослідників до архетипу на підставі положень К. Г. Юнга фактично є послідовним сходженням до формування думки про їхню важливу соціальну

роль у суспільстві. У дослідженнях К. Леві-Строса, М. Марка, К. Персона, Дж. Хіллмана та інших поаналізовано уявлення про архетипи, які функціонують у суспільстві. У працях М. Еліаде, С. Кримського, І. Кольцова, Ю. Плюсіна, О. Сліпушко, Ю. Філіпова та інших головною думкою є те, що в суспільстві архетипи супроводжують життєдіяльність суспільства і людини, мають соціальне й особистісне у своїх підставах. Особлива увага зосереджена на тлумаченні архетипу у філософських концепціях М. Еліаде, С. Кримського. На їхню думку, феномен архетипу експлікується в тих сферах духовного життя людини, де є прототипи та повторюваність, зокрема у міфології, фольклорі, мистецтві, культурі загалом.

Окремо звертаємо увагу на працю А. В. Чантурії, в якій представлені семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності, що фактично узгоджується з концептуальними засадами нашого дослідження. В її головних висновках є думка, що у сучасному українському суспільстві наявна перевага емоційно-вольових регуляторів, тому життя сприймається як перехід від одного міфу до іншого. Дискретний соціальний міф постає не як знакова система, яка забезпечує комунікативну взаємодію, а як набір метафор, що цю взаємодію ускладнює. На перший план виходять компенсаторні можливості міфу, який у символічній формі здійснює колективну психотерапію. Сучасний соціальний міф, не забезпечуючи комунікативної взаємодії, постає як набір метафор, що цю взаємодію ускладнює, а на передній план виходять його символічно-компенсаторні можливості [11].

На засадах комунікативної взаємодії в сучасному суспільстві постійно набувають нових вимірів форми та засоби відносин, а відтак необхідне дослідження їхніх глибинних засад. У наявних же дослідженнях зроблено спробу створити передусім проекцію соціального простору, заснованого на прагматично поверхових відносинах у діяльності, що, по суті, приховує сутнісні характеристики архетипів у менталітеті як людини, так і самого суспільства. З огляду на це, важливого значення набуває дослідження соціально-комунікативних засад архетипу в просторі менталітету.

Метою дослідження є розкрити комунікативну взаємодію в сучасному суспільстві та виявити соціально-комунікативні засади архетипу в просторі менталітету; обґрунтувати існування важливих соціальних архетипів для сучасної комунікації на основі поєднання феноменологічного та семіотичного підходів до їхнього осмислення.

Для поставленої мети використано спектр наукових методів, що визначило методологічну базу дослідження. З основних положень у К. Г. Юнга виокремлюємо, що архетип проявляє внутрішнє в свідомості суб'єкта, доводячи наявність здатності до раціональної переробки несвідомого, навіть того, що безпосередньо не проявлено в зовнішньому. Такий взаємообразний зв'язок доводить творче образне бачення, образ не стає тільки результатом непродуктивної здатності уяви [13, с. 133–152].

Феноменологічний підхід до створення уяви про соціально-комунікативні засади архетипу дає змогу виявити соціальний простір менталітету з архетипами

в його структурі; соціальний архетип; семіотичний простір – патерн архетипів; соціально-комунікативні засади архетипу в менталітеті.

У цьому аспекті ми виходимо з того, що семіотичний підхід надає можливість дослідити будь-які системи (як самодостатні цілісні утворення в єдності їхніх іманентних характеристик, побачити взаємозалежність та взаємозумовленість опозицій, які раніше розглядали як протидіючі) (А. В. Чантурія) [11].

В історії людства культура несе в собі таємну мову семантичних полів, а міфологія культури є системою особливих семантичних шифрів, знання яких засвідчує одночасно і належність до певного народу, з виявленими рисами його менталітету. Виникаючи в лоні міфу, архаїчні образи світовідчуття, архетипи людської свідомості постійно проявляються в досвіді комунікативних відношень у суспільстві. Завдяки цьому розвиток суспільства завжди пов'язаний з опорою на досвід минулого, актуалізацією нереалізованого.

Привернути увагу можна до того, що коли продуктивні можливості освоєння світу за допомогою “архетипних” (в подальшому тлумаченні) образів вичерпали себе, виникають міфи. Міф пов'язаний з архетипом як традиційно-типовою структурою, що переходить у спадок поколінь у досвіді та є позачасовою схемою, одвічною формулою, на думку Т. Мана. Значною мірою він є і певною проекцією майбутнього. У дослідженнях Н. Фрай, К. Г. Юнга застосовують термін “міф” до розповіді, “архетип” – до значення як квінтесенцію міфічності колективного досвіду, як пропонує, зокрема, С. Гатальська.

Засвоєння індивідом понять, образів, метафоричних обрядових текстів, упорядкований їх ритм, нові почуття, які виникали під час обряду, зумовили формування психологічного стану, який дав можливість вести філософське осягнення світу. Сакральні пісні ставали духовним еквівалентом процесу оволодіння матеріальним світом (ремеслами, технікою виробництва), фактором родової, племінної та етнічної самоорганізації. Міфологічна свідомість розуміла і кризові моменти в житті соціуму – зародження землеробства, оволодіння вогнем, поява соціальних структур, норм моралі. Тексти колядок і щедрівок, весільних пісень зафіксували спроби інтерпретації і впорядкування життєдіяльності через опозицію “людина – Бог”. У них сформульовані уявлення про ідеал суспільних відносин, сім'ї, духовного життя.

З історії архетипу чітко видно, що кожна історична епоха ґрунтується на типових константах, що є основою духовного життя людської спільноти. У різних філософських концепціях вони отримують різні назви: “архетипи”, “праобрази”, “універсалії”, “інваріанти”, “форми без змісту”, “наскрізні інформаційно-енергетичні структури”. Навіть за опосередкованого опису міфу неможливо уникнути таких слів, як “першоелементи”, “першообрази”, “схеми”, “типи” та їхніх синонімів, які зводяться до поняття “архетип”. Досить часто термін “архетип” вживають на позначення і висхідних схем уявлень, і загальнолюдських міфологічних мотивів, і

першообразів, і першоелементів. Значна частина цих понять співвідноситься між собою, наприклад, першообраз і першоелемент можуть розглядатися як тотожні складові компоненти мотиву. Звідси випливає, що інваріантність простежується в тих сферах духовного життя людини, де є прототипи та повторюваність, зокрема в міфології, фольклорі, мистецтві, культурі, а загалом у людському менталітеті.

Фактично, архетип є базовим компонентом ментальності поколінь. Концептуально ми виходимо з того, що загальною характеристикою поколінь як великих соціальних груп є ментальність. Ментальність поколінь – це сумісна система, що містить основні значення, смисли, цінності і периферичні структури (соціально-психологічні характеристики, такі як ціннісні орієнтації, соціальні установки, Я-концепцію, соціальні уявлення, форму дискурсу, особливості взаємодії та відносин). Глибинним компонентом ментальності, на думку авторів [2; 3; 8; 11], є архетипи.

У контексті дослідження звертаємося до смислового наповнення терміна “архетип” (від грец. “arche” – початок і “typos” – образ), який, за К. Г. Юнгом, становить структурний елемент людської психіки, прихований у колективно несвідомому [14, с. 45–46]. Архетипи виступають звернутою формою давніх міфів народу у вигляді героїв, їх доль. У К. Г. Юнга обумовлено, що подібні “первісні образи” є сформований підсумок величезного типового досвіду незліченної низки предків: це психічний залишок незлічених переживань того ж типу [15, с. 74]. На питання про те, чому цей “залишок” залишається, К. Г. Юнг робить припущення, що архетипи пов’язані з базовими потребами, емоціями, стереотипами сприйняття, мислення і поведінки, тому практично не піддаються зміні в міру розвитку людства. Але передусім тому, що вони повністю занурені в ділянку несвідомого. Архетипи мають власну спонукальну специфічну енергію. “Історія архетипового характеру є і у громадських комплексах” [14, с. 95].

На думку психоаналітика, душа (в його теорії виступає синонімом особистості) складається з трьох взаємодіючих структур: свідомості (Его), індивідуального несвідомого (комплекси) та колективного несвідомого (архетипи). Останні – прообраз, первинна модель мислення окремо взятого індивіда. Їхня відмінна риса – універсальність. Серед архетипів, що він виділяє, до головних належать “Аніма” (несвідома жіноча сторона особистості чоловіка), “Анімус” (несвідома чоловіча сторона особистості жінки), “Персона” (соціальна роль індивіда), “Тінь” (темна, тваринна сторона індивіда), “Самість” (цілісність, гармонія). Так, одним із значущих архетипів виступає “Персона” – соціальний образ індивіда, свого роду компроміс між бажаннями, можливостями індивіда і вимогами, звичаями, традиціями суспільства. Функція “Персона” – виробництво враження на оточуючих, приховування істинної сутності індивіда. Така система архетипів охоплює багато аспектів життєдіяльності колективного суб’єкта [14, с. 64].

У просторі комунікації можливо звернути увагу, по-перше, на положення К. Г. Юнга, що символом архетипу “Персона” виступає маска, яка становить собою культурний феномен, властивий як архаїчному, так і сучасному суспільству. Вона виступає “засобом прикриття і зміни зовнішності”, а також “засобом творення, засобом маркування або позначення соціально значимого явища” [14, с. 62]. По-друге, на ствердження М. Марка і К. Пірсона, що кожне суспільство приховує провідні архетипи. Чим більше невидимий архетип, тим він сильніше впливає на спосіб життя людей. Суб’єкти суспільства мають певні незадоволені потреби, покладаючись на які, можна виявити ці провідні архетипи. Так, молодь різних товариств, яка прагне до свободи і незалежності, живе під владою архетипу Бунтаря. Цей архетип притаманний різним верствам населення, які протистоять панівній владі. Архетип Славного малого є базовим для демократичного суспільства, в якому громадяни рівні в правах. Архетип Простодушного виявляється провідним для жителів острова Балі [15, с. 64]. По-третє, на позиції сучасних дослідників про взаємообумовленість менталітету та архетипів в просторі національної специфіки їх проявлення, починаючи із міфу. Так, Ю. В. Філіпов, І. Н. Кольцова виділяють базові архетипи, складові “квінтесенції національно-історичного міфу”: архетип землі, архетип спорідненості й архетип релігійно-ідеологічний [8, с. 161]. Отже, архетип виступає прообразом колективного суб’єкта. Подібної думки дотримуються Н. Холуї, В. Строс, М. Хотлі, порівнюючи дію архетипу з дією “дивного атрактора” і підкреслюючи, що якщо система з панівним архетипом відповідає архетипу групи, то члени цієї групи будуть притягатися до цієї системи [9, с. 2].

У дослідженні М. Еліаде, де архетип є передусім накопиченням соціального досвіду, акцент зроблено на “архе”. “Архе” у первісному значенні – це оповідь про народження й життя богів. Стародавні міфи, на думку М. Еліаде, є своєрідним відтворенням архе у сфері мислення, у ритуалах чи будь-якій іншій діяльності, навіть зовсім не пов’язаній із міфом. Увесь світ, де живе людина, всі гори, яких вона сягає, заселені й оброблені землі, ріки, міста, святилища мають позаземні прототипи, своєрідні “проекти”, “зразки”, “двійники”, що існують на вищому космічному рівні [12, с. 21–22]. Однак не все у світі має такі прототипи, наприклад пустелі, де живуть чудовиська, необроблені землі, невідомі моря, куди не наважиться пливати жоден мореплавець. Історична подія, якою б важливою вона не була, не утримується в народній пам’яті, спогади про неї зберігаються лише тією мірою, в якій вона наближена до міфічної моделі [12, с. 69]. Лише повторення надає подіям реальності, перериває руйнівний характер часу [12, с. 139]. Щодо цього зауважимо, що “будь-які суспільні явища постають як єдність повторюваного і неповторюваного, а людська історія – синтез закономірного і незакономірного” [12, с. 107]. Водночас, згідно з М. Еліаде, провідною стороною суспільного життя є закони, які за своєю впорядковуючою функцією рівнозначні архетипам на чітко обмеженому часово-просторовому відрізу. Свідоме повторення дій у межах окремої

парадигми, наголошує дослідник, визначає її онтологічну сутність. Продукти природи або предмети, виготовлені людиною, набувають реальності, самотності лише настільки, наскільки вони причетні до трансцендентальної реальності. Дії набувають сенсу винятково тоді, коли вони повторюють початкову, “моделюючу” дію. Так, відбувається послаблення руйнівного впливу часу як руху до незворотного розпаду, хаосу, небуття і з’являється теперішнє. Лише через архетипи людина може подолати страх перед історією [12, с. 15–16].

Окремо звертаємо увагу на осмислення архетипу в О. Сліпушко. Долаючи опір історії, внаслідок тривалого еволюційного розвитку архетип із категорії загальнолюдської стає категорією національною. З часу формування нації, на думку О. Сліпушко, розвиток архетипу обмежується певною мірою її межами. Архетипові образи можуть бути спільними для певної групи націй, однак вони мають риси відповідної національної ментальності [7, с. 126]. Виокремлюють такі критерії, які впливають на розвиток архетипу. Першим із них є ландшафт, географічне середовище, в якому живе нація. Він впливає на психіку людини, її прагнення. Другим – походження нації (наприклад, європейська вона чи азіатська). Третій критерій – характер релігії. І четвертим критерієм є риси національної ментальності. Усі ці чинники визначають особливості архетипу, впливають на специфіку його реалізації в мистецтві та літературі. З огляду на це, вищевказана низка архетипових мотивів творить психічне обличчя нації, виражає риси її менталітету, як пише О. Сліпушко [7, с. 128].

Осмислення архетипів в українському менталітеті подано у працях С. Кримського, де йдеться про наскрізні для історії, інваріантні щодо часу культурні структури, праформи (архетипи), що характеризують соціокультурний розвиток людства. До таких універсальних архетипних символів він зараховував формулу потрійності буття, символіку протилежностей (світла і тіні, верхньої та нижньої частини, солярного і хтонічного, плоті й духу тощо), символи проєкцій і відображень, розумного порядку (софійності) і хаосу, досконалості кола і невизначеності лабіринту. Найвиразніше архетипи постають у національних культурах, які втілюють долю та історичний досвід народів; у процесі формування духовності предків українського етносу архетипи суттєво вплинули на становлення внутрішнього світу особистості, формування суб’єктивного початку: формування первинних соціальних структур, регулювання соціальних відносин внаслідок надання образу “культурного героя”; формування найдавніших світоглядних уявлень.

На думку С. Кримського, архетипні мотиви, втілюючись у міфології, літературі, мистецтві всіх часів і народів, повторюються із століття в століття, висуваючи, зокрема, в українській самосвідомості на перший план “не формалізм розуму”, а те, що є корінням морального життя, “серце”, як метафору інтимних глибин душі. Поряд з архетипом Серця сучасний український філософ С. Кримський виділяє в українській культурі архетипи Природи, Софії, Слова. Спорідненість

національних архетипів і універсальній світової культури є передумовою вивільнення духовного життя нації з ситуації одноразовості й тлінності у простір вічності, у сферу затвердження історичних звершень народу в їх загальнолюдській значимості й гідності [1, с. 87].

Вивчення культурної антиципації наукових ідей, як наголошує С. Кримський, дає змогу вивести певні закономірності, які допомагають висвітлити функціонування архетипів. Йдеться про античну формулу “майбутнього характеру раннього”, згідно з якою, явища виявляють себе на початковому етапі розвитку, обов’язково розвиваються на завершальних фазах процесу вже як панівна форма [2, с. 184]. Висхідний етап розвитку процесу, явища, феномена, перебуваючи в діалектичній взаємодії із завершальним, створює закінчений цикл розвитку. Якщо розвиток йде по спіралі, то в середині цього процесу не може бути “отвору”. “Спіралі історії накручуються на стрижневі цінності, які, збагачуючись, не гинуть, а постійно відроджуються в нових формах, перетворюючи сучасність і всечасність метаісторії. Первинні колективи втілюють цю здатність збереження, відтворення і трансляції базових структур світової історії тільки в специфічному, соціальному вимірі” [1, с. 77].

Культура, на думку С. Кримського, є системою, яка здатна до самоорганізації та самовдосконалення. А саморозвиток передбачає закидання з самого початку вперед в майбутнє всієї потенційної сітки цілого [2, с. 186]. Подальший розвиток тільки актуалізує окремі ланки сітки, розкриваючи потенції цілого за сегментами. Йдеться про наскрізні символічні структури, які тематично присутні у всіх фазах історії культури. Однак звернення до архетипів, продовжує С. Кримський, не означає повернення в минуле. Це особливий методологічний ракурс, в якому завдяки перетворенню минулого в символ твориться сенс майбутнього. Архетипи – це культура, яка випереджає нас імовірною, все її різноманіття, різночасові прояви окремих можливих сегментів залежать від духовних, соціальних, економічних умов.

У такому сенсі можна виокремити думку про архетипи як комунікативні архетипи. Так, продуктивним засобом аналізу символічного змісту тексту, на думку Д. І. Кірнарської, є сприйняття тексту в сумісності з комунікативними архетипами. Комунікативні архетипи є не менше давніми, ніж емоції – радість, гнів або печаль, – стереотипи, “вічні зразки” людської комунікації [3, с. 77–83].

Виходячи із того, що комунікативний архетип є соціальним архетипом, звертаємося до дослідження Ю. М. Плюсніна, де він пише, що “соціальний архетип” як кристалізована форма соціальних відносин визначає основні компоненти структури спільноти (підсистеми). Причому кожен структурний компонент (підсистема) визначається одночасно всіма чотирма інваріантами відносин із переважним домінуванням тільки одного з них. Так формується композиційна кожної підсистеми спільноти і їхня взаємна компліментарність, що виступає умовою цілісності соціальної системи. Відповідно до виділених формами (видами)

самоорганізації виділяють базисні, вихідні форми комунікативних відносин, які задають сукупності індивідів системні властивості. Таку сукупність утворюють чотири типи відносин: сусідства (просторово-фізичної близькості індивідів, відмежованістю їх від інших індивідів або сукупностей, тобто завдання просторового кордону між групами індивідів); спорідненості (відносин, що обумовлюють спадкоємність генерацій всередині біхевіоріальної системи); співвідпорядкованості (відносин, що забезпечують стійкість, незмінність структури внутрішніх зв'язків у системі); взаємності (відносин, що забезпечують згуртованість і цілісність сукупності індивідів) [6, с. 56].

Загалом, можливо встановити, що функціонування архетипів є закріпленням ідеальних моделей поведінки, ритуалів, дій, образів, які сприяли формуванню категорій мислення, змістом реальності. Вони стали ретранслятором людського досвіду і досягнень цивілізації за відсутності надійних матеріальних носіїв інформації. Одні архетипи домінують на певних історичних етапах, інші знаходяться в тимчасово законсервованому, зародковому стані. Одночасно архетипні форми міфологічного минулого є як ціннісно-ієрархічними формами, так і позбавленими релятивності формоутвореннями. Архетип втілює дійсність у процесі, зміні. Він потенційно досягнутий у діалектично відкритому просторово-часовому континуумі майбутнього. Як позачасовий механізм передачі духовних досягнень архетип утримує визначеність, поки деструктивні сили не викликають його дезактуалізації. Згодом структурні складові архетипу перегруповуються, трансформуються в інші архетипи або до пори до часу зникають, а за певних умов знову спливають на рівні індивідуальної і суспільної свідомості.

На основі сказаного вище можна відтворити певні узагальнення про соціально-комунікативні засади в просторі менталітету. Пророча заданість архетипних форм має задавати сенс майбутніх часів, а не жорстко визначати майбутні факти. Тому будь-які передбачення мають тлумачити сенс розвитку, а не його фактичне наповнення. Потрапляючи на історичний ґрунт, архетип наповнюється змістом відповідно до соціально-культурного оточення. Через архетип можна висловити нескінченне або остаточне, надати йому буття в формі кінцевого, конкретного образу. Водночас архетип не локалізований у реальному історичному процесі, а містить у собі всю повноту часів. Унікальним є значення архетипів у формуванні моральних відносин у суспільстві, моральних основ самосвідомості людини, вироблені логіко-дискурсивної форми мислення. Архетипи є психофізичними і духовними передумовами освоєння світу, основою уявлень людини про світ і себе.

На наш погляд, витіснені архетипи відображають справжню картину архетипів національної групи, саме вони задають потребу спрямованість групи. Презентовані архетипи – це бажаний образ національної групи. Власне, система архетипів визначає вигляд етносу. Витіснення архетипів вказують на дійсні архетипні підстави. Цілком ймовірно, соціальна ситуація в країні, яка характеризується серйозними змінами,

стимулює на несвідомому рівні в менталітеті саме ці архетипи. Можливо, це так, але психоаналітики давно встановили, що зміни на символічному рівні в психіці людини ведуть до зовнішніх змін у його поведінці. Тому, як ми думаємо, зовнішні й внутрішні зміни взаємопов'язані в ментальності. Архетипи – релікти і релігійної свідомості, і носії смислів колективного суб'єкта.

На сьогодні архетипи є одним із складових частин несвідомої частини ментальності – менталітету, який виокремлюють як проблему в різних дослідженнях. Архетипи практично не змінюються в процесі трансформації ментальності. Своєрідність архетипів пов'язана зі специфікою національно-психологічних особливостей. Причина нерозуміння інших культур якраз і криється у своєрідності архетипної їхньої основи.

У контексті поступу постпостмодерністської соціокультурної реальності виникає інтерес та необхідність дослідження тенденцій трансформацій архетипу в семіотичному просторі, що формує символічні форми взаємовідносин на засадах появи нових кодів взаємодії у структурі менталітету.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Кримський С. Архетипи української культури / С. Кримський // Вісник НАН України. – 1998. – С. 74–87.
2. Крымский С. Философия как путь человечности и надежды / С. Крымский. – К.: Издательство Курс, 2000. – 308 с.
3. Кирнарская Д. И. Музыкальные способности / Д. И. Кирнарская. – М., 2004. – 264 с.
4. Марк М. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипов / М. Марк, К. Пирсон. – СПб.: Питер, 2005. – 324 с.
5. Парнюк М. Диалектика закона и хаоса / Парнюк М. Категории “закон” и “хаос”. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 97–107.
6. Плюснин Ю. М. Проблема биосоциальной эволюции: монография / Ю.М. Плюснин. – Новосибирск, 1990. – 246 с.
7. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій / О. Сліпушко // Дніпро. – 1995. – № 9–10. – С. 124–135.
8. Филиппов Ю. В. Сказка в процессе социализации детей (сказочные и мифологические персонажи и ситуации в воспитательном процессе и структура его организации) / Ю. В. Филиппов, И. Н. Кольцова // Мир психологии. – 2003. – № 3 (35). – С. 160–174.
9. Howe N., Strauss W. The Fourth Turning: What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny. – New York, 1997. – 423 p.
11. Чантурія А. В. Семіотичні аспекти дослідження соціальної реальності / Анжеліка Володимирівна Чантурія: Авт. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філ. наук / Спеціал. 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Київ, 2006. – 36 с.

12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде: [Пер. с фр. Е Морозовой и Е. Мурашкинцевой]. – СПб: Алетейя, 1998. – 250 с.
13. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К. Г. Юнг // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 133–152.
14. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг: Сб. работ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
15. Юнг К. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – М.: Издательская группа “Прогресс”, “Универс”, 1994.

SOCIO-COMMUNICATIVE BASIS OF ARCHETYPE IN THE SPACE OF MENTALITY

Natalia Zaitseva

*Southern Ukrainian national Pedagogical University named after K. D. Ushinsky,
Kovalska st. 1, r. 227. Odesa, 65029, Ukraine
kaphedra.philos@onat.edu.ua*

The article deals with the archetype of the interpretation of the concept of “archetype” in philosophical concepts. It is manifested by the provisions of K. Jung about the archetypes that function in societies, in which archetypes in the society accompany the life of a society and a person, have social and personal in their bases, have communicative qualities.

Part of the problem is found to be insufficiently solved. On the bases of communicative interaction in modern society, constantly acquire new dimensions of the form and means of relations, and therefore it is necessary to study their deep-seated principles. In view of this, the study of the social and communicative principles of the archetype in the space of the mentality is of great importance. The purpose of the study is to reveal the communicative interaction in modern society and to identify the social and communicative principles of the archetype in the space of the mentality. Substantiation of the existence of important social archetypes for modern communication, based on a combination of phenomenological and semiotic approaches to their comprehension. The methodology of research, where the phenomenological approach to the creation of the idea of social and communicative principles of an archetype can be revealed, is determined: the social space of the mentality with archetypes in its structure; social archetype; semiotic space - a pattern of archetypes; social and communicative principles of archetype in mentality.

The conclusions drawn are emphasized. The prophetic assignment of archetypal forms is intended to set forth the meaning of future times, rather than rigorously determine future facts. Therefore, any foresight should interpret the meaning of development, rather than its actual content.

Key words: mentality, leading archetypes, social archetype, archetypal foundations of society.

УДК 130.2

“ІНША ЕСТЕТИКА” ЯК “ПОЗАКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР”. МЕТОДОЛОГІЯ АНАЛІЗУ АЛЬТЕРНАТИВНИХ РАДЯНСЬКИХ ЕСТЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Яніна Пруденко

*Національний педагогічний університет ім. М. Драгоманова,
вул. Тургенівська, 8/14, 01054, м. Київ, Україна,
ya.prudenko@gmail.com*

Здійснено спробу пошуку методології дослідження маргінального напрямку радянської науки – “іншої естетики”, що виникла у кінці 1950-х у СРСР у міждисциплінарному полі на межі гуманітарних наук, кібернетики та мистецтва. “Інша естетика” досі залишається малодослідженим явищем у сучасній історії науки, проте її власне дослідницьке поле було досить широким і мало вплив на академічну радянську естетику. Розглянуто концепт “динамізму культури” Ю. М. Лотмана, який запропоновано як методологію дослідження “іншої естетики”. Так, лотманівський термін “культура” розглянуто як офіційна академічна естетика, “некультура” – як “інша естетика”, а “метамовою” у цьому випадку є політична ідеологія, що визначала чіткі рамки для наукового дискурсу в СРСР. Тож “інша естетика”, використовуючи вокабуляр Ю. М. Лотмана, була однією з тих “периферійних ділянок”, що забезпечувала у радянській культурі періоду “відлиги” “швидкі динамічні процеси”.

Ключові слова: “інша естетика”, радянська естетика, радянська кібернетика, кібернетичне мистецтво, машинне мистецтво, семіотика.

Виникнувши у середині ХХ століття, цифрові технології вплинули практично на всі сфери діяльності людини, зокрема і на гуманітарні науки та мистецтво. І якщо у Великій Британії, США, Франції та інших країнах консолідація математичних та гуманітарних наук з появою ЕОМ відбувалася з блискавичною швидкістю, то в СРСР подібні процеси з’являлися радше як маргінальні дослідження, які частіше за все розвивалися не за підтримки державної верхівки, а всупереч їй. Міждисциплінарний західний феномен Digital Humanities уже був неодноразово описаний авторкою статті [див.: 10; 11; 12], тема ж цієї розвідки – “інша естетика”¹ – маргінальні, альтернативні естетико-філософські дослідження, що виникли під впливом бурхливого розвитку математичних наук і кібернетики в СРСР у середині 1950-х років². Визначенню дослідницького поля “іншої естетики”, її напрямкам

© Пруденко Я., 2018

¹ Термін авторки статті.

² Це дослідне поле було маргінальним відносно академічної, ідеологічно заангажованої естетики, хоча і взаємодіяло з нею. “Інша естетика” активно розвивалася в СРСР з кінця 1950-х років і до початку 1980-х.

вже було присвячено декілька моїх розвідок [див.: 8; 9], завданням ж цієї статті є пошук методології для аналізу цього маргінального явища у радянській естетиці.

Складність такого завдання полягає у тому, що саме явище радянської естетики досі залишається недостатньо дослідженим та описаним сучасними естетиками. Маргінальні ж її прояви є практично повністю поза увагою нинішніх дослідників. Інша складність полягає у тому, що ця маргінальна наукова сфера не є самоочевидним фактом в історії радянської естетики сьогодні, багато в чому не була вона такою і в період свого становлення і розвитку в СРСР.

Проте “інша” радянська естетика мала свій понятійний апарат, видову систему, дослідницьку методологію, що виникла із запозичень математичних і кібернетичних методів [див.: 8; 9]. “Інша естетика” розглядала проблеми естетичної свідомості: теорію кібернетичної творчості та її естетичного сприйняття реципієнтом, займалася соціологічними дослідженнями естетичної грамотності [там само]. У певний момент свого розвитку “інша естетика” набула популярності у науковому середовищі, наслідком чого стала її інституалізація та часткова апропріація її дослідницьких тем і методів академічною естетикою¹.

Необхідно зазначити, що і сама академічна радянська естетика в період “відлиги” входить у фазу своєї інвентаризації. Як зазначає історик радянської естетики І. В. Малишев у своєму нарисі, присвяченому радянській естетиці, “період з середини 50-х до кінця 70-х років XX століття можна назвати “золотим століттям” вітчизняної естетики. Соціальним імпульсом для активізації її розвитку слугувала хрущовська “відлига” та проголошена КПРС програма “будівництва комунізму”. Відносна (до сталінізму) лібералізація режиму дозволила значно розширити проблематику науки, подолати властивий їй в сталінський період мистецтвоцентризм” [7, с. 3–4]. У кінці 1950-х, як зазначає І. В. Малишев, у радянській естетиці “починається інтенсивне осмислення сутності естетичного ставлення людини до дійсності і основних естетичних категорій. Оновлюється і методологія науки, в її арсенал включаються аксіологічний, семіотичний, системно-структурний підходи, реанімується соціологія мистецтва” [там само].

Саме з кінця 1950-х – початку 1960-х починає формуватися дослідницьке поле академічної радянської естетики. Перш за все, оформлюється теорія “естетичного свідомості”, в рамках якої вивчаються естетичний ідеал, естетична потреба, естетичне виховання, естетична цінність, естетичне сприйняття та ін. Створюється понятійний апарат основних естетичних категорій: насамперед – “прекрасне”, “піднесене”, “трагічне” і їх антиподи – “потворне”, “низьке”, “комічне”. Особливе

¹ Див., напр., більш детально про діяльність ленінградської Комісії зі взаємозв’язків літератури, мистецтва і науки при АН СРСР (пізніше реорганізована у Комісію комплексного вивчення художньої творчості при АН СРСР), а також кафедри естетики Московського державного університету, що з другої половини 1960-х років апропріює дослідницькі теми “іншої естетики” та випускає декілька збірників на тему “мистецтво і НТР”.

місце в радянській естетиці займала категорія “героїчне”. Безумовно, багато в чому на становлення естетичної теорії в СРСР в цей час вплинув “Моральний кодекс будівника комунізму”, прийнятий XXII з’їздом КПРС 1961 року. Виховання всебічно розвиненої, гармонійної особистості стало загальнодержавним завданням, що стояло на шляху побудови комунізму.

І. В. Малишев вказує, що саме з “Моральним кодексом...” пов’язане зростання інтересу до естетики як науки: з’явилися наукові школи, що дискутували між собою, зросла кількість публікацій, дисертацій, фахівців у галузі естетики. Курс естетики був введений до навчальних планів технікумів, ВНЗ і навіть шкіл. Відповідно, відкривалися нові кафедри естетики, що готували майбутніх викладачів популярної дисципліни. Але, продовжує історик радянської естетики, природно, “не все було так вже райдужно. Тоталітарний режим зберігав свої основи. Марксизм-ленінізм був обов’язковою філософською методологією, а “рішення з’їздів КПРС” – “керівною лінією”. Ідеологічний корсет офіціозу не тільки стримував розвиток науки, але робив взагалі неможливим об’єктивне (тобто наукове) дослідження соціально конкретної проблематики, наприклад, радянського мистецтва, художнього методу “соціалістичного реалізму”, партійності, народності мистецтва, естетичних цінностей радянського суспільства тощо” [там само, с. 5]. Більшість фахівців у галузі естетики, як свідчить І. В. Малишев, йшли від ідеологічної догматики в дослідження абстрактних понять, хтось вивчав історію естетики. Хтось міг навіть дозволити собі “займатися чесними науковими дослідженнями”, але, “звичайно, в основному в рамках методології марксизму” [там само].

Історія радянської академічної естетичної теорії дотепер залишається недостатньо вивченою сучасними дослідниками історії науки. Тим більше практично не поміченою залишається “інша”, альтернативна естетична теорія, що виникла та активно розвивалася під впливом радянських точних наук і, що важливо, істотно вплинула на становлення офіційного естетичного дискурсу. Те, що ми сьогодні практично забули про факт існування “іншої естетики” з її полем наукової проблематики, досі не створили її періодизації, говорить про те, що ця гілка радянської естетики була досить маргіналізованою. Безумовно, помилково буде стверджувати, що вона ігнорувалася офіційним науковим дискурсом або переслідувалася. “Інша естетика”, як і багато інших маргінальних наукових сфер періоду “відлиги” і наступних періодів, балансувала на межі академічної та периферійної наукової та освітньої сфер¹.

Найбільш точно, як на мене, статус і стан “іншої естетики” в радянській науці та політичній ідеології можна описати за допомогою концепції динамізму культури Ю. М. Лотмана, наукова діяльність якого зробила істотний внесок у розвиток

¹ Яскравим прикладом такого балансу була діяльність Тартусько-московської школи та її представників.

“іншої естетики”. Безумовно, Ю. М. Лотман, створюючи свою семіотичну теорію культури, анатомував, перш за все, сучасне йому радянське суспільство і процеси, які в ньому відбувалися. І хоча як приклади у статтях, присвячених динамізму культури, Ю.М. Лотман найчастіше аналізував попередні епохи – Ренесанс, ХІХ століття – ми розуміємо, що він, як і М.М. Бахтін у своїй роботі “Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя і Ренесансу” (1965), діагностував суспільство, сучасником якого був.

Мистецтво і культура розглядалися радянськими семіотиками як складно-динамічні системи. Для змін у культурі, згідно з Ю.М. Лотманом, необхідна сфера позаструктурної “некультури” – культурної периферії, з якої культура може черпати елементи для свого оновлення та розвитку. По суті, сфера “некультури” є структурним резервом культури та ігнорується “метамовою”, але елементи, почерпнуті зі сфери “некультури”, змінюють і саму “метамову”. “Метамова культури” ж, згідно з Ю. М. Лотманом, – це ідеологія або система цінностей певного суспільства, культури і кожного її носія, це ієрархізуючий і організуючий принцип культури у свідомості її носія.

Так, ми можемо припустити, що згідно з термінологією Ю.М. Лотмана, “культура” – це офіційна культура СРСР у всьому її розмаїтті, і нас цікавить її конкретний сегмент – радянська наукова культура, а саме – академічна естетика як радянська гуманітарна дисципліна філософського циклу. “Некультура” в нашому випадку – це “інша естетика”. “Метамова” – радянська ідеологія, яка визначає траєкторію розвитку радянської науки, але практично ніяк не контактує з “іншою естетикою” та іншими маргінальними радянськими науками, але, одночасно, створює жорсткі рамки, через які маргінальні наукові дослідження не можуть просочитися в зону “культури”. Між академічною естетикою (“культурою”) і “іншою естетикою” (“некультурою”) однозначно простежувалися взаємозбагачувальні відносини, завдяки яким відбувався конкретний приклад “динамізму культури”.

Динамізм культури, або, як його ще називає Ю. М. Лотман, “динаміка семіотичних структур” [2, с. 32], можливий завдяки амбівалентності “культура” – “некультура”. Ю. М. Лотман вважає, що “поділ простору на “культурне” і “некультурне” (хаотичне), простір живих і простір мертвих, сакральне і профанне, безпечне і те, що таїть загрозу [...], – невід’ємна властивість культури” [5, с. 142]. Він також вказує на те, що амбівалентність “як певний культурно-семіотичний феномен” [1, с. 98] уперше описана в роботах М. М. Бахтіна, і в його ж працях ми можемо знайти безліч прикладів таких амбівалентностей.

“Некультура”, або, як її ще називає Ю. М. Лотман у різних статтях зі семіотики культури, “позакультурний простір”, “антикультура”, “периферійні ділянки”, характеризується тим, що в ній найменше організованих, але найбільше “гнучких,

“змінних” конструкцій”¹, які забезпечують швидкі динамічні процеси у культурі [4, с. 16]. Позакультурні “імпульси, – продовжує в іншій статті Ю. М. Лотман, – потрапляючи на вхід культурної системи, піддаються надалі трансформаціям за законами її мов, породжуючи самозростаючу лавину інформації, тобто динамічний розвиток культури” [2, с. 57]. Подібні процеси і відбувалися в радянській естетиці, на яку значно вплинула кібернетика і системний аналіз, починаючи з першої половини 1960-х років.

Сам факт апологізації² і розвитку кібернетики у СРСР у період “відлиги” після сталінської епохи також можна описати за допомогою лотманівського концепту “динамізму культури”. Будучи зацькованою на початку 1950-х років, уже до 1961 року ця наука названа в Третій програмі КПРС одним з основних засобів побудови комуністичного суспільства. Як епіграф до статті “Динамічна модель семіотичної системи” Ю. М. Лотман наводить цитату з рукописів Наг-Хаммаді: “Покажи мені камінь, який будівельники відкинули! Він – наріжний камінь” [1, с. 90].

Зі ще більшою легкістю теорія динамізму культури може бути застосована до дослідження “іншої естетики”. “Навіть наукові тексти, – стверджує Ю. М. Лотман, – які повинні були б створюватися в межах “чистих” метамов, “засмічуються” аналогіями, образами та іншими запозиченнями з інших, чужих для них, семіотичних сфер” [2, с. 32]. У попередніх розвідках [див.: 8; 9] я розглядала приклади таких “засмічень” академічної естетики поняттями і методами “іншої естетики”, що виросла з міждисциплінарних досліджень радянських гуманітаріїв і математиків.

“Метамови”, про які згадує у цьому випадку Ю. М. Лотман, або, як він називає їх в інших роботах, “метаструктури” або “мета-опис”, складають, за Ю. М. Лотманом, “необхідну умову семіотичного функціонування систем, що нас цікавлять. Тільки за їх допомоги системи усвідомлюють себе і усвідомлюють себе як цілісності” [2, с. 32]. Метамови, стверджує Ю. М. Лотман, “належать науці” [9, с. 39]. Вони “є необхідним елементом “інтелектуального цілого”” [там само, с. 39–40].

Культури, що надмірно оберігають чистоту своєї метамови (наукової зокрема), схильні до “жорсткості структури” [4, с. 16], яка уповільнює розвиток культури. За Ю. М. Лотманом, це культури, які “орієнтовані на автокомунікацію” [2, с. 89]. Їх цікавить переважно самоопис, і вони “часто виявляються значно менш динамічними, ніж цього вимагають потреби людського суспільства” [там само]. Ці

¹ Слово “конструкція” тут вживається стосовно “некультури” самим Ю. М. Лотманом, хоча, на мою думку, не є цілком доречним, оскільки сфера “некультури” належить до асистемного і аструктурного, “периферійного”, як його називає сам Ю. М. Лотман, поля, що перебуває на маргіналії “культури”. Але, оскільки воно не підпорядковується ні “культури”, ні “метамові” культури, його місце розташування відносно культури складно визначити.

² Мається на увазі реанімація кібернетики у наукових колах та суспільній думці після смерті Сталіна. На початку 1950-х опубліковано декілька критичних щодо кібернетики статей у суспільно-політичній періодиці та у “Короткому філософському словнику” (1954).

культури тяжіють “до перетворення текстів в штампи і ототожнення” високого”, “хорошого” та “істинного” зі “стабільним”, “вічним” – тобто штампом” [3, с. 86]. За цим описом можемо побачити сталінський тип культури, зациклений на чистоті своєї метамови, що у радянському науковому середовищі проявлялося в фанатичному дотриманні букви марксизму-ленінізму. Подібні типи культур, орієнтовані на автокомунікацію, природно, намагаються припинити амбівалентні взаємозв’язки “культури” і “некультури”, що сприяють процесам динамізму і ретельно знищують різноманітні прояви периферійних елементів у “культурі” внаслідок зміцнення метамовних ідеологічних структур і, якщо ми говоримо про сталінську культуру, фізичного знищення “позакультурних просторів”.

Але якщо радянська культура після 1953 року почала відновлювати природні динамічні культурні процеси, а кібернетика стала одним з “наріжних каменів”, відкинутим учора, але на якому сьогодні будувалося комуністичне завтра, то чому “інша естетика” з її методологією і понятійним апаратом так і не увійшла до академічної наукової культури? Одним з пояснень цієї ситуації може стати предмет дослідження “іншої естетики” – кібернетичне мистецтво, а саме: ставлення академічних естетиків до нього, як до винятково маргінальної і навіть перверсивної форми мистецтва. Або – що більшою мірою відповідало естетичним дискусіям того часу – повне ігнорування кібернетичного мистецтва як можливого предмету аналізу естетичної теорії [див.: 13].

Причини такого ставлення, своєю чергою, лежать у тому, що у стратегію з розвінчання культу Сталіна не була включена критика соціалістичного реалізму, який виник 1932 року та витиснув зі сфери художньої культури всі альтернативні форми мистецтва та їх творців (в деяких випадках розправляючись з ними не менш жорстоко, ніж з “кулаками” і політичними супротивниками Сталіна). Так, наприклад, трохи більше ніж через рік після проведення XXII з’їзду КПРС (де була остаточно реанімована кібернетика) відбулася виставка у Манежі, приурочена 30-річчю МОСХа¹. Відома реакція М. Хрущова на експонати художників-авангардистів призвела до негативних наслідків² для розвитку альтернативного соцреалізму радянського мистецтва та його теорії. Як результат, цензура в сфері художньої культури посилилася, а єдино “правильними” художниками радянської культури метамовою ідеологією іменувалися ті, які створювали мистецтво, зрозуміле “народу”.

Історія “іншої естетики” та її дослідницькі напрямки вимагають більш детального аналізу. Безумовно, цю тему неможливо розглядати відірвано від прискіпливого аналізу суспільних процесів, що впливали на радянську науку як у її офіційному прояві, так і в маргінальному. Ці завдання вимагають окремих

¹ Московська спілка художників.

² А саме: розгромної доповіді у “Правді” на наступний же день після відкриття виставки; зустрічі керівників КПРС з діячами літератури і мистецтва в Будинку прийомів на Ленінських горах, а також розширеного засідання Ідеологічної комісії ЦК КПРС.

досліджень і, сподіваюся, стануть цікавими для аналізу та обговорення певному колу науковців.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы // Избранные статьи в трех томах. – Т. I. – Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: “Александра”, 1992. – С. 90–102.
2. Лотман Ю. М. Мозг-текст-культура-искусственный интеллект // Избранные статьи в трех томах. – Т. I. – Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: “Александра”, 1992. – С. 25–34.
3. Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Избранные статьи в трех томах. – Т. I. – Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: “Александра”, 1992. – С. 76–90.
4. Лотман Ю. М. О семиосфере // Избранные статьи в трех томах. – Т. I. – Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: “Александра”, 1992. – С. 11–25.
5. Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры // Избранные статьи в трех томах. – Т. I. – Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: “Александра”, 1992. – С. 142–148.
6. Лотман Ю. М. Феномен культуры // Избранные статьи в трех томах. – Т. I. – Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: “Александра”, 1992. – С. 34–46.
7. Малышев И. В. Золотой век советской эстетики. – М.: Пробел-2000, 2007. – 72 с.
8. Пруденко Я. Д. Альтернативные исследования в советской эстетике. Институализация маргинеса // Галеевские чтения: Материалы международной научно-практической конференции. – Казань: Бриг, 2015. – С. 118–122.
9. Пруденко Я. Д. Искусство и ЭВМ в СССР. Реконструкция альтернативных эстетических исследований // FELIX AESTHETICUS: Гуманитарная миссия эстетики / VII Овсянниковская международная эстетическая конференция. – М.: МГУ, 2015. – С. 167–174.
10. Пруденко Я. Д., Кузьмина Д. Ю. Гуманитарные науки в цифровой век или Неотвратимость дисциплинарной гибридизации // Международный журнал исследований культуры. Научное рецензируемое электронное издание. – № 3(8) 2012: Цифровая культура [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://culturalresearch.ru/files/open_issues/03_2012/IJCR_03\(8\)_2012_Prud_Kuz.pdf](https://culturalresearch.ru/files/open_issues/03_2012/IJCR_03(8)_2012_Prud_Kuz.pdf)
11. Пруденко Я. Д. Методологія дослідження естетики нових медіа. Vol.1. Digital Humanities // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К.: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013. – Вип. 30 (43). – С. 152–159.

12. Пруденко Я. Д. Проект Digital Humanities в постсоветском научном и академическом пространстве // Науки о культуре в перспективе Digital Humanities: Материалы Международной конференции 3–5 октября 2013, Санкт-Петербург / Под ред. Л. В. Никифоровой, Н. В. Никифоровой. – СПб.: Астерион, 2013. – С. 70–78.
13. Пруденко Я. Д. Альтернативна теорія творчості та дискусія “фізиків і ліриків” у радянських академічних колах кінця 1950-х – початку 1960-х // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – № 16. – 2018. – [у друці].

“OTHER AESTHETICS” AS “OUTCULTURAL SPACE”. METHODOLOGY FOR ANALYSIS OF ALTERNATIVE SOVIET AESTHETIC STUDIES

Ianina Prudenko

*National Pedagogical Dragomanov University
Turgenivska str., 8/14, 01054, Kyiv, Ukraine
ya.prudenko@gmail.com*

The article seeks to find a methodology for studying the marginal direction in Soviet science - “other aesthetics” that arose in the USSR in the late 1950s in an interdisciplinary field on the brink of humanities, cybernetics and art. “Other aesthetics” is still remains under-investigated phenomenon in the modern history of science, but its own research field was quite broad and had an influence on academic Soviet aesthetics. Nevertheless “other” Soviet aesthetics had its conceptual apparatus, system of new cybernetic art species, research methodology, arising from borrowing of mathematical and cybernetic methods; it is considered the problems of aesthetic consciousness: cybernetic theory of creativity and aesthetic perception by recipient; was engaged in sociological studies of aesthetic literacy.

The concept of “dynamism of culture” by Yuriy Lotman is proposed as a methodology for the study of “other aesthetics”. Thus, Lotman’s term “culture” is regarded as official academic aesthetics, “non-culture” - as “other aesthetics”, and “meta-language” in this case is a political ideology that defined a clear framework for scientific discourse in the USSR. So, “another aesthetic”, using vocabulary by Yuriy Lotman, was one of those “peripheral sites” that provided “fast dynamic processes” in the Soviet culture of the “thaw” period. Between academic aesthetics (“culture”) and “other aesthetics” (“non-culture”) unequivocally traced the mutually enriching relations, which led to a concrete example of the “dynamism of culture”.

Key words: “other aesthetics”, Soviet aesthetics, Soviet cybernetics, cybernetic art, machine art, Semiotics.

УДК 177.2; 177.3; 177.4

МОРАЛЬНІ ДИСКУСІЇ НАВКОЛО ЛІТЕРАТУРИ НА ПРИКЛАДІ О. ВАЙЛЬДА ТА ДЖ. Д. СЕЛІНДЖЕРА

Ярослав Москвін

*Харківський національний університет імені В. Каразіна,
пл. Свободи, 4, м. Харків, 61022, Україна,
ringofhands@gmail.com*

Розглянуто витoki моральних дискусій щодо літературних творів на прикладі *magnum opus*’ів О. Вайльда та Дж. Д. Селінджера. Досліджено, як твори “Портрет Доріана Грея” та “Ловець у житі” впливають на читача і чому вони викликають таку бурхливо емоційну реакцію у суспільстві. Проаналізовано, в який спосіб відбуваються публічні обговорення щодо художніх творів О. Вайльда та Дж. Д. Селінджера. Також дана відповідь на питання, чому твори цих письменників значимі не тільки для одного покоління читачів, а стабільно викликають інтерес. З’ясовано, як виділити етику із художнього твору і відокремити від естетичної складової художньої розповіді. Зауважено, як етична позиція у творі корелює із особистісною позицією автора.

Ключові слова: етика та література, моральні дискусії, суспільні дискусії.

Публічні дискусії серед суспільства навколо літератури із різною інтенсивністю точилися із самої появи літератури. Історично художньої літератури не існувало до XVII століття у певному сенсі. Але *повчальні історії* існували, швидше за все, завжди разом із людиною. Коли ці історії були записані, ми можемо говорити про літературу, хоча тоді це і не розумілося як художня література в сучасному сенсі цього поняття. У суспільстві Середніх віків література завжди пов’язувалася із моральними повчаннями. Таким чином, її практична функція вважалася найголовнішою. Пізніше з’явилися моральні філософи “світського” типу, на кшталт М. Монтеня. Те, що поява художньої літератури і функціонування філософських ідей у суспільстві тісно пов’язана, нам може бути видно на прикладі діячів французького Просвітництва (Вольтер, Ж.-Ж. Русо, Ш. Л. де Монтеск’є, Д. Дідро). Однак, сучасне розуміння літератури має розбіжність із класичним розумінням літератури у XIX столітті. У XVII та XVIII століттях література стає художнім мистецтвом, дискусії щодо літературних творів ширяться відповідно до того, наскільки той чи інший твір стає відомим та значущим. Деякі літературні твори настільки піддалися обговоренню, що за ними можна вивчати філософію – історію ідей, як вони включалися у суспільство.

У статті акцентуватимемо на тому, як література стає етикою, коли її починають обговорювати. Для того, щоб ввійти у контекст суперечок навколо літератури, повинно обрати як мінімум два твори, які будуть максимально показовими у сенсі моральних дискусій навколо них. Також ці твори повинні бути написані у різний час, у різних країнах та стилістично несхожими для того, щоб експеримент був більш показовим. Мета цього аналізу полягає у доведенні зв'язку між “етичними” рисами твору та його суспільною “репутацією”. Для того, щоб показати, як література розбухує публічні дискусії, не треба брати твори, які очевидно та відверто мають свої *етичні концепції*. Візьмемо два відомі романи, які вплинули на світ дуже сильно, але не мали на перший погляд ніяких *етичних доктрин*. Навпаки, своїм *художнім пафосом* вони виступали проти усілякого “мораліте”. У цьому разі етика та мораль є синонімами.

Отже, мета статті – показати як етичні ідеї проявляються у художній літературі на прикладі *magnum opus*'ів О. Вайльда “Портрет Доріана Грея” і Дж. Д. Селінджера “Ловець у житі”. Завдання статті:

1) показати, як побачити і виділити етику із художнього твору на прикладі наведених творів;

2) пояснити, чому відбувається суспільна дискусія навколо певних проблем із наведених творів і як це корелює із особистістю автора.

“Красне письменство” або “повчальна історія” – ось яка дилема стає перед літературою, коли ми розуміємо її під кутом аналізу мистецтвознавства і практичної філософії. Пропонуємо зробити синтез та не акцентувати на відмінності цих двох розумінь літератури. Певним чином це полюси одного діалектичного розвитку – твір є однаково і тим, і іншим. Якщо красномовність переважає сенс, говоримо про недостатність ідей. Якщо етика тяжіє над формою – то критикуємо твір за відверте моралізаторство. Читачі літературних текстів не люблять ані голу естетику, ані дуже відверту демонстрацію будь-якої моралі. Суспільні дискусії, які часто пов'язані із актуальними соціальними проблемами, можуть розгортатися навколо актуального літературного твору. Практична філософія вривається у публічне поле часто саме через літературу, що і продемонструємо на прикладі розгляду наведених творів. Деякі філософи вважали, що література має величезне значення у формуванні суспільної моралі. Платон говорив, що література може деморалізувати молоде покоління, тому із нею треба обходитися дуже обережно, древній філософ вказував на великий потенціал літератури у вихованні молоді, запевняє Дж. Раскін [20].

У зв'язку зі сказаним треба показати, як твір може вчити, а не ігнорувати цей важливий пласт ментальної інформації. Репрезентація філософських ідей у художньому тексті має свої неповторні риси, які не можуть бути передані філософською мовою трактату або есе, бо вони не мають тієї умовної дистанції, якою характеризується художня література.

Зауважимо, що ми не протиставлятимемо матеріальну та духовну частини художнього твору. Форма у літературі, на думку багатьох теоретиків, є своїм особистим створінням, яке може жити за своїми законами. Але ми дотримуємось погляду, що форма не має свого особистого конфлікту зі змістом, а якщо і має, то це внутрішній діалектичний конфлікт, який має все це в собі. Так проявляється естетичний талант письменника – все здається цілісним. Таким чином, закони, про які говорить форма, є і законами змісту, які існують у творі. У мистецтві форма і є змістом – стверджував Г. Честертон. Такої ж думки дотримувався Г. Гегель [7]. І справді, ми не можемо відрізнити форму від змісту, тому що одне завжди пізнається в іншому. Тому проведемо аналіз двох творів стосовно того, чому саме навколо них розгорілися тривалі суспільні обговорення.

“Портрет Доріана Грея”

Роман “Портрет Доріана Грея” не можна назвати дуже сучасним, бо його естетика для нас навіть більш екзотична, ніж для сучасників. Але цей роман розрахований на тих, хто замислюється над питаннями сутності мистецтва і краси, але, як ми побачимо, не тільки краси як відірваної від життя естетичної категорії. Традиція романів-виховання, до якого можна віднести й роман Вайльда, походить із часів, коли формувалася європейська людина Нового часу. Термін *роман-виховання* ввів Карл Сімон Моргенштерн. Такий роман можна вважати на кшталт притчі. “Портрет Доріана Грея” слід вважати також романом такого типу, незважаючи на його неоднозначну репутацію, про що говоритимемо нижче.

А. Зверев нарікає на те, що репутацію Вайльда, міф про його порочність та аморальність похитнути дуже важко [16, с. 2]. Яскравим прикладом цього може бути той факт, що порнографічну новелу “Телепні або зворотний бік медалі” приписують авторству Вайльда, не маючи ніяких прямих доказів цього. Немовби стиль цього твору нагадує “Портрет Доріана Грея”, який з’явився на 4 роки раніше [16]. Фінський філософ та літературознавець Т. Куннас у своїй книзі “Розкриття сутності зла у літературі та мистецтві” пише у розділі “Демонічний естетизм Оскара Вайльда”: “У вікторіанську епоху пуританська Англія легко могла сприйняти еротику за служіння сатані, бо до неї ставилися як до диявольського знаряддя” [15, с. 147]. Далі Куннас стверджує, що таке ставлення задокументоване у романі Вайльда. Можливо, це так, але у романі нема еротики та навіть натяків на неї, також текст нарочито символістський, і він ніяк не тяжіє до натуралізму.

Куннас у своїй книзі робить спробу аналізу відображення зла у літературі як етичної категорії, за якою він не визнає об’єктивного характеру, але влучно зауважує психологію розуміння зла. Вайльд намагається втекти від моралізму у літературі – стверджує Куннас. Швидше за все, такий висновок робиться через розділення етики та естетики, яке проголошує Вайльд у вступі до роману, але цей естетичний маніфест не можна розуміти у буквальному сенсі (до речі, будь-який маніфест пропонує певну *етичну доктрину*). Твір є перевіркою цих тез, і ця перевірка,

виявляється, *розбиває* деякі основні твердження маніфесту. “Портрет Доріана Грея” – це негативний роман-виховання, – говорить Куннас. Твір є прикладом життя за теорією декадентської етики [15]. На нашу думку, він може вважатися негативним романом виховання, тому що демонструє, як робити не треба, тобто все ж таки пропонує певну мораль. У своєму маніфесті перед твором письменник пише, що усяке мистецтво абсолютно даремне [5, с. 4]. Можна із великою певністю стверджувати, що Вайльд свідомо любив провокувати читача, але повна “даремність” мистецтва не означає його неспроможність змінювати суспільство, що ми побачимо далі.

Головний герой Доріан Грей на початку не сильно рефлексує щодо свого життя і будь-яких ідей, це пояснюється його молодістю. Коли він знайомиться із лордом Генрі Воттоном, який спокушає молодика “насолодами швидкоплинної юності” (тобто пропонує жити максимально гедоністично), то трохи повагавшись, спокушається цією філософією і йде цим шляхом, так розгортається основна лінія розповіді.

Куннас все ж таки визнає, що Вайльд пародіює естетику Бодлера, але чомусь вважає, що англійський естет робить це несвідомо [15, с. 149]. Куннас пише, що Вайльд ставиться до гедоністичної етики не так серйозно, як це намагаються довести ті, хто демонізує етику Вайльда: “*Естетизм Вайльда і Грея більш відірваний від життя, більш самостійний, ніж у Бодлера. Англійський естетизм пожинає плоди естетики Канта і Баумгратена*” [15, с. 150]. Естетичні теорії цих мислителів відіграють велику роль у естетичній теорії Вайльда. Але естетизм Вайльда полягає не тільки у його зв’язку із названими філософами, а також у сильному підґрунті, з одного боку, Дж. Раскіна та У. Пейтера, а з іншого, – у новизні підходу самого Вайльда як практика-митця. Тут “*відірваність від життя*” не є вадою, тому що естетизм як напрям кидає виклик життю за допомогою мистецтва. Раскін стверджував, що естетичне та етичне завжди взаємодіють у витворі мистецтва. Він вважав, що мистецтво повинно створювати красу, і цей акт не може бути спотворений тим, що воно спонукає до аморальності, справжнє мистецтво не може бути аморальним [20]. Якщо перефразувати відомий вислів Гегеля про те, що все розумне є дійсним, а усе дійсне – розумним, то вийде так: *усе прекрасне є моральним, усе моральне не може бути потворним*. Раскін вважав мистецтво дуже значущою людською практикою, і Вайльд з початку повністю підтримував цього теоретика мистецтва, але пізніше письменник відійшов від ідей впливового вікторіанця та більше наблизився до концепції Пейтера як *мистецтва заради мистецтва* [18]. Але парадигма творчості Вайльда залишилася у зв’язуванні прекрасного і морально доброго. Куннас робить висновок про те, що Вайльд “*не лише відкидає стару мораль, аби вибудувати нову, а й ставить красу на місце монарха, аби та керувала життям*” [15, с. 151]. Треба погодитися із Куннасом, що роман є усвідомленим протестом проти вікторіанського пуританства. Але встановлення краси на п’єдестал зовсім не означає примат гедонізму над аскетизмом. Вайльд пише у романі: “*І безперечно,*

для Доріана саме Життя було перше й найвеличніше з мистецтв, що перед ним усі інші мистецтва – лише підготовчі шаблі” [15, с. 144]. Тобто, мистецтво як концепт все ж таки впливає на життя, принцип мистецтва заради мистецтва не працює у творчості Вайльда напряду. Та більше того, мистецтво не тільки може впливати на життя, а і є єдиним джерелом життя, єдиним взірцем, на який може рівнятися “Вайльдівська” людина.

Ось що пише В. Беньямін щодо принципу “мистецтва заради мистецтва” у книзі про Бодлера: *“Сміховинна теорія школи мистецтва заради мистецтва виключила мораль, а часто і пристрасть; тому вона не могла не опинитися неплідною”* [3, с. 6]. Насправді критика В. Беньяміна щодо відірваного від життя замкненого у собі мистецтва хоча й має своє коріння у марксистській традиції, але переходить і у філософію моралі, якою докладніше займався інший представник франкфуртської школи, Т. Адорно: *“Ми можемо не знати, що таке абсолютне благо, що таке абсолютна норма, ми можемо навіть не знати, що таке людина, людське або гуманність, але що таке нелюдське, ми знаємо дуже добре. Тому я схильний говорити про те, що місце філософії моралі сьогодні визначається швидше конкретним запереченням всього нелюдського, ніж спробами логічного абстрактного визначення людського буття”* [1, с. 239]. Тобто, нам відомо, що таке зло, але невідомо, що є добро. Ми можемо говорити тільки про те, що добро не є злом (яке ми добре розуміємо). Така *негативна* позиція щодо етики підтверджується акцентом на зло у книзі Куннаса. Щодо естетично-етичного підґрунтя ще важливо назвати Ж. Рансьєра, який говорить про те, що естетика останнім часом повертається у бік етики і політики. Він не вважає це позитивною тенденцією, але актуалізує цю проблему взаємодії етики та естетики у сучасній публічній сфері та роль політики у цьому [19, с. 135]. Незважаючи на його критику, мені важливо показати позитивний бік цього процесу, коли книга впливає на людину та змушує її діяти.

Сам Вайльд не тільки не відкидає етику, а легітимує своє естетичне мораліте таким чином, що краса завжди відображає духовну сутність, вона не може не віддзеркалювати людську суть. Тільки після втручання надприродних сил Доріан “застигає” у своїй тілесній оболонці і не отримує наслідків своїх вчинків на своєму тілі. Портрет, який був написаний талановитим художником (Безілом Голвордом), починає змінюватись невідомо чому, але між Доріаном та портретом починає існувати справжній духовний зв’язок, який відображається на самій картині, вона починає змінюватись. Зв’язок між портретом та героєм демонструється як зв’язок між етикою та естетикою. Дзеркалом, яке відображає цей зв’язок, обов’язково повинно щось бути, щоб відобразити ідеї у художньому творі, і ним виступає портрет, прекрасна спочатку картина (вона була найулюбленішою у Безіла). Коли Доріан дивиться на цю картину після того, як Сибіла Вейн через нього скоїла самогубство, то відчуває свою гріховність. До речі, неможливо притягнути до

юридичної відповідальності Доріана, це відбувається лише у площині етики. Він відчуває саме гріховність, бо для Вайльда це поняття має такий самий сенс, як і для ортодоксального християнського розуміння. У кінці історії, коли Грей накоїв ще багато вчинків, він більше не може виносити вигляд свого портрета та намагається знищити його у пориві огиди, і в кінці читач бачить все такий самий гарний портрет, а поруч із ним лежить зморщений та змарнілий мрець (замість молодого людини) із ножом у грудях [5]. Але яким є цей жест естетичної ненависті до портрета? Він відбувається не через те, що Грей хоче очиститися від своїх скоєних вчинків (хоча відчуває їх тягар). “Самогубство” Грея викликає те ж саме естетичне почуття, у цьому разі перед потворністю. Вихід для Доріана існував (не можна стверджувати абсолютне етичне декадентство новели), своїми гарними вчинками він міг “корегувати” портрет, знов робити його красивішим. Адже зображення Доріана на портреті не тільки старіло, воно прямо залежало від Доріанового життя. Цим доводиться непохитний зв’язок етики як життєвої практики із естетичним розумінням краси письменника. Портрет старіє замість Доріана, а у цьому романі краса та молодість зливається із моральністю, а зло – із неестетичним та потворним.

Твір Вайльда – стверджує Куннас – можна було б інтерпретувати як мораліте [15]. Саме це ми і демонструємо та аргументуємо у роботі, тоді як Куннас чомусь соромиться навіть цього факту. Зрозуміло, він перебуває під сильним впливом імморалізму Ніцше та не хоче сприймати ніякої “догматичної моралі”. Ця позиція не така непохитна як здається, бо все одно твердження про відсутність об’єктивної моралі так само, як і твердження про її існування, ґрунтується на логічному припущенні, яке можна із повним правом назвати догматичним. Куннас цілком слушно зауважує, що, незважаючи на особисту історію письменника, роман міг би бути пересторогою тим, хто естетизує аморальність, це добре пояснює, чому твір увійшов до шкільної програми українських загальноосвітніх шкіл. Вайльд показує, у чому саме полягає хиба філософії морального гедонізму. Тут ставляться питання співвідношення етики та естетики і намагання поставити естетику на перше місце. Виявляється, що естетика не може втриматися на першому місці у ієрархії світу, і ця позиція зазнає фіаско. Сама книга показує, яким чином Д. Грей помиляється – він вмирає, його сутність зазнає поразки, він загубив насамперед її, а з нею і життя. У всесвіті Вайльда зло реальне, воно є метафізичною сутністю, навіть онтологічною категорією. На противагу йому виступає краса як *сила*. Письменник протиставляє зло та красу, а не мораль та красу. Вислів про те, що “краса врятує світ”, набагато більше підходить Вайльду, ніж Достоевському.

За Вайльдом, мімезис (копіювання, наслідування) відбувається не між дійсністю, яка формує мистецтво, а навпаки – “віртуальне” впливає на соціум, на публічну і приватну сфери та змушує їх змінюватись. Вайльд не хотів, щоб естетика його творів одразу перетворювалася у політику. Він був аполітичним – і саме це і є його політичні погляди, навіть незважаючи на те, що він писав у есе про соціалізм [23].

Але це свідомо філософія Вайльда, тоді як його твори можуть говорити зовсім не це. І це не тому, що витвір літературного мистецтва має свою форму, за допомогою якої неможливо точно передати філософію, а тому, що ставлення автора до написаного ним можна зіставити із ставленням до такої сили, яку автор не може контролювати до кінця, у літературознавстві це називають художньою правдою. *Етичні моменти* у “Портреті Доріана Грея” говорять про приведення аморальності до страждання, що є християнським вченням. Також важливо, ці твори зроблені християнською культурою і їх поява на будь-якому іншому ґрунті неможлива, що розкриємо далі. Зв’язок Вайльда із християнством дуже сильний та специфічний, хоча він недостатньо досліджений. Вайльд вважає, що соціальна людська дійсність повинна підпорядковуватись мистецтву, це може бути небезпечно, якщо розуміти це буквально. Але Вайльд на те і Вайльд, щоб не бути буквалістом, тому для його етики це не є вадою у широкому загалі.

Якщо ж говорити про реакцію суспільства на особистість Вайльда, то тут важливо декілька речей. Почнемо висловом Г. К. Честертон: *“У XV столітті людину тягли на допит і піддавали тортурам, якщо вона проповідувала аморальність, у XIX столітті ми спочатку святкували і звеличували Оскара Вайльда за проповідь аморальності, а потім кинули його у в’язницю і наказали за те, що він наважився жити у згоді із своєю проповіддю. Можете багато сперечатися, який вік був більш жорстоким, але цілком очевидно, котрий із них безглуздий і непослідовний”* [14, с. 163]. Дійсно, в Вайльда була дуже морально суперечлива репутація, якоюсь мірою епатажні вислови митця, які зробили цю репутацію, були позою, але людям потрібен хтось, на якого можна випустити шквал критики, не сильно розбираючись у причинах. За теорію Р. Жирара, ми можемо продемонструвати, як знаходять “козла відпущення” та виливають на нього свою злобу, таким самим прикладом, на нашу думку, може бути ставлення до Вайльда за його життя [11]. Зараз, навпаки, Вайльда більше люблять за його протистояння суспільній думці. Але тому, що він протистояв суспільній думці вікторіанців, а не думці нашого часу. Однак, треба розділяти роман та життя Вайльда.

Роман справді змінює публічні дискусії у вікторіанській Англії. Реакція на його появу приголомшує, а його успіх дивує [16]. “Портрет Доріана Грея” вписується у діалектичне коло більш широкого плану, включаючи тезу, антитезу та синтез. Тут тезою є те, що мораль – це всього лише традиція лицемірства. Антитезою є випробування цього із ходом сюжету, але у фіналі ми бачимо, як ідея відносності моралі із крахом розбита. Тобто Вайльд виходить на більш велике, загальне коло підтвердження етики. У його філософії етика завжди пов’язана із естетикою, та саме естетика є домінантою та рятує етичне як таке. Незважаючи на те, що багато хто із літературознавців писав про моральний релятивізм Вайльда, показуючи докази цього у відомих афоризмах письменника, які справді стверджують примат *стилю* над істиною. Але не можна розуміти Вайльда так буквально, він набагато складніший та

ніколи не говорить прописними істинами. Але сам “Портрет Доріана Грея” говорить про великий етичний *досвід*. Насправді, текст має тверду цензуру самого автора, у романі не описуються жодні вчинки-злодіяння Грея, дається тільки натяк, але дуже зрозуміло, що сам автор ставиться до цих певних вчинків героя, як до однозначного зла. Читач сам наповнює змістом багатозначні натяки на гріхи Доріана, кожен бачить своїх потвор. Тепер стає зрозумілішим, чому естетика Вайльда близька кантівській. І. Кант стверджував, що мистецтво є оригінальним вираженням етичних принципів у кінцевому рахунку. Він писав у “Критиці естетичної здатності судження” про те, що прекрасне – це символ морально доброго [13]. Для сучасності це звучить досить застаріло, але ігнорувати добре у прекрасному неможливо. Тоді треба відхреститися від прекрасного як такого, але в Вайльда ми маємо справу саме із “прекрасним”, а не із “цікавим”.

Тут треба зачепити деяку *проблему* естетично-етичної позиції Вайльда. Р. Жирар пише у своїй книзі “Козел відпущення”, що ідея про те, що “гарна істота” завжди є *доброю*, а “потвора”, швидше за все, є *породженням зла*, – походить із міфології [11]. Якщо згадати любов Вайльда до античної міфології, ми можемо стверджувати, що між розумінням краси у грецькій міфології та Вайльдівським розумінням є споріднення. Насправді, тексти Вайльда іноді сильно подібні на *неоміфологію* за багатьма ознаками мови та проблематики. Жирар стверджує, що цей принцип радше має негативні наслідки, ніж позитивні (для практики життя). Так воно і є, не можна стверджувати по зовнішності про моральні якості людини, що постійно робиться у міфології (хоча там насправді мова йде радше не про людину, а про будь-яких *інших істот*). Водночас, є один спосіб, у який ця ідея не є “огріхом” та помилкою в етичному кредо. Це форма казки. Тобто історій, які не є міфами у їх сутності. Казки мають алегоричний характер, але вони більш близькі художній літературі, ніж міфи, вони не настільки сакральні. Це підтверджується тим, що Вайльд багато зробив для жанру казки. Казка – це свідоцтво про перемогу над міфом, що відмічав В. Беньямін [3]. Язичницькі мотиви також часто присутні в Вайльда, але його етика чисто християнська, на відміну від естетики, яка є синтезом християнства та європейського язичництва. Використовуючи язичницькі міфологічні мотиви, Вайльд деконструє їх та синтезує свою творчість під початком краси, яка обов’язково пов’язана із благом та істиною.

Водночас, етичними є такі формулювання, які ми можемо виразити, великий пласт літературної інформації неможливо проаналізувати у цьому ключі. Зовсім не все із художнього твору ми можемо перетворити на те, щоб адекватно сформулювати це. Етичні проблеми у творах – це вдалий спосіб, але етичний маніфест – не вдалий спосіб донесення цих думок до людини. Набагато краще зробити це через мистецтво слова. Кредо Вайльда – естетика, а філософія мистецтво. Хоча для багатьох його послідовників це може бути і не так. Однаково роман дає можливість не впадати у примару того, що краса може не залежати від етики, яку ти сповідуєш.

Таким чином, “Портрет Доріана Грея” як квінтесенція творчості Вайльда – це сукупність християнської етики та принципу *примату краси над злом*, а зовсім не над мораллю.

“Ловець у житті”

Роман Селінджера розповідає про невеличкий проміжок часу, коли головний герой Холден Колфілд розуміє, що він не може жити так, як живе, тому що суспільство, у якому він існує, гидке з багатьох причин. Селінджер вписується у традицію американських романістів, які вміли навчати у такий спосіб, що ніхто і подумати не міг, що ця література має хоч якийсь зв’язок із моралізаторством, серед яких М. Твен, В. Фолкнер, Ф. С. Фіцджеральд, Ш. Андерсон та навіть Е. Хемінгуей. За формою твір нагадує потік свідомості, який укріпився в американській літературі як певний взірць щирості розповідача. Новела вкорінена у традицію американської літератури, при цьому у ній майже нема шаблонів [22]. Холден Колфілд не є ідеалом для автора, сам герой постійно впадає у протиріччя, наприклад, ненавидить брехню, але сам говорить неправду. Але це не означає, що Колфілд є негативним персонажем у будь-якому сенсі, радше, він такий, як більшість людей, але його поняття про людську щирість набагато гостріші, ніж у середньої людини. Коли ми занурюємося у цей твір, то починаємо розуміти, що те, що Колфілд вважає недоліком щирості, є насправді фактами життя і його не можна звинуватити, що він вигадує ці причини на порожньому місці і пояснити його психічний стан його незрілим віком або нервовим розладом.

У той самий час на противагу моралізаторству, “Ловець у житті”, цей “антиморалізаторський” роман, не навчає того, що робити із свободою, але демонструє її реальність своєю “естетикою недолугості”. На перший погляд здається, що цей твір постає проти будь-якої моралі, але насправді він тільки піддає критиці деякі види моралі – буржуазну, дорослу, лицемірство як метод життя. Головний герой не обирає шляху, тому здається, що він кидає виклик усім, хто існує у цьому світі, і так воно і є, але цей жест і є моральним кредо письменника. Тобто, етика Колфілда у його буйному засудженні людських вад. Але ця *відкритість до обирання шляху* робить книгу такою потрібною, особливо у певний час життя людини.

Треба зазначити, що вивченню творчості Селінджера присвячено не так багато наукових робіт, як іншим класикам, його творчість та його життя залишаються без однієї головної інтерпретації (того місця, яке вони займають в історії літератури) [2]. Також треба наголосити, що в основі творчості Селінджера лежить християнська етика, про що найбільше говорить його новела “Зуї”. І це незважаючи на те, що письменника часто інтерпретують у термінах східної філософії [9]. Якщо говорити предметно, то найбільш східними є його твори “Гарно ловиться рибка-бананка” та “Тедді”. І саме ці новели завершуються трагічно. За нашою версією, це тому, що письменник великою мірою не приймає *східної моралі*, він не є таким дзен-

буддизмом, яким його часто зображують. Його *дзен* радше є мотивом та методом, а не метою для досягнення духовності та винаходження власної етики, як зазначає А. Аствацатуров [2].

Також важливо те, яким чином “Ловець у житті” вплинув спочатку на молодь, а потім взагалі на все суспільство. Це можна пояснити тим, що він став першим справжнім “тінейджерським” твором, у цьому його безперечно новизна. У ньому ще складніше побачити повчальну історію, ніж у “Портреті Доріана Грея”, але вона там теж є. У “Портреті Доріана Грея” теж був бунт, теж була революція. Але їх відмінність у тому, що Селінджер ніби відстороняється від естетики, він не говорить поняттями краси.

Кожне покоління конструює свою формулу успіху. Нарешті, Холден Колфілд заперечує саме поняття суспільного успіху, його нудить від публічного сприйняття та возвеличення. Важливо, що Колфілд не любить кіно. Фільми становлять собою “видовища”. Тут ми можемо бачити дихотомію між книгою як *історією* та кіно як *видовищем*. Колфілд повстає проти *видовищ* саме тому, що він проти того, щоб будь-хто був тим, чим він не є. Можна сказати, що Колфілд за світ, у якому всі повинні бути такими, які вони є, а не намагатися бути кимось іншим. Тому це можна назвати навіть *етичною програмою*. Звичайно, вона дещо утопічна, але будь-яка етична програма утопічна. Насправді, якщо критично розбирати *програму Колфілда*, неморальне не саме лицемірство, а його корисність. Тобто гра, звичайно, не є лицемірством, але дорослі не хочуть грати, проблема в тому, що вони сприймають все *надто серйозно* і тому роблять все, щоб їх серйозність не була заперечена – у тому вбачається гордість, яка спотворює усі їхні гарні вчинки. Після “Ловця у житті” молодь може не піддаватися тим вадам, які несуть із собою дорослі, точніше – не сприймати всі “негласні” правила дорослих, як взірць для копіювання. Поки це не було проговорено, поки не були поставлені питання так гостро, молодь не завжди могла відрізнити *справжню дорослість* від *намагання бути кимось*. Тепер це можливо через Селінджера, тим більше, тому що цей твір з’явився у шкільній програмі у старших класах. Ближче до кінця новели Колфілд дорослішає, але робить це не просто копіюючи поведінку інших, а заради своєї молодшої сестри, з якою у нього по-справжньому благородні відносини. І все ж таки, поки людина сама не зміниться зсередини, її міметичні потуги копіювання будуть мати негативний характер. Із подіями у романі Холден змінюється, і читач починає розуміти, що проблема не у дорослості як такій, а у тому, як саме живуть та ведуть себе люди.

Творчість Селінджера постійно тяжіє до *мовчання*, надарма він починає літературно мовчати і нічого не публікує із 1965 р. [21]. Насправді наївне сприйняття реальності хибне, каже Селінджер, дійсна реальність не у тому, що ми бачимо спершу, тому що текст, який розповідає нам просто факти, може не означати нічого. Однак екзистенціалізм Селінджера відмінний від екзистенціалізму Ж. П. Сартра та А. Камю, та радше ближчий до релігійного екзистенціалізму С. К’єркегора,

К. Ясперса та М. Бердяєва. Екзистенційні проблеми людини часто виявляються у подвійності. Річ у тім, що все можна сприймати по-різному, на різних рівнях будь-яка річ або будь-який факт може бути як гарним, так і згубним. Із нашим суспільством справді щось не так, що саме не так, безумовно, знати важливо. Але на цьому все не закінчується, а тільки починається. Ми повинні володіти духовним чуттям, щоб робити правильний вибір, просто знання фактів нам нічого не дасть. Тобто окремо узятий факт, наприклад неприйнятність норм етикету, може пояснюватись як нелюбов'ю до людини, а може пояснюватись сильною любов'ю.

Саме над такими проблемами працює Селінджер. Якщо сенсу нема, то насправді життя – це пекло, і ніхто не зрозуміє один одного. Можливо, сенс це не те слово, існує не сенс кожної конкретної людини, а задум про людину [2]. Так Селінджер підбирається до того, щоб поставити питання про те, що є геніальність, але розкриває його вже в інших своїх творах. Антропологія Селінджера – це не настільки самозаперечення людини, як заперечення її *властолюбного* та *корисливого* погляду. Через це антропологія проходить коло. Спочатку Колфілд відкидає увесь світ, а тільки потім починає приймати якісь його частини, і так він відбудовується знову, але вже без спотворення стереотипів, теж саме відбувається із антропологією. Чужі ідеї накопичуються у нас, і ми повинні відсторонитися від цього. Через те пояснюється страх перед будь-яким доктринальним релігійним висловленням та неврози у героїв.

Етика Селінджера полягає у тому, що кожен повинен бути тим, ким він є, та не вдавати із себе когось іншого. Але пояснити все так просто було б надто наївно. Для виходу у метафізичний простір Селінджер використовує справжнє існування – екзистенцію. Трансценденталізм Селінджера показує нам, що речі не такі, якими вони здаються. Самовідсторонення демонструє нам, як можна подивитися на світ з боку. Треба розуміти, що *програма Колфілда* не означає, що засуджуються всі гріхи, всі етичні хиби, всі моменти аморальності. Літературні оповідання мають свій вузький сенс, за межами якого він припиняє свою дію. Для “Ловця у житі” це можливість вільного життя без того, щоб підпорядковуватись лицемірству. Заперечення людини веде у Селінджера до катарсису, оновлення, народження знову.

Порятунок людини Селінджер бачить у врегулюванні проблем духу, етики та моралі поза всяким зв'язком з тим чи іншим соціальним ладом, пише І. Галінська [9]. Насправді ми не знаємо, яких поглядів дотримувався Селінджер, але є певні філософські концепції, які можуть бути корисні для пояснення приголомшливої популярності новели. Наприклад, *теорія поля* соціолога П'єра Бурдьє. Іноді допоміжними шарами ідеологій є саме літературні поля, стверджує філософ [4]. Існують соціальні прошарки, які знаходяться кожен у своєму полі. Ці поля взаємодіють між собою за законами поля. Якщо якийсь поле певний час не має того, хто говорить від імені цих людей, від імені їх інтересів, то таке не може продовжуватись довго, і обов'язково хтось займає це пусте місце, незалежно від своїх талантів. Здається, сам Бурдьє не бачить у понятті літературного таланту

митця якихось важливих сенсів. Все підпорядковується натяжкою сил між полями та їх “речниками”. Якщо застосовувати цю теорію до суспільних дискусій щодо творчості Селінджера, то дійсно можна стверджувати, що “Ловець у житі” може бути певним речником соціального прошарку, а саме – підлітків. Це не виключає того, що він також може бути вигідним певним течіям, які справді вважають новелу *своєю*, такі субкультури, як бітники, хіпі та інші, які вважають себе унікальними та неповторними і при цьому сильно бажають відповідати певним жорстким нормам, які гласно та негласно прийняті у тій чи іншій соціальній групі або субкультурі. Все ж таки, Селінджер міг би “спаплюжити” ці поля, тому що його герої гостро відчували “розумників”, сектантів та інших гордовитих лицемірів, які вважають тільки себе знаючими та “відаючими” істини. Незважаючи на цю несприятливість “Ловця у житі”, його використання у будь-яких меркантильних цілях можливе та навіть простіше, ніж у інших творів. Саме ця “самозаперечність” Колфілда може бути використана майже ким завгодно на свою користь. Але незважаючи на свідому та несвідому можливість маніпулювати твором, пафос твору буде захищатися, незалежно від того, хто захоче привласнити собі роман, чи то бітник, чи то буддистський монах. Тому сильна своїм поясненням теорія Бурдье також водночас і слабка. Про теорії поля нам можуть сказати більше моральні дискусії навколо творів Селінджера (у яких він не брав жодної участі), але які втягували до себе не тільки читачів, критиків, а й філософів, що повинні прокоментувати літературу Селінджера, якщо вони не займають позицію втікання від світу так само, як Селінджер. Отже, будемо чекати останніх неопублікованих творів письменника, які, за непідтвердженими даними, повинні вийти до 2020 року.

Поштовх до дії у літературі є тільки поштовхом, ми можемо *не приймати* його, але ми *не можемо не відчувати* його. Також ми можемо проінтерпретувати цей етичний поштовх так, як вигідно нам. Але це ні в якому разі не означає, що ми самі придумуємо етику тому чи іншому твору. Вона *імпліцитно* присутня обов’язково. Ми можемо не побачити її, але тільки через те, що наша увага спрямована на дещо зовсім інше, наприклад на саспенс або детективну інтригу. Кожне художнє творіння літератури має своє етичне підґрунтя. Якщо потрібно, філософія повинна виокремити його для подальшого аналізу. Розбір етичної основи авторського тексту робиться, по-перше, із залученням філософської позиції і, по-друге, із виявленням та трансформацій цих філософських ідей у тексті. Деякі письменники стверджували; що їхня література не несе у собі ніяких етичних правил. Тобто, вони не хотіли того, щоб їхня творчість залежала від моралі. Це не означало одразу повного відходу від світського гуманізму, але все ж таки більше наближало до цього. Тобто, якщо твір відходить від моралі, то не можна говорити про його гуманність або гуманістичність. Тому виникає дилема – чи можна знайти справжню антропологію у цьому контексті. Ми показали, що, по-перше, етика імпліцитно є у будь-якому творі, а, по-друге, якщо вона експліцитно присутня, вона не є тотожною із філософським напрямом, до якого

можна звести ідеї того чи іншого твору. Що стосується впливу наведених творів письменників на публічні дискусії, то ми можемо стверджувати, що їх літературна естетика справді була викликом часу і недаремно стала відомою, але без етичного боку твору він би не зміг втягнути до справжніх протистоянь у суспільних дискусіях. Нарешті ми не можемо із точністю виміряти інтенсивність впливу літератури на соціум, але якщо людина вважає, що на неї не впливає те, що вона читає, – то це точно є хибною думкою. Етика є навіть у тих творах, які написані максимально так, щоб у них не було нічого повчального. Неможливо встановити точно, як через художні твори робиться вплив на людину, але точно можна стверджувати, що він в кожному разі є різноінтенсивним. Етичність як програма твору все ж таки має сенс для тих, хто читає. Якщо ж після прочитання неможливо втриматись від обговорення того, що прочитав, – то це знак, що цей твір справді заслуговує стати поряд класичних творів мистецтва.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Адорно Т., Хорьков М. Л. Проблемы философии морали; пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. – 239 с.
2. Аствацатуров А. Феноменология текста: игра и репрессия. – М.: Нов. Лит. Обозрение, 2007. – 288 с.
3. Беньямин В. Шарль Бодлер: поэт в эпоху зрелого капитализма. Маски времени. Эссе о культуре и литературе; пер. с нем. и франц.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 480 с.
4. Бурдьё П. Поле литературы. Электронный ресурс: “Социологическое пространство Пьера Бурдьё”. Режим доступа: <http://bourdieu.name/content/burde-pole-literatury>
5. Вайльд О. Портрет Доріана Грея: Роман; пер. з англ. О. Ломакіної. – К.: Знання, 2015. – 283 с.
6. Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация; пер. с нем. Е. Ананьева // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штегмайера, Х. Маркова. – СПб, 1999. – С. 202.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике; пер. с нем. – М.: Наука, 2007. – 486 с.
8. Гумбрехт Х. У. “Как “антропологический поворот” может затронуть гуманитарные науки” / Новое литературное обозрение. – 2012. – № 114.
9. Галинская, И. Л. Философские и эстетические основы поэтики Дж. Д. Сэлинджера. – М.: Наука, 1975. – 108 с.
10. Дзикевич, С. А. Эстетика: Начала классической теории: учебное пособие для вузов. – М.: Академический проект, 2011. – 254 с.
11. Жирар Р. Козел отпущения; пер. с франц. Г. Дашевского. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха. – 2010. – 336 с.
12. Жирар, Р. Вещи, сокрытые от создания мира; перевод с франц. А. Лукьянова, О. Хмелевской. – М.: Издательство ББИ, 2016. – 518 с.

13. Кант І. Естетика; пер. з нім. Б. Гавришкова. – Львів: Аверс, 2007. – 360 с.
14. Кларк С. Перевернутое время: Г. К. Честертон и научная фантастика; пер. с англ. Л. Сумм. – М.: ББи, 2009. – 257 с.
15. Куннас Т. Зло. Розкриття сутності зла у літературі та мистецтві; пер. з фінськ. – К.: Ніка-Центр, 2015. – 288 с.
16. Ланглад Ж. Оскар Вайльд, или Правда масок / авт. предисл. А. М. Зверев. – М.: Молодая гвардия: Палимпсест, 2006. – 325 с.
17. Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда; пер. с англ. Е. Трауберг, Т. Шапошниковой, И. Череватой. – М.: Республика, 1992. – 432 с.
18. Пейтер У. Ренессанс: очерки искусства и поэзии; пер. с англ. – М.: Б.С.Г.-пресс, 2006. – 399 с.
19. Рансьер Ж. Разделяя чувственное; пер. с франц. – СПб.: Изд. Европейского университета, 2007. – 264 с.
20. Рескин Дж. Лекции об искусстве; пер. с англ. Б. Когана под ред. Е. Кононенко. – М.: БСГ – ПРЕСС, 2006. – 319 с.
21. Селінджер Дж. Д. Ловець у житті; пер. з англ. О. Логвиненка. – Х.: Клуб сімейного дозвілля, 2015. – 256 с.
22. Славенски К. Дж. Д. Сэлинджер. Идя через рожь; пер. с англ. А. Дорошевича, Д. Карельского. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2012. – 496 с.
23. Вайльд О. Полное собрание сочинений в одном томе. – М.: Эксмо, 2011. – 880 с.
24. Яусс Г. Р. История литературы как вызов теории литературы / Современная литературная теория. Антология. – М.: Флинта: Наука, 2004. – С. 192–200.
25. Baumgarten, A. G. *Aesthetica* (1750). – Hildesheim: Olms, 1986. – 413 p.
26. Gadamer H.-G. *Ästhetik und Poetik* Gesammelte Werke. – Tübingen, Bd8, 1993. – 451 p.
27. Lewis C. S. *Christian reflections. Defending the Faith*. – London, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014. – 242 p.

MORAL DISCUSSIONS AROUND LITERATURE: THE EXAMPLE OF O. WILDE AND G. D. SALINGER

Yaroslav Moskvín

*Kharkiv Karazin national university
Svobody sq. 4, Kharkiv city, 61022, Ukraine
ringofhands@gmail.com*

The article deals with problems of moral discussions about some literary texts. *The Picture of Dorian Gray* and *The Catcher in the Rye* affect the reader and it is clarified why. It is analyzed how O. Wilde's and J. D. Salinger's literature influence people and social sphere. It is described that ethics in novel can live beyond literature work and discussions about this or that problem

changes society. The world changes because changes literature, said O. Wilde and in article I understand whence it works. If modern philosophy understands ethical potential of literature we will know much information about human. Anthropology of literature helps to understand process when public discussion lives in literary text. That's why reader and writer can talk about relevant problems in society with the help of creativity. Ethical problems are characterized by many certain philosophers, my article noted. I want to apply these approaches to the analysis of literary works. In artistic works it is difficult to separate the ethical and the aesthetic. Also, it is difficult to separate the form and the content. The task is not to divide and split, but to grasp the integrity of literature. In the end any literary text has its own ethical position whether the author wants it or not. Often writers are accused of immorality, but in the case of these works, this is erroneous, because each of them has its own clear position based on the text. The conclusion is made that O. Wilde and J. D. Salinger are outstanding writers in literature provocations. But they are not unethical, contrariwise these writers are moral artists that's why their characters think a lot about the morality like important category.

Key words: *ethics and literature, moral discussions, public discussions.*

УДК1:316.772

PERFORMANCE AS A COMMUNICATIVE PROCESS

Mariia Lihus

*Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska st., 01033, Kyiv, Ukraine
mariia.lihus@gmail.com*

The article deals with the examination of performance as a social event and a communicative process from the position of the constitutional meta-model of communication. Performance is viewed as a form of communication based on the horizontal relation of its participants because of the informational and symbolical exchange between the performers and audience and its transformative potential. Much attention is paid to the analysis of the transformative power of performance through the lens of notion of liminality. The author draws a conclusion about the communicative nature of performance and fruitfulness of application of the research results to the analysis of performance communicative dimensions.

Key words: performance, communication, transmission, ritual, participation, transformation, liminality, communitas.

The modern social reality is closely connected to the phenomenon of performance. Originally, this notion has established in the foreign liberal arts as a title of artistic genre, which appeared in the middle of the 20th century. Due to the wide occurrence of performance in the cultural-artistic sphere, this phenomenon has been predominantly researched within art studies. However, the researches argue that the notion of performance runs far beyond the borders of artistic field covering the whole sociocultural space. In particular, E. Goffman, M. Carlson, B. Kirschenblatt-Gimblett, D. Conquergood, P. Phelan and J. C. Alexander analyze the manifestations of this phenomenon at varied levels of social interaction: from everyday situations to the representational events of political life. At the same time, none of these researchers have considered performance as a form of communication. However, performance is distinguished by an exceptional communicational potential, which is expressed in the exchange of thoughts and experience in the verbal and non-verbal forms in the process of the performance realization by its participants.

In the history of the scientific research of the phenomenon of performance it is possible to define three social-philosophical approaches. The first approach represented by S. Frith and E. Fischer-Lichte considers performance as a social event, which presupposes a presentation of the particular skills of the performer in front of the audience. Even though the authors argue that the interaction of actor and audience is constitutive for

performance, they do not define it as a communicational bound. The second approach represented by E. Goffman and R. Schechner in the social-philosophical consideration of performance illustrates the analyzed phenomenon as a regular everyday action, which always presupposes the realization of typical and standardized behavioral schemas by a performer with the aim to influence others. Therefore, within this approach, performance appears as a classical dramatic act – the reproduction of the particular social role. The third approach reflected in the works of J. C. Alexander is based on the interpretation of performance as a collective social action, which is always a social event characterized in terms of its success or failure, authenticity or artificialness. The effectiveness and authenticity of performance, within this approach, is defined by the fusion of its six elements: collective representations, actors, audience, the means of symbolic production, *mis-en-scene*, and social power.

However, none of the authors emphasizes the communicational essence of performance and considers it as an act of communication. Even though in the abovementioned social-philosophical conceptions the interpretation of performance is not limited to the artistic sphere but, on the contrary, is widened to the borders of public space, the authors still do not place the focus on communicational dimension of the analyzed phenomenon. Although S. Frith, E. Fischer-Lichte, E. Goffman, R. Schechner, and J. Alexander emphasize the significance of the pragmatic aspect of social performance, they do not move beyond the declaration of the pragmatic importance of this phenomenon to the analysis of the communicational processes, which are constitutive for the realization of performance or those, which are constituted by it. Therefore, the article's objective is to analyze performance as a process of communication.

J. Carey, an American communicational theorist, in his work "A cultural approach to communication"[4] defines two approaches to this phenomenon: transmission and ritual. Within the transmission view, the initial thesis is that language is a tool of description (of the reality, events, experience, etc.) that functions to transmit the information. In other words, communication is a process of sending and receiving messages, the transmission of information from the sender to receiver [1, p. 78]. Moreover, in the context of the transmission approach, communication is viewed as a "process of information processing, which enables to explain how all kinds of complex systems, living or nonliving, macro- or micro-, are able to function, and why the functional failures often occur" [1, p. 100]. Therefore, the core notions within this approach are "transmission", "sending", "translation", and "presentation of information".

According to the ritual conception, communication is "a symbolic process whereby reality is produced, maintained, repaired, and transformed" [4, p. 23]. That means that the representatives of the ritual approach perceive the phenomenon of macro-level – social order – through the lens of communicational interactions of macro-level. As distinct from the transmission approach, within the ritual view the core notions are "exchange", "participation", "association", "solidarity", and "mutual trust" [4, p. 18]. Even though this

approach does not deny the transmission aspect of communication, it does not reduce it to the transmission of messages about facts. In other words, the ritual approach defines the aim of communication as the maintenance of social stability over time. This happens due to the reflection of collective representations spread within a particular community in the communication. The process of communication, thus, is a space of construction of social meanings and, as a result, a social reality through the interaction of the participants of the communication basing on mutual meaning that is actualized and experienced by them again. According to Peters, the meanings, which arise in the process of communication, are public and social because they are always constituted; they are the results of the collective action, which unite power and truth, reason and emotions [6, p. 396].

Unlike the transmission approach, which considers the communication to be a process of transmission of already existent meanings and signs, the ritual approach conceptualizes communication as a process of “the construction, apprehension, and utilization of symbolic forms” [4, p. 25]. This process happens permanently and maintains a stability of collective representations. Moreover, it ensures the solidarization of the participant of the communication. That means that communication, from the position of the ritual approach, presupposes also a continuous process of maintenance and legitimation of social meanings in the public consciousness.

Even though the ritual approach to communication has advantages in comparison to the transmission conception, the latest should not be neglected. Both views can be complementary. In other words, in spite of the defined measures of the transmission approach, it can be applied to the analysis of social interactions. Furthermore, the ritual conception can be considered as a meta-model, which “creates a conceptual space, where different theoretical models of communication can coexist and interact” [1, p. 80].

This constitutive meta-model of communication can be the foundation to conceptualize a performance as a form of communication. Performance as a sum of reflexive symbolical actions is a communicational process, an utterance, which differs from the ordinary language by the character of signs, which are used to constitute an utterance. Every performance presupposes a participation of the performers and the audience, which, basing on the collective representations, become solidarized in the process of information exchange, self-representation, and the creation of meanings. From the position of constitutive model of communication, performance is a communicational process due to the character of the participants’ interaction – the performers and the audience. Performance as an impossible without an audience process is always a platform of dialogue for minimum of two perspectives. The first side is a position of performers. A performer is considered not as a perceptual human being but more as an ideal embodiment of sensual experience in a dramatic action. A performer directly experiences pain, joy, and other emotions depending on the actions, which he/she performs. An audience is an ideal recipient, who percepts and interprets the performer’s action, which appears as signs to them.

The performance is a platform of communication based on the horizontal relation of its participants. According to Turner, the performance appears as a “mutual confrontation of human beings stripped of status role characteristics” [7, p. 470-471]. In other words, in the performance, social determinants of its participants do not matter because the situation of performance itself transforms them into the equal communicators: the communication happens as an interaction of people as they are, who are willing to meet each other. Moreover, every participant of the performance influences its results via suggestions and directions of communication: there happens a “suggestion of a situation, when a person is able to choose a type and a way of communication by himself/herself due to the fact of his/her presence” having an aim to “seek for the common on equal terms” [9]. That means that performance is a source of narrative’s creation because even if a performer suggests his own script, it cannot be realized directly: the audience is active and self-sufficient; thus, its reaction cannot be defined in advance.

In addition to that, the performance as a symbolic action is not only a process of transmission of information or exchange of meanings but also a process of creation and transformation of reality through the communication. According to Conquergood, performance is a transgression, a “force which crashes and breaks through sedimented meanings and normative traditions and plunges us back into the vortices of political struggle” [5, p. 32]. That means that the performance is not only a platform of utterance, suggestion and deliberation about individual or collective interests and intentions, experience exchange etc. but also a space for discussions concerning the transformation of social and cultural norms, which underlie knowledge and power relations.

Proceeding from the accepted constitutive model of communication in the consideration of performance, the latest sets the horizontal relations among its participants – the performers and the audience. Such character of their interaction demonstrates the equal possibilities of both sides to create a performance. According to E. Fischer-Lichte, performance is “mediated by the actions of the actor directed at the constitution of the particular interaction with audience and at the same time – by the actions of the audience that enters the relationship suggested by the actor endeavoring to modify them or willing to replace him (the actor)” [2, p. 95]. Therefore, performance ensures the interaction of the actor and the audience and enables to “constitute the reality of the world” [2, p. 95]. That is why it is theoretically fruitful to separate three levels of communication within performance: 1 – the level of transmission of information; 2 – the level of exchange and creation of meanings; 3 – the level of transformation of social reality. At the first level, particular pieces of information are the units of exchange, whereas at the third level they are premises of the self-presentation by the participants of the performance.

According to E. Fischer-Lichte, “one of the most fundamental categories of the aesthetics of performativity is transformation” [3, p. 91]. That means that performance is always aimed at the particular change through the action – of the reality, social order, collective representations, and the participants of the performance themselves. The

communicative interaction of the latest ensures the possibility of such change. The performance often provokes its participants via the non-verbal communication to take part in the active interaction and thus, maintenance of communication. For instance, M. Abramović in her performance “Lips of Thomas” through the travesty of her body pleads the audience to get involved in the course of the performance: the audience had to make a decision whether to stay passive observers or to become active – to save the artist and apparently change the artistic script.

The experience of personal transformation was an objective of the performances of H. Nitsch. The participants of his performances attained an opportunity to “recreate the relation between a symbolic component of culture and a sense experience of every participant” [3, p. 98]. This led to the setting of a relationship between a performer and an audience and ensures its transformation because the violation of taboos in the performance preconditioned participants’ catharsis. H. Nitsch willing to reconsider the experience of the World War II creates limit situations connected with violence, which require from the participants of the performance to turn from the passive observation to active actions. In addition to that, the community of the participants does not make pressure on its members. On the contrary, the community creates such conditions so as every participant after this limit situation can go through self-transformation.

Due to the transformational potential of performance, one of its crucial characteristics as a form of communication is liminality. This term was firstly used by Belgian folklorist A. van Gennep to designation of the second stage of the rites of passage – rituals peculiar to all cultures, which are the indicators of transition of one sociocultural state or status to another one (from childhood to maturity, from illness to health, from winter to spring, etc.) [7, p. 466]. Liminality indicates the transitional and intermediate nature of these rituals, which make a social order integral. Performance is also a transitional state: it presupposes the intermediate stage of transformation of the performance’s participants between a state that precedes the performance and a new state, which appears in the process of the performance. Therefore, the performance always exists in the relation of “in between”, it exists at the boundary of the particular order next to the process of the revelation of things and ideas, demonstration of their structure with the aim of the transformation of this order and constitution of the new reality.

Performance as a liminal state occurs between different structures. That means that performance is a specific interlude, which is a transformative element between the existing order and future that occurs as a consequence of the performance as an event. V. Turner considers liminality as a fundamental feature of the puberty rites and other rituals of life transformations – birth, maturity, marriage, death – that signify the liminal essence of such happenings. According to the author, liminality presupposes a temporary separation of the individual from the usual social order, his/her endowment with the ambiguous social status, relief from the laws and rules, which consequently leads to the transformation of the current orders and statuses.

As V. Turner writes, liminality is a contingency of the social reality transformation because it is a source of origination of such cultural forms as philosophy, art, and mythology [8, p. 128]. These cultural forms, in their turn, generate the models of reclassification of reality and transform the relation of an individual to the whole society because they “incite men to action as well as to thought” [8, p. 129].

According to the author, liminal situation is intermediate: its participants are somewhere “betwixt and between” [8, p. 95]. Such undetermined status of the individual in the liminal state demonstrates its value as a space of examination and search, creation and representation of the alternative reality – a realization of renewed cultural models and meanings in the new context. That means that the actuality is pro-liminal and defined by the stable conditions that are changed to the alternative ones as a result of the liminal state, which transforms the primary situation and its participants. The alternative may be positive in case of the association of the product of imagination and creativity of the symbolic action by participants with real consistent historical and cultural structures, which link performance to reality and are necessary for its transformation. Performance as well happens simultaneously within and beyond the real time that enables the performers and audience to go through the different stages so as to transform the reality, themselves, and thus, a better their cognition.

Taking into consideration that liminality characterizes a space “between” in human experience, so as to experience a liminal state, it is necessary to literally or symbolically cross the line – to come to the concert hall or to step forth witnessing the participation in the performance or to become mature. This boarder is a beginning of the liminal space, which is characterized by the processes of establishment: liminality always presupposes progress, movement and transformation. Therefore, the actors of performance always live out the transformation as a result of their participation in it.

In addition to that, a liminal situation in performance changes a nature of social bonds in the community that takes part in it: the model of society as a structured, differentiated, and hierarchic system becomes replaced by the notion “*communitas*”. That means that it is possible to define two modes of human interaction and communication. According to V. Turner, the first is based on the notion of society as a structured hierarchic system whereas the second one, arising in the liminal states, expresses an unstructured nature of society, which is a “*communion of equal individuals*” [8, p. 96]. In other words, *communitas* appears in communities, where there is no unchanged structure [8, p. 126].

According to V. Turner, in the liminal situation a human being “in and out of time, and in and out of secular social structure, which reveals a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties” (8; p. 96). In other words, liminal state is medial, where social differentiation and stratification is opposed to the unity in *communitas* – in a ritual communication. Such type of interaction within a *communitas* ensures the horizontal relations of its members. Therefore, *communitas* is a communication on equal terms. The author compares

communitas with M. Buber's definition of a community, which is always a unity of plurality based on the permanent dynamic process from the individual to "we", which exists through its fulfillment [8, p. 127]. That means that communitas appears, when a sum of people constitutes their relation through the communication, which involves all the participants in the experience of liminal situation.

Furthermore, the notion of liminality stresses an open character of performance. According to V. Turner, that means that liminality is featured by potentiality [7, p. 466]. Performance has unpredictable consequences, which are constituted in the process of performance. Therefore, liminality describes performance as a platform of experiment and play – the play of ideas, words, symbols, and metaphors. That means that even though performance may have a script, it can never be planned in advance entirely because its realization and success directly depend on the interaction of its participants. This peculiarity unites performance and communication, the results of which cannot be forecasted due to the impossibility to predict human reactions.

So as to create a performance, a performer uses his/her body. Performers embody meanings in physical movements – motion in space, mimics, speech, dance, etc. The body language in comparison to the ordinary language is dominant in the passive perception of others and thus, is a primary source of information about the interlocutor. The audience percepts body gestures of the performer and, looking to them, builds its behavioral model and interpretation of these movements: an observation of the non-verbal signals of politicians leads to the formation of public opinion about them, whereas an expressive performance of the musical composition inspires an audience, encouraging it to the mutual movement of the performers and listeners.

Therefore, performance is determined by a physical co-presence of the performers and audience. In other words, the co-presence and communication of two groups of people at the particular moment are the premises of the occurrence of the performance. During the time, when performers make gestures, the audience percepts and interprets them, constituting together with performers in the process of communication the meanings and responds to them: "the viewers laugh, express joy, yawn, moan, scuffle, shuffle, bend over with an intense expression face or lean back with relaxation, bate breath and freeze up; look from time to time at a watch, fall asleep and start snoring" [3, p. 67]. Such reactions of the audience bring forth the reactions of the performers, which are the components of the communicative process and constitute a "feedback loop" – "an self-referencing, autopoietic system, the development of which is unpredictable and uncontrolled" [3, p. 70].

The feedback loop is preconditioned by the physical co-presence of performers and audience during the performance. The aspects of such interaction were researched by R. Schechner with his "Performance Group" in 60-70-s of the XX th century. According to R. Schechner, the audience becomes an active participant of the performance in the moments, when performance is transformed from an artistic act to a social event, which equals performers and viewers in their right to take part in creation of meanings.

Therefore, the author considers a performance to be an embodiment of a democratic model of interaction, which presupposes a communication of its participants as equal parties to a relationship. [3, p. 72].

Such exchange of traditional roles of performers and observers increases an unforeseeableness rate of performance and testifies about its social essence due to the distribution of functions within its participants. For instance, in the performance of R. Schechner "Commune" (1970-1972), the performers actively involved the viewers in the participation turning them into actors. Even though the refusal from the participation led to the formal cut-off of the performance, it still turned the viewers into the actors because emphasizing their unwillingness to participate in performance, they therefore held an active position and became an object of regard of others.

To sum up, performance is always a social event and a form of communication that ensures personal transformation and a transformation of the external environment and social reality. Performance actualizes aspects, which can lead to the exchange of information, experience, creation of meanings, and constitution of a *communitas* – a communicational structure that appears in the process of performance as a liminal state and is characterized by the mutual activity and efforts to understand each other and influence a social order. This research may be efficient for the consideration of layers of communication (non-verbal and verbal) within performance in further research.

REFERENCES

1. Крейг Р. Теория коммуникации как область знания / Роберт Крейг. // Компаративистика – СПб., 2003. – С.72-126.
2. Фишер-Лихте Э. Перформативность и событие// Театроведение Германии: Система координат СПб.: Балтийские сезоны, 2004. – с. 93-115
3. Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. – М: "Play&Play" – Издательство "Канон +", 2015. – 376 с.
4. Carey J. A cultural approach to communication / Communication as culture: Essays on media and society. – Boston: Unwin Hyman, 1989. – P. 13–36.
5. Conquergood D. Beyond the text: toward a performative cultural politics. Washington, DC: National Communication Association. – 1998. – P. 25-36.
6. Peters J. D. John Locke, the individual, and the origin of communication / The quarterly journal of speech. – 1989. – №75 (4). – P. 387-399.
7. Turner V. Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality / Journal of Religious Studies. – 1979. – №6 (4). – P. 465–499.
8. Turner V. The ritual process: Structure and antistructure. – New York: Cornell University Press, 1991. – 213 p
9. Червоник О. Рух, танець, свобода: Розмова про перформанс [Електронний ресурс] / Korydor. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.korydor.in.ua/ua/opinions/viktor-ruban-art-performance.html>.

ПЕРФОРМАНС ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОЦЕС

Марія Лігус

Київський національний університет ім. Т. Шевченка

вул. Володимирська 60, 01033, Київ, Україна

mariia.lihus@gmail.com

Із середини ХХ століття перформанс досліджувався в зарубіжній гуманітарній науці з позицій мистецтвознавства як новий синтетичний мистецький жанр. Водночас поняття перформансу виходить далеко за межі мистецтва, охоплюючи весь соціокультурний простір. Мета даної статті – демонстрація виняткового комунікативного потенціалу перформансу з позицій конститутивної моделі комунікації. Остання є поєднанням ритуального та трансмісійного підходів до визначення комунікації, виокремлених Дж. Кері. З позицій конститутивної моделі комунікації, перформанс постає комунікативним процесом зважаючи на горизонтальний характер взаємодії дієвців-учасників. Автор виокремлює три рівні комунікації у межах перформансу: 1 –рівень трансляції інформації; 2 – рівень обміну та творення сенсів; 3 – рівень трансформації соціальної дійсності. Значна увага приділяється аналізу останнього рівня, який передбачає, що перформанс як комунікація трансформує соціальну дійсність і своїх творців – перформерів та аудиторію. Трансформаційний потенціал перформансу розглянуто крізь призму поняття лімінальності у розумінні В. Тернера. Перформанс як лімінальна подія тлумачиться як трансформуюча ланка між існуючим порядком і майбутнім, який виникає внаслідок власне події перформансу. Поняття лімінальності також вказує на відкритий характер перформансу. Значення ситуації лімінальності у перформансі оцінюється з огляду на зміну характеру соціального зв'язку спільноти, що бере у ньому участь: модель суспільства як структурованої, диференційованої та ієрархізованої системи змінюється поняттям “communitas”. Необхідною ж умовою участі у такій спільноті та розгортанні перформансу є людське тіло як медіум комунікації. Таким чином, перформанс як соціальний феномен та форма комунікації через горизонтальну взаємодію учасників та їхню фізичну співприсутність уможлиблює персональну та соціальну трансформацію.

Ключові слова: перформанс, комунікація, трансмісія, ритуал, участь, трансформація, лімінальність, communitas.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

JEAN-LUC MARION'S VEIL OF "THE 'END OF METAPHYSICS'". TOWARDS AN INDETERMINATE EXCESS OF SATURATION AND DEFICIENCY IN PHENOMENOLOGY

Andriy Hnativ

*Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine
epifanij@yahoo.com*

Who or what comes to light after the 'beyond' of Cartesian, Husserlian or Heideggerian post-*intuitus* philosophical attempts and receives a new *souffle* (breath) from *otherwise* Jean-Luc Marion's desire to opt conceptually a new context for phenomenological and theological researches? Granted the importance of René Descartes, Edmund Husserl and Martin Heidegger, it is, nevertheless, Jean-Luc Marion who has contributed to the question of overcoming of metaphysics' possibility in order to disqualify a ground of being within a phenomenological reality of love. In the present article the author wishes to introduce an acquaintance of Jean-Luc Marion's *pensée* (thinking) in reference to the inevitability of the leap through metaphysics aiming at doing justice to Ukrainian readers by putting Marion's voice into the nuance of new approaches that have been resulted in recent contemporary French debates.

Key words: self, other, saturated phenomenon, call, givenness, donation, erotic reduction, love.

Preliminary itinerary in philosophy of Jean-Luc Marion

It is well-known in many critical researches that French philosophy after the Second World War was deeply traced by German thinking, mainly by Martin Heidegger and by Edmund Husserl. The *French* Heidegger and *French* Husserl were enormously proliferated and evidenced by Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, and by structuralism where the last one subsequently revolutionized the label of poststructuralism through 1960-70s [77]. The French reading and interpretation represented the language not-to-be-bypassed in order to pursue the dialogue with mentioned above German philosophers who have failed themselves to point out in their phenomenologically ontological backgrounds. That is why the reinterpretation of linguistic, hermeneutic or even iconic turns has been differently highlighted in the works of new generation of contemporary French phenomenologists, namely of Michel Henry, Henri Maldiney, Didier Franck, Françoise Dastur, Éliane Escoubas, Renaud Barbaras, Natalie Depraz, Jocelyn Benoist. Far from an indissoluble rupture of "atheist phenomenology" envisaged by Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne, we have the reference to "spiritualist" phenomenology [61, p. 17] entitled otherwise as "*le rayonnement d'une spiritualité*" [65, p. 12] issued in journal

Revue de Métaphysique et de Morale of 1991 [22; 52; 54]. The circular discussion sketched out by Dominique Janicaud and directed toward the possibility of taking into account the phenomenological method irrelevant to the project of “phenomenologists of religion” revealed a “turn toward the theological” in recent French phenomenology. Whereas Janicaud described “rupture with immanent phenomenality” and its “opening [*ouverture*] to the invisible, to the Other [*Autre*], to a pure givenness [*donation*], or to an ‘archi-revelation’” [61, p. 17] as two traits in recent French phenomenology, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, and Jean-Yves Lacoste now see the phenomenology of voice, of nakedness, and of flesh as founded on a new re-orientation and moment in which the French phenomenology is disclosed. Janicaud tries to delineate the boundary and limits of phenomenology in his discussion with his ‘adversaries’, but by doing so, he demands to “respect in the Husserlian concern for rigour” [61, p. 91] “the essence of intentionality in phenomenal immanence” [61, p. 35; 62, p. 7]. Apart from accepting Marion’s “unconditioned affirmation of the Transcendence” [61, p. 26], Janicaud remains pertinent, as we can see against veering endeavour of Marion’s phenomenology of givenness which modified the language of Husserl’s intention and caused that “phenomenology has been taken hostage by a theology that does not want to say its name” [61, p. 43]. Éric Alliez assumes that “there is perhaps less turn or theological reversal (*dé-tournement*) of French phenomenology but rather self-comprehension of the returning of immanence to the call of this primordial transcendence which had made phenomenology to access its most accomplished possibility: to name in its pure phenomenality the appearance of the absolute and to identify itself with the absolute subject as principle of any phenomenon. What amounted to make the fold of transcendence in an immanence is that its defect (Lévinas) as its absoluteness of being (Henry) cannot be anything else than l’*à-Dieu*, which is the gift by and for transcendence starting from the immanent” [38, p. 63-64; 50, p. 605-609]. At this point the methodological quarrels evoking the trust in the ‘second generation of French phenomenologists’ explore the connection between possibility and impossibility of so-called “phenomenology” which “is hospitable to the theological turn, but it will not realize this amicable accord until such day starts, perhaps, from a surprising principle: So much Husserl, so much phenomenological theology” [69, p. 563]. Leaving apart the conceptual dichotomy within French ‘phenomenologically theological turn, let’s concern with general features of Marion’s thinking.

Born in Meudon in 1946, near Paris, Marion followed his intellectual formation at the University of Nanterre, Paris IV (Sorbonne), École Normale Supérieure in the Rue d’Ulm in Paris, obtaining Agrégé de Philosophie and PhD in Philosophy [21, p. 1-39]. Teaching at the University of Poitiers (*alma mater* of Descartes himself), Paris X – Nanterre, he succeeded Emmanuel Lévinas at the Sorbonne and took over Paul Ricoeur’s chair at the University of Chicago and assured the membership in the Académie Française in 2008, succeeding Cardinal Jean-Marie Lustiger. During his affiliation with the Paris IV, Marion founded the Centre for Cartesian Studies, participating in prestigious conferences

throughout the world. After his retirement in 2012, he continues his activities such as visiting professor at the University of Chicago Divinity School and Institut Catholique de Paris. From the beginning Marion carried out the three axis oscillating his thinking activity. The frame of his studies concerns the history of modern philosophy, contemporary phenomenology and theology. His “visée philosophique” [48, p. 366; 47, p. 52] includes the trilogy or a first triptych on Descartes: *Sur l’ontologie grise de Descartes* (1975) [1], referring Descartes’ *Regulae ad directionem ingenii* (1976) to Aristotle’s philosophy [66, p. 11]. In *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986) [5] and *Questions cartésiennes I: Méthode et métaphysique* (1991) [9; 66] Marion acknowledges the advances made by onto-theo-logical tradition in better evaluation of Descartes is metaphysics. The succeeding writings *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) [3], *Questions cartésiennes II: Sur l’ego et sur Dieu* (1996) [7], *Sur la pensée passive de Descartes* (2013) [17], and *Reprise du donné* (2016) [20] provide a comprehensive researches aimed at deepening Descartes *Meditations*. In the years following the publication of *God without being*, Marion remains within the context of phenomenology of givenness, achieving his researches in trilogy: *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989) [8], *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (1997) [11] and *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (2001) [12] which rendered possible glossology of the *Le phénomène érotique: Six méditations* (2003) [13]. Finally, the mentioned philosopher contextualized himself in the field of theology by publication of *L’idole et la distance: cinq études*, (1977) [2], *Dieu sans l’être* (1982) [4], and *Prolégomènes à la charité* 1986 [6]. The recent Marion’s works consolidate his previous researches and focus on theoretical reflection and practical applications gaining a wide recognition among readers.

1. Cartesian Meditations

Cartesian voice seems to be unable to cease its quavering on the pages of Marion’s texts unlike the voiceless breathing of Derrida’s ‘mortal’ *écriture* [42]. Does Marion’s Descartes or Cartesian Marion play no role in echoes or allusions of linguistic certainty that does not yet fulfill the definitive passage from ‘*cogito ergo sum*’ to ‘*sum ergo cogito*’ appropriating himself with ‘*ego sum, ego existo*’? Situated between the bifurcated abysses of thought and being Marion tends to tantalize with ‘in-middle-ness’ of love which could nourish itself with *thought-less-ness* or with *subject-less-ness* imposed ‘beyond’, ‘after’ ‘*philosophie dé-égoisée*’ of the subject, as if the naked deafness of metaphysical destiny. Rereading the entire epistemological and metaphysical heritage of Descartes’ grammar, Marion captures us in relation to phenomenological and theological ‘leaps’, presupposing the “infinity and the incomprehensibility of God” (“Third Meditation”), the “ontological argument” (“Fifth Meditation”), indicating explicitly finally God as *causa sui* [21, p. 52]. To the extent that Marion’s Descartes enters into a theological perspective to prove his belonging to metaphysics, Marion utters the Heidegger’s conviction that “metaphysics is onto theology” [58, p. 54], reducing the theological One (*causa sui*) to ontological Being

of beings [58, p. 61]. The resonance of the phrase “metaphysics is theo logical because it is onto logical” [58, p. 60] fits Marion to “establish, on the one hand, that there was a general metaphysics (...), an ontology of the object (“gray ontology”), and, on the other hand, the theory of grounding, special metaphysics in the shape of rational theology in competition with the doctrine of the *ego* or “rational psychology,” to use Kant’s language (“white theology”) [21, p. 54; 23].

According to Marion, Descartes’ epistemological and metaphysical presupposition is unacceptable from the ethical point of view. The fear of the *ego* to hospitalize the *alter ego* hides its solitary character and contains no reference to the otherness of other people. Even the certainty proved by self-esteem does not really allow *ego* to gain access to himself or to others [9. p.111-117]. How can we reinterpret – according to Marion – the possibility of the separation of the *ego* in terms of reference to the self? The truth of Descartes’ “*I*” occurs as appropriating autarchic face of the *ego*. If the existence of the *ego* comes from the thought and, therefore, the thought derives from the representation, how, indeed, can we trust this representation which is made by the *ego* and which does not coincide with the representative *ego*? [11. p. 254-258]. Michel Henry who examines the self-affection of the *ego cogito* follows a critique of intentionality. Henry substitutes the formula *cogito ergo sum* with “*at certe videre videor, audire, calescere*” [56. p. 102], which refers to self-affection. The *Videre*, eiterally seeing, designates the object to appear whereas *videor* implies appearance to reveal itself. Henry specifies: “That which appears in the appearance is first and necessarily the appearance itself” [55. p. 17]. This distinction of the *cogito* allows us to overcome the dualism between seeing and appearing, permitting to move from the ecstatic vision to the self-revelation of life. The key to understand the unintentional aspect of the Cartesian *cogito* constitutes an unintentional phenomenology of Henry and Marion. Both philosophers try to manifest life and gift in the immanence for primitive self-affection. Self-affection precedes intentionality and prepares the place f incorporation of the other into the *ego*. In these adjoining, the *ego* experiences its inability to access the original “*I*” in nominative. The nominative form of the subject does not coincide with its dative form (*mihi*) and cannot constitute itself independently from the exteriority. On the contrary, the genesis of subjectivity comes from the dative. The motive of J.-L. Marion makes possible the comprehension of the subject, which does not derive from the certainty of the existence of the subject, but arises only from its assurance that it holds from outside. This notion reappears in *The Erotic Phenomenon*. Nevertheless, J.-L. Marion, detaches himself from the self-affection of Henry’s *ego*, proving that the place of subjectivity is not rooted in the original affection, but resides in the affection received from others: “before becoming a thinking thing, the *ego* exists as deceived and persuaded, as a thought thing – *res cogitans cogitata*. Thus, the first truth, *ego sum, ego existo*, does not say the first word. It listens to it” [7. p. 31]. Later, in *Being Given*, J.-L. Marion clarifies the subject of subjectivity in terms of the call and the answer. He shows, in fact, that the affirmation of the non-auto referential self and intersubjective

constitution of the *ego* permits to liberate *ego* from solipsism relating him to the “alterological” principle.

2. Phenomenological reflections

Despite all historically previous evidences, neither Descartes, nor Husserl, nor even Heidegger didn't shatter the autarkic horizon of the subject. The reasons for this failure are – according to Marion – varied: the Cartesian *ego* remains locked in its solipsism and its pure identity, being unable to decenter itself from its unique center and to put its *sum* outside of itself. Husserl's empirical *ego* was also too fragile to liberate the transcendental *I* from its timeless dwelling and, consequently, the subject splits into a pure, transcendental *I* and an empirical “*I*”. As a result, the appearance of both subjects reduces the horizon of phenomenality and *I* appears as a mere object. In *Reduction and Givenness* J.-L. Marion criticizes the author of *Being and Time*, highlighting in the analytics of *Dasein* its relationship to the Cartesian *ego*. *Dasein* does not rescue ‘*I*’ from the “*I am*”. In § 82 of *Being and Time*, *Dasein*'s concern remains inseparable from its relation to itself. Thus, “*Dasein* is the one who calls and, at the same time, the one who is called” [75. p. 30], which allows him to remain the measure of all phenomenality and the giver of meaning to reality.

After the criticism of the Husserlian reduction (“As much to appear, as to be”, “Back to the things themselves”, “The Principle of all the principles”) and the existential reduction of Heidegger (the question of being), Marion elucidates the third reduction “The more reduction, the more givenness” (*Autant de réduction, autant de donation*) [11, p. 14]. Since the publication of *Reduction and Givenness*, the third phenomenological reduction has become the reduction of the pure form of the call, which “gives all that can call and be called” [8, p. 205].

The phenomenological trilogy: *Reduction and Givenness* (1989), *Being Given* (1997), *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (2001) confronts the problem of the subject in relation to the givenness of phenomena. J.-L. Marion concludes that the givenness (*donation*) qualifies the phenomenon from itself. The main role belongs to the givenness: “The givenness doesn't provide phenomenology merely with one concept among others, or even with the privileged act by means of which it can become itself; rather, it opens the entire field of phenomenality for it. For nothing appears, except, by giving itself to pure seeing, and therefore the concept of the phenomenon is exactly equal to that of a self-givenness in person. The staging of the phenomenon is played out as the handing over of a gift” [8, p. 27].

Marionian reasoning necessarily concentrates on the gift of phenomenon which allows to reconsider the principle and the phenomenological method by avoiding all *a priori* presuppositions. The interpretation of phenomenon, according to Marion, seems to be part of the research by Kant, Husserl, Heidegger, Levinas and Henry. It is the phenomenon “which shows itself” freely, without obstacles, unconditionally. What does

“self” mean? The self of the phenomenon reduced to the pure given and excluded so much from the intervention of the subject arises from the privilege of givenness (*donation*) which “gives itself without limit or presupposition, (...) without conditions” [11, § 8]. The self of the phenomenon in its phenomenality scandalizes the statute of the phenomenology in its claim to constitute the phenomena. Who is the enigmatic self of the phenomenon given to itself? J.-L. Marion does not hesitate to answer: “The origin of the givenness (*donation*) remains the “self” of the phenomenon, without [other] principle or origin than self”. The gift of self”, “Selbstgebung” certainly indicates that the phenomenon is given in person, (...) it gives of itself and from itself” [11, § 3].

J.-L. Marion alludes to § 7 of *Being and Time*: “alone (the phenomenon) really appears as oneself, of oneself and from oneself” (“Das Sich-an-ihm-selbst-zeigende”) [57, § 7]. Heidegger’s interest focuses on the thing that appears, rather than on the origin of the appearing. He makes a distinction between the manifested phenomenon (*Phänomen*) of oneself and from oneself, the appearance (*Schein*) which considers the self inauthentically, the appearance (*Erscheinung*) which does not appear by oneself but only indirectly [57, § 7]. J.-L. Marion borrows the classification of the phenomenon from Heidegger. It is precisely from the self of the phenomenon that one discovers the delay of one’s gaze concerning the origin of the pure given.

J.-L. Marion does not hesitate to say that the excess of the phenomenon opens a new perspective for and from the phenomenology of the gift and moves away from the metaphysical subject. He emphasizes that “the self of the phenomenon is marked in its determination of event: it comes, occurs and starts from itself and, showing itself, it also shows the self that takes (or withdraws) the initiative to give itself” [11, § 17].

3. Theo-phenomenological *ego amans*: theology of Charity and phenomenology of Eros

Keeping divergences apart between Derrida’s deconstruction and Marion’s phenomenology on the subject of “the gift”, “desire”, “*adonné*”, and “givenness”, the question of love is enigmatic and central in Marion’s philosophical treatise. Guided by paradox of love’s nature Marion points out that “love is not spoken, in the end, it is made” (“L’amour ne se dit pas, à la fin, il se fait”) [4, p. 107]. To what extent can we situate Marion’s articulation of love? In the systematic research on the subject of love, Marion calls it as “first gift”, “gift of origin”. Love does not destroy reason but its erotic trace hospitalizes the noetic reason. Marion inscribes the phenomenality of others in the project of the phenomenology of the gift. It is the way of being of others to be situated first and more often under the givenness of the phenomena which is conditioned by the gift of the receptivity of the love of others. The peculiar character of others is hidden *in, from* and *to* love, and does not necessarily anchor itself in the reality of the invention of love. Love releases the affectivity of others and the individuation of the self in the *inter* givenness. In *Erotic Phenomenon* Marion writes that the erotic phenomenon envisions the lover as an alteration of the *ego*. In the analysis of the third Marionian reduction, love

exercises its name – *eros*. In this respect, J.-L. Marion speaks of the conversion of *eros* in *agape* and *agapè* in *eros*. The *logos* of the erotic phenomenon expresses “the unique sense of love, which is recognized by the exercise of reduction and the proof of elsewhere” [13, p. 335-336]. The synthetic impossibility of these two different realities has already been discussed by St. Augustine and Dionysius the Areopagite. *Eros*, from Augustine’s perspective “refers to God, he is (already) no longer desire, but charity” [16, § 42] and in Pseudo-Dionysius the Areopagite’s language, *eros* is the non-idolatrous finite noun of God and the infinite name of man” [74, 709B-709D, § 12, p.106-107]. What we find in Marion’s *Erotic Phenomenon* is a fact that the possibility of love corresponds in fact to the external force which delivers the subject from his auto-reference. J.-L. Marion reveals that the possibility of being loved becomes the condition of the possibility of man, because the being receives its meaning and its name from the beloved.

It is precisely the notion of “flesh” that indicates the entry of the inter-giveness (*entre-donation*) of the lover and the beloved, designating their disproportionate appearance. The immediate proximity between the crossroads of eyes in *Prolégomènes à la charité* and the crossing of the flesh thus suggest the invisibility, the non-objectivity, the appearance of the look and the flesh in the experience of love. The Marionian principle “As much reduction, as much givenness” (“*Autant de réduction, autant de donation*”) is enriched by another principle “As much erotic reduction, as much of the inter-giveness” (“*Autant de réduction érotique, autant de l’interdonation*”) [40, p. 506].

The final prolegomenon to Marion’s encounter with his critics prompts us to focus on certain arguments and themes to claim. The attempt of the French thinker to overcome the metaphysics and his desire to get rid of the metaphysical restrictions (presence, transcendent subject, objects, the language of being, gaze, idol) by phenomenology of givenness (call, gift, *interloqué*, regard, *adonné*), and theology of revelation (saturated phenomenon), find some objections among John Milbank, Jean-Yves Lacoste, Marlène Zarader, Claude Romano. The privileged status of non-metaphysical theology for being originary as saturated phenomenon *before, in, out, after* ‘beyond’ of immanence or transcendence is critically reconsidered in the researches of John Caputo, Thomas Carlson, Robyn Horner, Richard Kearny, Bruce Benson, John Manoussakis, Emmanuel Falque. In these divergent interpretations we can’t fail also to take issue with what Marion and Derrida quite often confronted: the gift.

It is clear from the Marion’s conviction that saying “You loved me first” becomes the desire of the loving *ego* to receive the gift of Love to be able to love. The gift given to the lover to love freely reveals his improperness and shows the non-belonging of the self to him. For J.-L. Marion, there is no doubt that God does not determine himself as *causa prima* or the first mover, but as a gift. While Marion obliges the language of responsible indebtedness to give “self” to others, Derrida envisages the possibility of gift “beyond the causal depiction of gift-exchange in terms of economy” [66, p. 75]. In *Giving Time*, Derrida reflects on the two main questions concerning the first motor and

the gift. Derrida writes: “the order of meaning (presence, science, knowledge): *Know* still what giving *wants to say*, *know how to give*, know what you want and want to say when you give, know what you intend to give, know how the gift annuls itself, commit yourself [*engage-toi*] even if commitment is the destruction of the gift by the gift, give economy its chance. Finally, the overrunning of the circle by the gift, if there is any, does not lead to a simple, ineffable exteriority that would be transcendent and without relation. It is this exteriority that sets the circle going, it is this exteriority that puts the economy in motion. It is this exteriority that *engages* in the circle and makes it turn. If one must *render an account* (to science, to reason, to philosophy, to the economy of meaning) of the circle effects in which a gift gets annulled, this account-rendering requires that one take into account that which, while not simply belonging to the circle, engages in it and sets off its motion. What is the gift as the first mover of the circle? And how does it contract itself into a circular contract? And from what place? Since when? From whom?” [41, p. 30-31].

From this text we conclude that the gift is impossible in relation to the circle because of the lack of relation; the gift as the first motor becomes the condition of the possibility and the impossibility of the givenness: what Derrida calls *difference* [60, p. 144]. This reasoning permits to grasp, according to J.-L. Marion, the difference between the impersonal gift that makes the circle possible and love that implies the personal character.

REFERENCES

Primary Sources (Marion)

1. Marion J.-L. *Descartes' Grey Ontology: Cartesian Science and Aristotelian Thought in the Regulae* / J.-L. Marion; [tr. S. Donohue]. – South Bend: St. Augustine's Press, 2004. – 320 p.
2. Marion J.-L. *The Idol and Distance: Five Studies* / J.-L. Marion; [tr. T. A. Carlson]. – New York : Fordham University Press, 2001. – 257 p.
3. Marion J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, / J.-L. Marion; – PUF : Paris, 1981. – 488 p.
4. Marion J.-L. *God Without Being. Hors-Texte* / J.-L. Marion; [tr. T. A. Carlson]. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 2001. – 258 p.
5. Marion J.-L. *On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought* / J.-L. Marion; [tr. J. L. Kosky]. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1999. – 388 p.
6. Marion J.-L. *Prolégomènes à la charité* / J.-L. Marion; – Paris : Éditions de la Différence, 1986. – 180 p.
7. Marion J.-L. *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu* / J.-L. Marion; – PUF : Paris, 1996. – 416 p.
8. Marion J.-L. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology* / J.-L. Marion; [tr. T. A. Carlson]. – Evanston : Northwestern University Press, 1998. – 261 p.

9. Marion J.-L. *Cartesian Questions: Method and Metaphysics* / J.-L. Marion; [tr. Varia]. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1999. – 215 p.
10. Marion J.-L. *The Crossing of the Visible* / J.-L. Marion; [tr. J. K. A. Smith]. – Stanford : Stanford University Press, 2004. – 120 p.
11. Marion J.-L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* / J.-L. Marion; [tr. J. L. Kosky]. – Stanford : Stanford University Press, 2002. – 385 p.
12. Marion J.-L. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* / J.-L. Marion; [tr. R. Horner-V. Berraud]. – New York : Fordham University Press, 2002. – 169 p.
13. Marion J.-L. *Le Phénomène Érotique. Six Méditations* / J.-L. Marion; – Paris : Grasset, 2003. – 373 p.
14. Marion J.-L. *Dialogo con l'amore* / J.-L. Marion; ed. Ugo Perone. – Torino : Rosenberg & Sellier, 2007. – 136 p.
15. Marion J.-L. *The Visible and the Revealed* / J.-L. Marion; [tr. C. M. Gschwander]. – New York : Fordham University Press, 2008. – 181 p.
16. Marion J.-L. *In the Self's Place: The Approach of St. Augustine* / J.-L. Marion; [tr. J. L. Kosky]. – Stanford : Stanford University Press, 2012. – 414 p.
17. Marion J.-L. *Sur la pensée passive de Descartes* / J.-L. Marion; – Paris : PUF, 2013. – 288 p.
18. Marion J.-L. *Negative Certainties*, / J.-L. Marion; [tr. S. E. Lewis]. – Chicago and London : University of Chicago Press, 2015. – 288 p.
19. Marion J.-L. *Givenness and Revelation (Gifford Lectures)*, / J.-L. Marion; [tr. S. E. Lewis]. – Oxford : Oxford University Press, 2016. – 137 p.
20. Marion J.-L. *Reprise du donné* / J.-L. Marion; – Paris : PUF, 2016. – 195 p.
21. Marion J.-L. *The Rigor of Things. Conversations with Dan Arbib* / J.-L. Marion; [tr. C. M. Gschwandtner]. – New York : Fordham University Press, 2017. – 187 p.

Articles and Contributions

22. Marion J.-L. *Le sujet en dernier appel* / J.-L. Marion // *Revue de Métaphysique et de Morale*. – 1991. – № 1. – 77-95 p.
23. Marion J.-L. *Métaphysique et phénoménologie : une relève pour la théologie. L'avenir de la métaphysique* / J.-L. Marion // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*. – 1993. – № 94. – 189-206 p.
24. Marion J.-L. *Le paradigme cartésien de la métaphysique* / J.-L. Marion // *Laval théologique et philosophique*. – 1997. – № 53. – 785-791 p.
25. Marion J.-L. *La voix sans nom. Hommage - à partir - de Levinas* / J.-L. Marion // *Rue Descartes*. – 1998. – № 19. – 11-25 p.
26. Marion J.-L. *The Saturated Phenomenon // Phenomenology and the "Theological Turn"*. The French Debate. D. Janicaud-J.-F. Courtine-J.-L. Chrétien-M. Henry-J.-L. Marion-P. Ricœur: [tr. B. G. Prusak-J.L. Kosky-T.Q. Carlson]. – New York: Fordham University Press, 2000. – 176-216 p.

27. Marion J.-L. D'autrui è l'individu / Emmanuel Lévinas. Possibilité et transcendance / ed. J.-L. Marion ;– Paris : PUF, 2001. – 287-308 p.
28. Marion J.-L. The Event, the Phenomenon, and the Revealed // Transcendence in Philosophy and Religion / ed. by J. E. Faulconer; [tr. B. Starwaska]; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – 87-105 p.
29. Marion J.-L. The Reason of the Gift // Givenness and God. Question of Jean-Luc Marion// ed. by I. Leask-E. Cassidy; [tr. S. Mackinlay-N. de Warren]; – New York: Fordham University Press, 2005. – 101-134 p.
30. Marion J.-L. – Kearney R. Hermeneutics of Revelation // After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / ed. by J. P. Manoussakis; – New York: Fordham University Press, 2006. – 318-339 p.
31. Marion J.-L. La raison du don / Jean-Luc Marion // Philosophie. – 2003. – № 78. – 3-32 p.
32. Marion J.-L. Descartes hors sujet / J.-L. Marion // Les Études Philosophiques. – 2009. – № 1. – 51-62 p.
33. Jean-Luc Marion // Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology / ed. by B. E. Norman – N. Wirzba; – New York : Fordham University Press, 2010. – 89-131 p
34. Marion J.-L. What love knows // Love and Forgiveness for a More Just World / ed. by H. de Vries – N. F. Schott; – New York: Columbia University Press, 2015. – 27-35 p.

Secondary Sources

35. Alvis J. W. Marion and Derrida on The Gift and Desire : Debating the Generosity of Things / J. W. Alvis; – Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2016. – 269 p.
36. Agamben G. – Piazza V. L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger / G. Agamben – V. Piazza; – Paris : Rivage Poche. Petite Bibliothèque, 2003. – 107 p.
37. Alferi T. Dépasser la métaphysique... “ Au nom du Seigneur ! ” Philosophie et foi chrétienne selon Jean-Luc Marion / T. Alferi// Science et Esprit. – 2016. – № 68 . – 207–224 p.
38. Alliez E. De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur La philosophie française contemporaine / E. Alliez; – Paris : Vrin, 1995. – 128 p.
39. Caldarone R. Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno / R. Caldarone; – Pisa : Edizioni ETS, 2007. – 258 p.
40. Canullo C. L'Amore dell'Altro. *Le phénomène Érotique* di J.-L. Marion / C. Canullo // Studia Patavina. – 2005. – № 52.– 489-528 p.
41. Derrida J. Giving Time: I. Counterfeit Money / J. Derrida; [tr. P. Kamuf]. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1992. – 172 p.
42. Derrida J. La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl / J. Derrida ; Paris : PUF, 2010⁴. – 118 p.

43. Descartes R. Œuvres complètes, Correspondance : mai 1647 -- février 1650 / R. Descartes ; vol. V, ed. Ch. Adam – P. Tannery; Paris, Léopold Cerf, 1903 – 661 p.
44. Descartes R. Œuvres complètes, Meditationes de prima philosophia / R. Descartes ; vol. VII, ed. Ch. Adam – P. Tannery; Paris, Léopold Cerf, 1904 – 612 p.
45. Descartes R. Œuvres complètes, Meditationes de prima philosophia / R. Descartes ; vol. VII, ed. Ch. Adam – P. Tannery; Paris, Vrin, 1996 – 180 p.
46. De Vries H. The Passionate Utterance of Love. // Love and Forgiveness for a More Just World / ed. by H. de Vries – N. F. Schott; – New York: Columbia University Press, 2015. – 191-234 p.
47. Falque E. Phénoménologie de l'extraordinaire / E. Falque // Philosophie. – 2003. – № 78 . – 52–76 p.
48. Falque E. Le Haut Lieu du soi: une *disputatio* théologique et phénoménologique / E. Falque // Revue de Métaphysique et de Morale. – 2009. – № 3 . – 363–390 p.
49. Filonenko A. Jean-Luc Marion's Philosophy of the Gift and Postmodern Culture / A. Filonenko // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. – 2006. – vol. 47, 1 – 2. – 219-228 p.
50. Gilbert P. Un tournant métaphysique dans la philosophie française ? M. Henry, J-L. Marion et P. Ricœur / P. Gilbert // Nouvelle Revue Théologique. – 2002. – № 124 . – 597–617 p.
51. Givenness and God. Question of Jean-Luc Marion// ed. by I. Leask-E. Cassidy; [tr. S. Mackinlay-N. de Warren]; – New York: Fordham University Press, 2005. – 346 p.
52. Marion. The Reason of the Gift // Transcendence in Philosophy and Religion / ed. by J. E. Faulconer; [tr. R. Hancock-J. Hancock-N. Hancock]; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – 106-119 p.
53. Greisch J. L'herméneutique dans la “phénoménologie comme tell”. Trois questions à propos de *Réduction et Donation* / J. Greisch // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1991. – № 1 – 43-63 p.
54. Haar M. La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique / M. Haar ; Paris : PUF, 1999. – 158 p.
55. Henry M. Quatre principes de la phénoménologie / M. Henry // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1991. – № 1 . – 3–26 p.
56. Henry M. Incarnation. Une philosophie de la chair / M. Henry; // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1991. – № 1 . – 3–26 p.
57. Heidegger M. , Sein und Zeit / M. Heidegger;Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001– 437 p.
58. Heidegger M. Identity and Difference / M. Heidegger;[tr. J. Stambaugh]; – New York : Harper and Row, 1969. – 76 p.
59. Horner R. Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology / R. Horner;– New York : Fordham University Press, 2001. – 272 p.

60. Horner R. Jean-Luc Marion: *ATheo*-logical Introduction / R. Horner; – Burlington : Ashgate, 2005. – 222 p.
61. Janicaud D. The Theological Turn of French Phenomenology // Phenomenology and the “ Theological Turn ”. The French Debate. D. Janicaud. -J.-F. Courtine-J.-L. Chrétien-M. Henry-J.-L. Marion-P. Ricœur: [tr. B. G. Prusak-J.L. Kosky-T.Q. Carlson]. – New York: Fordham University Press, 2000. – 16-103 p.
62. Janicaud D. Phenomenology “Wide Open”. *After the French Debate* / D. Janicaud; [tr. C. N. Cabral]. – New York: Fordham University Press, 2005. – 105 p.
63. Jean-Luc Marion // Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology / ed. by B. E. Norman – N. Wirzba; – New York : Fordham University Press, 2010. – 89-131 p.
64. Gabe und Gemeinwohl: Die Unentgeltlichkeit in Ökonomie, Politik und Theologie: Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, eds. W. Schweidler, E. Tardivel-Schick, –Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 2015. 160 p.
65. Gondek H.-D. – Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich/ H.-D. Gondek– L. Tengelyi ; – Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. – 152-238; 352-387 p.
66. Gschwandtner C. M. Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics/ C. M. Gschwandtner; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.– 320 p.
67. Gschwandtner C. M. Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion / C. M. Gschwandtner; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.– 279 p.
68. Gschwandtner C. M. Love as a Declaration of War? On the Absolute Character of Love in Jean-Luc Marion’s Phenomenology of Eros // Transforming Philosophy & Religion. Love’s Wisdom / – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.– 185-198 p.
69. Kelly M. R. The Uses and Abuses of Husserl’s Doctrine of Immanence. The Specter of Spinozism in Phenomenology’s Theological Turn / M. R. Kelly // Heythrop Journal. – vol. 55, 4. – 553-564 p.
70. Mackinlay S. Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomenon, and Hermeneutics / S. Mackinlay; – New York: Fordham University Press, 2010. – 283 p.
71. Medytatsiji Dekarta u dzerkali suchasnyh tlumachen: Jean-Luc Marion – Jean-Marie Beyssade – Kim Sang Ong-Van-Cung / J.-L. Marion, J.-M. Beyssade, K. S. Ong-Van-Cung; [tr. O. Khoma – A. Baumeister]. – Kiev : Dukh i Litera, 2014. – 23-91 p.
72. Nygren A. Agape and Eros/ A. Nygren; [tr. P. S. Watson]. – Chicago : University of Chicago Press, 1982. – 764 p.
73. On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion // God, the gift, and postmodernism / ed. by J. D. Caputo – M. J. Scanlon; – Indianapolis: Indiana University Press, 1999. – 54-78 p.

74. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Les noms divins / l'Aréopagite Pseudo-Denys; [tr. M. De Gandillac]. – Paris : Aubier Editions Montaigne, 1943. – 709B-709D, § 12, 106-107. p.
75. Romano C. L'événement et le monde / C. Romano; – Paris : PUF, 1998. – 336 p.
76. Saint Augustin, penseur du soi. Discussion de l'interprétation de Jean-Luc Marion // éd. E. Falque // Revue de Métaphysique et de Morale. – 2009. – № 3. – 291–434 p.
77. Schrijvers J. Ontotheological Turnings. The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology / J. Schrijvers; –New York: State University of New York, 2011. – 51-80.
78. Waldenfels B. Phänomenologie in Frankreich / B. Waldenfels ; – Berlin: Suhrkamp, 1987². –576 p.
79. Westphal M. Vision and voice: Phenomenology and theology in work of Jean-Luc Marion / M. Westphal // International Journal for Philosophy of religion. – 2006.- № 60. – 117-137 p.
80. Wolf K. Philosophie der Gabe, Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie / K. Wolf; – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2006. – 196 p.
81. Words of Live. New Theological Turns in French Phenomenology / ed. B. E. Benson, N, Wirzba; – New York: Fordham University Press, 2010. – 272 p.
82. Zarader M. Phenomenality and Transcendence // Transcendence in Philosophy and Religion / ed. by J. E. Faulconer; [tr. R. Hancock-J. Hancock-N. Hancock]; – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003. – 106-119 p.

ВУАЛЬ “КІНЦЯ МЕТАФІЗИКИ” ЗА ЖАНОМ-ЛЮКОМ МАРІОНОМ. НЕОЗНАЧЕНИЙ НАДЛИШОК ТА НАСИЧЕНІСТЬ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Андрій Гнатів

*Львівський національний університет ім. І. Франка
вул. Університетська 1, 79000, Львів, Україна
epifanij@yahoo.com*

Сучасна французька філософія в Україні переживає концептуальну неповноту через відсутність перекладів філософських творів. Дана стаття є спробою ознайомити українського читача з французькими мислителями феноменологічно-герменевтичного спрямування, які після Мерло-Понті, Левінаса, Рікера, Дерріди по-іншому інтерпретували німецьку традицію Гуссерля та Гайдегера. “Богословський поворот” у французькій феноменології на початку 1990-х років викликав чимало дискусій та, одночасно, зародив ренесанс естетично-мовних штрихів у творах Жана-Люка Маріона, Мішеля Анрі, Жана-Іва Лакости, Жана-Луї Кретьєна. Незважаючи на вагомість Декарта, Гуссерля та Гайдегера, саме Маріон (1946 р.н.)

зробив внесок у постановку питання про подолання метафізики, дискваліфікуючи основи буття у межах феноменологічної дійсностілюбові. Маріонова критика філософії за горизонт *Liebsigkeit* (не-любові) розвинулася – на переконання М. Анрі – на основі трьох феноменологічних редукцій, а саме: “Наскільки з’явлення, настільки буття”; “Первісно-даруюча інтуїція, з права, призначена для пізнання” [§24, Гуссерль “Ідеї 1”]; “Назад, до самих речей” та, вкінці, маріонова редукція: “Наскільки редукції, настільки дарування”. Трансцендентна редукція (Декарт, Кант, Гуссерль) конститууючий статус “его”, “суб’єкта”, “свідомості”, як і екзистенціальна редукція гайдегерівського *буття-там* (Dasein), не тільки утотожнюють буття з думкою, але автаркічна самість відкриває несумісність “я” у діалогуванні з інакшістю іншої особи. Для того, щоб “де-егоїзуватися” від концептуальних “ідолів” та визволити філософію з “любові до мудрості” до “бажати бажання(м)”, Маріон створює феноменологію дарування, яка продовжує гайдегерівські теми відносно *es gibt* (давати) та *Ereignis* (подія). Надмірний поклик дару, який етимологічно відноситься до данності, а в еротичній редукції Маріонової феноменології трансформує дарування явищ у міждарування тілесностей, реабілітовує “я є” у здатність “я кохаю першим”. “Чи я кохаю?”, чи “Мене кохають?” – це два егоїстичних питання, які закладені у певності декартівського суб’єкта. Відмовляючись від симетричної впевненості “egosum” на парадоксальне завірення “egoato”, Маріон доводить, що саме дійсність кохання “зраджує” доступ до свого походження і відкривається іконічністю обличчя іншого. Для Ж.-Л. Маріона є лише однекохання, одна плоть, останнє “*a-dieu*”.

Ключові слова: сам, інший, насичений феномен, поклик, дарованість, дарування, еротична редукція, любов.

УДК 2.27:272

ФІЛОСОФСЬКІ ДЖЕРЕЛА ПОЛОЖЕНЬ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Максим Колісник

*Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького
18031, м. Черкаси, б-р Шевченка, 81;
cic@cdu.edu.ua*

Розглянуто ідеї П'єра Тейяра де Шардена, Анрі де Любака, Іва Конгара, Ганса Кюнга та Карла Ранера у контексті їхнього впливу на зміст документів Другого Ватиканського Собору. Зосереджено увагу на причинах, що спонукали до пошуків нових шляхів розвитку католицької церкви за межами церковної спільноти. Розгляд ідей зазначених філософів здійснено так, щоб зрозуміти, які саме з них заклали підвалини “революції” у теологічних поглядах католицизму. На основі аналізу думок мислителів, проведено їхнє порівняння зі змістом деяких документів, прийнятих на Другому Ватиканському Соборі. Доведено, що ідеї, котрі виникли у філософських та наукових колах у першій половині ХХ століття, стали передумовою для оновлення парадигми діяльності католицької церкви.

Ключові слова: Другий Ватиканський Собор, католицька церква, парадигма, філософія, теологія.

Другий Ватиканський Собор називають однією з найважливіших подій у новітній історії католицької церкви. Ним було засвідчено її прагнення до оновлення. При цьому воно було оформлено не лише деклараціями певних позицій, а практичними рекомендаціями для їхнього втілення. У ХХІ столітті, так само як у ХХ столітті, людство переживає багато значних змін, інколи навіть драматичніших, ніж у попередні часи. Ці процеси не оминають також і Церкву як інтегровану у суспільство структуру. На нашу думку, це може призвести до необхідності повторного масштабного оновлення парадигми церковної діяльності. Щоб зрозуміти, як це відбуватиметься, слід звертати увагу на досвід попередніх років, зокрема Другий Ватиканський Собор, але не безпосередньо на його документи, а на ті позиції, що обумовлювали їхній зміст. Це допоможе зрозуміти механізм перетворень, що можуть відбутися у християнстві та зокрема католицькій церкві найближчим часом.

З огляду на вищевикладене, метою нашої роботи є аналіз думок, що сформувалися у певній незалежності від офіційної позиції католицької церкви та зумовили подальше оновлення принципів її діяльності.

Серед українських дослідників немає великого наукового інтересу до Другого Ватиканського Собору. З наукового доробку вітчизняних учених можна виділити такі праці: “Богословські новаторства Другого Ватиканського Собору”; “Вплив

літургійної реформи II Ватиканського Собору на культово-обрядові практики Української греко-католицької церкви”; “Українська Церква на II Ватиканському Соборі”. Як можемо бачити з тематики праць, вони в основному стосуються зв’язку ідей Собору з українськими реаліями та практиками церковної роботи, але не мають на меті з’ясування причин появи його ідей. Серед західноєвропейських науковців виникав помітно більший інтерес до II Ватиканського Собору. Тут можна виділити праці Девіда Боша “Перетворення місіонерства. Зсуви парадигми у богослов’ї місіонерської діяльності”, Ганса Кюнга “Жива Церква: Рефлексія Другого Ватиканського Собору”, Роджера Шрьодера “Католицьке місіонерське вчення після II Ватиканського Собору”, Стівена Беванса “Місія на II Ватиканському Соборі”. Усі названі праці є цінними для комплексного вивчення ідей Собору, проте у них з’ясування передумов, що зумовили кардинальну зміну самоусвідомлення Церкви, також було не на першому місці.

Розглядаючи цю тему, важливо пам’ятати про історичні особливості, що впливали на діяльність католицьких теологів у XX столітті. Вони полягали у тому, що Церква була досить автократичною структурою і дуже неохоче сприймала будь-які новаторські ідеї. Саме тому єдиним виходом для богословів було входження до світської науки та філософії з метою пропагування власних ідей, що стосувалися розуміння Церкви та ідеї Бога у сучасному світі та знаходження додаткових аргументів для їхньої підтримки.

Іншою причиною того, що саме філософські кафедри були осередками новаторства у католицизмі, був стрімкий розвиток науки й техніки. Як ми уже зазначили, Церква не могла зреагувати на це явище так швидко, як світська наука. Виник певний дисбаланс між суспільною та релігійною свідомістю. Подолати його можна було, лише об’єднавши потенціал філософії теології та науки.

Отже, Собор не був самостійним кроком католицької церкви, що став наслідком лише її рефлексії. Серед тих, хто підготував ґрунт для “Аджорнаменто”, варто виокремити П’єра Тейяра де Шардена, Анрі де Любака, Іва Конгара. Залученими безпосередньо до процесу розробки документів були Ганс Кюнг та Карл Ранер. Вивчення ідей цих мислителів, на нашу думку, сприятиме кращому розумінню ролі філософських теорій у перетворенні парадигми католицької церкви.

Авторитет науки у XX столітті невпинно зростав і, зрештою, набув таких темпів, що вимагав певної реакції філософів та теологів. Теорія еволюції Дарвіна та Ламарка стала набувати усе більшої ваги у суспільній свідомості, і богослови не могли сформулювати власний переконливий погляд на неї, перебуваючи лише у релігійному полі. Вони повинні були звертатися до науки. Одним з тих, хто, на наше переконання, досяг у цьому найбільшого успіху, був П’єр Тейяр де Шарден. Він шукав примирення наукового та релігійного світоглядів. Таке завдання було досить сміливим і, зрештою, призвело до незадоволення у церковних колах (мислитель був членом ордену єзуїтів). Значний вплив на нього справили саме згадані нами

еволюціоністи, а також Анрі Бергсон (“Філософія життя”) та особливо Романо Гвардіні, німецький філософ та богослов, котрий був одним з тих, хто визначав обличчя католицької теології у ХХ столітті.

Тейяра де Шардена хвилювало одвічне християнське питання, якому життю повинен надавати перевагу християнин: діяльному чи споглядальному? “Як той, хто вірить у Небо і Хрест, може продовжувати щиро вірити у цінність земних справ” [8, с. 20]. На нашу думку, ця дилема має глибоку основу, яка криється у площині біблійного протиставлення духовного та тілесного. Через це у християнській свідомості виникали уявлення про матеріально продуктивну діяльність як про щось несуттєве та не варте уваги. Така позиція особливо домінувала у перші століття існування християнської релігії. Пізніше прийшло усвідомлення необхідності діяльного ставлення до світу, але початкова традиція нікуди не зникла і продовжувала обумовлювати практичні кроки як самої церкви, так і певних монаших орденів. На думку філософа, шлях до примирення між матеріальним та духовним, діяльним і споглядальним криється у самій людині: “Жодна людина не поворухнула б і мізинцем, якби нею не рухало більш чи менш ясне переконання, що хоча б незначною мірою вона трудиться над побудовою чогось остаточного” [8, с. 25]. Саме Бог може надати відчуття вищої мети. Ідеальним, на думку мислителя, може бути стан, коли люди не братимуться за жодну діяльність, поки не переконаються, що їх діяльність “сприймається і використовується Божественним Центром Всесвіту” [8, с. 26]. Така постановка питання пов’язана з тим, що у ті часи практика сприймалася як щось саме собою цінне, а наука подекуди ставила себе понад будь-якими законами, релігійними чи моральними. Гармонізація діяльного та споглядального полягала у тому, що перше обумовлювало останнє, подібно до діянь Святого Духу, змальованих у Писанні. Фактично філософія Тейяра де Шардена полягала у тому, щоб на новому рівні подати вчення Отців Церкви та подолати його викривлене розуміння у середовищі католицьких теологів. Це дозволило відкрити шлях до об’єднання християнських цінностей з величезним діяльним потенціалом людей ХХ століття. Зрештою, надавши рішення для примирення матерії та духу, Тейяр де Шарден зробив висновок: “В ім’я своєї віри ми можемо та повинні трудитися над земними цілями” [8, с. 39].

Звичайно, його погляди не могли отримати і не отримали одностайного схвалення у католицьких богословських колах, зокрема в ордені єзуїтів, до якого він належав. На думку керівників ордену, він перейшов межі науки і став удаватися до сумнівних теоретичних побудов. Така реакція, однак, не змусила його розірвати зв’язок із церквою, адже це означало б крах ідеї, у яку він вірив, а саме – можливість об’єднання та примирення науки з релігією.

Додатковим роз’ясненням у взаємостосунках науки та релігії стала теорія філософа про “точку Омега”. Вона, на його переконання, була тією кульмінацією,

у якій завершувався розвиток науки, техніки та соціальних систем. Фактично вона була прообразом Царства Божого на землі. У точці Омега “Бог, справжній християнський Бог заповнить на ваших очах Всесвіт, не змішуючись з ним і нічого у ньому не розладнуючи” [8, с. 16]. Проте ця ідея не могла отримати схвалення у дуже консервативному теологічному середовищі католиків.

На наше переконання, саме Тейяр де Шарден був тим мислителем, сміливість поглядів якого надихнула інших представників католицької теології заявити про необхідність змін у Церкві. Серед них найбільш помітними були представники Франції (Анрі де Любак, Ів Конгар) та Німеччини (Ганс Кюнг, Карл Ранер).

Як один із засновників руху “Нової теології”, Анрі де Любак закликав до оновлення розуміння християнства. Його праці відіграли визначну роль у формуванні положень II Ватиканського Собору. Подібно до Тейяра де Шардена, він мав намір подолати суперечність, проте не між наукою та релігією, а ту, що виникла після Тридентського собору (1545–1563). Вона полягала у тому, що існує виключно природна мета людського існування і “чиста природа”, котра не потребує відносин з Богом, щоб стати досконалою. Така думка прийшла на зміну уявленням середньовічної схоластики, одним зі стовпів якої був Тома Аквінський. Аквінат наголошував, що людина від природи прагне до Бога, але може реалізувати свій намір лише завдяки надприродному дару – благодаті. У такий спосіб вдавалося зберегти “єдність” природного та надприродного в уявленні про людину.

На переконання де Любака, теорія “двох рівнів” зумовила сприйняття надприродного як чого-небудь додаткового до “чистої природи”. Це призвело до того, що католицькі мислителі стали розуміти надприродне позитивно, а світські мислителі – негативно, що, у свою чергу, вплинуло на ставлення церкви до людини. Вона стала розмежовувати дії людей на суто людські та християнські. Відтак релігія перетворилася лише на кодекс моральних настанов, необов’язкових до виконання.

Щоб вирішити цю проблему, Анрі де Любак запропонував нове об’єднання, де духовний вимір не призводить до дуалізму та не принижує тілесність чи раціональність. Він захищав думку про динамічний зв’язок між людською природою та божественним життям, до якого людина покликана відповідно до Божого задуму. Фактично французький теолог наполягав на тому, щоб повернутися до ідей Томи Аквінського, враховуючи сучасну ситуацію людини у світі.

До певної міри було очікувано, що його ідеї спочатку були сприйняті Церквою вороже і навіть засуджені папою Пієм XII, адже у першій половині XX століття католицька церква діяла у традиціях саме Тридентського собору. Де Любака позбавили можливості викладати богослов’я, його книги вилучили зі шкіл та заборонили публікуватися, хоча такі заходи були тимчасовими і незадовго до скликання Другого Ватиканського Собору були скасовані папою Іоаном XXIII.

Праці Анрі де Любака та готовність жертвувати власним становищем заради оновлення Церкви напевне надихнули інших представників “Нової

теології” відстоювати свої ідеї. Французький дослідник Жорж Шантрєн зазначав: “Спираючись на євхаристичну еклезиологію отця де Любака, II Ватиканський Собор зберіг центральну ідею християнської філософії – ідею божественного покликання людини” [9, с. 230].

Ів Конгар переймався об’єднанням усіх християн, питаннями єкуменізму, діалогу з іншими конфесіями та релігіями, а також внутрішнім єднанням самої Церкви: “Єдність святої і неподільної Трійці, досконала єдність у множинності є образом і принципом єдності Церкви” [7, с. 95]. Важко не помітити схожості загального тону цієї думки з поглядами П’єра Тейяра де Шардена. У стосунках з іншими релігіями він наголошував на ключовій ролі діалогу як запоруки об’єднання розрізнених Церков.

На особливу увагу заслуговують ідеї Конгара щодо ролі мирян у місії Церкви [7]. Він наполягав на тому, що усі віряни рівні за своєю християнською гідністю, але різні за своїми завданнями як члени Церкви. Він відкидав розмежування християн на кліриків та мирян, тому що, на його переконання, сприйняття одних як підвладних Папі, а інших – імператору врешті-решт призвело до глибинного розколу всередині католицької церкви, який належало подолати. Револьюційною ідеєю, що так і не була до кінця прийнята Церквою, була та, що миряни повинні здійснювати свою місію не у тісній координації з нею, а як члени саме мирського суспільства.

Спочатку погляди Іва Конгара не сприймалися лідерами католицької спільноти, а іноді навіть піддавалися цензурі, проте пізніше отримали визнання і спричинили великі перетворення у її самосвідомості. Його думки викликали неоднозначну реакцію інших конфесій, що, на нашу думку, можна пояснити складністю проблеми, яку він бажав розв’язати, а також багаторічною історією міжконфесійної недовіри та ворожнечі. Деякі з них вбачали в єкуменізмі не намір до об’єднання, а намагання поглинути і знищити самобутність церковної громади.

Він закликав католиків до визнання власних помилок та їх виправлення. Психологічну підготовку усіх сторін міжконфесійного діалогу мислитель вважав основним засобом для подолання суперечностей різного характеру.

Його науковий доробок складається з низки праць, присвячених необхідності змін у Церкві та методам цих змін: “Розділення християн: принципи католицького єкуменізму” (1937); “Істинна та хибна реформа церкви” (1950). Своїми дослідженнями він фактично приєднався до руху “Нової теології”, представники якого переймалися питаннями пристосування католицької Церкви до сучасних умов, переглядом догматичних основ католицизму та створенням нового теоретичного обґрунтування віровчення і культу. Природно, що цей рух на етапі його зародження було засуджено папою Пієм XII у енцикліках *Mystici Corporis* (1943) та *Humani Generis* (1950). Це призвело до того, що ідеї Конгара опинилися під забороною. Незважаючи на це, він не припинив наукових пошуків, видавши пізніше ще дві праці: “Нарис теології мирянства” (1953) та “Таємниця Храму” (1958). Вони

суттєво вплинули на суть та зміст рішень Другого Ватиканського Собору. Згодом Ів Конгар був реабілітований папою Іоаном XXIII, котрий залучив його до підготовки документів II ВС, зокрема до створення євангельської конституції *Gaudium et Spes*.

Іншим представником руху “Нової теології” був Ганс Кюнг. Його прагнення до реформування католицької церкви вирізнялися своєю сміливістю, навіть радикалізмом, за що неодноразово підлягали осуду навіть у періоди після Другого Ватиканського Собору. Він обстоював позицію “*theologia semper reformanda*” – “теологія, що потребує постійного реформування”. Це знайшло відображення в акцентах Собору на постійному оновленні способів та засобів місіонерської діяльності, а також у зосередженні уваги Церкви на останніх досягненнях науки та зміні соціальних умов. Про його безпосередній вплив на ідеї Собору 1962–1965 рр. свідчить хоча б те, що він служив як богослов-радник для його членів.

На його переконання, теологія у XIX–XX століттях перетворилася у зосереджену на собі систему: “Сповідування Отця Сина і Духа стало мало не математичним оперуванням поняттями, а звістка про Ісуса Христа виродилася у анемічну христологічну теорію” [6, с. 368]. Суть християнського вчення була замінена церковними приписами. Відповідність загальноприйнятій схемі стала головним критерієм істинної теології: “При цьому зовсім не береться до уваги чи зрозуміла термінологія, що використовується сучасною людиною, чи відповідає екзегетична основа багатьох положень рівню соціальних досліджень, чи докази тих чи інших тез варті довіри” [6, с. 369].

Він запропонував по-новому підійти до усвідомлення постаті Христа, наголошуючи на тому, що між “сповідуваним Христом та історичним Ісусом не може бути жодної суперечності” [6, с. 385]. Цей метод, на його думку, дозволяв людям краще зрозуміти, чому саме Ісус був визнаний Христом після смерті.

Карл Ранер, так само як і Ганс Кюнг, відстоював необхідність зміни розуміння догм у часи великих суспільних, економічних чи наукових змін, проте робив це не настільки в радикальній формі. Він поставив людину у центр своєї теологічної доктрини. Усі його погляди ґрунтувалися на переконанні, що філософія і теологія не суперечать одна одній, а навпаки – дозволяють досягнути трансцендентальну природу особистості, а тому будь-яке розмірковування про Бога слід починати з людини. У цьому сенсі він підтримував погляди Тейяра де Шардена.

Ключовим для антропології Карла Ранера стало поняття “надприродний екзистенціал” [10], під яким теолог розумів ситуацію людини як християнина, того, хто слухає та приймає Бога як основу власного існування. Філософія, на його думку, давала можливість задавати питання про Бога завдяки визнанню трансцендентального суб’єкта. Теологія ж обумовлювала можливість його сприйняття.

Спроба Карла Ранера подолати суперечності між філософією релігії та теологією через осмислення цієї проблеми як такої, що є антропологічною та має

екзистенційну природу була досить успішною, оскільки дозволила побачити можливість налагодити діалог між філософією та теологією. У цьому прагненні він знову ж таки підтримав Тейяра де Шардена, що стало зайвим підтвердженням актуальності цієї проблеми.

Навівши вище ідеї філософів та теологів, ми мали на меті окреслити основне коло думок, які цілком можливо знайшли відгук у офіційних документах католицької церкви на II ВС. Проте, говорячи про вплив філософських ідей на зміст документів Собору, ми вважаємо за необхідне продемонструвати його на конкретних прикладах.

Читаючи Конституцію про святу літургію *Sacro sanctum Concilium*, можемо зрозуміти, що ідеї руху “Нової теології” про необхідність перегляду раніше ustalених церковних практик знайшли свій відгук. Наприклад, документом визнається необхідність відновлення катехуменату для дорослих, переглянути обряди хрещення та конфірмації, а також потреба адаптувати звернення єпископа при рукоположенні та поховальний обряд до звичаїв того народу, на землі якого церква провадить свою місію [5, с. 30].

Відголосок ідей Тейяра де Шардена та Анрі де Любака про подолання дуалізму земного та духовного, мирського та християнського можна помітити у *Lumen Gentium*: “А що Царство Христове не від світу цього, то Церква, тобто Народ Божий, наближаючи те Царство, нічого не робить на шкоду земним благам жодного з народів, а навпаки плекає й переймає від різних народів ті таланти, цінності і звичаї, які є добрими” [4, с. 66].

У цьому ж документі бачимо вплив теорії де Шардена про “точку Омега” як кінцеву точку розвитку людства: “У церковному сопричасті правомірно перебувають партикулярні Церкви, що втішаються власними традиціями, зберігаючи недоторканною першість Петрового Престолу, який очолює вселенське зібрання любові, оберігає правомірну розмаїтість і водночас пильнує, щоб ті особливості не шкодили єдності, а їй служили” [4, с. 67]. У цьому фрагменті помітно, що Церква сприйняла та інтерпретувала ідею Тейяра де Шардена про єдність у багатоманітності. Подібні думки висловлював і його однодумець Ів Конгар.

Прагнення Іва Конгара до об’єднання християн знайшло свою підтримку у Декреті про єкуменізм: “Відновлення єдності між усіма християнами є одним з найголовніших намірів Другого Ватиканського Собору” [2, с. 128]. Отримав свій відгук і його намір досягти єднання з іншими завдяки діалогу: “В єкуменічній діяльності вірні-католики, без сумніву, мають дбати про відділених братів, молитися за них, спілкуватися з ними у справах церкви і першими виходити їм назустріч” [2, с. 132]. Його революційні погляди на роль мирян у християнстві, ймовірно, відобразилися у формулюваннях *Lumen Gentium*: “Миряни мають право, а деколи й обов’язок – відповідно до своїх знань, компетенції та становища – виявляти свою думку про те, що стосується блага Церкви” [4, с. 90].

У Документах Другого Ватиканського Собору існує багато інших прикладів, що підтверджують наші погляди. Беручи до уваги необхідність бути лаконічними у нашому викладі, ми навели лише деякі з них.

Конфлікти ХХ століття, а також тяжіння європейських держав до авторитарних форм правління не могли не позначитися на загальних настроях очільників католицької церкви, котрі сприймали зміни як щось шкідливе, а тому відмовлялися усвідомлювати їхню необхідність. Тому теологи часто не мали змоги висловлювати новаторські ідеї без ризику бути підданими внутрішній дискримінації. Стали наростати суперечності між християнством та наукою, а люди все більше надавали перевагу саме науковим цінностям перед релігійними. Усе це зумовило спроби вихідців з католицьких теологічних кіл шукати рішення проблем Церкви, дистанціюючись від самої Церкви або шукаючи способу “примирення та науки”.

Звичайно, ми не стверджуємо, що філософські праці першої половини ХХ століття були свідомою підготовкою до змін парадигми діяльності католицької церкви. Радше вони стали симптомом необхідності перетворень у її діяльності. Хоча для цього могла бути й інша причина, зокрема наявність у католицькій церкві двох кіл, одне з яких було консервативним, а інше – прагнуло змін. Виносячи власні ідеї на більш широку аудиторію, останні, можливо, пробували залучитися підтримкою суспільної думки. Не останню роль у виході на світло сміливих філософських та теологічних ідей відіграли значні досягнення науки і техніки, а також поступова демократизація світу, що стала проявлятися після Першої світової. Тому Церква, як частина світової спільноти, не могла залишатися осторонь нових суспільних та філософських віянь. Другий Ватиканський Собор був хоч і запізнилою, але гідною реакцією католицької церкви на зміни у світі.

З’ясування філософських передумов ідей ПІВС доводить важливість відкритого діалогу між філософією і теологією. Це також дозволяє пролити світло на механізми змін у церковній діяльності. Тепер можна стверджувати, що вони часто бувають зумовлені не лише завдяки усвідомленню необхідності змін самою Церквою, а й завдячуючи науковому прогресу та його філософському осмисленню. Завдяки проведеному аналізу та доведенню безпосереднього зв’язку між філософськими ідеями, що виникали на теренах Західної Європи, та змінами у католицькій церкві, ми отримали приклад аналізу змін, що відбуваються у ній зараз.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бош Девид. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности / Дэвид Бош. – Санкт-Петербург: БОГОМЫСЛИЕ. – 1997. – 636 с.
2. Декрет Другого Ватиканського Собору про екуменізм “Unitatis Redintegratio” // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 128–145.
3. Дзоффоли С. Человек является открытостью. Анри де Любак и его полемика против дуализма природного и сверхприродного / С. Дзоффоли // Вестник ПСТГУ. – 2015. – Вып. 5. – С. 27–37.

4. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву “*Lumen-Gentium*” // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 2014. – С. 55–117.
5. Конституція Другого Ватиканського Собору про Святу Літургію “*Sacrosanctum Concilium*” // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 2014. – С. 13–46.
6. Кюнг Г. Теологія на пути к новой парадигме [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.odinblago.ru/kung/9>.
7. Машкин В.В. Богословское наследие Ива Конгара: Экклесиология // В. В. Машкин // Вестник ТГУ. – 2007. – Вып. 10. – С. 95–99.
8. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека [Електронний ресурс] – Москва: Аст – 2005р. – Режим доступу: http://krotov.info/lib_sec/25_sh/sha/sharden_07.htm
9. Chantraine G. La Theologie de Surnaturel selon Henri de Lubac / G. Chantraine // Nouvelle Revue Theologique. – 1997. – Т. 119 (2). – Р. 218–235.
10. Rahner Karl, The Trinity / Karl Rahner ; [trans. By Joseph Donceel]. – London: Burns and Oates, 2001. – 127 p.

PHILOSOPHICAL SOURCES OF THE DISPOSITIONS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

Maksym Kolisnyk

*The Bohdan Khmelnytskyi National University of Cherkasy
81 Shevchenko Boulevard, Cherkasy, Ukraine 18031;
cic@cdu.edu.ua*

The article deals with the ideas of Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Kung and Karl Rahner in the context of their influence on the content of the documents of The Second Vatican Council.

The Author considers this theme to be up-to-date because nowadays Christianity and Catholic Church, as its part, are on the way to changes that can be as dramatic as the ones at the time of the Second Vatican Council. In our opinion, it can lead to a big renewal of the paradigm of the Catholic church activity. Understanding of the decisions of the II VC can be useful for the comprehension of the possible mechanism of this renewal. Therefore, the aim of our work is to examine the ideas of the aforementioned thinkers that grew independently, (to some extent), from official Catholic doctrine.

As there are not serious works of Ukrainian researchers about the connection between philosophical ideas and Catholic doctrine, the foreign literature was used.

To achieve the declared goal, the work of Teilhard de Chardin “Phenomenon of human” was examined and its connection with the text of the Second Vatican Council and influence on the other philosophers and theologians who shaped Catholic thought at that time was proved. The author looked through the works of V.V. Mashkin and S. Dzoffoli devoted to the ideas of Yves

Kongar and Henri de Lubac and the ideas of Karl Rahner expressed in the book “The Trinity” and Hans Kung’s views in the article “Theology on the way to a new paradigm”.

In order to support the thought about the crucial role of these ideas in the shaping of the content of the II VC documents, the researcher demonstrated a personal involvement of the certain thinkers in the creation of these documents and similarity of their ideas and the content of the official Catholic documents.

The Author achieved his goal and proved a crucial role of philosophers and theologians in the formation of the documents of the Second Vatican Council and let see that changes in Church paradigm can be the result of extra Church initiatives. This fact can be helpful in the understanding of possible changes that can occur at Catholic Church in the 21st century as a result of dramatic processes around the world connected with military conflicts, huge migration, and ecological issues.

Key words: Second Vatican Council, the Catholic church, paradigm, philosophy, theology.

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Анатолій Єрмоленко</i> КОРЕЛЯЦІЯ КУЛЬТУРИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ В СТАНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	3
<i>Ярослав Пасько</i> ПОСТКОЛОНІАЛЬНА СУПЕРЕЧНІСТЬ: ЦІННІСНА МОДЕРНІЗАЦІЯ ЧИ ПОСТРАДЯНСЬКА СТАГНАЦІЯ?.....	21
<i>Джон Озолінс</i> ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА: МІРКУВАННЯ ПРО ГЛОБАЛЬНІ КРИЗИ (ENG) частина II	36
<i>Марія Братасюк</i> НОМО SOVIETICUS ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ТИП ЛЮДИНИ (за творчістю С. Алексієвич).....	47
<i>Віктор Ворніков</i> КОНВЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ РОЛЬ У СОЦІАЛЬНІЙ АДАПТАЦІЇ В УКРАЇНІ	58
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ЕТИКА Й ЕСТЕТИКА	
<i>Ірина Пухта</i> ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ПОСТАНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ	69
<i>Юрій Ходанич</i> МИЛОСЕРДЯ НА ТЛІ ВИКЛИКІВ ГЛОБАЛІЗМУ	76
<i>Наталія Зайцева</i> СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНІ ЗАСАДИ АРХЕТИПУ В ПРОСТОРІ МЕНТАЛІТЕТУ	86

Яніна Пруденко

“ІНША ЕСТЕТИКА” ЯК “ПОЗАКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР”. МЕТОДОЛОГІЯ АНАЛІЗУ АЛЬТЕРНАТИВНИХ РАДЯНСЬКИХ ЕСТЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	96
--	----

Ярослав Москвін

МОРАЛЬНІ ДИСКУСІЇ НАВКОЛО ЛІТЕРАТУРИ НА ПРИКЛАДІ О. ВАЙЛЬДА ТА ДЖ. Д. СЕЛІНДЖЕРА	104
---	-----

Марія Лігус

ПЕРФОРМАНС ЯК КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОЦЕС (ENG).....	119
--	-----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Андрій Гнатів

ВУАЛЬ “КІНЦЯ МЕТАФІЗИКИ” ЗА ЖАНОМ-ЛЮКОМ МАРІОНОМ. НЕОЗНАЧЕНИЙ НАДЛИШОК ТА НАСИЧЕНІСТЬ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ (ENG)	128
---	-----

Максим Колісник

ФІЛОСОФСЬКІ ДЖЕРЕЛА ПОЛОЖЕНЬ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ	142
--	-----

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Anatoliy Yermolenko</i> THE CORRELATION BETWEEN CULTURAL AND CIVILIZATIONAL DIMENSIONS OF THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN MODERN IDENTITY	3
<i>Yaroslav Pasko</i> POSTCOLONIAL CONTRADICTION: MODERNIZATION OF VALUES OR POST- SOVIET STAGNATION?	21
<i>John Ozolins</i> PHILOSOPHY AND CULTURE: THINKING ABOUT GLOBAL CRISES (part II)	36
<i>Mariya Bratasiuk</i> HOMO SOVIETICUS AS A SOCIAL TYPE OF PERSON (on materials of creativity S. Alekseevich)	47
<i>Victor Vornikov</i> CONVENTIONALITY AND ITS ROLE IN THE SOCIAL ADAPTATION IN UKRAINE	58
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, ETHICS AND AESTHETICS	
<i>Iryna Pukhta</i> THE PROBLEM OF HUMAN IN THE POSTANTHROPOLOGICAL DISCOURSE.....	69
<i>Yuriy Khodanych</i> MERCY AGAINST THE BACKGROUND OF GLOBALISM CHALLENGES..	76
<i>Natalia Zaitseva</i> SOCIO-COMMUNICATIVE BASIS OF ARCHETYPE IN THE SPACE OF MENTALITY.....	86

Ianina Prudenko

“OTHER AESTHETICS” AS “OUTCULTURAL SPACE”. METHODOLOGY
FOR ANALYSIS OF ALTERNATIVE SOVIET AESTHETIC STUDIES 96

Yaroslav Moskvina

MORAL DISCUSSIONS AROUND LITERATURE:
THE EXAMPLE OF O. WILDE AND G. D. SALINGER 104

Mariia Lihus

PERFORMANCE AS A COMMUNICATIVE PROCESS 119

HISTORY OF PHILOSOPHY

Andriy Hnativ

JEAN-LUC MARION’S VEIL OF “THE ’END OF METAPHYSICS”’.
TOWARDS AN INDETERMINATE EXCESS OF SATURATION AND
DEFICIENCY IN PHENOMENOLOGY 128

Maksym Kolisnyk

PHILOSOPHICAL SOURCES OF THE DISPOSITIONS OF THE
SECOND VATICAN COUNCIL 142