



ВИПУСК 6
2012

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ
ЧИТАННЯ:

**ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ
ТА УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ**

(ДО 80-ЛІТТЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ О.І.ЯЦЕНКА)



До 80-ліття від дня народження О.І.Яценка

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2012

**Філософсько-антропологічні читання:
Європейські цінності та українські реалії**

ВИПУСК 6

КИЇВ – 2012.

УДК 124.5 (477)+1(091)

ББК 87.3

Ф56

Ф56 Філософсько-антропологічні читання: Європейські цінності та українські реалії (до 80-ліття від дня народження О.І.Яценка). // 3б. наук. праць. Філософські діалоги'2012. – К., 2012. – 340 с.

ISBN 978-966-02-6740-4

Редакційна рада: *М.В.Попович*, д. філос. наук, проф., акад. НАНУ;
Є.К.Бистрицький, д. філос. наук; *В.Й.Омелянчик*, д. філос. наук;
В.В.Лях, д. філос. наук, проф.; *Г.П.Ковadlo*, канд. філос. наук;
Н.Б.Вяткіна, канд. філос. наук; *В.А.Малахов*, д. філос. наук, проф.
В.С.Пазенок, д. філос.наук, проф., чл.-кор. НАНУ;
О.С.Кисельов, канд. філос. наук

Упорядник: *Є.І.Андрос*

Рецензенти: *А.М.Калодний*, д. філос. наук, проф.,
В.А.Рижко, д. філос. наук

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(Протокол № 8 від 29 червня 2011 р.)

© Є.І.Андрос
© Інститут філософії
імені Г.С.Сковороди
НАН України
2012

ISBN 978-966-02-6740-4

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИБІР УКРАЇНИ ЯК ВИРІШАЛЬНИЙ ЧИННИК ПОВЕРНЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ОПТИМІЗМУ УКРАЇНСЬКІЙ ЛЮДИНІ*

Найперше, що хотілося б сказати, то це те, що ми зібралися сьогодні для повномасштабного обговорення надзвичайно вагомої у теоретичному плані та злободенної теми – співвідношення європейських цінностей та українських реалій.

І я надзвичайно утішений тим, що саме так, у форматі повномасштабного обговорення однієї із центральних тем сьогодні ми відзначаємо 80-літній ювілей Олександра Івановича Яценка – одного із фундаторів філософсько-антропологічної думки України, який сам завжди прагнув осмислювати найбільш теоретично значущі та злободенні проблеми філософії й суспільного життя.

Тому переконаний, що саме такий формат сьогоднішньої розмови є найбільш гідним пошануванням пам'яті нашого талановитого колеги, старшого товариша, вчителя у філософії та у житті, якого, зрештою, я просто любив – Олександра Івановича Яценка.

Сьогодні я уже втретє виступаю на філософсько-антропологічних читаннях, присвячених пам'яті О.І.Яценка і наразі хотів би коротко зупинитися на власному баченні проблеми співвідношення європейських цінностей та українських реалій.

Найперше, що слід при цьому зазначити, то це те, що інтеграція України у світове співтовариство – це питання цивілізаційного вибору України, вибору та ствердження її ідентичності – європейської чи євразійської. Це для нас – громадян України – питання питань.

За конкретних українських реалій йдеться про остаточний, доленосний та безповоротний вибір між європейською перспективою та поверненням до євразійства, шляху, по якому, на жаль, довелося йти понад 300 років.

Коли йдеться про проблеми інтеграції України у світове співтовариство, про її цивілізаційний вибір, то магістральним шляхом при цьому виступає європейський вибір України. Відтак постає

* Стаття подається в авторській редакції

проблема антропокультурних чинників цього вибору. Ця проблема належить до фундаментальних проблем української дійсності та вітчизняної суспільної думки, адже те чи інше їх розуміння визначить долю України на багато десятиліть наперед.

У чому ж полягає суть антропокультурних чинників як вагомих спонукальних мотивів європейського вибору України?

Аналізуючи антропокультурний вимір буття людини у світі, слід зазначити, що він охоплює цілу низку ознак: суспільне самопочування людини, її психологічний стан, відчуття комфортності (чи дискомфорту), її прагнення та спрямування, вихід на передній план, у залежності від визначальної соціокультурної парадигми доби, творчих, життєствердних рис людського ества чи, навпаки, рис руйнівних, деструктивних. Антропокультурне також характеризує якісну специфіку міжлюдських стосунків, їх солідарний чи виключно конкурентний характер, їх унормованість у межах комунікативної спільноти (за умови прийняття нею взаємоузгоджених вимог) чи їх ірраціоналізація; культивування індивідуалізму та егоїзму чи взаєморозуміння і взаємопідтримки. Принциповою ознакою антропокультурного нині є також екологічна складова, збалансованість чи розлад у стосунках із довкіллям. Підсумовуючою ознакою антропокультурного виміру буття виступає прагнення людини (чи відсутність такого прагнення) до обстоювання своїх визначальних на даний час інтересів та потреб, ствердження своєї людської гідності.

Це визначення антропокультурного, його основних параметрів є *засадничим*. Лише виходячи із нього, можна зрозуміти усі подальші підходи до з'ясування антропокультурних чинників європейського вибору України.

Проте при цьому слід мати на увазі, що йдеться не просто про вступ України до Євросоюзу або ж тих чи тих його структур. Саме по собі це питання є важливим, але ним є кому займатися і в Адміністрації Президента, і у Верховній Раді, і в Кабінеті міністрів.

Головною ж метою моєї доповіді є розкриття визначальних антропокультурних чинників *облаштування внутрішньоукраїнського буття згідно засадничим європейським цінностями та пріоритетам*, плекання нашої європейської ідентичності.

При цьому можна було б просто перерахувати ці чинники, і все. Проте насправді не усе так просто. Ці чинники насправді *є не даністю, а проблемами* буття української людини у світі, які

потребують їхнього розв'язання, і *проблемами гострими*.

Тобто *лише розв'язання* у суспільній життєдіяльності, у дійсності проблем, про які йтиметься у доповіді, може виступати справжніми антропокультурними чинниками євровибору України.

Тому завданням доповіді є *сформулювати ці проблеми та здійснити всебічний аналіз шляхів їхнього розв'язання*.

Але перш ніж перейти до цього проблемного ряду, слід коротко зупинитися на визначальних передумовах доконечної необхідності саме європейського вибору України.

До таких найголовніших *передумов* належать наступні.

Перша. Україна завжди перебувала у Європі. І не лише географічно, але, що найважливіше, ментально, у своїй закоріненій у глибину віків історії, культурі, способі життєдіяльності та світовідчутті. Як у писаній історії, починаючи із Київської Русі, так і у історії прадавній – трипільців та антів, коли саме на нашій землі творилися зразки господарювання, облаштування поселень, ремесла та мистецтва, просякнуті глибоким символізмом міфології не останнього цивілізаційного зразка у світі.

Друга. Спосіб облаштування суспільної життєдіяльності, громадянський та сімейний устрій завжди ґрунтувалися на традиціях іше часів Київської Русі – традиціях соборності, суверенності, прагнення до волі, пошани до особистості, жінки – зокрема, які безсумнівно споконвіку належали саме до європейської ментальної традиції. Та були протилежними до багатовікової традиції північного сусіда – традиції деспотії, розтоптування особистості, реалізації свого месіанізму тощо. Історія України від часів Батия і до наших днів – це історія бездержавності чи напівдержавності, а, отже, безперервної боротьби, гіркоти поразок і болю. Відтак і нинішня ситуація в Україні, коли значна і впливова частина жителів великих міст південного сходу України демонструють прихильність до євразійських цінностей та норм – це ситуація нових значних випробувань, ситуація вибору, і вибору радикального. Це ситуація випробування волі, волі до влади, котра, зрештою, може бути або ж спрямованою на ствердження української ідентичності, або ж на руйнацію останньої.

Третя передумова: Уся українська інтелектуальна та життєсвітова традиція – писемна, звичаєва, пісенна – починаючи із Київської Русі, це традиція самобутнього філософування, у центрі якого завжди перебувала особистість, але при цьому воно завжди

базувалося на здобутках європейської цивілізації: як античних часів, так і доби християнства та Нового часу.

Четверта передумова. Як показав увесь понад тисячолітній історичний досвід говорити про збереження державності, суверенітету та соборності, як і про втілення на українській землі високих ідеалів свободи, солідарності, справедливості, можна лише за однієї обставини – якщо Україна зможе вийти із орбіти євразійства і закріпитися у європейській цивілізації, особливо щодо розбудови в Україні демократії, ствердження громадянського суспільства, сфери відкритості, гідного людини рівня життя та пошанування людської гідності взагалі.

Нормальні перспективи розвитку Української держави та структур громадянського суспільства можливі лише на базі європейськості її подальшого шляху та її *остаточної відмови* від євразійства.

Тобто, якщо говорити про європейський вибір, то йдеться дійсно про перспективу – перспективу облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадних європейських цінностей, норм та стандартів. Передовсім йдеться про такі фундаментальні цінності *сучасної* європейської цивілізації, як беззаперечна першість державного суверенітету над усіма іншими цінностями, далі – постійна пошанування ліберальних цінностей, прав людини – передовсім, підпорядкованість державного управління інтересам суспільства, соціальна ринкова економіка та соціальна держава, розвинена представницька демократія, свобода слова, сконсолідоване суспільство, відповідальна та підконтрольна загалу влада на усіх її рівнях, збалансованість гілок влади, розвинене місцеве самоуправління, повага до особистості та захищеність її визначальних прав та свобод, зріле громадянське суспільство, безперервний дискурс стосовно найбільш значущих проблем сьогодення, вибори за відкритими партійними списками, екологічна збалансованість, створення передумов для творчої самореалізації особистості. Саме ці цінності є найвагомими підставами соціального оптимізму людини, її життєствердної поведінки та реалізації, що має принципове значення, її креативних здатностей.

Відповідно, інші цінності, які нам наполегливо нав'язуються і які ми уже проходили упродовж віків, особливо за радянських часів, є системою євразійських цінностей: відсутність демократії (або ж її дуже умовний ерзац – вибори без вибору, “керована” демократія),

традиції деспотії, розтоптування особистості й будь-якої вільної думки, яка не співпадає із великоросійським “сдиноми́слієм”. До того ж усе це помножене на віковічні імперські традиції месіанізму, палкого прагнення до “звільнення” інших народів, сприймання усього Іншого, неросійського, особливо безпосередніх сусідів, як не просто чужого, але й ворожого. Відтак, це виливається в агресивну налаштованість ядерної держави Росія стосовно цих держав та народів, прагнення диктувати їм свою волю.

Упродовж останніх років стало остаточно зрозумілим, що будь-які сподівання на демократичний розвиток Росії у найближчі десятиліття є примарними, а, відповідно, є марними сподівання на її перехід на рейки життя, як у решти країн Європи, тобто її перехід до розуміння, що існує непорушність кордонів, що треба зосередитися на розв’язанні внутрішніх проблем і відмовитися від традицій авторитаризму усередині країни та імперських амбіцій – у стосунках із іншими.

Натомість бачимо, що державна велич вийшла у сусідньої країни знову на передній план, Сталін знову став національним героєм, традиції деспотії й самозаколисуючих історичних міфів залишилися непорушними, а месіанізм, палке прагнення до “звільнення” інших народів, сусідів, особливо українців, знову проголошене головним зовнішньополітичним пріоритетом.

Ніколи не слід також забувати гірку понад трьохсотлітню історію спільного проживання двох народів – фактично колонізованих українців зі своїми колонізаторами, особливо гірку й криваву за радянських часів. Жодна нація Європи не заплатила за свою незалежність стільки, скільки заплатила за неї українська нація. Лише у ХХ столітті: військова окупація України у результаті ліквідації у 1921 р. абсолютно легітимного уряду Директорії, розкуркулювання й депортація до Сибіру впродовж десятиліть мільйонів українців, Голодомор 1932–33 рр. – геноцид українського народу, розстріляне (у прямому сенсі) українське відродження – практично уся, особливо гуманітарна, інтелігенція, концтабори ГУЛАГу, через які пройшли мільйони й мільйони українських людей, масовані репресії ЧК–НКВС–КДБ та психологічний пресинг аж до початку 90-х рр., тотальна русифікація етнічних українців, понад десятимільйонні жертви у результаті участі у двох чужих для українців світових війнах тощо.

Часто можна почути: а як же бути із побудовою в Україні за радянських часів заводів і фабрик, успіхами в освіті, медицині тощо. Відразу виникає запитання: а що – усього цього не було б, якби Україна усі ці роки була незалежною державою? Відповідь абсолютно очевидна, як і зрозумілим є те, чого б у незалежній Україні дійсно не було: всевладдя чужих каральних органів, концтаборів, “доносів”, репресій, катувань, багатомільйонних жертв – геноциду українського народу, психологічного й морального терору тощо.

Усе це є найголовнішими аргументами, які спростовують найбільшу облуду, яку із надзвичайною наполегливістю нав’язує нам північний сусід – про спільну історію та спільну віру. Жили два народи упродовж останніх понад 300 років нібито разом, але історія в кожного народу була своя, відмінна, відмінна до протилежності: вони прагнули закріпити на українській землі своє імперське панування, ми ж, у різний спосіб, прагнули вирватися із палких “братніх” обіймів.

У такому загальному контексті, виходячи із щойно наведеного, європейський вибір України та категоричне заперечення євразійства повинен стати остаточною цивілізаційним вибором України. За великим рахунком, збереження України як цілісної, єдиної держави і нації *можливе лише за умови остаточного підтвердження наших євроінтеграційних прагнень й категоричного заперечення євразійства* як традицій деспотії, авторитаризму й тоталітаризму, розтоптування особистості, палкого прагнення до “звільнення” інших народів.

Також абсолютно зрозуміло, що для України, яка за роки незалежності пройшла свій непростий шлях демократії й боротьби за свободу, повернення знову до євразійства, із його абсолютно чужими для української людини цінностями та світоглядними настановами стало б цілковитим глухим кутом, який полишає її історичної перспективи та можливості подальшого поступу.

Відтак, передумова п’ята, підсумовуюча. Усе щойно згадане є не благими побажаннями і *не просто даністю*, а постають для української людини як *ціла низка проблем*. І проблем не простих, а наріжних, доленосних, для розв’язання яких потрібно спрямувати як волю українського народу (а для цього він повинен сконсолідуватися), так і докласти немало інтелектуальних зусиль для осмислення шляхів розв’язання цих болючих проблем.

А саме – як розв’язання проблем повноцінного залучення до Євросоюзу та інших європейських структур, так і, що і є предметом нашої безпосередньої уваги, проблем ствердження громадянського суспільства та правової держави, сфери публічності та відкритості, постійного функціонування суспільного дискурсу та ствердження етики відповідальності, підняття рівня життя хоча б до середньо-європейського, подолання корупції, масове ствердження середнього класу як основи демократії і на цьому підґрунті – подолання кланово-олігархічної моделі капіталізму та переходу до загальноєвропейської моделі соціальної ринкової економіки. Причому під середнім класом розуміються не лише дрібні підприємці та працівники банківської сфери, але й, що принципово, представники наймасовіших професій: вчителі, лікарі, викладачі вузів та технікумів, науковці, кваліфіковані робітники, інженери, будівельники, пересічні селяни тощо.

Усі щойно згадані проблеми вимагають для свого розв’язання величезних і постійних зусиль українців упродовж десятиліть, *спрямованих на ствердження повноцінного буття української людини та відповідного їй суспільного самопочування у сьогоденні.*

Проте перш ніж говорити про ці проблеми, реальне *розв’язання* яких і є *визначальними антропокультурними чинниками європейського вибору України*, потрібно коротко зупинитися на засадничих принципах при підході до теми антропокультурних чинників європейського вибору України, її європейської ідентичності.

Найголовнішим при цьому є темпоральний вимір. Тобто, коли йдеться про проблеми сьогодення, потрібно чітко усвідомлювати, яке суспільство ми хочемо бачити в Україні, це по-перше, і, по-друге, потрібно спиратися на чітку рефлексію щодо історичного досвіду України.

Стосовно першого, йдеться про те, що суспільним ідеалом, антропо- та соціокультурним орієнтиром України є не країни Третього світу, а цивілізовані європейські країни, тобто, зі змістовного боку, таким орієнтиром є розвиток науки й інноваційних технологій та побудова на цій основі сучасних високотехнологічного виробництва, транспортної інфраструктури, розв’язання житлової та екологічної проблем. Тобто, говорячи у цілому, йдеться про розбудову постіндустріального, інформаційного суспільства європейського зразка.

Далі, йдеться про остаточну реалізацію цінностей європейської демократії на українській землі як вирішального засобу вберегтися

від будь-яких варіантів нового авторитаризму чи тоталітаризму.

І нарешті, йдеться про послідовну та постійну культурну політику, яка наразі чи відсутня взагалі, чи пробуксовує: щодо продукування та ринку українських кіно, поп- та рок-музики, української книги тощо, без чого не може бути розв'язаною наріжна проблема консолідації українського суспільства.

Оце коротко про спрямованість у майбутнє, тобто – чого ми хочемо. Центральною ідеєю при цьому є думка про те, що лише розбудова високотехнологічного виробництва, втілення інноваційних технологій є підставою національної гордості, яка виступає основою соціального оптимізму, життєствердного настрою, зрештою – креативної налаштованості людини, що є найголовнішим.

Другий, не менш істотний вимір, без якого неможливо адекватно окреслити проблемні зрізи теми антропокультурних чинників європейського вибору України, це постійне врахування українського історичного досвіду, щоб не повторювати прорахунків минулого.

Передовсім йдеться про корінну, визначальну обставину, яка не дозволяла українському народу упродовж віків реалізувати свою державну волю. Такою причиною було *невміння поєднати розв'язання визначальних для існування кожної нації моментів та проблем, а саме – поєднати розв'язання проблем національних, державотворчих та соціальних.*

Саме це було головною причиною бездержавності й напівдержавності України упродовж віків.

Бо у вирішальні часи української історії – кількох сторіч доби козаччини та у роки Української революції 1917–1921 рр. відбувалося саме це розходження.

У козацьких полковників та старшин чомусь на передній план, як правило, виходила турбота про особисті статки, чим і відштовхувалося пересічне громадянство від української справи, бо перед ним поставала передусім проблема простого виживання.

У 1917–21 рр. доло і Центральної ради, й Директорії вирішило, зрештою, нерозв'язання одного, але корінного на той час питання: поділу поміщицької землі та її надання селянам, які на той час склали 80% населення і пройшли крізь вишкіл Першої світової війни.

Оці дві обставини – спрямованість у майбутнє, *яке* суспільство ми хочемо будувати, і *чітка рефлексія щодо уроків минулого* й виступають тим контекстом, який дозволяє ставити й осмислювати

проблеми нинішньої антропокультурної ситуації в Україні.

Як визначальні при цьому постають *наступні проблеми, розв'язання яких і є визначальними антропокультурними чинниками європейського вибору України*, а осмислення цих проблем, шляхів їхнього розв'язання і складає концептуальну канву авторського бачення проблеми.

Ніколи не слід також забувати, що у випадку з Україною ми маємо *найскладніше* у Європі за своїм складом (соціальним, національним, де є окрім росіян та українців близько десяти мільйонів малоросів – “рускоязычних” етнічних українців) суспільство.

Отже, найбільшою історичною драмою України, глибинною причиною її історичних поразок (за доби козаччини та УНР) було розходження національного й соціального, невміння їх поєднати, що й приводило, зрештою, до втрати державності.

Тому передовсім йдеться про те, що найглибшою причиною невтішності нинішньої антропокультурної ситуації в Україні, різкого погіршення суспільного самопочування десятків мільйонів громадян України, найширшого розповсюдження у ній явищ рессентименту (себто заздрості, злості, ненависті, жаги помсти й неможливості її реалізувати як причини ще більшої злості і роздратування) замість життєствердності, оптимізму й креативної налаштованості є панування у ній нині цілком певної антропо- та соціокультурної моделі облаштування буття, а саме – панування кланово-олігархічної моделі капіталізму, яка давно й успішно у *новоєнний час* була подолана у Європі, але яка знову, у черговий раз в українській історії спричиняє розходження національного й соціального, їх абсолютно недостатню окресленість та поєднання.

На відміну від усієї Європи – як країн Європи західної, так і країн Європи центральної – наших сусідів, де у *новоєнний час* ствердилася й успішно функціонує *модель соціальної ринкової економіки та соціальної держави*, в Україні, на превеликий жаль, після 1991 року ствердилася й стала панівною модель кланово-олігархічного капіталізму, модель *дикого, небаченого у цивілізованому світі поєднання бідності й багатства*, бідності десятків мільйонів та багатства обраних.

Життєві перспективи, зрозуміло, за великим рахунком, є лише у останніх та їхніх дітей, а решта – десятки мільйонів – приречені на безпросвітність та безперспективність, яка буде відтворюватися у

наступних поколіннях.

А оскільки центральними, засадничими цінностями європейської цивілізації є слугування держави суспільству, тобто є людина, її потреби та інтереси, її можливості самореалізації та принципової ваги можливості переходу із однієї соціальної страти у іншу, тобто соціальної динаміки, а також унормованість, неконфліктність співбуття людей та можливість забезпечення екологічних прав людини, то відповідно у пересічної української людини – *а саме її доля мене й цікавить* – у цьому плані зовсім мало світлого й оптимістичного.

Відтак постає проблема реалізації сучасної національної ідеї України, української мрії – побудова соціальної ринкової економіки та соціальної держави, які успішно функціонують на Заході уже понад п'ятдесят років і є там основою соціального оптимізму, життєствердного настрою й креативної налаштованості людини.

Соціальна ринкова економіка характеризується передовсім найвищим у світі відсотком заробітної платні у собівартості продукції (30–40% – у країнах Центральної Європи, 40–60% – у країнах Європи Західної і 6–9% – у нас), законодавчо закріпленою різницею між заробітною платнею керівників виробництва та найманих працівників, котра співвідноситься у межах 1 до 10, та, що принципово, *системою прогресивного оподаткування*, системою, яка дає можливість державі як упроваджувати інноваційні технології, так і вирішувати найбільш гострі соціальні питання: кредитування житла, освіти для молоді тощо.

Саме така соціокультурна модель дозволяє говорити в антропологічному плані про створення адекватних умов як для особистого самоздійснення, так і для нормального, неконфліктного співбуття людей та можливості долати екологічні негаразди.

Проте слід чітко усвідомлювати те, що така система склалася у Європі у повоєнний час не сама по собі, а була результатом довготривалого соціального протистояння упродовж XIX та першої половини XX сторіччя, колосальних зусиль профспілок та соціал-демократичних партій, військового протистояння країн Заходу тоталітарній Німеччині у Другій світовій війні, величезної інтелектуальної роботи провідних мислителів західного світу, які надзвичайно наполегливо осмислювали причини виникнення різкого соціального розшарування та протистояння, що мало своїм наслідком соціальні збурення, виникнення авторитарних та тоталітарних режимів у Європі та світі.

Ясно, що ми маємо по усім цим напрямкам колосальні проблеми. Якщо говорити взагалі, у порівнянні із Європою, то існують наступні загальноукраїнські проблеми антропокультурного ґатунку:

– найперша проблема, яка полягає у тому, що за одну і ту ж саму роботу, за однакової продуктивності праці, наші наймані працівники одержують заробітну платню у 3–4 рази меншу, аніж наймані працівники у країнах Центральної Європи, і у 4–6 разів меншу, аніж наймані працівники країн Європи Західної;

– далі, наймані працівники в Україні мають можливість лише спорадично обстоювати свої інтереси (і то лише у великих містах, стосовно ж райцентрів та села це взагалі, у силу різних причин, практично неможливо);

– далі, у цьому плані у нас існує досить дивна модель представницької демократії, коли в парламенті лише умовно представлені інтереси найманих працівників та взагалі цілковито не представлені інтереси 15 мільйонів мешканців села;

– далі, в українському суспільстві й парламенті відсутня змагальність ліберальної й соціал-демократичної ідеології у силу простої відсутності у нас повноцінних соціал-демократичних партій, як є буквально в усіх країнах Європи, а також по причині простої відсутності у програмах буквально усіх партій будь-яких натяків на необхідність переходу до соціальної ринкової економіки та соціальної держави;

– наступне, профспілковий рух в Україні існує лише умовно;

– далі, що має не менш принципове значення, в Україні застопорився, ніяк не може одержати свого логічного завершення процес націєтворення, ні у сенсі етнічної, ні у сенсі політичної нації;

– і, нарешті, у працях та виступах українських дослідників проблематика суспільного самопочування пересічної української людини, найманих працівників, репрезентована саме у проблемному плані досить умовно, так, ніби життя й проблеми 90 з лишком відсотків української людності взагалі не являє якогось наукового чи дослідницького інтересу. Іноді дивує, про кого і для кого пишемо.

Наступною *колосальною* проблемою вітчизняної моделі капіталізму, яка безпосередньо стосується суспільного самопочування пересічного українця, є визначальний характер українського капіталу.

Це капітал, у своїй панівній більшості, компрадурської, а не національної за своєю спрямованістю буржуазії. Йдеться про

зорієнтованість вітчизняної буржуазії на чистоган і лише чистоган та вивіз капіталу до офшорних зон, а головне – їхнє практично повне небажання вкладати зароблені гроші у науково-технічний прогрес, в оновлення виробництва, в інноваційні технології. Для них Україна – це не рідна земля, не своя держава й нація, а територія й населення, “ця держава”.

Зрозуміло, що це складає величезну загрозу й у плані нестворення нових робочих місць, й у плані нестворення передумов повновагої людської самореалізації, у тому числі реалізації креативних здатностей людини, а, отже – й у плані, зрештою, відсутності росту продуктивності праці, науково-технічного й технологічного відставання України у світі.

До того ж цьому підіграє державна політика, коли настійливо, із року рік, зберігається цифра фінансування української науки на рівні 0,4% замість кількох відсотків, як є у Європі й 1,7%, як вимагає Закон України “Про наукову і науково-технічну діяльність”.

Ну і, нарешті, йдеться про низку законодавчих актів Верховної ради, які б, з одного боку, економічно стимулювали українських олігархів до збільшення відсотку заробітної платні хоча б до рівня Східної Європи – із нинішніх 6–9% до 30–40%, а, з іншого боку, які б економічно стимулювали б їх вкладати кошти у інноваційні технології (наприклад, податкові канікули на період оновлення виробництва).

Також йдеться про необхідний і з економічного, і з екологічного боку, а передовсім у плані нормальної облаштованості антропокультурного середовища розвиток в Україні, за умов перевиробництва й експорту електроенергії, електротранспорту: тролейбусів й трамваїв, замість маршруток, у містах, електротранспорту на залізницях, третина яких нині в Україні, за умови перевиробництва електроенергії та її експорту – чим не парадокс – є не електрифікованою. А де програми випуску українського електромобіля, гібридного автомобіля за умови, знову ж таки, перевиробництва електроенергії в Україні та її нафтової залежності?

Окремий проблемний зріз, але котрий напряму стосується суспільного самопочування української людини, це питання стану військово-промислового комплексу і фінансування оборонної сфери в Україні. Це питання стосується необхідності підтримки високотехнологічного виробництва, яким і є виробництво у ВПК. Але найголовнішим для оборони держави є і розв’язання кардинальної

для України, яка не є членом НАТО, проблеми військового стримування асиметричними засобами – через налагодження випуску ракет середнього радіусу дії, як звичайних, так і крилатих, радіус дії яких покривав би усю Європу, від Уралу до Гібралтару. Відповідно, йдеться про вихід України із договору “Режим контролю за ракетними технологіями”.

Отже, підсумовуючи, йдеться про нормальне людське самопочування, яке неможливе без упевненості громадян в обороноздатності країни.

Далі, абсолютною умовою членства в НАТО будь-якої країни є фінансування оборони на рівні 2% ВВП – це окрім 5 пункту Статуту НАТО, тобто пункту про колективну оборону. Ясно, що для України, яка не є членом НАТО і не проглядається чітко така перспектива, мінімум 2% від ВВП є *абсолютно необхідною потребою*, а зовсім не нинішній 1%, котрий запланований на 2010 рік.

Далі, йдеться про подальше закріплення основ демократії в Україні, щоб у суспільстві відбувалася реальна змагальність ліберальної та соціал-демократичної ідеологій та щоб у парламенті усе ж були представлені – через відкриті партійні списки – інтереси людей найманої праці та селянства.

Натомість маємо антропо- та соціокультурну ситуацію, коли життя бізнес-еліти разом із можновладцями та життя решти загалу проходять немовби у двох, паралельно існуючих світах.

Подальшого вдосконалення вимагає й ствердження громадянського суспільства, сфера публічності і відкритості – через заміну нинішніх набридлих телешоу на справжній, серйозний, як є у всій Європі, громадський дискурс стосовно найбільш значущих, злободенних суспільних проблем.

Отже, підняття рівня життя хоча б до центральноєвропейського (бо ж у нас продуктивність праці не менша, аніж у них), подолання масового безробіття, зарубіжного заробітчанства та корупції, ствердження середнього класу – й усе це через ствердження етики відповідальності – це усе одні із найвагомійших проблемних зрізів авторського підходу.

У такому контексті слід виокремити іще одну вагому антропокультурну проблему, без розв’язання якої неможливий подальший науково-технологічний поступ на інноваційній основі. Йдеться про те, що *визначальною підставою такого поступу*, окрім бажання

держави та олігархів вкладати гроші у науку та інноваційні технології, є *принципова можливість людської самореалізації*, яка й виступає основою розвитку креативних здатностей людини.

Так от, саме ця можливість людської самореалізації є під питанням у нашому суспільстві, де люди, десятки мільйонів людей зайняті передовсім персональним виживанням.

Наступний проблемний зріз теми. Йдеться про *найболючіші, різні й у кожній суспільній страті свої* й які, на жаль, мало перетинаються, проблеми трьох груп населення України (приблизно по 15 мільйонів кожна): мешканців мегаполісів та великих міст – раз, жителів райцентрів – два та мешканців села – три, – проблеми, нерозв'язання яких спричиняє різке погіршення суспільного самопочування десятків мільйонів людей.

Слід особливо підкреслити, що в українській філософській думці цілковито переважає підхід до антропокультурних проблем як до *абсолютно однакових* для усіх жителів України (за цим ховається бажання говорити лише про життя так званої еліти, або ж, у кращому разі, про життя певної, мабуть – облаштованої частини мешканців великих міст).

Так от, що стосується мегаполісів та обласних центрів, пересічна українська людина розчавлена й дезорієнтована у цих великих містах своїм антропо- та соціокультурним становищем, штучною (бо ж райцентри у стагнації, а село взагалі у загоні, відтак, люди тікають звідти) перенаселеністю цих міст, різким розходженням між європейськими цінами та українськими зарплатами, неможливістю розв'язати вузлові проблеми своїх дітей, особливо житлову, неможливістю повноцінного спілкування із довкіллям, екологічною незбалансованістю, транспортними проблемами, коли на дорогу на роботу та із неї треба витратити три-чотири години щодня. Далі, це стосується надмірної щільності забудови і, як результат, неможливості для дітей та молоді знайти собі прихисток, займатися безоплатним спортом.

Щодо райцентрів – йдеться передовсім про надзвичайно гострі для них проблеми стагнації виробництва, згорнутого житлового будівництва, а, відтак, колосальну проблему безробіття, проблему освіти для дітей тощо. Зрозуміло, що нерозв'язання впродовж десятиліть цих визначальних проблем є підставою психічної й моральної пригніченості цих 15 мільйонів людей – мешканців рай-

центрів. І це на тлі усієї Європи, де саме мешканці невеликих міст живуть у найкомфортніших умовах: і у сенсі перенесення туди високотехнологічного виробництва, й у сенсі життя на землі у власних будинках, і стосовно стану доріг та соціокультурного облаштування, й у сенсі непонівеченого довкілля – із відповідними, надзвичайно позитивними наслідками для суспільного самопочування мешканців цих невеликих міст.

І щодо села, то це узагалі катастрофа. Те ж саме масове безробіття, повна правова й моральна розтопаність особистості селянина й безперспективність для молоді як результат того, що за останні 18 років було цілеспрямовано зруйноване великотоварне виробництво на селі, а його мешканцям пропонується безальтернативний шлях паншини й наймитування.

Відсутність вибору – а можливість вибору є визначальною ознакою свободи – може бути на селі подоланою лише із владним дозволом селянам на самоорганізацію, тобто прийняттям Закону “Про добровільну сільськогосподарську кооперацію”, якого нині немає у Верховній раді навіть у проєкті.

І ще одна, загальна для 30 мільйонів людей – мешканців райцентрів та села – проблема. Це те, що, виходячи із шойно сказаного, ці люди, особливо молодь, змушені шукати кращої долі у великих містах, і створюючи (звичайно ж, не спеціально) низку проблем цих міст, і самі терплячи неабиякі негаразди при цьому (перенаселені гуртожитки і наймані квартири замість домашнього затишку у своєму райцентрі чи селі).

І ще про одне – у райцентрі та на селі почали складатися цілі депресивні соціальні прошарки, які не можуть пристойно існувати ані нині, ані які не можуть сподіватися на таке пристойне існування у перспективі, для своїх дітей.

Плюс до усього шойно згаданого йдеться про кількамільйонну армію вимушених українських гастарбайтерів – вихідців із села та райцентрів – у країнах Європи та Росії, безправних, юридично незахищених людей і, відповідно, стан безбатченків їхніх дітей, йдеться про родини, котрі деградують і розпадаються.

Ну і, нарешті, це *осмислення однієї із найболючіших проблем українського сьогодення* – проблеми консолідації українського суспільства. Зрозуміло, що без суспільної консолідації і злагоди про подальший поступ на будь-якій ділянці життєдіяльності

української людини йтися не може.

Найголовніші підстави цієї консолідації наступні. Перша – це єдина державна воля, яка наразі, на жаль, відсутня. Друга – це технологічний прорив, постійне оновлення виробництва на інноваційній основі, яке й стимулює креативність людини та її життєствердні настрої. Третя – плекання цінностей сучасної європейської цивілізації на українській землі. Четверта – існування однієї-двох потужних партій національно-демократичного спрямування, які б урівноважували відому ідеологічну партію малоросів та совків. І, нарешті, п'ята – це активна державна культурна політика: щодо українських кіно й кіноринку, поп- та рок-музики й ринку їх електронних носіїв, української книги й книжкового ринку, українського сегменту Інтернету, історичного виховання, українськості інформаційної сфери у державі тощо, без чого штучно створений в Україні соціокультурний розкол не буде подоланий ще упродовж довгих десятиліть.

Але центральною проблемою при цьому є розв'язання надзвичайно болочої проблеми ідентичності. Головним при цьому виступає розв'язання проблеми малоросійства, котре означає неміч, хворобу, каліцтво внутрішньонаціональне, небажання доволі значної частини українців йти своєю дорогою, апріорну й тотальну капітуляцію, капітуляцію ще перед боєм, параліч національної волі, наркотизованість різними міфами (спільність віри, історії тощо), затьмарення історичної пам'яті.

Ще однією, але, як виявилось упродовж останніх 18 років, вельми сутнісною рисою малоросійства є якесь параноїдальне наполягання етнічних українців – “рускоязычних” – на своїй російській ідентичності. Останнє є найбільшою трагедією українства.

Відтак, лише повернення у лоно рідного народу близько десяти мільйонів так званих російськомовних етнічних українців – жителів великих міст південного сходу України – є визначальною підставою консолідації українського суспільства. Без цього такої консолідації не буде ніколи, українську спільноту буде трясти довічно.

Отже, зможемо ми розв'язати усі вищезгадані у доповіді проблеми української дійсності, які напряду визначають суспільне самопочування людей, себто сферу антропокультурного – Україна відбудеться як рівна серед рівних у колі європейських народів, а українська людина одержить шанс реалізувати свій немалий творчий потенціал.

А не зможемо – то Україна приречена на долю маріонетки Росії,

це по-перше. А, по-друге, на долю третьорозрядних країн, країн третього світу із усіма наслідками антропо- та соціокультурного гатунку, які із цього випливають.

Але потрібно бути оптимістами. Наш народ за свою тисячолітню історію бачив і не таке. Відтак, зможе він здійснити вирішальний для свого майбутнього європейський вибір. а, відтак, зможе перебороти й усі нинішні негаразди.

Отже, робота над темою антропокультурних чинників європейського вибору України є значущою як у плані розробки нових пластів філософського-антропологічного знання, та і у плані, що особливо важливо, теоретичного обґрунтування шляхів облаштування внутрішньоукраїнського буття у відповідності до засадничих європейських цінностей, норм та стандартів, ствердження європейської ідентичності української людини.

Проте слід особливо підкреслити, що усі проблеми, котрі були підняті у виступі і розв'язання яких вирішальним чином впливає на сферу суспільного самопочування людини, сферу антропокультурного: необхідності, у відповідності до європейських цінностей, норм та стандартів, переходу до соціальної ринкової економіки та соціальної держави, зміни налаштованості вітчизняної буржуазії із компрадурської на національну, оновлення українського виробництва на інноваційній основі та розосередження високотехнологічного виробництва у невеликих містах, розвиток електротранспорту, зміцнення української демократії як у плані відновлення представництва найманих працівників у Верховній раді України, так і у плані розвитку громадянського суспільства, передовсім через впровадження повноважного суспільного дискурсу, постійна увага до обороноздатності країни, специфічні й різко відмінні проблеми пересічного українця – мешканця великих міст, райцентрів та села. нарешті – доленосна для української людини проблема суспільної консолідації, – є проблеми, котрі повинні бути розв'язані.

Бо лише у такому разі – будучи розв'язаними чи принаймні знаходячись на шлях до свого розв'язання – ці проблеми *можуть виступати антропокультурними чинниками європейського вибору України. Без зусиль по їхньому розв'язанню вони такими чинниками виступати не можуть.*

Відтак, постановка цих проблем (а їх розв'язання й впливає вирішальним чином на антропокультурну сферу, на суспільне

самопочування людини) та осмислення шляхів їхнього розв'язання й виступає осмисленням антропокультурних чинників європейського вибору України.

Підсумовуючи, слід особливо підкреслити, що найбільшим дефіцитом в українському суспільстві, який складає головну загрозу його подальшого нормального функціонування, є дефіцит у ньому соціального оптимізму.

І лише повернення цього соціального оптимізму може забезпечити майбутнє українському суспільству й Українській державі.

А запорукою повернення цього соціального оптимізму може бути лише одне – реалізація на українській землі засадничих європейських цінностей, головними серед яких є слугування держави суспільству, соціальна ринкова економіка й соціальна держава.

ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ ТА СОЦІАЛЬНІ РЕАЛІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Трансформація українського суспільства триває вже понад 20 років – спочатку під гаслами перебудови адміністративно-командної системи, а потім – у напрямку формування демократичного суспільства з ринковою економічною системою. Отже, минуло достатньо часу для оцінки отриманих результатів.

Слід визнати, що далеко не всіх поставлених цілей вдалося досягти. Численні прогалини існують в економіці, але найменші успіхи помітні в соціальній сфері. Так, доволі низьким залишається рівень життя переважної більшості населення країни, соціальна структура наближена радше до латиноамериканських або африканських, ніж до європейських взірців (високий рівень розшарування, масштабна бідність з ознаками спадкової, зокрема серед пращоючих, відсутність потужного середнього класу), в суспільстві домінують утриманські настрої та загальне незадоволення ситуацією, нерозвинуте громадянське суспільство не в змозі контролювати дії влади. Населення України і досі продовжує платити надто високу соціальну ціну за економічні трансформації.

Необхідними передумовами успішності трансформаційного процесу є належна ресурсна забезпеченість (передусім, йдеться про людські ресурси), відсутність кардинальних суперечностей серед еліт, здатність держави забезпечити своє населення від соціальних катаклізмів, формування соціальної структури європейського взірця (з потужним середнім класом, відносно невеликим шаром бідноти, яка отримує необхідну суспільну підтримку, шаром багатих, поведінка яких не провокує соціальну напругу), наявність так званої національної ідеї, здатної об'єднати та мобілізувати суспільство на досягнення поставленої мети.

Отже, перша умова – належна забезпеченість людськими ресурсами, зокрема, робочою силою. Досвід і економічно розвинутих країн і – ще більшою мірою – країн, що здійснили впродовж останніх десятиріч економічний ривок (Японія, Корея, Німеччина, Ірландія, Чехія, Угорщина, Словенія, Естонія), свідчить про вирішальне

значення саме людського капіталу, якості робочої сили і мотивації ефективної праці. Ця нова концепція, орієнтована на примат людського розвитку, замінила ту, рушійною силою якої було створення та запровадження нових технологій, нагромадження не стільки людського, скільки уречевленого капіталу.

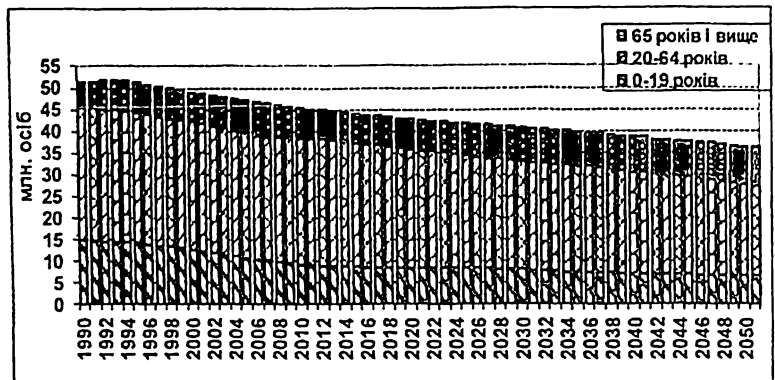


Рис. 1. Чисельність і розподіл населення України за великими віковими групами, на початок року*

* 1990-2007 роки – дані Держкомстату України; 2008-2050 роки – прогноз Інституту демографії та соціальних досліджень НАН України.

На жаль, і новітні демографічні процеси, і їх очікуваний розвиток в Україні вкрай несприятливі. Історичного максимуму чисельності населення (52,3 млн. осіб. станом на 01.01.1993) досягти в осяжному майбутньому не вдасться, – депопуляція, принаймні, в найближчі десятиріччя, неминуче продовжуватиметься (рис. 1). Припинити її можна тільки шляхом активного залучення в країну іммігрантів за прикладом більшості розвинутих країн світу. Але тільки для підтримки сучасної чисельності населення щорічний імміграційний приплив має сягати 300 тис. осіб. Враховуючи, що зазвичай імміграція здійснюється з менш розвинутих країн до більш розвинутих, з бідних до більш заможних, результатом такої політики стане не тільки стабілізація чисельності населення, а й кардинальна зміна його складу.

На фоні загальної депопуляції випереджаючими темпами зменшуватиметься чисельність населення найбільш активного в економічному розумінні віку – 20–64 років. А це означає, по-перше,

неминуче скорочення сукупної пропозиції робочої сили на ринку праці, а, по-друге, таке ж неминуче зростання співвідношення непрацюючого і працюючого населення.

Завадити скороченню сукупної пропозиції робочої сили на українському ринку праці можна через розширення рамок економічно активного віку та/або підвищення рівня економічної активності в кожному віці. Зростання вимог до професійно-освітньої підготовки робочої сили практично унеможливує підвищення економічної активності молоді, навпаки, початок трудової діяльності з 18 років майже неминуче відсувається на 20–22 роки. Що ж до більш пізнього припинення трудової діяльності, то тут Україна має значні можливості.

Пенсійний вік в Україні є найнижчим у світі. Він був встановлений в 1930-х роках, коли середня очікувана тривалість життя при народженні ледь сягала 43 років у чоловіків, а жінок – 48 [1, 320]. На той час середня тривалість життя після досягнення 60-річного віку становила 14 і 16 років відповідно. Левова частка міського населення після досягнення пенсійного віку припиняла трудову діяльність, оскільки ринок праці потребував переважно фізично здорових людей для заповнення робочих місць, які значною мірою були орієнтовані на фізичну, а не на розумову працю.

Впродовж 75 років, що минули з того часу, істотних змін зазнали і ринок праці, і стан здоров'я населення, і мотивація до продовження трудової діяльності після досягнення пенсійного віку. На сучасному ринку робочі місця, орієнтовані на фізичну працю, втратили домінуюче положення. Навіть там, де потрібна робоча сила низької кваліфікації, вимоги до фізичного стану не відіграють вирішальної ролі. На фоні значного зростання середньої очікуваної тривалості життя при народженні (з 43 і 48 до 62 і 73 років відповідно для чоловіків і жінок) середня тривалість життя при досягненні пенсійного віку збільшилась далеко не так істотно, і нині становить 14 і 23 роки. Однак переважна частина пенсіонерів зберігає залишкову працездатність. Одночасно незадовільне пенсійне забезпечення, можливості отримувати заробітну плату і пенсії в повному обсязі і численні вакансії, заповнювати які не погоджуються особи працездатного віку, створюють передумови для мотивації пенсіонерів продовжувати трудову діяльність. Відповідно 25% чоловіків і 20% жінок 60–70 років цілком легально пропонують свою робочу силу на ринку праці.

Це є свідченням того, що *de facto* вікові межі економічно актив-

ного віку розширюються, хоча de jure рамки працездатного віку і не змінені. Безперечно, більш ефективним стало б законодавче підвищення пенсійного віку, але цьому категорично протривиться населення (навіть ті, хто продовжують трудову діяльність після досягнення пенсійного віку, оскільки вони отримують у повному обсязі і пенсію, і заробітну плату), а влада, якщо і розуміє доцільність такого акту, не може на це піти через систематичні вибори, то Президента, то Верховної Ради.

Тенденції рівнів економічної активності населення працездатного віку значно гірші, ніж старших вікових груп. Навіть після деякого зростання впродовж 2005-2007 рр. все ще не вдалося досягти рівня 1999 р. (73,7% серед осіб обох статей, 71,5% серед жінок і 75,9% серед чоловіків) і, за даними 2007 р., відповідні показники становлять 71,7, 68,2 і 75,0% [2]. Абсолютний мінімум спостерігався в 2005 р., серед чоловіків – у 2004 р.

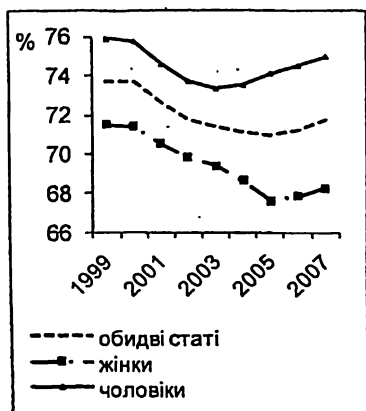


Рис. 2. Рівні економічної активності населення працездатного віку*

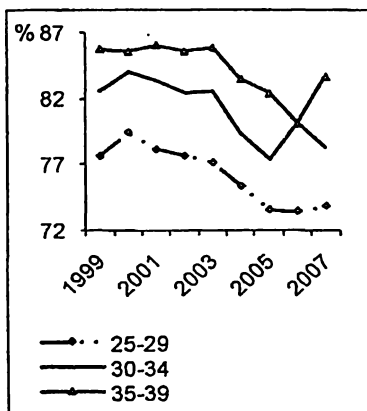


Рис. 3. Рівні економічної активності жінок 25-29 років*

* Обстеження населення з питань економічної активності, які систематично проводить Держкомстат України.

Найбільш помітним виявилось зниження економічної активності молодих жінок, яке збігається в часі із зростанням народжуваності.

Видається, що саме відсутність доступних закладів дитячого дошкільного виховання належної якості спричинило цю тенденцію. Цю обставину варто враховувати у соціальній політиці, особливо в контексті її пронаталістської гілки.

Однак, навіть якщо вдасться забезпечити зростання рівнів економічної активності населення і працездатного, і пенсійного віку, це не зможе повністю компенсувати очікувані втрати чисельності населення 20-64 років, і Україна має здійснювати економічний ривок в умовах скорочення чисельності робочої сили.

Основним компенсатором має стати поліпшення якості населення, зокрема, його економічно активної частини. Йдеться про поліпшення стану здоров'я, зменшення поширеності хронічних захворювань та інвалідності, зниження передчасної смертності, особливо від зовнішніх та неприродних чинників, підвищення рівня професійно-освітньої підготовки, формування настанов на власну відповідальність за свій добробут, за своє майбутнє.

Таблиця 1.

Ієрархія цінностей українського суспільства

Цінність	% опитаних, які визначили дану цінність пріоритетною*			
	Усього	в тому числі за рівнем пріоритетності		
		Перший	Другий	Третій
Здоров'я	93.9	78.6	12.9	2.4
Сім'я, діти	77.5	15.5	56.7	5.3
Матеріальний добробут	58.6	2.7	17.2	38.7
Впевненість у майбутньому	39.5	1.5	6.6	31.4
Робота, кар'єра	12.6	1.0	3.1	8.5
Соціальна справедливість	8.7	0.3	1.3	7.1
Освіта	4.6	0.3	1.4	2.9
Друзі, спілкування	4.6	0.1	0.8	3.7

* Самооцінка домогосподарствами України рівня своїх доходів у 2007 р. (за даними вибіркового опитування 10,6 тис. домогосподарств, проведеного Держкомстатом України в січні 2008 р.).

Поміж усіх цінностей українське населення незаперечний пріоритет віддає здоров'ю – про це свідчать дані найрізноманітніших обстежень (табл. 1). Водночас лише 42,7% населення оцінюють стан свого здоров'я як добрий, а 34,3% мають хронічні захворювання або інші проблеми із здоров'ям [3]. За іншими даними, добрим та відмінним вважають своє здоров'я тільки 20,4%, а наявність хронічних

захворювань відзначають 45,0% опитаних [4, 356]. Найбільш поширеними захворюваннями в Україні є гіпертонія (11,6% населення), серцево-судинні хвороби (10,0%), артрити і артрози (4,9%) [5]. Але саме ці захворювання найбільше пов'язані із способом життя. Таким чином, навіть пріоритетність ціннісної орієнтації ще не гарантує адекватної поведінки населення.

Нехтування елементарними правилами здорового способу життя (помірне вживання алкогольних напоїв, відмова від паління, раціональне харчування, дозовані фізичні навантаження, загартовування, дотримання правил поведінки на дорогах тощо) значною мірою зумовлює вкрай високу передчасну смертність населення. Сьогодні з усіх країн Європи та Центральної Азії, за показником середньої очікуваної тривалості життя при народженні, Україна випереджає тільки Росію; 29,5% шістнадцятирічних юнаків і 21,7% сорокарічних чоловіків не доживають до 60 років – це ознаки демографічної катастрофи (табл. 2).

Таблиця 2.

Імовірність померти впродовж певного вікового інтервалу, %*

	0-14 років	Країна	Чоловіки	Жінки	0-14 років	15-39 років	40-59 років	15-59 років
Ісландія	0,4	1,5	5,9	7,3	0,4	0,9	4,1	5,0
Чехія	0,6	2,6	13,3	15,6	0,4	1,1	6,1	7,1
Польща	1,0	3,6	17,8	20,8	0,8	1,1	7,0	7,9
Білорусь	1,3	8,7	30,6	36,6	1,0	2,6	11,0	13,3
Естонія	1,0	5,8	23,7	28,1	0,9	1,6	8,5	10,0
Казахстан	4,1	13,2	35,1	43,7	3,0	4,7	15,5	19,4
Латвія	1,4	7,1	26,2	31,4	1,1	2,0	9,6	11,4
Литва	1,4	8,0	26,7	32,6	0,9	2,0	9,2	10,9
Молдова	2,2	5,9	25,7	30,1	1,6	2,1	12,2	14,1
Росія	2,1	14,5	38,0	47,0	1,5	4,2	13,7	17,3
Угорщина	1,0	3,2	23,1	25,6	0,8	1,3	9,5	10,7
Україна	2,3	6,3	21,7	29,5	1,7	2,0	7,0	9,9

* Розраховано за даними Статистичної інформаційної системи ВООЗ WHOSIS – <http://data.euro.who.int/hfamdb>

Вкрай високою є смертність від так званих зовнішніх чинників, не згасають епідемії туберкульозу та ВІЛ/СНІДу, зростає смертність

від них. А, за висновками фахівців Всесвітньої організації охорони здоров'я, основним фактором захворюваності та смертності населення є спосіб життя. Слідування найпростішим правилам, які не потребують додаткових коштів, таким чином, дає кожній людині (не абстрактній особистості, а конкретній людині, яка їх застосує) додаткові роки життя. Але ж нема жодних позитивних зрушень у масовій свідомості, нема і позитивних змін у смертності.

Освіта, на жаль, не посідає належного місця в системі цінностей українського населення – пріоритетною її вважає лише 4,6% опитаних (табл. 1). Однак це тільки відповідає тезі: без здоров'я нічого не потрібно – додаткові кошти, якби вони з'явилися, спрямували б на здобування або підвищення освіти 21% міських та 17% сільських мешканців України. Закономірно більшою є частка таких сімей серед багатодітних родин – 37% [6].

Населення цілком адекватно реагує на прямо пропорційний зв'язок між рівнем освіти і доходами (рис. 4): чим вищим є рівень освіти, тим вищими є доходи і тим меншою є частка натуральних доходів у сукупних. Освіта є чи не єдиним запобіжником бідності: впродовж усіх років спостереження (1999–2007) наявність вищої освіти бодай у однієї особи вдвічі зменшувала ризик бідності для всієї родини.

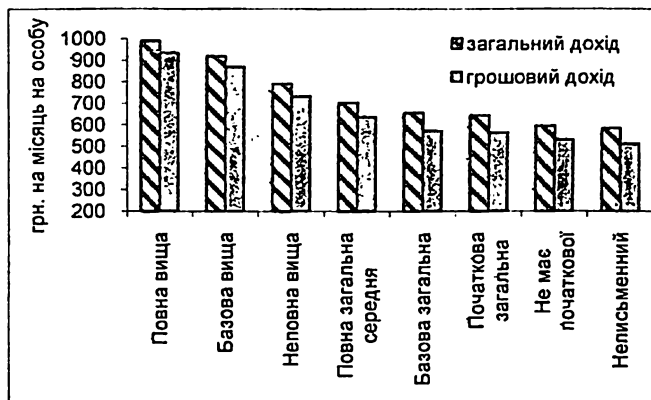


Рис. 4. Доходи населення за рівнями освіти, 2007 рік*

*Розраховано за даними Обстеження умов життя 10,5 тис. домогосподарств, проведеного в 2007 році Держкомстатом України.

Попри зростання попиту на кваліфікованих робітників все ще не відновлено традиції набуття професійно-технічної освіти. Значною мірою це пов'язано із домінуванням у переважній частині і молоді і їх батьків упередженості проти робітничих спеціальностей, впевненості у їх неперестигності та неперспективності щодо кар'єрного росту.

Важливою характеристикою людського капіталу, якості населення, є стан його відповідальності, зокрема, за свій добробут. На жаль, в українському суспільстві спостерігається відновлення утриманських настроїв. Ці настрої домінували в період розпаду СРСР, що видається цілком закономірним для населення країни з високими патерналістськими функціями держави, які не тільки існували на практиці, а й систематично і цілеспрямовано пропагувалися. Під час системної економічної кризи, що супроводжувала перші кроки на шляху формування ринкової економічної системи (руйнація традиційних для соціалістичної системи форм соціальної підтримки населення, поява безробіття як суспільного явища, запровадження страхових заходів пенсійного забезпечення, стрімке зростання майнового розшарування на фоні падіння рівня життя широких верств населення), дуже поступово і болісно почали з'являтися ознаки власної відповідальності, принаймні, працездатного населення, за свій добробут і своє життя в цілому.

З початком економічного зростання і доволі швидким підвищенням реальних доходів населення можна було очікувати прискорення процесу наближення ціннісних орієнтацій до взірців економічно розвинутих країн. Однак всупереч очікуванням результати багатьох різноманітних соціологічних опитувань, стан суспільства в останні роки аж ніяк не поліпшується – радше можна говорити про прогресуючу хворобу.

Безперечно, далася взнаки незадоволеність результатами економічного піднесення, зокрема, посиленням розшарування населення. Але це незадоволення призвело не до активізації громадянської позиції, а до формування відчуття безвиході, неможливості особистого впливу на події, а отже, до безініціативності, більш помітної серед молоді. Так, 33,8% опитаних (за даними 2006 р. – 36,8%) вважають, що держава (повністю або переважно) має відповідати за їх добробут, і лише 9,3% – що вони самі мають забезпечувати свій добробут (за даними 2006 р. – 8,5%) [7]. Три чверті населення 15–49 років

головною причиною відкладення народження дитини називають низькі доходи, але лише 46% висловлюють наміри здійснити зусилля щодо їх підвищення [8]. Лише 35,1% населення вважають, що їхнє життя повністю або переважно залежить від них самих і тільки 16,0% активно включилися в нове життя, ринкові відносини здаються їм природним способом життєдіяльності [9].

Утриманські очікування неминуче віддзеркалюються в популістських обіцянках від політиків і у вірі в їх виконання, в голосуванні за продуктивні набори або прямі грошові виплати. Безперечно, такі настрої плачуть і політики – достатньо проаналізувати передвиборні програми та “вартість передвиборних обіцянок” усіх без винятку партій на парламентських виборах 2007 р. Обіцяли всі, обіцяли неможливе і без ґрунтовних економічних розрахунків та соціальних передбачень. В результаті попри стрімке зростання реальних доходів широких верств населення, наприклад, у 2004–2007 роках (див. табл.3), частка осіб, які вважають, що їхнє матеріальне становище впродовж 12 місяців поліпшилось, змінювалось таким чином: 2005 р. – 18,6%, 2006 р. – 12,6%, 2007 – 16,0% [10].

Таблиця 3.

Річні темпи зростання реальних доходів населення, % *

	2005	2006	2007
Середньодушові доходи населення	130,8	110,0	129,8
Середня заробітна плата	120,3	118,3	112,5
Середня пенсія	131,3	113,3	121,5

* Розраховано за даними Держкомстату України.

За відповідями респондентів, основними почуттями, що поселилися в українському суспільстві за останній рік, є розчарування (71,6% відповідей), невдоволеність (50,7%) та розгубленість (38,5%) [11]. Взагалі негативних відповідей у 7,9 разів більше, ніж позитивних, що є просто вражаючим. І це попри те, що значна частина населення впевнена, що порівняно із своїми батьками вони живуть краще, принаймні, за такими ознаками, як матеріальний добробут (42,7%), освіта (42,3%), харчування (42,5%), можливості побачити світ (39,2%), житло (38,2%), можливості самореалізації (37,3%).

Водночас більше негативних оцінок щодо таких ознак, як стабільність (абсолютний максимум – 70,4%) та безпека (59,3%) життя, соціальна захищеність (58,6%), здоров'я (50,3%), можливості відпочинку (47,2%).

**Оцінка якості свого життя
порівняно із життям батьків у тому ж віці, % ***

	Краще	Однакове	Гірше
Добробут	42,7	19,6	36,9
Освіта	42,3	28,9	27,2
Суспільний статус	24,4	43,1	30,6
Житло	38,2	31,8	28,8
Соціальна захищеність	13,2	26,1	58,6
Стабільність життя	10,4	17,6	70,4
Здоров'я	10,6	37,4	50,3
Можливості відпочинку	27,4	23,7	47,2
Безпека життя	8,7	30,2	59,3
Харчування	42,5	23,9	32,1
Можливості побачити світ	39,2	23,9	35,4
Можливості самореалізації	37,3	30,6	30,7

* Національне опитування "Громадська думка в Україні – 2007".

Цілком імовірно, що основною причиною суспільного незадоволення є надмірна нерівність, причому не тільки майнова, а й у доступі до основних соціальних благ, до політичних можливостей.

Сформовані в економічно розвинутих країнах високі стандарти рівня життя досягаються, головним чином, через високі доходи від зайнятості, і саме це є важливим мотивом активізації поведінки населення на ринку праці.

Декларовані Україною прагнення юридичної, а не тільки фактичної європейської інтеграції мають на меті і формування європейського способу життя, і перехід на відповідну модель розвитку. До цього ж спонукає і поширення серед українського населення європейських стандартів життя, чому неминуче сприяють інтенсивні поїздки українців за кордон. На практиці це означає прагнення більшості українців мати європейське житло, харчуватися, одягатися і відпочивати як середній європеець. Звичайно, для цього потрібні гроші, відповідно саме рівень оплати праці став основним критерієм вибору робочого місця. Зокрема, за даними Інституту соціальних досліджень, так вважають 95% опитаних жителів України [12].

Логіка перехідного процесу, принаймні, в економічній його частині, вимагає структурних реформ, запровадження нових технологій і інвестицій, наявності кваліфікованої робочої сили, здатної інтенсивно працювати. Проте результати аналізу структурних зрушень

у зайнятості населення свідчать радше про відсутність помітних позитивних змін.

Таблиця 5.

Структура зайнятих за кваліфікаційними групами, % *

	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Законодавці, вищі державні службовці, керівники	7,1	7,1	7,6	7,3	7,1	7,0	7,1	7,3	7,6
Професіонали	13,0	12,9	13,1	12,8	13,3	12,8	12,0	12,2	12,6
Фахівці	15,7	15,0	14,5	13,7	13,8	12,6	12,2	12,0	11,4
Технічні службовці	4,1	4,1	4,1	4,4	4,1	3,8	3,7	3,7	3,6
Працівники сфери обслуговування і торгівлі	10,9	11,3	12,1	12,6	13,2	13,1	13,1	13,2	13,6
Кваліфіковані аграрії	3,1	3,0	2,5	2,3	2,0	1,8	1,7	1,5	1,3
Інструментальники	13,4	13,3	13,3	13,5	13,4	12,4	13,2	12,0	12,6
Робітники з обслуговування, експлуатації та контролю за роботою технологічного устаткування, складання устаткування та машин	15,8	15,4	14,8	14,7	14,2	13,3	13,1	12,8	12,6
Представники найпростіших професій	16,9	17,7	18,1	18,7	18,8	23,2	24,9	25,4	24,7

* Розраховано за даними Обстежень населення з питань економічної активності, які систематично проводить Держкомстат України.

Судячи з наведених у табл.5 даних, порівняно з 1999 р. – роком найглибшої економічної кризи – у загальній кількості працюючих професіоналів помітно знизилась питома вага (з 15,7 до 12,6%), операторів та складальників устаткування і машин (з 15,8 до 12,6%), інструментальників (з 13,4 до 12,6%), кваліфікованих аграріїв (з 3,1 до 1,3%). Меншою мірою, але все ж знизилися частки професіоналів і технічних службовців. Загалом частка кваліфікованих працівників індустріального сектору зменшилась з 62 до 53%. Натомість істотно – з 16,9 до 24,7% – зросла питома вага представників так званих найпростіших професій. Також збільшилась (з 10,9 до 13,6%) частка працівників сфери обслуговування і торгівлі, кваліфікація яких у більшості випадків залишає бажати кращого. І хоча впродовж останніх 3-х

років намітилися позитивні зрушення щодо керівного складу, професіоналів, фахівців та кваліфікованих працівників-інструментальників, вони ще надто малі для оптимістичних висновків.

Отже, за досить тривалий (дев'ятирічний) період економічного зростання у структурі зайнятих відбулося зменшення питомої ваги кваліфікованих працівників і зростання частки працівників низької кваліфікації. Такі структурні зрушення властиві країнам з низьким рівнем економічного розвитку – тільки там, через перенесення виробництв з економічно розвинутих країн в країни, які мають загалом сировинну орієнтацію економіки, відбуваються подібні процеси. Натомість у розвинутих країнах і в країнах, що розвиваються високими темпами, стрімко зростає питома вага професіоналів, зокрема, фахівців з ІТ-технологій, комунікацій, генної інженерії тощо. Інновації потребують не тільки і навіть не стільки коштів для придбання нових технологій, скільки персоналу для їх впровадження і, якщо не розроблення, то, принаймні, подальшого розвитку.

Відповідно це відбивається на оцінках працюючих можливостей кар'єрного зростання і просування по службі на своєму робочому місці: 59,4% з тих, хто в змозі оцінити свої можливості, вважає їх низькими [13].

Зростання середньої заробітної плати в Україні розпочалося одночасно з початком економічного піднесення (рис.5).

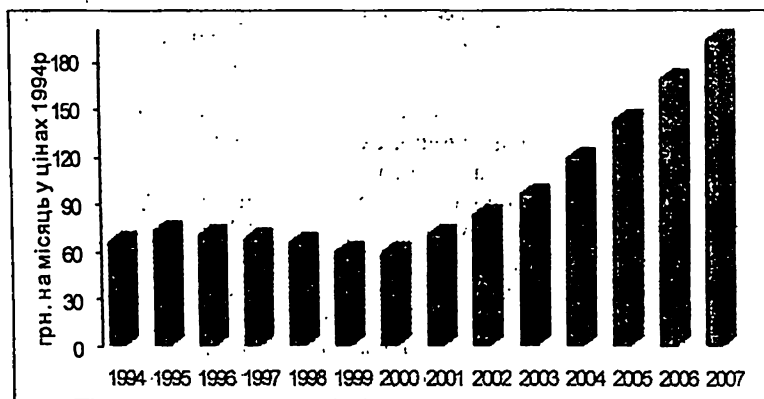


Рис. 5. Середня заробітна плата*

* Розраховано за даними Держкомстату України.

Однак попри дуже значне підвищення, відставання від сусідніх країн не тільки не зменшилося, а й в більшості випадків зросло: порівняно з Латвією та Румунією на 146 євро на місяць, з Естонією – на 125, з Росією – на 114 (табл.6). Зменшився розрив в оплаті праці тільки з Болгарією (на 36 євро). Самі ж розміри відставань мають вельми перекокливий вигляд, особливо порівняно із Словенією (1090 євро у 2007 р.), Чехією (586 євро), Угорщиною (541 євро). Безперечно, при такій різниці в оплаті праці українська робоча сила, яка користується сталим попитом на зовнішніх ринках праці, неминує виїжджати за межі країни.

Таблиця 6

**Характеристика оплати праці в окремих країнах
Центральної і Східної Європи, (євро на місяць)***

Країна	Середня заробітна плата				Різниця між рівнем оплати праці в референтній країні та Україні				Зміна у відмінностях оплати праці в Україні і референтних країнах за 2004-2007рр.
	2004	2005	2006	2007	2004	2005	2006	2007	
Болгарія	150	166	181	220	61	40	17	25	-36
Угорщина	578	638	648	736	489	512	484	541	+52
Латвія	314	350	430	566	225	224	266	371	+146
Литва	333	373	434	525	244	247	270	330	+86
Македонія	501	591	637	711	412	465	473	516	+104
Польща	188	243	315	386	99	117	151	191	+92
РФ	202	264	326	422	113	138	162	227	+114
Румунія	314	350	430	566	225	224	266	371	+146
Словенія	1120	1157	1213	1285	1031	1031	1049	1090	+59
Україна	89	126	164	195	XXX	XXX	XXX	XXX	XXX
Чехія	565	639	713	781	476	513	549	586	+110
Естонія	466	516	594	697	377	390	430	502	+125

* Розраховано за даними Віденського інституту міжнародного порівняльного аналізу <http://wiiw.ac.at>

Зростання вартості робочої сили, зокрема, підвищення заробітної плати, поза сумнівом, має спиратися на економічні можливості, насамперед, на підвищення ефективності використання робочої сили і зростання ВВП – за інших умов збільшення грошової маси спричинятиме інфляцію. Але ця теза справедлива лише за умови економічної обґрунтованості “стартових” співвідношень. Оцінити таку обґрунтованість можна за допомогою міжнародних порівнянь,

наприклад, показників продуктивності праці (непрямою характеристикою в міжнародній статистиці вважається показник обсягу ВВП в розрахунку на одну особу) в Україні, в Україні і в сусідніх країнах, і середньої заробітної плати. Якщо обидва співвідношення – приблизно однакові, ступінь об'єктивності і економічної обгрунтованості рівня оплати праці в Україні приблизно відповідає референтній країні, якщо співвідношення вище за продуктивністю праці, зарплата є заниженою, якщо нижче – навпаки, завищеною.

Судячи з наведених у табл.7 даних, за рівнем продуктивності праці Україна поступається чи не всім країнам: найбільший розрив за цим показником – із Словенією (ВВП на душу населення в Україні становить лише 25,9% показника Словенії) і Чехією (28,8%). Набагато прийнятніші результати порівнянь з Македонією (80,7%) і Туреччиною (68,7%). Випереджаємо ж ми тільки Албанію – 108,7%.

Таблиця 7.

Співвідношення України з окремими країнами за основними макроекономічними показниками, 2007 рік % *

Референтна країна	За ВВП на особу (у євро за ПКС)	За зарплатою (у євро на місяць)	За рівнем економічної обгрунтованості зарплати	За рівнем інфляції	За рівнем безробіття
1	2	3	4=3/2	5	6
Албанія	108,2	70,4	65,1	109,6	45,7
Болгарія	61,2	88,6	144,8	104,1	92,8
Угорщина	36,4	26,5	72,8	104,4	86,5
Латвія	40,3	34,5	85,6	102,5	104,9
Литва	39,1	37,1	94,9	106,7	148,8
Македонія	80,7	49,4	61,2	110,3	18,3
Польща	42,8	27,4	64,0	110,0	66,7
РФ	47,2	50,5	107,0	103,4	104,9
Румунія	58,1	46,2	79,5	107,6	98,5
Сербія	64,7	40,3	62,3	105,4	34,0
Словаччина	34,2	32,7	95,6	109,7	58,2
Словенія	25,9	15,2	58,7	108,9	130,6
Туреччина	68,7	24,6	35,8	103,7	64,6
Хорватія	44,1	20,3	46,0	109,6	64,0
Чехія	28,8	25,0	86,8	109,7	120,8
Естонія	32,7	28,0	85,6	105,8	136,2

* Розраховано за даними Віденського інституту міжнародного порівняльного аналізу <http://wiiw.ac.at>

Співвідношення за рівнем оплати праці – ще гірші. Відповідний показник варіює від 15,2% (порівняно із Словенією) до 88,6% (порівняно із Болгарією).

Дані, наведені у ст.4 табл.7, дають можливість інтегрувати результати порівнянь за кожним із цих двох ключових показників. З'ясовується, що тільки порівняно із Болгарією та Росією відставання України за продуктивністю праці перевищує відставання за заробітною платою. Від решти ж інших країн Україна набагато сильніше відстає саме за рівнем оплати праці. Максимальний розрив – з Туреччиною та Хорватією. Ступінь “експлуатації найманих працівників” у Туреччині на 64,2%, а в Хорватії – на 54% нижче, ніж в Україні. Приблизно рівним з Україною цей показник виявився у Литві (на 5,1% нижче), Словаччині (на 4,4% нижче) і Росії (на 7,0% вище). Значно менш справедливою, ніж в Україні, є заробітна плата в Болгарії (ступінь “експлуатації” на 44,8% вищий).

За таких умов зайнятість не є гарантією від бідності: 85% бідних сімей мають у свосму складі бодай одну працюючу особу, а ризик бідності практично не залежить від наявності працюючих.

Поширення бідності, низький рівень життя в цілому створюють непереборні перешкоди для впровадження повномасштабної системи соціального страхування, а отже, і для належного соціального захисту населення. Сьогодні будь-яке серйозне захворювання, стихійне лихо і значне пошкодження будинку або квартири, автомобільна аварія тощо практично неминуче прирікають усю родину на зубожіння. Система соціального захисту, що діє в країні, орієнтована переважно на вразливі верстви населення, а їх підтримка реалізується у формі соціальної допомоги. Водночас поширення на дійсно широкі верстви населення добровільного страхування зумовило б багаторазове зниження ризику бідності у разі настання страхової події, а отже, зменшило б і необхідність надання соціальної допомоги за рахунок бюджету.

Досі не набуло належного поширення добровільне пенсійне страхування – практично всі кошти вносяться працедавцем при створенні корпоративної пенсійної програми. Станом на 01.07.2007 з накопичених на рахунках недержавних пенсійних фондів 244,4 млн.грн. лише 13,7 млн., тобто 6% (менше 10% у відкритих фондах) становлять внески фізичних осіб [14]. Це означає, що, по-перше, і надалі основним джерелом пенсій залишатиметься солідарна система,

по-друге, не будуть задіяні дуже важливі чинники “детінізації” заробітної плати, а отже, і економіки в цілому, і, по-третє, економіка України не отримас значних *внутрішніх, неінфляційних, довгострокових* інвестицій, оскільки саме страхові фонди, насамперед, пенсійні, є надзвичайно потужним джерелом інвестицій у економіку. За своїми масштабами у більшості розвинутих країн вони істотно перевищують державні бюджети.

Більше того, через величезний розрив між життєвими стандартами і реальним рівнем життя, через неможливість задовольнити поточні потреби значна частина населення нехтує своїм власним добробутом у майбутньому. Відомо, що розмір пенсії залежить від суми внесків, перерахованих до Пенсійного фонду впродовж трудового життя. І диференціації пенсій нарешті вдалося досягти на практиці. Здавалося б, принаймні, наймані працівники, власники малих підприємств та самозайняті, мають замислитися, які суми перераховуються до Пенсійного фонду. Але ж нічого подібного не спостерігається. Наймані працівники погоджуються (а часто навіть ініціюють) отримувати більшу частину заробітної плати “в конверті” (а з цієї суми внески до Пенсійного фонду не сплачуються), всі, хто може, вибирають спрощену систему оподаткування і сплачують до Пенсійного фонду мізерні суми. Виправдовується все це низьким рівнем довіри владі і низьким рівнем пенсійного забезпечення. Але ж насправді ті, на чийх рахунках у Пенсійному фонді обліковані значні суми, сьогодні реально отримують пенсії понад 1,5 тис. грн. Безперечно, для цього треба отримувати заробітну плату, що значно перевищує середній по економіці рівень. Але ж сплата внесків на мінімальному рівні наперед гарантує тільки мінімальну пенсію.

Низький рівень заробітної плати спонукає значну частину населення шукати роботу за межами України. І за різними оцінками, 2,5–3 млн. осіб в середньому впродовж 6 місяців працюють за кордоном. Сама по собі масштабна трудова міграція є достатньо поширеним явищем в бідних країнах – це важлива складова процесу їх інтеграції в глобальні ринки, зокрема, в ринок праці, та джерело доходів населення.

Зрозуміло, що в кожній країні-донорі міграційний вплив не тільки зменшує чисельність населення, головним чином економічно активного, а й призводить до зниження народжуваності. Однак

донорами переважно с країни з доволі високим рівнем народжуваності і відповідно – низьким рівнем демографічного старіння. Україна ж в цьому сенсі від них істотно відрізняється. До того ж більшість мігрантів, особливо тих, хто працює у країнах ЄС, відверто прагне залишитися там назавжди. А оскільки виїжджають найчастіше молоді, освічені, активні особи, їх неповернення завдає великої шкоди і демографічному, і освітньому, і трудовому потенціалу України. Досить сказати, що Перший всеукраїнський перепис населення (2001 року), попри півтораразове збільшення обсягів підготовки фахівців з вищою освітою, вперше за повоєнні часи зафіксував зниження їх питомої ваги у складі населення 25–34 років (рис. 6).

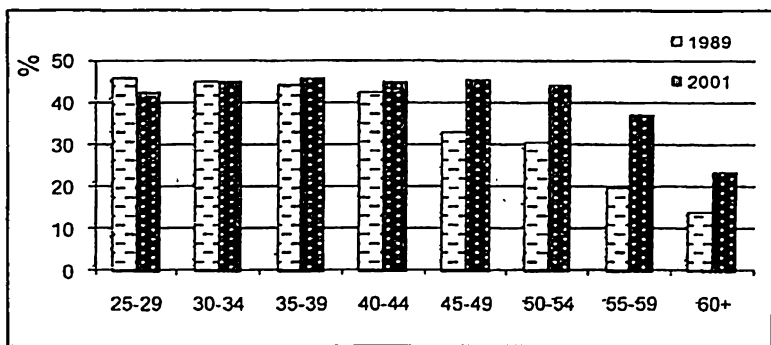


Рис. 6. Частка осіб з вищою освітою у складі населення відповідного віку*

* Розраховано за даними Переписів населення 1989 і 2001 рр.

Отже, нехтування необхідністю зміни політики оплати праці спричиняє те, що багатомільйонні бюджетні витрати на вищу освіту фактично спрямовуються на підтримку економіки інших країн.

Водночас не можна нехтувати й тим, що багато з наших співгромадян, хоча і жаліються на бідність, у дійсності прагнуть не стільки більше заробляти, скільки менше працювати. Натомість вони часто відмовляються від додаткової роботи, яка навіть непогано оплачується. Так, лише 11% населення частину свого вільного від основної та домашньої роботи часу витрачає на додаткову діяльність, яка дає заробіток, а 37,9% прагне у свій вільний час просто відпочивати, нічого не роблячи [15]. В злиднених селах, де нема

ані грошей, ані можливості їх заробити, де пенсії старих є чи не єдиним джерелом доходів усієї родини, неможливо знайти бажаючих виконувати не надто престижну, але реально оплачувану роботу, наприклад, по догляду за хворими. Разом з тим, саме така діяльність є чи не основною сферою прикладання праці багатьох українських емігрантів за кордоном. Важко погодитись з тим, що все вирішує різниця у ставленні – відмовляються від роботи у родинах не лише так званих нових українців, які не відрізняються культурою та гарними манерами, але і в цілком інтелігентних родинах.

Можливо, це зумовлене неприязню до приватної власності в цілому. Так, лише 8,5% населення вважають, що економіку України варто розбудовувати на основі приватної власності, тоді як державній надають перевагу 43,2%. При цьому більш-менш сприймається приватна власність лише за умови невикористання найманої праці. Ненависть, презирство або роздратування викликають власники великих підприємств у 21,6%, а власники землі, які використовують найману працю, – у 18,6% населення. Натомість такі самі почуття власники малих підприємств викликають у 10,3%, а власники землі, яку обробляють самотужки, – у 2,3% населення [16]. У приватного власника згодні працювати лише 48% опитаних (для порівняння: в 1994 їх частка становила 53%, в 1997 – 55%, в 2000 – 56, а в 2003 – 43%) [17; 18, 237], хоча фактично саме на приватних підприємствах працюють 85,2% усіх зайнятих [19]. Отже, або робітники не усвідомлюють, хто саме є власником підприємства, де вони працюють, або психологічне неприйняття приватної власності є надто сильним. В обох випадках нагальною необхідністю є зміна іміджу приватного власника – над цим мають працювати, безперечно, насамперед, самі підприємці, але й держава, з огляду на розбудову саме ринкової економічної системи, з усіма її ознаками, зокрема, і з приватною власністю, не може усуватися від цього.

Наступні роки через стрімкий розвиток світової продовольчої кризи можуть перетворити українське сільське господарство на локомотив усієї економіки, що дасть потужний імпульс загальному прогресу навіть скоріше за ЄВРО-2012, але для цього потрібні не лише інвестиції, потрібні кардинальні зміни в суспільних орієнтаціях і цінностях, передусім молоді. За існуючого ставлення до праці, за збереження впевненості у відсутності будь-якого зв'язку життєвого успіху з освітою, кваліфікацією, подолати утриманські настрої в

суспільстві неможливо, а без цього безпідставно очікувати істотних поліпшень і в економіці. Нестачу кваліфікованої робочої сили можна, звісно, пояснити масштабною еміграцією, але її не можна виправдати в країні з досить освіченим населенням. Не можна виправдати сьогоднішнє масове залучення іноземців у будівництво, а завтрашнє – в усі інші галузі.

Серед ціннісних орієнтацій населення, що мають вкрай важливе значення для формування соціально-економічної політики, відзначимо ще і прагнення працюючих не стільки до творчої роботи, скільки до конкретно визначеної діяльності, з чітким розумінням того, що і як необхідно робити. Принаймні, 65,9% тих, хто може визначити свої схильності в цій царині, вважають саме так. Відповідно і для досягнення поставленої мети 57,7% нічого не планують, розраховуючи на те, що життя саме підкаже, як діяти [20].

Серед першочергових соціально-економічних проблем, що стоять перед українською державою і потребують негайного вирішення, на перше місце населення ставить корупцію – 61,1% відповідей [21]. З масовою корупцією, з поширенням нелегальних платежів за ті послуги, які за законом є безплатними. держава намагається боротися запровадженням, наприклад, зовнішнього тестування в школах або медичного страхування. Але хіба це викоренить хабарі? Хіба не всі ми їх або беремо, або платимо? Хіба не ми, порушуючи закон, прагнемо всучити мільйонеру гроші? Хіба не ми спішимо принести “даруночок з приводу”, а то й просто конверт з грошима будь-якому начальнику (у школі, у ЖЕКу, в будь-якій установі, куди доводиться звертатися, на роботі)? Хіба не в наших магазинах намагаються всучити покупцеві неякісний товар? Хіба не в наших лікарнях санітарка або сестра без грошей не підійде до хворого? Хіба не на наших будівництвах та промислових підприємствах вважається прийнятним “унести все, що вдасться”? Хіба не ми поблажливо, а то і з заздрістю, дізнаємось про тих, кому вдалося не заплатити податки? Хіба не в наших установах прагнуть прийти пізніше, піти раніше, не надто переймаючись невиконаною роботою? Зарплата мала? Але ж щодо її розміру домовляються ще при наймі на роботу, цілком добровільному наймі. Проблеми такого суспільного ставлення до явищ, які всі визнають негативними і такими, що мають бути викоренені, потребують спеціальних досліджень. Але вже сьогодні вкрай необхідна спеціальна робота серед населення, якою чомусь нехтують

владні структури.

Вражас, що, потрапивши в інше середовище, українські емігранти починають вести себе за її правилами, чесно і якісно виконуючи свої обов'язки, не вимагаючи чайових. Не віриться, що виїжджають найкращі – виїжджають більш активні. Але ж з цього випливає, що саме середовище формує суспільний настрій, ставлення до роботи, до своєї власної ролі в своєму ж житті. Таким чином, вже сьогодні існує в Україні соціально-психологічне середовище калічить і майбутні покоління.

Основним важелем суспільного прогресу є узгодженість політичних рішень із ціннісними орієнтаціями населення через вплив на суспільні настанови (в найрізноманітніших сферах – від народжуваності до розподілу доходів) – з одного боку, та їх врахування в політиці, – з іншого. За інших умов у демократичних країнах немінучим стає спочатку соціальне напруження, а потім і громадське незадоволення. Безперечно, одним з основних каналів впливу на ціннісні орієнтації є політичні рішення. Адже досі цієї мети досягти не вдається, і переважно негативні оцінки населенням діяльності влади та негативні очікування майбутніх змін є яскравим підтвердженням зазначеної тези.

Література

1. Месле Ф., Валлен Ж. (за участю Школьникової В., Пирожкова С., Адамця С.) Смертність та причини смерті в Україні у ХХ столітті. – К., 2008.
2. Самооцінка населенням стану здоров'я та рівня доступності окремих видів медичної допомоги у 2007 році (за даними вибіркового опитування 10,6 тис. домогосподарств, проведеного Держкомстатом України в жовтні 2007 року)
3. Ходорівська Н. Стан здоров'я населення та практика лікування // Українське суспільство 1992–2007. Динаміка соціальних змін. – К., 2007.
4. Самооцінка населенням стану здоров'я та рівня доступності окремих видів медичної допомоги у 2007 році.
5. Самооцінка домогосподарствами України рівня своїх доходів у 2007 р.
6. Самооцінка домогосподарствами України рівня своїх доходів (за даними вибіркового опитувань домогосподарств, проведених Держкомстатом України в січні 2007 і січні 2008 р.). Обстеження 3112 осіб репродуктивного віку, проведене в квітні 2008 р. Українським інститутом соціальних досліджень ім. О.Яременка.

7. Обстеження 3112 осіб репродуктивного віку “Шлюб, сім’я та дітородні орієнтації населення в Україні”, проведене в квітні 2008 р. Українським інститутом соціальних досліджень ім. О.Яременка.
8. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”, проведене за програмою Інституту соціології НАН України Центром соціальних і політичних досліджень “Соціс” в травні 2007 р. (опитано 1800 осіб) // Українське суспільство 1992–2007. Динаміка соціальних змін. – К., 2007.
9. Самооцінка домогосподарствами України рівня своїх доходів (за даними вибіркового опитування домогосподарств, проведених Держкомстатом України в січні 2006, січні 2007 і січні 2008 років).
10. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”.
11. Моніторинг громадської думки населення України.
12. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”.
13. Розраховано за даними Державної комісії регулювання ринків фінансових послуг України.
14. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”.
15. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”.
16. Українське суспільство: десять років незалежності (соціологічний моніторинг та коментар науковців) – К., 2001.
17. *О.Лисенко, Г.Чепурно*. Динаміка економічних орієнтацій населення України // Українське суспільство 1992–2007. Динаміка соціальних змін – К., 2007.
18. Розраховано за даними Держкомстату України.
19. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”.
20. Національне опитування “Громадська думка в Україні – 2007”.

ПРОБЛЕМАТИКА ЦІННОСТЕЙ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКИХ РЕАЛІЙ

Філософи повинні завжди відчувати в своїх поняттях прив'язку до дійсності – це одна із настанов Олександра Івановича, яка була, мабуть, максимою, насамперед, для нього особисто. Така налаштованість робила його цікавим для оточуючих і колег. Через ідеологічне засилля і тиск щодо філософії, в публікаціях треба було йти обхідними шляхами, не наражаючись на обвинувачення в різноманітних ухилах, в той час, коли в безпосередньому спілкуванні можна було вільніше говорити про наболіле мовою філософії. Ось тут-то і виявлялась часто-густо обмеженість і суперечливість того кола понять, яким володів радянський марксизм.

Поняттєвий ареал тогочасної філософії мимоволі став розширюватись, наскільки можна було це робити в межах наявних ідеологічних табу. Концепцію діяльності можна вважати одним із найцікавіших завоювань тодішньої пори. До речі, колись під час полеміки Олександр Іванович патетично заявив, що діяльнісна філософія – це нині передова у світі філософія. Звичайно, діяльнісна концепція мислилась в лоні марксистського розуміння практики і уявлялась тоді багатьма колегами як найбільш перспективний напрямок. На тлі цієї концепції з'явилися такі теми, як духовне життя суспільства, культура, світогляд, цілепокладання і т. ін. Філософи знаходили контакт із життєвою реальністю у властивий і традиційний для них спосіб, не слідуючи ідеологічним підказкам про необхідність зосередитись на діалектиці розвинутого соціалізму, його суперечностях, закликаючи, по суті, до апології наявних процесів під виглядом його нібито аналізу.

Олександра Івановича, зокрема, цікавив цілепокладаючий елемент життєдіяльності, його завантаженість потребами і мотиваціями людей як особистостей. Відштовхуючись від цього, він торкався делікатної теми ідеалів, які мислились, насамперед, у вигляді загальнозначущих сутностей, беручи до уваги їх спонукальну дію щодо спрямувань особистості. Для філософії важливо, чим живе особистість, який ідеальний образ бажаної реальності вона для себе формує. Головне, що цей образ виявляється в спрямованості дій стосовно

реальних обставин, де індивідам доводиться, так би мовити, заявляти себе. Ідеали перебувають не десь поза життєвою реальністю, а присутні тут і тепер. Вони нам потрібні. щоб збирати, так би мовити, наші дії до купи, тримаючись осмисленого цілого, без чого особистість губиться, розтрачує себе. Ідеал – це не образ Великої Цілі попереду, до якої дружно крокують маси, а скоріше образ, яким кожен із нас послуговується, “збираючи каміння” життєвого досвіду, якщо скористуватись біблійною метафорою. Збираючи каміння наших дій до купи, ми, зрештою, збираємо і підтримуємо свою особистість, нашу самість. Ідеали асоціювались скоріше із цінностями, від чого догматика історичного матеріалізму трималась на відстані.

Цілком вірогідно, що автору цих рядків доводиться думати “заднім числом” над смыслом написаного і, головне, сказаного Олександром Івановичем під час дискусій і обговорень, бо радянські публікації вносили аберації в авторську думку, викликаючи не стільки творчі муки, скільки муки совісті. Тут необхідно було йти на компроміси із ідеологічними догмами і настановами. Радянський філософ був приречений на подвійні муки, що, мабуть, пояснює короткий вік представників нашого цеху.

Про типові підходи до розуміння цінностей

Важко пояснити, чому в середовищі київських і загалом українських філософів не проявився належним чином інтерес до теми цінностей навіть в пору своєрідної моди на цю тему в 60-ті роки на тлі багатьох праць грузинських, московських або пітерських колег. Помітним явищем тут була полемічна праця О.Дробницького “Світ ожилих предметів”. В радянську філософію проблематика цінностей прийшла доволі пізно, коли в західній філософії вже вгамувалися пристрасті навколо неї. Але опрацювання зазначеної теми в європейській філософії ще з кінця ХІХ ст., а також на початку ХХ ст. в американській, призвело до того, що поняття цінностей фігурувало для політичного або наукового і гуманітарного загалу не просто лексично, і не обмежувалось вже суто економічними конотаціями, а несло в собі принципові для розуміння значення. Легко було помітити, як часто європеєць або американець говорить про цінності, і не важко догадатись, наскільки важливо це для них, для їх життєвого досвіду.

Тут сама інтуїція підказує, що за принциповістю посилянй на цінності стоїть здатність особистості себе позиціонувати і забезпе-

чувати своє само-стояння, щоб не втратити свою гідність і самоповагу, а відповідно і повагу з боку інших. Мимоволі приходять на пам'ять слова Лютера: на цьому стою і не можу інакше. Через ідеологічні обставини саме цей фундаментальний момент самопозиціонування особи завдяки цінностям не міг бути належно осмисленим в тодішній радянській філософії, а тому рецепція такої цікавої теми не дістала адекватного розголосу. Цінність скоріше сприймалась через її відношення до благ, до предметностей діяльності. Зрештою це вписувалось у популярну концепцію діяльності. Можна сказати так: проблема прочитувалась більше з нахилом до Гегеля і молодого Маркса, ніж до Канта чи власне неокантіанства, де вона була започаткована.

Хоча зазначена тематика ще з середини ХІХ ст. піднімалась поза і до неокантіанства (Г.Лотце, Ф.Ніцше, Ф.Брентано), але саме неокантіанці спробували її фундаментально осмислити. Це не могло не викликати до філософського концепту цінностей відповідної уваги. В цей час по суті формувались засади сучасних політичних ідеологій (соціал-демократизм, лібералізм, консерватизм), які увібрали в себе уявлення про цінності на основі філософських здобутків тієї пори. Це стосується також науки і освіти. Філософські поняття мають властивість закорінюватись в освітні і наукові традиції. Не без впливу філософії соціологи заговорили про соціальну значущість (цінність) явищ, про соціальні настанови (attitude). У психологію також приходять поняття настанови, яке знову-таки асоціюється з цінностями. Можна вважати, що поняття цінності увійшло в плоть і кров західної ментальності, яка тонко вирізняє його значення. У нас, наприклад, навіть філософи ледь не вважають цінності чимось однопорядковим щодо світогляду, тимчасом як на Заході їх не змішують. Життєвий досвід підказує цю відмінність. Тоталітарні ідеології, зокрема, апелюють чомусь більше до світогляду, уникаючи посилення на цінності. І це, мабуть, не випадково, бо світогляд можна формувати, прищеплювати, впливати і т.ін., тоді як цінності невіддільні від досвіду самоорієнтацій і самовідношень особистості. Світогляд – колективна форма самосвідомості, що розрахована на загал, тоді як цінності розраховані на позиціонування особи в кожній конкретній життєвій ситуації, де доводиться вибирати між цінностями, і цей досвід вибору формує (індивідуюс) особистість. Світогляд не виключає гетерономію досвіду, тимчасом як для цінностей важлива його автономія, бо цінності кожен з нас реалізує сам.

Проблематика цінностей потребує більш систематичного опрацювання хоча б тому, що нам доводиться говорити про них. Досить відкрити будь-який вітчизняний підручник, щоб переконатись у відсутності більш-менш змістовного матеріалу на цю тему: про світогляд пишуть всі, про цінності чомусь забувають. Цій темі варто повернути належне їй місце. Зауважимо, що на теренах європейської думки повернута увага до цієї теми. Наші зарубіжні колеги вважають помітним явищем, зокрема, книгу Ганса Йоаса *“Виникнення цінностей”*, який звертається до найбільш авторитетних постатей, крім неокантіанців, як це не дивно [1]. Ця обставина теж додає інтриги, бо як можна тут обійти здавалось би найбільш помітну на цьому поприщі традицію. Зате тут дається взнаки знаменна для нинішніх часів тенденція активного залучення напрацювань прагматизму. Автор явно хотів зламати стереотипи сприйняття проблеми цінностей і змінити топос розуміння проблеми, щоб не повертатись здавалось би на круги своя. Європейець не повинен уявляти проблему цінностей, апелюючи, насамперед, до неокантіанців, до європейських традицій взагалі, адже варто брати до уваги також досвід напрацювань американської філософії, прагматизму, зокрема.

Щодо актуальності теми цінностей для розуміння сьогоdnішніх явищ наvertsає збірка статей під промовистою назвою *“Майбутнє цінностей. Діалоги про 21 століття”* за участю Ж.Бодріяра, П.Рікьора, Дж.Ваттімо, В.Вельша, Ж.Дерріда та інших авторитетних представників світової філософії (2). Книга була видана англійською, французькою та німецькою мовами. Поняття цінностей залучається до аналізу найрізноманітніших проблем сьогоdnення (глобалізація, мультикультуралізм, біоетика і т.ін.). Але не можна не помітити певного вакууму щодо дискурсу навколо власне методології розуміння природи цінностей.

Ганс Йоас самою назвою книжки налаштує читача на те, що йдеться про досвідне походження цінностей, а тому слід очікувати вагомих доказів в дискусії з іншою авторитетною позицією – аксіологічним апріоризмом, що було властиво більшою мірою концепціям минулої доби, філософії першої половини ХХ-го ст. Адже тут криється фундаментальна проблема: якщо цінності вважати утвореннями досвідного характеру, то в такому разі вони втрачають статус абсолютних сутностей стосовно нормативності. Тоді щонайменше цінності можна уявляти у вигляді чинних усталених форм

(настанов) в певних суспільствах протягом певного періоду. Подібним чином цінності релятивізуються, стають умовними чинниками норм, їх спрямовувачими орієнтирами щодо певного типу суспільства. Але, мабуть, щоб цінності скріплювали уявну сітку норм, яким оповите суспільство, потрібно, щоб цінності зрештою були чимось відмінним від власне норм. Чи достатньо відносної усталеності певного кола настанов в межах напрацьованих і чинних норм для їх ціннісної постави, щоб не тільки говорити про дію ціннісних настанов, а й апелювати до цінностей як до самодостатніх сутностей? Якщо цінності іманентні дії норм, то тоді вони не підпирають норми, а існують завдяки нормам і їх застосуванню. Але що нас внутрішньо спонукає сприймати норми і їх застосовувати? Адже не існують норми, які б наставляли і зобов'язували нас приймати їх для себе, такі собі норми застосування норм. Цінності виявляють себе в зоні нормативної прагматики, якщо скористатись термінологією Роберта Брендона. Не випадково прагматизм з самого початку був небайдужим до проблематики цінностей. Цінності скріплюють норми, бо розраховані на дію норм, на їх застосування. В нормах виявляється ефект чинника, що виходить за компетенцію власне норм, мотивуючи до їх сприйняття і застосування, залишаючись інкорпорованими в них. А це вже робить прагматику цариною трансцендентальної прагматики. В цьому пункті позиції трансценденталізму і прагматизму максимально зближуються.

Методологічна рефлексія природи цінностей здійснювалась найбільшою мірою трьома традиціями: неокантіанством, феноменологією (в особі Шелера та його послідовників) і філософами прагматизму. Неокантіанці звернули увагу, передусім, на специфіку цінностей щодо теоретичних форм знання. Подібно ідеям цінності універсальні в своїй дії та застосуванні, але це має інший характер. Функція цінностей – надавати значущості тому, про що ми судимо і, відповідно, діємо. Цінність робить предмети дії вартими уваги, набуваючи значення благ. Означені цінностями блага чинні і актуальні не стільки своїм наявним буттям, скільки заявленим буттям належного в них. В кантіанській версії належне обов'язково домінує над сущим. Належне є своєрідним представником трансцендентальних апіорних форм і, зокрема, найфундаментальнішою з них – свободи. Цінності модифікують і транлюють її в нашому досвіді, завдяки чому постають значущими норми дії. Цінності втілюються

в нормативності і невіддільні від неї. Як цінностям, так і нормам властиво існувати над індивідами, бути самими по собі щодо них. Разом з тим є і розуміння того, що цінності якраз і виявляють свою значущість тоді, коли вони в змозі застосовуватись до конкретних індивідуальних обставин дії, інакше вони не виконують свою орієнтуючу і спрямовуючу функцію. Не дарма Ріккерт, особливо пізній, піднімав питання про життєвий смисл такої дії. Сприйняття (розуміння) смислу актуалізує чинність відповідних цінностей. В такому разі цінності наставляють, орієнтують.

Інша, альтернативна, позиція представлена Шелером. Цього мислителя непокоїла тенденція зближення цінностей і норм, коли вони уявляються одним єдиним цілим. Запропонована ним концепція теж наголошує на трансцендентальній природі цінностей, на їх апріорному статусі. Щоправда, апріорі тут не формальне, а матеріальне. Щодо зазначеної позиції Шелер принципово розходиться з Кантом. Для останнього спонтанна дія свободи стає значущою тоді, коли досягається формулювання відповідного закону, який набирає сили зобов'язуючої норми, безумовної вимоги. За такої постановки питання представлений у нормі закон набуває значень першої, апріорної інстанції. До того ж закон формальний. Його застосування мимоволі вимагає якогось попереднього знання щодо його контакту (прив'язки) до конкретного типу випадків, де доводиться вибирати між чимось, що вже щось значить і є ціннісним для нас. Цінності – це ті очевидні і беззаперечні для наших дій сутності, якими ми вже свідомо або несвідомо керуємося в ситуації неминучого вибору. Цінності не витають над і до досвіду, щоб потім застосовуватись, а виявляють себе безпосередньо в досвіді (дії), коли актуальна ситуація постає в певних і самоочевидних варіантах вибору, коли вибрана цінність з такою ж впевненістю і вірою реалізується.

До речі, добро і зло для Шелера не є окремими цінностями. бо їх буття якраз і залежить від того, як реалізуються цінності. Коли цінності тільки декларуються, але не реалізуються, тоді мимоволі спричиняється зло. Подібна постановка питання, зокрема, вписується в онтологічні засади доктрини Августина: там, де не робиться добро, туди приходять зло. Ми в абсолютній більшості випадків мимоволі приносимо зло власною байдужістю до цінностей взагалі, нашою лінню і пасивністю. В такому разі люди приречені бути жертвою власного ресентименту, замішаному на відчуттях безсилля і озлобле-

ності, що надломлює особистість. Байдужість тягне за собою ціннісну деструкцію і фрустрацію. Шелер виявився прекрасним діагностом власної епохи, бо про це він писав буквально напередодні першої світової війни, яка здавалось би виникла і розгорілася із нічого.

Для буття цінностей, їх реалізації важливим є спрямування особистості на заперечення негативних цінностей, які виникають вже через байдужість (пасивність) ставлення до них. Реалізація цінностей – це негация (заперечення) негативних цінностей, що вимагає сили волі, певного зусилля. Подібна реалізація керується властивим їй ідеаторним актом, який Шелер вважає актом *ідеальної належності*. Він не потребує ніякого імперативу (норми, правила), ніякого наставляння. Коли людина впевнена у цінностях, якими керується, вона не думає про те, в які правила їх втиснути, щоб ними потім послуговуватись. В той час, коли акти *ідеально-належного* спрямування інкорпоровані в практичну дію по реалізації цінностей, акти *імперативно-належного* характеру орієнтовані на норми. Лише цінність, яка втілюється у відповідній нормі, варта уваги, і їй зрештою слідують. Первинними і визначальними для персони, її самовизначення і орієнтації є цінності, і вони проявляються потім і в нормах також. Людина, яка впевнена в цінностях, може і не думати про те, як це співвідноситься із наявними нормами, тим часом як для кантіанців цінності поза нормативністю позбавлені смислу. На думку Шелера, норма прив'язана до цінності, додається до неї і за своїм онтологічним статусом є вторинним явищем. Виходить, що у неокантіанців не цінність, а її посередник і представник, себто імператив (норма), виступає самодостатньою інстанцією. Слабкість всякого імперативу, а отже, і цінності, що до нього прив'язана, полягає в тому, що він мимоволі паралізує власне здійснення, не зачіплюючись за суще, не вступаючи з ним в контакт тут і тепер, апелюючи до позитивного образу належного, що виноситься в майбутнє. Імператив уникає негачії, а тим самим позбавляє себе буттєвості за визначенням. В цьому Шеллер не приховує своєї близькості до Гегеля. Загалом, імперативи служать своєрідною страховкою тоді, коли людям не вистачає рішучості сказати *ні* щодо того, що ціннісно неприйнятно для них. Отже, цінності онтологічно вищі, ніж норми, бо норми – це утворення вторинного порядку.

На наш погляд, варто сказати ще про один пов'язаний з цим нюанс в концепції Шелера, до якого ми ще повернемося. Йдеться

про розрізнення між мораллю (Moral) і моральністю (звичаєвістю, устоями, нім. – Sittlichkeit). Перша втілюється у моральних нормах, приписах, імперативах, які існують безособовим і надособовим чином. Їм властиві претензії на універсальність і загальнозначущість, хоча в дійсності їм скоріше властиві умовність і релятивна чинність щодо певних суспільств чи, навіть, окремих груп (прошарків). В моралі значна доля конвенційності, в них намагаються узгодити уявлення про допустимі і недопустимі способи поведінки різних верств населення, щоб мати якісь спільні еталони для всього суспільства. Моральність (Sittlichkeit) розрахована на розуміння і практику реалізації цінностей особистістю. Досвід моральності проявляється у формі чеснот (Tugend): варто говорити про чесноти конкретної персони, а не суспільства чи колективу. В чеснотах представлений досвід реалізації цінностей до і поза норм, і саме в них особистість розкриває себе достеменно, без прикрас та ілюзій. Звичайно, розведення між собою моралі та моральності перегукується з їх диференціацією у Гегеля, але зміст цього розрізнення відмінний у обох мислителів. Але то вже інша тема.

Якщо неокантіанську і шелерівську версії цінностей можна вважати трансценденталістськими, бо обидві передбачають апріорність цінностей, то прагматизм, для якого ця проблематика не мала такої ваги, мимоволі переніс акцент в іншу площину – цінності виникають і живуть в досвіді. Вони мають характер мисленнєвих настанов для нашої волі, завдяки чому дії стають впевненими, коли ця впевненість досягає значень віри, і зрештою, подібне самонаставляння існує як звичний спосіб поведінки. Цінності скріплюють в єдине ціле волю, віру і габітуальність (звичність) у діях та вчинках. Можна сказати так: завдяки такому ментальному утворенню, як цінності, наші дії набирають значень певного етосу, коли так прийнято діяти і чинити, і ця усталеність підтримує нашу впевненість, робить нас зрозумілими для інших. Зазначений момент в концепції прагматизму дістає відгук з боку сучасного мислення, він перегукується з іншими версіями розуміння габітусу та етосу у філософії та соціології.

Цінності та етос

Феномен цінностей супроводжує всі прояви людської життєдіяльності, починаючи від емоційних реагувань і закінчуючи інтелектуальною діяльністю. Свідомість не може обходитись без

цінностей, адже в цінностях оформляється інтенціональне життя нашої свідомості. Користуючись мовою Гегеля, цінності можна вважати своєрідними гештальтами свідомості, завдяки чому дії свідомості досягають цілісності і спрямованості водночас. Хоча топосами ціннісних спрямувань охоплені весь простір людської активності, але найбільшою мірою потуга і напруга ціннісного життя втілюється в тому комплексі дій та відносин, які називались різними термінами: у греків це був *ethos*, в середньовіччі – *Habitus*, німці користувались категорією *Sittlichkeit*. Як у Канта, так і особливо у Гегеля, це явище означало цілість моральних і правових відносин.

Коли вже говорити про сучасну філософію, то, по суті, аналогом таких відносин можна вважати явище, яке Габермас, зокрема, називає морально-практичними відносинами. Гегель тут запропонував принциповий орієнтир: у моральних устоях (*Sittlichkeit*) ми маємо справу із взаємопроникненням моралі і права на рівні ідеально здійснюваних актів наших понять. Це означає, що правові норми (закони) можуть щось значити для суб'єктів соціальної дії, коли сприйняття цих норм мотивується відповідними моральними засадами. Якщо останнім бракує принциповості, твердості намірів щодо їх відстоювання, то це з самого початку робить сумнівною дієвість правових приписів. Ще з часів Арістотеля вважалось, що моральні наміри і цілі виявляють себе в чеснотах, себто у морально-благих вчинках. Моральна практика має наповнюватись чеснотами, які є узвичаєними способами поведінки, як очевидними та узвичаєними мають вигляд і самі моральні умонастрої, якими керуються суб'єкти дій. Етос живе і відтворюється в чеснотах – це та думка, яку Гегель бере на озброєння, але із суттєвим зауваженням: чесноти як *“живе добро”* існує тоді і там, де вони стають ідеально-мотивуючою складовою правових дій. Всяка правова норма чинна тоді, коли її однозначно і певно беруть до уваги для її здійснення. З цієї точки зору дійсність права інтегрує в себе чесноти, які не належать власне моральній царині. Практичність чеснот, згідно з Гегелем, якраз і спрямована на здійснення права, і завдяки цьому чесноти – це формуючий чинник устоїв (*Sittlichkeit*).

Гегелівська концепція устоїв (або етосу) знімає фундаментальну суперечність між суцільним і належним, чим страждала просвітницька філософія, і німецька зокрема. Навіть Кант, який вважав за доцільне об'єднати в устоях (*Sittlichkeit*) мораль і право, не бачив,

по суті, можливості їх синтезу: в його варіанті розуміння практика морального розуму є домінуючою і провідною щодо права. Вважалося, що право орієнтоване на суще, себто на існуючі закони, тим часом як мораль спрямовує на те, як має бути згідно з принципом свободи, отже, на належне. Гегель намагався проводити думку, що для моралі необхідно мати певні зачіпки в наявному бутті, тобто там, де вона живе. І вона, по суті, це неявно здійснює, відстоюючи правові засади, насамперед, сімейного життя, бо морально мислиме благо (і благополуччя) невіддільне від них. Утвердження правових засад сім'ї – моральний обов'язок не тільки для її членів, а й для суспільства загалом. Аналогічно це стосується і громадянського суспільства: бути чи не бути йому правовим – це також питання морального характеру. Хапатися за суще, відстоювати його надійні правові опори – до всього цього мораль приречена за своєю природою. З іншого боку, право в суспільному житті просякнута певним моральним телосом, в сукупності правових норм завжди імплікований моральний смисл, а тому відстоювання прав і свобод набуває статусу належного. Отже, право не обмежується наявним характером властивої йому нормативності: саме моральні мотивації дають можливість праву стверджуватись як явищу, якому безумовно *належить бути*. Не функціональна оптимальність і виваженість правових норм забезпечують їх раціональність і дієвість, а, насамперед, імплікованість в них мотивацій морального порядку. На наш погляд, гегелівська інтуїція тут має вигляд надзвичайно глибокої і оригінальної.

Нам часто видається, що дієвість прав забезпечується державою, її інститутами. Гегель дивиться на це ширше і глибше. Зрештою, сама держава опирається на правові норми, які вона вводить. Тоді виходить, що для гарантування одних норм потрібні інші норми, і це мало б вигляд нагромадження нормативності в державі. З точки зору Гегеля, держава є інституціональною формою існуючих устоїв, подібно до сім'ї та громадянського суспільства. Без певних моральних засад, які набирають значень узвичаєної практики, держава, як і сім'я або громадянське суспільство, не може відбутись. Етос устоїв скріплює державу. Держава, яку з часів Макіавеллі намагались уявити утворенням, позбавленим якихось моральних сентиментів, самим своїм історичним досвідом існування тягне, так би мовити, масив моральних зобов'язань індивідів один щодо

одного, щодо сім'ї, суспільства. Право безсиле поза його співвіднесенням з мораллю в межах єдиного цілого, устоїв. Держава, подібно до сім'ї і суспільства, своїм існуванням втілює живий досвід взаємних опосередкувань моралі та права.

Коли Гегель проводить думку про взаємопроникнення обох чинників вже на рівні ідеальних спонукань, то в такий спосіб він розглядає закорінення їх цілісності у вигляді устоїв (етосу), на які люди покладаються в сімейних, громадських і державних відносинах. Інституціоналізований етос дає можливість дієцям відчувати свої можливості і водночас бути чулими як до моральних, так і правових настанов. Рецепт права може бути повновартісною лише тоді, коли сприймаюча його особа здатна поцінювати свободу в своїх моральних вчинках, а отже, в змозі бути уважною до морального закону. Сприймаючи моральним чином свободу, ми з необхідністю діємо на самих себе, приводимо себе в активний стан сприйняття тих правових приписів, які суголосні нашим моральним умонастроям. Без подібних умонастроїв, без моральних налаштувань, ми користуємось правовими законами надто обмежено, не маючи критеріїв їх оцінки, бо всяка норма юридичного характеру не повинна обмежувати людські свободи. Але для уникнення зловживань знову-таки необхідне попереднє усвідомлення моральних розмежувань між свободою і сваволею – всяка свобода чогось варта, коли вона не обмежує свободи іншого. Моральна свобода передбачає справедливість. Остання немислима без ідеального уявлення рівної приналежності свободи кожному учаснику спільноти. Правопорядок лише тоді набирає чинності (значущості) в очах учасників правовідносин, коли вони відчують верховенство справедливості у здійсненні правопорядку. Право чинне в його реалізації. Його здійснення якраз зав'язане на моральній мотивації, на моральних умонастроях щодо його сприйняття. Ця мотивація формується в сукупності морально-практичних відносин, які існують і підтримуються у життєвому світі соціуму. Настанова до сприйняття права, а, зрештою, і воля до його здійснення локалізовані саме в цьому топосі.

За сприйняттям справедливого правопорядку знаходиться реальність морального порядку. Право не може сприйматись як справедливе, якщо воно не розраховане на чесність, на порядність. Джон Роулз доречно ставить питання про справедливість як порядність (Fairness), переосмислюючи під цим кутом зору весь свій

досвід опрацювання ідеї справедливості [3]. Мимоволі він вніс нові моменти в гегелівську концепцію взаємодії права і моралі. Міркування Роулза обмежені абстрактною мислимою ситуацією суспільного договору, а тому конкретні історичні реалії і факти якогось певного досвіду залишаються поза увагою. Постановки питання і висновки тут мають сенс в межах пояснювальних схем, що апелюють до суто уявних (ідеалізованих) відносин соціального контракту. Але те, що в межах запропонованої дедуктивної конструкції правові відносини для забезпечення їх справедливого статусу, їх сталості передбачають певний стан моральних відносин, коли без порядності немислимий правопорядок, – все це повертає до думки про цілісність морально-правових відносин.

Як право, так і мораль виявляють свою суть, свою чинність через їх здійснення, реалізацію. Саме при практичній реалізації їх обох якраз і виявляється їх взаємна мотивація. Правові кодекси можуть не викликати сумнівів з абстрактної (теоретичної) точки зору, але їх здійснення часто-густо дає суперечливу картину, коли закони, так би мовити, зависають і не діють. Тут варто подумати, наскільки можливість контакту правових норм із реальністю відповідає інтенціям (налаштуванням) моральної свідомості, що спонтанно відтворюються в повсякденній практиці відносин. Норми реалізуються лише тоді, коли наявна віра (довіра) до них. Але ж ми маємо справу не прямо із правовими нормами, які, згідно з конституційними приписами, повинні приводитись у дію відповідними інституціями держави. Коли держава дає можливість, принаймні, для певного кола своїх громадян, довільно користуватись своїм законодавством, а то й просто зловживати ним, звичайно, подібний стан речей позбавляє право, його супровідні інститути, бажаної і необхідної для нього легітимної бази. Справедливий порядок є той, якому довіряють.

Реальний стан українського суспільства є таким, що своїм ставленням до власного правопорядку, який уособлений державою, воно розриває себе зсередини. В підвішеному стані опиняється не тільки право (і правопорядок), а й суспільство загалом. Ортодоксальний марксизм привчав до уявлення про державу у вигляді надбудови, за межами базових для суспільства відносин. Адже варто говорити скоріше про державно-організовані відносини в суспільстві. Свого часу таким чином ставив питання щодо природи і походження держави

Клаус Едер, до речі, філософ лівої орієнтації, близький до Габермаса [4].

Нарікання на олігархічно-клановий характер української держави стали звичними в публіцистиці або науковій літературі. Але чому саме таким чином і саме у нас подібне явище стало можливим? Станом своїх морально-практичних відносин (устоїв) наше суспільство толерувало, по суті, формуванню ганебних для європейської держави відносин, які були властиві скоріше країнам Латинської Америки півстолітньої давності. Нам доводилось писати про те, наскільки глибоко тоталітарно-репресивна держава радянської епохи деформувала наявні шари здійснення (досвіду) в морально-практичних устоях: питома вага постконвенційного чинника була мінімізована за рахунок розширення масиву архаїчного елементу відносин – праконвенційної етики, що діє в параметрах заборон і дозволів. Послаблення етики принципів, яка властива саме постконвенційним орієнтаціям дій (та взаємодій) і яка розрахована на поцінування не тільки моральної, а й правової свободи, калічить і спотворює конвенційний шар моральних устоїв – продукує безпринципність і конформізм заради елементарного виживання, створює атмосферу терпимості до крадіжництва (крадуть у держави, що обкрадає громадян), брехні, лицемірства, і, зрештою, до цинізму [5, 121–135].

Свого часу Кант відстоював автономію моральної дії, вважаючи це необхідною умовою цивілізованості та культури, модернового суспільства. Конвенційний досвід морально-практичних взаємин, що спонтанно відбувався в часи соціалізму, з одного боку, випрацював свій комплекс настанов *здорового глузду*, який багато чого не сприймав із настанов офіційної ідеології, але який, з іншого боку, недостатньо уважним був до настанов морального розуму, його принципів. Внаслідок цього страждала конвенційна мораль суспільства, бо без фундаментальних принципів та орієнтирів вона потрапляє в пастку гетерономії, а отже, стає поступливою перед доцільністю обставин, що виникають, коли мораль керується неморальними критеріями.

Здоровий глузд радянського гатунку з високою дозою цинізму, а не скептицизму, був достатнім, щоб підточувати основи тоталітарної системи, завдяки чому системна криза стала хронічною, а її крах невідворотним, але набутий досвід недовіри до інститутів зіграв не менш негативну роль у формуванні постсоціалістичного суспільства. Недовіра до інститутів загалом і до держави, зокрема,

перетворилась на ціннісний елемент функціонування інституціональних засад суспільного життя. Цинізм і байдужість на рівні етосу, в межах морально-практичних відносин, обертались нереструктурованістю державних інституцій, які були модифіковані під потреби нових правлячих груп (із оновленим складом). Українцям важко збагнути дискусії в сусідніх країнах (Польщі, Чехії, Угорщині та інших), де громадськість ремствує на те, що державні механізми часто-густо діють в старому режимі, зберігши лакуни для старого апарату, для впливу колишньої номенклатури, їх обгородок і т.ін. Тут громадська думка не байдужа до трансформацій державних інституцій, вона посиляє стимули і спонуки для їх реорганізації.

Українське суспільство зберегло в суттєвих моментах субстанцію колишньої держави саме через консервативність збереженого етосу старого гатунку. Воно, здається, навіть не помітило того легкого процесу перезавантаження правлячої групи (еліти), де замість традиційної номенклатури утворився новий правлячий конгломерат із представників бізнесу, чиновництва, політичних угруповань, і навіть, криміналу, який прийнято називати кланово-олігархічною владою. Новий правлячий клас, в свою чергу, вніс нові правила гри, які мовчазна більшість вимушена була прийняти, відчуваючи важкі наслідки подібного прийняття, коли буквально на очах утворилась гігантська прірва між бідністю і багатством. Байдужість, безвідповідальність і цинізм, які, здавалось би, в незначних дозах, але масово вже давно побутували в суспільному етосі, гіпертрофовано проявилися в умонастроях і поведінці правлячого класу. Останній не створював нової етики, він взяв на озброєння те, чим була просякнута морально-практична субстанція суспільного загалу. Якщо еліта цинічно ігнорує думку, настрої та запити суспільного загалу, егоїстично замикаючись на своїх приватних і групових інтересах, то вона враховує умонастрої етосу, в межах якого вона неявно здобуває легітимну санкцію на подібне ставлення та дії.

За нормальних умов громадянського суспільства юридичним законам властиві гомогенність і формальна раціональність щодо їх можливого застосування – там, де існує привілей, втрачає смисл право. Цю істину свого часу обстоював молодий Маркс на сторінках критики гегелівської філософії права. Українське суспільство застрягло в своїх трансформаціях, в результаті чого ми маємо справу із потворним утворенням на даний момент, в ньому відсутня однорід-

ність правового поля, уявлення про яке скріплювалось би ідеєю справедливості. Якщо знову-таки згадувати Гегеля, то слід мати на увазі, що за таких умов наявні правові принципи не набувають того вагомого значення, щоб сприйматись в суспільстві як фундаментальна даність морального порядку, яку варто відстоювати, щоб не втратити гідність і справедливість. Довіра до громадянського суспільства не складеться, якщо всередині цього суспільства не буде моральної рецепції правового порядку. Відносини в громадянському суспільстві вибудовуються на взаємному визнанні права як безумовного і беззаперечного факту (даності) справедливих відносин загалом.

Право не інтегрується в етос нормальним чином, коли воно сприймається як умовна річ, як всього лише засіб для регулювання відносин, а не як першопринцип соціального співжиття взагалі. Розумність в соціальному упорядкуванні невіддільна від морального (і навіть релігійного) респекту щодо права. Доктрина історичного матеріалізму про похідну роль права, його ідеологічність і умовність сприяли формуванню вульгарного ставлення до права на рівні повсякденної життєвої практики. До того ж, держава диктатури пролетаріату саме й користувалась юриспруденцією як репресивним засобом. Друзям все, ворогам закони – поширена аксіома в життєвій практиці не тільки попереднього, а й нинішнього суспільства. Епоха соціалізму створила ґрунт для такої самоорганізації відносин для елементарного виживання, коли закон варто було обходити, і це розумілось на рівні повсякденності. Звідки могла взятись інша правосвідомість, коли відсутня відповідна життєва практика з належними мотиваціями, з відповідними взаємопорозуміннями і налаштуваннями? Для цього потрібен час, а формування державно організованих суспільних відносин не дає себе чекати, а тому вони утворились за образом і подобою того етосу, який був наявний в досвіді попереднього суспільства. Люди опиняються в пастці кланово-олігархічного устрою, передумови якого створені їх власними руками, вони стають його заручниками.

Суспільство і держава як цілісна система відносин несуть в собі певний телос, себто самоочевидну для дієвців доцільність (і смисл) цієї системи, яка зав'язана на етосі, на практиці морально-правових відносин. Впливу цієї субстанції на формування суспільно-державних відносин неможливо уникнути. Ми маємо справу із дивним пострадянським феноменом мішанини у світогляді величезної маси людей старих переконань і стереотипів, з одного боку, із цілковито

адекватними уявленнями про реальність сучасних майнових відносин, без опанування яких неможливо вижити вже в нових умовах, – з іншого. Чому можливий подібний коктейль? Невже варто апелювати до заїждженого коника про всесильність пережитків, до якого вдавався часто-густо істмат? Адже виникає питання: а що дає поживу для такої живучості?

На наш погляд, саме той дифузний стан морально-практичних відносин, які становлять субстанцію етосу, і про що ми мали змогу говорити вище, дає ключ для розуміння еkleктичної мішанини в головах великої маси нашого населення. Успадкований та інтегрований в нові реалії етос повсякчас репродукується, а його дієвці намагаються підтримати себе і власну ідентичність. Мотивації морально-практичних відносин спонукають до того, що колишні радянські уявлення перетворились в щось принципово інше, ніж вони були раніше. Це вже не просто залишки минулих уявлень, а скоріше *символи* за своєю роллю в свідомості людей, які поєднують радянські ностальгічні образи із новою життєвою реальністю. Символ обов'язково опирається на пам'ять, але за образами пам'яті приховуються інші значення. Свого часу Ріквор говорив про те, що символ містить в собі подвійне значення. Одне значення в ньому явне, друге – неявне, саме останнє транслює значущий для символу смисл. Розумінням смислу ми налаштуємося на дію, орієнтуємо себе. Мабуть, смисл здійснюваних вчинків і супровідних умоналаштувань у багатьох людей упаковується в суто уявне існування неіснуючої держави, де можна було багато чого робити, що нині видається неможливим. Консервативність цього символу виявляється в орієнтації вже на якийсь ідеалізований образ бажаного архаїчного устрою, де уживаються поряд сталінська “тверда рука” й життя “по паняттям”. Справедливість тут асоціюється не з правом, а з “мудрістю” рішучого хазяїна: країні потрібен хазяїн – це типовий мотив совкового марення, що продовжує перебувати в стані пасивної адаптації до мінливих обставин часу.

Топос тих значень, які транслюються старими образами-символами, закорінений на цінностях і критеріях більш низького вітального порядку, як то корисне – некорисне або приємне – неприємне, орієнтуючись на “плавучий” характер взаємовідносин, виводячи дієвців з-під формально-раціональної потуги єдиного для всіх правового начала. Архаїка живучих совкових символів розрахована

на пошук притулку, захисту в якихось маленьких спільнотах, причетність до яких дає можливість вирішувати ситуативно виникаючі проблеми. Ані раніше, ані тепер немає відчуття приналежності до відкритої великої спільноти, яку колись Герхарт Гуссерль (філософ, син Едмунда Гуссерля) назвав “правовою спільнотою” (Rechtsgemeinschaft), яка за визначенням повинна охоплювати все суспільство [6]. Вітчизняна практика застосування права не давала підстав ні тоді, ні тепер для того, щоб легітимізувати правову спільноту через ідеалізацію справедливості, яка б надавала смислу участі в правових відносинах і робила б цінність справедливості значущою річчю, а право – реальним.

Нинішньому українцю важко уявити справедливий стан судочинства, зокрема (бо він видається швидше фантомом), щоб морально відчувати чинність ціннісного вибору між справедливим і несправедливим, і відповідно, усвідомлювати свою відповідальність за це. Справедливість видається тут непринциповою, головне – викрутитись із ситуації, що виникла, щоб позбутися її, а для цього варто мати надійний контакт (що було і раніше) і необхідну суму грошей (це вже настійна вимога нинішнього часу). Але смисл вчинюваної дії залишився незмінним: правовий принцип своєю фактичністю тут не досягає того рівня значущості (Geltung), щоб його можна було брати до уваги. Можна примусити громадян із законами рахуватись, але не можна примусити їх брати до уваги, перейматись обов’язком щодо них і мати моральну довіру до їх вимог. Без моральної уваги і довіри до законопорядку не виникає та бажана аура прагматики, яка також є складовою сучасного етосу і неодмінно супроводжує юридичну практику застосування законів. Це у нас досі сприймають прагматику як синонім утилітаризму і меркантилізму, не розуміючи того, що домінуючим елементом в прагматиці є довіра (і віра). Саме віра в реальну значущість цінностей дає можливість бути певним і принциповим в обставинах дії, що виникають. Цинізм не співвимірний із прагматикою.

Той досвід розмитої конвенційної етики, який становить основу нинішнього українського етосу, не актуалізує для дієвців значущості справедливості як однієї із базових засад соціальної практики. Цінність справедливості на тлі вітчизняних морально-правових відносин видається якісно заниженою, бо обмежується малими групами (спільнотами), де один робить щось у відповідь на дію

іншого, і саме тут відчуття справедливості набуває позірної реальності. В межах подібних малих, зациклених на собі спільнот (груп) існує та бажана, і водночас лише видима, стяжка між справедливістю і порядністю. Але порядність, як і справедливість, не можуть бути одними всередині групи, і втрачати (або принципово міняти) значення поза її межами. Розмитість загальносупільного простору етосу, відсутність його гомогенності, коли параметри дозволеного міняються від місця перебування, спотворює і право, і мораль водночас, і їх цілість – етос, бо останній і сприймається звичним і очевидним (так і треба робити). Радянська практика робити одне, говорити друге, а думати при цьому аж зовсім інше, на жаль, продовжується. Моральна порядність ідеально несе в собі правову, за визначенням, ідею справедливості. Але у нас всі хочуть справедливості, не задумуючись про реальну її ціну – наявність порядності в повсякденних морально-практичних відносинах.

Наявні суспільні відносини в Україні не забезпечують такої бажаної зв'язності етосу в життєвому світі соціуму, завдяки чому українець тягне на маргінезу малих груп і спільнот, де можна поклатись на свата, брата, кума, друга і т.ін. Це ближче йому, відповідає його інтересам. Йому важко засвітити, так би мовити, свій інтерес публічно. Публічне життя передбачає аргументоване обстоювання і позиціонування своїх інтересів, як і цінностей, якими ми керуємося. Ганна Арендт любила повторювати думку про те, що власне інтерес конститується в царині публічного життя, а отже, варто, щоб подібного роду інтерес набув визнання. В чистилищі громадських обговорень і дискусій інтерес перестає бути суто приватною забавкою (потребою) і стає легітимним, не обмежуючи чийхось прав і свобод. Процес громадського життя, що спонтанно протікає, формує, зрештою, той умонастрій, який називають “здоровим глуздом” (common sense). Звичайно, сучасне життя зазнає впливів потужних мас-медіа, які намагаються нав'язувати власні погляди, оцінки і орієнтації, а отже, і цінності.

Хоча після падіння радянського режиму, де громадська думка була надзвичайно обмеженою, у нас, здавалось би, відкрились можливості для нормального публічного життя, на жаль, воно виявилось таким самим спотвореним, як і суспільні відносини загалом. Кланово-олігархічний капітал домінує в медіа-просторі, гранично мінімізує публічний дискурс, нав'язуючи позиції того чи іншого

клану. Зрештою, ми маємо справу скоріше із суто українським симулятором публічного життя. Цінності чинні в діях, а не в словах, – це точка зору Шелера, яку автор поділяє. Але в просторі публічності важливо позиціонувати цінності поряд з оцінками з приводу політичних, мистецьких, релігійних і т.ін. явищ суспільного життя. Це той випадок, коли публічно заявлена оцінка щодо значущих і резонансних справ вже сама по собі набуває ознаки дії як політичного, так і морального характеру водночас. Дієвці суспільного життя можуть лише тоді відтворювати свої ціннісні умоналаштування, коли їх життєвий світ наповнений систематичним дискурсом з приводу актуальних для них питань. Головне – завдяки публічності цінності набувають нової якості розуміння: справедливість, гідність або порядність – це вже цінності, що співвідносні з інституціями публічного громадянського життя як такого, а повага до них – справа принципу, а не конвенційних групових (кланових) уявлень.

Публічність є невід’ємним елементом етосу, її ущербність згубна не тільки для моралі, але й для права. Не дарма право так чутливо і вразливо реагує на обмеження свободи слова, зібрань і т.ін. Правові відносини потребують атмосфери публічності для свого здійснення. Інакше право втрачає моральну підставу, щоб бути реальним і вважатись справедливим. Повноцінне публічне життя суспільства – це неодмінна умова здійснення права в суспільстві. Публічністю просякнутий етос сучасного суспільства. В публічному житті знову-таки виявляються реальні моральні і правові мотивації. Цінності як ідеально-спонукальний чинник дій мають до цього моменту взаємопосередкувань безпосередню дотичність.

Завдяки громадському публічному життю люди вчаться знаходити взаємопорозуміння, але при цьому у них міняється розуміння цінностей. Публічність дає можливість засвоїти новий досвід, в якому виявляються нові смислові очевидності, інші умонастрої в морально-практичних відносинах. Ці нові нюанси і зміни, так би мовити, зсередини самими учасниками відносин навіть не помічаються, бо за своєю природою видаються звичними, габітуальними. В таких випадках часто згадують фразу Ніцше: “Великі події приходять на голубиних лапках, непомітно”. Цінності інкорпоровані у звичні форми поведінки. І хоча успадкований нами етос зберігає загалом консервативну тенденцію, даючи ґрунт для новоутворених інституцій у спотвореному вигляді, про що ми мали нагоду говори-

ти вище, все-таки суспільство здобуває певні уроки. Події Майдану свого часу показали, що, принаймні, для значної частини суспільства ті вітальні цінності, які асоціюються із гідністю, благородством, пристойністю (всупереч вульгарності і непристойності), стали настільки вагомими і значущими, що масове фальшування результатів голосування було сприйнято як щось неприпустиме для себе, для відчуття власної гідності. Це була масова солідарна акція самозахисту гідності і пов'язаної з нею самоідентичності.

Рсальність цінності виявляється в тому, як занеречується відповідна негативна цінність, бо вважається неприпустимою для себе. В даному моменті можна віддати належне прозорливості Шелера, який саме подібним чином ставив питання про вкоріненість цінностей в дію завдяки запереченню негативних цінностей. Цінностям не властиве абстрактне буття в собі, інакше вони залишаються мертвими сутностями. Люди утверджуються в позитивному розумінні цінностей через негачію негативних цінностей, через заперечення заперечення, якщо послуговуватися діалектичною термінологією. Царина цінностей – це дієве і конкретне для-себе буття людини. Зауважимо, що Сартр, зокрема, схиляється до подібної концепції в книзі “Буття і ніщо”, говорячи про цінності в контексті буття-для-себе: шелерівські мотиви сприйняті тут через Н.Гартмана.

Конкретне буття цінностей інтегроване в наше буття для себе, в спосіб нашого обстоювання себе, власної ідентичності. На думку Шелера, дух у людини проявляє свою силу тоді, коли та здатна сказати *ні*. Дух живе енергією резистентності, активного внутрішнього спротиву негативним цінностям, коли їх заперечення набуває характеру спонтанної мотивації в налаштуванні наших намірів (інтенцій). В такому разі інтенціональні акти свідомості перетворюються в життя духу, який спонукає до того, щоб кожного разу, в новій ситуації бути готовим до неприйняття того, що обставини, здається, пропонують. Сила духу виявляється не тільки в тому, що людина розширює діапазон того, що вона може, а головним чином в тому, що вона чогось принципово не може – вона не може, зокрема, прийняти негативні цінності. Неприйнятність якихось речей, їх неможливість в принципі – це питання цінностей. Не пливти за течією обставин, свосчасно сказати *ні*, реагуючи на ситуацію часу. Ця миттєва реакція неприйняття негативних цінностей в ситуаціях дії означає фактичність позиціонування: адже ми з необхідністю

позиціонуємо себе щодо того, як нам тут *бути*.

З цієї точки зору зовсім по-іншому прочитується відома фраза Протагора: людина – міра всіх речей, існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують. Людині судилося протягом життя прокреслювати доленосну лінію розмежування між існуючим і неіснуючим, позбавляючи певні речі їх значущості для себе, роблячи їх неіснуючими. Разом із неприйняттям негативних цінностей, що спокусливо пропонуються під тиском обставин, цінності набувають значень *фактичності* нашого буття, їх здійснення невіддільне від неминучого ставлення до себе з приводу того, що було (і відбулось), має місце тепер і чого можна очікувати в майбутньому.

Думка Шелера про те, що ми живемо цінностями через заперечення їх негативних значень, має вигляд неординарної і глибокої. Якщо застосування понять передбачає їх позитивний образ, то із цінностями відбувається інакше: тут суттєва дія по запереченню протилежного. Ця налаштовуюча дія, що захоплює (і охоплює) нас, і стає з часом частиною нашої самості (ідентичності), не терпить її підміни якимись позитивними образами цінностей, які зображуються у вигляді взірців або ідеалів, щоб обов'язково слідувати їм. Подібні настанови доцільні в процесі виховання, в досвіді соціалізації молодого покоління, але не більше.

Попередження Шелера тут мають свій резон. Інакше таке напу-чвання може мати зворотний ефект: моралістичне наставляння тягне за собою нігілістичне ставлення до всіляких імперативів і настанов. Разом із позитивним образом цінності не сприймається і відкидається також і сама цінність як така. Виставлення цінностей за допомогою позитивних законів (норм, настанов, ідеалів і т.ін.) мимоволі перетворює подібний досвід в живильний матеріал для ресентименту (поєднання безсилля і злорадства). До того ж, у конвенційному досвіді формування норм, які б мали влаштовувати нібито весь загал, мають місце впливи певних груп, відкриваються можливості для зловживання послушністю щодо норм суспільної моралі. Щоб в суспільстві панувала духовна атмосфера послуху і уваги до моральних імперативів та норм, для цього потрібна попередня (первинна) дія для заперечення негативних цінностей, завдяки чому наші наміри і спрямування існують і підтримуються у своєрідному просторі *Ніщо*, який існує за рахунок знищення (*Nichtung*) сутностей негативного порядку. Як відомо, Гайдеггер

був небайдужим до теми ніщо і знищення, але тут, як нам видається, не обійшлося без впливу Шелера, у якого ця тема має прямий вихід на розуміння природи моралі. Ніщо присутнє скрізь, де ми дотичні до цінностей. Але за спекулятивними викладками відкривається принциповий момент: мораль починається не зі слідування нормам та імперативам, а з конкретної особистісної дії, де ми щось робимо прийнятним або неприйнятним для себе. Найважчі уроки – це своєчасно говорити ні, роблячи це від свого імені. Сказане означає наступне: на цьому рівні досвіду ми дотримуємося не просто норм (настанов), конвенційно застосовуючи їх з оглядкою на інших, ми тримасмо, зрештою, якихось принципів, відчуваючи ґрунт під ногами. Цінності спонукають до того, щоб їх обстоювали, і є моментами нашого *само-стояння*.

Зазначена обставина актуальна щодо українського досвіду, який через довготривалі історичні обставини аж занадто переобтяжений конвенційністю, коли норми утворювались і мінялись з огляду на їх адалтивність, а тому в них багато умовностей і двозначностей. Подібний досвід позбавлений твердого ґрунту, тут все пливе, що називається. Саме на такому нетривкому ґрунті-морально-практичних відносин і могли сформуватись інституції потворного кланово-олігархічного суспільства, про що ми говорили вище. У цього патологічного суспільства навіть немає якоїсь зрозумілої ідеології, його еліта невзможі її запропонувати. Згадується іронічна оцінка безпринципності молодим Марксом: безпринципність теж принцип, шоправда, є найгіршим з усіх можливих принципів.

Брак принципів на базовому рівні етосу знаходить своє відображення не тільки в моралі і праві, а й в економіці, освіті, науці тощо. Ставлення до принципів починається в цьому пункті і невіддільно від конституювання етосу через цінності. Успадкований етос радянської України, де синкретично поєднується здавалось би непоєднуване, де все годиться для виживання, не може спонукати до формулювання чітких і прозорих вихідних засад. В охлократичній державі це є зайвим, бо тут не шануються часто-густо навіть конституційні основи, про них не пам'ятають політики і навіть юристи. Це ознака байдужості до цінностей. Звичайно, в такому разі у суспільстві мають місце якісь цінності, але вони не тієї якості, які б вимагали уваги до принципів і категоричної вимогливості щодо їх дотримання.

Статус особистості у суспільстві прямо пов'язаний із очевид-

ністю відповідних цінностей. Сучасне життя примусить пошанувати гідність особи, а отже, спонукатиме неприйняття тих негативних цінностей, що асоціюються із вульгарністю (і непристойністю), що властиво сьгоднішньому стану морально-практичних відносин. Для цього теж потрібен певний досвід. Представники молодого покоління будуть все більше відчувати потребу в солідарному обстоюванні власної гідності, внаслідок чого викривлена (вульгарна) складова етосу буде сама по собі втрачати свою силу і, зрештою, можна сподіватись на оздоровлення суспільства.

Гідність і благородство – вітальні цінності вищого порядку, коли значущою є орієнтація не на елементарне виживання, а на те, як жити гідно. Коли задаватись ціллю виживати скрізь і завжди, то жити в благополуччі і добробуті не доведеться ніколи. Від спрямування на відповідний реєстр цінностей вітального порядку в просторі етосу залежить доля українського суспільства і держави. Сучасна держава має перспективу лише тоді, коли вона є інституціональною формою солідарного обстоювання гідності своїх громадян. Скоріше можна сказати так: держава виступає тією інституцією, яка об'єднує і скріплює солідарне обстоювання громадянами гідності і свобод. Не дати себе розтоптати, не бути кинутим на поталу сваволі і вульгарності – це ті ціннісні параметри, в межах яких держава існує не просто як інституція поряд з іншими, а як своєрідна правова спільнота (*Rechtsgemeinschaft*) щодо своїх громадян, даючи їм можливість відчувати значущість пристойності в їхньому житті. За таких умов набуває також реальних ціннісних значень розуміння справедливості.

Суспільство загального благополуччя залишатиметься всього лише благодушним наміром, нездійсненим бажанням, а, зрештою, набридлим кліше, якщо учасники суспільного життя не будуть уміти обстоювати себе, заперечуючи і не приймаючи того кола негативних цінностей, привід для прояву яких життя дає постійно. Культура сучасного розвинутого суспільства передбачає формування своєрідної стоїчної настанови щодо обстоювання себе подібним чином. Від мислителів англійського просвітництва дійшла думка про те, що кожен окремих індивід, переслідуючи ціль створити яесь благо для себе, мимоволі сприяє процвітанню і благу суспільства загалом. Тут малось на увазі, насамперед, продукування матеріальних благ. Але із цінностями має місце щось аналогічне. Обстоюючи кожен окремо свою гідність, розуміючи і підтримуючи

гідність ближнього (іншого), всі в такий спосіб долучаються до витворення умов можливості блага (і благополуччя) для всіх. Лише за таких умов можлива сприятлива трансформація українського суспільства, що з необхідністю потягне за собою позитивні зміни в державних інституціях. Етика принципів призводить до усвідомлення, що тікати від себе не варто, ховаючись в хашах конвенційної етики безвідповідальності, що пишно розцвіла в пострадянському суспільстві, досягла в ньому граничних розмірів, коли незріле громадянське суспільство і нація загалом опинились під питанням.

Чому це сталось із українцями? Адже в своїй поведінці вони, здавалось би, чинять так, як і всі, деколи слідуючи нормам, інколи порушуючи їх. Тут нібито все більш-менш пристойно, але на відміну від сусідів життя на загал виявляється аж надто покрученим. Слідування чи неслідування нормам -- це всього лише надводна частина того айсбергу, яким є етос. За нікчемним станом морального життя на рівні норм приховується жахливий стан справ на більш глибокому рівні, де ми безпосередньо живемо цінностями, невідворотно реалізуємо їх. Саме ціннісна складова спонтанно здійснюваних морально-практичних відносин виявляється надто хиткою, бо українці проявляють податливість щодо цінностей негативного порядку, зговірливо допускаючи їх присутність у власному житті. Подібна податливість, відсутність необхідної резистентності дорого коштує: суспільство підкошує себе, позбавляє себе перспективи.

Коли ми говоримо, що наша доля в наших руках, то це б мало означати – починати треба з цінностей, якими ми живемо. Можливо, досить жити із широко закритими очима?

Література

1. *Joas H.* Die Entstehung der Werte – Suhrkamp: – Frankfurt a. M., 1997.
2. *Die Zukunft der Werte. Dialoge ueber das 21. Jahrhundert* – Suhrkamp, 2007.
3. *Rawls J.* Gerechtigkeit als Fairneß – Frankfurt a. M., 2006.
4. *Eder K.* Die Entstehung der staatlich organisierten Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution. – Frankfurt a. M., 1976.
5. *Лой А.* Патогнез соціальних інтеграцій в пострадянському суспільстві // Політична думка – 1997 – №3.
6. *Husserl G.* Recht und Welt // Festschrift Edmund Husserl. Zum 70. Geburtstag gewidmet – Tübingen, 1974.
7. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus – Halle, 1927.

ЦІЛЕРАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА УНІВЕРСАЛІСТСЬКІ ЦІННОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ*

Філософська спадщина В.І.Шинкарука велика й розмаїта. Вона охоплює і історико-філософські дослідження, і проблеми науково-технічного розвитку, і філософську антропологію, зберігаючи свою значущість і сьогодні як у методологічно-теоретичному, так і в історико-філософському аспектах. Зокрема, це стосується його досліджень німецького трансцендентального ідеалізму, пов'язаних з обґрунтуванням істинності пізнання.

Тема нашої конференції “Європейські цінності та українські реалії”, з першого погляду, здається самоочевидною, адже наша країна неодноразово декларувала свою прихильність цим цінностям. Проте така самоочевидність зникає, коли ми спробуємо поставити запитання, а про які саме цінності тут йдеться, адже не забуваймо, Європа була джерелом двох світових війн. У ціннісних уподобаннях у самій Європі є лінія Гобса, засадничена “волею до влади” і цілерациональною дією, що стала основою науково-технічного прогресу, і лінія Канта, опертям якої є “воля до взаємності”, тобто комунікативна дія, що стала рушієм створення сучасних демократичних інституцій.

У Європі викристалізувалися ідеї космополітизму та універсалістські цінності, засновані християнством, Європа зазнала й найжахливіших проявів партикуляризму, що втілились у фашизмі і націонал-соціалізмі. Домінанта “волі до влади” й призвела до світових потрясінь першої половини ХХ століття, а також до глобальних проблем, які переживає людство сьогодні. Чому так сталося, і чому таке становище триває й досі? На це запитання прагнули відповісти історики, філософи, соціологи, політики протягом усього ХХ сторіччя. Це запитання залишається актуальним і доволі гострим і з настанням ХХІ сторіччя.

Наша конференція присвячена також 80-ти річчю з дня народження Олександра Івановича Яценка – видатного філософа Київської філософської школи. Тому деякі відповіді на ці запитання ми шукатимемо і в його творчому доробку, зокрема в книжці “Целеполагание

* Текст статті подається в авторській редакції.

и идеалы”, звертаючись також і до сучасного осмислення цих проблем. У згаданій книжці Олександр Іванович зауважує: “Со всей остротой встает проблема сочетания научно-технической рациональности и гуманизма. Человечество вплотную подошло к дилемме: либо полностью овладеть своими производительными, социальными силами и сделать свою историю сознательно управляемой, стать сознательным субъектом своего общественно-исторического процесса, либо быть поработанным своим собственным научно-техническим прогрессом”¹.

Такий діагноз доби великою мірою перегукується з діагнозом, поставленим і західними філософами та соціологами в цей час. Згадаймо і Доповіді Римського клубу, зокрема “Межі зростання”, і Енциклики папи римського Павла VI, і збірник “Реабілітація практичної філософії” за редакцією М.Риделя, і, звісно, книжку Г.Йонаса “Принцип відповідальності”, яка тривалий час залишається дороговказом для подальших пошуків нових ціннісних орієнтацій для сучасної технологічної цивілізації. У цих працях ставиться також питання про те, щоб людство взяло під свій контроль субсистеми цілерациональної дії, втілені в науці, техніці, технології, економіці.

На жаль, цей діагноз залишається актуальним і сьогодні, так само як ідея контролю соціального та науково-технічного розвитку загалом, адже субсистеми цілерациональної дії досягли своїх глобальних вимірів. Понад це, наприкінці ХХ – початку ХХІ століття йдеться вже не тільки про загрозу поневолення людства науково-технічним прогресом, а й про збереження людства як такого, не тільки про поєднання науково-технічного прогресу з ідеєю гуманізму, а й про збереження навколишньої природи.

Зрештою і відповідь на запитання, яким чином можна підпорядкувати науково-технічну рациональність, міститься також у назві книжки О.І.Яценка. Йдеться тут про те, аби оволодіти не тільки своїми продуктивними, а й соціальними силами, а зрештою підпорядкувати цілепокладання ідеалові гуманізму як інстанції легітимації та спрямування наукового технічного розвитку, пов’язаною з ідеальною суспільною формою. І це вкрай важлива вимога, адже будь-яка людська діяльність неможлива без ідеалізацій, без дії принципу “als ob”. У західній соціальній теорії, скажімо у М.Вебера, ця

¹ Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. – К.: Наукова думка. 1977. – С.3-4.

вимога дістала свого прояву через пошук стратегій відновлення підпорядкування цілераціональності ціннісній раціональності. Проте Вебер спирався на кантіанську позицію, яка особливо дістала свого розвитку в етичному соціалізмі. Інструментальна раціональність і ціннісна раціональність залишаються відносно самостійними інстанціями, не зводяться одна до одної.

Марксизм здебільшого не оперує цими поняттями. Адже він спирається на Гегелеву парадигму втілення ідеального в реальному, що через об'єктивну ходу історії має бути зреалізована в комунізмі. Ідеальне в цьому випадку онтологізується і постає у вигляді майбутнього, майбутньої суспільної форми – комунізму, який Маркс ідентифікує ще з суспільством “вільної асоціації виробників”. Проте в марксизмі, а тим паче в ленінізмі, недооцінювалася роль громадянського суспільства, а процес контролю зводився до соціальної інженерії, або соціальної технології.

З одного боку, цілераціональність має бути підпорядкована ідеальній суспільній формі, що надає їй смисл і напрям розвитку, з другого – саме ідеальне суспільство може бути побудовано цілераціонально, за схемою ціль-засіб-результат, як і будь-яка інша цілераціональна дія, що конкретизується також ідеєю втілення теорії в практику. Мається на увазі і практика історичного процесу, тобто “свідомого керування історією”. Ця суперечність своєю чергою пов'язана з суперечливістю самого принципу практики в марксизмі, де *praxis*, по-перше, зводиться до інструментальної дії, втрачаючи первинне й визначальне відношення до етики, що в сучасній соціальній теорії позначається терміном стратегічної дії, по-друге, редукується до монологічної парадигми суб'єкт-об'єктного відношення.

Відповідно в марксизмі трансцендентальний супер-суб'єкт класичного ідеалізму трансформується в суб'єкта цілераціональної дії на суспільному рівні, втілюючись у практику соціальної дії, суб'єктами якої постають партійні функціонери. Саме вони й мали забезпечувати цей свідомий контроль і над суспільством, і над історичним розвитком. Таке становище урешті-решт призвело до рефеодалізації суспільства, що за умов науково-технічної модернізації стало головним чинником встановлення тоталітаризму з властивою йому системою закритості та несвободи.

Однак проблема контролю науково-технологічного та суспільного розвитку не вирішена й сьогодні, і не тільки в нашій країні, а

й у країнах розвинених демократичних інституцій, де науково-технічний прогрес та соціальні технології набувають дедалі неконтрольованішої динаміки розвитку. Але наскільки людство здатне керувати цими процесами, тим більше історією, адже історія є “відкритою системою”, і прогнозування, навіть короткострокове, є доволі проблематичним, тому і така наука як футурологія переживає сьогодні кризу.

Через це ця проблема нині переміщується здебільшого в аксіологічну площину, в площину вироблення певних ціннісних орієнтацій та нормативних вимог для технічного та суспільного розвитку. Вона проявляється в тому, щоб віднайти способи підпорядкування субсистем цілерациональності (цілепокладання) ціннісній раціональності, точніше етичній раціональності. Зокрема Г.Йонас так починає свою книжку “Принцип відповідальності”: “Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає не знані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом”². Така настанова “могутності над могутністю” дістала подальшого розвитку в діяльності Центру Ганса Йонаса Вільного Університету Берліну, зокрема в реалізації Проекту “Діалог етики та господарства”.

Таким чином, ідею контролю не можна зводити до цілерационального контролю і плануванню. Її насамперед слід шукати в етичній площині, доповнивши ідеєю опосередкування теорії *через* практику, основу якої становитиме вже не “предметно-перетворювальна дія” з її інструментальним потенціалом, точніше не тільки вона одна (як у Маркса), а ргачіс як мовленнєва, етично спрямована, комунікація, до якої належить і ідеальний світ моральних належностей. Отже йдеться про те, щоб цю проблему вирішувати з огляду на ті зміни, які відбуваються в сучасному суспільстві, ознакою яких є перехід від “суспільства праці до суспільства комунікації” (Ю.Габермас). Таким чином, тут викристалізовується така схема: цілерациональність має бути підпорядкована інституційній раціональності (асоціації громадян, а не тільки виробників),

² Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Анатолія Єрмоленка. Володимира Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001. – С.7.

до якої належить і політична раціональність, а остання – ціннісній, або етичній, раціональності, яка в сучасних умовах постає як дискурс-етична раціональність.

Сучасний німецький філософ, представник Берлінської трансцендентальної прагматики, Д.Бюлер, розвиваючи ідею “суспільства комунікації”, таким чином формулює цю вимогу: “Без інституційного забезпечення вільної комунікації всіх громадян з правом рішення щодо неупинного досягнення згоди у царині ціннісних орієнтацій, потреб та цілепокладань суспільного планування “вільна асоціація виробників” не може бути реалізована. До Марксового осягнення її як суспільства виробництва слід додати доповнювальний аспект суспільства комунікації”³. Отже цілепокладання суспільного планування в сучасних умовах мають бути забезпечені розвинутою системою суспільних комунікацій, регулятивною, контрфактичною ідеєю яких є ідеальна комунікативна спільнота.

Тому, говорячи про європейський вибір і європейські цінності, нам слід усвідомлювати те, до яких саме цінностей ми звертаємося. Адже, як уже наголошувалося, і система європейських цінностей є суперечливою. Є лінія Гобса, в основу якої покладена парадигма цілерациональності, яка вимагає інструменталізації Іншого (людини, спільноти, культури), і є лінія Канта, засадничена принципом універсалізації, на який спирається категоричний імператив: “*Чини тільки згідно з тією максимом, через яку ти повсякчас міг бажати, щоб вона стала всезагальним законом*”⁴. Цей імператив є формальним принципом, на основі якого зрештою легітимуються такі європейські цінності, як свобода, справедливість, солідарність.

Варто зауважити, що універсалізм не є суто європейським надбаннями, чи тільки західним здобутком. Він у незбагненний спосіб виникає у багатьох великих релігіях майже одночасно, за доби, яку К. Ясперс назвав “осьовим часом”. Цей принцип лежить в основі Золотого правила моральності, який у Новому завіті звучить так: “І як бажаєте, щоб з вами люди чинили, так само і ви

³ Böhler D. Metakritik der Marxen Kritik der Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und Theorie-Praxis-Vermittlung. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, – 1 1971, 21972. – S.215.

⁴ Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. B.7. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. – S.51.

чинить їм” (Лк. 31). Проте на нього можна натрапити не тільки у християнстві, а майже у всіх великих релігіях⁵.

Тому, мабуть, слід говорити не про європейські, а про універсалістські цінності, маючи на увазі, що в Європі вони дістають не тільки свого духовного вираження, а й своєї найпошлідовнішої реалізації та інституційного втілення й забезпечення. Причому треба наголосити, що цей процес аж ніяк не можна вважати завершеним! Адже реалізація та ствердження універсалістських цінностей є також суперечливим процесом. Сьогодні ця суперечливість проявляється, з одного боку, у вигляді апеляції до примату спільноти з її цінностями ствердження партикулярної життєвої форми стосовно іншої, що дістає свого прояву в неоконсерватизмі, комунітаризмі тощо, а з другого – апеляцією до універсалістських норм та цінностей, на ствердження яких спрямована соціал-демократична традиція, що спирається зокрема й на комунікативну теорію.

У методологічному аспекті і з огляду на сучасний лінгвістично-герменевтично-прагматично-семіотичний поворот принцип універсалізації трансформується в принцип універсального аргументативного дискурсу. Це означає, що *“лише ті цінності, норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”*⁶.

⁵ Окрім християнства, цей універсалізм позначається негативною формулою такого імперативу у Конфуція (551-489 до н.е.): “не чини іншим людям того, чого не бажаш, щоб чинили тобі”; юдаїзмі. Раббі Гілієл (60 до н.е. – 10 н.с.): “не чини іншим того, чого ти не хочеш, щоб вони чинили тобі”; в ісламі: “жодний із вас не є віруючим, доки він не бажає своєму братові того, чого він не бажає самому собі”; буддизмі: “стан, який неприйнятний, або небажаний для мене, не повинен також бути і для нього; і стан, який неприйнятний, або небажаний для мене, як я його можу вимагати від іншого”; в індуїзмі: “не стався до іншого у той спосіб, який не прийнятний для тебе самого”; і, нарешті, у джайнізмі: “людина повинна поводитися з речами у світі та ставитися до усього створеного у світі, як би вона хотіла б, щоб ставилися до неї самої” (Див.: *Küng H. Weltethos für Welt-politik und Weltwirtschaft.* – München, Zürich: Piper, 1997. – S.140).

⁶ *Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* – München: Beck, 1994. – S.265.

Як на мене, ця вимога відкриває простір для подальшого поглиблення демократії через розвиток інституцій деліберативної демократії, тобто процесу, який питання обґрунтування, легітимації та громадського контролю суспільного розвитку вирішував би на основі досягнення консенсусу в суспільстві на основі процедур аргументативного обговорення.

Такі характеристики, як “без примусу” й “усіма” свідчать про ідеальний характер такої суспільної форми, до якої звертався і О.І.Яценко. Проте така ідеальна суспільна форма має поставати вже не в Гегелево-Марксовому, і не в Кантовому розумінні. Вона не є ані конкретною утопією, що має бути втілена в дійсності “тут і тепер”, ані ідеалом, до якого ми маємо тільки прагнути, ніколи не досягаючи його остаточно, оскільки він не має до дійсності жодного стосунку. Вона має бути тією контрфактичною, позаемпіричною, інстанцією, яка постає регулятивною ідеєю для емпіричної суспільної форми, забезпечуючи досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище цілепокладань, планів, вчинків, тверджень, і особливо цінностей та норм.

Відповідно сьогодні категоричний імператив формулюється таким чином: “Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)”⁷.

Звісно, втілення принципу універсалізації, а також дія категоричного імперативу потребують створення відповідних інституцій деліберативної демократії на глобальному рівні, основою якої стала б інституція всезагального громадського дискурсу як метаінституції обґрунтування і легітимації ціннісних орієнтацій для таких субсистем, як політика, економіка, наука, техніка тощо. Проте цей процес є вкрай складним і суперечливим. Адже на глобальному рівні як і раніше домінантою є не “воля до взаємності”, а “воля до влади”. Тому створення глобальних інституцій, зокрема інституцій деліберативної демократії є також вкрай суперечливим і складним

⁷ Бьолер Д. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи (Переклад з нім. О.Ведрова, О.Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка) // Філософська думка. – 2007 – № 2. – С.88.

процесом, як і сама глобалізація.

А тому суперечливими й неоднозначними є й ставлення до глобалізації та її оцінювання. З одного боку, у процесі глобалізації вбачають можливість підвищення добробуту населення всього світу, а отже й вирішення проблем справедливості та рівноправ'я різних етносів, націй, народів, з другого боку, експансія економічних надпотуг призводить до загострення суперечності між різними суб'єктами цього процесу: країнами, народами, культурами.

Глобалізація прискорює комунікативні процеси на всіх рівнях і водночас зменшує можливості безпосереднього спілкування між людьми. Технізуючи, наукоїзуючи та секуляризуючи життєві світи та життєві форми, вона призводить до стандартизації, уніфікації культур, що загрожує їхній самобутності та розмаїттю. Однак, раціоналізуючи традиційні культури, а отже й певною мірою руйнуючи їх, глобалізація своєю чергою тільки й ставить проблеми культурної ідентичності. Як пише С.Б.Кримський у статті “Цивілізаційний статус глобалізації” колективної монографії “Цивілізаційні моделі сучасності”, “глобалізація як формування універсальних, загальнолюдських структур актуалізує також історичну діяльність, пов'язану з партикулярними структурами чи архетипами локальних цивілізацій і національних культур”⁸.

Глобалізація долає національні кордони, водночас безмежно експлуатуючи природні ресурси, що призводить до їх виснаження, а отже й до загострення боротьби за них. Економічна глобалізація стандартизує виробництва, техніки й технології, водночас уніфікує й природні ландшафти, зводячи їх до стандартизованих природно-архітектурно-виробничих комплексів. Проте незаперечним є той факт, що людство постає цілістю не тільки як категорія свідомості, а й як економічна та соціально-онтологічна категорія. Така цілість формується на всіх рівнях: економічній, науково-технічній і технологічній, культурній, політичній та соціальній.

Усі ці тенденції глобалізації загострюють й так звані глобальні проблеми: загрозу нової світової війни, екологічну кризу, перенаселення світу, посилює напруження у відносинах країн першого й третього світів, чи розвинених країн Півночі та країн, що розвиваються

⁸ Кримський С.Б. Цивилизационный статус глобализации // Цивилизационные модели современности. — К.: Наукова думка. 2002. — С.606.

Півдня. Всі ці проблеми щільно пов'язані між собою, тому не можуть бути вирішені незалежно одна від одної. Отже, глобльні проблеми потребують і глобальних заходів: цілепокладань, рішень, дій, інституцій, установ, організацій. Ці проблеми потребують також і нових підходів до легітимачії цих заходів, визначення ціннісних орієнтацій подальшого розвитку людства, морально-етичного його оновлення.

У зв'язку з цим виникає запитання: чи потребує процес глобалізації, а також нагальність заходів задля уникнення небезпек на всесвітньому рівні також і світової етики (етосу, моралі), фундаментальні цінності і норми якої були б однаково визнаними всіма культурами на землі і якими б усі керувалися як обов'язковими? І чи є глобальні проблеми, а також процеси глобалізації, що ми їх переживаємо сьогодні, каталізаторами ствердження (легітимачії) такої етики?

Адже коли йдеться, скажімо, про всесвітню екологічну кризу, то такі питання, як зміна клімату, забруднення океанів, повітря, виснаження природних ресурсів тощо зачіпають усіх людей, як сьогоднішніх, так і майбутніх. Світ стає дедалі неподільнішим, зрештою "всі ми дихаємо одним і тим самим повітрям", чи, застосовуючи досить поширену, що стала вже банальною, метафору, "всі ми в одному човні", тому екологічне питання не можна вирішити "в одній, окремо взятій країні". Тут потрібні спільні зусилля, які можна здійснювати тільки на принципах взаємоповаги і взаємного визнання одне одного як рівноправних акторів у всесвітньому плані.

Однак у міжнародних відносинах, як уже наголошувалося, і досі панує Гобсів принцип "війни всіх проти всіх", в основу якого покладена стратегічна дія. Звісно, в такій війні перемагає дужчий. Своєю чергою легітимачія стратегічної дії здійснювалася за допомогою цінностей, що спиралися на партикулярні етоси життєвих форм окремих культур. Досі Захід до країн, що розвиваються, ставився як до засобу, або як до ресурсу. Розвинені країни Заходу сприймали країни третього світу як свою периферію, своє доквілля, нещадно експлуатуючи його, а тому й універсалістське ядро в західній культурі та моралі часто-густо тлумачиться як засіб ідеологічного забезпечення і моральної легітимачії такої експлуатації.

Зрештою, це та сама позиція, що і в ставленні до природного доквілля. І там, і там відносини будуються на основі цілерациональної дії, соціальним виміром якої і є стратегічна дія. Як пише у вже

шитованій статті С.Б.Кримський, “глобалізація таким чином показує ціннісну обмеженість, адже парадигмізує тільки частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу”⁹. Його пріоритетом є розвиток *homo faber* (цілерациональність) порівняно з *homo sapiens* (етична рациональність).

Треба також зазначити, що розвинені західні країни вступили до постіндустріального, посткапіталістичного розвитку суспільства, певною мірою вирішивши так зване соціальне питання, вкрай гостре для ХІХ – першої половини ХХ століть, створивши соціальну державу і соціальне ринкове господарство. Проте вирішення соціального питання здебільшого відбулося за рахунок країн третього світу. Тому сьогодні соціальне питання перемістилося у площину суперечності між розвиненими країнами та країнами, що розвиваються.

Ця суперечність використовується антиглобалістами, які для її визначення нерідко застосовують марксистську термінологію, кваліфікуючи суперечність між країнами першого і третього світів як суперечність між “буржуазією” і “пролетаріатом” на міжнародному рівні. Це “нове соціальне питання”, яке переплітається з “новітнім соціальним питанням”, тобто екологічним, адже екологічна криза це не тільки криза довкілля і природи, це насамперед соціальна криза.

Екологічна криза перетворюється на новітнє соціальне питання з кількох причин. По-перше, сама природа стала новим “пролетаріатом”, де норма її експлуатації перевершила, мабуть, ті сумнозвісні триста відсотків, про які зворушливо писав Маркс. Соціальним питанням воно є ще й тому, що воно, по-друге, загострює й перше, або старе, соціальне питання, пов’язане з несправедливими відносинами між людьми, що проявляється в різному доступі людей, соціальних груп, країн та народів до природних ресурсів, чистого довкілля, здорового харчування, відпочинку тощо. І, по-третє, екологічна проблема дотична до соціального питання ще й з тієї причини, що експлуатація природи загострює суперечність між розвиненими країнами (першого світу) і країнами, що розвиваються (третього світу), щодо нерівномірності доступу до природних ресурсів, їх використання та споживання. Адже, хоча економіка дедалі більше глобалізується, така глобалізація призводить до того, що кошти і

⁹ Кримський С.Б. Цивилизационный статус глобализации // Цивилизационные модели современности. – С.606.

прибутки розподіляються нерівномірно між регіонами світу, державами, а також між владними елітами і населенням в межах окремих держав.

Усе це й робить сучасне суспільство суспільством ризиків і загроз, що ще більше загострює проблему справедливості. Відтак, скористаймося тут оцінкою Н.Лумана, суспільство як відносно замкнута система екологічно може загрожувати тільки собі, хоча така загроза в порівнянні різних країн неоднакова. Скажімо, до зміни клімату, як свідчать сучасні дослідження, вразливішими є саме слабозвинені країни. Таким чином, екологічна проблема – це насамперед соціальна проблема, соціальна проблема третього порядку. А оскільки її серцевиною є питання справедливості, то це насамперед морально-етична проблема, що, з одного боку, має дезінтегровальні наслідки на весь світ, з другого, пошуки шляхів її вирішення можуть мати об'єднувальне значення для всього світу.

Загострення цієї суперечності особливо далися взнаки на початку ХХІ століття у вигляді міжнародного тероризму, найрезонантнішим проявом якого було 11 вересня 2001. Проте і ця суперечність поступово трансформується, набуваючи нових проявів, що пов'язано з потужними міграційними процесами з країн третього світу до країн першого світу. “Соціальне питання” повертається до розвинених країн, утворюючи нові загрози. Його можна назвати “новим соціальним питанням”, яке до того ж проблематизує демократичні принципи сучасного суспільства, яке вимушено принаймні частково згортати усталені демократичні інституції, засадничені основними цінностями – свободи, справедливості, солідарності. Це питання також є новим викликом універсалістській етиці. Подальшої трансформації набуває проблема взаємовідношення універсалістської моралі і партикуляристських етосів.

Загострення нового соціального питання загострює й новітнє соціальне питання, проблематизуючи вирішення їх обох. Тому вирішення проблем довілля і проблем справедливості на міжнародному рівні, зокрема й стосовно відносин першого і третього світів, взаємопов'язані, як пов'язані між собою питання соціальної і екологічної справедливості. Проте якщо у вирішенні старого соціального питання пролетаріат еднався у боротьбі проти буржуазії на всесвітньому рівні, створюючи інтернаціональні об'єднання, а у вирішенні нового соціального питання, третій світ прагне до такого

об'єднання, то природа сама по собі навряд чи здатна утворювати такі інституційні об'єднання, принаймні навряд чи можна очікувати створення "природного інтернаціоналу". Однак такий інтернаціонал можуть створити люди, нації і культури, вирішуючи одну з найважливіших сучасних проблем – подолання глобальної екологічної кризи.

Однак вирішення цих проблем має неабияку складність. По-перше, про що вже йшлося, ситуація потребує зміни парадигми, подолання домінанти цілерациональної дії і переходу до пріоритету комунікативної дії, а отже й звернення до етики. Світова економіка має бути підпорядкована політиці, приматом щодо якої має стати етика. Як зазначає Апель у дискусії "Глобалізація як виклик філософії", "глобалізація першого порядку, що виростає у природний спосіб у сфері господарства, має бути доповнена, або довершена морально відповідальною глобалізацією другого порядку"¹⁰. Проте у цій площині також виникає запитання: якою має бути ця етика?

Тому відповідно до запропонованої схеми про підпорядкування цілерациональності дискурсивній раціональності я вважаю, що *homo oeconomicus* слід підпорядкувати *homo politicus*, що своєю чергою має бути підпорядковано *homo ethicus* як *homo diskursivus*. Отже етика, до якої я апелюю, має бути універсалістською етикою діалогу, серцевиною якого є дискурс, за якою всі суб'єкти, зокрема й суб'єкти міжнародних відносин – окремі культури, етноси, нації, групи націй поставали б рівноправними суб'єктами цих відносин. Проте, враховуючи нерівномірність, або асинхронність суспільного розвитку, виникає запитання, чи всі країни, народи, культури тощо здатні до такого діалогу?

До того ж ця етика, що ґрунтується на принципі універсалізованої взаємності, виходить також із принципу справедливості. Реалізація принципу справедливості своєю чергою тягне за собою зменшення провалля між рівнями споживання між країнами першого і третього світів, що ляже ще більшим тягарем на доквілля.

Ситуація поступово змінюється під впливом глобалізації. Проблема глобалізації сьогодні набуває неабиякої актуальності,

¹⁰ Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle, Roland Simon-Schaffer. Die Tatsache der "Globalisierung" und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaffer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. – Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998. – S.79.

адже світ стає дедалі неподільнішим, і ті “ризики й загрози”, які виникають в окремих спільнотах, мають стосунок до всієї цивілізації. Суспільство ризиків стало всесвітнім і потребує пошуку втраченої безпеки на глобальному рівні, як свідчить назва нової книжки Ульриха Бека¹¹. Відповідно виникають проблеми інституціалізації механізмів досягнення глобальної безпеки та їх ціннісно-нормативної легітимації. У зв’язку з цим загострюються ключові питання “про рамки та норми осудності та відповідальності космополітичного рівня” (У.Бек)¹², “відповідальності за майбутнє в глобальній перспективі” (Д.Бюлер)¹³. Тому головна проблема, на вирішення якої слід спрямувати дослідницькі зусилля, полягає в тому, щоб дослідити процеси, пов’язані з глобалізацією, а також зміни в системі цінностей, інституцій суспільства та ціннісних орієнтацій громадян, спричинені її впливом.

У цьому плані потрібне обговорення цілого комплексу питань, таких як єдина цивілізація та єдина мораль: чи потрібна соціально-економічній та інформаційній глобалізації (глобалізації першого порядку – К.-О.Апель) ще й морально-етична глобалізація (глобалізація другого порядку, в тремінах Апеля)? як в цьому плані взаємодіятимуть етоси, що виростають у природний спосіб, і універсалістська макроетика, що виникає в процесі раціоналізації життєвого світу? Варто також звернути увагу на співвідношення понять глобалізму та універсалізму, глобальної, глобалістської та універсалістської етики; шляхи обґрунтування універсалістської етики в світлі сучасних філософських парадигм: контроверза універсалізму та партикуляризму, співіснування національних етосів і культур в мультикультурному світі.

З цієї контроверзи виникає наступний комплекс проблем, який пов’язаний з визначенням меж толерантності стосовно партикулярних етосів локальних соціокультурних життєсвітів та життєвих форм; чи є універсалізм справді універсальною категорією, чи він є ще одним проявом фундаменталізму, що має значення тільки для

¹¹ Див. Beck U. Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach verlorenen Sicherheit. – Frankfurt a. M., 2009.

¹² Ibid. – S.290.

¹³ Böhler D. Zukunftsverantwortung in globalen Perspektive. – Bad Homburg: VAS, 2009.

західної цивілізації як засіб експансії своєї ціннісної системи на весь світ з метою його підкорення?; чи є концепт прав людини універсальним, чи його значущість знову ж таки обмежується тільки західною цивілізацією, як це стверджують комунітаристи, ціннісні консерватори і особливо фундаменталісти різноманітного гатунку? Оскільки в процесі глобалізації утворюються “постнаціональні констеляції” (Ю.Габермас), то виникає проблема меж економічного та політичного суверенітетів національних держав.

Чому я вживаю тут щодо етики термін “універсалістська”, а не “глобальна”, або “глобалістська”? І чому тут ідеться не про загальнолюдські, а про універсалістські цінності? Звісно, за змістом і глобалістська, і універсалістська етики частково збігаються, так само, як загальнолюдські та універсалістські цінності. Адже їх значущість виходить за межі партикулярних етосів, або суто “внутрішньої моралі” окремих життєвих форм. Але навіть за етимологією слово “глобальне” походить від латинського “*globus*” (глобус) – куля, що належить до сфери фактичності і має дескриптивний зміст. Тому прескриптивний характер глобалістської етики обмежений саме цим змістом.

На противагу терміну “глобальна етика” я пропоную вживати слово універсалістська. Адже, згадаймо, слово “універсалістська” походить від латинського “*universum*” (універсум), що означає не тільки “всесвіт”, який, зрозуміло, є чимось більшим, ніж земна куля, а й “загальне”, “все”, “загальний закон природи”, а отже “логос”. В етичному сенсі універсальне виходить за межі будь-яких, емпірично обумовлених моральних належностей. “Універсалістською, – пише Габермас, – урешті-решт називаємо етику, яка стверджує, що цей (або подібний) моральний принцип виражає не лише інтуїції певної культури або доби, а є всезагальним”¹⁴.

Тобто цей принцип набуває універсальної значущості, долаючи вузькі межі фактичності. Він містить у собі не тільки емпіричний, феноменальний, а й позаемпіричний, ноуменальний, ідеальний світ, до якого належить не тільки суще, а й належне, що своєю чергою потребує поряд з дескрипціями емпіричного етосу, які описують

¹⁴ Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики // *Срмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – Київ. 1999. – С.327.

наявні моральні належності, ще й прескрипцій, які їх приписують на основі обґрунтування.

Тому я не вважаю правильною думку, що термін “глобалізація”, запроваджений до наукового обігу напочатку 80-х років минулого століття, має заступити поняття “універсалізація”, на чому наполягає, скажімо, британський соціолог З.Бауман, апелюючи до соціального буття, а не до соціального належного. На його думку, термін “глобалізація” свідчить про те, що з нами відбувається, на відміну від того, що ми хочемо, повинні або збираємося зробити, що має на увазі “універсалізація”¹⁵. Однак, як на мене, не можна говорити про реальне, оминаючи увагою ідеальне. Адже ці категорії належать до суттєвих визначень людського буття. Понад це універсалістські моменти закладені в самій людській природній конституції, так само як і в самих культурах, починаючи, принаймні, з осьового часу. Тим більше це стосується теперішньої кризової ситуації, яка потребує відповіді не тільки на запитання, що ми робимо, а й що ми повинні робити.

Особливо це стосується сфери повинного та належного, а отже й понять глобальної та універсальної етик. Адже універсалістська етика, в сенсі Канта, чинна для *всіх* розумних істот, а не тільки для землян, отже є “фактом розуму”. Як факт розуму вона має об’єктивний, точніше загальнозначущий характер, а отже є маніфестацією логосу, що містить у собі “програму” регуляції відносин не тільки людей одне з одним, а й відносин між народами та культурами, а також і відносини людей щодо природи. І дискурсивна етика продовжує традицію універсалістської етики Канта, переводячи сенс належного і його формули в трансцендентально-прагматичну площину. Вона відкрита для участі в універсальному дискурсі геть усім розумним істотам, принаймні таку відкритість слід розглядати як ідеал. Тому “відкритість геть усім” – це не емпірична, а трансцендентально-прагматична категорія, яка має контрфактичне, нормативно-регулятивне значення до емпіричного “всіх”, править отже за регулятивний принцип.

Зміст же поняття “глобальна етика” означає, що воно і за сферою застосування, і за джерелом обґрунтування (це ще важливіше!) обмежене фактичністю, в даному разі – земною кулею, тобто його

¹⁵ Bauman Z. The Individual Society / Z.Bauman. – Cambridge, 2001. – P.35.

вимоги чинні *тільки* для земних істот і обґрунтовуються ними самими (хай вони будуть найрозумнішими!), а тому це поняття, з огляду на його емпіричний зміст, хибить (даруйте за тавтологію!) “геоцентричною хибою”. Це поняття я пропоную запровадити навздогін поняттям “натуралістичної” (Дж. Мур) та “етноцентричної” (Ю.Габермас, Т.Ренч) хиб. *Геоцентрична хиба* є наслідком спроби вивести значущість ціннісно-нормативних систем із емпіричних топологічно-географічних визначеностей тих чи тих суспільств або культур та їх походження.

Аби уникнути такої географічної хиби, треба відрізнити генезу і значущість, мотивацію і легітимацію моральних норм. Їхня значущість не визначається їх походженням – ані історично, ані географічно. Так само не визначається вона її мотивацією, наприклад, наше прагнення робити добро ще не означає, що це добро є справді добром. Як зазначас Горст Гронке, “в практичному дискурсі слід відрізнити мотивацію, спрямовану на дотримання норми дії, і обґрунтування обов’язковості цієї норми. В моральному дискурсі не треба змішувати волю і обов’язок, воління і належне”¹⁶.

Відтак можна було б говорити про глобальну етику в аспекті її застосування, тобто як про прикладну етику, однак проблематичним є її обґрунтування, що відповідно ставить під сумнів можливість і її становлення, а врешті-решт і можливість її застосування. До речі, і Апель, говорячи про глобалізацію другого порядку як етичну глобалізацію, під етикою розуміє саме універсалістську етику дискурсу, якою мають перевірятися на значущість і етноетичні прилиси.

У цій проблематичності можна пересвідчитися на прикладі концепції глобального етосу, висуненої Хансом Кюнгом. У своїй книжці “Світовий етос для світової політики і світового господарства”¹⁷ Кюнг слушно, як на мене, критикує позицію С.П.Гантінгтона, який вважає, що “наступна світова війна, в разі її виникнення, буде війною цивілізацій”. Звісно, як директорові Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету, як радникові Пентагону,

¹⁶ *Gronke H.* Kulturalismus: Relativismus gegen Willen? Ein Versuch, die Bedingungen für einen sinnvollen argumentativen Dialog zwischen Transzendentalpragmatik und Kulturalisten zu klären.// Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische grundlagenprobleme des interkulturellen Managements. Hrsg. von H.Steinmann und A.G.Scherer. – Frankfurt a.M., 1998. – S.388.

¹⁷ *Küing H.* Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – München, Zürich. 1997.

доцільно спрямовувати свої зусилля напрямом вироблення стратегії “реальної політики”. Проте Гантінгтон, розвиваючи концепцію І.Г.Гердера про ізолюваність культур, фактично заперечує спорідненість культур, пов’язану з універсалістським виміром етичного, який, про що вже йшлося, виникає ще в осьовий час і процес формування якого не завершено й досі.

Свою чергою Кюнг, високо поцінуючи конструктивістську етику дискурсу Ю.Габермаса і К.-О.Апеля за універсалізм, проте вважає хибною думку, що можна раціонально зконструювати безумовно чинні норми в позірній незалежності від *контексту* людської спільноти комунікації й аргументації. Він піддає сумніву позицію, що начебто для громадськості знецінені релігійні засновки й інтерпретації моралі мають бути замінені досягненням аргументативного консенсусу в раціональному дискурсі, тобто моральною мовленнєвою грою, де діятиме “єдиний невимушений примус вагомішого аргументу”. Тому на противагу дискурсивній етиці Кюнг висуває концепт “світового етосу”.

“Світовий етос”, за Кюнгом, – це не “світова етика” в сенсі чітко визначеного філософського або теологічного вчення про моральні дії, цінності та норми, а звичаєве, індивідуально, або колективно витлумачене, фундаментальне налаштування людини”¹⁸. Ясна річ, можна погодитися з Кюнгом, що з огляду на конкретне становище релігій і культур видається досить проблематичним уже сьогодні за допомогою абстрактного раціонального дискурсу запровадити в життя обов’язковий і зобов’язувальний етос в глобальному масштабі, скажімо в індійському або африканському селищах. До цього варто додати, що в деяких українських селах також, оскільки їхні мешканці часто-густо мають домодерні світоглядні уявлення.

Справді, в життєвих світах цих культур має визріти так званий універсалістський, позаконтекстуалістський рівень, аби суб’єкти цих культур могли б стати готовими для сприйняття цього рівня, а отже й бути спроможними брати участь у дискурсі. Адже попри спільне універсалістське осереддя етосів багатьох релігій світу (золоте правило), в цих релігіях надто багато розбіжностей у світоглядах, культурах, ритуалах, засадничених контекстами життєвих світів цих

¹⁸ Kung H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – München, Zürich, 1997. – S.147.

культур, що відповідно до цих контекстів можуть “перетлумачувати” на свій лад і “золоте правило”, робити його чинним тільки для своїх, надаючи йому суто партикулярного змісту.

До того ж тут виникає проблема, як цей світовий етос зробити чинним, до того ж, щоб він був легітимним, визнаним усіма, і чинним для усіх. Тому, як на мене, етоси можуть існувати тільки в множині, проте аж ніяк не в однині, як світовий етос. Якщо не можна проводити тестування етосів на предмет їхньої відповідності глобальному етосу аргументативним дискурсом, тоді доведеться очікувати, коли він “виросте” природним чином, але в цьому разі *теорія* “глобального етосу” мало ефективна, адже вона не може вплинути на таке “природне” зростання. Однак слід зазначити, що, порівняно з комунітаризмом, і комунікативна філософія, і Г.Кюнг звертаються до планетарних вимірів етичного, хай це буде універсалістське або глобалістське його тлумачення.

Тому годі казати про те, що процес глобалізації розвивається і має розвиватися тільки на основі самоорганізації та саморегулювання економічних і політичних метасистем. За умов, коли гравці економічної діяльності виходять на арену, так би мовити, в різних “вагових категоріях”, за якими стоять і державні надпотуги, говорити про те, що ринок як форма самоорганізації “виведе куди слід”, навряд чи правильно. Так само, як в окремих розвинених країнах для приборкання таких надпотуг, які існували у вигляді монополій, впроваджувалося антимонопольне законодавство, так само і на світовому економічному рівні процес глобалізації має бути впорядкований “глобальним антимонопольним законодавством”, який приборкував би транснаціональні надпотуги.

І так само, як у західних країнах вирішувалося “соціальне питання” шляхом запровадження нових нормативних систем (побудова інституцій соціального ринкового господарства і соціальної держави), так само і у відносинах між розвиненими країнами і тими, що розвиваються, має бути впроваджено новий соціальний рамковий порядок, який враховував би і “нове соціальне питання” (відносини між країнами першого і третього світів), і “новітнє соціальне питання”, пов’язане з вирішенням проблем довкіллям.

На глобальному рівні така нормативна система має бути створена і впроваджена за допомогою глобальних інституцій, зокрема й всесвітньої держави, яка вирішувала б проблему “війни

всіх проти всіх” на світовому рівні і здійснювала б функцію контролю. Однак сподівання на створення такої інституції в найближчій перспективі навряд чи реальні. Але навіть коли б це вдалося здійснити, залишалася б невирішеною проблема легітиматії цих інституцій, яку навряд чи можна розв’язати поза вирішенням проблеми створення “всесвітнього громадянського суспільства”, інституцій деліберативної демократії на всесвітньому рівні. Такі інституції, з одного боку, є соціально-онтологічною умовою космополітичної універсалістської етики, з другого – саме в цій етиці дістають свого виправдання на універсальну значущість.

Отже, людству ще доведеться створити інституції деліберативної демократії у всесвітньому масштабі як інституції спільного контролю, де предметом обговорення стали б і науково-технічний, і соціально-економічний розвиток, і на основі таких обговорень приймалися б відповідні рішення, які були б чинними і обов’язковими для всього людства. Ціннісно-нормативне забезпечення тут має бути за дискурсивною макроетикою, яка передувала б і етоси окремих культур, і субсистемну “логіку речей” цілепокладань сучасного суспільства, зокрема й економічну раціональність. Радіус дії такої макроетики виходить далеко за межі сфери національних економік і потребує з огляду на процес поступальної економічної глобалізації планетарних масштабів відповідальності у сфері глобальної економіки, а отже, політичної та етичної глобалізації.

Насамкінець слід зауважити, що глобалізація безпосередньо впливає на подальший розвиток і нашої країни, стратегії її модернізації, шляхи пошуку власної ідентичності. Вироблення таких стратегій і втілення їх у життя потребує відповідних інституційних форм їх забезпечення, що неможливо без розвитку деліберативної демократії на основі універсалістських цінностей. Тому, як я гадаю, відроджуючи свої національні цінності і звертаючись до цінностей нашої спільноти зі своєю тяглістю та своїми традиціями, ми, вибудовуючи систему цінностей відповідно до сучасних умов, маємо застосовувати принцип універсалізації, через який ці цінності підлягатимуть тестуванню на універсалізм. Саме на цій основі ми зможемо вибудовувати такі суспільні інституції, завдяки яким можна було б разом з усім людством взяти під спільний свідомий контроль подальший науково-технічний і суспільний розвиток.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Сучасна доба, яку іноді називають інформаційною або добою постмодерну, значною мірою вносить невизначеність в усі сфери людського буття, яке стає неоднозначним; мінливим і потребує постійного самовизначення. Свій внесок в цей процес робить глобалізація, яка не лише розвиває традиційні ідентичності (пов'язані із сім'єю, місцем проживання, релігією тощо), не лише трансформує ідентичності, вироблені в період становлення індустріального суспільства (праця, фірма, корпорація), а й руйнує ідентичності, пов'язані з нацією-державою (інтенсивний наступ на неї з боку глобалізації також досить відчутний). Саме тому проблема ідентичності постала так гостро в період розгортання глобалізаційних процесів, Внаслідок цього в наш час і інтенсифікується пошук нових різновидів ідентичностей та адекватних відповідей на виклики сьогодення.

Для того, щоб точніше визначити ситуацію та чинники, що актуалізували проблеми ідентичності, потрібно, насамперед, з'ясувати специфіку такого явища, як глобалізація. Цей термін набув особливої популярності з середини 90-х років минулого століття і поступово витіснив всі інші терміни, що характеризують глобальні процеси сьогодення. Втім, уявлення про глобалізацію як про деякий загальносвітовий процес інтеграції економічних, фінансових, соціокультурних аспектів життєдіяльності країн світу потребує, принаймні, уточнення, оскільки маємо не просто суцільну й однозначну глобалізацію, а декілька різних процесів, які переплітаються, взаємодоповнюють один одного, а іноді мають і протилежне спрямування. Досить часто глобалізацію плутають з вестернізацією та своєрідним культурним імперіалізмом, або з глобальними проблемами сучасності. Однак те, що сьогодні позначають терміном "глобалізація" має дещо іншу специфіку, і тому було б недоречно ставити знак рівності між загальносвітовими проблемами індустріального періоду розвитку і глобалізацією.

Глобалізація нового типу виникла в умовах переходу людства до інформаційної економіки та в період становлення постіндустріального суспільства. Основні чинники цієї нової хвилі глобалізації

полягають у тому, що завдяки інформаційним мережам майже весь світ зв'язується через технології, людей і корисні функції таким чином, що утворюється своєрідна глобальна система. Вона проникає в усі країни, в усі культури, на всі території, в усі комунікаційні потоки та в усі фінансові мережі, безупинно обстежуючи планету у пошуках нових можливостей для отримання прибутку. Але характерно, що глобалізація буде це робити вибірково, поєднуючи значущі для неї сегменти та нехтуючи тими місцями й людьми, які вже вичерпали свої можливості або є нецікавими для неї на даний момент. Зрештою, маємо не суцільну глобалізацію, а різкий поділ країн світу на тих, хто вже долучився до інформаційно-мережевого світу, і тих, хто залишився за його межами і приречений на довічне перебування на периферії. Отже, як зазначає М. Кастельс [2] основними ознаками глобалізації є утворення нової реальності з новою соціальною структурою, специфічною економікою та особливою віртуальною культурою.

Звичайно, усі ці тенденції можуть діяти як спільно, так і окремо, тому іноді важко відрізнити, яка саме з них спричиняє ту чи іншу відповідну соціальну реакцію. До того ж і сама сучасна глобалізація не є чимось однозначним. Можна погодитися з Е.Гідденсом, який пише, що "глобалізація являє собою не один процес, а комплексну сукупність процесів. І ці процеси діють суперечливо, а то й конфронтаційно" [9, 14]. Зокрема, глобалізація може бути причиною відродження локальних культурних ідентичностей, викликати негативний спротив чи сприяти відновленню різного роду фундаменталізму.

Отже, проблема глобальних трансформацій світового порядку набула особливої актуальності в 90-х роках ХХ ст. у зв'язку з появою тенденцій до зростання та злиття економічних, технологічних, інформаційних процесів між країнами усього світу. Глобальна взаємозалежність суспільств у різноманітних сферах співіснування створювала враження наявності певної тенденції, яка має поширитися на весь світ, і всі країни будуть разом рухатися в одному, загалом у прогресивному, напрямі.

Сам термін "глобалізація" виник і набув поширення в середині 80-х років, і його застосування, в основному, пов'язують з іменем американського соціолога Р.Робертсона, який у 1985 р. дав тлумачення цьому поняттю, а згодом, у 1992 р., видав книгу під такою ж назвою. Теорія глобалізації робить наголос саме на масштабності

тих змін, які охопили майже весь світ, а, з іншого боку, начебто свідчила про потенціал західної моделі розвитку, яка визначає і уособлює цю тенденцію до глобалізації. Тож не дивно, що ця тенденція справляла враження активної експансії вестернізації. Особливого поширення ідеї глобалізації набули в період 90-х років, коли західний світ досяг значного економічного зростання, азійський світ уповільнив свій розвиток через кризи, а посткомуністичні країни почали активно впроваджувати ринкову економіку.

Таким чином, справжня глобалізація постає в період становлення інформаційної економіки, тобто економіки, яка розвивається на основі інформаційних ресурсів (тому глобалізацію слід відрізнити не тільки від “вестернізації”, а й від “світової економіки”, про яку писав І.Валерстайн). Глобалізація проявляється також в залученні багатьох різноманітних чинників (починаючи з культури, освіти, світоглядних настанов і закінчуючи умовами життя й загальним розвитком особистості), що працюють на ефективність нової системи. Зрештою, маємо процес глобальної трансформації, яка заторкує усі сфери: економіку, політику, культуру, існування людей, але яка не тотожна неконтрольованому поширенню західної культури (те, що називають вестернізацією).

Проте процес глобалізації не є безболісним і безконфліктним. Вона зачіпає усі аспекти життєдіяльності людей. Руйнується весь попередній звичний спосіб життя, відбувається злам у так званій психосфері, все більше людей відчувають психологічний неспокій. Глобалізація змінює соціокультурні, психологічні, моральні форми існування людей. Втрачається певна стабільність, визначеність індивіда в соціальному середовищі, розриваються сталі зв'язки і приналежність людини до певних різновидів ідентичностей. Відповідно зростає загальна невизначеність життя, що спричиняє розгубленість, оскільки у людей зникає впевненість, переконаність в надійності навколишнього світу. Виникає своєрідний “світ без опори”, в якому важко визначити пріоритети і однозначні світоглядні орієнтири. Як зазначає Е.Гідденс, “помилково вважати, що глобалізація стосується лише великих систем на кшталт світового фінансового порядку. Глобалізація – це не тільки про те, що “ген там”, про щось дистанційоване й надто віддалене від індивіда. Вона також стосується феномена “ось тут”, що впливає на інтимні і персональні сторони нашого життя” [9, 14].

Зрештою, значна кількість дослідників дотримуються думки, що глобалізація є суперечливим процесом, в якому втілюється принцип “тягни – штовхай”. Тобто вона не лише тягне догори, а й штовхає вниз, здійснюючи тиск на місцеву автономію. Вона збільшує кількість шансів для розвитку і одночасно сприяє появі загрозливих тенденцій, вона сприяє розвитку космополітичного світогляду і провокує відродження різного роду фундаменталізмів. Процес руйнування традиційних цінностей індустріального світу породжує зворотну тенденцію: відродження патріархальних ідентичностей, які, здавалося б, давно стали пройденим етапом. Тобто крах попередніх ідентичностей потребує формування нових ідентичностей, співвідносних глобалізаційним викликам. Глобалізоване інформаційне суспільство потребує нової ідентичності, і ця ідентичність формується в надрах мережевого суспільства.

Отже, цей процес постійної трансформації стосується, передусім, форм людської ідентичності, які відіграють неабияку роль у життєдіяльності людини, формують систему цінностей і, зрештою, надають смисл існуванню індивіду. Водночас розпад єдиної ідентичності, або такої, навколо якої можна побудувати раціональну соціальну систему, стає прикметою нашого часу. Саме тому пошуки нових форм ідентичності набувають в наш час особливого значення, особливо у зв'язку з тим, що глобалізація створює ситуацію невизначеності, розмиває попередні форми єдності, пропонує такий рівень свободи індивіда, який межує іноді з аномією. Тобто нововведення, інновації, викликані бурхливим розвитком інформаційних технологій, дають не лише нові шанси і можливості, але підвищують також ризики, наслідки яких можуть позначитися на долі людства в цілому. До того ж глобалізація містить у собі не лише економічні, технологічні чи фінансові складові, а й трансформує культуру, спосіб життя людей, систему цінностей і настанов, що визначають становище людини в світі. Зокрема, глобалізація руйнує і трансформує традиційні форми ідентичності, і у людей зникає відчуття причетності до певного оточення, сталих та визначених цінностей і орієнтирів.

Таким чином, загальна тенденція, що позначає рух глобалізації, полягає якраз у тому, що руйнуються попередні ідентичності, які надавали індивіду значення і визнання. На рівні індивіда цей процес проявляється як “криза ідентичності”, що стала однією з

провідних тем дослідження сучасних філософів і соціологів. При цьому втрачаються не лише ідентичності, характерні для традиційного аграрного суспільства, а й ідентичності, сформовані на базі автономності чи суверенності суб'єкта, тобто сформовані в період розквіту індустріального суспільства.

Зазначимо, що під ідентичністю тут розуміється процес, завдяки якому соціальний агент усвідомлює себе і конструює смисли навколо якоїсь культурної властивості або сукупності властивостей. Ч.Тейлор дає таке визначення ідентичності: "...Ідентичність – це хто ми, "звідки ми є". Власне, це те підґрунтя, на якому наші смаки та бажання, думки та прагнення набувають сенсу" [8, 36]. Е.Тоффлер визначає три основні потреби кожної особистості, які можна віднести до потреб ідентифікації. Це, по-перше, – потреба бути причетним до якоїсь спільності; по-друге, потреба в структурній визначеності свого існування; нарешті, потреба в значущості самого себе (потреба у визнанні) [3, 286–287]. Відповідно, незадоволення кожної із зазначених потреб веде до фрустрації та до "кризи ідентичності".

Для того, щоб зрозуміти, яких ідентичностей стосується загальноживаний сьогодні вираз "криза ідентичностей", потрібно провести їх класифікацію. Хоча чинників, які впливають на формування ідентичностей досить багато, втім можна показати, що зміна форм ідентичностей корелюється передусім зі змінами в соціально-економічній сфері. Тобто певний тип суспільства (аграрний, індустріальний тощо) формує відповідну систему цінностей і відповідні форми ідентичностей. Так, можна виокремити патріархальні ідентичності, які сформувалися в первісних формах співжиття людей, – рід, сім'я, плем'я, родинні стосунки тощо. Наступний клас ідентичностей пов'язаний з релігійними та морально-етичними цінностями, які визначають життя людей в більш широкому соціальному середовищі (релігійні спільноти, аграрні суспільства, перші державні утворення тощо). Зі становленням індустріального типу суспільства виникають ідентичності, пов'язані з причетністю до певних спільнот, які становлять основу громадянського суспільства. Певний клас ідентичностей сформувався навколо цінностей нації-держави і їх позначають терміном "національна ідентичність". (Можна уявити ще ширші за обсягом ідентичності, коли індивіди виходять за межі цінностей, нав'язаних певною культурою, і орієнтуються на цінності планетарного масштабу. Це те, що можна було б назвати космо-

політичною ідентичністю).

Відомий дослідник інформаційного суспільства Мануель Кастельс дає дещо іншу класифікацію, в основі якої лежить спосіб, або принцип генезису, згідно з яким формуються ідентичності. Зокрема, у другому томі трилогії “Інформаційна доба економіка, суспільство і культура” (1997) він зазначав, що “для побудови ідентичності використовують будівельний матеріал із історії, географії, біології, продуктивних і репродуктивних інституцій, колективної пам’яті і особистих фантазій, владних апаратів і релігійних відносин” [7, 7]. Ця різноманітність вихідних передумов, якщо не провести певну класифікацію, створює певні труднощі для розуміння тих процесів, що відбуваються в наш час. Тому М.Кастельс пропонує розрізнати три форми і відповідно три генези побудови ідентичностей: 1) ідентичності легітимашії; 2) ідентичності спротиву; 3) проєктивні ідентичності (тобто зорієнтовані на побудову нової ідентичності). На його думку, кожен тип процесу побудови ідентичності веде до різних наслідків щодо становлення суспільства. Так, ідентичності легітимашії породжують *громадянське суспільство*. В цьому випадку йдеться про процес, коли ми пов’язуємо себе з певною групою, етносом, нацією. Це певна група ідентичностей, які спрямовані на укорінення людини в певному соціумі.

Другий тип збудованої ідентичності, *ідентичності опору*, веде до утворення *комуни* або *спільнот* (ком’юніті) у формулюванні А.Етціоні. Як зазначає М.Кастельс, “це можливо найважливіший тип вибудованої ідентичності в нашому суспільстві. Він конструює форми колективного опору всіляким видам утиску, особливо на базі ідентичностей, які раніше були чітко визначені історією, географією, ідеологією тощо” [7, 8]. Отже, це – ідентичності, які виникають у відповідь на якісь зовнішні загрози, як реакція на певні виклики, що нам загрожують. Зокрема, в наш час існує така загроза, як глобалізація, і відповідно виникає рух антиглобалістів. Але ідентичності спротиву можуть формуватися і в інших ситуаціях. Наприклад, коли певні групи населення виступають проти розмивання традиційних цінностей (тобто цінностей, які колись нас об’єднували – сім’я, родина, спільні переконання тощо), адже коли ми потрапляємо в якийсь новий світ, то ці старі цінності перестають спрацьовувати. З цього приводу можна з жалем говорити, що світ котиться до якоїсь атомізації, що втрачаються базові цінності, що

руйнуються підвалини нашого життя. І от як один із можливих виходів з цієї ситуації, це - повернення до попередніх ідентичностей. Тобто – це ті ідентичності, які ми називаємо ідентичностями патріархальності, коли ми належимо до певної первісної спільноти, певної родини. Це спроба протистояти тим універсалістським цінностям, що стають домінуючими в добу глобалізації. Зрештою, можна сказати, що різного роду фундаменталізми є породженнями глобалізації, це спроба вчинити спротив цій космополітичній тенденції.

І, нарешті, третя група ідентичностей, про яку згадує Кастельс, це конструктивні або проєктивні ідентичності, тобто ми їх повинні збудувати, їх ще немає. Йдеться про те, що оскільки світ стає мінливим, непевним, багатограним, розмаїтим, то відповідно для такого світу ми повинні збудувати ідентичності певного типу. Яким чином будувати ці нові ідентичності, яким чином це буде зроблене, які там мають бути установки, ми ще не знаємо, оскільки це те, що треба вигадати. Отже, постає питання: яким же чином ми повинні відреагувати на ті виклики, які нам пропонує сучасний плінний світ? Чи повинні ми повернутися до старих патріархальних цінностей (до речі, закликів такого роду досить багато)? Або ж ми повинні, виходячи з певної перспективи, думати про те, якими цінностями повинно збагатитися людство, щоб вижити в цьому неспокоїному світі.

Отже, все це свідчить про те, що існує багато різновидів ідентичності. Відповідно, питання стоїть так: чому сьогодні виник такий феномен, як “криза ідентичності”? Попередні ідентичності чомусь не працюють, і постає проблема, яким же чином та які нові ідентичності ми маємо виробити. Або, як зазначав з цього приводу М.Кастельс, нині “наявний пошук нової системи зв’язків, побудованої навколо поділюваної, реконструйованої ідентичності” [2, 45].

Втім, якщо звернутися до попередньої історії розвитку людства і простежити, яким чином відбувалося становлення ідентичностей, то можна констатувати, що нинішня криза ідентичності не є першою. Перехід від традиційного аграрного суспільства до індустріального теж супроводжувався “кризою ідентичності”. (Зазначимо, що в традиційному суспільстві переважали так звані первісні ідентичності – сім’я, патріархальність, релігія, приналежність до певного етносу). Зокрема, в індустріальному суспільстві концентрація промислового виробництва і урбанізація ведуть до того, що кількість контактів між людьми збільшується, але інтенсивність їх падає. Зрештою

виникає своєрідна ізоляція індивідів, і поширюється самотність, на чому особливо наголошували екзистенціалісти. Стосунки індивіда з іншими людьми стають фрагментарними, суто функціональними. Зведення існування до набору функціональних стосунків робить з людини “модульну особистість”, яка складається з тисячі модулів, що залежно від ситуації “вмикаються” і “вимикаються”. На відміну від цілісної особистості ці модулі (“модульна людина”) можуть бути легко замінені один на одний. Зрештою, в індустріальному суспільстві люди стають більш вільними, незалежними, але самотність та ізоляція – це плата за таку свободу.

Відповідно, оскільки відбулися зазначені зміни в індустріальному суспільстві, то змінилися і форми ідентичності, вони вже пов’язані з іншими формами причетності до спільноти (фірма, корпорація тощо), структурної визначеності (робота, дозвілля, клуби за інтересами), значущості (компетентність, належність до певного класу тощо). Звичайно, в індустріальному суспільстві продовжують існувати традиційні, історично первісні ідентичності – сім’я, релігійність, патріархальність, але вони починають відходити на другий план.

В індустріальному суспільстві особливого значення набувають індивідуальні якості людини, пріоритетом стає її автентичність і самотність. Тобто на зміну колективним патріархальним ідентичностям приходить набір індивідуалізованих ідентичностей. Ч.Тейлор у праці “Політика визнання” показує історію становлення індивідуальної ідентичності, яка пов’язана з самотністю людини, з визнанням її автентичності. “Артикулюючи свою самотність, я визначаю себе. Я реалізую потенціал, який є суто моїм” [8, 34], – зазначає Ч.Тейлор. Маємо процес, коли замість визнання через становий статус приходить визнання, яке пов’язане з тим, чого варта людина завдяки реалізації свого потенціалу. Втім, згодом цінність моральної норми “опори на самого себе”, принцип індивідуалізму, характерний для періоду раннього індустріалізму, також руйнується, оскільки виникає суспільство, в якому індивідуальна ідентичність поступається місцем колективній (побудова нового колективного “Я”), а тут і видаються доречними саме традиційні (колективні) ідентичності (саме цим можна пояснити появу різного роду фундаменталізмів).

Отже, попередній досвід людства свідчить, що ідентичності не є чимось раз і назавжди даними. Залежно від умов певного історичного періоду вони змінюються, і змінюються саме в напрямі

від більш сталих до менш тривких. Постійно звужується сфера впливу традиції, і все більше набирає силу тенденція, пов'язана з самостійним вибором способу життя, виробленням неординарної системи цінностей та моделей поведінки. Отже, маємо рух в бік все більшої свободи і незалежності.

Втім, як зазначає З. Бауман [4], свобода має суб'єктивний і об'єктивний вимір. Це означає, що людина, навіть будучи рабом чи кріпаком, може почувати себе суб'єктивно вільною. І навпаки, будучи звільненою від цієї залежності, вона відчуває непевність, страх і тривогу. Тобто реальна ("об'єктивна") свобода аж ніяк не є благом. Зрештою, постає певна дилема, яку намагалися розв'язати філософи з давніх-давен. Одні з них наголошують на тому, що стан абсолютної свободи призведе до "війни всіх проти всіх" (Гоббс), а отже, слід підтримувати різні форми соціального примусу та обмежень. Цю ідею пізніше розвинув Е. Дюркгейм, який вважав, що саме "норма" насправді звільняє людей від рабства, яке існує в самій людині, в її асоціальній природі. Тому відсутність норм ("аномія") – це найгірше, що може трапитися з людьми, які намагаються розв'язати свої проблеми.

Іншу позицію представляють філософи, які відзначали на дегуманізуючий ефект тотального соціального контролю і примусу. Зокрема, екзистенціалізм чітко протиставляв автономне існування індивіда соціальним формам регламентації його поведінки. В їхніх концепціях соціум постає як щось вороже свободі людини. Тому людина повинна постійно обстоювати своє право на свободу. Якщо цього не відбувається, то людина перебуває в стані "самообману", нещирості, в ситуації несправжнього типу існування.

Так само "критична соціологія" представників Франкфуртської школи піддавала гострій критиці суспільство, в якому людина, за висловом Маркузе, стає "одновимірною". На його думку, індустріальне суспільство являє собою раціональну форму панування і соціального контролю. В такому суспільстві на перший план висувається "логіка панування", технологічна раціональність, яка дає можливість ефективно керувати індустріальним суспільством. Згідно з цією логікою, наука і техніка дають змогу безболісно підкоряти особистість суспільному цілому і легко усувати будь-яку можливість соціального конфлікту. Як писав Маркузе, "під впливом технології культура, політика та економіка зливаються у всеосяжну систему,

котра поглинає або відкидає всі альтернативи. Продуктивність і зростаючий потенціал цієї системи стабілізують суспільство і утримують технічний прогрес в межах свого панування” [11, 93]. Таким чином, суспільство і вся його система стають одновимірними. Будь-який інший вимір, будь-яка опозиція, критика стають неможливими. Звільнення від такого утиску є настільки неймовірним, що Маркузе навіть сумнівається, що воно можливе.

Відомий французький соціолог Ж.Еллюль в праці “Техніка, або виклик століття” (1954) писав про згубний вплив техніки на людину. На його думку, в наш час виникає цивілізація, в якій техніка постійно й безупинно адаптує людину до технічного середовища. Особливу роль в інтеграції індивіда Еллюль відводив “людській техніці”, яка являє собою набір засобів по управлінню людською поведінкою. Завдання такої техніки подвійне: з одного боку, – усунути тертя, конфлікти, несумісності, що виникають в процесі трудової діяльності, а з іншого, – сприяти найповнішій мобілізації людських сил і здібностей. Результатом цієї постійної адаптації індивіда є поява “добре заточеної людини”. Більше того, Еллюль писав про “життєрадісного робота”, який от-от має з’явитися завдяки все більш досконалим технікам маніпулювання людською особистістю.

Інший представник Франкфуртської школи Е.Фромм вбачав основну проблему індустріального суспільства в тому, що воно через уніфікацію людської особистості продукує своєрідну соціальну хворобу – “синдром відчуження”. На його думку, “вимога максимальної ефективності викликає вимогу мінімальної індивідуалізації. Вважається, що соціальна машина працює ефективніше, коли індивіди зведені до суто кількісних одиниць, особистість котрих можна записати на перфокарті. Такими одиницями легше керувати за допомогою бюрократичних правил, оскільки вони не створюють ніяких турбот або незгод. Для досягнення такого стану людей потрібно позбавити індивідуальності й навчити ідентифікуватися не з самими собою, а з корпорацією” [12, 142]. Зрештою, в людині формується деяка внутрішня пасивність, яка проявляється як своєрідна патологія. Людина змушена підкорятися нав’язаним соціальним нормам та вимогам. “Отже, – робив висновок Фромм, – вона відчуває себе безсилою, самотньою й стривоженою. Вона не бачить якогось значного сенсу в цілісності та самототожності. Конформізм здається їй єдиним способом уникнути нестерпної тривоги, але й конформізм

не завжди дає їй полегшення” [12, 146]. В результаті людина втрачає притаманну їй активність, втрачає будь-який інтерес до життя. Дегуманізація стає загальнопоширеним явищем технологічно орієнтованого суспільства. Подолати її можна лише тією мірою, якою людині вдається повернутися до життя і знову стати дієздатною. Як писав Е.Фромм, “у психологічному аспекті немає коротшого шляху до подолання кризи ідентичності, ніж глибинне перетворення відчуженої людини на дійсно живу людину” [12, 181].

Таким чином, аналізуючи західне індустріальне суспільство 50-60-х років минулого століття, представники соціально-критичного напрямку відзначали згубний вплив соціального середовища, техніки, інструментальної раціональності на людську особистість. Звідси популярність ідей екзистенціалістів, представників “критичної соціології”, які намагалися відстояти свободу особистості, автентичність її існування. Висновок цих філософів і соціологів однозначний: тотальна інтеграція індивіда в соціум призводить до прогресуючої деградації людини. Тому слід шукати способи нейтралізації цього впливу або можливості спротиву цій тенденції.

Втім, ситуація докорінним чином змінилася в період переходу до постіндустріального суспільства, коли змінилася структура економіки і відповідно зросла роль особистості в соціально-економічній сфері. В подальшому доба глобалізації з її інформаційно-комунікативними технологіями та становленням мережевого суспільства передбачає вже таку ступінь свободи індивіда, яка іноді межує з повною відсутністю будь-якої регламентації. Як зазначає З.Бауман, “Нарікання Маркузе застаріли, оскільки індивіду уже надана уся свобода, про яку він міг мріяти і на яку він міг розумно сподіватися: суспільні інститути тільки й хочуть поступитися турботою про визначення та ідентичності індивідуальній ініціативі, тоді як важко знайти універсальні принципи, проти яких можна повстати. Щодо мрії комунарів про “повторне насадження того, що вже викорінено з коренем”, ніщо не може змінити той факт, що можна насадити лише ліжка в motelі, спальні мішки і кушетки психоаналітиків, і що надалі спільноти – значною мірою постульовані, ніж уявні – можуть бути лише ефемерними артефактами гри індивідуальності, яка продовжується, а не силами, що визначають ідентичність людини” [4, 29].

Тобто попередні форми залежності індивіда від соціуму не лише ослабли, а й стали крихкими, нетривкими, такими, що з’являються

“до запитання”. Виникає загальна тенденція до індивідуалізації. Е.Тоффлер вбачав в цьому ознаки демасифікації, яка йде на зміну попередній, характерній для індустріального суспільства, концентрації мас у великі соціальні групи. Відповідно суперіндустріальне суспільство, на його думку, відзначається тим, що людина втрачає причетність до старих форм ідентичності. Зокрема, він писав: “Завдяки демасифікації суспільства, завдяки тому, що акцентується увага більше на відмінності, ніж на подібності, ми допомагаємо людям індивідуалізувати самих себе... Але ми також робимо людський контакт більш утрудненим. Чим більше ми індивідуалізовані, тим стає важче знайти чоловіка (дружину) або кохану (коханого), котрі мали б цілком схожі шлюбні інтереси, цінності, плани чи смаки. Дружбам теж усе важче завітати в гості... Результатом є велика кількість поганих шлюбних стосунків. Або взагалі ніяких стосунків” [4, 281].

Відтак, на порядку денному постає інша небезпека: втрата ідентичності в усіх можливих її проявах. Зважаючи на вказані обставини, люди в таких умовах прагнуть знайти нові форми ідентичності: культу, напівкульту, різні форми причетності до структурованого життя. Однак проблема залишається актуальною. Тому Тоффлер пропонує розробити заходи для зміцнення традиційних форм ідентичності. Інший спосіб, який теж пропонується Тоффлером, це підготовка спеціалістів з функцією “інтеграторів”, завдання яких полягало б у тому, щоб знаходити нові форми ідентичності і залучати до них людей.

Особливо загрозливою ця тенденція стає в період розгортання глобалізації, коли розмиваються усталені форми співіснування людей, коли набирає обертів космополітичний імпульс. При цьому руйнується весь попередній звичний спосіб життя, втрачається певна стабільність, визначеність індивіда у соціальному середовищі. Виникає своєрідний “світ без опори”, в якому здобута свобода межує з безладдям. Відповідно в такому суспільстві попередні форми причетності до сталих спільнот, стабільної структурованості життєвого світу, традиційних соціокультурних утворень поступаються місцем ефемерним формам, які постійно змінюються. Е.Гідденс щодо глобалізації та пов'язаною з нею різкою зміною життя вживає метафоричний вираз “нестримний світ” (runaway world) і наводить, як приклад для порівняння, ситуацію людини, яка падаючи із сотого поверху хмарочосу, вважає, що “поки що все добре”, оскільки до

землі ще далеко [9, 21].

Втім, оцінка з боку соціальних філософів ситуації, що склалася, неоднозначна. Одні оцінюють її як загрозову, тобто як таку, що веде до розпаду суспільства. Зокрема, Р.Дарендорф говорить про небезпеку майбутньої аномії, тобто “коли найбільша свобода перетворюється на найбільшу несвободу” [5, 32]. Так само Ю.Габермас дає невтішний прогноз: “Кінцевою точкою є цілковито децентроване світове співтовариство, яке розпадається на неупорядковану масу функціональних систем, що репродукуються та самокеруються. Подібно до Гоббсових людей у природному стані ці системи утворюють одна для одної довілля. Вони вже не розмовляють спільною мовою. Не маючи інтерсуб’єктивно поділеного універсуму значень, вони протистоять одна одній на основі взаємного спостереження та ставляться одна до одної згідно з імперативами самозбереження” [6, 182]. Відомий дослідник інформаційного суспільства М.Кастельс, хоча й відзначає позитивну роль становлення “мережевого суспільства, також вказує на те, що “розпад єдиної ідентичності, що рівнозначний розпаду суспільства як розумної соціальної системи, цілком може виявитися прикметою нашого часу” [1, 297].

Звідси й виникає прагнення дослідників певного спрямування протиставити цій тенденції глобалізації нові форми структурованості життя людей, які могли б надати новій визначеності свободі і демократії. Зокрема Р.Дарендорф говорить про необхідність відродження або відновлення глибоких зв’язків (лігатур) у суспільстві. (“Лігатурами називаються глибокі зв’язки, наявність яких надає сенс вибору” [5, 32]. Він, зокрема, критикує позицію постмодернізму, визначену у вислові “підходить все”. Адже, незважаючи на збільшення свободи в глобалізованому світі, одночасно зростає небезпека аномії. Такими лігатурами можуть стати традиційні форми причетності до організованої спільноти. Р.Дарендорф, насамперед, підкреслює позитивний аспект існування лігатур: “Глибокі зв’язки, за які ми тут заступаємось, дають великий простір для прав громадян та набору можливостей вибору, які вони роблять доступними. Разом з тим вони дають людям зброю, щоб не відчувати себе безпорадними перед цими можливостями” [5, 33]. Хоча, як зазначає сам дослідник, ці ж лігатури можуть стати занадто жорсткими і бути перепорою для розвитку. Як приклад такої подвійної ролі лігатури Р.Дарендорф наводить релігію, яка може як цементувати суспільство, так і ставати

на заваді соціальному і технологічному прогресу. Він показує, яким чином лігатура може бути як способом формування певних критеріїв для орієнтації в світі та настановою на відповідну дію, так і формою поневолення, коли вона містить абсолютні вимоги (релігійний фанатизм). Втім, оскільки існування без лігатур веде до безладдя, аномії, то звідси й походить прагнення людей знайти якісь форми причетності до сталих соціокультурних утворень.

Більш виражену позицію в цьому питанні демонструє З.Бауман, який, характеризуючи суспільство доби постмодерну, говорить про “розлучення”, яке відбулося між соціалізацією (структурованістю), що її наполегливо впроваджувала нація-держава, і безструктурною соціальністю, яка формується спонтанно, спорадично, здатна розпадатися при найменшій нагоді, і яка, зрештою, замінює попередню соціалізацію. Такі спонтанні угруповання він, слідом за М.Маффесолі, називає “неоплеменами”. Вони дещо нагадують натовп, але без прив’язки до спільного місцеперебування. Завдяки глобальній мережі комунікації, “трансльовані засобами масової інформації стереотипи, призначені для мавпування, здатні збирати “натовпи” величезних розмірів (хоча й крихкої структури) за допомогою одночасного “показу” подій в місцях, розташованих на далеких відстанях одне від одного” [13, 170]. Підсумовуючи, Бауман зазначає, що “соціалізація та контрструктурна соціальність є двома відмінними, часто протилежними способами, в які може бути освоєним і заселеним соціальний простір, що знаходиться поза досяжністю моральних імпульсів” [13, 171].

На його думку, соціалізація, за допомогою встановлених правил і норм поведінки, утворює досить стійку структуру, яка робить життя людини безпечнішим і спокійнішим. Водночас вона утворює своєрідну отруйну суміш, згубний потенціал якої проявився в різного роду авторитарних режимах. На противагу цьому, контрструктурна соціальність робить світ більш небезпечним, невизначеним, позбавленим “точки опори”. Соціалізація, в принципі, є необмеженою у своєму розширенні і створенні сталих структур. Соціальність, навпаки, видається схильною до безперервного поділу. Звідси Бауман робить висновок, що “соціалізація здатна відкладати в осад структури набагато стійкіші за відомі своєю ефемерністю й мінливістю продукти соціальності” [13, 171].

Отже, фактично маємо дві позиції щодо того, який з двох

вишеозначених способів слід обрати, чи, навпаки, нейтралізувати. Зокрема, прихильники соціалізації і структурної визначеності рату-ють за відновлення якихось “лігатур”, різних форм причетності і зв’язку з універсальним цілим. Інші дослідники вважають, що маємо об’єктивний процес розпаду структурованого життя і потрібно шу-кати вихід, маючи на увазі саме цей факт. З точки зору прихильників другої позиції, спроби відновити попередні універсальні цінності приречені на поразку. Або, інакше кажучи, можна відновити лише щось тимчасове на кшталт ліжок в придорожньому motelі (Бауман). М.Кастельс говорить про можливість створення нових форм ідентичності, які ще потрібно конструювати.

Натомість, допоки не утворилися нові ідентичності, набирають силу різного роду “ідентичності спротиву” – боротьба з різними нововведеннями, боротьба за чистоту нації, проти іновірців тощо. Тобто можна зробити висновок, що в добу глобалізації, насамперед, формуються ідентичності спротиву, які намагаються щось протиста-вити ситуації невизначеності й ризику, що несе з собою глобалізація. Або інакше кажучи, спроба вийти з-під влади мережевого суспільства стимулює створення різних спільнот, об’єднаних на основі “ідентич-ностей спротиву”, породжуючи нові націоналізми, сепаратизми, локалізми, етнічні та культурні співтовариства.

М.Кастельс навіть наголошує на неминучості появи такого типу реакції. Зокрема, він констатує: “таким чином, ідентичність спротиву в суспільстві мережевих структур набирає такого повсюд-ного поширення, як і індивідуалізм, що є результатом зникнення легітимізуючої ідентичності, яка колись існувала і на основі якої в індустріальну добу будувалося громадянське суспільство. Однак ця ідентичність тільки чинить спротив, а в комунікацію входить вкрай рідко” [1, 299].

Отже, аналізуючи специфіку нинішньої кризи ідентичності, Кастельс наголошує на тому, що насамперед йдеться про кризу патріархальності та зміну індивідуального досвіду. Майже в усьому світі сьогодні патріархальна система піддається тиску, а в деяких суспільствах навіть зазнала краху. Про це свідчить перегляд відносин між статями, зростання феміністських рухів, зміна ролі сім’ї. Оскільки в світі відбуваються такі драматичні зміни, то люди схильні групува-тися навколо первісних джерел ідентичності: релігійних, етнічних, територіальних тощо. Саме в цьому контексті стає зрозумілим

відродження в наш час різних видів фундаменталізму. Зважаючи на те, що фундаменталізм може містити жорсткі, навіть абсолютні вимоги, стає зрозумілою заява Кастельса, що “різного роду фундаменталізми, що походять від різних джерел, будуть становити найбезкомпроміснійший виклик однобічному домінуванню інформаціонального глобального капіталізму. Їхній потенційний доступ до зброї масового знищення відкидає гігантську тінь на оптимістичні перспективи інформаційної доби” [2, 509]. Втім, Е.Гідденс вважає, що фундаменталізм – це не те саме, що фанатизм або авторитаризм. Навіть сам термін виник не так давно, разом з поняттям глобалізації. Більше того, фундаменталізм є породженням останньої, а тому, на його думку, це лише спроба захистити світ сталих цінностей, а не відродження релігійного фанатизму (хоча такий варіант також не виключається). Тобто для Гідденса фундаменталізм – це один з полюсів глобалізації, на іншому полюсі якої перебуває космополітичний світогляд.

Звідси стає зрозумілим зростання впливу релігійного фундаменталізму в будь-якому його варіанті (християнський, ісламський, індуїстський тощо). Звичайно, це видається своєрідним відступом, оскільки поступ людства був пов’язаний, насамперед, з відмовою від традиційної релігійності.

Однак, як відзначає М.Кастельс, “в історичний період, що характеризується вельми поширеною деструктуризацією організацій, делегітимізацією інститутів, згасанням великих суспільних рухів та ефемерністю культурних проявів, ідентичність стає головним, а іноді й єдиним джерелом смислів. Люди все частіше організують свої смисли не навколо того, що вони роблять, а на основі того, ким вони є, або у своїх уявленнях про те, ким вони є” [2, 27]. Цим і пояснюється та увага до проблеми ідентичності, яку не оминає майже жодний дослідник глобалізаційних процесів.

Отже, глобалізація вносить новий вимір у процес пошуку ідентичності, оскільки вона спирається на нові джерела розвитку і надає нові можливості для реалізації людського потенціалу. Звідси напрошується висновок, що хоча глобалізація спричиняє повернення до традиційних ідентичностей, таке повернення не є адекватною відповіддю на виклик глобалізації. Потрібно сформувати нові ідентичності, які враховували б ті можливості для реалізації індивіда, що їх надає доба глобалізації. Для формування цих ідентичностей необхідно

створити новий дискурс ідентичності, необхідна нова політика, яка працювала б у системі культурних цінностей і поведінкових моделей.

Це завдання, безперечно, є надзвичайно складним, оскільки нові ідентичності мають з'явитися в умовах відсутності стабільних культурних характеристик. Сама культура набуває іншого характеру. М.Кастельс говорить про становлення культури реальної віртуальності. Це багатоліка культура, яка є віртуальною, оскільки створюється комп'ютерами в кіберпросторі. На відміну від попередньої культури в ній немає нічого сталого. Це безперервний процес створення і руйнування. Відповідно попередні форми причетності до сталих спільнот, стабільної структурованості життя, традиційних культурних утворень в такому суспільстві поступаються місцем ефемерним формам, які весь час змінюються. Можна було б навіть припустити, що в інформаційному суспільстві взагалі немає культури у звичному для нас розумінні. Однак це було б перебільшенням. Як зазначає М.Кастельс, "це справді культура, але культура ефемерного, культура кожного стратегічного рішення, швидше клаптикова ковдра, зшита з досвіду й інтересів, ніж хартія прав і обов'язків" [2, 197]. Така культура становить своєрідний "дух" інформаційного суспільства. М.Кастельс називає цей новий "дух" інформаційного суспільства "хакерівською етикою" (яка виникла на зміну "протестантській етиці" індустріального суспільства), пояснюючи, що слово "хакер" тут не має жодного відношення до комп'ютерних злочинців, а означає – як це й було від початку – індивідуум, який бажає реалізувати свою пристрасть до творчості: хакером рухає ідея, здійснення якої він вважає не лише важливим, а й таким, що приносить задоволення. У книзі "Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель" М.Кастельс і П.Хіманен пишуть: "Творці інформації роблять щось, що вони вважають насправді цікавим, стимулюючим і навіть веселим. Їхня робота – це самореалізація, в якій вони використовують власні, особливі творчі здібності, постійно перевершують себе й роблять творчий внесок" [10, 187].

Втім, ще раз наголосимо на суперечливих тенденціях, що супроводжують процес глобалізації: з одного боку, глобалізація вимагає вироблення ідентичності в планетарному масштабі, а з іншого, – маємо зростаюче протистояння їй у вигляді відновлення різного роду фундаменталізмів. З одного боку, маємо розмивання

традиційних ідентичностей, а з іншого, – пошук нових ідентичностей нерідко призводить до відродження патріархальних ідентичностей, які знову набирають силу в умовах кризи, викликаній глобалізацією. Тобто замість пошуку нових ідентичностей відбувається відродження попередніх, які М.Кастельс називає “ідентичностями опору”, оскільки їхнє спрямування антиглобалістське. До того ж самі ідентичності можуть нести в собі асоціальний чи антигуманний елемент.

Відповідно становлення інформаційної доби супроводжується кризою усіх цих форм ідентичності. Зникають підстави для формування ідентичностей легітиматії. Як зазначає Кастельс, “інститути і організації громадянського суспільства, які будувалися навколо демократичної держави, навколо соціального контракту між капіталом і працею, перетворилися на порожні шкарлупки, що все менше співвідносяться з життям людей. ...Трагедія і фарс полягають в тому, що в той момент, коли більшість країн світу нарешті завоювали собі доступ до інститутів лібералізму (які, на мій погляд, є основою будь-якої політичної демократії), ці інститути виявилися настільки далекими від структур і процесів, які відіграють сьогодні реальну роль, що більшості вони уявляються глузливою посмішкою на новому обличчі історії. Наприкінці тисячоліття голими виявилися і король, і королева, і держава, і громадянське суспільство, а їх громадяни-діти розкидані нині по самих різних притулках” [1, 297].

Зрештою, маємо нові ідентичності, які формуються не зверху вниз, а з середини – назовні, тобто “ті, хто є нашими” проти тих, хто до нас не належить. Виступаючи проти попередніх форм ідентичності (патріархальність, релігійність, приналежність до певної спільноти тощо), вони все ж не є ідентичностями доби глобалізації, утвореними на основі нових універсальних цінностей. Тому виникає потреба створити нові проекти, де ідентичності формуються не на основі спротиву глобалізаційним процесам, а на цінностях, що включали б в себе своєрідний космополітичний компонент, який містить в собі глобалізація.

Отже, в добу глобалізації ідентичність виступає не у вигляді причетності до сталих структур і спільнот, а як постійне самовідтворення. Однак це завдання виняткової складності, тому пошук ідентичності в добу глобалізації ще потребує свого теоретичного осмислення і вироблення практичних засобів для її формування.

Література

1. *Кастельс М.* Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999.
2. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
3. *Тоффлер Е.* Третья хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія . – К., 1996.
4. *Бауман З.* Текучая современность. – СПб., 2008.
5. *Дарендорф Р.* У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. – К., 2006.
6. *Габермас Ю.* Залучення іншого: Студії з політичної теорії. – Львів, 2006.
7. *Castells M.* The Power of Identity. – Oxford, 1997.
8. *Тейлор Ч.* Мультикультуралізм і "Політика визнання". – К., 2004.
9. *Гідденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004.
10. *Кастельс М., Хіманен П.* Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель. – К., 2006.
11. *Маркузе Г.* Одновимірна людина: дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія . – К., 1996.
12. *Фромм Е.* Революція надії // Сучасна зарубіжна соціальна філософія . – К., 1996.
13. *Бауман З.* Етика постмодерну. – К., 2005.

ПРОБЛЕМА ЦІННОСТЕЙ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ МЕНТАЛЬНОСТІ

Проблема *цінностей* та *цілепокладання* в сучасній філософії і гуманітарії взагалі, попри активне звертання до неї з того чи іншого приводу, відходить на периферію дослідницької уваги фахівців, захоплених новими й модними проблемами радикального переосмислення сутності світу, що все більше виявляє свій релятивізм. Ставлення до неї стає формальним і неглибоким, як до чогось вже пройденого й застарілого. Суцільні лементациї з приводу необхідності формування нових, більш адекватних сучасним умовам систем цілепокладання та цінностей не є достатньо дієвими та ефективними. Ми все рідше звертаємося до творчого спадку наших славних попередників П.Кошніна, В.Шинкарука, В.Іванова, О.Яценка, М.Тарасенка та ін. в працях яких означена проблематика досліджувалася послідовно і глибоко.

За О.Яценком, виходячи з існуючих умов, індивід свідомо або несвідомо формує свої цілі, співвідносить з ними свою поведінку. "Наявність цілі діяльності виступає самою безпосередньою характеристикою свідомості людини і її способу буття" [9, 9]. Проблема формування *цінностей* та *потреб*, сам процес реалізації потреб є складними й драматичними в історії цивілізації. Ціль і споріднена з нею система потреб, займають особливе місце в структурі діяльності, як спонукальний чинник, який виражається через мотив. Вона виступає внутрішнім структуроутворюючим фактором діяльності, є закономірним процесом розвитку людини і реалізується у процесі перетворення навколишнього світу. Аналіз цілі як внутрішньої детермінанти діяльності передбачає: співвіднесення її з реаліями матеріального світу, відповідність її закономірностям розвитку суспільства та природи, визначенням прагнень окремих суб'єктів діяльності та соціальних груп людей.

Поява якісно нових потреб, мотивів, цілей є наслідком предметно-практичного освоєння дійсності. Створення нових знарядь праці, вступ індивідів у специфічні взаємовідносини визначають нове ставлення людини до світу. Можна зробити висновок, що підсилення соціального змісту в структурі діяльності приводить до

її активізації. Активність індивіда стимулюється певними мотиваціями, скажімо – досягнення соціально значущих цілей забезпечується більш повним задоволенням його соціально зумовлених потреб, інтересів. При цьому приходить усвідомлення необхідності й доцільності своєї активної участі в житті суспільства. Проблема формування й реалізації потреб є складною й драматичною в історії цивілізації.

В реальному житті результат практичної діяльності і поставлені цілі бувають цілком адекватними лише в окремих інтервалах змін. Сама ціль може виявитися неадекватною в ході її реалізації. При цьому підходи починають змінюватися в процесі самої діяльності. Тут маємо справу з надзвичайно складною, ще недостатньо вивченою ситуацією. Справа в тому, що з самого початку реалізації цілі вона може суттєво коригуватися, уточнюватися, вдосконалюватися. Тобто, з одного боку, ціль передбачає діяльність, здійснення якої завершується результатом, з іншого, – ціль “розчиняється” в діяльності, матеріалізується в діях і, в міру своєї реалізації, наповнюється новим змістом доцільності.

Доцільність людської діяльності формується на практиці. Вона об’єктивно відображає історію людської праці, що стала своєрідною логікою діяльності суспільної людини. В суб’єктивному аспекті – ціль характеризує спосіб освоєння людиною природної і суспільно-історичної дійсності в формах людської практики; в ній представлена і опосередкована вся предметна структура діяльності. Саме тому доцільність виступає структурно-функціональним компонентом діяльності і, в той же час, є загальним духовно-практичним способом буття людини. В цій особливій якості вона є необхідним елементом культури. На опосередкованому характері діяльності людини, її значенні у формуванні світу і відтворенні загальних механізмів діяльності спинимось більш детально.

Особливою якістю волі виступає те, що вона виражає практичну і теоретичну здатність людини утвердити ціль діяльності в якості організуючого мотиву свого буття. Вона уособлює певний щабель виділення людини із світу природи. Належний рівень опанування людиною своєю діяльністю залежить від її здатності і готовності надати власній діяльності об’єктивний, свідомо-організуючий характер. В якості такої, воля виявляє певний ступінь свободи людини щодо об’єктивної реальності, в тому числі і щодо самого себе. Саме в цьому розумінні воля є показником культури особистості. Засобом

формування волі людини є практика, і тільки з позицій останньої вона може бути адекватно зрозумілою і науково обґрунтованою.

Відзначимо також, що перехід цілі з *ідеального стану в матеріальне буття* не є буквальним, прямим переходом ідеального в матеріальне, а є лише виявленням регулювальної функції цілі відносно взаємодії предмета і знаряддя праці. Зовнішня видимість того, що ідеальне безпосередньо стає матеріальним, виникає від неправильного розуміння специфіки прояву матеріального в діяльності, яке в її початковій фазі виступає у вигляді ідеальної цілі, а потім в результаті виє матеріально-предметним продуктом. Як зазначав О.Яценко, “Ціль як ідеальне явище перетворюється в матеріальне, насамперед, тому, що вона є відображенням матеріального, відображенням об’єктивних можливостей, закладених в природі та суспільстві. Вираз про перетворення ідеального в матеріальне слід розуміти не в прямому смислі, що сама ідея стає матеріальним предметом. Він полягає в тому, що із самого матеріального створюються предмети і явища відповідно до ідеальної цілі” [9, 88].

Перетворюючи предмети природи в об’єкти потреб людини, діяльність змінює безпосереднє буття предмета, ліквідує існуючу форму його природної об’єктивності і надає йому нові якості, необхідні людині. Формоутворювальна функція діяльності людини відносно предмета природи, що підлягає обробці, завершується тим, що діяльність зникає в предметі у вигляді матеріального продукту.

Предметно-практична діяльність людини в процесі реалізації “продуктує” не тільки матеріальний продукт, а й, певною мірою, духовний продукт – мету діяльності, за допомогою якої виражається і усвідомлюється сама логіка діяльності. Таким чином, в цілі відображається не тільки процес матеріалізації людської діяльності в предметі та її згасання в продукті, а й зворотний рух – перехід субстрату діяльності, що міститься в матеріальному продукті, у вигляді його предметних якостей, в людську, живу форму життєдіяльності. А завдяки своєрідній “аберації” початку і кінця, ціль не зникає в матеріалі, в продукті діяльності, а набуває значення ідеального образу внутрішнього змісту предметних і особистих компонентів діяльності.

Проблема цінностей та цілепокладання надзвичайно актуалізується в наш час. Загальним місцем у філософській та науковій літературі стає міркування про некомфортність і відчуження людини

в сучасному світі, світі розвинутої науки та технологій, про втрачання людяності в людині та деформацію гуманітарної культури та духовності. Дж. Нейсбіт рекомендує набувати здатність жити “по-людськи в епоху високих технологій”. Повсюди виє ностальгія за доброю та спокійною старовиною. Продукти старих технологій стають виявом і уособленням глибокої гуманності. Рівень гуманітарної культури, як вважається багатьма дослідниками (починаючи з Ж.Ж.Руссо), знижується пропорційно прогресу науки та техніки. З почуттям глибокої ностальгії згадуються “старі добрі часи”, коли люди жили простим натуральним життям, були близькі до природи й тому добродійними й благочестивими. Той самий Дж. Нейсбіт, показуючи, що сучасна Америка перетворилась у “Зону, Отруєну Технологією”, з великим задоволенням малює приємні картини буття “дотехнічної ери”. Набагато більше, ніж сто років назад, коли ще не було електрики та сотового зв’язку, більшість американців прокидалися на світанні, лягали спати разом із сонцем, споживали здоровий домашній харч і працювали недалеко від дому. Не було ніякого поспіху. Люди говорили те, про що думали. Дні фіксувалися по сонцю, а не за годинниками, роки – по плину часу, а не за календарем [6, 48–49].

Сьогодні ж ми маємо стандартизацію усіх сфер життя, засилля низькопробних масових творів та елементів попкульту, втечу від реальності в індустрію віртуальних розваг. Споживання не того, що бажається, а того, що відповідає певному соціальному статусу; прогресуюче маніпулювання суспільною свідомістю і усталена недовіра до влади.

Творення *нової системи “моральних цінностей сучасного людства”* зовсім не означає, що треба починати з нуля, відкинувши все традиційне, достатньо апробоване. Хоча такі занадто радикальні пропозиції мають певне поширення. Значно більше дослідників роздумують над тим, щоб повернутися і більш уважно придивитися до таких вічних цінностей, як розважливність, справедливність, стійкість, помірність. Оновлена система цінностей не може бути простим їх переліком, конгломератом не пов’язаних між собою сутностей. В цьому аспекті викликає інтерес “теорія базових потреб”, запропонована А. Маслоу. Гармонійний взаємовплив потреб фізіологічних (харчування, вода, житло тощо) та потреб гуманітарних (залежності, прихильності, любові, потреби естетичні тощо) є необхідною перед-

умовою для формування таких дійсно базових потреб, як потреби в оцінюванні, в самоактуалізації, в бажанні знати і розуміти [5, 372].

Пошук принципово нових цінностей, насамперед, змушує звернутися до *екологічних реалій*, до фундаментальної філософсько-світоглядної опозиції “людина – природа”. В літературі надзвичайно активно осмислюється означена дилема під кутом зору її бажаного статусу: єдності людини та природи, або гармонізації відносин між ними. “Слід випрацювати особисте ставлення до того, що ми називасмо “екологічними фактами життя”; ці факти впливають на наше життя значно більшою мірою, ніж події, що виносяться у заголовки газет. Для розуміння істинної складності людської ситуації необхідна дійсно екологічна перспектива” [4, 28].

Як би ми не ставилися до гіпертрофованого протиставлення людини природі, сформованого класичною наукою та практиками “олюднення природи”, слід визнати певну автономію людини від природи. Тому коректніше говорити про пошук шляхів гармонії між ними. На цьому й повинна сконцентруватися сучасна аксіологія. Взагалі система цінностей нашого сучасника вимагає радикального перегляду й уточнень. До сьогодні точаться дискусії щодо того, що є генезою екологічної проблеми – незважений розвиток науки і техніки та пов’язаного з ними виробництва чи відставання сучасної людини у морально-духовному розумінні. В багатьох наукових працях робиться висновок, що здорове навколишнє середовище є не менш важливим, ніж матеріальні й духовні потреби. Тут ми маємо справу з небезпечною редуцією цілісного світу людини до його компонентів. Небезпечною тому, що матеріальні й духовні потреби розглядаються як альтернативні щодо навколишнього середовища, яке включає в себе як природні, так і соціально-культурні чинники. Усвідомлення цього цілісного й органічного континууму є, як видається, головною проблемою сучасної людини, яка гарячково відшукує засоби подолання більш, ніж реальних криз цивілізації.

Отже, формування новітньої системи цінностей вимагає радикального переосмислення багатьох усталених у нашій свідомості явищ природного і соціального характеру. Скажімо, таке фундаментальне явище, як *економіка* втрачає свою первинну значущість. К.Маркс мав рацію, говорячи, що суспільство не може припинити виробляти так само, як не може припинити споживати. Проте характер виробництва та споживання вимагає радикального перегляду

за сучасних умов. Економіка як сакральне явище все менше залежить від власне економічних законів і все більше починає залежати від міжнаціональних процесів та соціокультурних конфліктів. При визначенні суто економічних критеріїв все більший вплив мають критерії екологічні. Економічні процеси втрачають свою класичну реалістичність і набувають рис ірраціональності. Глобалізація не робить їх більш зрозумілими; навпаки, містифікує й ускладнює розуміння чітких і передбачуваних до недавнього часу економічних процесів.

Крім того, до сьогодні важко усвідомлюється (особливо у нас) більш ніж очевидна істина, що економіка є засобом, а не метою. Суспільство, котре прагне негайного економічного успіху, виє нездатним витратити кошти на амортизацію фондів, на створення довготермінових запасів для майбутнього виробництва, для подальшого розвитку науки та освіти. До сьогодні уявлення про соціальний прогрес невід'ємно пов'язані з розвитком технологій та матеріальних стандартів життєвого рівня. Формування нових цінностей повинно виходити з очевидного положення – соціум, в якому моральні норми, соціально налаштована політика чи природне довкілля деградують, не може вважатися прогресивним, яким би економічно успішним або технічно розвинутим він не був.

Особливі застереження нині викликають успіхи наук медико-біологічного напрямку. Прагнення розшифрувати геном людини, успіхи трансплантології, реаніматології, молекулярної імунології тощо, служать скоріше передумовою для *“політшення” людської природи, а не для її збереження*. Людина поступово перетворюється в кіборга (термін, введений в 1960 р. – гібрид людського тіла і механізмів): вставні зуби, контактні лінзи, різні протези (навіть серця), косметологічна підгонка тіла під бажані (модні) стандарти надзвичайно актуалізують проблему визначення межі, до якої можна *“модернізувати” природу людини*. Вже сьогодні є загрозовими темпи деформації моральнісних підвалин. Набувають поширення міркування про нові етичні стандарти, що допускають *“вагітність напрокат”*, *“репродуктивний”* та *“трансплантаційний туризм”*, дискутують про допустимість умисної смерті (евтаназія, аборт тощо).

Сьогодні у світі відбувається активна дискусія щодо *трансгенних продуктів* харчування, здобутих за допомогою засобів генної інженерії. Крім всього іншого, беззастережне впровадження тієї ж трансгенної картоплі можна кваліфікувати як порушення прав

людини, проведення експерименту над людиною, про неприпустимість якого йдеться в численних міжнародних документах. В розвинутих країнах Заходу ставлення до цих “інновацій” є здебільшого негативним. Англійська преса кваліфікувала генетично змінені продукти як “їжу Франкенштейна”.

Засоби масової інформації переконують в тому, що потік трансгенного імпорту в Росію та Україну спинити вже неможливо. Вважається, що єдине, що можна зробити (своєрідний паліатив), – це забезпечити за допомогою служб санепідемнагляду відповідних позначок на етикетках імпортової продукції. Щодо України, представник міжнародної спілки споживачів Анна Фільдер на прес-конференції ще 11 травня 2001 р. в Києві зробила заяву, що українські ринки вже насичені продукцією з трансгенних рослин, проте вона, на відміну від країн ЄС, не маркується. Більш того, бракує засобів визначення присутності ГМ складових у тому, чи іншому продукті.

П.С.Гуревич пише про “феномен *деантропологізації* людини”. Людське тіло зникає. Людина стає зникаючим видом, “вмираючою антропологічною даністю”. “Людина стає предметом археології та етнографії, якимось символом минулих форм біологічного існування.” [2, 20]. Біологи прагнуть перекроїти людську органіку; в їх арсеналі багато таких “легал”, які дають змогу абстрагуватися від ребра Адама. Професор інституту пластичної хірургії Гюнтер фон Хагенс планує створити “надлюдину”, використовуючи органи безнадійно хворих. Ця людина буде мати два серця, чотири додаткових ребра, поліпшену конструкцію очей, вух та системи дихання. Його коліна будуть згинатися в обидва боки [3].

В літературі з’являються публікації про історичний кінець “органічної” людини і входження в епоху постгуманізму. В цьому аспекті звертає на себе увагу течія трансгуманізму, як позаакадемічний рух ентузіастів кібер-розуму, яка виникла в США в 90 роки минулого століття. Проголошується завершення етапу еволюції розуму у формі людини як біологічного виду і початок нового етапу “прискореної еволюції розуму” у вигляді інформаційно-кібернетичних систем. На середину ХХІ ст. планується початок сингулярності, коли створені людиною кібернетичні системи вийдуть на передній край еволюції розуму, чим буде подолано інертну біологічну природу людини (Рей Курцвайл). Недосконалі біологічні органи будуть витіснені штучними, нестаріючими і більш ефективними. Людський

суб'єкт розчинятиметься в інформаційних потоках і електронних мережах.

Дістає поширення термін “*постлюдина*”, як продукт виокремлення (трансформації) людиною самої себе. Набуває популярності нове поле досліджень, яке визначають як “постлюдське” та “постгуманітарне” – *posthuman studies*. М.Епштейн пропонує замість цього термін “гуманологія”. Він вважає, що суть не в кінці людини, а у розширенні самого поняття “людського”, яке переходить у всю сукупність створеного людиною, навіть там, де вона закінчується як біологічне явище. Береться на озброєння відома теза екзистенціалізму: людина – це постійний вихід за власні межі. Тому нічого дивного немає в “постгуманітарному”. Процес уподібнюється певній “творчій естафеті”, яку бог передає людині, а людина – штучному розуму. Тому йдеться не про пониження людини (дегуманізацію), а про вияв автономії і свободи людини. [8, 93-94]. Боголюдина є центром християнської теології, а технолюдина – центром нової гуманології. Гуманологія виходить за межі гуманітарного. Людина стає “постбіологічною”. При цьому наводяться аналогії з Ф.Ніцше – Людина лише місток між мавпою і надлюдиною.

“Гуманологія – це і є наука про людину, яка перетинає свої видові межі, наука про трансформації людського в процесі створення штучних форм життя та розуму, потенційно перевершуючи біологічний вид *homo sapiens*”. Таким чином, за Епштейном, ми маємо наступну систему наук про людину: *антропологию* – що вивчає людину як біологічний вид, враховуючи її культурну еволюцію, як продовження еволюції біологічної; *Гуманітарні науки*, – які вивчають людину як суверенний суб'єкт з його філософією, етикою, мовою, літературою, мистецтвом тощо; *гуманологія* – що вивчає людину як фрагмент техносфери, яка створюється людьми ж і яка згодом розчиняє їх в собі [8. 98–102]. Така “втішна”, “дзеркально симетрична” картина відповідає, на думку автора, основним епохам людської цивілізації: доісторичної, історичної та постісторичної. Тут ми маємо справу з поясненням і майже виправданням процесів, проти яких постають сучасні гуманітарія, теологія та етика, як об'єктивних і неминучих.

Деформація культури формування адекватних цінностей та горизонтів цілепокладання особливо помітна на наших теренах. Якщо говорити про сучасну українську ментальність, то тут зі всією

очевидністю виявляє себе неузгодженість процедури цілепокладання та невизначеної системи цінностей. Особливо це проє у довготривалій і непродуктивній дискусії щодо української ідеї. Національна ідея є одним з основоположних феноменів соціальної спільноти людей, без урахування якого втрачається специфіка цієї спільноти, характерні, властиві лише їй риси. Надзвичайно суперечливий, невіддатливий раціональному визначенню феномен національного займає одне з чільних місць в сучасній структурі соціальної філософії. В розмові із співробітниками журналу “Шпигель”, Мартін Гайдеггер говорив: “Виходячи з нашого людського досвіду та історії, наскільки я можу судити, я знаю, що все суттєве й Велике виникало лише з того, що у людини була батьківщина і вона була укріплена в традиції” [7, 243].

Геополітична доля України – завжди бути на “цивілізаційному розломі”. Нині вона теж перебуває на перехресті багатьох геополітичних силових векторів: і не лише по лінії США – Росія, а й Європа – США, Європа “стара” – Європа “нова”. В цьому положенні є надзвичайно реальною загроза потрапити в зону чужих геополітичних інтересів. Тиск з трьох боків геополітичного трикутника: США – ЄС – РФ, невизначеність власного соціополітичного курсу, неефективні реформи та відставання в соціополітичній, економічній та екологічній галузях і, водночас, усвідомлення необхідності інтеграції до світового ринку на його ж умовах, є достатньо переконливими аргументами для таких побоювань. Крім цього, за наявних умов надзвичайно актуальною постає проблема збереження природної, історичної та культурної спадщини, котра є реальним підґрунтям формування національної свідомості. Особливо перспективним в цьому аспекті видається осмислення перетину й співвідношення соціополітичного, екологічного й національного.

Проблема національної самоідентифікації набуває величезного значення в наш час, коли перед українським соціумом постали принципові питання, зокрема, вибір стратегії подальшого розвитку, формування самостійної політики і досягнення взаєморозуміння на міжнародній арені. Необхідне адекватне усвідомлення реальних процесів, що відбуваються у світовій політичній, фінансово-економічній та екологічній сферах.

В ситуації, що склалась, для українського соціуму виникає нагальна потреба в об’єднувальних ідеях, спираючись на які можна

було б формувати громадянське суспільство й сильну державу. Об'єднувальні ідеї, як правило, виникають на базі здорового прагматизму, об'єктивного аналізу реального стану речей й принципу корисності для більшості громадян. Нині, на жаль, ми не можемо хвалитися надлишком здорового прагматизму та неупередженим баченням реалій.

Важливою передумовою національного буття є усвідомлення національного інтересу. Буває, що нація, як і окремих індивід, не знає, до чого вона прагне. Звичайно, за таких умов не може бути й мови про продуктивну національну політику. У сучасній політологічній літературі інтерес визначається як об'єктивно зумовленим мотивом діяльності суб'єкта (окремої людини, соціальної спільноти), який складається з усвідомлення ним власної потреби та з'ясування умов та засобів її задоволення. Чи ж знаємо ми, як нація, свої власні потреби, а тим більше засоби їх задоволення? На це фундаментальне питання можна відповісти – і так, і ні. Для кожного варіанта відповіді знайдуться переконливі аргументи. І це змушує бути пильним. Якщо є підстави для сумніву щодо адекватності усвідомлення такого простого і водночас складного питання – до чого ми прагнемо, – то ситуацію, що склалася, слід кваліфікувати як небезпечну. Особливо за сучасних умов, коли до традиційних чинників долучаються нові, які суттєво ускладнюють і без того драматичну і досить напружену соціально-політичну “картину світу”.

Національна ідея, попри все й при всій різноманітності її інтерпретацій, безумовно проявляє себе в соціально-політичних реаліях сьогодення (історичний референдум, виборчий марафон 2004 року тощо). Проте наш істеблїшмент від неї чекав більшого. Як було заявлено на найбільш високому рівні в 1994 р. в процесі становлення нашої державності, вона “не спрашувала”. Наше керівництво сподівалося, що попри очевидний непрофесіоналізм та егоїстичні інтенції представників владних структур, вона мусила б в автоматичному режимі вивести державу з кризового стану. Як відомо цього не сталося, та й не могло статися.

Ми ж повсякчас прагнемо мати підтримку ззовні. Все, що робиться на “розвинутому” Заході, видається досконалим та гідним наслідування. В результаті, крім всього іншого, маємо засилля маскульту і попси. Народ робиться плебсом, не цікавиться політикою, розчарувався у можливостях та ширості влади й, схоже, що потребує

лише “хліба й видовищ”. Як засвідчують систематичні конкретно-соціологічні розвідки українського центру економічних та політичних досліджень ім. О.Разумкова, в нашій державі немає системного планування та злагодженої роботи на перспективу. Все очевиднішим стає те, що негативні соціально-економічні чинники тісно корелюють з небезпечними екологічними.

Українська влада, при всіх її модифікаціях, акцентувала і продовжує акцентувати увагу лише на економічне зростання, заохочуючи марнотратне споживання природних ресурсів, що призводить до прогресуючого забруднення довкілля, та імпорт енергоносіїв. І “помаранчева” влада не виправдала сподівань щодо розведення бізнесу й політики. Нині продовжується перерозподіл усіляких ресурсів, замість налагодження управління вітальною людською енергією. Держава продовжує бути відокремленою від народу і забезпечує лише інтереси верхніх соціальних прошарків.

Парадоксально, але в спробах накреслити стратегію подальшого розвитку ми до сьогодні не з’ясували:

– що будемо? (Л. Кучма);

– який вектор обрати: західний чи північно-східний? (будні нашої зовнішньої політики);

– до чого прагнуть наші політичні партії? Програми понад півтори сотні політичних партій, по суті, є не програмами, а набором популістських “загальнячків”;

– відбувається безконечне мавпування усіх можливих виборчих систем та суспільно-економічної організації, без врахування вітчизняних особливостей.

Ми занадто ідеалізуємо (і це властиво не лише пересічному громадянину, а й досвідченим політикам та політологам) ситуацію, що склалася в державах ЄС. Європа видається гармонійним соціальним конгломератом, де все ідеально і без проблем і тому є для нас однією з іпостасей “світлого майбутнього”. Якщо треба підкреслити високий рівень чогось (будівництва, медичного обслуговування, політичних рішень тощо) неодмінно послуговуються епітетом “європейський”. У нас навіть інститути, масово й спішно перейменовані в університети та академії, надають освіту винятково “європейського рівня”. В результаті домінує думка, що як нас приймуть до ЄС, то усі наші проблеми будуть вирішені автоматично.

Втім, Україна є молодою державою і, водночас, країною з

давніми історичними традиціями. Вона не обділена природними та інтелектуальними ресурсами. А щодо несприятливих обставин, про що йшлося вище, то в історії соціальної філософії існує солідна традиція кризову ситуацію тлумачити як чинник, що сприяє розвитку. Древні китайці термін “криза” тлумачили не як безнадійний стан, а як спонуку шукати шляхи виходу з нього.

Щодо України, то М.Поттер, Б.Гаврилишин та ін. вважають, що сподівання слід покладати на власні сили, спиратися на національну самобутність та національний характер, на етнічний колорит. “Україна повинна стати державою, в якій політична свобода поєднувалася б з економічною ефективністю і добробутом, соціальною справедливістю і здоровим довіллям, у якій не було б протистояння між різними цінностями” [1, 10]. Для цього необхідно є формування цінностей індивідуальної свободи та індивідуальної відповідальності зі збереженням орієнтації на досягнення суспільного консенсусу і недопущення поділу народу на антагоністичні суспільні верстви. Необхідно створювати власну модель, яка б базувалась на нашому менталітеті та традиціях і, водночас, сповідувала засадничі принципи демократії, соціальної відповідальності та солідарності громадян. В іншому випадку наші реформи ризикують стати вічними й неефективними.

Література

1. *Гаврилишин Б.* Україна у світовому контексті // Схід. – 2005. – № 3.
2. *Гуревич П.С.* Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. – 2009. – № 3.
3. День, 2002., 27 вересня.
4. *Каттон У. Р. мл.* Конец техноутопии. Исследование экологических причин коллапса западной цивилизации. – К., 2006.
5. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.
6. *Нейсбит Джон.* Высокая технология. Глубокая гуманность. Технологии и наши поиски смысла. – М., 2005.
7. *Философия Мартина Хайдеггера и современность.* – М., 1991.
8. *Эпштейн М.Н.* Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию // Философские науки. 2009. № 2.
9. *Яценко А.И.* Целеполагание и идеалы. – К., 1977.

ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЖИТТЄВОГО РІВНЯ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ РОЗВИТКУ

Сьогодні Україну охопила системна криза, що характеризується глибокими кризовими явищами в економічній сфері, а також загостренням ситуації у соціальній та гуманітарній сферах. Найбільш помітні кризові явища в економіці, яка зазнала першого відчутного удару наприкінці 2008 р.

Першого руйнівного впливу зростаюча економіка зазнала у 2005 р., але тоді кризові процеси вдалося спинити. Необґрунтоване підвищення соціальних виплат у 2004–2005 рр. призвело до виникнення суттєвих перекосів у бік споживання за рахунок економічного розвитку. За період січня-серпня 2005 р. (порівняно з аналогічним періодом попереднього року) індекс реальної зарплати становив 117,8%, реальних наявних доходів населення – 124,4%, а номінальні наявні доходи збільшились на 42,1%. В результаті цього в структурі доходів населення на макрорівні соціальні трансферти перевищили надходження від найманої праці – 42,0 проти 40,5%, порушивши тим самим базове співвідношення, яке і так традиційно було не на користь розвитку.

В структурі доходів домогосподарств питома вага заробітної плати з 2004 р. повільно зростала, а надходження від пенсій стабільно перевищували п'яту частину всіх доходів домогосподарств. Проте, у 2008 р. вперше за період від закінчення кризи 90-х років питома вага заробітної плати в сукупних доходах домогосподарств зменшилась на 0,1 в.п. При цьому частка пенсій залишалась стабільно високою і зросла на 0,5 в.п. (рис. 1).

Різкий уклін в бік соціальних трансфертів, безумовно, мав призвести до інфляції на споживчому ринку. Так, у червні 2005 р. індекс споживчих цін на продовольчому ринку становив 108,0% до грудня попереднього року. Ціни на окремі продовольчі товари, що є традиційними для раціону небагатих українських сімей (такі, як овочі, картопля) зросли майже на 30%, майже на 20% подорожчали м'ясо та риба. За даними обстежень сімейних бюджетів можна зробити однозначний висновок, що найбільше від інфляції постраждали бідні сім'ї.

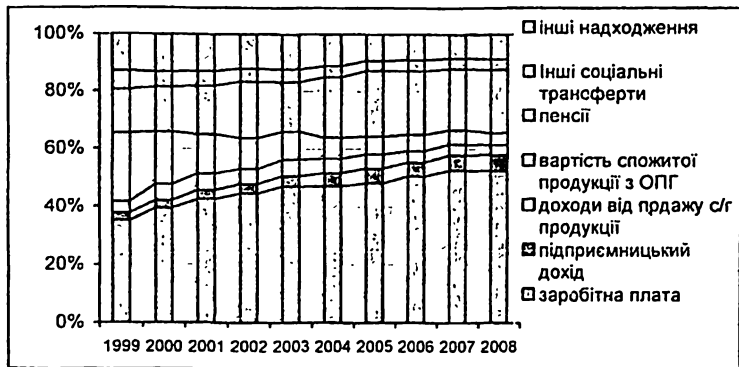


Рис. 1. Структура доходів домогосподарств України, 1999–2008 рр., %

Нова хвиля інфляції на споживчому ринку почалася у 2008 р. Вже у червні індекс споживчих цін на продовольчому ринку становив 123,4% до грудня 2007. Ціни на овочі та картоплю зросли на 56–67%, на фрукти – на 42,5%, на м'ясопродукти – на 33,5%. Такий ціновий удар знову повною мірою влучив по низькодоходних групах населення, хоча на цей раз представники найбільш бідного квінтала найбільше (порівняно з іншими доходними групами) відчували здрожчання лише на молочну продукцію.

Отже, у 2008 р. вперше після закінчення минулої кризи відбулось падіння реальних можливостей населення щодо придбання набору основних продуктів харчування, яке сталося, насамперед, через значне зростання їх вартості. Наприкінці 2008 р. вперше за післякризові роки спинився процес зростання реальної заробітної плати, а протягом 8 місяців 2009 р. спостерігався процес її зниження. Реальна пенсія також має тенденцію до зменшення, навіть незважаючи на перерахунок пенсій, здійснений у 2008 р., який призвів до суттєвого збільшення їх номінальних розмірів:

На фоні офіційного рівня інфляції, який у 2008 р. склав 22,3%, вартість середнього продуктового кошика зросла на 40% (за даними обстеження умов життя домогосподарств), що, в свою чергу, призвело до падіння купівельної спроможності основних видів доходу населення України. Так, вперше за період від 2000 р. знизилась купівельна спроможність середньої зарплати та середньої пенсії –

якщо в 2007 р. на середню зарплату можна було придбати 4,7 мінімальних продовольчих кошиків, то у 2008р. – 4,5; відповідно по середній пенсії цей показник становить 2,6 та 2,2 мінімальних продуктових кошиків (рис.2).

Особливе занепокоєння викликає зниження купівельної спроможності мінімальних державних соціальних гарантій – мінімальної пенсії та мінімальної зарплати. І якщо спроможність мінімальної заробітної плати знизилась лише до рівня 2005 р., то по мінімальній пенсії відбулося суттєве падіння – у 2008 р. на неї можна було придбати лише 1,2 мінімальних продуктових кошики.

Якщо процеси 2008 р. не будуть зупинені, а тим більше, якщо вони почнуть вкорінюватися, можна очікувати в найближчі роки зростання масштабів абсолютної бідності.

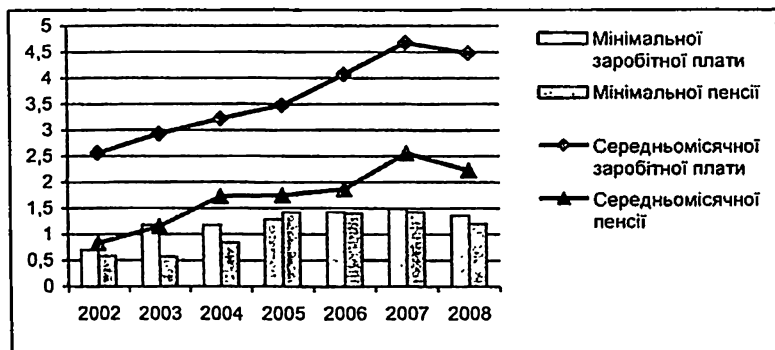


Рис. 2. Купівельна спроможність основних джерел доходу (кількість продуктових кошиків, які можна придбати на даний вид доходу, штук), 2002–2008 рр.

Аналіз ситуації з бідністю в Україні за період 1999–2008 рр. свідчить, що позитивний ефект від економічного зростання дав можливість зменшити масштаби абсолютної бідності. Проте він не вплинув на ситуацію з відносною бідністю, оскільки процес розшарування за доходами спинити не вдалося. Можна спостерігати стрімке зменшення масштабів бідності за всіма, без винятку, абсолютними критеріями – критерієм прожиткового мінімуму та міжнародними критеріями. Також відбувається поступове зниження рівня бідності за структурним критерієм [1]. При цьому практично

стабільною залишається ситуація з відносною бідністю за національним критерієм [2], яка впродовж останніх десяти років при різного роду змінах ситуації коливається у межах 26–28%.

Склалася ситуація, коли два основних монетарних критерії бідності, прийняті на національному рівні – абсолютний (прожитковий мінімум) та відносний (національний), – давали протилежні результати. Показники бідності за критерієм прожиткового мінімуму демонстрували приголомшливо позитивну динаміку (з 72,5% у 2002 до 12,6% у 2008 р.), а показники бідності та крайньої бідності за національними критеріями (відповідно 75% та 60% медіанного рівня сукупних еквівалентних витрат) залишалися незмінними (рис. 3).



Рис. 3. Динаміка бідності за основними критеріями: рівень бідності у 1999–2008 рр., %

У 2008 р. падіння рівня бідності за критерієм прожиткового мінімуму продовжувалося високими темпами. Проте сам державний соціальний стандарт (прожитковий мінімум) було переглянуто на 2008-й рік неадекватно інфляції 2007–2008 рр., що штучно занизило межу абсолютної бідності і вплинуло на результат показника рівня бідності. За експертним розрахунком у 2008 р. рівень бідності за критерієм ПМ мав становити не 12,6, а 16,1%. Це загалом не змінює позитивної динаміки, а лише зменшує темпи падіння рівня бідності. Проте дані за четвертий квартал 2008 р. свідчать про призупинення означеної тенденції, адже рівень бідності у четвертому

кварталі 2008 р. мав таке саме значення, як і у відповідному кварталі попереднього року – 22,9% [3].

Політика подолання бідності, яка реалізується згідно з відповідною стратегією та програмою, з 2001 р. не дала очікуваних результатів – за весь період не було вирішено двох основних проблем – зменшення ризиків бідності серед сімей з дітьми та серед сільського населення.

За національним критерієм рівень бідності серед домогосподарств з дітьми традиційно з року в рік в 1,7 – 2,0 рази перевищує показник по домогосподарствах без дітей. В 2008 р. він становив відповідно 33,1 проти 19,7%. Рівень бідності серед домогосподарств з дітьми знизився на 0,8 відсоткових пункти порівняно з 2007 р., а по домогосподарствах без дітей зріс на 0,3 в.п. Причому, ситуація поліпшилася не за всіма типами домогосподарств, де проживають діти. Суттєве зниження рівня бідності відбулось в домогосподарствах з трьома та більше дітьми: рівень бідності зменшився на 2,2 відсоткових пункти. По домогосподарствах з однією дитиною та з дітьми до трьох років зниження показника становило 0,9 та 1,9 в.п. відповідно. Оптимістичним є зниження значення показника в сім'ях з дітьми, де всі дорослі працюють, на 1,7 відсоткових пункти. Натомість, по домогосподарствах з двома дітьми показник зріс на 1,4 в.п. (рис. 4).

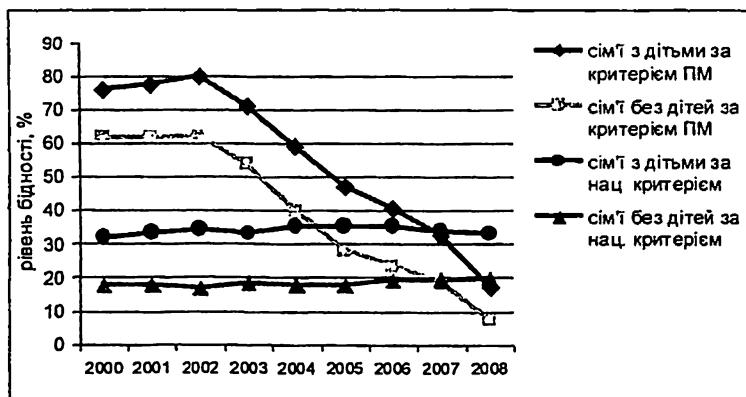


Рис. 4. Динаміка рівня бідності залежно від наявності в домогосподарстві дітей, 1999–2008 рр.

За критерієм прожиткового мінімуму ситуація у сім'ях з дітьми рік від року поліпшується, але рівень бідності стабільно перевищує показник по домогосподарствах без дітей. У 2008 р. відбулося зближення показників по двом сукупностям – по сім'ям з дітьми рівень бідності становив 17,0% проти 7,5% по домогосподарствах без дітей. Проте, це пояснюється здебільшого звуженням контингенту бідних, ніж відносним поліпшенням становища сімей з дітьми.

Серед домогосподарств без дітей найгірша ситуація традиційно спостерігається у домогосподарствах пенсіонерів, де всі особи старше 75 років. У 2008 р. тут зафіксовано найвищий за весь досліджуваний період рівень бідності – 29%, що напряму свідчить про зниження купівельної спроможності мінімальної пенсійної виплати, адже особи старших вікових груп не можуть заробити додатковий до пенсії дохід.

Ситуація з сільською бідністю рік від року загострюється – нині створилася своєрідна прірва між сільською та міською бідністю, оскільки при загальній стабільній ситуації з бідністю за національним критерієм відбувається поліпшення ситуації в містах та відповідно – погіршення на селі (рис. 5.).

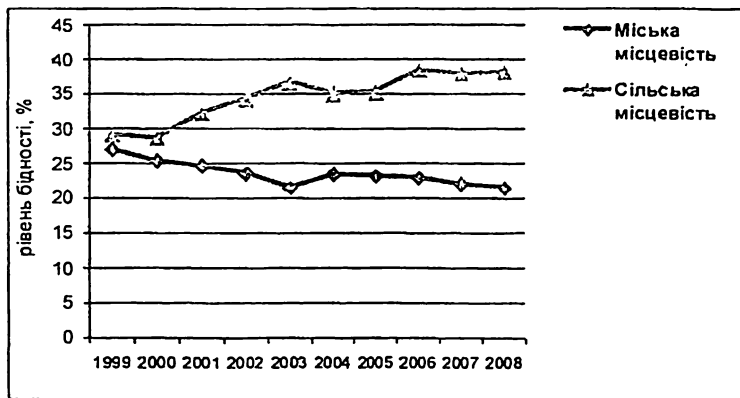


Рис. 5. Динаміка рівня бідності залежно від типу місцевості, 1999–2008, %

У 2008 р. далі збільшується розрив у показниках бідності між містом та селом – по містах рівень бідності знизився на 0,6 відсоткових пункти у порівняно з попереднім роком, а по селу – зріс на

0,3 в.п. і становив 38,2%. Показник по сільській місцевості став одним з найвищих за весь досліджуваний період (після показника 2006 р.).

Таким чином, на загальному фоні позитивних змін у ситуації з бідністю спостерігається вкорінення найбільш серйозних проблем, пов'язаних з бідністю дітей та значними масштабами бідності на селі. Новою для України проблемою, пов'язаною з кризовими явищами, може стати підвищення ризиків бідності серед домогосподарств з осіб старших вікових груп, так званих старих пенсіонерів.

Оскільки у 2008 р. почали виявлятися ознаки кризи у сфері доходів та ресурсних можливостей населення України, які протягом поточного року не були подолані і зберігають означену тенденцію, відбулося загострення ситуації з бідністю.

У 2009 р. відбувся злам тенденції минулих років щодо стрімкого зниження рівня абсолютної бідності. Показник питомої ваги населення, що має доходи нижче прожиткового мінімуму, перевищує значення 2008 р., оскільки на 2009 р. практично “заморозили” розміри мінімальних соціальних гарантій (мінімальна зарплата, мінімальна пенсія, соціальна допомога). Рівень відносної бідності, визначеної за національним критерієм, не зазнає змін і становить близько 28%, оскільки не відбувається зсув у нижній частині розподілу. Отже, показник відносної бідності, що характеризує нерівність в суспільстві, збереже стабільну тенденцію попередніх років.

У 2009 р. відбулися певні зміни у профілях та ризиках бідності для окремих категорій сімей. На фоні загальної ситуації в країні збільшилися ризики бідності для сімей з безробітними (особливо при наявності в таких сім'ях дітей); домогосподарств, які складаються винятково з осіб старших вікових груп (старше 70 років); складних домогосподарств з подвійним демоекономічним навантаженням (дітьми та особами старшого пенсійного віку). Слід очікувати поліпшення ситуації (на загальноукраїнському фоні) в домогосподарствах, які складаються винятково з працюючих та в домогосподарствах з однією дитиною та працюючими батьками. У 2009 р. краще почувалися сім'ї з дитиною до 3-х років, якщо виплати на народження здійснюються згідно з визначеними термінами.

У 2009 р. дещо зменшився розрив у показниках бідності між містом і селом, оскільки економічна криза здебільшого зачіпає міське населення. Таким чином, слід очікується погіршення показників в містах на фоні незмінної ситуації на селі.

Загалом зазначимо, що 2008 р. виявився першим роком після минулої кризи, коли посилилась майнова диференціація населення та перервалась тенденція до поліпшення добробуту найбільш вразливих верств населення України. Усі заходи, спрямовані на підвищення мінімальних соціальних стандартів, не спричинили суттєвих змін у характері та ступені майнового розшарування населення України. Починаючи з 2006 р. до сьогодні питома середньодоходної групи населення перебуває у межах 34%–32%, що свідчить про її стабільність. Це свідчить про призупинення процесу формування середнього класу, а отже, наслідком кризи може стати розмивання малочисельної на сьогодні групи потенційного середнього класу

Література

1. Витрати на харчування становлять понад 60% сукупних витрат домогосподарства.
2. 75%-ий поріг медіанного рівня сукупних еквівалентних витрат населення.
3. Дані по кварталах наведені за експертним розрахунком прожиткового мінімуму.

ЄВРОПЕЙСЬКІ ЦІННОСТІ: ДАНІСТЬ ЧИ ПРОБЛЕМА?

Хочу поділитися деякими роздумами на дану тему. Можливо, у цих роздумах буде більше питань, ніж готових відповідей і їх певною мірою можна поціновувати як деяку інтелектуальну провокацію. Втім, якщо ці роздуми стимулюватимуть творчу дискусію, то я буду вважати, що моя мета досягнута.

Як відомо, філософія має справу з абстракціями. Останні бувають двох типів: змістовні – як узагальнення певних реальних речей – і пусті – певні поняття-симулякри, поняття-фантоми. Ми, зазвичай, живасмо поняття “європейські цінності” (звучить досить красиво), проте рідко замислюємось над тим, що саме воно означає? Чи існують єдині всезагальні європейські цінності, чи це поняття має історичний, соціально-культурний характер? Як корелюється це поняття з національною ідеєю? Яким чином воно використовується у різних типах філософування і на якій соціальній онтології воно ґрунтується? Яким чином і чи взагалі можливо обґрунтувати певні цінності і показати їх вищість перед іншими? – перелік таких питань можна продовжувати, але, мабуть, і цих вже досить для того, щоб зробити висновок, що європейські цінності – це радше проблема, ніж даність.

Дійсно, коли капіталізм зруйнував національні перегородки і історія стала всесвітньою, з’явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині, у ситуації постмодерну, на перший план висуваються унікальність, своєрідність різних культур. Розбіжності та суперечності роздирають не лише різні культури; мультикультуралізм стає нормою всередині певної культури. Європа лише здалеку здається єдиною, насправді їй були і нині властиві різноманітні суперечності як між різними країнами, так і всередині них. Саме на європейських теренах було розв’язано дві криваві світові війни. Столітня війна також точилась між двома провідними європейськими країнами. Європейські цінності насаджувались за допомогою христових походів тощо.

Іншими словами, радикально змінилось соціально-онтологічне підґрунтя усвідомлення та маніфестації цінностей. І якщо для

філософії епохи Модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами “Свободи”, “Братерства”, “Рівності” питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації та рефлексії, то для постмодерних мислителів подібна філософія безнадійно застаріла. Це, до речі, чи не єдина теза, яку поділяють різні постмодерні мислителі. Вочевидь, для постмодерну європейські цінності – це лише черговий гранднатив або метанарація. На цьому варто наголосити особливо, адже постмодерн – це не лише скепсис та іронія щодо можливостей розуму, заперечення логораціотелеофалоцентризму. Постмодерн, насамперед, ставить під сумнів саме визначальні цінності епохи Модерну.

Втім, і за доби Модерну з всезагальними європейськими цінностями було не все так просто. Цінності французької революції виголювалися для, так би мовити, внутрішнього вжитку. Навряд чи хтось серйозно переймався екстраполяцією цих цінностей і їх легітиміцією у численних заморських колоніях. Якщо раніше європейські цінності для “справжніх” європейців перебували за берлінською стіною, то нині такою перепоною виступає Шенген.

Крім того, екстраполяція європейських цінностей на український ґрунт часто-густо призводить до прямо протилежних наслідків: демократія обертається безладом і паралічем всіх гілок влади, лібералізм в економіці – розвалом власного виробництва тощо.

Зазначу, що постмодерна критика європейських всезагальних цінностей не є вже й такою оригінальною. Досить згадати традицію європейського нігілізму і, насамперед, концепцію Ф.Ніцше. Якщо Бог мертвий, то все дозволено. Тому наразі про які всезагальні цінності може йтися? Що лишається нам тоді, коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні, є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – пише Ф.Ніцше.

Наголосимо, що сама Європа змінюється. Корінний етнос поступово вимирає. Відбувається його етнічна заміна африканцями, арабами, азіатами тощо. Відповідно останні, користуючись демократією, відвойовують все більше прав і привносять власні цінності. Якщо врахувати темпи приросту корінного населення Європи і вихідців з інших країн, то неважко зрозуміти, яке буде обличчя “справжнього” європейця вже через декілька поколінь і на які європейські цінності

потрібно буде орієнтуватися. Аналогічна ситуація спостерігається і в Автономній республіці Крим, де у кримсько-татарських сім'ях кількість дітей у двічі-тричі перевищує відповідний показник сімей українців і росіян. І не важко збагнути, хто цілком демократичним шляхом буде при владі у Криму через декілька десятиліть.

Отже, з одного боку, Україна відстає від Європи і намагається рівнятися на неї, з іншого, – поки перша буде наздоганяти останню, то це вже буде зовсім інша Європа. Втім, те, що Європа переживає кризу, констатувалось і раніше. Для цього досить лише згадати “Присмерки Європи” О.Шпенглера.

Зверну увагу на ще один важливий аспект. Коли йдеться про сучасні європейські цінності, то, насамперед, під ними розуміють цінності неолібералізму з їх безумовним приматом цінності людини та її прав. Як ця наріжна теза лібералізму корелюється з національною ідеєю? Адже остання ґрунтується, насамперед, на праві нації? Отже, маємо суперечність: або лібералізм з його акцентом на людині, або національна ідея з пріоритетом нації.

І ще така важлива проблема, як обґрунтування цінностей. Як відомо, існують різноманітні концепції легітимації етичних цінностей. Найбільш фундаментальною з них є концепція трансцендентальної прагматики. Не буду спинятись на ній докладно. Зазначу лише, що апеляція до ідеальної комунікативної спільноти, у якій не існує ніякого іншого примусу, ніж пошуки кращого аргументу, дисонує з реаліями сучасного світу. Уявімо собі, наприклад, таку “ідеальну комунікативну спільноту”, яка представлена: російським шовіністом, українським націоналістом, європейським ультраправим, представником китайської нації, що прагне до нової ролі на політичній мапі світу тощо. Зрозуміло, що дійти консенсусу їм буде дуже не просто. Проте реальний світ набагато складніший, ніж спільнота, що згадувалась вище. То ж, мабуть, зовсім не випадково, як автор “Критики практичного розуму”, так і фундатор трансцендентально-прагматичного обґрунтування істинності знання та моральних цінностей у кінцевому підсумку змушені були апелювати до віри, що ще раз підтверджує думку про те, що європейські цінності є радше проблемою, ніж даністю і оперувати цим поняттям потрібно досить обережно.

Хочу поділитися деякими розмислами на дану тему. Можливо, у цих роздумах буде більше питань, ніж готових відповідей і їх певною мірою можна поціновувати як деяку інтелектуальну провокацію.

Втім, якщо ці розмисли стимулюватимуть творчу дискусію, то я буду вважати, що моя мета досягнута.

Як відомо, філософія має справу з абстракціями. Останні бувають двох типів: змістовні – як узагальнення певних реальних речей – і пусті – певні поняття-симулякри, поняття-фантоми. Ми, зазвичай, вживаємо поняття “європейські цінності” (звучить досить красиво), проте рідко замислюємось над тим, що саме воно означає? Чи існують єдині всезагальні європейські цінності, чи це поняття має історичний, соціально-культурний характер? Як корелюється це поняття з національною ідеєю? Яким чином воно використовується у різних типах філософування і на якій соціальній онтології воно ґрунтується? Яким чином і чи взагалі можливо обґрунтувати певні цінності і показати їх вищість перед іншими? – перелік таких питань можна продовжувати, але, мабуть, і цих вже досить для того, щоб зробити висновок, що європейські цінності – це радше проблема, ніж даність.

Дійсно, коли капіталізм зруйнував національні перегородки і історія стала всесвітньою, з’явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині, у ситуації постмодерну, на перший план висуваються унікальність, своєрідність різних культур. Розбіжності та суперечності роздирають не лише різні культури; мультикультуралізм стає нормою всередині певної культури. Європа лише здалеку здається єдиною, насправді їй були і нині властиві різноманітні суперечності як між різними країнами, так і всередині них. Саме на європейських теренах було розв’язано дві криваві світові війни. Столітня війна також точилась між двома провідними європейськими країнами. Європейські цінності насаджувались за допомогою христових походів тощо.

Іншими словами, радикально змінилось соціально-онтологічне підґрунтя усвідомлення та маніфестації цінностей. І якщо для філософії епохи Модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами “Свободи”, “Братерства”, “Рівності” питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації та рефлексії, то для постмодерних мислителів подібна філософія безнадійно застаріла. Це, до речі, чи не єдина теза, яку поділяють різні постмодерні мислителі. Вочевидь, для постмодерну європейські цінності – це лише черговий гранднатив або метанарація. На цьому варто наголосити

особливо, адже постмодерн – це не лише скепсис та іронія щодо можливостей розуму, заперечення логораціотеотелоофалоцентризму. Постмодерн, насамперед, ставить під сумнів саме визначальні цінності епохи Модерну.

Втім, і за доби Модерну з всезагальними європейськими цінностями було не все так просто. Цінності французької революції виголошувалися для, так би мовити, внутрішнього вжитку. Навряд чи хтось серйозно переймався екстраполяцією цих цінностей і їх легітимацією у численних заморських колоніях. Якщо раніше європейські цінності для “справжніх” європейців перебували за берлінською стіною, то нині такою перепорою виступає Шенген.

Крім того, екстраполяція європейських цінностей на український ґрунт часто-густо призводить до прямо протилежних наслідків: демократія обертається безладом і паралічем всіх гілок влади, лібералізм в економіці – розвалом власного виробництва тощо.

Зазначу, що постмодерна критика європейських всезагальних цінностей не є вже й такою оригінальною. Досить згадати традицію європейського нігілізму і, насамперед, концепцію Ф.Ніцше. Якщо Бог мертвий, то все дозволено. Тому наразі про які всезагальні цінності може йтися? Що лишається нам тоді, коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні, є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – пише Ф.Ніцше.

Наголосимо, що сама Європа змінюється. Корінний етнос поступово вимирає. Відбувається його етнічна заміна африканцями, арабами, азіатами тощо. Відповідно останні, користуючись демократією, відвойовують все більше прав і привносять власні цінності. Якщо врахувати темпи приросту корінного населення Європи і вихідців з інших країн, то неважко зрозуміти, яке буде обличчя “справжнього” європейця вже через декілька поколінь і на які європейські цінності потрібно буде орієнтуватися. Аналогічна ситуація спостерігається і в Автономній республіці Крим, де у кримсько-татарських сім'ях кількість дітей у двічі-тричі перевищує відповідний показник сімей українців і росіян. І не важко збагнути, хто цілком демократичним шляхом буде при владі у Криму через декілька десятиліть.

Отже, з одного боку, Україна відстає від Європи і намагається рівнятися на неї, з іншого, – поки перша буде наздоганяти останню, то це вже буде зовсім інша Європа. Втім, те, що Європа переживає

кризу, констатувалось і раніше. Для цього досить лише згадати “Присмерки Європи” О.Шпенглера.

Зверну увагу на ще один важливий аспект. Коли йдеться про сучасні європейські цінності, то, насамперед, під ними розуміють цінності неолібералізму з їх безумовним приматом цінності людини та її прав. Як ця наріжна теза лібералізму корелюється з національною ідеєю? Адже остання ґрунтується, насамперед, на праві нації? Отже, маємо суперечність: або лібералізм з його акцентом на людині, або національна ідея з пріоритетом нації.

І ще така важлива проблема, як обґрунтування цінностей. Як відомо, існують різноманітні концепції легітимації етичних цінностей. Найбільш фундаментальною з них є концепція трансцендентальної прагматики. Не буду спинятись на ній докладно. Зазначу лише, що апеляція до ідеальної комунікативної спільноти, у якій не існує ніякого іншого примусу, ніж пошуки кращого аргументу, дисонує з реаліями сучасного світу. Уявімо собі, наприклад, таку “ідеальну комунікативну спільноту”, яка представлена: російським шовіністом, українським націоналістом, європейським ультраправим, представником китайської нації, що прагне до нової ролі на політичній мапі світу тощо. Зрозуміло, що дійти консенсусу їм буде дуже не просто. Проте реальний світ набагато складніший, ніж спільнота, що згадувалась вище. То ж, мабуть, зовсім не випадково, як автор “Критики практичного розуму”, так і фундатор трансцендентально-прагматичного обґрунтування істинності знання та моральних цінностей у кінцевому підсумку змушені були апелювати до віри, що ще раз підтверджує думку про те, що європейські цінності є радше проблемою, ніж даністю і оперувати цим поняттям потрібно досить обережно.

АНТИЧНЕ, ГОТИЧНЕ ТА СЛОВ'ЯНСЬКЕ НАЧАЛА В БУТТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЛЮДИНИ*

1

Як визначити європейську спільноту не лише як антропологічний та антропо-культурний, а й *екзистенціально-антропологічний* тип? Зрозуміло, що в даному разі передусім постає питання про європейську людину. Що за світоглядні цінності та ментальні прояви зумовлюють її специфіку? Які відмінності можливі у межах цієї специфіки? По суті, перед нами стоїть фундаментальне завдання прояснення необхідності і *можливості* концепту “європейська людина” для осягнення першооснов європейського буття у світі. Це означає, що нам треба буде розглянути архетипові образи та екзистенціально-комунікативні типи, що значною мірою зумовлюють ментальну своєрідність Європи. Вважаю, що доцільно використати когнітивні метафори “антична людина”, “готична людина”¹ та “слов’янська людина”, які в своїй суперечливій єдності і складають “європейську людину”. В результаті постає питання про плюральність шляхів та вимірів буття європейської людини, і, разом з тим, про межі цього буття.

Очевидно, що для античної людини прекрасне домінує над піднесеним, а проявлене – над втаємниченим. Ідеал античної людини був створений в Давній Греції й культурно та цивілізаційно трансформований у Давньому Римі. У бутті античної людини сила важливіша за моральність, а героїчне – за геніальне та святе, що відображується в образах античних богів, напівбогів та героїв. Ідеал античної людини був актуалізований в епоху Романського Відродження та Класицизму, а у ХХ столітті він входить в буденне буття (відновлення Олімпійських ігор, культ оголеного тіла, відстороненість від християнського аскетизму).

Світ готичної людини виникає на стику християнства та язичництва германських країн і радикально протистоїть світу античної людини та її культури. У бутті готичної людини *піднесене домінує*

* Текст статті подається в авторській редакції.

¹ Див.: Хамітов Н. Античный человек и готический человек // Философская антропология: словарь. – К.: КНТ, 2011. – С.17–19.

над прекрасним, а таємниче – над проявленим. Вказане домінування породжує своєрідну присмерковість світу готичної людини, що натякає на глибинний характер боротьби добра і зла у світі. Це домінування маніфестує себе у культурі доби Середньовіччя в різноманітних формах: у готичній архітектурі та музиці (особливо в готичних соборах), готичному письмі, готичному одязі, готичній зброї. Культурна поліфонія готики дозволяє говорити і про наявність *готичного світогляду*, який досягає граничних виявів у готичному романі.

В центрі готичного роману зображується демонічна особистість, що поєднує трагічні, жахливі та величні риси (типовий приклад – “Мельмот-мандрівник” Ч.Метьюріна). У кінці XIX ст. готичний роман еволюціонує в психологічно загострений роман “жахів” з обов’язковим містичним компонентом, а у XX – XXI ст. – і у “фільм жахів”; з іншого боку, маємо еволюцію готичного роману в роман-епос (типовий приклад – “Володар кілець” Дж.Р.Р.Толкіна). У XX ст. з’являється й феномен *готичного трактату* (“Захід Європи” О.Шпенглера). Отже, буття готичної людини виходить за межі Середньовіччя та Відродження, більше того, оновлюється в наш час.

Готичний дух втілений в образі Фауста; у цьому образі буття готичної людини досягає граничної й метаграничної повноти. Але пери цьому воно обмежене певною епохою та сюжетом, тому можна припустити, що поняття “готична людина” та “готичне” є ширшими ніж “фаустова людина” та “фаустівське”. З іншого боку, на сьогоднішній день в понятті “фаустівське» маємо зміст, що виводить його за межі готичного й дозволяє ототожнювати з поняттями “західне” та “західноєвропейське”.

Пошук кореляції між поняттями “античне” та “готичне” й “аполонівське” та “діонісійське”, може привести до припущення про тотожність античного з аполлонівським началом, а готичного – з діонісійським. Проте це не є коректним, адже аполлонівське й діонісійське начала можна знайти в бутті як готичної, так і античної людини. Це дозволяє полемізувати з О.Шпенглером, який, по суті, ототожнив античне з аполлонівським, а готичне – з фаустівським.

На початку XXI ст. маємо складну й суперечливу взаємодію буття античної та готичної людини в західному світі. В цю взаємодію після падіння “залізної завіси” все більше включається слов'янське начало, яке представлено як західними, так і східними слов'янами.

Важливою складовою буття слов'янської людини в європей-

ському контексті є українська людина з такими архетипами її культури як світоглядна толерантність та персоналізм, які не лише співзвучні базовим європейським цінностям початку ХХІ ст., а й здатні розвинути їх і наповнити новим життям.

Спробуємо довести це. Але перед цим слід 1) звернутися до поняття архетипів культури², які, скоріше за все, й зумовлюють той чи інший *екзистенціально-антропологічний тип людини* та 2) визначити концепт "*екзистенціально-антропологічний тип людини*". Почнемо з останнього завдання. Екзистенціально-антропологічний тип людини – це спільнота, яка має спільні цінності, традиції та спосіб життя. Така спільнота проходить декілька шаблів розвитку – від мікросоціального до етносів, націй та *метанаціональних спільнот*, одним із прикладів яких є Європейський Союз.

Яке поняття могло б об'єднати всі ці шаблі, виступаючи якщо не синонімом екзистенціально-антропологічного типу, то й першоосновою? Якщо ми використаємо поняття "культура", то очевидно, що воно не здатне окреслити *всі* виміри екзистенціально-антропологічного типу. Культура як світ об'єктивованих артефактів, способів їх розуміння та творення, не включає в себе все ті душевно-життєві поривання, які несе в собі той чи інший екзистенціально-антропологічний тип. Тим більше, що такий тип може обіймати в собі і *декілька культур*, або існувати *на межі* декількох культур. Проте і, одночасно, *тому* саме архетипи культури, конституюючи цінності спільноти, здатні зумовлювати специфіку екзистенціально-антропологічного типу. Тим більше, що культура в своїх граничних формах, породжених діяльністю генія, максимально зливається з екзистенціально-антропологічним типом.

Ситуація ускладнюється тим, що екзистенціально-антропологічні типи в сучасному глобалізованому світі зазвичай складаються з декількох типів, виступаючи мета-культурними спільнотами (Євросоюз, США, Латинська Америка тощо). Отже, осягаючи іманентну логіку становлення екзистенціально-антропологічного типу, слід знайти феномен, який міг би виступити його "першоклітиною", "буттям-у-собі". Напевно таким феноменом є *рід, родове буття* людини. Говорячи про рід як першооснову екзистенціально-антро-

² *Хамитов Н.* Архетипи культури // Философская антропология: словарь. – К.: КНТ, 2011. – С.47–48.

пологічного типу, треба зазначити, що це поняття є достатньо поліфонічним – воно вживається як ознака і сім'ї, і племені, і соціуму в цілому. Таке поліфонічне розуміння роду не є випадковим – родове буття, основане на взаємодії чоловіка та жінки і народженні нового життя, лежить в основі і сім'ї, і племені, і етносу, і соціуму. Певною мірою можна говорити про рід-сім'ю, рід-плем'я, рід-етнос і рід-націю.

Рід-як-сім'я виступає тією найпершою формою організації людського буття у соціумі, члени якої пов'язані між собою спільним походженням і *пам'яттю про спільне походження*, що складає першоклітину того явища, як *ментальність*. Рід-сім'я існує спочатку у стихії матриархату, надалі – патріархату і протистоїть первісному стаду звіролюдей. Надалі сім'ї гуртуються у племінні спілки; виникає феномен роду-племені; на цьому рівні відбувається формування архетипів культури як принципів, що єднують спільноту людей як екзистенціально-антропологічний тип не кровно-душевно, а, креативно-духовно, а тому виводять її на зовсім інший рівень буття.

2

Архетипи культури виступають фундаментальним результатом внутрішньої комунікації особистостей тієї чи іншої спільноти; саме тому вони є глибинними, сутнісними основами культури, які прориваються у людське існування і можуть об'єктивуватися у часі-просторі історії у будь-які форми. Екзистенційно зумовлена об'єктивація архетипів виступає процесом створення-утвердження історії як історії культурних спільнот. Таким чином, культура значною мірою є процес виявлення та осучаснення архетипів, але не абстрактно-есенціально, а екзистенціально, особистісно, у творчості людей.

Архетипи культури мають символічну природу, яка дозволяє їм об'єднувати різні епохи культури. Але символічне начало у культурі завжди виявляється через *міфологічне*, адже саме в міфології будь-яка культура розв'язує свої вічні суперечності, що не можуть бути зняті у її буденності.

У ХХ столітті про зв'язок архетипу і міфу найбільш послідовно говорить К.Юнг. “Те, що розуміється під “архетипом”, проявлюється через його співвідношення з міфом, тасмним вченням, казкою”³, зазначає він. Але архетип може проявитися безпосередньо у психічній

³ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С.99.

діяльності людини, а може і набути форму міфу, яка упорядковує його у нашій уяві і робить “архетиповим представленням”. “Безпосередні прояви архетипів, з якими ми зустрічаємося у сновидіннях та видіннях... значно більш індивідуальні, незрозумілі або наївні,... ніж міфи”⁴, – пише К.Юнг.

Таким чином, цей мислитель не ототожнює архетип та міф; але саме у міфі архетип виявляється найбільш повно, адже “міфи – в першу чергу психічні явища, що виражають глибинну суть душі”⁵. При цьому тільки у міфологічній формі як образно-символічній, за думкою К.Юнга, архетипи можуть бути найбільш адекватно вираженими у культурі.

Всі ці висловлення К.Юнга стосуються архетипів колективного позасвідомого. Можна припустити, що архетипи культури знаходяться у більш тісних зв'язках із міфом. Таке припущення є закономірним тому, що архетипи культури більш повно виявляються у *самій культурі*, отже міф може стати не лише формою їх пізнання, а й формою буття. Та архетип культури і міф не одне і те ж саме. Архетип культури скоріше виступає *міфологемою* – тою реальністю, в якій поєднуються міфологічне та символічне начала, і в якій міф, трансформуючись, переходить у спосіб світовідношення. Для того, щоб довести це, розгорнемо поняття міфологеми і міфу. Міфологія є такий рівень розвитку культури, при якому остання виходить на рівень розв'язання трагічних суперечностей людського буття. Атом міфології – міф; це такий твір, в якому чуттєво-образно долаються трагічні суперечності буття і який викликає катарсичні почуття у більшості представників нації.

Було б природним припустити, що міфологія виступає складовою частиною національної культури. Але вона перебуває за її межами – це *сфера трансцендентного цієї культури*. Таке стає можливим тому, що міфологія виступає тією сферою, де трагічне існує вже у ідеально-знятому вигляді⁶. Міфологія – це той світ, у якому унеможлиблюється трагічне. Безперечно, міфологія може

⁴ Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М., 1991. – С.99.

⁵ Там само.

⁶ Ця ідея вже була обґрунтована автором даного дослідження. Див.: Хамитов Н.В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. – К.: Наукова думка, 1995. – 117 с.

мати власні трагізми, але вони настільки далекі від трагізмів культури, що по відношенню до них виступають гармонією і так само сприймаються культурою.

Отже, міфологія породжується культурою і, одночасно, породжує її, надаючи всім сферам буття культури тієї сакральної повноти і піднесеності, без яких культура просто не існує. Міфологія олюднює людину, наповнюючи її прагненням досягти неможливого, – того, що в принципі відсутнє у буденній життєдіяльності.

Все це дозволяє розгорнути визначення архетипу культури і зробити його більш конкретним. Архетипи культури виступають онтологічними основами, на яких базується творчість будь-якого представника культури, а також її сприйняття; вони мають образно-символічну природу, укорінені в міфології і відтворюються в мистецтві, філософії та релігії комунікативної спільноти, переходячи в інші сфери її життя.

3

Які екзистенціально-антропологічні *типи* та культурні *архетипи* могли б актуалізувати європейську ментальність? Це питання є питанням про її можливе майбутнє. Та будь-які роздуми про майбутнє європейської ментальності потребують виходу за межі її географічного визначення та пошук метафізичної, а, більше того, *метаантропологічної* її сутності. При першому наближенні під європейською ментальністю можна розуміти процес комунікації християнських культур, що виростили на ґрунті античної культури. Таке мета-географічне визначення має свою привабливість – воно позбавляє від замкненої характеристики Європи. Але критичний погляд все ж таки руйнує його – подібне “відкритє” визначення скоріше характеризує Захід взагалі, Захід як планетарне явище, а не Європу. І хоча Європа є зародок Заходу, його коріння та вічне джерело, це визначення лише торкається сутності європейського. Воно є надто широким.

Потрібна конкретизація, яка і приводить нас до логічного, але трохи ризикованого висновку, що був уже окреслений вище: європейська ментальність є результатом комунікації германської, романської та слов'янської ментальностей; вона є результат взаємодії античного, готичного та слов'янського виявів людського буття. Дійсно, в Європі християнське та античне зустрічаються у герман-

ських, романських та слов'янських виявах. Діалог цих виявів створює те, що можна назвати загальноєвропейською ментальністю. Все начебто правильно. Але чому з першими двома виявами все зрозуміло та очевидно, а останній в цьому контексті викликає у нас невпевненість та смутну тривогу?

Відповідь очевидна – слов'янський світ є надто непрявленим у Європі, а ще він є надто неоднорідним. Саме тому ми знов і знов повертаємося до старого протиставлення Західної та Східної Європи. Які тенденції назрівають у цих регіонах на початку XXI століття? Чи можлива єдність Європи як єдність західної та східної її частин?

Західна Європа переживає зараз сплеск свого буття. І разом із тим вона переживає фундаментальну кризу. Це криза повноти життя. Звісно, така криза не є результатом абсолютної перемоги бездушної цивілізації над життєвістю культури, що пророкував великий песиміст Шпенглер на початку нашого століття.

Але деякі сюжети присмеркових шпенглерівських медитацій все ж мають своє підтвердження на початку третього тисячоліття. Так, Європа все більше об'єднується – фінансово, юридично, економічно, інформаційно. Так, у Європі настільки виріс рівень життя, що вона може дозволити собі різноманітні форми гуманітарної допомоги, підтримки, впливу.

Однак поруч із цим триває процес наростання внутрішньої самотності людини, який був так яскраво зображений Кафкою, Оруслон, Сартром, Камю, Борхесом, Мерлем і який вражає передусім молодь. Молодіжний протест проти внутрішньої самотності, який у кінці 60-х на початку 70-х років XX століття вийшов назовні, сьогодні витіснений в індивідуальне та колективне позасвідоме. Але від цього він не втратив своєї напруги. Більше того, ця напруга значною мірою посилилася. Падає рівень народжуваності дітей і дійсно нових течій у мистецтві та науці. Деконструкція домінує над конструкцією. Іронія над попередньою культурою переважає творчу самоіронію.

Все це і може бути означене як криза повноти життя. А така криза, що розгортається при посиленні зовнішньої комунікації, призводить до дистрофії *внутрішньої комунікації*, комунікації екзистенційної та неформальної між окремими особами та націями Європи.

Внутрішня ж комунікація є запорукою ментальної єдності будь-якого співтовариства. А без ментальної єдності всі інші форми єд-

ності та комунікації поступово втрачають сенс і буттєву насиченість.

Враховуючи ці тенденції, можна припустити, що на початку третього тисячоліття Західна Європа при зовнішній стабільності може прийти до фундаментальної внутрішньої нестабільності. Ця внутрішня нестабільність прихована у глибинах колективного підсвідомого, але від цього не стає менш значущою. Можлива внутрішня нестабільність буття Західної Європи на межі тисячоліть пов'язана перш за все із браком внутрішньої комунікації. Брак внутрішньої комунікації наче таємнича іржа може підточувати цілісність західного Євроконтиненту. Він пов'язаний із притаманними для індустріального суспільства *конкуренцією* індивідів і груп та їх *спеціалізацією*, які породжують відчуження у суспільствах найвищої соціальної злагоди. З іншого боку, мова може йти про соціальні наслідки розвитку постіндустріального суспільства з його різноманітними комп'ютерними мережами, суспільства, яке все більше автоматизує різні прояви механічно-нетворчої діяльності, виштовхуючи її із сфери людського буття. Враховуючи ментально-психологічні та екзистенційно-антропологічні характеристики нашого сучасника у Західній Європі, можна стверджувати, що це означатиме втрату сенсу буття, своєї значимості у значної кількості людей.

Однак за певних умов остання тенденція може перетворитися з глибинного дестабілізуючого фактора на умову і спосіб подолання внутрішньої самотності та відчуження, які дістаються постіндустріальному людству як хворобливий спадок людства індустріальної епохи.

І саме тут доречно згадати про специфічні риси української ментальності. Для слов'янської ментальності взагалі характерною є перевага екзистенційно-внутрішньої комунікації над комунікацією раціонально-зовнішньою. Така перевага часто-густо приводить до специфічного *слов'янського месіанізму*, що в найбільш яскравій формі проявляється у росіян. Цілком природно, що Західна Європа наприкінці ХХ століття з недовірою та острахом дивиться на залишки та метаморфози цього месіанізму. Адже на протязі нашого століття безпосереднім наслідком месіанізму був тоталітаризм з його зневагою до особи, права, свободи, легітимності.

Однак чи завжди перевага екзистенційного спілкування над раціональним та прагматичним призводить до месіанізму в його

тоталітарних виявах? Ні – якщо в ментальності народу перевага екзистенційного спілкування врівноважується здатністю до *світоглядної толерантності та синтетичності*⁷. Саме така здатність виступає споконвічною архетиповою рисою ментальності української людини. Світоглядна толерантність українця означає повагу до чужого, акцент на моментах єдності, а не чуже-рідності. І якщо майже до кінця ХХ століття ця толерантність виступала слабкістю, то тепер вона стає силою, адже тепер світоглядна толерантність стає необхідною передумовою існування постіндустріального людства.

⁷ Докладніше див.: *Хамитов Н.* Архетипи української культури // Філософський словник: людина і світ. – К.: КНТ, 2007. – С. 22–25.

ДУХОВНЕ ЗДОРОВ'Я СЛОВ'ЯНСТВА ЯК ЕТНІЧНА, ВСЕЄВРОПЕЙСЬКА І ГЛОБАЛЬНА ЦІННІСТЬ

Слов'ян поєднують не тільки спільні генетичні джерела, географічне помежев'я, споріднене історичне життя, мовні і культурні форми. Сам зміст духовного життя, особливості "національної душі", або так званого менталітету, мають сутнісні характеристики, що відрізняють слов'янство, як суперетнос у цілому, від інших етносів і суперетносів Європи і світу. Маються на увазі, насамперед, спільно-слов'янські риси етноментальності, властиві як західним, східним, так і південним слов'янам. Це антропоцентризм, софійність, кордоцентризм, соборність і культурний діалогізм, що лежать в основі національної ідентичності і духовного світу всіх слов'янських народів [1].

Але, мабуть, найважливішою характеристикою слов'янської "культурної душі" є її посиленна духовна домінанта – (нео)платонічна спрямованість до сфери вищих ідеалів, до земного утвердження абсолютних цінностей тринедності Істини, Добра, Краси. Напевно тому слов'янська ментальність комусь здається апрактичною, неутилітарною і, звичайно ж, антипрагматичною. Якщо західноєвропейська цивілізація ґрунтується, як правило, на ринковому принципі "вигідно-невигідно" (утилітаризм і прагматизм), то слов'янська цивілізаційна свідомість – на моральному принципі "справедливо-несправедливо" (етос Правди, Сумління і Співстраждання). Але власне моральні підстави соціального буття становлять фундамент духовного здоров'я людини, нації, людства. І слов'янство займає особливе місце у цивілізаційному розвитку світу, тому що воно – історичний носій найглибшої духовності, моральності і релігійності, про що, приміром, не один раз говорив Папа Римський Іоанн Павло II ("слов'янський Папа").

Синергія духовності як субстанції духовного здоров'я етносу – це гармонійне вираження цілісності, цнотливості, універсальності етнокультурного світовідношення. Більш того, у софійному вимірі здоров'я приходять до синкретичної єдності раціональні, чуттєво-естетичні і морально-вольові сторони свідомості і підсвідомості етносу, об'єднуються індивідуальні і родові стрижні духовного

буття – справжнього “етосу” народу. Через етос як моральне втілення духовного, спільні ідеї, пристрасті, настрої пронизують філософію, мораль, науку, релігію, мистецтво – усі форми культури того або іншого народу в його “осьовому” історичному часі.

Тому не дивно, що найважливішою якістю слов’янського світо-відношення, особливо в його християнізованій формі, є *інтенсивна духовність*. Естетизм язичеських, міфологічних архетипів праслов’янської і давньослов’янської ментальності тут доповнюється принципом софійності – внесенням раціонально-етичного, мудрого, організуючого начала у буття, свідомість і самосвідомість слов’янських народів.

Як помітили українські вчені А.Белецький, С.Кримський та ін., увінчання духовного життя Візантії й Київської Русі храмами Святої Софії, мабуть, не випадковий збіг. Софія, як Божественна премудрість, у храмах Константинополя і Києва символізує етичний порядок Національного Космосу, ціннісно-смыслову розумність буття православних народів і держав. Храм Святої Софії в Києві – “матері міст руських” – перетворює його в “місто, присвячене Мудрості Божій”, у “місто Божої Матері”, в “осанну Богородиці” [2, 137–138].

Софійність додає не тільки Києву або Константинополю, а й усьому слов’янському світові характер сакральної території – землі, де утверджена благодать духовності в її освячених вимірах та іпостасях. Це воістину “Свята Русь”, обрана апостолом Андрієм для встановлення духовності на прикордонні культури з “кочовим варварством”, з одного боку, і з “цивілізованим варварством”, – з іншого. Тут утверджується ідея цілісності, синтетичності, універсальності світовідношення “руського космізму” як вищого вираження слов’янської духовності, а софійність виявляється в осмисленні буття як книги премудрості життя (від Ярослава Мудрого та Іларіона Київського до Г.Сковороди і П.Юркевича, В.Соловйова і всієї російської релігійної філософії “срібного віку”).

Спинимось більш докладно на традиціях православного розуміння духовного суперетнічного ставлення до сфери *Sacrum*’у, що забезпечує духовне здоров’я слов’янських народів.

Як найважливішу установку спільнослов’янської ментальності виділимо *сакралізацію духовного* – устремління до вищих цінностей як святинь, заради яких навіть приймається і аскеза, й покаєння. Духовність як сфера *Sacrum*’у виявляється не у повсякденному,

минушому земному житті, а у винесених за межі емпіричного буття трансцендентальних, есхатологічних смислах людської історії. Для етоса історії у православному світі “завжди є якась точка, до якої усі спрямовуються, але сам по собі ніхто нічого собою не являє, тому що усе, що він робить, завжди є недосконалим, кінцевим, конкретним”. Тому в традиціях слов'янської православної культури “люди постійно перебувають у насназі, вони більш “одухотворені”, ніж усі інші, – одухотворені в російському розумінні: по-російськи це називається “духовний” [3, 15].

Сакралізацію духовного у спільнослов'янському типі світовідношення уявляється можливим інтерпретувати як “зліт” людської душі від вульгарного до “освяченого”, від тривіального до духовно-піднесеного, патетичного. Це прорив з вульгарності та примітивізму діляцтва і споживацтва у справжню обитель духу, в “замок Грааля”, у горні сфери добродійної здорової або воскреслої душі. З іншого боку, прийти до Блага можна по-різному. Якщо прагматична етика діяльності закликає до практичного діяння як сакралізованого активізму, то християнська етика співстраждання – до діяння духовного, на шляху через “тернії” каяття до “зірок” самопожертви.

Очищення через каяття – така православна формула релігійної сакралізації духовного, морального катарсису, досягнення духовного здоров'я. Навіть майбутнє російської культури, вважав Сергій Булгаков, залежить від “каяття”. Адже, мотиви святості і розкаяного грішника були домінантними в духовній історії Київської Русі, Росії та України. Через святість каяття відбувався розвиток православної східнослов'янської духовності (принцип сповідальності в історії вітчизняної культури). Російська душа та її культурна доля – втілена в життя трагедія, її духовна сакральність (святість) життєво є необхідною руській людині як “общечеловеку” (за висловом Ф.М.Достоевського). Цей тернистий духовний досвід має як всеслов'янське, так і всеєвропейське, навіть глобальне, значення в умовах пошуку екзистенціальних основ духовного здоров'я, яке ґрунтується на катарсисних цінностях досвіду життя і віри.

Адже будь-які трагічні ситуації повинні розряджатися катарсисом, духовним піднесенням особистості. Високий трагізм спричиняє “очищення” людського світовідношення, його духовно-моральне просвітлення. Досліджуючи природу суспільних ідеалів, Сергій Булгаков наголошував: “... Там, де замість подолання трагедії, відбува-

ється примирення, незмінно запановує мішанство. Вульгарне є тінню трагічного, нездійсненна трагедія” [4, XII]. Тільки “очишувальне” каяття веде людину до вищого, синергійного стану духовного здоров’я, звільняючи її від вульгарного, дріб’язково-мішанського, обивательського.

У цьому і полягає загальнолюдська цінність “покаянного” (сповідального) розуміння духовного піднесення, пов’язаного з релігійним та екзистенціальним наповненням сакрального. У традиційній православній культурі людське світовідношення стає справжнім Свято-відношенням, що сповідує і “святість”, і “святковість” етнонаціонального буття людей. Народжується суперетнічний Sacrum, духовний Космос слов’янства, в якому одночасно представлені й архаїчні, міфологічно-язичеські уявлення древніх слов’ян, і християнські, релігійно-моральні ідеали їхньої культурної традиції. Саме остання має допомогти подолати ситуацію Посткультури.

Однак у західному світі цивілізаційне розщеплення людської чуттєвості на “сакральні” і “профанні” страсти досягло граничного загострення. Втрата духовного здоров’я викликає “занепад Європи” (за О.Шпенглером), або “смерть Фауста” (за Н.Бердяєвим), тобто кризи “фаустівської” та “леверкюнівської” душі культури. Західноєвропейські дослідники різко протиставляють одне одному “святе” релігійне переживання і “вульгарне” почуття пересічного людського життя. Світовідношення диференціювалося на дихотомічних підставах. Сфера сакрального відокремилася від екзистенціального і трансформувалася у відчужену ідею святості як об’єкт лицемірного поклоніння. Сфера ж профанного стала природним атрибутом людського існування, ім’я якому – вульгарність. Духовно-піднесені почуття й ідеали вже не входять у повсякденне поле світовідношення і способу життя, не просякають пафосом моральної доцільності життєдіяльність і міжособистісні комунікації людей. У кращому випадку сакральне як святе залишається у мистецтві, що лише проповідує релігійний етос. Як правило, у сучасне (постмодерне) мистецтво впроваджується іронічна діалектика сакрального, де настає інверсія традиційного мотиву “Христос-антихрист” через десакралізацію, демістифікацію, демузеефікацію класичної культури як основи духовного здоров’я. У глобальному масштабі культивуються неприродні потреби і звички людей, що уводять їх від вищих духовних цінностей, викликаючи хвороби тіла і духу.

На відміну від західної цивілізації, сакральність світовідношення становить справжній етос слов'янської історії, основу духовного здоров'я слов'янства, що виявляється в його софійному, морально-смысловому потенціалі, котрий здобуває не тільки етнічну, а й транснаціональну, всеєвропейську цінність.

Не випадково естетичне виявлення духовного здоров'я у слов'янській парадигмі культурології пов'язується з музикою, музичним етосом культури. У Росії музику як субстанцію духовної культури утверджував поет і мислитель Олександр Блок. Протиставляючи обездушену цивілізацію гуманістичній культурі, він узасадничує останню на душі музики, охоронцем якого (духу) виявляється глибинна підсвідомість (ментальність) народу. Усі добутки різних видів мистецтва, за Блоком, музично детерміновані, вони лише "резервуари звуків", сховища духовних досягнень і потенціалів. "Сама Венера Мілоська є якесь звукове креслення, знайдене у мрамурі, і вона має буття незалежно від того, чи розіб'ють статую чи ні" [5, 161].

Катастрофу гуманізму О.Блок пов'язує з "духом музики, що відлітає", яка виражає його естетичний стиль у формі ритму. Західно-європейська машинна цивілізація ворожа етосу еллінської та слов'янської панритмічної цілісності, музичній сутності духовної культури. Нова культурна епоха можлива, за словами О.Блока, лише після музичної бурі революції, кращим виразником якої є, за його твердженням, Ріхард Вагнер. Носієм культури, гуманізму і духовного здоров'я в майбутньому стане нова людина – "людина-художник", що наново народжується з духу музики.

Осмислення і прийняття музичного етосу культури породжує в слов'янській культурі виховну ідею "музею" – зібрання і сховища етнонаціональних, всеєвропейських і загальнолюдських духовних досягнень. Античний "музеон" як "храм муз" відроджується у прагненні створити "нагромаджувач духовності", "еталонний центр" слов'янської і вселюдської культури. Музей світовідношення виконуватиме не тільки функцію репрезентації і гармонізації духовних цінностей, а й функцію соціалізації, інкультурації молодих поколінь, становлення їхнього духовного здоров'я як знання і поширення культурних традицій.

Ще засновник "руського космізму" Микола Федоров вважав, що для навчання принципам творчості необхідно мати зібрання

творчих злетів людства, своєрідний компендіум цінностей культури. Відтак для універсального розвитку дітей, за його словами, кожній школі потрібен “музей”, що має всенауковий і всехудожній статус. Якщо астрономічна обсерваторія в школі допомагає обертати споглядання у спостереження, то музей зливає пам’ять з розумом.

У музеї, за М.Федоровим, повинен бути представлений “горній світ”, тобто щоб з палуби шкільної обсерваторії можна було побачити космос. І оскільки музей накопичує космічну, “палубну”, пам’ять усіх поколінь, остільки він перетворюється в носія історії і теорії людського світовідношення, у сховище сакральних цінностей ноосфери. Покликання музею – виражати вселюдську душу (ноосферу), повертати людям духовне життя після тілесної смерті, внутрішній лад, дарувати радість зустрічі поколінь. У музеї об’єднуються всі народи для спільного дослідження всесвіту, для свого “душотворення” (ноогенез). Їх “соборні” збори в музеї і є виховання, школа творчого дослідження макро- і мікркосму, космосу неба і космосу душі. Світ людини стає в музеї історичним, наочно спадкоємним, універсальним, вселюдським.

Слов’янські культури, за М.Мамардашвілі, буквально “одержимі ідеальністю”, прагненням до космічного розширення і сакралізації духовного, досягненням ноосферного духовного здоров’я. Це робить слов’янство ціннісним носієм особливої культурно-історичної, релігійної, моральної, музичної “душі”, що має не тільки етнічне, а й загальноєвропейське і навіть вселюдське значення. Історичний шлях і духовний досвід слов’янських народів приводить сучасну людність до *метанойї* – перетворення свідомості, трансформації світогляду [6]. А щоб вижити, зберегти себе як біологічний вид і планетарно-ноосферний соціальний організм, людство повинне змінити свою свідомість на планетарну самосвідомість, мати духовні ціннісні установки, екофільний і гуманний спосіб життя. Екзистенціальна перспектива метанойї і забезпечить перехід на сакральні позиції світовідношення, становлення і збереження духовного здоров’я.

Отже, слов’янські мислительські і життєві традиції антропокосмізму, софійності, кордоцентризму, екофільності, соборності і панестетизму створюють духовно-моральні підстави неогуманізму, Нового Ренесансу Європи і всього планетарного, а згодом і космічного людства. Майбутнє планети і олодненого Космосу забезпечать не ті, хто сьогодні має більш високий рівень техніко-економічного,

науково-технічного і мілітарного розвитку, а ті, хто має більш розвинутий Sacrum – ціннісну основу духовного здоров'я етносу.

Література і примітки

1. *Личкова В.А.* Методологічне значення концепцій світовідношення і ментальності для дослідження духовного світу слов'янських культур // Вісник Чернігівського держ. пед. ун-ту. – Вип.26. Духовний світ слов'янських культур і сучасний цивілізаційний процес. – Серія: Філософські науки. – Чернігів, 2004.
2. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №5–6.
3. *Мамардашвили М.* Мысль преграждаемая: Мысль и история в России // Философская и социологическая мысль. – 1992. – №8. Як зазначас перекладач, у французькому оригіналі поняття “духовний” давалось через транслітерацію російського слова.
4. *Булгаков Сергей.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. – М., 1911. – Т.1.
5. *Блок Александр.* Крушение гуманизма // Из истории советской эстетической мысли 1920–1930-х годов – М., 1980.
6. Поняття “метанойя” (з грецьк. “перетворення свідомості”) ввів у науковий обіг відомий польський філософ Лешек Колаковський (1994 р.) у значенні “зміни ментальності”. Концепцію метанойї як каяття і духовної зміни розвинули його співвітчизники: основоположник метафілософії універсалізму Януш Кучинський (*Kuczyński J. Ogródniczy światu.* – Warszawa, 1998) і фундатор сучасної екофілософії Генрик Сколімовський (*Skolimowski H. Wzjęc nowego Milenium.* – Kraków, 1999).

ДО ПРОБЛЕМИ МІЖГЕНЕРАЦІЙНИХ СТОСУНКІВ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У зв'язку з вшануванням пам'яті О.І.Яценка мені хотілося б розглянути проблему зв'язку філософських поколінь. Ця проблема існує для мене і як проблема нашої філософської молодості, стосунків у тій спільноті, до якої належав і Олександр Яценко, і як проблема сьогоднішня, проблема відносин нашого покоління, яке встигло вже постаріти, до нинішньої філософської молоді і, що найприкметніше, у єдності обох зазначених аспектів, у вигляді питання про цілісну долю або покликання тієї філософської генерації, до якої я маю честь належати. Звідси й структура запропонованої розвідки.

Отже, спочатку – про нашу вже далеку філософську молодість. Досі пам'ятаю приголомшливе відчуття єдиної філософської сім'ї, якого звідали мої ровесники – випускники філософського факультету початку 70-х років і я, потрапивши зі студентської лави до Інституту філософії АН УРСР. Замість доволі похмурої атмосфери університетського чиношанування ми опинилися в тісному дружньому колі ширих людей, поєднаних спільною відданістю філософії. Ця відданість відчувалася тоді особливо виразно, оскільки неодмінно супроводжувалася принциповим особистісним вибором. Адже можна було податися на комсомольську або профспілкову роботу і влаштувати собі на тій ниві вигідну кар'єру. Коли ж ти, всупереч міркуванням вигоди, обираєш таки для себе тернисту стежину філософії, вже це одне засвідчувало твою відданість їй і спонукало й надалі цю відданість берегти.

Тож в Інституті на той час і справді, без метафор, склалася єдина філософська сім'я, члени якої обходилися без знаків зовнішнього шанування: разом працювали, сперечалися, вили славнозвісну "козу". Тим незворотніше поставали в нашому товаристві генераційні відмінності, які були в той самий час, і відмінності парадигмальні. Я маю на цьому наголосити, бо, говорячи про київське філософське коло, про це внутрішнє розмежування часто забувають, а воно існувало і давалося взнаки. Так, була спільність, були тісні стосунки між людьми, відданими спільній справі. Але були й відмінності філософських поколінь, відмінності парадигм і покликань.

Були спільні обговорення, вечірки і походи до “Лади” чи “Слоника”, але були і наші партикулярні зустрічі. І ми чітко розрізняли, які питання варто задавати старшим товаришам і колегам, а на які краще шукати власні відповіді.

Межа, про яку йдеться, була межею парадигмальною. Наші вчителі і старші колеги, люди покоління О.Яценка, В.Іванова, І.Бичка, В.Шинкарука, М.Поповича, С.Кримського, реалізуючи власне покликання “шістдесятників”, устигли вже на той час пробудити нашу філософську думку від кількадесятилітньої сплячки, прищепити їй енергетичний імпульс “живого” і “творчого” марксизму. Ну а нам, усвідомлювали ми це тоді чи ні, належало йти далі, за межі самого “живого” марксизму та його концептуальної основи, монологічної концепції практичної діяльності.

Доступними для нас напрямками такого виходу ставали інтерес до етики (який до певного часу аж ніяк не заохочувався в інститутському середовищі, існувало навіть таке собі коструbate визначення “етизм”, під яке краще було не потрапляти), до проблем спілкування, а також до “неканонічних” розділів історії філософії тощо. Нашими натхненниками на цьому шляху – деякою мірою всупереч власним інтенціям – стали, передусім, А.С.Канарський та М.О.Булатов; якщо говорити про вчителів, саме їм, Канарському і Булатову, щонайбільше зобов’язані ми викшталтуванням своїх первинних філософських прагнень.

Саме гуртки естетики під проводом Канарського та історії філософії, яким керував Булатов, а точніше, наші палкі суперечки на засіданнях цих гуртків, давали нам можливість ще за наших університетських років усвідомити новий характер власної ідейної спільності. Встановлений таким чином розподіл від самого початку і надалі був досить чітким: скажімо, Віталій Табачковський, попри всю нашу симпатію до нього, безперечно належав у наших очах до людей старшого покоління – вже не кажучи про Миколу Тарасенка, Олега Ільченка та ін. На відміну від представників цієї когорти, нам, “годованцям гнізда Канарського”, вже неможливо було говорити про людину в однині (“людина як родова істота”, “самоопредметнення людини”, “світ людини” тощо) або культивувати ту своєрідну “діяльнісно-марксистську” філософську мову, яка була такою характерною для праць київських філософів попереднього покоління.

Втім, розходження й дистанціювання, про яке йдеться, не

перешкоджало взаємній симпатії і дружнім стосункам, що, як уже зазначалося, поєднували членів нашої інститутської сім'ї. Найточніше його, напевно, можна визначити за допомогою бахтінського виразу “доброзичливе розмежування”. Проте і діалогу на згаданій основі тоді між нами не виникало – а може, він на той час не був потрібен взагалі, надто великою була ще тоді наступність філософських поколінь та їхніх покликань, надто міцними – традиції й зв'язки, що попри всі розшарування поєднували нас.

Зовсім іншу ситуацію бачимо нині. Тут я кажу вже не про інститут філософії, де генераційні стосунки і генераційна свідомість сьогодні, здається, не відіграють скільки-небудь помітної ролі, а про становище, яке можна спостерігати в українських вишах, в стосунках викладачів з студентською молоддю. Знову ж, не йдеться про об'єктивні складності існування нинішнього студентства, про соціальну незацікавленість у фахівцях з філософії, про цілковиту непевність перспектив нинішніх юних гуманітаріїв, зокрема філософів, на майбутнє – все це може бути темою окремої розмови. Безпосередньо мене в даному разі цікавить одне – зустріч сьогоднішнього викладача філософії з сьогоднішніми філософами-студентами. Гадаю, досвід таких зустрічей заслуговує на увагу.

Більшість моїх колег, які викладають філософію у тих або інших вищих навчальних закладах, напевно, погодяться, що згаданий досвід має досить-таки болючі аспекти. Стоячи сьогодні перед студентами, український викладач філософії старшого покоління не може не відчувати справжньої прірви між собою і ними – ними, що володіють іноземними мовами, засобами і навичками здобуття інформації, які й не снилися людям попередніх поколінь, зростають на текстах, що в принципі не могли бути йому відомими в їхньому віці, поділяють зовсім іншу систему цінностей тощо. Дивлячись їм у вічі, він, викладач, не може час від часу не вичитувати в них презирство, неспівчуття, не може не відчувати нападів сорому – усе те, від чого, як-то кажуть, опускаються руки. Отже, що в такій ситуації робити? Можна – і нині це є поширеною практикою – підлаштовуватися під власних студентів, переймати їхні манери, слівця, їхні “фішки”, їхню неприязнь до традиційних форм гуманітарного розмислу – і тим самим наражатися, либонь, на ще більше неприйняття й презирство. Можна замкнутися в гордовитій, але й закомплексованій свідомості власних (сумнівних) чеснот – он, мовляв,

за наших часів усе було інакше: “Да, были люди в наше время, не то, что нынешнее племя!” Втім, генераційний апартеїд, з якого боку він би не проголошувався, до добра не веде – попри всю свою позірну неминучість для деяких епох. Нагадаю, що у В. Хлебнікова, котрий надав неабиякої провокативної інтенсивності гаслу “держави людей одного віку”, безпосереднім висновком із цього гасла постала вимога “дослідити стан розумових здатностей у старших поколінь” [1, 605].

Однак є і третій, конче потрібний, на мою думку, усім нам сьогодні, шлях – шлях *діалогу*. Він потрібний саме з тієї причини, яка й робить його таким болючим і важким, – через існування згаданої прірви, що на наших очах розверзається усе ширше. Заповнити цю прірву здатне тільки діалогічне спілкування; саме для останнього, і тільки для нього, в зазначеному розриві виявляється навіть дещо конструктивне – славнозвісне буберівське “Між”, *das Zwischen*, наявність якого саме й забезпечує належну напругу міжсуб’єктних зв’язків. Так, ліквідувати цей розрив ми сьогодні не можемо – але ж ідеться не про любовне єднання, а про діалог, а для діалогу дистанція між учасниками є необхідною передумовою. (Нагадаю, що в 70-ті роки, коли відчуття єдиної філософської спільноти у нас таки було, потреби в діалозі й не виникало, незважаючи на змістове розмежування позицій.) Можна сказати більше: якщо ми справді не хочемо, щоб наші “філософські діти” були схожі на нас, – а у нас є підстави не хотіти цього, – ми повинні *бажати*, щоб спілкування з ними давалося нам важко, щоб наш діалог з ними був діалогом складним. Повторюю, нині він видається вкрай потрібним, цей болючий діалог філософських поколінь. Подібно до того, як діалог загалом являє собою незамінний спосіб конституювання *спільного людського часу*, так і в галузі власне філософської культури її тяглість та собітотожність будуть забезпечені тільки тоді, коли, як каже О.Розеншток-Гюссі, “старі й молоді люди”, представники різних поколінь, використовуючи можливості діалогічного спілкування, “перемістяться в спільний час” [2, 67].

Адже міжгенераційний діалог – *per definitionem* процес асиметричний. Хтось обов’язково виявляється в ньому старшим, а хтось – молодшим, хтось “старим”, а хтось – “молодим”. Аби вступити в такий діалог, потрібно чітко усвідомити власну позицію в ньому, яка для людей мого покоління вже не може визначатися інакше, як *старість*. Старість як роль, як комунікативна позиція – що це, власне, таке?

В зв'язку з цим питанням мені пригадується С.С.Аверінцев в останні роки його життя, коли я мав щасливу нагоду декілька разів з ним спілкуватися. Тож можу, з одного боку, з певністю відзначити, що "старого Аверінцева" в природі просто не існувало – до останку він зберігав дивовижну підлітковість свого душевного налаштування. Пам'ятаю, як одного разу, наслукавшись на якихось зборах компліментів на свою адресу, Аверінцев зізнався, що волів би сховатися куди-небудь під стілець від ніяковості за надмірні вихвалання. Хіба маститий метр з осіннім присмерком у душі міг би дозволити собі таке зізнання?

З іншого ж боку, маю засвідчити, що вимоги старості Аверінцев поважав – саме як неминучої ролі, як стану, як країни, куди потрапив: таке собі "відрядження в старість"! Раз у раз від нього можна було почути: "Як шістдесятирічна людина, я не можу собі дозволити те-то і те-то" – не можу, хоч би й хотілося.

Так от, у міжгенераційному діалозі, зокрема, в діалозі вчителя з учнями, старість – це роль, причому роль не менш непоступлива, ніж настання біологічної старості в життєвому циклі організму. Як зазначає О.Розеншток-Гюссі, "старі люди є старими, оскільки вони забезпечують іншим можливість гри" [2, 65]. Студент – з цим образом легко ототожнити уявлення про молодість загалом – на те й студент, щоб помилятися, забувати, перенавчатися, обирати й випробовувати різні можливі варіанти майбутнього, грати. У нього завжди є в запасі резервний хід, можливість скласти перезалік, така вже його діалогічна позиція: світ для нього розкривається у перспективі школи, як арена навчання, тобто існування-в-можливостях. Зовсім інша річ, коли ви – по той бік навчального столу, коли ви – за кафедрою. Хоч би яким був ваш фізичний вік, тут ви – на своєму останньому рубежі, де в принципі не існує запасних варіантів. Тут ви тільки для того, щоб передати власні здобутки тим, хто йде вам на зміну; наступна мить – вже не ваша, отже, і права на помилку ви не маєте, так само як і права не бути собою, не дбати про найголовніше, про реалізацію свого життєвого призначення. В цьому розумінні й справді

...Старость – это Рим, который
взамен турусов и колёс
не читки требует с актёра,
а полной гибели всерьёз.

(Б. Пастернак)

І так само, як з постаттю студента асоціюється уявлення про молодість, з образом вчителя, викладача, професора асоціюється уявлення про старість – людську старість взагалі.

Змолоду ми часто-густо – ніде правди діти! – вважаємо старість періодом такої собі душевної зашкарублості, коли почуття і розум стають інертними і людина виявляється не в змозі сприймати нове, збагачувати свій внутрішній світ, динамічно реагувати на запити життя. Нині, вступаючи в цей сакраментальний період, я сприймаю його дещо інакше. Хоч як парадоксально, але, я тепер починаю розуміти, стара людина має дбати про своє покликання значно більше, ніж людина молодого віку – саме тому, що резервів часу у неї вже нема: треба тут і тепер реалізувати правду, до якої ти покликаний, бути тим, ким ти насправді є. Треба бути *вірним*. Як от в Апокаліпсисі Дух промовляє до Ангола Церкви у Смірні – і, либонь, не тільки до нього: “Будь вірний до смерти, і Я тобі дам вінця життя!” (Об. 2. 10); а Анголові Церкви Ефеської дорікає за те, що той “покинув свою першу любов” (Об. 2, 4). Тож якщо ти й філософ – перед лицем невблаганного кінця мусиш чимдалі наполегливіше дбати про вірність своєму покликанню, що колись надихнуло тебе ступити на невторовану стежину самостійної думки, мусиш зберігати оту свою першу мисленнєву любов, не губити її провідну нитку серед спокусливих закликів, що лунають звідусіль. І це ніяк не зашкарублість, не відсутність чуйності, це – зосередженість на головному, що являє твій особливий дар, твоє покликання. Вичерпати, “опредметнити” цей раз і назавжди наданий тобі дар і таким чином звільнитися від нього, доки ти живеш, неможливо. І, до речі, саме цим своїм особливим обдаруванням ти, передусім, і можеш бути цікавий іншим людям, іншим поколінням людей, які тебе оточують, – якщо становитимеш для них бодай якийсь інтерес взагалі. Тобі ж така вірність власному покликанню, власній “першій любові” забезпечить у спілкуванні з ними бажану “позицію познаходження” (М.Бахтін), без якої будь-який справжній діалог є річчю неможливою.

Наведені міркування являють, як на мене, своєрідний “місток” між першою та другою частиною даного нарису. Те саме покликання, той імпульс, що колись зумовив нашу внутрішню незгоду з мисленнєвим досвідом наших шановних попередників і вчителів, нині, з іншого боку життя, може бути сприйнятий як те істотне, що наша генерація в змозі запропонувати для сучасного діалогу філософських

поколінь. Чи буде цей внесок сприйнятий, чи становитиме він інтерес для філософів-початківців нової доби, яких, у свою чергу, дуже хотілося б про дещо порозпитати, – те вже залежить не від нас.

...Розмірковуючи над суттю цього нашого покликання, щосили вдивляючись в нього – а як інакше? – я, щиро кажучи, відчуваю, попри певність загального враження, явну неспроможність будь-яких його абстрактних формулювань. Ні, це не була проста неминучість зрушення від парадигми діяльності до парадигми спілкування, справа не зводилася й до подолання інерції якихось набридлих концептуальних схем, так само як і до розширення кола узвичаєних на той час сюжетів філософської рефлексії, – хоча усі зазначені моменти тією чи іншою мірою, безперечно, впливали на нашу тодішню філософську самосвідомість. Можливо, найточніше було б сказати, що ми, філософська молодь кінця 60-х – початку 70-х років, кожен у свій спосіб і відповідно до власного розуміння, щонайбільше прагнули одного – віднайдення для філософської думки нового смислового простору, в якому знайшлося б місце для ще не обміркованих таємниць і принад буття, що тоді насувалися на нас, дітей “відлиги”, звідусіль. Природно, що нас тягло в різні боки, тож компактною “спільнотою однодумців” ми так і не стали, природно, що й нині мені важко підібрати для цього нашого філософського захоплення якийсь спільне ім’я, якийсь конкретний образ. Втім, чи не писав ще Е.Левінас: “Померти за Невидиме – це і є метафізика”? [3, 75].

Отже, резюмую. Проходити повз проблему міжгенераційних стосунків у сучасній вітчизняній філософії ми сьогодні, на мою думку, не маємо права, оскільки ця проблема набуває доленосного значення. Діалог між філософськими поколіннями за нинішніх обставин є конче потрібним як єдиний можливий спосіб конституювання спільного часу та утвердження наступності в розвитку філософської культури, тоді як замикання в собі або підлаштування під своїх віртуальних опонентів являло б собою лише безглузде позерство – принаймні, з боку представників старшого покоління українських філософів. Діалог, про який ідеться, за самою своєю суттю не може бути легким і безболісним – через ті самі причини, які власне й зумовлюють потребу в ньому. Припущення про можливість такого діалогу спирається на думку, яка, гадаю, не може бути чужою і зайвою для будь-якого покоління філософів: думку про ті безконечні облоги ще не освоєного, не названого, не побаченого, мисленнево

До проблеми міжгенераційних стосунків в сучасній українській філософії
не опрацьованого людського досвіду, які для філософії – завжди
десь попереду.

Література

1. *Хлебников Велимир*. Письмо двум японцам // *Хлебников Велимир*. Творения. – М., 1987.
2. *Розениток-Хюсси О*. Рабочие учат слишком мало, а учителя слишком много: разгадка Августинном загадки времени // *Розениток-Хюсси О*. Избранное: Язык рода человеческого. – М., 2000.
3. *Левинас Э*. Тотальность и Бесконечное // *Левинас Э*. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – М., 2000.

КОНФЛІКТ, “ПРАКТИКИ ПРИМИРЕННЯ” ТА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В СУСПІЛЬНОМУ ІСНУВАННІ

Мислення за допомогою ієрархічного вертикалізму досягло сьогодні своєї умовної межі і переорієнтувалось, почало “стелитися” вздовж цієї межі, малюючи найрізноманітніші обриси на його поверхні. Біг по “горизонталі”, на відміну від “вертикального”, трансцендентного – більш різноманітний, плюралістичний, але водночас і більш “заплутаний”.

Як знайти людині себе в цьому “горизонтально” спрямованому і надто плюралізованому світі – світі дисонансів та конфліктів, у якому немає чіткого розмежування добра і зла, немає нічого тривкого і де зникають сутнісне й спільне, те, що єднає?

Світ після Модерну – це дисенсус, а постмодерністський соціум – суспільство “роз’єднаних” і “відокремлених”, зазначає М.Фуко. В цьому суспільстві переважає дисгармонія і нерівновага. Рівновага – лише момент в його існуванні. “Асиметрія, дисгармонія, нерівновага призводять не до бажаної багатьма поколіннями рівноваги, гомеостазу, єдності, гармонії, а до виникнення все нових і нових станів” [1, 279]. Несумісність має місце і в людських стосунках, і в людському існуванні. Конфлікт засвідчує себе як екзистенціальний вимір буття, як архетип існування людини й суспільства. Взагалі конфлікт, як явище, що роз’єднує і розщеплює буття, завжди вважали небезпечним, таким, що розбалансовує упорядкованість суспільства, світу загалом. Він потенційно руйнівний і потребує вироблення соціальних механізмів його стримування, стимулювання та ін.

Однак у сучасному світі існують докази того, що й самі конфлікти можуть породжувати цінні зв’язки, які зміцнюють сучасні демократичні суспільства, надають їм відповідної сили, єдності, згуртованості. “Соціальний конфлікт, – пише А.Гірсман, – це опора демократичного суспільства” [2, 206], його невід’ємна частина нарівні з плюралізмом. “У сильному громадянському суспільстві недовіра і критика владних дій поширена всюди так, як і конфлікти, що з них випливають” [2, 206], – зазначає А.Гірсман. Моральна критика і моральне обурення безконечні, бо реальна влада так чи інакше неминує порушує будь-які моральні норми справедливості, що їх

дотримується те чи інше суспільство. “Громадянське суспільство гарантує тільки наявність публіки, а не публічної згоди й одностайності” [3, 231]. Тому “глибоке розуміння” сучасного суспільства має базуватися на думці, яка ставить у центр уваги конфлікт і силу. “Сильне громадянське суспільство гарантує існування конфліктів” [3, 231].

В інтерпретації М. Фуко “пригнічення” конфлікту – це пригнічення свободи, тому що “привілей брати участь у конфлікті – це випадок свободи”. Якщо суспільство “стримує” конфлікти, воно є пригноблюючим, а якщо “підтримує” їх – демократичним. Лише демократичне суспільство, вважає М.Фуко, дає змогу різноманітним групам визначати свій власний спосіб життя, узаконювати неминучий конфлікт інтересів. Тому конфлікт – це не наскрізь негативне явище, винятково зло чи “хвороба”, яку неодмінно треба долати. За такого підходу втрачається можливість конструктивного використання конфлікту, який постає як екзистенціальний, а отже, як нездоланий, “такий, що навіки”, як алгоритм існування. Він, як і деструкція взагалі, може служити водночас і справі розщеплення, роз’єднання буття, і справі структурування реальності, справі життя. Це та “невеличка”, але важлива частинка організації всіх живих істот і суспільств, що зберігає й утримує систему функціонування і саме життя. Конфлікт, як і неузгодженість чи “внутрішньовидова” боротьба (К.Лоренц), зовсім не є ні “дияволом”, ні “знищувальним началом”, ні “частиною тієї сили, котра безконечно творить добро, завжди жадаючи зла” [4, 62]. Але у великій справі становлення світу ця сила спрямована на добро. “Сила роз’єднання”, зосереджена і в людині, і в цілому світі, не абсолютно протистоїть “силі об’єднання” й інстинкту життя (життєстверджувальному началу) і не долається останніми, бо певною мірою впливає з “бажання до життя” і є його збалансовуючою величиною. Людина запрограмована на самозбереження і життя, а отже, – на “егоїстичну агресивність”, деструкцію (Е.Фромм) чи “конфлікт” (М.Фуко) і водночас на спільність і комунікацію (Ю.Габермас). Щоправда, ця запрограмованість не є жорсткою, бо, попри все, її інстинкти слабкі й недостатні, щоб гарантувати існування, вони є вже не суто природним елементом, а таким, що обтяжений соціальністю, культурою – дещо “змінений” (збіднений або вдосконалений). Життя – це баланс між прагненням людини якомога більше зробити для себе і своїх власних інтересів та інтересами соціального цілого. Успіх у боротьбі за само-

збереження та існування досягається не лише “егоїстичною користю й агресивністю”, а й засобами “співробітництва” та “комунікації”, пише канадський соціобіолог М.Р’юс. Ми здобуваємо “користь” від загальної взаємодії. У процесі відбору людська природа виробляє “балансовий механізм”, завдяки якому виникає справжня людина (моральна істота, альтруїст). Люди взаємодіють один з одним, маючи моральнісні почуття, і це відповідає їхнім біологічним інтересам. Тобто, вважає дослідник, “істинний альтруїзм цілком може бути еволюційною відповіддю на потребу людських істот в альтруїзмі... Людський розум – не “*tabula rasa*”, не порожній білий аркуш. Швидше, в нас є вроджені диспозиції або здібності, які схиляють нас думати і діяти так, щоб сприяти нашій біологічній користі... Згідно з сучасними еволюційними уявленнями про те, як ми діємо і мислимо, впливає тонко на структурному рівні наша біологія... Діяти спільно й бути альтруїстами – в наших еволюційних інтересах” [5, 201].

Без агресії не було б і примирення, зазначають етологи. “Примирення нарівні з конфліктом і кооперацією є природним явищем”. Щоб здобути користь на груповому рівні, члени соціальної групи повинні вміти переборювати конкуренцію і знаходити способи вирішення конфліктних ситуацій. З цієї причини механізми регуляції соціальної напруги є “фундаментальною основою способу життя будь-якого виду, що веде груповий спосіб життя” [6, 432], – зазначає М.Бутовська. Аналіз сфери постконфліктних взаємовідносин і поведінки серед вищих приматів змістився в бік аналізу агресії як похідної конфлікту інтересів. Прийшло розуміння того, що конфлікт інтересів у первинних соціальних групах може вирішуватись і мирним шляхом. Це відбувається тоді, коли в середині соціальної групи партнер виявляє терпимість до заводія конфлікту (готовий поділитися ресурсами, здобиччю, вдавати, що не помічає ворожій поведінки з боку заводія ворожнечі тощо) або коли партнер воліє “утриматись від подальшої взаємодії з кривдником взагалі” [6, 432]. Така модель відносин розглядає соціальних партнерів як “своєрідний товар” (Бутовська), що має різну цінність. Якщо два індивідуума конкурують за єдиний ресурс, наприклад, їжу, або статевого партнера, вони вимушені зіставляти цінність бажаного ресурсу не тільки з ризиком отримати поранення у перебігу можливої сутички, конфлікту тощо, а й оцінити баланс між ризиками руйнації вже усталених

зв'язків з опонентом і зиском, який індивідум з цих зв'язків може дістати. Ця модель відносин передбачає, що тенденція до ініціації агресії, конфлікту зростає із зростанням можливостей конкуренції за ціннісну вартість ресурсу, і знижується з підвищенням ризику дістати ушкодження або втрати цінності взаємовідносин взагалі.

Дані про моделі примирення в людських співтовариствах вказують на можливу “еволюційну спадкоємність феномена примирення”, на загальну схожість його основних (засадничих) механізмів з вищими приматами. Зокрема, Бутовська розглядає особливу культуру примирення, яка виникає в межах дитячої субкультури, що передається в процесі спілкування від старших дітей до молодших. Ця культура об'єднує в собі “перехідні елементи від світу тварин до світу дорослих людей”. Феномен примирення простежується вже у дітей дворічного віку, що дає деякі підстави говорити про вроджену схильність до примирення. В дитячих групах зазначеного віку спостерігається розвиток цієї тенденції, на які вказує Бутовська, а саме: а) підвищується рівень примирення за ініціативою агресора (діти говорять про почуття провини, що його відчуває винуватець бійки, сварки, конфлікту тощо); б) важливу роль в регулюванні конфлікту починають відігравати посередники – індивіди, що не брали безпосередньої участі у конфлікті, але зацікавлені в його завершенні (найчастіше – це лідери групи, але можуть бути й діти, що спеціалізуються на ролі “мирителя”); в) процес примирення найчастіше диференціюється на дві стадії: перша – це фаза, що знаменує кінець агресії; і друга – власне примирення (“мирилки”, обійми, поцілунки тощо). Таким чином, “з'ясування стосунків” між партнерами соціальної групи може бути не тільки позитивною емоційною розрядкою для учасників конфлікту, а й призводить до більш тісної соціальної інтеграції, з наступним зміцненням соціальних зв'язків, – робить висновки дослідниця.

Д.Фрей у своїй праці наводить таку класифікацію основних способів поновлення миру в первинних людських співтовариствах: дарування й обмін подарунками; виплата реституцій; спільна трапеза або випивка; фізичні контакти типу поцілунку, рукостискання, заспокійливих жестів, поз тощо; усне вибачення; участь третіх осіб у ритуалах примирення тощо. В міру зростання потреби в спілкуванні з представниками сусідніх співтовариств виникає і практика різноманітних ритуалів “замирення” (Д.Фрей). І чим складніша

соціальна організація, тим краще розвинуті ці механізми примирення, і тим вони різноманітніші. З розвитком когнітивних здібностей (удосконалення механізмів довготривалої пам'яті, індивідуального пізнання, довгострокового планування тощо) відбувається розширення кола індивідів, що беруть участь у регулюванні конфлікту. Крім "розрадників" і "захисників", з'являються індивіди-"мирители", поведінка яких однозначно спрямована на стимуляцію відновлення мирних відносин. Стійкість "практики примирення" в екстремальних умовах (виховні колонії тощо) також підтверджує величезну значущість природних механізмів, що забезпечують поновлення соціальних зв'язків, порушених у результаті агресивних зіткнень у людських співтовариствах. Останні є свідченням "еволюційної давності" і "древності" такої поведінки.

Серед можливостей людини, безумовно, є етологічні механізми контролю агресії і такі ж механізми відновлення соціальних зв'язків. Соціальний спосіб життя пов'язаний з необхідністю подолання непорозумінь, конфліктів незалежно від того, чи йдеться про окремих індивідів, групу чи про надгрупове об'єднання. Проблема гармонізації відносин є універсальною для соціальних об'єднань, тому й процеси, що лежать в основі регуляції соціальної напруги, мають універсальний характер.

Вироблення етологічних, "природних механізмів" додання напруги в людських співтовариствах доповнюється культурною складовою. Культура надає "ритуалам примирення" фундаментально нових властивостей. Вони вдосконалюються, стають не тільки символічними, а й глибоко осмисленими. Культурні стереотипи в процесі онтогенезу накладаються на еволюційно більш давні біологічні механізми, але не витісняють останні, а діють у тісній єдності. І чим складніша соціальна організація, тим складніші механізми соціальних зв'язків та механізми їх поновлення.

У процесі онтогенезу та філогенезу у людини виробляється, безперечно, алгоритм до примирення, до згоди й "іmunітет" до чужинця, взагалі до "іншого". Уже у біблійному законі Мойсея проголошується: "Чужинця, який оселиться в твоєму домі, – люби!" Це – пересторога не забувати про Єгипетське рабство, нагадування про небезпеку ворожнечі, про необхідність порозуміння, натяк на мирне співжиття та співіснування. Останнє передбачає поліфонію й багатоманітність, не "рівність", а "різність" та "відмінність".

З цієї точки зору формулювання про “несумісність світів”, “несумісність культур”, “цивілізацій” та ін., що посилюються з процесами глобалізації у світі, є досить сміливими і небезпечними. Людина, – зазначає М.Гайдеггер, – буде “культурні світи”, які вписані, вбудовані в сдине оточення, що їх єднає. “Культурні світи” не рівні, а різні, і лише в цьому розумінні вони “несумісні” і дисонують між собою. Тут діє закон “нетотожності”, що допускає взаємодію, взаємодоповнення “одного” й “іншого” – взагалі різного. “Інше” в такому разі лишається “суперечливим”, але цінним і самоцінним – важливим, цінним і неодмінним моментом буття. Тому важливо прагнути до їх урівноваження, бо одне не може існувати ізольовано від іншого.

Як і чим у світі, в якому, за висловом М.Фуко, існує “напруга”, досягається краще і більше порозуміння? Як можна спілкуватися у бутті, у сучасному світі, у конфлікті? Світ, безперечно, складається з речей, онтологічний статус яких має бути усвідомлений ще до вступу в будь-які відносини з ними. Якщо буття речей є найвищим і передусь спілкуванню, якщо все, що існує, постулює своє власне буття як “дане” людині, то світ складається, по суті, з фрагментарного існування, в якому істоти є його частками ще до того, як вони почнуть співвідноситись одна з одною. “Ви маєте спершу бути, а вже потім вступати в стосунки”. “Істина як спілкування” приводить не до розчинення різноманітності істот в сдиному величезному океані буття, але навпаки, до “ствердження їхньої інакшості”. “Таїна буття”, – пише Й. Зізіулас в книзі “Буття як спілкування”, – в тому, що тут інакшість і спілкування становлять не протилежності, а єдність. Таке ототожнення інакшості з єдністю не сумісне з “гріховним існуванням”, за висловом Сартра. яке ми – люди, народжені як індивіди, – маємо тенденцію “захоплювати й привласнювати” та прагнемо панувати над ним. Цей “індивідуалізований та індивідуалізуючий Адам в нас” і є наш “первородний гріх”, внаслідок якого “Інші” (тобто буття, що існують поза нами) стають нашими “ворогами” і “нашим первородним гріхом” (Сартр).

Як можна спілкуватися в такому бутті? Який спосіб дій, поведінки має бути, щоб утримати сторони від прихованого чи явного насильства? Якими мають бути стратегія і тактика в сьогоденному суспільстві, яке, з одного боку, є “конфліктним”, а з іншого, – за виразом Річарда Рорті, є “суспільством, що дискутує”? Саме спосіб існування конфлікту “як контрольованого прояву насильства, чи в

крайньому разі – намірів насильницького втручання, – пише Євген Бистрицький, і визначає необхідність сучасного визнання ситуації толерантності” [7, 132]. Ознака толерантності, на сьогоднішній день, передусім, – це “можливість домовлятися”. А “домовляння – це заміщення реального силового зіткнення мовно-комунікаційними (політико-дипломатичними, легальними) та інформаційно-просвітницькими діями” [7, 132].

Література

1. *Ухтомский А. А.* Избранные труды. – Л., 1978.
2. *Hirshman A.O.* Social Conflicts as Pillars of Democratic Market. – 1997.
3. *Alexander C.* Bringing Democracy Back // *Universalistic Solidarity and the Civil Sphere* in Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World. – Newbury Park, 1991.
4. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. – М., 1998.
5. *Ruse M.* Taking Darwin Seriously... – Oxford, 1986.
6. *Бутовская М.Л.* Универсальные механизмы контроля социальной напряженности // *Антропология власти.* – СПб., 2007.
7. *Бистрицький Є.К.* Конфлікт культур і філософія толерантності // *Політична думка.* – 1996. – № 3–4.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В ПСИХОЛОГІЧНОМУ ЗНАННІ: РЕДУКЦІЯ ТА РІЧ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОМУ ЗНАННІ

Річ та редукція, які до сьогоднішнього дня визначають стратегічні контексти метафізичного знання сучасної європейської свідомості, – це завжди безперечний контекст реального світу, реальної свідомості, людських переживань. Але сама назва теми дає можливість говорити про постійно існуючу межу між антропологічним та трансцендентальним вимірами. Редукція тому завжди присутня для мене як трансцендентальна даність і не в останню чергу даватиме змогу звернутись до трансцендентальних вимірів щодо редукції та речі саме в знанні психологічному.

Річ сучасного, напевно, для теоретичного знання – це поняття, котре дасть можливість побачити саме той трансцендентальний світ досвіду (скажімо, світ досвіду, що сам себе створює), в якому людина можлива ще і як відповідна когнітивна даність досвіду, функціональність того, що на сьогодні доречно визначати як редукційне самого досвіду. Саме операція редукційного в розумінні Едмунда Гуссерля (зокрема, в подальшому розрізняємо редукцію психологічну та редукцію трансцендентальну) поставатиме як можливість вирішення проблеми, означеної теоретиком ще в “Логічних дослідженнях”. Якою може бути виявлена річ в подібному феноменологічному звучанні і чи може чуттєвість бути об’єктом сприйняття? Е.Гуссерль у “Логічних дослідженнях” демонструє свій пошук нових співвідношень логічного і психологічного, зрештою, виникатиме питання, на яких нових раціональних засадах це співвідношення можливе як таке. Чи не повинно це підвести феноменолога до думки, що саме психологічне, а інколи і ототожнюване з ним антропологічне, знання повинні для теоретика визначати структуру сучасного логічного знання? В “Логічних дослідженнях” спостерігаються суперечності, котрі ще й до гуссерлівських лекцій “Картезіанські медитації” постійно намагалися вказати на нові розв’язання проблеми взаємозв’язку логічного та психологічного. Звісно, це спосіб пізнавати індивідуальне в переживаннях або “сутнісне в конкретності”.

І в цьому контексті для феноменологічного знання і виникатиме питання – яким є співвідношення реальних відчуттів в досвіді і тим, про що можна було б говорити як про “чистий досвід”, звертаючи увагу на те, що йдеться про “чистий досвід” сьогодення, і в якій формі він можливий як когнітивна проблема раціонального. Не забуватимемо й про те, що редукція постає тією методологічною операцією, через котру в свідомості здійснюватиметься акт рефлексії щодо самого себе. Це саме для нашої свідомості даватиме можливість згадувати про присутність такого відношення як редукційного, згадувати про присутність своєрідної “шпарини” в свідомості – власне у такий спосіб свідомість продукуватиме появу двох Я мого досвіду, при тому дистанціюючись одне від одного і від іншого Я. Мабуть, це допоможе згадати, чим для Едмунда Гуссерля було одне з головних понять – редукція – адже саме воно не дає можливості покидати світ реального переживання, виходячи в такий спосіб на інший рівень само-осмислення, постаючи незацікавленим спостерігачем (*unbeteiligt*er *zuschauer*) за сутнісними структурами в досвіді? Виходячи на рівень трансцендентально-феноменологічного знання, Гуссерль намагався відкрити ті аспекти у суб’єктивному досвіді, котрі водночас і вислизали від феноменологічного погляду, орієнтованого лише на емпіричне у знанні. Редукований світ як “світ чистої свідомості як такої” в результаті редукції тому і постає шляхом до розуміння індивідуального.

І на рівні феноменологічного знання редукційне та феномен речі... виявлятимуться в сучасному світі в досить непростих взаємовідносинах. Редукція та річ завжди в цьому контексті були проблемою понятійного виокремлення, скажімо, проблеми інтерсуб’єктивної залежності в світі, а не лише як проблеми онтологічного означення.

В межах феноменологічного знання це завжди самобутній, самостійний рівень значень, коли згадують про поняття уяви, почуття, сприйняття, але, насамперед, цікавість викликає понятійне уявлення когнітивного щодо “редукційного-речі”. Адже феноменологічний опис напевно тому і даний як опис існуючих інших причинностей в досвіді, оскільки опис самого процесу смислотворення дається на рівні цих нових причинностей, що виникатимуть в межах досвіду індивідуального, як і досвіду соціального.

Зауважимо, що власне психіатри-теоретики, котрі переймались подібними теоретичними проблемами (зокрема, Є.Мінковський,

Л.Бінсвангер, А.Татосян, Ж.Лантері-Лаура), в практичній психіатрії ставили питання про “світо-пережитий досвід” як єдиний шлях до розуміння психічного захворювання як цілого, а вже потім виникали проблеми змішвання пережитого, тобто того, як це здійснилось в структурі реальної психіки. Саме феноменологічне проникнення (*le pénétration phénoménologique*) підштовхне, нарешті, визначення подібних видозмін в клінічній психіатрії... [1]

Це власне і дасть можливість в подальшому Л.Бінсвангеру на психіатричному конгресі у Цюріху визначити проблему: як в межах практикуючої психіатрії та психології феноменологічне знання стає близьким до методологічних проблем у контексті гуманітарного знання, а саме до психології та психіатрії.

Для теоретика феноменологія ніколи не поставатиме як знання про реальну свідомість. Однак саме післягуссерлівська традиція шукає шляхи до теми реальної свідомості як єдності досвіду, і в цьому контексті стає можливою психіатрія та антропологія як цілісне феноменологічне знання.

Редукційне в традиційному досвіді ще до недавнього часу відчувало себе в такий спосіб щодо акту пізнання як цілісного (принаймні, спробуємо наблизитись до нами ж створених значень в актах пізнання) в межах нами ж створеного світу, але таким чином, щоб в самому акті пізнання не відчувались можливі страхи, болі реального досвіду. Це та сфера, яка даватиме змогу звернутись до проблем вже антропологічного простору, хоча перш ніж використовувати якісь визначення антропологічного як феномену, варто було б означити його феномен вже як контекст своєрідного певного пригнічення.

Редукційне завжди було цікавим для психологічного досвіду як певний момент неспокою щодо досвіду. Напруга, “тиск на вже сприйняте нами”, сам цей момент переживання не дасть можливості приймати щось в досвіді як абсолютне заперечення смислів чи то як не-нормальність сприйнятого. Але якщо все ж таки є намір через поняття редукційного аналізувати цей момент неспокою, напруженості самого акту пізнання, воно не допустить це сприймати ще й як проблему постійного можливого тиску на простір вже знаного. Як на мою думку, не випадково феномен редукційного не дозволить приймати себе саме як момент “володарювання над...”, момент сторонньої сили щодо оточуючих речей.

Для мене методологічна проблема саме в тому і полягає, щоб

з'ясувати, як саме змінюється сама реальність речей і як через редуційне означити водночас простір вже здійсненого смислу і як можливий момент редуційного щодо неусвідомлюваного смислу в досвіді, який я побачив, але який може побачити хтось інший, але не Я. Нагадаю, що саме Бодріяр, не вдаючись до винятково лінгвістичного бачення редуційного, говорив про ці механізми насильства, які є в досвіді, чи, як йому було зручніше, використовував поняття "одностороннього здійснення насильства". Редуційне дає можливість побачити себе в тексті як своєрідну здійснену свободу. Не випадково, свобода в цьому контексті редуційного згадуватиметься ще і як своєрідний психологічний стан, який досліджується сучасними психоаналітиками. Нагадаємо, що редуційне інколи і згадується як певна форма неспокою і, відповідно, в сучасному світі розглядається ще і як форма можливого суспільного неврозу, чи то незнамого провокатора щодо уже "пережитого знаного". (Власне в самій психології та психіатричному знанні ця тема тому і була цікавою як феномен абсесії чи як механізм поступового нав'язливого виникнення смислів у свідомості; насильницька рефлексія, реальне рефлексивне знання у того, кого вважатимуть психічно хворим, а, власне, і тиск цієї свідомості на простір щодо самої себе. Наскільки ця проблема може бути спостережувана стосовно сучасного знання?).

Саме в цьому поняття пригнічення репрезентує простір взаємодій на рівні реальної свідомості і трансцендентальної свідомості.

На мою думку, не потрібно також забувати, що поняття редуційного постійно виявлятиме себе через момент впевненості щодо реального, а в такий спосіб – і через поняття тетичного; що ж до структурованості феноменологічного досвіду, то чи не поняття тетичного постає як момент впевненості в цьому процесі сприйняття реального? Мені здається, що тема "сприйняття реального" як особливого тетичного досвіду особливо цікаво розкривається в психологічному знанні та практикуючій психіатрії.

На цю тему свого часу звернув увагу у своєму дисертаційному дослідженні П'єр Жане: дослідник психічне захворювання аналізував через поняття "втрати відчуття реальності", а відтак як і поняття впевненості щодо реальності саме як необхідного моменту переживання. Як на мене, варто більше звертати увагу на ці аспекти в дослідженнях П'єра Жане. Це власне і давало можливість П'єру Жане досліджувати момент актуального сприйняття, а саме: як поступове

відтворення відчуття реального. Тому ця присутність в досвіді можлива не лише як буттєва переконаність, що постає в людському сприйнятті, а також і як необхідний момент процесу сприйняття [2, 507]. Стосовно антропологічного знання ці дослідження, на мою думку, цікаві ще й як момент втрати чи відтворення впевненості і бажання мати цей “провокуючий” виклик в пізнанні, і П’єр Жане надзвичайно активно спостерігав за цією тематикою в психології.

Стосовно зазначеної теми редукційного та речі. Річ як те, що я уже побачив, “покладається мною”, і це не може бути лише визнанням речі, чи її якостей. Хіба ж не так? Проте вже Едмунд Гуссерль, згадуючи про цю проблему редукційного та речі, постійно розмислював над тим, що після редукційного (а як він вважав, все має бути в сталому стані) нічого не зникає. Безперечно, редуктована річ, про яку я згадуватиму, даватиме змогу мені себе не бачити. В тій свідомості в результаті редукції, напевно, я можу споглядати окремі риси, особливості, бачити конкретні речі; але неможливо для речі не побачити саму себе в акті споглядання. Це тому і є та річ, котра водночас можлива як трансцендентальна даність, але за умови, що трансцендентальне бачити як одночасовість сприйняття з емоційним, чуттєвим досвідом (при тому постійно залишатиметься проблема, як може одночасно співіснувати сам акт виявлення “чогось” у свідомості та відчуття “чуттєвого” в сприйнятті).

Чи не дозволятиме це мені в подальшому користуватись ще й поняттям активного означення речі? Вже нібито саме поняття трансцендентальної редукції як понятійного означення... вимагатиме цього. Щодо речі в пізнаванні, то щось має право сказати про “непередбачуваність” певного рівня частини досвіду, про який ми говоримо. І не в останню чергу тому увага до речі завжди презентує через саму себе не реальність досвіду, а якусь частину абстрагуючого світу. Що варто б зазначити щодо цього?

Представляючи це поняття, необхідно з’ясувати, що знаходиться навколо “речі”, інколи як неусвідомлений образ цієї “речі”. Коли я говоритиму, що я бачу ту річ поряд, то мене від неї відділятиме лише свідомість, що я цю річ не бачу, як нагадував самому собі Пруст, однак вона була покрита тією тонкою духовною оболонкою, що не давала мені доторкнутись до самої її сутності. Не випадково ця тема саме в психологічному знанні виникає як тема акінезії (їдеться в контексті реального феномену психіатрії, але проблема

перебуває швидше на межі метафізичного досвіду та психіатрії).

Але коли я, скажімо, наполягав би на понятті виявлення речі саме в контексті пам'яті? Я зауважив би, насамперед, що ця тема перебуває в просторі практичного знання: як відбуватиметься цей процес на рівні реальної свідомості, тобто як сила значень у досвіді. Все, що я можу сказати, це те, що гносеологічні питання на межі речі та редуційного не зводитимуться лише до простору практикуючої психіатрії, це ще й контекст сучасного соціального знання. Я хотів би представити цю проблематику через поняття “опосередкованої пам'яті”, а саме як форми згадування про більш ранні смислові здійснення в досвіді (саме тому я вважаю в майбутньому необхідним звернутися до соціологічного, історичного контексту знання, а особливо тем сучасної психіатрії в цьому контексті).

Водночас, я б деякою мірою мав право означити трансцендентальні виміри безпосередньої пам'яті, а саме – як форму збереження смислів на короткі моменти переживання, але як я міг би в цьому випадку згадувати про редуційне, звертаючись до проблеми структури самого пізнавального акту? Показово, що саме через тематику безпосередньої пам'яті (або ж, використовуючи поняття “короткої пам'яті” як такої) реалізується ця методологічна операція редуції, втім, саме в контексті психіатричного досвіду. Ця операція редуції здійснюватиметься через акти рефлексивного, як моменти реального призупинення акту переживання, але саме через аналіз процесів короткої пам'яті, тобто ролі рефлексивного в безпосередньому сприйнятті намагатимуться простежувати виникнення психічного захворювання відповідно до тематики феноменологічної психіатрії. Це і дасть можливість найбільше наблизитись до феномену редуційного.

Однак чи мали б ми право в психіатрії говорити про своєрідний “обрив”, “розлад” цього так званого потоку свідомості? Напевно, що ні... Ці ситуації розглядатимуться в психіатрії, і не випадково, коли вказуватиметься, що своєрідний зсув в “короткій пам'яті” здійснюватиметься швидше через акт рефлексивного. Апперцепція виходитиме за межі нормальних для свідомості норм сприйняття, і практично неможливо встановити зв'язок і поєднаність смислів в тому, що відбувається. Однак актуалізовані у психіатричному досвіді питання примушуватимуть все частіше звертатися до цієї феноменологічної тематики, інколи навіть не усвідомлюючи цього.

Саме в цьому контексті і аналізувалися переживання смислів

давнього минулого, але як теперішнього безпосереднього; тому це феномен (який використовується саме в психіатричному знанні як акінезія), є реальним феноменом психіатричного. Водночас через нього завжди цікаво інтерпретовані теми трансцендентального та практичного знання. Ця тема чітко була означена Романом Інгарденом в його курсі лекцій з редукції: уявімо, що поняття реальної складової частини чистої свідомості визначено. Але попри все залишатиметься питання: чим є те, що могло б бути визначено в іманентному переживанні? Чи, інакше кажучи, чим постає реальна складова частина моментального переживання? Іманентне переживання перестає бути зрозумілим, якщо воно стає зрозумілим та усвідомленим. Що допомогло побачити саме цю річ, чи річ такою в її формі? Як, врешті, об'єктивна смислова наповненість феномену редукційного завжди цікаво досліджувалася таким теоретиком, як Бін Кімура, особливо коли він говорив про феноменологічне зближення щодо бачення особливостей цього у шизофренічному досвіді [3, 126].

Певна необхідність дослідити особливості редукції і постає як сама можливість означити той простір "отвердіння" людського досвіду. Але вже Гуссерль задаватиметься проблемами щодо того, як досвід в цілому знаходить себе в просторі минулого, але з питанням, як минуле постає чимось таким, що матиме визначати і відкритий горизонт майбутнього (безсумнівно, варті уваги певні уточнення щодо позицій Гуссерля, зокрема, щодо понять спогаду, очікування, сподівання). Контекст майбутнього, контекст редукційного в досвіді привертає увагу і до такого поняття, як екран. Для феноменологічного досвіду поняття екрану виявляє себе ще як можливість репрезентувати цю форму світу, яка нібито перед нами, але водночас, власне, вже сприйнята.

Вдаючись саме до цієї проблематики в науковому просторі, навряд чи було б доречно згадувати про дослідження теоретиків, які ідентифікували себе винятково зі знанням феноменологічним. Зокрема, поняття, котрі використовував психоаналітик Лафорже, не повною мірою дали можливість мені вдаватися до суто феноменологічних інтерпретацій поняття "предмет", але я тому і наполягатиму саме на його понятті "scotomisation"; щось дозволило психологу водночас вдаватися до понять, які б тримали ці моменти суто "психічного відштовхування від реальності", чи поняття "denin" (неприйняття цієї реальності наполовину), "desaveu" (як

момент часткового невизнання реальності). Цим теоретиком було здійснене дисертаційне дослідження на тему “Чуттєвість в шизофреніях, з точки зору психоаналізу”. Це і дало змогу Ляфорже говорити про психотичне відштовхування від реального в свідомості. Я вважаю, що сама постановка проблеми щодо поняття “scotomisation” (як момент несвідомого вилучення предмета чи то феноменологічного об’єкта з поля свідомості) дала можливість наблизитись до феноменологічних можливостей аналізу чуттєвого саме як цілісного бачення сприйняття. Зрештою, дослідження теоретика дали можливість у феноменологічній психіатрії вдаватися до поняття редукції, аналізуючи редукційне в цьому контексті як момент цілісного сприйняття.

Чи не Прусту свого часу вдалось розпізнати цю іншу силу речей? Цей світ був світом, в якому він її (Одетту) лише подумки, ніби мислено, і тримав світом, що існував лише в його уяві. За те, що цей уявний світ реальніший, ніж інколи речі поряд, а відтак, не лише зацікавленість і захопленість, а своєрідне відчуття вдячності, адже ці речі і поглинали його почуття (швидше, марення). “Хоча самі речі ніби збагачувались від цього, зате він (Сван) позбавлявся марень, – адже всі ці речі поставали відчутним втіленням його бачення і займали його розум, адже вони в його очах набували особливої рельєфності чи то чіткості і разом з тим поглинали його існуючий душевний біль”.

Література і примітки

1. Ця проблема відношення між феноменологічним та клінічним буде пізніше розглянута дослідницею Ж. Лантері-Лаура саме як негативне відношення, що, в свою чергу, дало можливість означити феноменологічну психіатрію як самостійну науку. (*Lanteri-Laura G. La psychiatrie phénoménologique. Fondaments philosophiques, – Paris, 1963; Lanteri-Laura G. Psychanalyse et phénoménologie. A propos de... Ancolies, approcces psychanalytiques, phénoménologique et esthétiques des mélancolies – Evolution psychiatrique.*)
2. *Janet P. La psychologie de la croyance et le mysticisme (premier article), – 1936.*
3. *Kimura Bin. L entre. Une approche phenomenologique de la schizophrénie. – Grenoble, 2000.* В дисертації цього теоретика і були аналізовані поняття “редукція”, трансцендентальні норми редукції саме як моменту реального переживання. Не випадково, перед автором і постас питання: яка частина досвіду людського передбачає здатність “вже пережиті смисли” в досвіді утримувати в одночасовості з самим моментом переживання дійсного?

ПРИСТРАСТІ В ПУСТЕЛІ БЕЗМЕЖНОГО (ПРО БІОГРАФІЧНУ НОВЕЛУ ВІКТОРА ПЕТРОВА- ДОМОНТОВИЧА “САМОТНІЙ МАНДРІВНИК ПРОСТУЄ ПО САМОТНІЙ ДОРОЗІ”)

Є немало тем, які надовго лишаються нерозкритими. Втім, подібна нерозкритість подекуди безпосередньо релевантна спробам “розколоти”, чи розкрити феномен людського буття. Адже недарма людина, як писав Маркс у своїй “Критиці Гегелевої філософії права”, є “коренем для самої себе” [1, 422]. ХХ століття, незважаючи на довершеність власних хронологічних меж, розчахнулося перед нами домаганнями цілого комплексу світоглядних “розчаклувань”. Можливо, тому всі ті, кому Доля не відмовила з’явитися саме в цей час, а тим більше ті, хто не уникнув заворожень та опіків далеконепреступної Істини, – всі вони лишили по собі одвічну спрагу пізнання загадки своєї доби.

Загадковість породжує лише загадковість – таким є початок міфу, який зберігає колективна пам’ять, бо ж навіть ім’я наратора стає енігматичним.

У міфологічному архіпелазі України ніколи не бракувало утаємниченості й зачарованості. Ми ж бо віддавна здатні міфологізувати. Навіть на варті нашого національного буття ми поставили своїх міфічних “пророків”, котрі якоюсь мірою належать нам, а частково тому, чим живиться весь коловорот існування – Невідомому.

Але повернення з Невідомого становить дієвість міфу, а отже, й ми спробуємо оприявити одну з таких *misterium magnum* української культури минулого століття.

Ім’я цієї загадки – Віктор Петров-Домонтович.

“Самотній мандрівник простує по самотній дорозі”. Таку назву має присвячена Вінсенту ван Гогу біографічна новела Петрова, яка неодмінно була якимось далеким відголосом життя самого автора.

Тож, спробуймо полинати у вир двох біографій, в яких переломлюється час і буття, таїна і дійсність.

I. Міфологеми часу та міфотворчість особистості

Кінець XIX ст. перекинув місток ідейних перетворень своєму наступникові. Крах спекулятивних метафізичних систем обертається появою критичної думки. Уява борсається в спробах віднайти таку ідею Людини, що самовладно керує плином часу. Цей спадок ще ренесансної доби охоплює різноманітні сфери суспільного життя: право, економіку, мораль, релігію, мистецтво, літературу, філософію. Виборює собі місце критицизм марксизму; крокує позитивізм; темним вішунію епохи нігілізму постає образ ніцшеанської надлюдини; прагненням вийти на твердь осмисленої дійсності з-під шарів поза-свідомого переймається фрейдизм. Класичному раціоналізмові, з одного боку, й детермінізмові механістичного природознавства, – з іншого, протистоїть “філософія життя”. Виходу наук з кризи шукає феноменологія. Таким є оглядовий спектр картини світу, котра складалася впродовж першої третини минулого століття в Європі.

Усіх, хто хотів долучитися до створення чи бодай обговорення ідеї “нашого часу”, часу Європи, часу “міфологізації” Європи, який, певно, триває й донині, – усі вони переймалися думкою про долю культурно-історичної доби, в якій вони опинилися.

В Україні такою особою був Віктор Петров. У критичній ситуації новітньої доби йому кортіло побачити характер і стан сучасної філософії та мистецтва, а поза тим – у цій складній системі віднайти місце для людини з її непевністю, тривогами та жалями.

Зрозуміло, що тогочасній Європі не бракувало історіософських концепцій. На українському терені найбільшу популярність серед тодішніх іноземних теорій здобули погляди Шпенглера, Бердяєва, Тойнбі й Коллінґвуда. Та Петров прагне углядіти особливий механізм перебігу історичного часу. Яким же він є?

Рух часу, в його окремих епохальних кавалках, приводиться в дію своєрідною діалектичною зумовленістю. Майже як у гегелівській діалектиці, попередня фаза долається запереченням. Але очікуваного синтезу немає. Навпаки, подібно до “негативної діалектики”, цей процес позбавлений своєї завершеності, телеологічного фіналізму чи предистинації.

Проблема не в тому, щоб “роздрібнити” історію на зручні, характерні для “духу часу” відтинки, й вималювати її перебіг. Ми вже віддавна користуємося традиційним поділом історії на Античність, Середньовіччя, Відродження, Новий та Новітній часи. Задля того,

аби вхопити час нинішній, Петрову було досить розглянути просту тріаду: Середні віки – Ренесанс (або Новий час) – Наш час. Подібна позиція від самого початку позбавлена претензій на передбачливість чи пророчу чутливість. Головне непокоєння – це сьогоднішня. Якими є ми? Хто ми сьогодні?

Відтак, важливою передумовою виникнення і постави Нашого часу стає пара Середньовіччя – Ренесанс. Останній виник з антитези першому. Антропоцентризм та розчинення людини в природі змінили теоцентризм й ідею гріховності світу. Але Петров помічає: нашій добі властиві зовсім не ренесансні риси. Адже скінчився час спорудження грандіозних систем і повернулися ідеї радше занепаду, ніж довершеності буття. Регрес заміщує поступ. Дійсно, після Марксового відкриття відчуження, ніцшеанського образу, котрий втілює “перехід і загибель”, фройдистської ідеї поневолення репресивною здатністю культури, дарвінівської теорії походження від примітивної форми життя, – людина втратила престол колишнього володаря світу. Вона тепер описується ентропійними характеристиками. Вона – “людина-маса” – розчавлена тиском суспільно-політичних ідеологій.

Ми опинилися у ситуації, якщо не краху, то відчутного “дефіциту” гуманізму. Середньовічна людина, попри той факт, що вона повністю залежала від волі Творця, була вінцем творіння. Сучасна людина втратила навіть цю опору в світі. Тому для Віктора Петрова немає жодних підстав, аби прямо ототожнювати нинішній час з Середніми віками.

Що ж засвідчує наш час? Напевно, тепер ми якнайбільше відчуваємо власну незахищеність і безпритульність. Наш час відкрився для нас кризою особистості. Відтепер наш час несе різні можливості буття. Він розпорошений і хижий. У ньому легко заблукати, втратити ґрунт під ногами. Колись перша людина – Адам – давала імена речам світу, що мали існувати вічно. Тепер, коли час “ущільнився”, коли людина протягом свого життя проживає ще кілька життів, відповідно маючи кілька імен, вона не має власної біографії, оскільки життєпис диктують епохи. Вона ніби прагне “розсунути” обійми часу, щоб туди утіснитися й заграти за новими правилами.

Чи не про таку долю людини писали європейські екзистенціалісти, виходячи з ситуації людського відчаю, занурення в глибини онтологічної “ніщоти”, пограниччя буття, переходу з одного його модусу в інший, пов’язаного з втратою автентики життя? Їм вдалося

показати мандри людини нетрями абсурду аж до спроб метафізичного бунту, вхопивши її недовершеність у процесі всього часу існування.

Людина відчула несталість і невизначеність. Але й саме буття не є наперед заданою матрицею. Воно крутиться калейдоскопом можливостей, мозаїкою випадкових станів. Знову справджується прадавня антична формула про становлення буття – теза Геракліта про істотну єдність буття, але і його відчутну плинність. Та як утриматись у цьому потоці прихованості істини? Де криється царина такої бажаної гармонії? Що дає змогу вкоренитися в океані релятивності?

Розпачливий і несталий час. Множинність людського життя. Не забуваймо, що маємо справу з усе тим самим наратором, який творить міф і сам же в ньому губиться. Ось той океан несталості, міфологічної зачарованості буттям, якого не вхоплюємо. Наш оповідач є водночас в усіх проявах багатоманітності міфу. Він і сам багатолікий, а точніше, трилікий. Він – Петров, Домонтович, Бер. Цими трьома іменами він послуговується, проникаючи в різні сфери буття. Ці імена не просто відмінні, вони подекуди взаємозаперечні.

Під першим він з'явився на світ, не обираючи ні часу, ні долі. Можливо, це посприяло народженню й іншого (другого) його імені, як компенсатора неможливості реалізуватися в першому. І, нарешті, третє ім'я, що давало якщо не завершене поєднання двох попередніх, то, принаймні, відкритість реалізації власного alter ego.

Петров як науковець, Домонтович як письменник, Бер як мистецтвознавець. Все це скидається на ледь вгадуваний триумвірат: онтологія – антропологія – естетика. Науковець, який з хистом допитливого дослідника проникає у надра буття; письменник, що має на меті пізнання істин людського; митець, котрий з натхненням деміурга здатен творити між несталістю буття й непевністю особи.

З-під зоряного пилу імен та науково-артистичних пошуків проглядає образ нашого наратора, який, нарешті, дістав змогу творити власний міф. А міф – це особлива реальність. Це реальність, покликана пояснити нашу дійсність. Але це ще й символічна реальність. Рухатися тут можна, лише відчуваючи порух метафори.

Можливо, саме в такий спосіб людина вчиться долати власну несталість. Адже лише мистецькими засобами вона спроможна передавати невловиме. Недарма улюбленим жанром письма для Віктора Петрова стала біографія. Йому легко вдавалася ота “подорож несталостями”. Такі мандри зливалися в єдину картину людського

буття – людської самотності в самотньому світі.

II. Людина реалістичної метафізики

Особу Вінсента ван Гога Петров обрав невипадково. Імовірно, саме цією персоною найкраще було перевірити ще одну античну тезу – твердження Протагора про те, що людина є мірою всіх речей. Не дивно, коли за умов нашого часу вже не особистість сама “міряє” світ, але речі світу випробовують її. Ван Гог був людиною, в якій серцевина людського неспокою затялася нестерпним болем. Саме на ньому справджувалася якась майже неможлива обопільність дії тієї давньої тези і сучасного стану “природи речей”: витримувати натиск світу, а крім того, ще й мати здатність надавати йому значень.

Крайнощі – то найліпший стан для митця. Перебувати на маргінесі життя – це означає бути спроможним творити в єдино можливому тепер просторі. Це щілина поміж буттям і небуттям у миготінні осянянь. Такою була екзистенціальна ойкумена Вінсента ван Гога.

Як справжній співучасник сьогодення, він переживає кризу. Криза часу – неодмінний супутник кризи особистості. У таких випадках карта життя розігрується швидко, жорстко й безповоротно. Обираються стратегії сродності поміж принад “усталеного” затишку. Кожен крок – остаточний, спрямований у безвість. Але, разом з тим, це – кошт, що сплачується за самопізнання і власне покликання.

Ван Гог розбудовує своє екзистенціальне поле на негації, тобто утверджується на запереченні. Так він втілює собою перехід від попередньої доби до новітньої. Процес такого поступу спрямований у безконечність. Він – справжнісінький нігіліст, послідовний і відвертий, що наполегливо пнеться в безодню Нішо. Єдиний позитивний зиск, який він з того має, – це малярська майстерність, котра вигострюється через суспільне приниження та особисті поразки.

Звичайно, беззастережне впадання у зяючу безодню могло б і призупинитися. І ван Гог у певний момент життя прагнув офірувати своє самозречення Богові. Та, врешті-решт, ця самозреченість позначилась і на його майстерності. Адже остання, народжуючись у пошуку, навіть у самозневірі щодо власної здатності творити, така майстерність не може породити самозрадливості.

Ван Гог саме такий майстер. Його творчість – у постійних мандражах, як зрештою, і життя волоцюги-невдахи. Його вчать випробування, а не довершені взірці мистецтва. Аби знайти чи, тим більше,

створити щось звитяжне, він мусить поневірятися і картати долю, нарікати на себе й інших, проте продовжувати мандри.

Мандрівний самітник, винахідник, якому доводиться не просто спростовувати, а й засновувати традицію, не лише піддаватися вивертам часу, а й самому бути його творцем. Цю втишеність творення не можна описати. Вона не має нічого спільного з працею вартового одвічних цінностей. Не обертання затишку здобутків мистецтва, а вихоплювання їх із неволі хаотичного вихору думки, не копіювання античної досконалості, якої так прагнули майстри Відродження, а досягання творення несталого – мистецтва, що весь час перебуває під загрозою – незавершеного мистецтва. У той самий спосіб творить світ з Ніщо і християнський предвічний Бог. Світ цей прекрасний, позаяк йому властива свобода, але недосконалий, бо весь час перебуває під загрозою зникнення в небуття, з якого він вийшов.

Отож, мистецтво не має припинятися, не повинно прямувати до гармонії, завершеності. (Таким, незавершеним, видається й життя ван Гога, як незавершеною лишилася і новела Петрова). Не мусить воно позбавляти творця свободи вибору та пошуку. Митець не може перетворюватися на кволого деміурга, що не творить, а наслідусь. Саме так приходить індивідуальність, коли ти сам долаєш себе колишнього.

У такій інтерсуб'єктивності, якою сповита сучасна доба, актуалізується проблема *іншості*. Це означає впустити в мистецтво множинність. Тепер провідну роль у мистецтві відіграє не категорія “прекрасного”, а не менш важлива “потворність”. Ван Гог у захопленні від такого “позаестетичного”, повного трагізму соціального мистецтва. Це майже бодлерівський потяг до негарного, до того, на чому лежить печатка тління.

Але й цього замало ван Гогу. Мистецтво мусить стати концептуально *іншим*. Справа полягає в тому, аби зсунути його з центральної вісі, на якій воно міцно застрягло у Новий час. Якщо Гоген вийшов на берег Іншості через міфопоетизацію таїтянської легенди, то ван Гог знайшов її в барвах японського малюнку. Так іншість, ота чужа, невідома й далека інакшість, набувала конкретно-предметного змісту, стаючи ріднішою й відчутнішою.

Новостворений, але неписаний маніфест нашої доби у варіанті ван Гога штурмує засади мистецтва старої Європи. Негація мистецтва Нового часу поширюється навіть на модний та, як видавалося

тоді багатьом, прогресивний імпресіонізм, який, незважаючи на тимчасове захоплення, вже не може задовольнити ван Гога як рішучого поневолювача ідеї хранительства. Він зустрічається з багатьма представниками цього напрямку, в тому числі з Тулуз-Лотреком, Емілем Бернаром і Жоржем Сера. Трагічно скінчилася його дружба з Полем Гогеном. Так, вони навчили його цінувати японську гравюру. Її лінійний малюнок і площинність справили великий вплив на формування його нової манери письма.

Але мистецтво як відбиток реальності -- така формула вже не має виправдання. Художник стоїть на зламі буття, контури якого вже не такі й усталені, як уявлялося колись. Платонівська теорія мімезису, відтворення реальності, буття як спомину, не вкладається у новітню візію митця. Він не переказує подієвості світу, не повторює його обрисів. Натомість, він покликаний створити щось нове, небачене. Відтворюється дійсність, що приходить з царини марень та уявлень. Світ вбачається новими, вільними очима ненаказовості.

Канонічна достеменність перетворюється на містерійну. Світ переживає майже екстатичне оновлення, зазнаючи шаленого напруження. Він народжується вдруге, переживає становлення, кипить, вирוע. З цим світом народжується і людина.

Митець, що живе у такому світі, плекає тотальну відмову. Ніколи не стане він держателем істин. Він - медіум світів, самотній мандрівник. Не вчитель, а радше, допитливий спостерігач.

Таким є ван Гог. Його підвищене емоційне сприйняття світу було співзвучне багатьом художнім починанням ХХ ст., відкриває нові шляхи розуміння чи навіть реальності. Проте було щось у ньому й від минувшини.

Ван Гог надзвичайно схожий на простакуватого мудреця Франциска з Асизи чи українського мандрівного філософа Григорія Сковороду. І той, і інший теж потрапили в дослідницьке око Віктора Петрова в інших його біографічних працях. Як і Франциск, ван Гог прагне ранньохристиянського апостольського життя, розмінявши ринкову площу на затишок полів та байраків. Він так само може проповідувати просто неба птахам і йти до тих, хто зазнав зневаги від суспільства; він був ладен жити з повією, відчувши її смуток і біль як свій, подібно до того як Франциск Асизький вважав прокажених ізгоїв своїми братами. Як і Сковорода, він не прагнув вчепитися за суспільну кар'єру, а жадав розпізнати себе й не потрапити

у тенета світу.

На думку спадає й інша фігура новітнього або ж нашого часу, про яку не міг не знати Петров як знавець філософії екзистенціалізму, але з певних причин не згадав. Чомусь складається враження, що саме вона є чудовим прикладом життєвого й доленосного суголосся з героєм біографічної новели про ван Гога. Це не менш суперечлива й трагічна персона в Європі в що добу – Сьорен Кіркегор.

Чому саме він? Певне, тому, що, як і ван Гог, це натура пошуку. Як справжній митець, він не висловлюється однозначно, полишаючи читача на роздоріжжі шляхів свободи. Подібно до ван Гога, Кіркегор втілює безкомпромісну позицію. Навіть одну з перших своїх робіт він називає “Або, або”. Ван Гог прагнув кар’єри священика, а Кіркегор здобув релігійне виховання й відповідну освіту. Проте обидва до кінця свого життя залишалися “приватними особами”, з різних причин так і не здобувши посади пастора.

Дві дещо симетричні біографії, щоправда, з деякими силовими розбіжностями. Обидва замолоду розлучаються зі своїми обраницями, з тією лише відмінністю, що у випадку з ван Гогом саме наречена вирішує припинити з ним стосунки, тоді як у Кіркегора – навпаки. Але характерною особливістю цієї події стає той факт, що на обох вона діє трагічно. Перший впадає в безодню самозневіри, а другий – у власному щоденнику оголошує себе людиною без віри.

У двох випадках маємо яскраве втілення життя без компромісів. Як немає легкого шляху для становлення майбутнього художника, так і не прагне його автор книги “Все або нічого”. Здавалося б, бентежний дух, важкий пафос та неабияка напруга охопили цілий умонастрій часу. Тому-то ця позиція стає вихідною точкою опори обох його представників.

Незважаючи на спільну глибоку релігійність, їм не вдається стерпіти церковності і духовенства. Свою релігійність вони здобувають досвідом неспокою, а не простим прилученням до лона церкви. Обом не пасує терплячість лицемірства, й обом притаманне якесь духовне самоспалення.

І той, і інший є зятими противниками раціоналізації. Ван Гог задихається в традиції класично-ренесансного відтворювання, а Кіркегор плекає пересторогу щодо безумовної довіри до розуму, шукаючи істину в парадоксі, а не в холодно-бездушній рефлексії. Для першого загибеллю мистецтва є повернення до Рафаеля, Леонардо

та Мікеланджело, а другий нещадно викриває “об’єктивні” спекуляції Платона, а ще більше Гегеля. Одному не дає спокою одержимість Святим Духом, і він виписує мов заклинання над своїм ліжком: “Я Святий Дух. Я святий духом!”; другому нічим виправдатися перед біблійним Іовом, його здатністю сприйняти жах існування.

Зрештою, сама трьохчленна формула людського життя, виведена Кіркегором, ніби відтворює екзистенціальні віхи ван Гога: естетична – етична – релігійна стадії.

Намагаючись осягти тасмні закони світобудови і відбити цей процес у своїх роботах, ван Гог майстерно використовує просту символіку світу, він грає його “співзвуччями”. Напевно ще й це дало підстави Петрову назвати його “людиною реалістичної метафізики”. Цю позицію якимось підтвердив і Мартин Гайдеггер. Колись у своїй праці “Вступ до метафізики”, пояснюючи тонкощі онтологічної будови світу, він написав: “Ось картина ван Гога: пара грубих селянських черевиків – більше нічого. Картина, власне кажучи, нічого не зображує. Але, попри все, з тим, що там є, відразу ж опиняєшся лицем до лица, нібито ти сам пізнім осіннім вечором, коли у вогнищі догорає картопляне бадилля, береш плуга, заморено сунеш з поля додому. Що тут суще? Полотно? Мазки? Кольорові плями? ... адже все те, що ми назвали, є, однак, тільки-но ми хочемо вхопити буття, щоразу виходить так, нібито ми пхнемо руки у порожнечу” [2, 117–118].

Отаким простим, але доста невловимим змістом сповнені останні картини ван Гога – види пшеничних полів під спекотним тривожним небом, у яких він намагався виразити смуток і крайню самотність.

Він був одержимий своїм життям; запалювався, прагнув стати Духом несамовитої несталості, одвічної стурбованості. Подібні його відчайдушні експерименти, що подекуди виходять за межі власного Я і межі усталеного світу, не могли не призвести до неминучої розхитаності, нестримності духовного пориву.

Невідомий Інший – таким і дотепер постає Вінсент ван Гог перед нами, як колись і перед самим собою.

Література

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс Карл, Энгельс Фридрих. Собрание сочинений. – М., 1955. – Т.1.
2. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб., 1998.

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ ЯК КАРДИНАЛЬНИЙ ЗАСІБ ПОСИЛЕННЯ НАУКОВОГО ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ ЛЮДИНИ

Проблема творчості одвічна. Впродовж тисячоліть на ній дедалі більше акцентують увагу мислителі, філософи, вчені, літератори, поети, митці та ін. Питаннями творчості активно переймались, принаймні, ще Платон, Арістотель. Оригінальну концепцію творчості сповідував, інтенсивно культивував Мікеланджело. Він, натхненно пропагуючи феномен творчості, вдавався до різноманітних дійових, ефективних прийомів, зокрема, до написання блискучих за змістом, витончених за формою та стилем сонет. Не минули своєю увагою цей багатогранний феномен, відзначившись у розвитку концепції тлумачення творчості на засадах ідей раціоналізму, І.Кант і Г.Гегель. Проблема творчості, стрімко актуалізуючись, викликала до себе дедалі більший інтерес, привертала все більше уваги. Широкого розмаху в середині ХХ ст. набули ініційовані Д.Гілфордом дослідження з психології творчості, поява якої асоціюється з *філософсько-лінгвістичною* концепцією О.Потебні (висунутою ще в другій половині ХІХ ст.). Інтенсифікації досліджень проблематики творчості неабияк сприяло, звісно, виникнення кібернетики та комп'ютерних технологій і систем (*computer science* загалом). Особливе значення при цьому мало виокремлення та інтенсивний розвиток такої наукової галузі, як штучний інтелект (ШІ). Власне, з його появою, наступив принципово новий етап цих досліджень, з ним асоціюється їх якісно вищий рівень.

Важливою сферою досліджень з ШІ є машинний пошук доведення теорем і логічних виведень, що розпочався десь в середині ХХ ст., коли потужний арсенал засобів математичної логіки (створений головним чином у 30-ті роки минулого століття К.Геделем, Ж.Ербраном, Г.Генценом, С.Кліні, А.Черчем, А.Тьюрінгом, Е.Постом, А.Тарським, Дж.Россером й ін.) отримав інтенсивно прогресуючу комп'ютерну техніку (Дж.Атанасов, К.Цусе, Дж.Нейман та ін.). Віддавна чимало відомих логіків і математиків були виразниками концепції знаходження *загальної розв'язної процедури (універсального логічного розв'язного методу)* пошуку доведення й виведення

(процедури перевірки загальнозначущості формул). Це, насамперед, – Р.Луллії, Г.В.Ляйбніц, Дж.Буль, Е.Шредер, Г.Фреге, Б.Рассел, Д.Гільберт, К.Гедель, А.Тьюрінг, А.Черч й ін. У цьому ракурсі слід особливо виокремити *обмежувальну теорему Геделя – теорему про неповноту* (К.Гедель. “Про формально нерозв’язні речення “*Principia Mathematica*” та споріднених систем” (1931р.)), відзначити її неціненне значення не тільки для власне математичної логіки, а й методології та епістемології наукового пізнання. З цієї теореми випливає, зокрема, цілковита *неспроможність логіцизму* загалом, в цілому (а не тільки таких його різновидів, як *логіцизм у фреґівській формі*, що була виявлена ще Б. Расселом, – *парадокс Рассела*, чи – *логіцизм Рассела-Уайтхеда*) здійснити редуцію до логіки всієї (змістовної) математики. Ця теорема накладає обмеження також на *фінітизм Гільберта*, його *теорію (математичного) доведення – метаматематику* (в якій, власне, й була встановлена *заборона Геделя – доведена теорема про неповноту*, котра, у свою чергу, ознаменувала крутий поворот у розвитку цієї теорії), *методу формалізації* в цілому. Результати К.Геделя спонукали до переосмислення ролі та можливостей *аксіоматичного методу* (котрий у *гільбертівській програмі* досяг свого апогею) не тільки в суто *логіко-математичному* аспекті, а й в епістемологічному. Вони інтенсифікували виникнення й розвиток нових ідей, концепцій, напрямів, методів математичної логіки. Р.Пенроуз, поділяючи загально визнану думку, що *теорема про неповноту* є найфундаментальнішим внеском в основи математики, вважаючи її “найважливішою теоремою математичної логіки”, наголошує, що “свою теоремою Гедель також поклав початок *найважливішому етапу розвитку філософії розуму*” (курсив мій. – О.М.) [19, 111–112].

У 1936 р. А.Черч і А.Тьюрінг, аналізуючи (в контексті заборони Геделя) *Entscheidungsproblem* (10-у проблему Гільберта, тобто проблему розв’язності (діофантових рівнянь)) саме щодо принципової можливості її алгоритмічної розв’язності (рекурсивна нерозв’язність 10-ї проблеми Гільберта була встановлена в 1970 р. Ю.В.Матиясевичем), незалежно один від одного встановили, що для класичного числення предикатів такої загальної розв’язної процедури (методу, алгоритму) не існує в принципі (!). Саме в цьому зв’язку (водночас із відмовою від традиційних пошуків загального розв’язного методу) значною мірою актуалізувався процес знаходження (розробки)

ефективних розв'язних процедур, алгоритмів пошуку логічних доведень і виведень вузького локального, характеру. З цього, власне, й починається той інтенсивний етап розвитку математичної логіки, специфіку досліджень в якій десь через півстоліття по тому так доволі влучно й витончено охарактеризував М.Мінський: “Хоча Рассел і позбавив нас надії на створення абсолютно надійного варіанту логіки здорового глузду, та ми все ж можемо задатися метою знайти ті острівці “логічної послідовності й несуперечливості”, залишаючись у межах яких наше буденне розмірковування буде правильним. Ставлячи, таким чином, перед собою завдання створити теорію більшої пояснювальної сили, ми навмисне звужуємо сферу дослідження, абстрагуючись від розгляду тих (мабуть, нечисленних) видів виразів, котрі призводять до парадоксів і суперечностей, – не втрачаючи при цьому надії, що з часом нам удасться пояснити й їх” [15, 284–285]. Тож саме в цьому ракурсі досліджень було досягнуто важливого прогресу, скажімо, проведені інтенсивні дослідження актуальних питань зі створення *алгоритмів* (а згодом і відповідних їм *комп'ютерних програм*), які давали б можливість віднаходити *локальні* логічні виведення та доведення теорем. Правда, цим дослідженням передували фундаментальні праці Ж.Ербрана (на межі 20–30-х рр. ХХ ст.) і Г.Генцена (десь перша половина 30-х рр. ХХ ст.), що відзначалися не тільки особливо принциповим, а й прогностичним характером [8; 10; 14; 25]. Їх результати не тільки створили передумови для виникнення проблематики автоматичного (машинного) доведення теорем, а й послужили *концептульно-теоретичною* основою для багатьох методів *комп'ютерного* пошуку *доведень теорем і логічних виведень*. Тож фундамент доведення теорем *комп'ютерним способом* було закладено Ж.Ербраном і Г.Генценом раніше від встановлення *обмежувального результату* Черча-Тьюрінга (й ще далеко задовго до появи самих комп'ютерів!). Крім того, Ж.Ербран здобув свій результат не пізніше, принаймні, ніж К. Гедель довів *теорему про неповноту*, він, так би мовити, “підірвав” свою “логічну міну”, оприлюднивши її. Певне, ербрано-генценівські ідеї були спонукані (принаймні, інтуїтивно) відкриттям парадоксу Рассела, ним нав'язані, на чому була фактично акцентована увага М.Мінським. Водночас не можна виключати й можливість впливу якихось інших чинників. Так, скажімо, С.Кліні зазначає, що “інтуїціоністи на філософських засадах завжди вважали (почи-

наючи ще з часу, коли теорема Геделя не була відома), що такі (складні несуперечливі, формальні. – О.М.) системи не можуть бути повними” [8, 311].

Теорема Ербрана (1930 р.) – одна з найважливіших теорем математичної логіки, що стала основою багатьох комп'ютерних алгоритмів пошуку доведень та виведень, своєю появою ознаменувала виникнення історично першого автоматичного методу доведення теорем. Сутність ербранівської ідеї полягала в установленні існування алгоритмів пошуку доведень, які можуть підтвердити загальнозначущість формули, якщо вона й справді загальнозначає. Згідно з дефініцією, загальнозначає формула – це формула, істинна при всіх інтерпретаціях. Ж. Ербран розробив алгоритм знаходження інтерпретації, що що формулу спростовує. Цілком зрозуміло, що якщо ця формула дійсно загальнозначає, то ніякої інтерпретації просто-напросто не існує й алгоритм за скінченну кількість кроків завершує своє функціонування (у випадку ж незагальнозначаючих формул, загалом кажучи, такі алгоритми свою роботу не закінчують). Автоматичний метод доведення теорем Ербрана був, надто трудомістким, щоб покладатись на його реалізацію в ручний спосіб. Це було б не те що не раціонально, а й просто абсурдно. Тому справжній інтерес у математичних логіків до автоматичного доведення теорем міг виявитися лише з появою комп'ютерів. У комп'ютерному варіанті ербранівську процедуру доведення вперше в 1960 р. реалізував П.Гілмор [25], який в основу своєї програми поклав доволі простий принцип: оскільки (згідно з дефініцією) формула загальнозначає тоді й тільки тоді, коли суперечливим є її заперечення, завдання програми полягало в установленні суперечливості цієї формули. Проте метод Гілмора з комп'ютерного доведення формул (перевірки їх суперечливості) виявився неефективним: принаймні, програма не завжди легко й практично за розумний час могла справитись із поставленим завданням. М.Девіс і Г.Патнем, прагнучи удосконалити метод Гілмора, запропонували невдовзі (теж у 1960 р.) ефективніший метод (процедуру) доведення загально-значаючих формул. Однак цілком подолати його неефективність їм так і не вдалося. Та, попри це, дещо модифікований ними метод Гілмора може подаватись саме як метод Девіса-Патнема [25]. Вочевидь, у такий спосіб, певне, як би віддасться данина значенню правил однієї літерних диз'юнктив Девіса-Патнема загалом (принаймні, в даній проблематиці,

скажімо, для виникнення методу резолюцій і т.ін.), а не лише в суто конкретному випадку, підкреслюється їх роль у таких дослідженнях у цілому.

У дослідженнях з комп'ютерного доведення теорем і логічного виведення принципове значення мають, як зазначалося, також результати Г.Генцена. Передусім мається на увазі *теорема Генцена про нормальну форму*, котра дає можливість усувати з доведення в *секвенціальній системі G (генценівській системі, аналогічній гільбертівській системі H) правила виводу, чи – перетини*. Так, результатами Ербрана й Генцена, успішно послуговувались чимало математиків, логіків, кібернетиків, спеціалістів *computer science* загалом. З них варто виокремити Ван Хао, котрий зазначав: "Обробка числення предикатів Ербраном і Генценом дає нам можливість звільнитись від обхідних шляхів (*Umweg*) – перетину або *modus ponens*, – так що ми дістаємо числення, вільне від перетинів, у якому, грубо кажучи, для будь-якого доведення кожний із кроків не складніший висновку" [3, 119]. Тож, спираючись на основоположні результати цих логіків, він наприкінці 50-х рр. ХХ ст. провів доволі успішні експерименти з комп'ютерного доведення теорем числення висловлювань і числення предикатів. Ним було розроблено й реалізовано *три ефективні програми* доведення теорем із фундаментальної тритомної монографії Уайтхеда-Рассела "*Principia Mathematica*" та логічних виведень [3; 4]. В цих експериментах, що проводилися в різних часових режимах, були доведені сотні теорем (серед них і нові). До того ж, такі доведення нерідко відзначалися більшою ефективністю та стрункістю, ніж навіть доведення теорем, наведених у самій цій знаменитій монографії.

Комп'ютерні експерименти Ван Хао стали основою для висновків, які, безумовно, мають принципове філософсько-методологічне та епістемологічне значення, а не лише суто наукове. Так, *перший* з них полягає в тому, що, незважаючи на відсутність для числення предикатів *універсальної розв'язної* процедури (як наголошувалось вище), можна побудувати *часткову розв'язну* процедуру, яка уможливорює реалізацію комп'ютерного доведення теорем цього числення (йдеться, власне, про *прогностичний характер (прогностичну роль)* концепцій Ербрана й Генцена, висунутих задовго не тільки до створення комп'ютера (*реального, фізичного*), а й навіть ще до появи його *ідеально-математичного прообразу* –

машини Тьюрінга чи машини Поста). Другий висновок виражає твердження, що комп'ютер здатний не тільки доводити введені в нього теореми, але й самостійно формулювати (й, звісно, доводити) нові, відбираючи їх на "нетривіальність". Йдеться про введення в комп'ютер ефективного критерію нетривіальності, який дає змогу комп'ютеру вибирати й видавати теореми, що задовольняють цей критерій, – тобто теореми найменш тривіальні, для яких, у свою чергу, мають бути задані відповідні ознаки нетривіальності й т.ін. На переконання Ван Хао, діючи в такий рекурентний спосіб, тобто багаторазово й послідовно повторюючи зазначену процедуру, комп'ютер на певному етапі буде здатний видавати доведення чималої кількості нетривіальних теорем. Важливість ідеї про необхідність введення критерію нетривіальності при комп'ютерному доведенні теорем, зрозуміло, не потребує якихось там доказів, вона цілком очевидна. Причому питання про формулювання ефективної оцінки ступеня нетривіальності теорем, як свідчить досвід, далеко непросте й неоднозначне. Так, відзначивши, що Ван Хао чи не перший зробив спробу (хоч і не зовсім вдалу), з відбору нетривіальних теорем з допомогою введення критерію нетривіальності, В.М.Глушков наголошував, що встановлення "все більш природних критеріїв (які збігаються зі звичайним уявленням про нетривіальність теорем) стає можливим, якщо процес відбору нових теорем та їх доведень побудувати на принципах самоорганізації. Досягти цього можна за рахунок поповнення вихідної системи аксіом нетривіальними теоремами, що відбираються програмою" [5, 57].

У контексті комп'ютеризації доведення теорем заслуговують на увагу дослідження логічної групи М.О.Шаніна, котра в 60-і роки ХХ ст. винайшла, спираючись на генценівські секвенціальні числення, ефективний алгоритм виводу в численні висловлювань (у програмно-комп'ютерній реалізації), що відповідає інтуїтивному уявленню про "природність" міркувань [26]. Метою створення такого алгоритму було генерування природного виводу, тобто виводу (загальноприйнятої в математиці форми), подібного звичайному, традиційному людському змістовному виводу. Відповідно до цільового призначення, він дістав назву – Алгоритм Пошуку Природного Виводу (АЛППВ). Це був чи не один із найперших алгоритмів природного виводу, котрі, власне, являли собою результати спроб змодельювати й комп'ютеризувати особливості міркувань людини

при пошукові доведення теорем чи логічних тверджень. Алгоритм доволі влучно був "охрещений" М.Шанінім алгоритмом "*інтелектуального партнера*", чим акцентувалась увага на його специфічній ролі у *спілкуванні (інтерфейсі)* людини з комп'ютером. Тож функція алгоритму "інтелектуального партнера" полягала не тільки в тому, щоб видати розв'язок задачі, а й (що є чи не найголовнішим!) – у тому, щоб *форма його репрезентації* відповідала *природному ходу змістовного людського мислення*. Людині, котра співпрашає в режимі діалогу (інтерфейсу) з комп'ютером (запрограмованим відповідно до алгоритму "інтелектуального партнера") зрозумілою їй мовою, в разі необхідності (допомогти їй розібратись у суті розв'язання задач чи труднощів, які виникають при цьому) мають бути надані (в зрозумілій для неї формі) "роздруківки" відповідних етапів чи частини процесу розв'язання задачі. При цьому на особливу увагу заслуговує такий момент: "Суттєво, що, розв'язуючи задачу, цей "партнер" не тільки виводить формулу, котра проходить перевірку, а й створює фрагмент формалізованої теорії, що веде до неї, – і серед цього фрагменту можуть виявитись, у принципі, цікаві нові теореми" [1, 92].

Значного прогресу в *комп'ютеризації* доведення теорем було досягнуто завдяки *методу резолюцій*, введеному в 1965 р. Дж. Робінсоном [20; 25]. Щоправда, на думку Ж.-Л.Лор'єра, метод резолюцій був запропонований Ж.Ербраном ще в 1931 р., а Дж. Робінсон у 1965 р. лише запрограмував його [11, 308]. Безумовно, метод Робінсона (як і Гілмора чи Девіса-Патнема та ін.) виник також у ключі досліджень Ербрана. Та при цьому зауважимо: на відміну від *ербранівської процедури пошуку спростування*, що вимагає породження множини (скажімо, S_1, S_2, S_3, \dots основних диз'юнктив), що відзначається здебільшого експоненційним характером зростання й не піддається перевірці на її невиконуваність навіть за наявності надпотужних суперкомп'ютерів, метод резолюцій Робінсона (як, власне, й узагальнення правил однолітерних диз'юнктив Девіса – Патнема), може бути застосований до будь-якої *довільної* множини диз'юнктив (тож не обов'язково й основних) на предмет перевірки її невиконуваності [25, 76]. В значенні головного *опорного правила* логічного виведення, котре забезпечує цьому методу легкий доступ для комп'ютерної реалізації та високу ефективність, Дж. Робінсон запропонував *принцип резолюції*. Сутність методу резолюцій полягає

в перевірці, чи містить множина S диз'юнктив пустий диз'юнктив \square . Якщо S містить диз'юнктив \square , то S невиконуване. Якщо ж S не містить диз'юнктив \square – установленню підлягає факт, чи може диз'юнктив \square бути отриманий із S . Невиконуваність множини S можна піддавати перевірці, породжуючи логічні наслідки з S , допоки врешті-решт диз'юнктив \square не буде отримано. Тож множина S диз'юнктив невиконувана тоді й тільки тоді, коли існує виведення пустого диз'юнктив \square з S (диз'юнктив \square є логічним наслідком з S) [25]. У цьому, власне, й полягає властивість повноти методу резолюцій. Згодом (з метою удосконалення й розвитку цього методу, передусім, підвищення його ефективності) було запропоновано стратегії (кожна з яких має свою специфіку й певні переваги): *лінійну резолюцію*, *лок-резолюцію*, *семантичну резолюцію* та ін. Установлено повноту цих модифікацій, доведено їх коректність. Комп'ютерне доведення теорем, що спирається на метод резолюції, має чимало галузей застосування, коло яких, з розвитком *computer science*, зокрема ШІ, невпинно ширшає. До цих галузей, крім логіко-математичних (як суто традиційних), належать і такі, як аналіз і синтез програм, дедуктивний пошук відповідей на питання і т.ін.

Відзначивши метод резолюцій, віддамо належне також ще одному з важливих методів комп'ютерного доведення теорем – *оберненому методу*, розробленому на основі генценівської секвенціальної системи в 60-х рр. ХХ ст. С.Ю.Масловим [12; 13]. Запропоновані водночас (незалежно один від одного), ці методи спершу розглядалися як еквівалентні між собою. Та, як з'ясувалося згодом, – це різні, незалежні методи, що знаходять своє пояснення в специфіці причин їх виникнення та розвитку, відмінності орієнтування, призначенні, визначенні сфер застосування, існуванні відмінних тенденцій у логічних дослідженнях і т.ін. На думку В.Глушкова, винайдення зазначених методів – важлива подія в галузі досліджень з комп'ютеризації доведень, яка була спонукана потребою створення “самого математичного апарату”, що являв би собою “спеціальні логіко-математичні числення та процедури пошуку виводу в цих численнях... Більшість існуючих тепер програм пошуку доведень базуються на одному з цих методів”. Якщо “метод резолюцій призначений для встановлення вивідності теорем у численні предикатів”, то “обернений метод має більш широку сферу застосування. Праці С.Маслова послужили теоретичною основою для спеціальної програми, котра

не тільки вибудовує виведення формули, якщо воно може бути побудоване, а й у деяких випадках дає відповідь, що формула невивідна" [5, 58]. Як і в разі методу резолюцій, було доведено коректність оберненого методу, встановлено його повноту. Широкої розробки щодо нього набули також стратегії встановлення вивідності, різноманітні прийоми пошуку виведень і доведень, розв'язні процедури, алгоритми для певних класів формул і т.ін. "Крім орієнтованості на практичний пошук виводу, обернений метод має риси, які роблять його зручним теоретичним апаратом побудови розв'язних класів і класів зведення. На його основі вдається отримати узагальнення відомих результатів, знайти низку нових розв'язних класів, об'єднати єдиною схемою майже всі наявні результати за розв'язними фрагментами класичного числення предикатів" [13, 303].

Однак зазначимо, що історично найперші кроки з комп'ютеризації пошуку доведення теорем зробили в 1957 р. А.Ньюелл, Дж.Шоу, Г.Саймон, що, правда, виходячи з інших позицій, а саме – з евристичних принципів. Так, розробивши евристичну програму *Логік-теоретик (ЛТ)* [18] і, реалізуючи її на комп'ютері, вони здійснили (ще за два роки до Ван Хао) доведення кількох десятків теорем із "*Principia Mathematica*" Уайтхеда-Рассела. Невдовзі (в 1959 р.), виходячи з програми ЛТ, її автори створили ще абстрактнішу й досконалішу евристичну програму *GPS (General Problem Solver)* [17], сама назва якої відверто позиціонувала претензії на її застосування в різноманітних галузях досліджень. Отож, на відміну від програми ЛТ, зазначає Е.Гант, в яку, "були явно вбудовані операції, використані у формалізації Уайтхеда й Рассела для числення висловлювань, *GPS* був програмою для роботи з операторами й станами на абстрактному рівні. Щоб застосувати *GPS* при розв'язанні конкретної задачі, треба задати структуру характерних станів й операторів (наприклад, розміщення місіонерів і людожерів й пересування човна) в цій програмі. Така процедура специфікації була названа описом проблемного середовища" [24, 17]. Ця програма загалом призначалась для класу проблем (задач), які припускають зручні для репрезентації в ній описи проблемного середовища. "Метою досліджень *GPS* було показати, що правильно конкретизовані універсально застосовні процедури (тобто програми) приводять до рішень, які, будучи здобуті людьми, оцінюються як вельми розумні" [24, 17].

В аналогічному ключі характеризують програму *GPS* чимало

інших учених. Так, Ж.-Л.Лор'єр зазначає, що вона, будучи однією з найперших програм ШІ, здатна "розв'язувати однотипним способом такі несхожі задачі, як обчислення інтегралу, логічні головоломки (скажімо, про місіонерів і людоджерів. – *О.М.*), доведення теорем методом числення предикатів, граматичний аналіз фраз. Задачі, що пропонуються програмі *GPS*, завжди подаються в такому вигляді: вихідний об'єкт, кінцевий об'єкт, множина операторів. Оператори дають можливість здійснювати перетворення над об'єктами й завдяки цьому поступово досягнути кінцевого об'єкта, який і є метою всієї роботи" [11, 289]. Такими об'єктами в дослідженнях з пошуку доведення теорем, логічних виведень виступають певні символічні вирази математичної логіки (числення предикатів, числення висловлювань тощо) та математики (теорії чисел, алгебри, диференціальних та інтегральних числень і т.ін.). На переконання авторів *ЛТ* і *GPS*, комп'ютер, реалізуючи *евристичну* програму, спроможний, не тільки видавати доведення введених у нього теорем, а й самостійно формулювати нові теореми, а загалом – нові речення (твердження) тієї чи іншої формальної мови, висувати нові проблеми й здійснювати пошук їх доведень, розв'язань, вирішень тощо. Прикметно, наскільки конгеніальні зазначені переконання творців *евристичних* програм та віра Ван Хао, котрий виходив з інших (формально-логічних) позицій, стосовно здатності комп'ютера формулювати й доводити нові теореми, відбираючи їх на "*нетривіальність*"(!).

Тож у своїх дослідженнях автори програм *ЛТ* і *GPS* виходили із сутності *евристичного підходу* (*евристичного програмування*) до ШІ, що полягає в описі з наступною реалізацією на комп'ютері прийомів міркувань, стратегій та методів (наскільки точно й повно вони вивчені, розкриті, вербалізовані й формалізовані), якими, за припущенням, користується людина (високого рівня кваліфікації, спеціаліст, фахівець), що здійснює пошук доведення теорем, форм логічних виводів, розв'язання задач тощо. Вони дійшли висновку, що евристичні програми моделюють власне *людське мислення*, тож їх слід розглядати як моделі (теорії) відповідних конкретних інтелектуальних процесів (доведення теорем, гри в шахи тощо). Оскільки сукупність змодельованих у людини прийомів відкриття нового навряд чи є повною і адекватно відображає модельований вид розумової діяльності, то малоімовірно, що евристичний алгоритм (розроблена на його основі програма), в якому закладено ці прийоми

(скопійовані, “запозичені” у людини), в цілому виражає (охоплює) всі властивості відповідної масової проблеми й у принципі дає розв’язок усіх задач цього класу. Тож, на відміну від алгоритмічних методів, які характеризуються точним і доволі вичерпним описом вирішуваних класів проблем, розробкою строгих логічних розв’язних процедур, евристичний метод спрямований якраз на вирішення тих класів проблем, точна постановка яких утруднена чи й навіть унеможливлена.

Стрімкому підвищенню творчого потенціалу людини на межі 60–70-х рр. ХХ ст. сприяло становлення в науковому пізнанні когнітивної парадигми, котра спирається на базову евристичну ідею, згідно з якою, феномен мислення – це *маніпулювання внутрішніми ментальними репрезентаціями*. З цією парадигмою органічно пов’язане виникнення *когнітивного підходу до ШІ та когнітивної інтерактивної комп’ютерної графіки (КІКК)*, стосовно якої можна зазначити, що завдяки, передусім, інтелектуальним зусиллям А.Сазерленда (в 1961 р.) вдалося трансформувати потенційно багатообіцяючу ідею комп’ютерної графіки в потужний засіб дослідження та конструювання (з широким спектром застосування з проблем верифікації ідей, концепцій, гіпотез, принципів і т.ін.) у різноманітних наукових галузях [2; 6; 7; 9; 16; 23]. Наразі однією з найактуальніших щодо цього проблем є проблема дослідження асиметрії головного мозку людини (функціональної нееквівалентності його півкуль), власне “*правопівкульового феномену*” мозку – метапроцедур, властивих правій півкулі. Підвищений інтерес до цієї півкулі спричинений, передусім, тим, що, на відміну від *лівої домінантної півкулі*, в якій, головним чином, локалізований центр *раціонально-логічного мислення, алгоритмічного розв’язання задач, мовлення* тощо і *метапроцедури* якої тим самим відзначаються *чіткою логічністю, раціональністю, вербальністю*, тобто тією чи іншою мірою можуть бути *формалізовані, алгоритмізовані й комп’ютеризовані*, в правій *субдомінантній півкулі*, у свою чергу, зосереджений центр *підсвідомих* (зокрема *творчих*) *актів, інтуїції, емоцій, мотивацій, установок*. Тож “*правопівкульове мислення*” реалізується на рівні *чуттєво-інтуїтивних образів, невербалізованих процесів чи процедур*, сутність яких ще мало досліджена, а тому й далека від розкриття.

Встановлення функціональної асиметрії півкуль мозку, а саме наявності двох різних органічних складових людського мислення,

двох асиметричних світів – світу свідомого, логічного, раціонального та світу підсвідомого, інтуїтивного, емоційного, служить переконливим аргументом для пояснення причини існування, так би мовити, “лівопівкульового крену” в традиційному науковому пізнанні (його методології та епістемології) загалом та в дослідженнях зі ШІ (тобто комп’ютеризації метапроцедур саме лівої півкулі як більш визначених, пізнаних, формалізованих й алгоритмізованих), зокрема. Отже, виправлення зазначеного “лівопівкульового крену” в науковому пізнанні в глобально-стратегічному плані невіддільне від вирішення проблем ШІ. Воно безпосередньо пов’язується з актуалізацією проблеми розкриття сутності “правопівкульового феномену”, інтенсифікацією досліджень метапроцедур правої півкулі (котрі відіграють особливо важливу роль у науковому пізнанні, творчому мисленні, проте ще недоступні, невербалізовані) з метою їх зіставлення з лівопівкульовими метапроцедурами – адже феномен людського мислення – це результат взаємно скоординованої сумісної функціональної взаємодії обох півкуль мозку як єдиної, органічно цілісної системи та їх технічної реалізації – комп’ютеризації. Отже, найбільш обнадійливі перспективи дослідження правопівкульових метапроцедур, зокрема когнітивних, креативних, творчих, асоціюються, насамперед, з когнітивним підходом, з КІКГ. Фактично, інтенсивне застосування цих засобів відкриває невичерпні можливості цілеспрямованого дослідження змістовно-образних, інтуїтивних механізмів мислення, “правопівкульового феномену” людського мозку (передусім, з метою включення у процес наукового пізнання) в органічній взаємодії з лівою, відкриває колосальні потенційні потужності правої півкулі. Отже, йдеться про радикальне підвищення інтелектуального, творчого потенціалу людини, стрімкою інтенсифікацією когнітивного, креативного процесу, експоненціального зростання обсягу наукових знань.

Будучи ефективним засобом безпосереднього впливу на *чутливо-інтуїтивні, образні* механізми “правопівкульового мислення”, КІКГ набуває статусу унікального технічного засобу прямого експериментального дослідження вищих *творчих* правопівкульових метапроцедур. Тож її динамізм, “включає в дію” спеціальні *правопівкульові* метапроцедури, котрі можуть ефективно відстежувати динаміку змін когнітивних комп’ютерних образів у часі, тобто *мета-процедури* виявлення інваріантів і тенденцій зміни когнітивних (комп’ютерних)

зображень, які є чи не основним завданням будь-якого абстрактного логіко-математичного дослідження. КІКГ не тільки виступає активним засобом якісної інтенсифікації процесу наукового дослідження, а й ефективно впливає на процес самої технології дослідження, особливо в теоретичних і фундамен-тальних науках. Крім того, вона викликає зміни самої методології наукового пізнання. Навіть більше, КІКГ є, фактично, унікальним ефективним засобом прямої, безпосередньої дії на процес інтуїтивно-образного мислення дослідника. Отже, з КІКГ, як унікальним технічним засобом прямого експериментального дослідження метапроцедур правої півкулі мозку, пов'язуються перспективи розкриття потенційних творчих можливостей "*правопівкульового мислення*". Можна очікувати, що ефективне застосування КІКГ, тобто "включення" завдяки їй в активний процес пізнання діяльності правої півкулі, принаймні, подвоюватиме сумарний ефект функціонування мозку (як системи, що складається з двох автономно діючих півкуль). Та, враховуючи синергізм взаємодії (взаємозв'язку) *ліво-* й *правопівкульових* процесів мозку як єдиної цілісної системи (власне продуценту мислення), цілком логічно очікувати, що цей ефект може зрости на порядки.

Отже, когнітивний підхід. КІКГ відкривають реальні перспективи для радикального підвищення потенційних можливостей інтелектуальної діяльності, творчих здібностей людини, для ефективної інтенсифікації наукового пізнання, що свідчить про унікальну сутність ідеї когнітивізму, когнітивної методології. Щодо останньої особливо важливим є те, що специфічні когнітивні засоби завдяки візуалізації відкривають реальні можливості репрезентувати в наочній формі й аналізувати як об'єкт пізнання проблеми, ідеї, концепції, гіпотези чи теорії. Найприкметнішою особливістю когнітивної методології є властива їй можливість об'єктивного дослідження (у різних режимах при відповідних змінах параметрів) цих феноменів на принципово новому, візуальному рівні їх ґрунтовної наукової верифікації, що й свідчить про унікальну сутність цієї методології. Когнітивний підхід до ШІ, КІКГ не тільки ефективно спонукають інтенсифікацію сучасного наукового пізнання, сприяють різкому підвищенню його потенціалу, а й доволі активно впливають на саму його технологію. Тож ефективне застосування в наукових дослідженнях когнітивних технологій веде до кардинальних змін у науковому пізнанні, зокрема глибоких трансформацій у сфері

методології та епістемології. КІКГ виявилась також ефективним засобом стрімкого підвищення можливостей комп'ютеризації доведення теорем. Так, завдяки їй вирішена *узагальнена* класична проблема Варінґа [6;7] (її класичний варіант, сформульований ще в 1770 р., вирішений Д.Гільбертом – у 1909 р.). Із класичних проблем, що були вирішені завдяки комп'ютеризації, можна назвати *теорему про чотири фарби* (що чекала на доведення десь 125 р. – К.Аппель і В.Хакен, 1976 р.). З доведенням у 1993–1995рр. Е. Уайлсом *Великої теореми Ферма* (сформульованої десь 350 років тому), чи не головною на черзі є знаменита *гіпотеза Гольдбаха*, сформульована ще в часи Л.Ейлера (в 1742 р.).

Уже із вищевикладеного випливає, що ШІ – це справді потужний і вельми унікальний засіб стрімкого підвищення інтелектуального, когнітивного, творчого потенціалу людини, незважаючи на те, що тут розглядається проблематика (головним чином комп'ютерного доведення теорем чи вирішення логіко-математичних проблем), яка становить лише мізерну частку безмежного, різноманітного, складного процесу наукового пізнання. Екстенсивний аналіз цього процесу (в такому ракурсі) неодмінно все більше підкреслюватиме унікальну роль засобів ШІ в дослідженні найрізноманітніших процесів та явищ дійсності – мікро-, макро-, мегасвіту, всіх видів матерії (зокрема, й *темної*), всіх її рівнів – неживої, живої, мислячої, стократ посилюватиме відчуття невичерпності їх потенційних можливостей. Слід, однак, наголосити, що тут йдеться, по суті, про те, що загалом система “*природний інтелект – ШІ*” в творчому розумінні *потужніша*, ніж система “*природний інтелект*”. Штучний інтелект, беручи на себе складні, громіздкі обчислювальні операції, значною мірою посилює потужність людського мозку, у тому числі й творчу. Проте, варто також зазначити, що поза даним контекстом залишилось питання з питань: чи може *творчість* загалом бути *властивою ШІ*? Чи може ШІ бути *носієм творчості*? Отже, з різних аспектів порівняння ШІ з людським інтелектом чи не найважливішим є їх зіставлення саме в ракурсі, так би мовити, їхніх “*творчих можливостей*”. Тут, передусім, постає питання: чи не призведе розвиток ШІ до спростування традиційної, усталеної концепції (власне, як постулату!), за якою *творчість* – це *прерогатива* людини, людського мозку? В дослідженнях з проблематики “Штучний інтелект *versus* природний інтелект?” чи не найбільше

списів зламано саме з цього питання. Однак до остаточного з'ясування питання "про комп'ютерну творчість" ще далеко. Певні судження щодо цього питання можна будувати, скажімо, на основі досліджень з питання про комп'ютерне розуміння. Як зазначає в контексті теореми Геделя про неповноту Р.Пенроуз, "у нас немає іншого виходу, крім як однозначно заключити, що деяку суттєву складову людського розуміння неможливо змоделювати ніякими обчислювальними засобами"(!) [19, 323]. Подальші дослідження біології та фізики мозку (зокрема, його функціонування в контексті квантової теорії) привели Р.Пенроуза до особливо важливого загального висновку: "розуміння зовсім не належить до тих якостей, на які комп'ютери коли-небудь виявляться здатні..." [19, 611]. Концепція Р.Пенроуза (як і аналогічні концепції інших авторів, скажімо, "китайська кімната" [21] й "силіконові мізки" [22] Дж.Серла) цілковито спрацьовує на утвердження парадигми про принципову неможливість комп'ютерного розуміння (а загалом – комп'ютерного мислення, комп'ютерної свідомості тощо). Тож, чи може створити комп'ютер, якщо йому не дано розуміти?

Література

1. Бирюков Б.В., Гутчин И.Б. Машина и творчество. – М., 1982.
2. Будущее искусственного интеллекта. – М., 1991.
3. Ван Хао. На пути к механической математике // Кибернет. сб. – 1962. – Вып.5.
4. Ван Хао. Формализация и автоматическое доказательство теорем // Кибернет. сб. – 1970. – Вып.7.
5. Глушков В. М. Машина доказывает. – М., 1971.
6. Зенкин А.А. Когнитивная компьютерная графика. – М., 1991.
7. Зенкин А.А. Когнитивная компьютерная графика и научное творчество // Будущее искусственного интеллекта.
8. Клини С. Математическая логика. – М., 1973.
9. Компьютер обретает разум. – М., 1990.
10. Крайзель Г. Исследования по теории доказательств. – М., 1981.
11. Лорьер Ж.-Л. Системы искусственного интеллекта. – М., 1991.
12. Маслов С.Ю. Обратный метод установления выводимости для логических исчислений // Труды Матем. ин-та АН СССР им. В.А. Стеклова, 98. – М., 1968.
13. Маслов С.Ю., Минц Г.Е. Теория поиска вывода и обратный метод // Чень Ч., Ли Р. Математическая логика и автоматическое доказательство теорем. – М., 1983.

14. Математическая теория логического вывода. – М., 1967.
15. *Минский М.* Остроумие и логика когнитивного бессознательного // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – М., 1988.
16. *Мороз О.Я.* Епістемологічний аналіз когнітивного підходу до проблеми штучного інтелекту // Сучасне природознавство: когнітивний, світоглядний, культурно-історичний виміри. – К., 1995.
17. *Ньюэлл А., Саймон Г.* GPS – программа, моделирующая процесс человеческого мышления // Вычислительные машины и мышление. – М., 1967.
18. *Ньюэлл А., Шоу Дж., Саймон Г.* Эмпирические исследования машины “Логик-теоретик”: пример изучения эвристики // Вычислительные машины и мышление.
19. *Пенроуз Р.* Тени разума: в поисках науки о сознании. – М., Ижевск, 2005.
20. *Робинсон Дж. А.* Машино-ориентированная логика, основанная на принципе резолюции // Кибернет. сб. (Новая серия). – 1970. – Вып.7.
21. *Серл Дж.* Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие. – М., 1998.
22. *Серл Дж.* Открывая сознание заново. – М., 2002.
23. *Солсо Р.* Когнитивная психология. – СПб., 2002.
24. *Хант Э.* Искусственный интеллект. – М., 1978.
25. *Чень Ч., Ли Р.* Математическая логика и автоматическое доказательство теорем. – М., 1983.
26. *Шанин Н.А., Давыдов Г.В., Маслов С.Ю.* и др. Алгоритм машинного поиска естественного логического вывода в исчислении высказываний. – М.– Л., 1965.

ЛЮДИНОВИМІРНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА ОПТИМАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Однією з характерних рис сучасної гуманітаристики, на мою думку, залишається одна внутрішньо суперечлива тенденція. З одного боку, зростає усвідомлення згубності того шляху, на якому буттєві проекти вибудовуються без врахування (або за умов недостатнього врахування) людиновимірності світу. З іншого, – досвід свідомого врахування останнього призводить до зростання невизначеності реальних життєвих проєктів.

Складається враження такого собі онтологічного відтворення онтичної нездатності людини: людина такою ж мірою не здатна сама себе збагнути та сама собі зарадити, якою вона не здатна відбутися, принаймні, так, як це має місце з рештою природних утворень, – в готовому, більш-менш досконалому вигляді. Або, ще простіше кажучи, чим більше ми намагаємося долучити до своїх планів “людину”, тим більш невизначеними стають наші уявлення про те, а що ж, власне, нам треба робити.

Щоб дещо конкретизувати цю аж надто загальноневизначену тенденцію сучасної гуманітаристики, звернімося, наприклад, до деяких моментів моральнісного виміру світу людського буття. З одного боку, сучасні реалії посіяли в наших душах великий сумнів щодо існування людяності, як такої, або, принаймні, людяності, що мала б певним чином вимірювані критерії. Ми не в змозі історично спостерігати якусь результативність процесу “олюднення” людини: минають тисячоліття, проте люди не стають “кращими”, морально досконалішими. Удосконалення соціально-комунікативного інструментарію, за допомогою якого виконується моральнісна складова людини, не призводить до збільшення, так би мовити, частки цієї моральнісної складової у природі людини в цілому. Треба бути аж надто самовпевненим і самозакоханим, щоб стверджувати, що ми більш моральнісні, більш гуманні, ніж, наприклад, люди рабовласницької доби, а вирази на зразок “наша гуманна доба” є результатом самоомани, характерної, до того ж, більшою мірою для XVIII, XIX століть, ніж для нашого часу – більш тверезого, більш жорсткого, більш самокритичного.

Звичайно, поняття прогресу може бути застосоване для вивчення тих або інших історичних реалій. Проте ми навряд чи зможемо виявити в історії прогрес відносно “кінцевої мети” людини, розгледіти, навіть докладаючи титанічних духовних зусиль, всезагальне етичне поліпшення світу людського буття або моральний прогрес, що свідчив би про приріст людяності, співчуття, співпереживання. Можливо, ми маємо у своєму розпорядженні більш розвинуту правосвідомість – диференційовану, структуровану, розгалужену тощо. Можна припустити, що ми краще розуміємо, як має бути забезпечена та реальна свобода, ніж це мало місце у минулі часи. Вірогідно навіть, що відповідні національні та міжнародні закони, норми та приписи більш чітко та фундаментально орієнтовані на те, щоб гарантувати гідність людини. Проте, на жаль, постали на тлі такого “гуманістичного удосконалення” світу людського буття приклади жадливої нелюдськості ХХ ст. аж ніяк не здаються “прикрим непорозумінням”, остаточне знищення якого не за горами, і про історичний приріст людяності, приріст співпереживання, співчуття можна говорити, хіба що заплющивши очі на цей світ. Як справедливо зазначає А.Келлер, “наші більш людяні закони ще не роблять нас кращими за людей минулих часів, – скоріше, безвідповідальнішими, позаяк діла наші не стають кращими” (попри нашу крашу соціокультурну “озброєність”) [1, 187].

Усі відомі нам досліди морального удосконалення людства зазнали краху, і, вочевидь, саме через те, що немає, й принципово не може бути, раз і назавжди покладених критеріїв, відштовхуючись від яких, можна було б визначати, в який бік ми рухаємося, діючи певним чином, – у бік збереження людяності, чи в бік її змарнування, втрати. Ми добре згадали, що не може бути прогресу відносно “кінцевої мети” людини, адже у людини немає “кінцевої мети”, крім неї самої. Проте одразу ж виникає питання щодо того, яке ж практичне значення може мати така вкрай невизначена настанова, згідно з якою людина – сама собі кінцева мета. Що таке невизначеність як стратегія життєвого проекту? Хіба можемо ми у своїх життєвих планах задовольнитися такою вкрай абстрактною, негативною, апофатичною стратегією з її чисто формальним результатом, згідно з яким необхідно навчитися розрізняти відсутність плану взагалі та принципову невизначеність плану?

З іншого боку, досвід ХХ ст. свідчить, що гуманітаристика не

може задовольнитися й чисто іманентистськи орієнтованими пошуками життєвих проектів людини. Вивернутий всередину гаман невимовної і незбагненої людяності виявився настільки ж порожнім, наскільки спорожнілим та холодним колись представ трансцендентально-метафізичний план *Himmelreich*'у перед очами розуму та його критичної діяльності. Людину відшукати не вдалося ні після того, як спробували подолати саморозірваність земної основи розподілу світу на небесний та земний, ні після того, як її, загнану у "поцейбічність", почали відстежувати у численних притулках різноманітних культурних практик (мовних, зокрема), що і призвело декого до відчайдушного висновку, що ніякої людини, власне, немає й ніколи не було.

Цей процес "самовтрати" реалізовувався, звичайно, на багатьох напрямках. Так, наприклад, свого часу екзистенціально філософствуюча думка завдала людині того клопоту, що людина, виявляється, ще мусить стати (заскочити) на той ґрунт, на якому вона вже перебуває (Гайдеггер). Однак у подальшому розгортанні ідеї про те, що людині ще належить стати тим, чим вона є, відбулася певна аберація щодо внутрішнього упорядкування її змісту. Усвідомлення винятково формального статусу того регулятиву, зміст якого розгортається тільки у сфері духу – в свободі, свідомості, пізнанні, любові, моралі тощо, – на жаль, потягло за собою тотальне витіснення цієї формальної "останньої" мети людини різноманітними предметними цілями, взятими з різних змістовних сфер людського життя. І це має вигляд цілком природного, адже формальна спрямованість організованого на засадах автономії та розуму особистісного начала, як відзначав ще Кант, у своєму реальному виконанні органічно зростається, сплітається корінням з цими предметними цілями. Але це, в свою чергу, викликало до життя численні перекручення щодо практичного виконання людського "самоздійснення". Коротко кажучи, ХХ ст. ознаменоване остаточним формуванням ілюзії, що людина, смисл її як такої, її принципово відкрита природа (оскільки вона є винятково формальною "ознакою") може бути просто проігнорована "культурним текстом".

Реальний гандж побудованої на такій ілюзії практики починається там, де практичне здійснення людяності починає заступати собою саму людяність, якій все більшою мірою починають загрожувати різноманітні форми її ж егоцентричного виконання, актори

котрого немовби забувають, що, з іншого боку, людина *вже і завжди* має *бути* тим, чим (або ким) їй ще належить стати, і втрата невизначеності як стратегії також може загрожувати здійсненню її життєвого проекту. А це з необхідністю передбачає наявність хоча б якоїсь трансцендентальної аргументації, на яку людина змушена опирати власний пошук сьогоденної тутешньої оптимізації свого життєвого та співжиттєвого проекту. Впродовж віків накопичений метафізикою досвід спілкування з безконечністю, з небуттям, з ніщо, таким чином, не може бути просто викинутим на смітник історії, адже живий, рухливий характер реального виконання людини у світі забезпечується не лише сталими фреймами культури, а й їх зникненням, дискретністю культурної картини, – безконечній прірві невизначеності, в якій вони розчиняються.

Отже, проблема полягає в тому, що позаяк людина разом зі своєю людяністю є абсолютно безпідставною, тобто ми, справді, не можемо “підперти” людський обов’язок бути людиною жодним абсолютно достатнім мотивом, людяність існує лише як тенденція розумно-вільної спрямованості особистості. Природним чином раз-у-раз виникає спокуса заповнити реально-містеріозну порожнечу духовності її більш усталеним, зміцненим, предметно ушільненим двійником. І ця спокуса є довічною спокусою людяності. Це *тепер* нам такою ясною і очевидною видається безперспективність, наприклад, комунізму як шастя прийдешніх поколінь, на вівтар якого покладається шастя нинішніх. Це тепер ми кепкуємо з “гомо советікус”. Проте це *саме ми* заплатили за що квазідуховну “кінцеву мету” людини мільйонами людських життів, а симпатиками її були не лише купка людей “з невмитими обличчями”, але й чимало високочоліх і сумлінних інтелектуалів.

Ці мільйонні жертви закликають нас до пильності не лише у тому розумінні, щоб не повторювати очевидних злочинів великих і малих інквізиторів. Вони звертаються до нашої, якщо хочете, *метафізично витонченої пильності*, тобто до нашої здатності, утримуючи і зберігаючи ідеали саме там, де їм і належить бути, не задовольнятися різними ерзац-орієнтирами, котрі, запопадливо “розмиваючи” гостроту проблеми, здатні зрештою загубити “детермінанту людяності” десь на півдорозі між зовнішньою детермінацією та самовизначенням. Саме це метафізично витончене сумління є конче необхідним, коли ми погоджуємося (і цілком слушно погоджуємося)

з тим, що людині не покладено як її смисл і покликання лише винятково її особиста самореалізація як ціль предметна, а отже, обмежена. Це специфічне сумління чатує над нашими студіями щодо комунікативного виміру людського буття, котрий насправді відіграє просто-таки засадничу, конститутивну роль у становленні людської сутності як такої. Адже життєвий проект неодмінно зазнає краху або обмежується рівнем речового співробітництва як обміну речами і послугами, доки в ньому домінує уявлення, що дає змогу переживати іншого тільки як для-мене-іншого – як заперечення моєї первинної егоцентрики. І навпаки, моє власне буття і здатність мого самоствердження виконуються повною мірою лише тоді, коли я певним чином належу іншому, коли часто-густо у незбагнений спосіб стаю причетним до становлення його власної особистості, її неповторності тощо.

Однак з усім цим можна погодитися тільки за однієї умови, а саме, що згаданий шлях самореалізації життєвого проекту людини не буде виконуватися спрощено, тобто як тривіальна “передислокація” – просте перенесення цієї реалізації з обмеженого “локусу” особистого просторово-часового існування до іншого, але не менш обмеженого “локусу”, що перебуває, нехай і десь поза особистістю, у якійсь суспільно-історичній, соціально-комунікативній або навіть світовій впорядкованості. А інакше, комунізм знов прийде до нас, – у якійсь абсолютно несподіваній подобі та з якогось цілком неочікуваного боку.

Література

1. *Keller Albert. Philosophie der Freiheit. – Graz, – 1994..*

НЕБЕЗПЕКИ ТОЛЕРАНТНОСТІ: РУХ ВІД ЛЮДСЬКОЇ ЯКОСТІ ДО ГРОМАДСЬКОГО ВИЗНАННЯ

“Те, що відбувається в Україні, для європейського сприйняття видається насправду диким. Особливо коли в європейця на наших землях немає доброзичливого супутника, який би пом’якшив враження від пережитого. Тоді, можна казати, європейська людина і зазнає стану екстремальної свідомості”, – пише одна з найпомітніших постатей нової української літератури Любка Дереш. Відкинувши певну емоційність, відзначимо два такі важливі для теми наших розмислів моменти, що містяться в цій сентенції. Перший пов’язаний з тим, що пересічний європейець, вочевидь, не розуміє багатьох українських реалій. Другий, – для того, щоб відбувалось розуміння, а якщо не розуміння, то, принаймні, певне прийняття, потрібний посередник, власне, тлумачник. Якщо ви зауважите, що такі твердження справедливі не тільки щодо України, а й для інших країн, реалії яких відразу не “вміщуються” у ціннісний і нормативний тезаурус європейського сприйняття. то, безумовно, будете праві. Однак тут йтиметься не лише про характерний для такого типу сприйняття явний чи неявний поділ на “своє” і “чуже”, а й про можливі способи позиціонування себе суб’єктом в толерантному або нетолерантному ставленні до норм та цінностей іншого і відмінного життя.

Європейські позиції в цьому питанні, як зазначає Лешек Колаковський, двозначні, можливо навіть внутрішньосуперечливі: з одного боку, європейці привласнили собі той різновид універсальності, який утримується від оціночних суджень про різноманітні цивілізації, проголошуючи натомість їхню засадничу рівність; з іншого ж, – внаслідок прославляння цієї рівності, європейці прославляють заодно і винятковість та нетолерантність кожної культури, зокрема, й щодо кожної іншої, а відтак, прославляють вже самим актом прославляння й те, від чого тільки-но шойно відмовились [1, 205]. Ситуація європейського суб’єкта толерування як суб’єкта культури тут спирається на певний антропологічний образ (культурну антропологію) людини, вироблений європейцями.

Вона, в своїй основі маючи діяльність, яка передумовою існування ставить скасування власних норм і оцінок, ментальних, моральних та естетичних навичок, щоб якомога глибше проникнути в поле зору іншого і засвоїти його спосіб перцепції, аж ніяк не полягає у відмові від оцінок. Навіть те, що європейці називають науковим духом, підкреслює польській мисленник, с певною культурною поставою, в особливий спосіб пов'язаний із західною цивілізацією та її ієрархією цінностей.

Отже, європейці виробили право проголошувати і захищати ідеї толерантності і критицизму, проте не наполягають на їхній “нейтральності”, тобто свободі від нормативних засновків [1, 206, 207]. Ідентифікуючи себе з європейською культурою, в якій будуються і його судження, Л.Колаковський саме від імені європейців, урочисто маніфестує: “Незважаючи на те, чи пишаємося ми належністю до цивілізації абсолютно вищої від усіх інших, чи навпаки, прославляємо благородного дикуна, чи, врешті, проголошуємо, що “всі культури рівні”, ми все одно займаємо певну позицію, висловлюємо погляд щодо цінностей – і уникнути цього аж ніяк не можемо. Це, втім, не означає, що байдуже, яку позицію я займаю, – адже займаючи ту чи ту, я засуджую або відкидаю інші, отож неможливо, щоб я бодай *implicite* не став на жодну...” [1, 208, 209].

Позиціонування себе суб'єктом виявляється в толеруванні або нетолеруванні людиною світу вже на феноменологічному рівні. Власне, це можна помітити ще раніше – в жесті чи позі людського тіла, в певних вигуках і перших словах, сказаних людиною стосовно світу. Однак за такого підходу межі поняття толерантності можуть розмиватися, позаяк розгляд її витоків неявно переноситься в загальноонтологічну площину, де вона охоплюється Арістотелевими поняттями “дії/страждання” чи “акту/терпіння”. Нас же більше цікавить не ця обставина, а те, що в актах сприйняття дійсності конститується її *прийняття* чи *неприйняття*, з якого виростає толерування/нетолерування. Феноменологія толерантності окрема і складна тема, для наших же цілей достатньо вказати на те, що, скажімо, навіть в таких невимушених чи довільних вигуках, як “несправедливо!” або “неприйнятно!” ми втрачаємо *стриманість*, як перший рівень толерантності і переходимо до *визнання* існування чогось іншого і відмінного, хоча й у формі його несприйняття і нетолерування, а саме дискурсно нерозгорнутого осудження того,

що не подобається. Перше значення нетолерантності – схильність засуджувати те, що не подобається, підкреслює П.Ріквор, тут стає ґрунтом для власне толерування чогось або когось у формі його визнання. Спостерігається рух “від заборони й вимоги частки того, хто її має, до визнання відмінності у частці кожного” [2, 314]. Прикметним тут є те, що індивідуальна позиція випереджає публічне й загальноприйняте правило. Але за яких обставин переходять від стриманості щодо заборони до визнання відмінностей чогось і когось, власне толерування? З’ясування цього питання виявляє небезпеки толерантності в рухові від індивідуальної людської якості до її визнання як певної норми мислення і спілкування.

Хто ж стане заперечувати цінність толерантності як людської якості? Недарма толерантність у буденній свідомості асоціюється із людяністю, і це її значення доволі поширене і в цілому вельми бажане в людських стосунках. Проте вже на індивідуальному рівні виявлення, толерантність як людяність може внести певні аберації як в семантичне поле людського промовляння про світ, так і в міжлюдські стосунки. Чому, скажімо, в українській культурі толерантність може позиціонуватися і набувати напівжартівливого/напівпрезирливого вислову “Моя хату з краю, я нічого не знаю”, або ж своєрідної норми “Живи сам і давай жити іншим”. Чи не стоїть за таким “толеруванням” байдужість? А з іншого боку, чи можемо ми позначати як толерантність, ці виявлення позиції і відповідні їхні вербалізації?

Власне, ще Володимир Соловйов писав, що фальшивим є вже саме піднесення терпимості (у нього вона присутньо, як свідчать тексти, тотожна толерантності) як чудової якості. Терпимість, зазначає філософ, сама по собі – “якість середня”, і постає як добра чи погана залежно від предмета, до якого докладається, і від душевних спонукань, якими визначається. “Якщо хтось виявляє терпимість до кричущих злочинних дій особистостей, сильніших за нього із-за боязкості прогнвити їх, то така терпимість називається *підлістю* і аж ніяк не є чудовою якістю. Далі: якщо дехто ставить терпимо до всіх чужих думок і справ тому, що сам не має ніяких переконань щодо розрізнення доброго і поганого, то така терпимість називається байдужістю до істини і добра, безпринципністю, індиферентизмом, і ніякого схвалення не заслуговує. Терпимість до чужих гріхів є якістю низькою, якщо вона навіюється задумом прикрити

чи виправдати нею свої власні пороки, але вона заслуговує на схвалення, коли засновується на сердечній доброзичливості або ж на свідомості загальної людської недосконалості; поблажливе ставлення навіть до найлихіших злочинців, але обеззброєних і таких, що вже здатні відповідати за свою вину, називається великодушністю, милосердям і постає якістю дійсно чудовою, так само, як і терпимість до теоретичних заблуджень, які виникають не з байдужості до істини, а зі свідомості багатоманіття розумових шляхів, якими люди доходять до істини” [3, 511].

До цього слід додати, що до багатьох явищ ми виявляємо радше терпимість, просякнуту терплячістю, а не толеруємо їх, бо толерантність передбачає активне, мотивоване й осмислене ставлення. Толерування як активне ставлення вимагає виходу за межі себе, певну рефлексію над своїми, знаннями, переконаннями і віруваннями. Толерантність тим і відрізняється від терпимості і терплячості, що ґрунтується на переконаннях, на виявленні чіткої позиції, на непоступливості принципів. Іншими словами, толерантність як інструмент у вигляді норми комунікації, що спрямований на розв’язання певного конфлікту, виступає у формі певного компромісу. Проте цей компроміс має свої межі, за якими криється небезпека відмови від своєї самототожності, передусім свого морального “Я”, відтак відмова й від певних принципів поведінки, керованих переконаннями та віруваннями.

Отже, толерантність може набувати різних видів залежно від її позиціонування суб’єктом, зумовленим особистісним ставленням людини до дійсності. І небезпеки практичного толерування пов’язані саме з цим. Якщо в основу толерування закладається байдужість до подій, людей, обставин, то й толерантність виявляється у своєрідній формі *байдужості*, хоча останню, як свідчить аналіз, по суті і не можна означати як власне толерантність: позиція, відповідно до якої все варте й ніщо не варте того, щоб зобов’язувати нас, заслуговує радше найменування “*індиферентності*”. Якщо я дотримуюсь деякої системи поглядів, навіть не тільки тому, що це *моя* система, а й тому, що вважаю її такою, що переважає інші системи, скажімо, через свою більшу “істинність”, “справедливість”, кращий спосіб розв’язання практичних проблем, то моя стриманість й визнання “іншої правди” набуває небезпечної форми *поблажливості*, мовляв, “нехай буде”. Прямим наслідком такого “толерування” виступає

зверхність. З іншого боку, небезпека виростає тут з того, що навіть якщо моя поблажливість не є зарозумілою й не межує зі зневажливістю, то все ж я неявно мислю свої переконання як гадку серед інших гадок, що за відсутності нетолерування моїх переконань з боку нетолерантної людини може вести до своєрідної ерозії або “зношення” переконання, релятивізованого у такий спосіб. Захисним психологічним механізмом проти такого розгойдування моєї ідентичності виступає внутрішня готовність культивування ортодоксії у вигляді “вірності принципам”, а що ще небезпечніше – тупий фанатизм, ксенофобія, шовінізм, за якими намагається приховатись зверхня толерантність, а насправді – войовнича нетерпимість.

Небезпеки толерантності приховуються й у тій її формі, що постає з *нерозуміння* або в ситуації неможливості порозуміння. Тут я не можу, якщо я є чесним перед собою й маю сумління, вигукнути “Неприйнятно!” або “Несправедливо!”. Втім, мос прийняття “чогось” або “когось” великою мірою пасивне, моя стриманість в оцінках виходить із незнання або нерозуміння, і якщо я не прагну подолати це незнання, то цілком ймовірно, залишуся на позиції толерування свого і потурання чужого невігластва і гірше – дій, які ґрунтуються на ньому. Нетолерантність у даному випадку є цілком закономірним підсумком такого толерування, що не прагне розширення власного досвіду. Передусім, до такої толерантності веде відчуття внутрішньої недостатності, неприлученості до якихось невідомих або ж незрозумілих цінностей і норм. Це руйнує самоідентичність особистості, прагнення відновити яку, непідкріплене реальними знаннями і переживаннями, веде до неприйняття фактичного стану мотивації вчинків, отже, до нетерпимості до себе. А це як певна психологічна компенсація неповноти існування переноситься й на інших, аж до того стану напруги свідомості. коли індивід виявляється нетерпимим і до нетерпимості інших.

Дійсна толерантність як активна позиція *визнання* “чогось” і “когось” у такий спосіб може ґрунтуватись лише на переконаннях, які скріплюють власну ідентичність особистості, віру її в себе. Проте існує щось потенційно нетолерантне у переконаннях і віруваннях. Ми, як пише П.Рікьор, нелегко визнаємо те, що ті, хто мислить не так, як ми, мають таке саме право, як і ми, сповідувати свої переконання, позаяк, гадаємо, це означає давати рівну правосильність істині та хибним поглядам. Тому, якщо ми хочемо бути толерант-

ними, тобто уникати примусу і насильства у висловлюванні наших переконань, ми маємо виходити з розуміння толерантності не просто як людської якості, а як норми, що задається культурою, а в політичній площині – як норми, яка знаходить свою легітимачію в свободі і справедливості (О.Гьофе). Треба погодитися з П.Рікьором: окреслити межі насильству, що прокрадається у серце разом із переконаннями, можна, лише виходячи з презумпції того, що схвалення наших переконань-вірувань *іншими* має бути *вільним*. Тільки ця свобода підводить вірування під категорію особистості, а не речі, і водночас робить її гідною *поваги*. Презумпція свободи, як і причина і наслідок поваги, стримує спонуку до насильства, поштовх до приневолення, які викривляють будь-яке тверде переконання. Повага в цьому випадку, в конкретній площині ставлення людини до людини, є тим самим, що принцип справедливості для інституційних структур. Ціною цієї поваги є визнання права іншого на помилку. В цьому виявляється ще одна небезпека толерантності, як, втім, і її мужність перед розумінням цієї небезпеки, що надає толерантності форми *конфліктного консенсусу*. Останній вимагає певної жертви від нас та зусилля щодо власного обмеження у вигляді підтвердження права противника на співіснування та співжиття з ним. У такий спосіб конфліктний консенсус стає опертям правової Держави з усіма ризиками і небезпеками індивідуалізму для розвитку особистості.

Небезпеки толерування за умови визнання цієї цінності як норми спілкування видно й з такого парадоксу українських реалій, як свобода слова. Українській вимір свободи слова вочевидь не збігається з європейським її розумінням. Ця демократична норма стала у нас заручником ідеї справедливості, причому, з одного боку, взятої в моральнісній площині, коли ми обурено вигукуємо “це несправедливо” і, відповідно, користуючись свободою слова, артикулюємо своє розуміння справедливості на різних рівнях, а з іншого, – як вимогою рівності на тлі правового невігластва та безвідповідальності. До розпаду СРСР відсутність свободи слова була однією з головних проблем, але коли цензура зникла, постала проблема інформаційного потоку, “какофонії інформації” (Міхнек), пожовтіння преси, таблоїдизації. І це – результат оп’яніння свободою слова, яка на особистісному рівні не сполучається з моральнісним вибором особистості (журналіста), а на державному – з правовою непрописаністю відповідальності за зловживання цією нормою.

Нині часто-густо проблему свободи слова плутають з проблемою висловлювання. Не має (не сформоване у громадській думці!) розуміння того, що не за усіх обставин ми можемо взяти слово, навіть коли у нас виникає *справедливе* бажання зробити це. Стриманість щось виголосити тут має впливати із гарантованості цієї свободи. Однак це не враховується, бо не розуміється те, що свобода слова, як й інші свободи – свобода вираження, зібрання, культу, освіти та ін., – має витoki власне у цій стриманості, стриманості “не забороняти і не дозволяти, коли це можливо” (П.Рікьор). І легітимне виправдання ця стриманість знаходить саме в ідеї справедливості. Якщо ж розрізнявати *план рівності* всіх перед законом і *план забезпечення процедур*, націлених на встановлення меж шкоди, заподіяної тим, хто поставлений в умови нерівного розподілу прав і обов’язків, відповідно, доступу до матеріальних та духовних благ, то, безсумнівно, практичне толерування висловлювання іншої думки чи смаку має ґрунтуватися на розведенні правил порядку (законів), які забезпечують свободу вираження, від правил (норм), які обмежуватимуть зміст промов. У нас же правова проблема легітимності, що пов’язана з нормою Конституції, підміняється соціально-комунікативною проблемою легальності (узаконеною свободою) розгортанням морального дискурсу. За відсутності культури сорому і нехтування культури вини це породжує всезагальну балаканину, бажання “засвітитись” чи “засвітити”, як наслідок – безвідповідальність і цинізм. Розмова про толерантність тут збивається на підміну понять, а заклики до наслідування нормам толерування демократичної Європи, поза її соціокультурними і правовими реаліями, – на демагогію, і, що гірше, – на маніпулювання свідомістю, що, зрештою, породжує численні українські симулякри толерантності та примари нетерпимості.

Свобода вибору своїх переконань і вірувань, які становлять підґрунтя особистісної ідентичності, безпосередньо не тотожна свободі їх виявлення, відтак, і не вимагає обов’язковості їх публічного позиціонування. Не завжди можна говорити й те, що думаєш, або ж маніфестувати свої принципи і смаки. Толерування тут має вбиратися у шати такту, шляхетності, почуття власної гідності, поваги до почуттів іншого, отже, виявлення якості людяності. Й саме в контексті гуманістичних значень цієї якості, конститується її нормативна цінність у формі стриманості. Толерантність в тій чи

іншій ситуації може полягати саме в стриманості не забороняти і не вимагати, зокрема, й в утриманні від судження. Однак, в живій комунікації це “мовчання” й уникнення полеміки “тут” і “зараз” може сприйматися в різноманітному спектрі життєвих значень і оцінок, скажімо, як нездатність щось сказати, незнання, страх перед обставинами, перед “кимось” і “чимось”, вияв лояльності, пристосовництво, згода, небажання діяти, байдужість тощо, а зовсім не як толерантність. Крім того, в такому несприйнятті “іншої сторони” виявляється й нерозуміння, що стримане ставлення до *форми* (ситуації і обставин) висловлювання одного з комунікантів зовсім не означає прийняття, тим більше, визнання, відтак, толерування ним, *змісту* висловлювання. З такої стриманості не впливає й те, що зміст певного висловлювання може не сприйматися і не визнаватися.

Гарантом такого сприйняття і визнання є особистісна культура людей, з одного боку, і правова культура суспільства, – з іншого. Поєднуючись, вони утворюють певне культурне середовище, яке легітимує форму визнання змісту висловлювань. Толерантність має всі підстави виявлятися і як особистісна позиція і як громадсько-державний цивілізаційний принцип.

Ситуація практичного толерування – це ситуація “нерівної рівності”. Якщо наші погляди, смаки, думки збігаються, то толерувати не доводиться. Не потрібно й доводити необхідність толерантності, коли її зміст редукують до рівності у розумінні “давайте жити дружньо”. Потреба в толерантності виникає в умовах розбіжності, нетотожності, нерівності думок, смаків, поглядів і способів їх маніфестації. Толерантність виростає на межі, з певного усвідомлення цієї межі (тілесної, душевної, духовної), відтак, і сама має межі. Поза межами толерантність втрачає свій смисл. Відповідно, небезпеки толерантності виростають саме через нехтування певними межами. У міжособистісному спілкуванні – це, передусім, моральні, а в публічному – правові межі, хоча таке “посферне” їх окреслення умовне, бо в житті ми не спостерігаємо відокремлення правових норм і цінностей від моральних, як і, власне, не маємо окремого “суб’єкта моралі” чи “суб’єкта права”. Моральна відповідальність і правова компетентність завжди потребують оцінки певного соціокультурного контексту подій у суспільстві, де толерантність обов’язкова, а де, з точки зору моралі і права, доцільна й нетолерантність. Йдеться про виявлення *певною мірою нетолерантності* у

взаємовідносинах, коли принципи і норми безпеки людини чи держави, основні права і свободи підпадають під напад з боку сил, що намагаються зруйнувати особистісну і культурну ідентичність індивідів і спільнот, що ґрунтується на загальноновизнаних цінностях і нормах моралі та права. Інакше будемо толерувати, скажімо, людей й організації в Україні, що, перебуваючи при владі, послідовно й системно відстоюють інтереси іноземної держави. Толерантність у такий спосіб має поставати як *етичне обмеження несумісних культурних світів* (Е.Ю.Соловйов).

Література

1. *Колаковський Лешек*. У пошуках варвара // 12 польських есеїв. – К., 2001.
2. *Рікер П.* Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // *Рікер П.* Навколо політики. – К., 1995.
3. *Соловьев В.С.* Спор о справедливости // *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х тт. М., 1989. – Т.2.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ВИЗНАННЯ, АБО ПРО ЩО НЕ ПОВИНЕН МОВЧАТИ ФІЛОСОФ

Головне в адекватних реконструкціях новітніх зрушень в осягненні справедливості полягає в тому, що ми мусимо не сподіватися на неї, а всіляко прагнути справедливості. І наше сьогоднішнє трагічне економічне та суспільне становище мусить відвернути нас, передусім, від солодкоголосих картин “справедливого” майбутнього, а також укріпити в переконанні, що новітні інтерпретації проблеми справедливості не завадять, а допоможуть бачити наш власний світ власними очима. І не лише мовчки спостерігати патології соціального буття, а й говорити про них, адже філософ, перефразовуючи вислів О.Яценка на одному з університетських семінарів, має невід’ємний обов’язок – намагатися бути чесним і не мовчати та спробувати віднайти таке бачення суспільства, яке може і повинно стати засадою розуміння та подолання його несправедливих відносин. Вже Й.Г.Фіхте у своїх “Промовах до німецької нації” застерігас проти небезпеки малолушної втечі від правдивого осягнення вад свого теперішнього буття: лише мужнє їх усвідомлення може зробити нас господарями, хай і жадливого, становища.

Предметним полем сучасної філософії (завдяки Ч.Тейлору та А.Гонету) стала проблема визнання та несправедливість його порушення. То ж несправедливість і невизнання – звернімося до них. Хоча найвідомішим європейським філософом в означеній царині є, безумовно, учень і послідовник Ю.Габермаса (та нинішній очільник відомої Франкфуртської школи) – Аксель Гонет, саме Ч.Тейлор заговорив про потребу у визнанні та про основні патології сучасного соціального буття. Завдяки ж працям А.Гонета теорія визнання перетворилася в концепт, який не лише органічно пов’язує досвід персональної несправедливості та страждання з їх соціальними витоками, а й окреслює механізми, способи їх подолання – “боротьби за визнання”, проти дискримінації та приниження. Він прагне також показати, як буденний досвід приниження та дискримінації має бути витлумачений як нормативне та мотиваційне джерело боротьби проти економічної та культурної несправедливості. Хоча Гонет і відновлює критичний потенціал Франкфуртської

школи з її критикою несправедливих виробничих відносин та несправедливого розподілу матеріальних благ, він також зважає й на недоліки розподільчої справедливості.

Йому імпонує заснована на справедливості ідея недоторканності кожної людини, яку вона не може ні втратити, ні відмовитись від неї, навіть заради блага всього суспільства. Те саме стосується й теорії обміну, витлумаченій в новітньому філософському дискурсі (передусім, завдяки працям О.Гюфе) в якості демократичної форми співробітництва, як обмін негативний (оскільки передбачає взаємну відмову від насильства) та трансцендентальний (через реалізацію його в тій царині людського буття, від якого ніхто не може відмовитися). Саме такий обмін відповідає критерію соціальної справедливості – він є дистрибутивно вигідним та зумовлює визнання свободи думки та переконань, загалом особливостей буття інших людей.

Визначення справедливості як засадничої, фундаментальної умови людського буття сприяє висвітленню принципово важливої її інтерсуб'єктивної сутності. В означеному річищі торує собі шлях теорія справедливості А.Гонета, який стверджує, що якість соціальних відносин, їх справедливість “не може бути вимірною лише чесним та справедливим розподілом матеріальних благ; більше того – наші уявлення про справедливість принципово пов'язані з розумінням того, у який спосіб суб'єкти визнають один одного” [1, 25–26]. Поняттю “визнання” традиційно належить і належала провідна роль в практичній філософії. Зокрема, І.Кант вважав саме повагу до людини та визнання її гідності найвищим принципом моралі, витлумачуючи ставлення до людини як до мети, а не до засобу в якості осердя свого категоричного імперативу.

Обґрунтування значення та сутності теми визнання в контексті справедливості ми маємо й на теренах сучасної французької політичної філософії, зокрема, в працях П'єра Розанвалона. Він, спираючись, зокрема, на видану у Франції працю А.Гонета “Суспільство зневаги”, не лише лаконічно та переконливо окреслює основні складові та напрямки розвитку філософії визнання, а й наголошує на тому, що досвід приниження спрямовує в нове річище осмислення проблеми справедливості, актуалізує такі поняття, як честь, гідність, повага. Адже люди обурюються зневагою так само рішуче, як і порушенням їх інтересів. І якщо йдеться не про механічне застосування процедури прийняття суспільних рішень, а з повагою до

людей, визнанням їх думок та прагнень, то “люди набагато легше приймають рішення, навіть якщо воно не на їхню користь” [2, 207].

А.Гонет розпочинає свою теорію справедливості з осягнення проблеми органічного зв'язку визнання та почуття справедливості, чи, вірніше, несправедливості. В площині досліджених ним взаємних очікувань (права, любові та солідарності) не лише відбувається перехід від правового до морального визнання, а й конститууються (в якості єдино значущих) моральні засади справедливості. А прагнення А.Гонета вибудувати інтерсуб'єктивну модель визнання не лише здатне істотно поглибити розуміння відносин визнання і моральності та обійняти собою (через теорію децентрованої автономії) індивідуалістичне та комунікативне тлумачення моральної суб'єктивності. Особлива роль теорії визнання належить і розвитку критичної теорії суспільства та розбудови його на справедливих засадах – “саме завдяки систематичному поєднанню підходів моральної та соціальної теорій і політичного аналізу теорія визнання знову спромоглася відновити традицію критичного діагнозу соціальних недуг сучасності, традицію, яка була започаткована ще Гегелем, і згідно з якою теорія інтерсуб'єктивної боротьби за визнання могла бути використана в якості діагностичного засобу для одночасно прогресивного та болісного процесу суспільної модернізації” [3, 383].

Не буде перебільшенням й теза про те, що бачення А.Гонетом проблеми справедливості як визнання розпочалося з критичного осягнення ним основних “викликів комунітаризму” та інтерпретації співвідношення права та блага, справедливості та солідарності в дискурсивній етиці. В межах останньої замість категоричного імперативу І.Канта, як принципу морального виправдання загальних норм та цінностей, застосовується метод моральної аргументації, заснованої на неупередженості, рівноправності всіх учасників прийняття справедливих рішень. А.Гонет пропонує спиратися на розуміння моралі як дієвого захисту людини від несправедливого, зневажливого поводження з нею. В цьому розумінні мораль мусить (що й було послідовно розвинуто А.Гонетом) визнавати засновану на рівній повазі до гідності кожного індивіда його недоторканність, а також приналежність останнього до певної спільноти, тобто права індивіда мають стверджуватися з огляду на благо його спільноти.

Власне А.Гонету маємо завдячити за філософське осягнення

дискусії лібералізму та комунітаризму, спрямованого, передусім, проти спрощеного тлумачення проблеми моральних засад сучасного суспільства як лібералами, так і комунітаристами, а також проти вельми схематичного розуміння сутності їх поглядів. Якщо світоглядне утворення, яке називається “комунітаризмом”, виступає, насамперед, проти засадничої тези Дж.Ролза про необхідність в питаннях справедливої організації суспільства орієнтуватися на спільно визнані цінності, то лібералізм виходить з ідеї Ролза про те, що за сучасних умов ціннісного плюралізму лише загальний принцип рівних прав, свобод та можливостей може служити нормативною засадою розбудови справедливого суспільства. В цьому контексті лише права вільних та рівних громадян можуть бути, на думку Ролза, спільно розділеним благом, нормативною засадою суспільства.

З огляду на сказане, Гонет стверджує, що загальна, тобто абстрактна, характеристика сутності лібералізму та комунітаризму обтяжена небезпекою їх подальшого протистояння і вкорінена в загальновідомій, започаткованій свого часу Тьонісом дилемі “суспільства” та “спільноти”. “Я ж прагну, – наголошує Гонет, – віднайти аргументований взаємозв’язок між означеними точками зору, що надасть дискусії філософського смислу” [4, 9], а також сприятиме, як продемонстрували подальші праці Гонета, органічному долученню всіх учасників (М.Сендела, Е.Макінтайра та Ч.Тейлора) обговорення проблеми моральних ресурсів сучасного досить несправедливого суспільства до по-справжньому критичної соціально-філософської традиції.

Основні мотиви справедливості як визнання були оприявлені у Декларації прав людини 1948 р., яка всіма своїми основними ідеями спрямована проти деструктивного втручання в життя людини. Наголошуючи на тому, що не можна (шляхом катувань та покарань) принижувати гідність людини, в Декларації стверджується, що лише ті обмеження прав і свобод людини є легітимними, тобто справедливими, які забезпечують належне визнання останніх, а також дотримання справедливих моральних вимог та загального добробуту в демократичному суспільстві.

Звернення до проблеми справедливості як проблеми визнання іншого індивідуального та колективного буття не лише ставить під сумнів, так би мовити, проблематизує індивідуалістичний принцип

сучасного розуміння свободи, але й демонструє внутрішню умовність постулювання протилежності добра та справедливості. А.Гонет не лише наголошує на сутнісному зв'язку справедливості та визнання, але й всебічно розробляє його способи та принципи, виходячи з того, що справедливість соціальних відносин зумовлена не стільки способом розподілу матеріальних благ, скільки процесами суспільного та індивідуального визнання.

Вже І.Кант наголошував на тому, що чуття власної гідності стає на перешкоді цілераціонального, інструментального ставлення до людини та започатковує можливість не лише правового, а й морального виміру справедливості та визнання. Саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, але й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування визнання із вузького поля міжособистісного спілкування та індивідуального буття та формування нової, заснованої на людській гідності та чесності, парадигми соціальної справедливості.

Проте найістотніше та найпереконливіше оприявнює цю теоретичну інтуїцію Ч.Тейлор, окреслюючи її як принципово важливу для справедливого визнання "свободу самовизначення", доповнену згодом поняттям чесності щодо себе та інших особистостей. Дещо розширюючи цю тезу Тейлора, варто тлумачити чесність як атрибутивну рису не лише індивідуального, а й соціального буття, яка надає можливість адекватно прожити нормальне, автентичне людське життя, позбавлене всіх проявів патерналізму.

Важливою та малодослідженою частиною роздумів А.Гонета є його прагнення розробити інтерсуб'єктивно-теоретичне поняття суб'єкта. Увагу Гонета привернула концепція Дж.Міда, який наполягав на тому, що мова та інші несвідомі чинники формуванні індивіда є не стільки засадами рефлексивної непрозорості свідомості індивіда, скільки умовами набуття ним власної ідентичності. А остання конститується, на чому наголошує і Гонет, невпинною напругою між неусвідомлюваними та свідомими уявленнями про себе та свої вчинки. Збереження ж ідеї автономії в її новітній інтерпретації потребує, передусім, доповнення орієнтації на певні принципи "моральної чутливості до контексту". То ж замість класичного розуміння людського життя як дотримання певного життєвого

проекту, приходиться його тлумачення з огляду на послаблення нормативного ригоризму та прагнення за будь-яких обставин дотримуватися загальних, універсальних норм та цінностей. Іншими словами, лише відмова від власної необмеженої свободи може стати засадою визнання природності такої відмови за іншими людьми за певних конкретно-історичних контекстів. Саме тут коріниться ідея відмови від зневаги та від насильства. Адже саме насильство, деструктивне (поєднане з болем та владою) втручання в життя людини руйнує її ідентичність та довіру до себе та світу.

Важливою особливістю розуміння справедливості А. Гонетом є зміна ним методологічних акцентів. Він прагне перейти від заснованої, передусім Гоббсом, теорії суспільної угоди, де суб'єкти протистоять один одному лише як егоїстичні істоти, які (через невпинне марнославне збільшення своїх статків) прагнуть досягти перемоги над конкурентами, до започаткованої в класичній формі Гегелем ідеї про існування первісної початкової загальної моральності, а не моральності, досягнутої за допомогою суспільної угоди егоїстичних суб'єктів. Ця початкова моральність сприяє узгодженню різноманітних індивідуальних прагнень. Проте Гонет як послідовний сучасний дослідник не спиняється на ідейній спадщині молодого Гегеля і прагне, якщо не доповнити її кантівським тлумаченням моралі, то, принаймні, зважати на кантівську тезу про моральність універсальної настанови на повагу до гідності людини, визнання її. І на цій основі розглянути, передусім, соціальні форми визнання, соціальні інституції як певні універсальні алгоритми взаємного визнання.

Філософському дискурсу соціальної справедливості А. Гонета властиве визначення феномену справедливості як визнання в якості фундаментального чинника людського буття та загальнозначущого філософського концепту, інтерпретації ним людського буття, насамперед, в аспекті взаємних очікувань визнання людьми один одного як моральних та суспільно-значущих особистостей, а також розуміння незворотних, несправедливих наслідків порушення, ушкодження цього механізму. Вже на початку своїх роздумів про індивідуальний та соціально-онтологічний смисл інтерсуб'єктивного визнання Гонет акцентує увагу на органічному зв'язку зневаги та несправедливості, а також на тому, що "звернення до типології форм визнання одночасно обіймає тезу, що саме форми зневаги уможливають розуміння того, які способи інтерсуб'єктивної за своїм витоком самооцінки

особистості вони ушкоджують чи зовсім руйнують” [5, 150]. На його думку, люди вважають несправедливим суспільний лад, за якого зневажені ті їх права, які видаються їм невід’ємними.

То ж не буде перебільшенням стверджувати, що Гонет замість постметафізичної концепції справедливості Ю.Габермаса, заснованої на універсальній прагматиці, пропонує справедливість визнання, як основу та міру неупередженості соціальних та індивідуальних відносин її суб’єктів, а також основу того, що він називає “іншим справедливістю”. І в цьому річизі успішно продовжує традиції осмислення феномену справедливості в “критичній теорії” та надає можливості поглиблення цього осмислення вже своїми молодшими колегами, зокрема, Райнером Форстом в його розумінні справедливості як “праві на виправдання”.

В своєму тлумаченні справедливості Гонет прагне також синтезувати теорію визнання молодого Гегеля з соціальною психологією Міда та ідеями інших критиків соціальної несправедливості, “соціальної патології”, послідовно вкорінюючи таке бачення в свою теорію інтерсуб’єктивності та морального конфлікту. Таким чином, соціально-філософська візія проблеми справедливості спирається на розуміння А.Гонетом сутності соціальної філософії загалом і навпаки: не лише наша самосвідомість, а й чуття справедливості залежить від нашого визнання, а ідея справедливості – не просто деонтологічний принцип, а атрибутивна умова нормального, заснованого на довірі, неспотвореного суспільного буття. Несправедливість – це те, що породжує не лише емоційний дискомфорт, а й призводить до численних, як міжособових, так і міжцивілізаційних, конфліктів, в яких часто зливаються в одне бурхливе річище факти різноманітного невизнання та несправедливості. І зникають вони лише з відновленням справедливості.

З метою осягнення соціальної динаміки зневаги, несправедливості як справжнього “медіуму справедливості” Гонет виокремлює три основні форми визнання, які й визначають чуття людиною її індивідуального та соціального просторів як справедливого, чи навпаки – несправедливого, такого, де зневажена її гідність. Якщо йдеться про перший індивідуальний рівень, то це любов, на соціальному ж рівні можна говорити про право та солідарність. До того ж Гонет наголошує на тому, що означені форми визнання мають і позитивний (умова можливості реалізації себе як особистості), і

негативний (засторога проти індивідуальних та соціальних спотворень та несправедливостей) смисли.

Щодо першого ступеня визнання, то любов мусить базуватися на гармонійних відносинах між відданістю та самостійністю, а найголовнішою складовою цих відносин має бути визнання автономії іншої особистості. Адже на першому, переважно міжособовому, ступені визнання людина формує довіру до самої себе та до світу. Акцентування уваги на сутності феномену довіри зумовлено тим, що саме на основі останньої формується властива наступному рівню визнання автономна ідентичність.

Взаємне визнання наступного рівня охарактеризовано в річиші Мідової теорії значущості генералізованого Іншого, котрий не лише постійно нагадує суб'єкту про його обов'язки та межі свободи, а й визнає за ним право на повагу та самоповагу як правового та морального суб'єкта. Принагідно зауважимо, що Гонет наголошує на тому, що лише в контексті взаємного правового визнання суб'єкт визнає себе в якості морального та гідного поваги. Принципово важливим для наступного рівня визнання – взаємного соціального визнання, солідарності, – є його вкоріненість у суспільні цінності та заміри. На думку Гонета, в царині соціального визнання особливого смислу набувають індивідуальні якості кожного суб'єкта, тож завдяки соціальній, громадській солідарності виникає і важливе для конституювання Я-ідентичності самовизнання.

На способи визнання як алгоритми вільної та справедливої поведінки і звертає увагу німецький філософ, завершуючи свою "Боротьбу за визнання" [4, 274–287], які допомагають не лише подолати самотність, а й скористатися із позитивного потенціалу права та солідарності як своєрідних способів синтезу незалежності та вкоріненості, права і блага, або ж кантівської ідеї автономії з гегелівською ідеєю солідарності.

Проте, як засвідчують подальші розвідки філософа, саме зневага, упослідженість як форми особистої, інституційної та культурно-історичної несправедливості, стають предметом уважного аналізу А.Гонета. Вже в "Боротьбі за визнання" він наголошує на тісному зв'язку особистої (ми ж додамо – і колективної ідентичності) з процесами їх нехтування. Згодом, в праці "Інше справедливості" Гонет говорить про соціальну динаміку зневаги як справжнього об'єкта дослідження соціальної теорії.

Таким чином, три основні способи зневаги людини та її гідності не лише відповідають руйнуванню основних форм визнання. В концепції Гонета ці форми зневаги набули статусу основних форм соціальної несправедливості з властивим їй деструктивним смислом та наслідками.

Йдеться, передусім, про екстремальну форму соціальної несправедливості, про насильство як загрозу простому виживанню людини, що втілюється в посяганні на її життя та на можливість вільно розпоряджатися своїм тілом. Ця перша з проаналізованих Гонетом форм зневаги як примусове позбавлення людини права бути вільною тілесною істотою негативним наслідком має руйнування довіри і до себе, і до світу. Несправедливість у вигляді зневаги людини як носія засадничих прав (аж до їх позбавлення) та ігнорування її приналежності до спільноти, що витлумачується як спільнота другого ґатунку, також має глибинний негативний онтологічний смисл. Деструктивною та болісною для сучасної людини стає й індивідуальна несправедливість, що оприявнюється у неможливості здобути визнання на рівні її конкретних здобутків та індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності та неможливістю мати адекватну її самосвідомості самооцінку [5, 46, 211]. Головне ж, на чому наголошує А.Гонет, — це те, що усвідомлення несправедливості означених форм зневаги має в собі як моральний, так і соціальний смисл. То ж не стільки матеріальна, скільки моральна та соціокультурна напруга соціальних конфліктів стає засадою колективної боротьби за справедливість.

На завершення реконструкції справедливості як визнання А.Гонета зауважимо, що його бачення проблеми є надзвичайно динамічним, в останніх працях воно рухається в декількох напрямках, актуалізованих реальними проблемами та філософськими дискусіями. Передусім, йдеться про конструктивне продовження суперечки лібералізму та комунітаризму та пошуку плідного виходу за її межі. В одній із своїх останніх праць “Справедливість та комунікативна свобода” А.Гонет наголошує на принциповій необхідності говорити, передусім, про засади соціальної справедливості та пошуки нових (порівняно з Ролзом) її тлумачень: “...Рівність та індивідуальна автономія є й до сьогодні двома суперечливими складовими розважливої концепції справедливості; і вони, як підстави, про які йдеться з огляду на плюралізм наших життєвих намірів, є,

на перший погляд, неначе настільки переконливими, що здатні пережити всі подальші закиди комунітаристів. Коротко кажучи: вже за два століття після Канта так і не подолана ідея про те, що сутністю соціальної справедливості є рівна можливість індивідуальної свободи” [6, 213–214].

Не поділяючи також і теоретичних принципів комунітаризму, Гонет, на нашу думку, може також органічно долучитися до протилежного і І.Канту, і Дж.Ролзу (спрямованого, передусім, на персональне дотримання моральних принципів) тлумачення сутності моралі як відповіді на запитання: які принципи поєднують нас, як раціональних істот, одне з одним та що може зруйнувати нашу взаємну довіру. Адже саме остання має, на думку Е.Макінтайра, істотну цінність, а руйнування її – неприпустиме. Що є основою такої тези? Насамперед, переважно контекстуальне розуміння моралі як відповідального та справедливого ставлення до конкретних людей за конкретних обставин на відміну від започаткованого Кантом погордливого, дистанційованого від конкретного життя та конкретних людей, дотримання безумовних принципів.

З чого ж починаються сумніви сьогоденного очільника критичної Франкфуртської школи щодо засадничої ролі індивідуалістичної концепції суб’єктивної свободи, який, не поділяє світоглядних засад та висновків комунітаризму? Передусім, йдеться про те, що два основні поняття так витлумаченої соціальної справедливості не дають відповіді на питання про те, як повинно гарантуватися одночасне здійснення індивідуальної свободи всіма членами суспільства. “Мене цікавить наступне запитання: як зміняться наслідки цього реального чи уявного обговорення (так би мовити, укладання основних принципів справедливості – Л.С.), коли його учасники будуть послуговуватися не індивідуалістичним, а комунікативним поняттям суб’єктивної свободи: адже тоді вони мусять постулювати в якості умов ними ж визначених принципів справедливості те, що свобода кожного залежить від свободи інших людей?”. В такий спосіб Гонет переходить до викладу його розуміння сутності соціальної справедливості, яке зачіпає не її окремі елементи, а загальний замір всієї концепції: “суспільні дієвці повинні дивитися на свої життєві шанси не стільки крізь призму прагматично доступного, корисного їм простору свободи, скільки з огляду на якість необхідних для цього суспільних відносин і,

відповідно, – їх уявлення про соціальну справедливість перемістяться від проблеми вільного розподілу благ в царину заснованих на обов'язку відносин” [6, 214].

З іншого боку, йдеться також про пошуки конкретних механізмів розширення поля соціальної справедливості через ідею інтеграції теорії дистрибутивної справедливості в концепцію визнання (про це засвідчують дослідження теорії демократії Джона Д'юї та відповіді на критику Ненсі Фрезер). Гонет звертається до проблеми справедливого, необхідного для індивідуального самоствердження поділу праці, тобто йдеться про залучення теорії розподільчої справедливості до теорії визнання у формі демократичної, соціальної справедливості. Ми мусимо детально дослідити лише те, який конкретно вигляд має ця спроба інтеграції, чи достатньо для справедливого розподілу аналізу умов непримусового визнання? Якщо ні, то чому?

Насамкінець зазначимо, що Гонет, незважаючи на критичне ставлення до дискурсивної теорії справедливості, намагається розглянути центральну для сучасної постмодерністської етики проблему уваги до особливого та гетерогенного, або ж “залучення” останнього до проблеми справедливості на тлі етики дискурсу. Про що свідчить сама назва найпопулярнішої на сьогодні з його статей “Інше справедливості. Габермас та виклики постструктуралістської етики”, що дала назву всій праці – “Інше справедливості. Статті з практичної філософії” [7], присвяченій визначенню та дослідженню проблемного поля соціальної, моральної та політичної філософії. У вступі до цієї праці Гонет наголошує на взаємозв'язку “діагнозу соціальних патологій” з теорією справедливості, а свою концепцію “асиметричного міжособового обов'язку” вважає справжнім викликом для концепцій Апеля та Габермаса. Істотним для розвинутої в річищі “теорії асиметрії” (як синоніму “визнання особливого”) є не розширення “перспективи справедливості”, а звернення до “іншого справедливості”, до “людської турботи” (в розумінні соціального забезпечення, що є одним із варіантів перекладу поняття “Fuersorge”). Своім заміром Гонет прагне стати не осторонь взаємоконкуруючих тлумачень справедливості, а пропонує доповнити та скоригувати моральний принцип однакового ставлення, поводження з людьми нормою конкретного обов'язку щодо окремої людини, яка потребує допомоги, і в такий спосіб доповнити деонтологічне визначення

справедливості, залочатковане Габермасом солідарністю. Незважаючи на спроби нового синтезу справедливості, солідарності та турботи, Гонет змушений надати (і надає) перевагу справедливості, вважаючи саме її не лише горизонтом, а й умовою людського буття. А пошуки адекватних шляхів подолання несправедливості мають відбуватися на засадах досягнення внутрішнього потенціалу феномену визнання як принципово важливої для вітчизняного простору можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур з справжнім визнанням їх в якості справедливих (тобто дійсно легітимних).

Література

1. *Honneth A. Anerkennung und moralische Verpflichtung // Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 51 – (1997).*
2. *Розенвалон П'єр. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність. – К., 2009.*
3. *Zurn Ch.F. Schwerpunkt: Anerkennung // Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 53. – Jahrgang. 2005. Heft 3.*
4. *Honneth A. Einleitung // Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft – Frankfurt a. Main. – 1993.*
5. *Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. – Frankfurt a Main, 1994.*
6. *Honneth A. Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit // Subjektivität und Gerechtigkeit. – Paderborn, 2004.*
7. *Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. – Frankfurt a Main., 2000.*

“НОМЕНКЛАТУРНА ЕЛІТА” ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

Реалії становлення української державності спонукають до постановки вельми гострих питань. Як це не прикро визнавати, але й досі існують внутрішні та зовнішні виклики, здатні поставити під сумнів саме існування незалежної України на політичній мапі Світу. Попри весь, такий милий серцю і, очевидно, не зовсім таки безпідставний оптимізм прихильників незалежності, чинники, які протистоять їх зусиллям, не тільки не зникають, а й періодично наростають, залишаючись здебільшого погано осмисленими. Тому змістовна наукова дискусія тут є нагальною необхідною.

В цілому соціальна та політична науки не залишають без уваги загрози, про які йдеться. Втім, у наукових колах, а особливо серед так званих незаангажованих аналітиків, не кажучи вже про публічних політиків, внутрішні *соціальні* виклики українській незалежності стають предметом обговорення нечасто, хоча політичної демагогії навколо них не бракує. Саме ж розуміння в такого роду дискусіях того, що називають *соціальними перетвореннями*, взагалі “*соціальними*”, залишається вкрай туманним й невизначеним. Тому не дивно, що часто досить масштабні впливи на соціальні процеси, приміром політтехнологів (яких замовляють політики), мають інколи дуже негативні наслідки для суспільства, проте лишаються і теоретично, і практично малоусвідомленими.

Уявлення про внутрішні соціальні аспекти становлення незалежної української держави у кращому випадку подаються (м'яко кажучи) у дуже спрощеному, а тому викривленому, вигляді і не відповідають рівню сучасної соціальної та політичної науки. Замість призабутого “єдино правильного” бачення суспільних проблем, ми здебільшого маємо какофонію еклетичних, несумісних між собою, поверхових поглядів на суспільство, які й тиражуються у псевдонаукових публікаціях та засобах масової інформації. Багато говорять про “олігархічні клани”, *соціальне* розшарування та *соціальний* захист, про “середній клас” чи “еліту”, вкладаючи в ці поняття все, що заманеться. Це ніяк не сприяє вирішенню проблем становлення

новітнього українського суспільства, часто є далеким як від існуючих теоретичних підходів, так й від емпірично фіксованих соціальних реалій. Повсякчас відтворюючись, ця какофонія поглядів результатом має профанацію соціальної та політичної науки, які у такому вигляді стають зручним засобом досягнення фіктивного статусу науковця, зокрема, і для певної частини сучасного політичного бомонду.

Сприяють цьому багато факторів, один з яких – розмитість критеріїв науковості щодо соціальної та політичної науки – спеціальної і складної проблеми філософії та методології науки. Втім, сама ця проблема, її гострота зумовлені тими процесами, які відбуваються не тільки в науці, а й у науковому співтоваристві – частині сучасного, певним чином структурованого, українського суспільства. Ситуація, що склалася навколо дослідження, винесеної в заголовок, яскраво про це свідчить.

Йдеться, передусім, про певний аспект більш загальної проблеми аналізу соціальної структури суспільства. В контексті утвердження незалежності України ця проблема може бути поставлена з різних позицій. Скажімо, очевидність факту стрімкого соціального, зокрема майнового, розшарування останніх років використовується у спробах нав'язати альтернативу: або незалежність, або заможне життя більшості населення. Начебто саме з крахом СРСР та здобуттям Україною незалежності у суспільстві тільки і починається соціальне розшарування. Замовчування існування цієї проблеми в СРСР дуже поширене серед противників незалежності, як і намагання відвернути увагу від пошуків реальних причин сучасних соціальних проблем та шляхів їх вирішення.

Дослідження трансформації соціальної структури суспільства – не проста наукова проблема, яка має багато аспектів зі складним переплетенням теоретичної й емпіричної складових. В межах розробки теоретичної складової цієї проблеми історично утвердилися лише декілька більш-менш авторитетних підходів. Емпіричний аспект більш строкатий, чи не кожне емпіричне дослідження соціальної структури пов'язано з виробленням власного методичного апарату, який дуже не просто стандартизувати.

Особливо проблемним, як у загальнотеоретичному, так і у прикладному аспектах, стає усвідомлення впливу, який справляє власне трансформація соціальної структури суспільства на економічні та політичні процеси в суспільстві, оскільки традиційно

прийнято аналізувати зворотну залежність. Насамперед, це стосується політичної аналітики, коли, звертаючи увагу на економічні чинники тих чи тих політичних процесів, здебільшого ігнорують, залишаючи в тіні (далеко не в кращих марксистських традиціях), власне соціальні чинники, зокрема, особливості трансформації соціальної структури суспільства – теми нецікавої для політиків, а тому і невдячної з точки зору фінансування більш-менш масштабних досліджень.

Єдине, чим цікава буває соціологія для політиків та політичних аналітиків, так це мізерно вузьким спектром її можливостей – аналізом суспільної думки. І то, як правило, в межах ще більш вузького аспекту пов'язаного з визначенням рейтингів політиків й передвиборчих електоральних уподобань. А те, що ці уподобання та рейтинги зумовлені соціальною структурою суспільства, яка дуже складно й далеко не однозначно взаємопов'язана з тією ж економічною структурою та політичними процесами, часто взагалі лишається поза аналізом.

Щоб, умовно кажучи, заповнити вакуум, який утворюється таким чином в царині соціального аналізу, та подолати зазначений розрив, треба згадати, що будь-які суспільні трансформації – це завжди перетворення, передусім, соціальної структури, зміна тих чи інших її елементів. А тому, щоб зрозуміти, що відбувається у суспільстві (без чого не можлива ніяка аналітика), треба бачити, як трансформуються старі елементи соціальної структури та народжуються нові.

А для цього, у свою чергу, необхідно, пов'язавши такий аналіз хоча б з якоюсь теоретичною концепцією, спробувати розглянути факти (нехай і не завжди достатньо емпірично досліджені) трансформації соціальної структури того суспільства, яке було до перетворень в сьогоднішнє, в соціальну структуру сучасного українського суспільства. Причому, власне соціальний аспект зазначеної трансформації бажано відокремити від соціально-економічного та соціально-політичного, щоб можна було дослідити зворотний вплив соціальних чинників на чинники економічні та політичні.

Вплив перших, соціально-економічних, чинників, як правило, зводять до банального твердження, що ми маємо справу з переходом від суспільства, де панувала державна власність й адміністративно-командна соціально-економічна система відносин людей, до

ринкової економіки й приватного підприємництва, з чим, зрозуміло, важко не погодитись. Можна, правда, назвати цю трансформацію, виходячи з марксистської традиції, зворотним переходом від соціалізму до капіталізму, але за суттю це нічого не змінить. З іншого боку, соціально-політичні чинники трансформації українського суспільства, розглядають, як правило, в контексті перетворення суспільства радянського типу в демократичне суспільство, з розподілом влад і становленням відповідних державних та суспільних інституцій.

Виокремивши та розглянувши власне соціальну складову зазначеної трансформації, ми опинимось перед необхідністю вирішити, передусім, наступні питання: 1) якою була соціальна структура суспільства до трансформації (висхідна ситуація) 2) в чому полягають особливості її трансформації, зокрема, саме в Україні.

Тут можливі різні теоретичні підходи. Марксистський, з його зумовленістю соціальної структури економічними чинниками і теорією класів, яка з цього впливає. Стратифікаційний, який є чи не найбільш поширеним саме в емпіричних дослідженнях й історично пов'язується з концепцією соціальної структури Вебера. Якщо ж звернутися до сучасної політологічної риторики, то найбільш популярною видається "теорія еліт", різні версії якої висунули у свій час В.Парето й Г.Моска.

Зрозуміло, що кожен дослідник вирішує, які з цих чи інших підходів застосувати до аналізу українського суспільства. Але при цьому не можна забувати, що це, по-перше, зовсім різні теоретичні підходи, з різною логікою аналізу. А по-друге, спроба застосувати їх в аналізі соціальної структури сучасного українського суспільства, а тим більше – спроба поєднати хоча б названі концепції, теоретично дуже непросте завдання, вирішення якого потребує до того ж досить затратних емпіричних досліджень.

Втім, яким не був би підхід до виокремлення (зрозуміло, з певною долею умовності) власне соціального аспекту трансформації українського суспільства, найбільш складним, як теоретично, так і емпірично, буде вирішення проблеми специфіки трансформації різних елементів соціальної структури, незалежно від того, як уявляється ця структура в цілому. А маючи на увазі, що трансформуватися суспільство саме радянського типу, ми, насамперед, вимушені будемо звернути увагу на той елемент цієї структури, який становить

його специфіку. Оскільки фактично він відсутній в суспільствах інших типів, зокрема західному (принаймні, сучасному), саме його трансформація, очевидно і змінює цю структуру – соціальну структуру радянського типу в сучасну соціальну структуру українського суспільства. Йдеться про елемент, що дістав назву „номенклатури” або, інакше – “номенклатурної еліти”.

Важливість дослідження як соціальної структури взагалі, так і зазначеного елемента цієї структури зокрема, здавалося б не повинна викликати ніяких заперечень. Але бідність соціологічної та політологічної літератури з проблем трансформації чи адаптації такого елемента соціальної структури, як *номенклатура*, в сучасне українське суспільство відверто дивує. Якби не відповідні російські джерела [1], то можна було б запідозрити, що в Україні (невід’ємній частині колишнього СРСР) такого явища взагалі не було і проблем, пов’язаних з нею, немає.

Зрозуміло, і щодо особливостей соціальної структури суспільства радянського типу взагалі, і щодо такого її елемента, як *номенклатура*, зокрема, існують різні погляди. Проте, навіть дослідники, які намагалися у свій час підходити до аналізу цієї структури з марксистських позицій, вимушені були визнати, що ні класовий підхід (ленінське визначення класів), ні його сталінська модифікація (два дружніх класи і прошарок – інтелігенція) не витримують критики, не відповідаючи ні теорії (марксистській зокрема), ні емпірично фіксованим реаліям того суспільства, яке називали соціалістичним.

Не спиняючись докладно на аргументації щодо неможливості застосування до аналізу соціальної структури суспільства радянського типу марксистської концепції класів, що і зумовило ще за часів Союзу пошук альтернативних підходів, можна зазначити лише наступне: 1) державна й колгоспно-кооперативна власність (однаково суспільна) як основа класового поділу суспільства радянського типу (горизонтально розташовані одне щодо одного два “дружні класи”) не витримує критики, оскільки не дає розуміння процесів розшарування суспільства у вертикальному зрізі, хоча будь-який неупереджений емпіричний аналіз засвідчує, що не горизонтальний зріз соціальної структури цього типу суспільства, а саме вертикальний становить його специфіку; 2) якщо спробувати врахувати третій елемент цієї структури (прошарок інтелігенції), то взагалі

втрачається єдина основа класифікації елементів соціальної структури і ми отримуємо дві різні, ніяк не поєднані між собою основи цієї класифікації, друга з яких (фізична і розумова праця) може бути дуже умовно прийнята через неможливість (особливо враховуючи стрімкий науково-технічний прогрес) знайти щодо неї адекватні емпіричні референти.

Недаремно вже з перших спроб аналізу соціальної структури суспільства в СРСР навіть в цілому марксистсько налаштовані дослідники, хоча часто і в завуальованій формі, пробували відійти від обох названих варіантів вирішення зазначеної проблеми, намагаючись знайти інші підходи або хоча б їх поєднання з цими варіантами [1, 10–27]. І однією з таких спроб стала фіксація (передусім, в теоретичній, а потім і в емпіричній формі) такого структурного елементу радянського суспільства, як *номенклатура*. В публіцистиці, правда, були спроби говорити про зазначений прошарок (правда, під іншою назвою – “бюрократії”), використавши ленінське визначення класів [2, 26], хоча й не дуже переконливо.

Особливої уваги тут заслуговують дослідження М.Джиласа “Обличчя тоталітаризму” [3] та М.Воссленського “Номенклатура” [4], що, хоча і мають більш публіцистичний ніж суто науковий характер, дають багатий матеріал для узагальнень і соціально-політичного аналізу зазначеного елемента соціальної структури суспільств радянського типу.

Що ж до соціологічної літератури, то вказують декілька чинників, які сприяють появі номенклатури як елемента соціальної структури. З економічних чинників називають, передусім, характер власності. Так звана суспільна власність спричиняє необхідність встановлення ієрархії в організації виробництва і розподілу матеріальних та духовних благ в межах планового господарства. Соціальна структура суспільства вибудовується за взірцем технічної, нерідко воєнізованої, структури, зі строгою вертикальною ієрархією у прийнятті рішень. І не просто її вершиною, а власне *способом структуризації* чи будівництва стає саме *номенклатура*, *номенклатурне розширення* суспільства, оскільки відбувається воно не інакше, як через кадрові *призначення* вищими органами нижчих з відповідними повноваженнями та привілеями за *списками* (реальними чи уявними), що й зумовило відповідну назву.

З точки зору політичних чинників, поява номенклатури зумов-

люється політичним устроєм, оскільки під вивіскою прямої демократії (диктатури пролетаріату чи всенародної держави) виникають непрямі структури партійно-державного управління, відчужені від основної маси народу, а по суті – тоталітарний режим, який забезпечується каральними органами держави, з одного боку, і такою квазіпартійною структурою, як КПРС, – з іншого. Врешті решт тотальний контроль і адміністрування зосереджується у вищих ешелонах ієрархічної системи влади, соціальним відповідником якої і стає базовий елемент цієї системи, дуже схожий на те, що дістало назву „еліти”. Втім, на відміну від того, що розумілося під елітою, відбір власне *номенклатурної еліти* здійснюється здебільшого не через конкуренцію знизу, хоча і не без такої (дуже, правда, специфічної), а через цілеспрямований відбір і *призначення зверху* за певними принципами по ієрархічній вертикалі, тільки доповнюючись стихійним добром знизу. Відповідна соціальна структура (номенклатурна ієрархія) прагне нівелювати усі інші відмінності, які існували між людьми у суспільстві. Втім, й інші, скажімо, національні особливості, реально дуже впливають на характер самої *номенклатурної ієрархії*.

Таким чином, соціальна структура суспільства радянського типу розпадається у першому наближенні на дві складові:

а) власне *номенклатура* (як правило, штучно відібрані, абсорбовані за певними критеріями і наділені владними повноваженнями представники або, як жартували в ті часи, – “слуги народу”); якщо це і “еліта”, то переважно не результат стихійного добору знизу (як, скажімо, у Парето), а люди, підібрані за певними критеріями та призначені зверху (аналог штучного добору); маючи це на увазі, “номенклатура”, як елемент соціальної структури суспільства треба відрізнити від “бюрократії”, як елемента державного управління (втім, їх розрізнення – спеціальна проблема);

б) абсолютна більшість людей – взагалі погано структурована (в основному горизонтально, а якщо і вертикально, то за тим самим *номенклатурним принципом*), розшарування якої має все-таки здебільшого стихійний характер, відповідаючи фактично потребам масового індустріального виробництва, так що структура типового виробничого колективу як краплина води відбиває, повторює структуру усього суспільства і навпаки.

Очевидно, погодившись, що саме таке суспільство, таку його

структуру ми мали як початкову ситуацію процесу трансформації та прагнучи зрозуміти витoki сучасних проблем (а тільки зрозумівши це, можна адекватно підійти до їх вирішення) ми мали б розглянути, передусім, зазначену вище, *соціальну складову* цих проблем. Варто ще раз повторити, що тільки адекватно зрозумівши, *яке суспільство* в яке трансформується, можна оцінити різні шляхи цієї трансформації та, намагаючись вплинути на них, вибрати найбільш оптимальні засоби впливу.

Тимчасом, розгляд економічної, юридичної чи політичної складової зазначеної трансформації, незважаючи на всю значущість кожної з них окремо, без усвідомлення їх власне соціальної складової, не дає можливості розглянути цю трансформацію комплексно. Що ж до соціологічної науки в Україні, то, не маючи змоги спертися на відповідні комплексні дослідження, вона фактично не може дати і відповіді на питання, як трансформувалася колишня номенклатура в сучасне українське суспільство, хоча спроби такі на теренах колишнього СРСР є.

Втім, тут зауважимо, що і ті, хто сьогодні перебирає на себе політичну відповідальність за долю суспільства і держави, а це, як правило, носії того самого номенклатурного способу соціального розшарування, не зацікавлені не тільки у формуванні нової еліти – у змінах способів її формування, а й у відповідних наукових розробках.

Очевидним є і те, що в занедбаному стані перебуває також дослідження політичної складової проблеми трансформації соціальної структури, оскільки ми маємо справу з проблемою, вирішення якої не вигідне певним політичним силам – силам, що прагнуть законсервувати соціальні відносини, які відживають, зокрема, і *номенклатурний спосіб* структуризації суспільства – спосіб їх власного виживання і відтворення. Саме цим силам вигідно не бачити, що результатом народженого ще за Союзу способу структуризації є і сучасний стан соціального та майнового розшарування суспільства. А тому політична наука, яка ігнорує проблему, про яку йдеться, фактично виконує замовлення цих сил.

Таким чином, незважаючи на всю свою наукову природу, проблема соціальної структури українського суспільства взагалі і номенклатури, зокрема, як специфічного, ключового елемента цієї структури, вже у своїх витокah набуває гостро політичного забарвлення, через що не може бути обійденою не тільки соціологією, а й

незаангажованою політичною наукою, яка на пострадянському просторі дістала назву *політології*. Будемо сподіватися, що така її назва лише аналог, того, що в світі зветься *політичною наукою*, а не галузь дослідження, яка обслуговує інтереси тієї самої, хоча і перелицьованої згідно з потребами часу *номенклатури*.

Втім, очевидно також і те, що номенклатурний спосіб структуризації суспільства як один з основних внутрішніх чинників (та і зовнішніх теж, якщо мати на увазі фактичну консервацію цього способу структуризації суспільства у наших північних сусідів), який стоїть на заваді утвердження незалежної української держави, потребує додаткових спеціальних не тільки теоретичних, а й, насамперед, емпіричних соціологічних досліджень.

В теоретичному плані привертає увагу концепція П.Бурд'є. Специфіка номенклатурної *соціальної практики* непогано пояснюється формуванням у суспільствах радянського типу відповідного габітусу, носієм і відтворювачем якого і є номенклатура як елемент соціальної структури. Певні перспективи має і концепція соціальних кіл [5, 148–165], особливо з точки зору виходу на емпіричні дослідження.

Не менш важливим є врахування розробок теоретиків політичної науки. Скажімо, Дж.Грей, відповідаючи на питання про специфіку політичного та економічного розвитку пострадянських держав, спеціально підкреслює: "...За крахом режиму націонал-соціалістів зникла, а точніше, розпорошилась нацистська "номенклатура". Післявоєнна Німеччина на відміну від посткомуністичних держав не була обтяжена всюдисущою й такою, що легко пристосовується кастою номенклатурних працівників, які вміють обертати ринкові реформи на користь собі й маніпулювати незрілими демократичними інститутами" [6, 94]. Так звана номенклатурна приватизація – яскрава ілюстрація сказаного.

Що ж до власне емпіричних досліджень, то тут (вирішивши проблему емпіричних референтів, яка в межах навіть вже зазначених вище підходів, має непогані перспективи) залишається сподіватися лише на відповідну політичну кон'юнктуру.

Література

1. *Шкаратан О.И., Ильин В.И.* Социальная стратификация России и Восточной Европы: сравнительный анализ.
2. *Нуйкин А.* Идеалы или интересы? – М., 1999.
3. *Милован Джилас.* Лицо тоталитаризма. – М., 1992.
4. *Воссленский М.* Номенклатура. – М., 2005.
5. *Пипич А., Пипич О.* Соціальні кола у світлі концепції соціального опосереднення (Теоретико-методологічний аспект) // Соціологія: теорія, методи, маркетинг, 2008, №4.
6. *Грей Джон.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. – М., 2003.

МОЛОДЬ ЯК ПОКОЛІННЯ: ПРОБЛЕМА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ

Підвищення інтересу до проблеми ціннісних орієнтацій молоді в останні десятиліття викликає, по-перше, нагальною потребою відповіді на непрості запитання, пов'язані з вирішальною роллю людини як носія багатства у розвитку всіх сфер глобального суспільства; по-друге, розвитком сучасного світу як однополюсної системи, що зобов'язує молодь шукати шляхи самореалізації, самоідентифікації, творчості, інновацій на основі позитивного екзистенціального самовідчуття; по-третє, проблемою ефективної соціально-психологічної адаптації молоді в соціальному середовищі загалом, в окремому колективі, зокрема, що відповідає практичним потребам цивілізованого суспільства, оскільки соціальна адаптація означає її активне включення в соціум, набуття в ньому значущого статусу, завоювання поваги; по-четверте, занедбаним станом духовності українського суспільства. За словами С.Кримського, роблять свій внесок у духовну напруженість ХХІ ст. і проблеми глобалізації ринкових відносин. Адже в наш час ринкова економіка вперше в історії людства стає повсюдною. А це веде до загрози універсалізації матеріального інтересу, до пріоритету прагматичних цілей перед духовними цінностями [2; 5]. Особливо гостро такі процеси відчуються у країнах пострадянського простору, які змушені адаптуватися до умов західної глобалізації, що спричиняє трансформаційні процеси у різних сферах соціального буття людини. Не можна не погодитися з тим фактом, що глобалізація формує ціннісні орієнтації сучасної молоді та впливає на вибір смислу її життя. Потреби і мотиви діяльності молодої людини все менш регулюються культурою, системою, традицією норм і цінностей соціального середовища. Відсутність авторитету старшого, індивідуалізм, утилітаризм, гедонізм, запровадження традиції влади грошей вплинули на формування девізу "взяти від життя швидко та якомога більше". Ставлячи собі пріоритети матеріального збагачення, молодь прагне до високооплачуваної роботи та високих посад. В такому випадку смислом життя стає кар'єра, наприклад, в політичній галузі. В результаті глобальних перетворень молодь виступає об'єктом суспільних

перетворень: по-перше, молоді люди намагаються об'єднатися, організуватися в громадянські структури, і, по-друге, суспільство проводить молодіжну політику, завданням якої є створення необхідних соціально-економічних, політико-правових, організаційних умов і гарантій для соціального становлення, розвитку і вдосконалення як окремої молодої людини, так і всього молодого покоління. Молодіжна політика – 1) система ідей, теоретичних положень про місце і роль молоді в суспільстві; 2) практична діяльність суб'єктів такої політики; 3) частина політики держави із соціалізації молодих громадян і відтворення трудових ресурсів. Молодіжна політика будується і реалізується з урахуванням взаємозалежності, спадковості поколінь. Серед багатьох моделей молодіжної державної політики виокремлюють дві:

1) *“Модель Швеції”*, яка характеризується досить активним втручанням держави у відносини суспільства і молоді;

2) *“Неоконсервативна модель США”*, яка характеризується недостатнім втручанням держави у справи молоді, підтримкою соціально незахищених і “неблагополучних” груп молоді.

Україна здійснює молодіжну політику, яка є поєднанням обох моделей. Ця політика базується на таких основних принципах:

1) *принцип участі* (суб'єктами розробки і практичної реалізації молодіжної політики є сама молодь); 2) *принцип представництва* (молодь входить до складу владних структур, політичних партій, об'єднань тощо); 3) *принцип гарантій* (надання необхідного мінімуму соціальних послуг і гарантій щодо здобуття освіти, фізичного і духовного розвитку, професійної підготовки, самореалізації тощо); 4) *принцип соціальної компенсації* (правовий і соціальний захист молодих людей, які за власним соціальним статусом, станом здоров'я, підготовкою до життя неспроможні подбати про себе); 5) *принцип пріоритету* (підтримка і реалізація найважливіших молодіжних програм, практичних заходів, що розв'язують найгостріші проблеми молоді). Об'єктивним і суб'єктивним фактором, обов'язковою умовою поступального розвитку суспільства є сама молодь, молодіжний рух.

Глобальні ідеї перебудови суспільства, в яких молода людина бере активну участь, визначає подальший крок у виборі професії, роботи, смислу життя. Глобалізація розширює горизонти людини, яка у процесі соціалізації стає особистістю. В умовах сьогодення

соціалізація молоді людини вклучас багато проблем: ускладнення соціалізації, диференціація соціально-економічних і політичних можливостей, виникнення жорстокої конкуренції на новій, ринковій основі, зниження реального рівня доходів, особливо серед молоді. Скорочення потреби в робочій силі, падіння престижу самореалізації самого себе в умовах ринкової економіки, зниження змістовного рівня соціалізації, непередбаченість подій, підвищений конформізм, роздвоєність свідомості і деструкція особистості, розпад родини тощо [1, 47–48]. Сучасна глобалізація впливає на вибір професійної перспективи молоді людини та залежить від багатьох причин: а) традиції родини; б) схильності до знань; в) можливості до самореалізації, прагнення працювати з різними групами людей; незалежності, спілкування та поваги. Усвідомлення того, що людське існування має смисл, впливає на вибір головних життєвих цілей молоді. Серед них – закінчення інституту, вища освіта, аспірантура, родина, діти, придбання майна, власна справа, кар'єра, життя в гармонії з собою тощо. Навчання у вузі піднімає статус та розширює соціальний простір життєдіяльності молоді людини, оскільки передбачає усвідомлення себе частиною нової соціальної спільноти у процесі навчання. Жінкам важливіше мати професію, яка б відповідала їх внутрішньому світу. Для них важливішою є можливість творчого виконання професійних обов'язків, адже саме творчість в роботі особистості має найсприятливіші умови для самореалізації.

Для чоловіків важливим є такий об'єктивний атрибут кар'єри, як посада та визнання за ними права приймати рішення та керувати іншими [14, 257].

Головною рисою успішності в кар'єрі молоді вважає конкурентоспроможність. Конкурентоспроможність на 39 % залежить від генетики батьків, 35% - від самої людини, 26 % – від її оточення. Якості, що впливають на конкурентоспроможність: інтелект, природна зовнішність, індивідуальність, комунікабельність, якості лідера, впевненість, виховання, вміння створювати у партнера ілюзію власної успішності, фінансовий ресурс.

Ціннісні орієнтації молоді формуються під впливом знання. В умовах тотального ринку знання є специфічним товаром, який бере участь у процесі виробництва та обміну, як ефективні інвестиційні засоби. В умовах тотального ринку знання є специфічним товаром, який бере участь у процесі виробництва та обміну як

ефективні інвестиційні засоби. Економічний потенціал країни в добу глобалізації залежить від її наукового потенціалу. У 1991 р. Папа Римський Іоанн Павло II писав, що раніше вирішальним фактором виробництва була земля, потім капітал... а сьогодні людина та її знання. Сьогодні знання перетворюються у ресурс, який забезпечує людині самовдосконалення. Самовдосконалення як прагнення людини перерости, перевершити себе професійно, інтелектуально, творчо, стати особистістю, мати лідерські позиції; воно передбачає наявність самопізнання, самоактуалізації, самовиховання, творчості, самовладання в ситуації “шокового стилю”, прагнення до вдосконалення волі, набуття духовності.

Самопізнання – це усвідомлення своєї специфічності існування в умовах реакції на все те, що відбувається навколо. Категорія самопізнання розкривається через визначальну ланку й головне багатство глобального суспільства – знання.

Самоактуалізація – це бажання людини стати тим, ким їй призначено природою; це людина, яка досягає найвищого рівня в чомусь і добивається повного використання своїх талантів, здібностей і потенціалу особистості, самопізнання шляхів вибору індивідом себе як суб’єкта моральної дії.

Самовиховання – передбачає наявність споріднених тенденцій – усвідомлених цілей, ідеалів, особистісних смислів.

Творчість – у широкому розумінні – це пошук чогось нового, невідомого, чого люди не знали раніше. Як зазначив В.Лях, “властивий молодіжному руху дух гри, творчості, імпровізації став підґрунтям для формування інноваційного середовища”. Результатом трансформації суспільства, наприклад, в економіці, є формування принципово нової моделі фірми, яку називають креативною корпорацією. Це вже елементи не суспільства, а спільноти. Вони вибудовуються творчими особистостями, мають здатність до інновацій, дають життя новим компаніям. Природу творчості нелегко пояснити. Американські вчені, вивчаючи біографії 400 відомих людей, виявили, що у 60% з них були серйозні проблеми у школі. Трапляються випадки, коли невідомі раніше люди досягали в житті надзвичайних результатів. Наприклад, біографи К.Ліннея свідчили про те, що інтелектуальні можливості у нього розвивалися повільно, А.Ейнштейн у школі навчався з відставанням. Психологи пояснюють це індивідуальними особливостями розвитку людини.

Самоволодіння – це одна із загальних чеснот, яка виходить із зрілості людини, включає здатність людини діяти в дезорганізуючих ситуаціях чи у випадках “шокового стилю” життя, і є показником соціальної і емоційної зрілості людини, являючи собою орієнтацію цілісної особистості у мінливому середовищі.

Прагнення до вдосконалення волі. Воля виконує роботу з актуальної оцінки події. Завдяки їй відбувається зіставлення основних моральних цінностей, що призводить до вибору певних способів поведінки.

Самовдосконалення – це постійна робота над собою, яка передбачає формування особистості. *Особистість* – це життєвий світ людини, який постійно соціалізується. Статус особистості характеризує людину в постійному динамічному саморозвитку і самоздійсненні. На думку В.Воронкової, процесу саморозвитку та самоздійснення особистості відповідають такі поняття, як становлення індивідуальності та її цілісність, опредметнення й розпредметнення її сутнісних сил, об’єктивація духовності, індивідуальності, суб’єктивності, самопізнання й самооцінка, самодіяльність і самовдосконалення.

Духовність. Цілком очевидно, що ненависть не може бути пріоритетним напрямом у розвитку сучасної людини, домінантним мотивом її діяльності. Людина зобов’язана знаходити в собі внутрішні сили, мотиви, баланс духовності, творчості, пробудити в собі бажання бути особистістю. Духовність є тим джерелом, яке підживлює волюву наполегливість людини щодо здійснення процесу життєтворчості. Звернення до духовності допомагає їй відшукати смисл життя, наново відродитись, зберегти самоповагу, гідність, впевненість, радість. Українська дійсність показує, що серед молоді прогресус бездуховність, адитивна поведінка – вид порушення адаптації в молодому віці, який характеризується зловживанням однієї чи декількох психоактивних речовин без ознак індивідуальної психічної чи фізичної залежності в поєднанні з іншими порушеннями поведінки. До факторів, що детермінують адитивну поведінку молоді, належать: відсутність відповідальності батьків за власних дітей, недостатність позитивного емоційного контакту дітей з батьками; соціально-демографічна ситуація неповної родини, орієнтація родини на неправильні типи виховання. Для українського суспільства наслідки такого явища страшні. Профілактика адитивної поведінки молоді є елементом загальної системи соціальної профілактики

наркотизму, яка здійснюється на основі свосчасного виявлення умов і факторів, що виробляють схильність до зловживання наркогенними речовинами. Глобальні процеси, що переживають країни пострадянського табору, в більшості випадків негативно впливають на інститут родини, виховання дітей. Так, вивчаючи вплив родини на злочинність неповнолітніх, дослідники В.Лелеков, Є.Кошелева прийшли до висновку, що серед підлітків, які зробили злочин, 46% виховувалися у неповній сім'ї, батьки не були прикладом поведінки для власних дітей. В особливо тяжких умовах виховувалися підлітки, які опинилися в колонії: з них майже половина юнаків та три чверті дівчат мали раніше судимих родичів. До криміногенних факторів, що негативно впливають на неповнолітніх, належать: 1) виховання дітей в умовах неповної родини; 2) існування у сім'ях судимих родичів; 3) зловживання спиртними напоями дорослими членами родини, скандали, бійки, сексуальна розпуста; 4) тяжке матеріальне становище, негативні житлові умови, злидні; 5) низька правова культура, правовий нігілізм батьків і дорослих членів родини; 6) грубість, жорстокість, насилля, виховання дітей в умовах емоційного голоду [3, 112].

Нині спостерігається розквіт бездуховності, який набрав виключно темного забарвлення, наслідком такого стану речей є відчуття гострої нестачі духовності. Від її наявності залежить інтелегентність, творча спрямованість намірів, діяльність, ставлення до світу та інших людей, гуманізм молодої людини. Пріоритетною тенденцією розвитку нашої незалежної держави мають бути напрямки, пов'язані з відродженням духовності серед українців. Духовність – це фундамент успішного процвітання України. Вона постає як інтегральна категорія, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини.

Література

1. *Воронкова В.* Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть). – Запоріжжя, 1999.
2. *Кримський С.Б.* Заклики духовності ХХІ століття. – К., 2003.
3. *Лелеков В., Кошелева Е.* Влияние семьи на преступность несовершеннолетних // СОЦИС. – 2006. – №1.
4. *Титаренко Т.М.* Життєві домагання особистості. – К., 2007.

СПАДЩИНА ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША: ДІАЛОГ МОВ, КУЛЬТУР І ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Перший міжнародний філософський симпозіум, присвячений темі “Схід-Захід”, відбувся в 1992р. у Москві. Його наукова програма складалася з широкого кола проблем соціокультурної взаємодії цивілізацій. Праця в межах симпозіуму продемонструвала зростаючий інтерес до пошуку граничних підстав, виходячи з яких стає можливим постіОйний діалог цивілізацій сучасного людства.

Останнім часом в Україні також велика увага приділяється проблемі діалогу культур та цивілізацій, про що свідчить значна кількість конференцій та семінарів, присвячених цій проблемі. Серед них традиційна Всеукраїнська науково-практична конференція, яка щорічно відбувається у Києві на базі Центру розвитку сходознавчої освіти. Її результати підтверджують, що фундаментальні основи людського буття зумовлюють реальність комунікативно-діалогічної єдності сучасного різноманітного світу. На це ще у ХІХ ст., неодноразово звертав увагу видатний діяч української культури Пантелеймон Куліш.

Передусім, визначимо поняття “Схід” і “Захід” у загальному контексті і в контексті української культури. Зазначимо, що більшість сучасних науковців наполягають на сприйнятті “Сходу” і “Заходу” не в географічному вимірі, а застосовуючи культурологічні і типологічні підходи.

Так, на думку В.С. Степніна, “Захід” – це особливий тип цивілізаційного і культурного розвитку, який сформувався в Європі приблизно у ХV-ХVІІ ст. Попередниками цього цивілізаційного типу були культура античного світу і європейська християнська традиція. Синтез цих двох традицій в епоху Ренесансу сформував менталітет техногенної цивілізації, її культурну матрицю, яка забезпечувала особливий тип цивілізаційного розвитку, заснованого на прискороному прогресі техніки та технології, швидкій зміні предметного світу і соціальних зв’язків людства, отже, на домінуванні в культурі наукової раціональності, яка виступає як особлива цінність. В цілому, це – особливий тип культури і відповідний йому тип цивілізаційного розвитку суспільств. Під поняттям “Схід”

розуміють щось єдине, протилежне Заходу, хоча в культурному аспекті Схід є дуже різноманітним і складається з великої кількості культур. Всі вони неповторні, але мають загальні типові риси. Це традиційні суспільства і традиційні культури, які являють собою особливий тип цивілізаційного розвитку, набагато давніший, ніж техногенна цивілізація. Остання, на думку В.С. Степніна, виникла як мутація культури традиційного суспільства і традиційного шляху розвитку. Таке суспільство може відтворювати існуючий спосіб життя століттями і навіть тисячоліттями. Традиційні суспільства, змінюються вкрай повільно. Основною культурною домінантою в них є традиції, міфи та канонізовані системи мислення.

Існують різні точки зору на проблему “Схід-Захід” у культурі, одна з них вважає “Захід” християнським світом, а “Схід” – нехристиянським, але такий підхід не є продуктивним. Наприклад, Росія і Україна для Заходу завжди була Сходом, хоча і християнським.

Багато дослідників цієї проблеми вбачають різницю у відмінностях ментальностей. Ці відмінності, з точки зору Н. Хамітова, пронизують усю людську історію, зберігаючи свою силу і у ХХІ ст. Так, у широкому розумінні “Захід” – це та частина нашої планети, на якій утвердилася християнська і антична культура. Більш строгий підхід визначає Захід як Західну Європу в її історичних межах, розділену на романський і германський світи. Для східного способу буття визначальним є буддійська культура у її взаємодії із конфуціанством і даосизмом (Китай), різноманітними течіями індуїзму (Індія), а також із різноманітними національними міфологіями. Поняття “Схід” охоплює і мусульманську культуру, якщо він тлумачиться широко й ототожнюється з Азією.

Беручи до уваги особливості світосприйняття, К.Юнг [6] говорить про характерну для західної людини екстравертність (коли свідомість спрямована у зовнішнє середовище) на протигагу східній інтравертності (коли свідомість спрямовується всередину себе), що суттєво впливає на формування світогляду. Але яке значення мають ці поняття в контексті української історії?

Іван Лисяк-Рудницький, як і багато інших дослідників української історії, вважав, що “у формулі “Україна між Сходом і Заходом” поняття “Захід” стосується Європи в цілому. Україна “західня” остільки, поскільки вона становить органічну складову частину європейської спільноти народів”[2, 1–2]. До речі, порівнюючи

Україну і Росію, вчений вважав, що Україна більш західна, ніж Росія. Він стверджував, що характер України суттєво західний, себто європейський, але і не заперечував існування сильних західних елементів в українському національному типі. Поняття ж “Схід”, за Лисяком-Рудницьким, в контексті української історії застосовують до двох різних історичних об’єктів: з одного боку, до світу східного християнства й візантійської культурної традиції, з іншого, до світу євразійських кочовиків. Ці два значення між собою цілком не пов’язані, але обидва “Сходи” відіграли першорядну роль у розвитку України [2, 3]. Звідси висновок, що Україна, яка розташована між світами греко-візантійської та західної культур намагалася протягом своєї історії поєднати ці дві традиції в живий синтез.

Проблема культурних взаємовпливів двох світів зацікавила Пантелеймона Куліша. В поняття “Схід” він вкладав значною мірою тюрсько-мусульманський світ, а поняття “Захід” для мислителя територіально охоплює Західну Європу. Орієнталістичні роздуми П. Куліша мають, відповідно сутності проблеми, яскраво виражене подвійне спрямування. По-перше, це взаємовідносини української культури зі Сходом, через вивчення східних впливів як позитивних, так і негативних та порівняння основних цінностей. По-друге, це взаємовідносини із Заходом, через постановку питання про шляхи піднесення української культури до європейського рівня, що письменник вважав цілком можливим і конче необхідним.

Етнокультурні пошуки П. Куліша пов’язані із проблемою самоідентифікації. Він багато розмірковує про східні впливи на українську культуру. Згадаймо, що І.Франко також відзначав, що слов’яни протягом багатьох віків були в таких близьких і різноманітних контактах з мусульманами-турками, татарами, арабами і було б дивно, якби ці контакти не зумовили глибокого впливу Сходу на їхню історію, спосіб життя, мову і взагалі на весь національний характер.

На романтичну ідею вивчення східних впливів пізній Куліш виходить, оцінюючи історичне “буяння” свавільного запорізького козацтва, пояснюючи його азійськими впливами (кримсько-татарськими і турецькими). Звідси певне негативне ставлення до Сходу як символу завойовництва та невільництва. “Азіятство” для письменника було пов’язане не лише із свавільним, войовничим, “руйнівним” духом, а й із відсутністю демократичних свобод, тоталітарним тиском держави, бюрократичними перешкодами розвитку культури

тощо. Письменник тлумачив монгольські (татарські) впливи на Русь однозначно як негативний фактор. П. Куліш вважав, що етнопсихічним чинником виникнення козацтва було “отруєння” української “доброї”, хліборобсько-християнської крові. Азійською (хоча ми знаємо, що ставлення до феномену козацтва неодноразово змінювалося). З одного боку, він подає “азіатство” як рису агресора, як чужу, ворожу українському народові силу, що протягом століть загрожувала йому поневоленням. Але, з іншого, – визнає існування факту позитивних культурних впливів, наприклад, вважаючи, що вплив татарських кочовиків виявився і у віротерпимості козаків і в організації своєрідної козацької республіки.

Підхід, згідно з яким певні етноси подавалися як носії чужого духу та ідей, не прийнятних, в уяві автора, його рідній нації, уже траплявся в українській і російській літературі першої половини XIX ст. У Куліша новим було застосування цього підходу для пояснення історії й феномену козацтва як нібито ураженого, навіть створеного “руйнівним духом” татар. Однак критерієм для П. Куліша у ставленні до Сходу та його народів були не расові упередження, а культурні цінності, що відповідало духові романтизму та породжувало орієнталізм у науці і мистецтві.

У цьому напрямку і розвивалась Кулішева думка і естетичний дискурс в останній чверті XIX ст. Він шанував здобутки мусульманської культури, а також належно оцінював вагому участь вихідців з татар та інших нехристиянських народів у розвитку державності і духовної культури східних слов'ян. Письменник звертає увагу на те, що траплялися випадки, коли азійська і африканська “дикість” аж ніяк не зашкодили східнослов'янським культурам, а її носії змінилися на краще під православно-слов'янським благородним впливом, набули шляхетності. У “Думі про татарина й орапа”, Куліш пише: “Татарин і орап між нас переродились, зробились чесно нам і славою вовік...” [4, 471], маючи на увазі татарське походження дворянського роду Карамзіних і африканське походження Пушкіна. Отже, цивілізаційним ідеалом письменника була не самодостатня расова (національна) “чистота”, а поступ національної і загальнолюдської культури.

У віршах П. Куліша 1880-1890-х років Європа і Азія не раз протистоять одна одній як втілення відповідно культури і руїни, свободи і неволі. Вірш-звернення „До рідного народу” [4, 386]

містить заклик повертатися до європейської сім'ї культурних народів. А у романі "Искатели счастья" (50-ті роки) письменник-європеїзатор вустами одного з героїв приєднується до поширеної серед етнографів думки про те, що українці "лежат головою к Европе, а ногами к Азии".

У своїх думках, втілених у творчості, письменник прагне подолати негативну азійську спадщину і наблизитися до Європи, але це не є повним запереченням Сходу і благоговінням перед Європою. Саме у контексті європейського орієнталізму П. Куліш проявляє значний інтерес до культурно-естетичних цінностей азійських, зокрема мусульманських, народів. Головним для Куліша стає вирішення спільної для всіх світоглядної проблеми – одвічної боротьби в людській історії "духу любові і духу злоби, правди і неправди". І в національному, і в глобальному масштабі митець не поділяє людей на своїх і чужих, на Захід і на Схід, а апелює до загальнолюдських цінностей. У "Марусі Богуславці", автор спрямовує свої думки не тільки проти "сліпих поводитирів сліпого гайдамацтва, а і проти православних попів і ченців, католицьких ксьондзів, єзуїтів та уніатів, мусульманських мул, які розпалювали національний розбрат на ґрунті релігійного фанатизму.

Як романтичний "бунтар", неодноразово виступаючи проти офіційної церкви, „несамовитий" Куліш боровся за відновлення гуманістичних принципів раннього християнства. Він звинувачує деяких попів у тому, що "релігія любові" в них "обернулась в релігію ненависті гидкої". Натомість у "Марусі Богуславці" ідеалізованими образами виступають турецький султан Осман, який мріє "кожній вірі право рівне дати" і проста українська дівчина, згодом його дружина, Маруся – носії вищих загальнолюдських ідеалів як ісламу, так і християнства. У цьому творі дослідник творчості Пантелеймона Куліша Є.Нахлік [3, 13–19], вбачає Кулішеву ідею зближення конфесій. Такий підхід є цілком можливим, бо автор поеми орієнтується тут не стільки на національно-релігійні, скільки на загально-гуманістичні цінності. Куліш закликає до романтичного синтезу гуманістичних традицій людства та різних віровчень, утверджує неорелігійне "нововірство" – релігію любові, милосердя, добра, науки, просвіти, культури. На думку українського митця, це може статися, оскільки в основі релігійних почуттів людини лежить універсалістичне прагнення відобразити єдину сутність світобудови

в синтетичних формах.

П. Куліш оцінював діяльність різних конфесій на Україні з погляду поширення та засвоєння вселюдської культури. Він з повагою ставився до інших віровчень, а тому й хотів відкрити християнській Україні етичні і культурні цінності ісламу. Це простежується у таких відомих творах, як “Магомед і Хадиза”, “Маруся Богуславка” та ін., в яких відлунюється зацікавленість письменника мусульманським світом (арабським і турецьким), що є характерним саме для європейського романтизму.

Конкретизуємо дещо з приводу Кулішевого ставлення до релігії і до віри. “Я атеїст, що знає тільки Бога...” – цей відомий вислів письменника викликав сильну критику з боку Івана Франка, на думку якого це є проявом половинчастості і непослідовності. У “Хутірській філософії і віддаленій од світу поезії” про характер своєї релігійності сам Куліш напише так: “Я був дуже релігійний... Без фанатизму і нетерпимості..., я був ентузіастом біблійного слова. Воно, мов розжарене вугілля, запалювало моє серце до любові, дружби і своєрідного патріотизму, патріотизму українського слова” [5, 111]. Тепер нам стає зрозумілішим, звідки така віротерпимість.

На думку Адама Войтюка, Куліш чітко розрізняв традиційну масову релігійну свідомість і елітарну концепцію християнства як універсальної всесвітньої релігії, до адекватного розуміння якої підносяться вибрані одиниці, які формально можуть належати не лише до різних течій християнства, а й до інших світових релігій, наприклад, до мусульманства, репрезентуючи собою усе людство, яке є ніби “одна збірна людина”, що “може постукати у двері премудрості Господньої” [1, 122]. Літературний твір “збірної людини” – книга книг, тобто Біблія, адресований усім народам. Не менш, ніж Євангелієм, Куліш зацікавлений і Кораном. Він нерідко апелює до насичених гуманізмом моральних настанов цих духовних джерел.

Пантелеймон Куліш звертається до вселюдської перспективи і крізь призму гуманістичної моралі, з позицій християнського братолюбства, бачив не так національну історію України, як спільну історію народів. Він вболіває за долю всього людства, незалежно від віри чи приналежності до якогось народу.

Протягом творчого життя письменник втілював ідеї гуманізму, братньої любові і дружби між народами у своїх віршах, поемах, прозових та філософських творах. Він мав ще ширший романтич-

ний задум – створити цикл поем, присвячений складній долі самобутньої мусульманської культури. Але, на жаль, цей задум повністю здійснений не був.

Романтично-гуманістичний погляд Пантелеймона Куліша на мусульманську культуру відчувається у зображенні татар і турків у своїх поемах. Як відзначає Є.Нахлік, він один із перших в українській літературі показує їх як живих людей зі своїми думками і переживаннями, побожністю й гуманністю. Поет доводить, що людська природа, сфера почуттів українців і татар досить близька, а тому страждання християн здатні зворушити мусульман, викликати у них співчуття. Куліш прагнув не засуджувати мусульман, а зрозуміти їхні устремління.

“Не звинувачувати, а розуміти” – давайте замислимося над цією тезою і згадаємо старий християнський принцип: “В головному – єдність, не в головному – відмінність, і в усьому – любов”. Пантелеймон Куліш дійшов до загальнолюдської мудрості, що в кожній культурі присутній єдиний вселенсько-космічний генетичний код і палко доводив, що в ідеалі людство повинно прагнути (бо це є цілком можливим) всесвітньої гармонії, яка складається з різних культур. Отже, оцінка українським письменником проблеми “Схід-Захід” дуже суперечлива, але внесок митця у побудову містка між культурами на основі взаємоповаги, терпимості, гуманізму, добра і краси надзвичайно великий.

Література

1. *Войтюк А.* Символ віри Пантелеймона Куліша // Віче. – 1997. – №3.
2. *Лисяк-Рудницький І.* Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе. – Т.1.– К., 1994.
3. *Нахлік Є.* Україна між Сходом і Заходом, Азією і Європою: погляд Пантелеймона Куліша // Пантелеймон Куліш. Матеріали і дослідження. – Львів – Нью-Йорк, 2000.
4. *Куліш П.О.* Твори: В 2-х т.т. Т.1. Прозові твори. Поетичні твори. Переспіви та переклади. – К., 1998.
5. *Куліш П.О.* Хутірська філософія і віддалена од світу поезія // Хроніка – 2000. – Наш край. – 1993. – №3–4(5–6). – С.104–127.
6. *Юнг К.Г.* Йога и Запад // Архетип и символ. – М., 1991.

ДАЛЕКТИЧНИЙ ГУМАНІЗМ ОЛЕКСАНДРА ЯЦЕНКА

Те, що та методологія і стилістика філософування, які випрацював і які сповідував Олександр Яценко, належать до європейських, точніше, євроатлантичних (не у геополітичному, а у геокультурному сенсі), традицій, сумніву не підлягає. Власне, йдеться про традицію неомарксистського гуманізму, яка спиралася на ранні та зрілі праці Карла Маркса (“виносячи за дужки” його політико-ідеологічні ексерсиси на кшталт “Комуністичного маніфесту” чи різноманітних директив німецьким соціалістам чи французьким комунарам), й уособлювалася іменами Еріха Фромма, Анрі Лефевра, Адама Шаффа, Лешека Колаковського, Роже Гароді тощо. У часи формування Олександра Яценка як самобутнього філософа найвизначніші неомарксистичні гуманістичного спрямування були активними особами світового філософсько-світоглядного розмислу, а деякі ще перебували у лавах тих чи інших компартій, користуючись певними ідеологічними “вольностями” доби хрущовської “відлиги”. І хоча невдовзі “вольності” закінчилися і відхилення від офіційної ідеологічної лінії були мінімізовані, все ж філософські настанови Яценка залишилися – до його останніх днів – суголосними західному гуманістичному неомарксизму.

Я навмисно обрав для цитування останню книгу філософа “Гуманізм диалектико-матеріалістического мировоззрення” (К, 1984), написану разом із іншим знаним українським неомарксистом Володимиром Шинкаруком. І от у цій книзі містяться чималі пасажі у стилі чи то пізнього Фромма, чи то раннього Колаковського: “Осмислюючи досвід суспільно-політичних рухів і концепцій, які мали місце в історії суспільно-політичної думки, можна зробити такий висновок: будь-яка спроба під виглядом всіляких слушних цілей виправдати застосування аморальних засобів безпідставна. Тут може бути тільки два варіанти. Якщо поставлена мета дійсно вимагає для своєї реалізації аморальних засобів, тоді вона, ця мета, у своєму змісті аморальна, а її “благородні” зачинає або свідомою оманю, або хибною думкою суб’єкта, або, коли йдеться про індивіда з певним “зсувом” психіки, що психологи називають “захисним мотивом”... Якщо ж мета має дійсно моральний зміст, вона не може

вимагати застосування аморальних засобів... Історичний досвід вчить, що аморальні засоби не залишають незаплямованою моральну чистоту мети. Навіть якщо ці засоби в технічному, речовому відношенні і ведуть до реалізації мети, то, переносячи на її зміст свої властивості, вони позбавляють її моральних чеснот. Крім того, застосування аморальних засобів деморалізує, насамперед, самого суб'єкта" [1, 233].

І ще більш красномовний фрагмент, якщо взяти до уваги відому у ті часи кожному притомному інтелегентові, хоча б в основних рисах, реальну історію партії більшовиків у сталінські роки (щодо ленінського часу тоді у багатьох ще існували серйозні ілюзії): "Вищим і останнім критерієм моральності цілі та засобу може бути тільки людина, її розвиток, цілісність і гармонійність її буття, її щастя. Сукупний суспільно-історичний досвід людства виробив моральні критерії, які в певних суспільно-історичних параметрах виступають як граничні і абсолютні. Цими критеріями є прості норми моральності, які виражають найфундаментальніші і вселюдські інтереси. Якою б надскладною не була певна моральна проблема в надскладній ситуації, при її добросовісному розв'язанні через, можливо, довгий ряд опосередковуваних ланок суб'єкт упирається в прості норми моральності, які не вимагають для себе вже жодних критеріїв.

Прості норми моральності та справедливості мають стати непорушними життєвими правилами як у відносинах між окремими особами, так і у відносинах між народами" [1, 237–238]. Зрозуміло, це "сховано" в кінці книги, коли цензура, що виступала під скромною назвою Головліта, мала би втомитися, і вже не помітила б, що йдеться про відвертий виклик усій партійній практиці. Отже, маємо ще одну рису спорідненості філософії Олександра Яценка з тим, що дещо раніше за нього і синхронно з ним робили неомарксистигуманісти західного світу, – протиставлення Маркса і Леніна, власне, елімінацію ленінізму з "істинного марксизму". Звичайно, радянський філософ не міг не процитувати Леніна хоча б кілька разів у монографічному творі, його б не зрозуміли і книгу до друку не рекомендували б.

Так само відповідає ідейним спрямуванням неомарксизму і критичне ставлення до раціонального, відірваного від багатства людського ества або піднесеного над усіма іншими виявами людського як вищий вияв суб'єктних якостей людини, – не має

значення, індивідуальних, колективних чи навіть глобальних. Тут Яценко сягає ледь не памфлетної тональності, наводячи приклади різного гатунку, і резюмує: “Голий раціоналізм, якщо і визнає позитивну значущість почуттів, то тільки з позицій раціональної доцільності як засобів, що сприяють досягненню поставленої поза ними мети. Насправді ж це далеко не так. Почуття є формою виразу потреб людини та її сутнісних сил, власне, воно само є сутнісною силою людини. Переживаючи в процесі діяльного ставлення до дійсності високі почуття, людина тим самим утверджує, розвиває свої сутнісні сили. Тому переживання певного почуття може бути самоціллю. Людина споглядає твір мистецтва, упадає за кохану жінкою, здійснює благородний вчинок не заради якихось наступних результатів, а заради самих цих дій. І єдиною підвалиною перетворення діяльності на самоціль виступає певне почуття, переживання якого є утвердженням, самовиразом якоїсь частки людського ества.

Власне, у будь-якій діяльності людина тоді живе, коли переживає її, вкладає у неї свою пристрасть, натхнення, серце і душу” [1, 204].

І ще одна цитата у продовження попередньої думки: “...Ми ніколи не досягнемо абсолютного знання, яке б дало можливість з досконалою точністю “вирахувати” оптимальну лінію поведінки і всі її наслідки. У кожній конкретній життєвій ситуації залишаються невраховані, непізнані моменти, свої ікси та ігреки, які неможливо вирахувати за допомогою найвищої математики. І тоді-то незамінною основою вибору є наше моральне, громадянське почуття. І чим більш розвинутим, людяним воно є, тим більш адекватним, більш правильним, гуманістичним буде вибір мети” [1, 207–208].

У своїх лекціях Олександр Яценко був ще більш відвертим, ніж у текстах монографій, і далеко не перед кожною аудиторією (а він тонко відчував специфіку кожної студентської чи викладацької групи) загороджував власну позицію частоколом посилок на класиків марксизму і партійні документи. Коли він ставив у центр людських визначеностей здатність любити і бути предметом любові, то це не мало вигляд ересі (чим, власне, було таке твердження в системі марксистсько-ленінської ортодоксії), а було чимось органічним для лектора. Чи коли він виводив потребу людей у державі з падіння феномену морального авторитету, який до цього підтримував рівновагу і цілісність соціальних відносин – і т.ін.

При цьому Яценко, свідомо чи підсвідомо, використовував ту специфіку ідеологічної ситуації в УРСР, яка існувала у добу В.Щербицького і давала змогу у певних межах відхилитися від встановлених ЦК КПРС стандартів ідейної лояльності. Головним об'єктом боротьби республіканської парторганізації України і місцевих структур КДБ був, звісна річ, “український буржуазний націоналізм”, під який підганяли практично все живе культурне життя, пов'язане з українськими традиціями й українською мовою. вияви такого націоналізму могли знайти навіть у таких беззаперечних радянських класиків, як Олесь Гончар, Юрій Смолич чи Микола Бажан. Але, перейняті боротьбою з “українськими буржуазними націоналістами”, керманічі республіканської ідеологічно-репресивної системи на інші прояви ідейного нонконформізму реагували слабше, бо вони виходили за межі її спеціалізації у все-союзному розподілі боротьби проти “політичних ересей”. Відтак, якщо читати курс лекцій російською мовою й усіяко ухилитися від української проблематики на користь вселюдської, то можна було дозволити собі прояви вільнодумства, часом і значного. Крім того, філософія через її специфіку надавала можливості використовувати високого рівня абстрактно-символічну мову виразу ідей, що часто утруднювало життя ідеологічних охоронців. Олександр Яценко, на думку деяких його колишніх студентів, у тому числі й автора цих рядків, бездоганно професіонально користався цією специфікою філософського розмислу.

Не відчуті імпульси чогось живого і гуманного в його філософських конструкціях було неможливо, тим більше на тлі шаманського “камлання” марксистсько-ленінських ідеологів, які переважали на філософському факультеті Київського держуніверситету у ті роки. З позицій сьогодення його спроби — часто успішні — знайти в межах офіційного курсу якісь острівці свободи і людяності нагадували спроби середньовічного теолога вибороти простір неконтрольованості у лещатах войовничо-догматичного богослов'я, чи, мабуть, цей образ буде більш точним, окреслити певні реформаційні ідеї, намалювати всю привабливість “повернення до джерел”, водночас не порушуючи по-лютерівськи питання про хибність усієї будови ортодоксальної ідеології, про потребу її відторгнення.

Адже Олександр Яценко не був дисидентом, свідомим борцем проти тоталітарного режиму, він був радше духовно вільною

людиною, і саме такими й намагався виховати студентів-філософів. Вільною внутрішньо, але далеко не завжди вільною у своїх діях, адже фах філософа-професіонала вимагав або гри за правилами системи (хай і на грані фолу), або шляху в мордовські табори, як у його колег по Інституту філософії Василя Лісового та Євгена Пронюка. Не кожен міг, очевидно, наважитися на такий шлях, тим більше, що в інтелігентських колах – аж по 1990-й рік включно – існувало потужне і масове прагнення змінити систему зсередини, гуманізувати її, повернути її ідеологію до джерел Марксової гуманістики.

І знов-таки, в цьому Олександр Яценко тією чи іншою мірою поділяв ілюзії практично всього західного неомарксизму, та й радянських неомарксистів. Адже, скажімо, коли він виводив оптимальну, на його думку, формулу взаємодії науки і виробництва, тобто практики розвинутого індустріального чи вже навіть частково інформаційного суспільства, то ця формула збігалася з пропозиціями провідних західних неомарксистів, коли вони вели мову про “гуманізоване”. “вилікуване” суспільство.

“Зазвичай малюють такий шлях руху “наука – виробництво”: від абстрактних фундаментальних теорій через окремі теорії та прикладні науки до конкретних виробничих розробок та їхнього практичного застосування. Однак сутності свідомо створюваного суспільства відповідає дещо інший шлях: від фундаментальних наукових відкриттів у ще більш абстрактну сферу філософії, соціології та моралі, де вони здобувають оцінку і соціальну санкцію з позицій комуністичних ідеалів, через політекономію і політику до виробництва” [1, 231–232]. Замінити ідеали комунізму на ідеали гуманізму – і чим це не текст, скажімо, Еріха Фромма?

Власне, одним із центральних сюжетів докторської дисертації Яценка (і його монографії “Цілепокладання та ідеали”) якраз і було доведення облудності тези про те, що благородна і шляхетна, свята мета виправдовує всі засоби, що високі ідеали “підтягують” до свого рівня всіх, хто їм служить; філософ же доводив, що засоби обов’язково повинні бути шляхетними, а служіння ідеалові – не виправдання чистішої ніщості, і тому шлях “наука – виробництво” має бути таким складним, де філософи і визнані моральні авторитети мають верховенство над політикою і політиками.

Виникає, втім, закономірне питання: у текстах Олександра Яценка, навіть у завуальованому вигляді, не вдасться знайти

філософського осмислення феноменів демократії (скажімо, в її класичному полісному вигляді, що робило чимало філософів, у тому числі й українських), публічного права чи громадянського суспільства (теж робилося, хай і під виглядом критики). В чому справа? Ці феномени не цікавили філософа через його професійні інтереси чи причина тут у чомусь іншому?

Очевидно, останній варіант відповіді буде правдивим, і це “інше” Олександр Яценко поділяє з самим Карлом Марксом і значною кількістю неомарксистів. Практично все своє життя Маркс присвятив викриттю феноменів права, демократії та громадянського суспільства, висловив на їхню адресу чимало дошкульних (і частково справедливих) реплік, довів їхню обмеженість, пов’язав їх з відчуженням людини від самої себе, але на цьому і спинився. Що замість них? Крім надзвичайно абстрактних філософських формул, Карл Маркс нічого іншого не запропонував. Більше того, в останні роки свого життя він кілька разів схвально висловився на адресу загального виборчого права, яке, мовляв, дає можливість трудящим домогтися реалізації своїх потреб без революції. Але ці зізнання і констатація у III томі “Капіталу” того факту, що в межах найрозвинутішого індустріального суспільства комунізм побудувати неможливо, залишилися, схоже, поза полем уваги більшості неомарксистів, у тому числі і радянських. Тут мало звернути увагу на ці положення, їх слід було осмислити в їхній сув’язі, а це вже означало вихід у простір дисидентського, “самвидавівського” теоретичного розмислу, на що далеко не кожен міг би інтелектуально і морально наважитися.

Відтак, загальне спрямування текстів і лекційних виступів Олександра Яценка – це поліпшення радянської системи зсередини, її комплексна гуманізація, перехід до “соціалізму з людським обличчям”. Втім, і це була відверта ересь, тож система “діалектичного гуманізму”, ставлячи в центр своїх концептуальних побудов живу людину з її розвиненими чуттєвими та раціональними іпостасями, з її здатністю до вільного цілепокладання, з її інтересами та мріями, об’єктивно руйнувала ідеологію більшовицького тоталітаризму, хоча й сама мала вигляд вельми утопічної. Ще більш утопічними є побудови Олександра Яценка сьогодні, коли навіть не має сенсу мріяти про гуманітарно-етичну експертизу практичних проєктів, не має значення, виробничих чи політичних. А водночас нові хвилі глобальної економічної кризи та реальна загроза негативних

геокліматичних змін з необхідністю штовхають ринкову економіку та електоральну демократію у бік прямої залежності від експертних оцінок високого рівня абстракції й у напрямі визнання остаточності та самодостатності такого критерію діяльнісного вибору, як мораль.

Література

1. *Шинкарук В.И., Яценко А.И.* Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К., 1984.

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В УМОВАХ СУЧАСНОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ЕНТРОПІЇ

Останні десятиріччя в українському соціумі відбуваються суттєві трансформаційні процеси практично в усіх сферах суспільного життя, що зумовлено як загальносвітовими чинниками, так і факторами, характерними для пострадянського суспільства. Це актуалізує проблему дослідження основних тенденцій в соціокультурній сфері України в ХХІ ст. і зумовлює необхідність вироблення стратегії, яка б оптимізувала ці процеси.

Як відомо, соціально інтегруюче ядро будь-якої культури являє собою достатньо жорстко структуровану систему ціннісних орієнтацій, форм соціальної організації і регуляції, каналів соціокультурної комунікації, комплексів культурних інститутів, стратифікованих засобів життя, ідеології, моралі, механізмів соціалізації і інкультурації особистості, нормативних параметрів її соціальної і культурної адекватності спільноті. В українському суспільстві сьогодні простежуються інша тенденція – зниження рівня структурованості, складності і поліфункціональності як культурного комплексу суспільства у цілому, так і його окремих підсистем. Цей процес торкнувся не лише світських, а й релігійних інституцій. Тобто в наявності певні ознаки соціокультурної ентропії, деградації української культури як системи.

Склалась ситуація, коли попередні нормативно-ціннісні регулятори соціального життя (зокрема, марксистсько-ленінська ідеологія) вже перестали домінувати у духовному житті суспільства, а нові ще не сформувались. В умовах глобалізації змінюється підхід до економічного розвитку українського суспільства, замість ідеологічної платформи, на якій відбувалась міжнаціональна взаємодія у радянський період, вирішальним стає економічний фактор. Трансформується сутність ринкових відносин – на зміну суспільній власності на засоби виробництва приходять приватна власність, спостерігається тенденція стрімкого майнового розшарування.

Через злам стереотипів свідомості і поведінки людей відбувається девальвація традиційних норм і правил життя, соціальної взаємодії, моралі, ціннісних імперативів, табу, все більш наявним

стає конфлікт поколінь. Християнство перестає бути джерелом непорушних норм і правил життя. Однією з характерних рис суспільства стає надзвичайна його індивідуалізація, а домінуючим принципом у людській свідомості – “кожний за себе”. Все більше людей виходить із зони регуляції свідомості і поведінки засобами домінантною для українського соціуму культурної системи, падає ефективність процесу соціалізації й інкультурації особистості засобами виховання, освіти, церкви, державної ідеології і пропаганди.

Руйнування системи соціально інтегруючих мотивацій для здійснення діяльності, що відповідає колективним інтересам, веде до зниження рівня консолідації суспільства, зростання кримінальної активності, соціальної, релігійної і національної нетерпимості. Отже, зона дії патернів свідомості і поведінки людей, що історично склались і закріпились в українській культурній традиції, поступово звужується, поступаючись місцем маргінальним полям культури.

Період порушення функціональної цілісності і збалансованості соціокультурної системи супроводжується інтенсивним пошуком нових смислових орієнтирів соціального мислення. Цей пошук має багатоплановий характер, і, як свідчить історія, технології подолання соціокультурної ентропії значно відрізняються. Якщо шляхи виходу з політичної і соціально-економічної кризи уявляються все ще надто примарно, то вже сьогодні суспільство наблизилось до усвідомлення необхідності активної гуманітарної політики, що спрямовується на формування, розвиток і збереження фундаментальних загальноцивілізаційних цінностей. Такий підхід базується на розгляді людини як центральної ланки у соціокультурному розвитку, однак “гуманітарна політика – це не лише односторонній механізм забезпечення людського розвитку, а й механізм взаємодії особи, суспільства і держави” [1, 488]. Необхідними умовами успіху цієї політики є: по-перше, формування нової ідеології (або оновлення традиційної), що достатньо чітко формулює цільові настанови соціальної мобілізації; по-друге, спільність світогляду людей у соціумі; по-третє, накопичення критичної маси людей, які зацікавлені у соціокультурній інтегрованості.

Зазначимо, що усвідомлення особистістю своєї ідентичності з певним суспільством відбувається через сприйняття його культури (цінностей, норм, специфічного стилю життя та ін.), що знаходить відображення у її свідомості. Тому одними з головних завдань

гуманітарної політики на сучасному історичному етапі стає: сприяння всебічному духовному та інтелектуальному розвитку особистості; формування національного світогляду, державної ідеології на основі загальних гуманістичних цінностей; вироблення методології і механізму взаємодії особистості, суспільства і держави для консолідації спільноти.

Звуємо питання щодо таких сфер людської діяльності, як культура, мистецтво, релігія, мораль. Історичний досвід свідчить, що не можна говорити про майбутнє суспільства, без знання його минулого. Не можна займатися культуротворенням, відкидаючи історичний досвід попередніх поколінь, свідомість і поведінка яких завжди мотивувалась і регулювалась соціальними інтересами і потребами, загальноприйнятими нормами і правилами. Саме ця тенденція – звернення до культури власного народу, що являє собою звід “правил гри” колективного існування, діяльності і взаємодії, вироблений поколіннями, – найбільш ясно простежується у сучасному українському суспільстві.

Важливою рисою українського суспільства на початку ХХІ ст. є те, що у світогляді людей все більшу роль починає відігравати релігійний компонент як стабілізуючий фактор суспільного життя, як засіб вирішення моральних проблем. Новий культурний простір наповнюється реставрацією релігійних засад суспільства, релігійні ідеї активно витискують марксистсько-ленінську доктрину й атеїстичну ідеологію. Саме в релігії переважна частина сучасного українського суспільства вбачає внутрішній резерв для мобілізації і відновлення структури своєї соціокультурної організації.

Однак цей процес протікає на тлі суттєвих трансформацій релігійної свідомості суспільства, що зумовлені не лише загальносвітовими тенденціями, а й суто внутрішніми особливостями. Через антирелігійну політику, що проводилась в радянський період, був перекритий основний канал ретрансляції релігійного знання – від старшого покоління до молодшого. В сім'ї старше покоління блокувало передачу релігійної інформації наступному поколінню, свідомо уникаючи навчання християнському катехізису.

Це зумовило специфіку релігійної свідомості: протягом всього ХХ ст. відбувався поступовий перехід релігійної свідомості з книжкової сфери в обрядову, в результаті чого релігійні тексти почали функціонувати за законами народної традиції. Ця ситуація сприяла

поширенню обрядовості як спотвореної форми релігійної свідомості, при якій знання алгоритму поведінки при виконанні релігійних обрядів є більш важливим, ніж їх богословська сутність. Виконуючи релігійні ритуали, сучасна молодь часто не розуміє їх сакрального змісту.

Функціональну роль релігії у суспільстві не можна оцінювати лише зі знаком “плюс”, в провадженні релігійної ідеї простежуються певні підводні каміння. Справа у тому, що Україна – релігійно плюральна країна, вона розташована на рубежі між Сходом і Заходом, між таких основних течій християнства, як православ'я, католицизм і протестантизм, між християнством і ісламом. На її території здавна проживають поряд представники різних вірувань, що стало однією з підвалин її релігійної плюралістичності, яка характеризує духовний світ українського суспільства. Як відзначає А.Колодний, “нині ми маємо в Україні офіційно зареєстрованих понад 120 релігійних течій і церков” [2, 243]. І все ж найважливішою складовою її релігійного життя залишається Православ'я, але й воно зазнало розколу на окремі Церкви, домінуючими з яких є Церква Московського Патріархату, Київський Патріархат, Автокефальна Православна Церква.

Диференціація християнства продовжується: у сучасне релігійне життя вторгаються все нові і нові нетрадиційні течії. За умов глобалізації релігійна сфера піддається таким суттєвим перетворенням, що постає проблема збереження національної і культурної ідентичності українського народу, духовна традиція якого певною мірою ґрунтується на християнській культурі.

Якщо на початку становлення незалежної держави міжконфесійні і міжцерковні конфлікти мали, в основному, не релігійне, а матеріальне підґрунтя, то на сучасному етапі кожна церква прагне до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя у суспільстві. “Нині в Україні релігійний фактор загалом не працює на її національне відродження” [2, 266], – констатує А.Колодний. Однак толерантне ставлення до носіїв інших вірувань, сприйняття загальнолюдських цінностей, що ґрунтуються на універсальних і трансцендентних істинах, можуть зіграти позитивну роль у консолідації українського суспільства.

Інша тенденція, що спостерігається у сучасному українському суспільстві, це – пошук культурних форм, які містили б у собі зерно подальшого розвитку української релігійної культури. Українська

культура сьогодні проявляє себе, в основному, в двох формах: національній, корені якої сягають у глибину століть, і такій, що тяжіє до уніфікації. Важливо зрозуміти, які форми національної культури і культури інших народів могли б сприяти вирішенню проблеми виходу із соціокультурної ентропії, що склалась в Україні, вичленити каталізatori їх розвитку. Цілком очевидно, що ефективність цього процесу залежить від відповідності обраних культурних форм проблемам соціокультурного розвитку соціуму.

У зв'язку з цією проблематикою все частіше озвучується ідея звернення до народної культури і, зокрема, народної християнської культури. Ця ідея виникла закономірно, бо саме народна християнська культура (як складова української культури) тісно пов'язана з традиціями і практичним соціокультурним досвідом українського народу. Орієнтована на зберігання самобутності і культурної своєрідності соціуму, вона залишається найголовнішою характеристикою на будь-якій стадії його розвитку.

За своєю суттю українська народна християнська культура не є конфесійною за канонічними критеріями або судженням церковної ієрархії. Сформована на релігійному фундаменті, на народних традиціях і духовному досвіді народу, вона набула відносну самостійність у соціокультурному полі. Окремі її прояви часто сприймалися церквою як "низове" дисидентство, інакомислення. В народній релігійній культурі відбився весь комплекс релігійних уявлень українського народу, в якому язичницькі елементи часто переплітаються з християнськими.

Однак створення програми гуманітарної політики лише на підставі традиційної нормативно-ціннісної системи має певні труднощі, бо це означає приречення суспільства на самоізоляцію від прогресивного розвитку. Демонтаж старої соціокультурної системи потребує інноваційних концепцій реформування для її подальшого функціонування, що особливо характерно для періоду корінних перебудов суспільства. Однак новації, що ігнорують вікові традиції, вносять нестабільність у суспільство.

Увага до цієї проблеми стимулюється подвійною природою людини, що детермінувала дисгармонію взаємовідносин двох її іпостасей, одна з яких пов'язана з колективною соціальністю, народними традиціями, інша – з творчою індивідуальністю, революційним активізмом професійної творчості. Для утримання

іпостасей у рівновазі однаково необхідні як традиції, так і новачії. І не тому, що між ними існує дещо спільне, що їх примірює, а через те, що лише через їх синкретизм відкривається особливий характер національної культури, її своєрідність і суверенність. У такому ракурсі спадкоємність традицій слід розглядати через парадигму або концепт епохи, що припускає творче, змістове включення минулого у сучасне. Минуле входить у сучасність, приймаючи зміни, детерміновані інноваціями.

В епоху глобалізації, коли іде активний процес поширення відкритих інформаційних потоків і просторів, поширення схожих стандартів і стилів життя, примноження транснаціональних контактів усіх рівнів, домінуючі позиції починає займати специфічний культурний феномен – масова культура. Цей феномен, що народився у творчості плебсу на світанку урбанізації суспільства, сьогодні впливає на розвиток ціннісного змісту всіх сфер культури, визначаючи їх спрямованість. Тяжючи до спрощення і уніфікації, він все менш орієнтується на ментальність народу і його національні традиції, блокуючи розвиток національних культур. Дж.Рамоне порівнює її з “новим опіумом для народу” [6, 1]. Аналізуючи можливі наслідки глобалізації, вчені все частіше ставлять питання про захист національної культурної самобутності, національних традицій [3–7].

Сучасна міжнародна спільнота намагається розробити нову глобальну шкалу цінностей, яка б сприяла зміцненню зв'язків між людьми в умовах зростаючої одноманітності, з одного боку, і диференціації, зумовленої почуттям етнічної винятковості, – з іншого. Розробка політики в цій сфері спрямовується на об'єднання міжетнічного суспільства шляхом більш ефективного врахування реальностей і можливостей, детермінованих культурним плюралізмом. В цих умовах принципово важливим, на наш погляд, стає діалог української народної культури в її християнській традиції з культурою сучасної західної цивілізації. Ідеальною моделлю української соціокультурної системи може бути гармонійне поєднання елементів модернізації з традиційними формами.

Аналіз окремих аспектів сучасного соціокультурного стану в Україні показує, що проблема формування української національної культури може бути вирішена різними шляхами. Однією з її визначальних матриць може стати, наприклад, народна релігійна культура, якій властива здатність до саморозвитку, оновлення,

актуалізації, до запозичення нових культурних форм. Функціонуючи як частина соціокультурної системи, що відбиває потреби певних груп суспільства у самовираженні і самоідентифікації, вона перебуває у певних зв'язках з іншими підсистемами культури, впливаючи на їх розвиток.

Розглядаючи народну релігійну культуру у цьому ракурсі, важливо з'ясувати найбільш оптимальні засоби її функціонування в умовах глобалізації; засоби сполучення традиційних цінностей з мінливою кон'юнктурою сьогодення; можливі форми її співіснування з масовою та іншими субкультурами; соціальні групи, які сьогодні активніше за всіх включені в процес її створення, зберігання і репродукування. Ці питання, на наш погляд, дуже важливі, бо дають можливість наблизитися до вирішення проблеми визначення шляхів виходу України з соціокультурної ентропії.

Література

1. *Губерський Л.* Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К., 2007.
2. *Колодний А.* Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005.
3. *Маркович Д.Ж.* Глобализация и проблемы защиты и сохранения национальной культурной самобытности // Вестник Російського ун-та дружбы народов = Bull.of Peoples' friendship univ. of Russia. Сер. социол. = Ser.Sociology. – 2001. – № 1.
4. *Нарочницкая Е.А.* Национальный фактор в эпоху глобализации // Процессы глобализации: экономические, социальные и культурные аспекты: проблемно-тематич. сб. – М., 2000.
5. *Colombo M.* Ricerca sociale interculturale e limiti dell'etnocentrismo // Studi di sociologia. – 2001. – А. 39, № 1.
6. *Ramonet J.* L'an 2000 // Monde diplomatique. – 1999. – А. 46, № 549.
7. *Valadier P.* La mondialisation et les cultures // Études. – 2001.– № 3955.

ФІЛОСОФІЯ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА: РЕФЛЕКСІЇ НАД ЦІННІСНИМИ ПІДВАЛИНАМИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ*

В умовах кризи сучасної християнської культури багато мислителів вбачають в поєднанні екзистенціалізму та теології своєрідну можливість адаптації християнства не лише до реальної ситуації сучасної людини, а й трансформацію її ціннісної доктрини для духовної реанімації західного суспільства. Чільне місце серед них посідає постать відомого філософа й теолога – Пауля Тілліха.

Зазнавши безпосереднього впливу ідей С.Кіркегора та М.Гайдегера, П.Тілліх у своїх працях (“Систематична теологія”, “Теологія культури”, “Мужність бути”, “Динаміка віри” та ін.) доводить, що криза віри, що супроводжувала ХХ століття, ймовірно, завершиться новим зверненням людини до вищих сил у ще більш індивідуалізованому варіанті, ніж раніше. Варто зауважити, що сучасна доба “переоцінки цінностей”, краху “дискурсу Ісуса Христа” репрезентує ситуацію розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи з цінностями сьогоденного суспільства. Дану дилему й намагається розв’язати П.Тілліх, чітко усвідомлюючи кризу цінностей християнського світу.

До окремих питань означеної проблематики в творчому доробку П.Тілліха зверталися такі дослідники його інтелектуальної спадщини, як Г.Ваганян, К.Гамільтон, О.Я.Зоткіна, А.Кокрейн, П.Кроссер, С.В.Льозов, Б.Мартін, Т.П.Ліфінцева, С.С.Пімснов, Д.Х.Рендалл, С.В.Таранов, Н.С.Юліна та ін. Зокрема Н.С.Юліна доводить, що християнській теології в США, маючи на увазі й творчість П.Тілліха, була притаманна схильність до етичної і соціально-значимої проблематики (в ущерб філософсько-теоретичній) [6, 7]. Ми ж вважаємо, що такий “ухил” філософії П.Тілліха навпаки більш увиразнює й актуалізує його погляди в сучасну добу. В цьому сенсі доречною є думка С.В.Таранова, який зазначає наступне: “... Сенсом роботи свого життя Тілліх вважав “збереження старих цінностей та їх переклад термінами нової культури” [2, 82]. Серед зарубіжних дослідників

* Стаття подається в авторській редакції

творчості П.Тілліха панус неоднозначне ставлення до його спадщини. Так, К.Гамільтон, наголошуючи на тому, що "...Все вчення Кіркегора підкреслює неможливість об'єднання християнства та спекулятивної думки" [8, 40], називає філософію П.Тілліха антикіркегоровою" [8, 45]. Протилежною є думка А.Кокрейна, для якого "...філософія і богослов'я Тілліха можуть бути оцінені належним чином тільки у світлі релігійного та атеїстичного екзистенціалізму" [7, 77].

Дане дослідження ставить за мету детальніше висвітлити, неповністю розкрити, вище згаданими як вітчизняними так і зарубіжними дослідниками, проблему ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, яку намагався "спровокувати" своїми працями П. Тілліх. Щоб досягти поставленої цілі розглянемо низку співвідношень тілліхової філософії, а саме таких як: цінності – смисл, гуманізм – людяність, моралізм – моральність; по-друге, проаналізуємо значення такого поняття для буття людини, як "мужність бути".

В своїх працях П.Тілліх окреслює низку ідей, притаманних континентальній Європі, до яких сприйнятливою стала американська теологія. І серед них виділяє головну – ідею "необхідності "екзистенціального мислення" в теології та філософії" [5, 456]. Для нього "...екзистенціалізм – це вдале придбання християнської теології. Він допоміг заново відкрити класичну християнську інтерпретацію людського існування. Будь-яка теологічна спроба зробити це не набула б такої ж дієвості" [3, 310]. ..., а "...екзистенціаліст ставить запитання і аналізує людську ситуацію, щоб теолог згодом міг дати відповідь, яка впливає не із питання, але звідкілясь іще, і не із людської ситуації як такої" [5, 328]. Таким чином, на думку мислителя, в теології повинно бути вироблено таке реалістичне вчення про людину, в якому були б урівноважені етичний і трагічний елементи її самовідчуження. Адже, "...Одна із найбільш складних проблем протестантської теології – проблема соціальної етики (включаючи політику, міжнародні відносини, економіку, освіту)" [5, 381].

Цікавою щодо цього постає проблема співвідношення загальнолюдських цінностей із смислом життя, яку порушує П.Тілліх. Більшість філософій історії останнього століття визначали історію як таку сферу, в якій актуалізуються цінності. Складністю цієї термінології, доводить філософ, є необхідність введення такого

критерію, який відрізняв би довільні цінності від цінностей об'єктивних. Довільні цінності, на відміну від об'єктивних, не підпорядковані таким нормам, як істина, виразність, справедливість, гуманність, святість. Носіями об'єктивних цінностей є особистості та спільноти. Якщо назвати такі цінності "абсолютними" (де під "абсолютним" мається на увазі те, що їх дійсність не залежить від суб'єкта, який оцінює), то творення нового в людській історії можна описати так само, як і творення нових актуалізацій цінності в центрованих особистостях. Однак якщо термін "цінність" викликає у кого-небудь сумнів, то альтернативою йому є "смысл". Життя в смыслах, згідно з наведеними вище міркуваннями П. Тілліха, – це життя, детерміноване функціями духу та нормами і принципами, що їх контролюють. Слово "смысл" не є, звичайно, неамбівалентним. Однак чисто логічне використання терміна ("слово має свій смысл") трансцендується в тому випадку, якщо говорять про "життя в смыслах". "Якщо термін "смысл" використовується в цьому значенні, то створення нового в історії можна було б описати як створення нових і унікальних втілень смыслу. Моя схильність на користь цієї останньої термінології почасти заснована на запереченні антионтологічної теорії цінностей, – пише П. Тілліх, – а почасти – на значимості для філософії релігії таких термінів, як "смысл життя". Такий вираз, як "цінність життя", не має ні глибини, ні широти "смыслу життя" [4, 269].

Постулюючи автентичність "екзистенції" як найвищу цінність та сенс "нової реальності", П. Тілліх доводить амбівалентність гуманізму в співставленні його із людяністю. "Такий термін як *arete* (англ. – *virtue*) вказує на актуалізацію сутнісних людських можливостей. Якщо мати це на увазі, то було б правомірним прямо говорити про здійснення людських можливостей, – стверджує філософ, – а внутрішню мету *praxis*, спрямовану на індивідів як таких, назвати "людяністю". Однак і використання поняття "людяності" ("гуманності") теж проблематичне тому, що в повсякденній мові воно має різні значення, а також тому, що є й філософська конотація "гуманізму" як специфічної інтерпретації можливостей людини. Якщо мати на увазі саме цю конотацію, то людяність як мета людського *praxis* може бути протиставлена божественності як цілі (в сенсі "уподібнення Богові"). Незважаючи на ці небезпеки, я хотів би використовувати слово "людяність" в сенсі здійснення

внутрішньої мети людини щодо самої себе та своїх особистісних відносин, причому здійснення це пов'язане зі “справедливістю” як здійсненням внутрішньої мети соціальних груп і їх взаємовідносин” [4, 65]. Як бачимо, спочатку здається що П.Тілліх надає перевагу поняттю “людяність”. Але філософ дещо уточнює в подальших своїх міркуваннях ставлення до цієї проблеми: “Гуманізм – поняття ширше, ніж людяність. Ми визначали людяність як здійснення особистісного життя саме як особистісного життя й співвіднесли її і зі справедливістю, і (в тій більш широкій перспективі, яка включає всі функції духу) з істиною і виразністю. Гуманізм і охоплює принципи, і співвідносить їх з актуалізацією культурних можливостей людини. Людяність, як і справедливість, – це підлегло гуманізму поняття. А гуманізм – це позначення внутрішньої мети будь-якої культурної діяльності. Гуманізм не може піддаватися критиці в якості раціоналізму. Він взагалі не може піддаватися критиці в тій мірі, в якій він стверджує, що метою культури є актуалізація можливостей людини як носія духу. Однак повинна бути відкинута та гуманістична філософія, яка намагається приховати амбівалентності в ідеї гуманізму. Амбівалентності гуманізму засновані на тому факті, що, в якості гуманізму, він ігнорує самотрансцендентуючу функцію життя та абсолютизує її самотворчу функцію. Це не означає того, що гуманізм ігнорує “релігію”. Зазвичай, хоча не завжди, він підпорядковує релігію людським можливостям і розглядає її відповідно – як витвір культури. Але тим самим актуально гуманізм заперечує самотрансцендентування життя, а разом з тим – і глибинність релігії” [4, 81].

Усвідомлюючи амбівалентність гуманізму П.Тілліх ставить не прості питання: “Чи ліберальний гуманізм в його формі, що переважає в більшості західноєвропейських країн, також можна вважати квазірелігією й притому не менш потужною? І це не просто теоретичне питання: мова йде про практичну спроможність Заходу протистояти натиску цих квазірелігій сьогодні” [5, 401]. В сучасну добу, продовжує власну думку мислитель, “...християнський універсалізм трансформувалася в гуманістичний релятивізм” [5, 416]. І тому, як він вважає “...В зв'язку з цим ми повинні визнати, що християнство перетворилось в одну із релігій, замість того щоб залишатися центром кристалізації всіх позитивних релігійних елементів, підкорюючи їх власним критеріям. Значною мірою саме

внаслідок цієї помилки християнство стало об'єктом критики" [5, 435]. "Хоча моральний акт як акт свободи і знаходиться по той бік прогресу, – продовжує міркувати П. Тілліх, – проте все-таки залишається в силі питання про те, чи існує прогрес у наближенні до принципу людяності та в створенні сформованої особистості, а також у наближенні до принципу справедливості та в створенні організованої спільноти. Як в естетичній та когнітивній творчості, так і тут теж необхідно розрізняти два елементи – елементи якісний і кількісний. Лише в останньому з них прогрес можливий – тобто можливий в широті та в удосконаленні, – але ніяк не в першому. Особи, які самодостатньо втілюють принцип людяності, не залежать від мінливих умов культури – прогресивних, застарілих чи регресивних. Безсумнівно, що людяність є новим витвором і в кожному з тих індивідів, в яких вона актуалізована, і в кожній той період, в який культурна ситуація надає нові потенційності. Однак не існує прогресу від одного представника особистісної людяності до іншого, що живе в більш пізню епоху. Той, хто знає, як змінювалися скульптурні зображення від найдавніших культур до сучасних, знає і приклади експресивної людяності (в термінах гідності, серйозності, спокою, мудрості, мужності, співчуття) в образах кожної епохи" [4, 296–297]. Тому на думку вченого, та трансісторична мета, до якої рухається історія, є не згасанням, але здійсненням людяності в кожному людському індивіді.

Надзвичайно актуальну проблему в контексті розглядуваного співвідношення "гуманізм – людяність" порушує П. Тілліх, а саме – цілей освіти та взаємозв'язку між ними. В своїй концепції теології освіти вчений наголошує на тому, що "... На протязі ХІХ ст. технічний ідеал освіти значною мірою підпорядкував собі гуманістичний. Гуманізм став порожнім, позбавленим творчого змісту" [5, 345]. "Оскільки гуманізм став внутрішньо порожнім, й таким же став гуманістичний ідеал освіти. Не дивно, що ця подвійна порожнеча, порожнеча пристосування до потреб індустріального суспільства та порожнеча культурних цінностей, відношення до яких позбавлене граничної зацікавленості, призводить до байдужості, цинізму, відчаю, розумових відхилень, дитячої злочинності, відрази до життя" – констатує П. Тілліх [5, 347-348]. На фоні сучасних реалій, еволюції уявлень та переоцінки цінностей, роздуми американського філософа є вкрай важливими. Зокрема він наголошує на

тому, що людство не повинне забувати і про те, що “демократія може призвести до створення масового конформізму, який для динамічного елемента в історії і його революційного вираження набагато небезпечніший, ніж відкрито діючий абсолютизм. Царство Боже настільки ж вороже усталеному конформізму, як і негативістську нонконформізму” [4, 343-344].

Трансформація релігійного світогляду більшості європейців (й американців) до примітивного моралізму в наш час дає новий поштовх до глибшого вивчення творів П. Тілліха, в яких також порушується, не менш актуальна ніж попереди, проблема співвідношення моралізму та моральності. Адже, як зазначає П. Тілліх, “... Мораль – це така функція життя, за допомогою якої починає існувати сфера духу. Мораль – це конститууюча функція духу” [4, 40], а в в Духовному Співтоваристві вона детермінована благодаттю.

Будь-яка система моралі, позбавлена граничної зацікавленості в якості своєї основи, на думку мислителя, вироджується в спосіб пристосування до соціальних потреб, незалежно від того, чи мають вони граничне виправдання чи ні. І та безкінечна пристрасть (поняття філософії С. Кіркегора, перейняте й трансформоване П. Тілліхом в “граничну зацікавленість” – С.Ш.), яка була характерна для справжньої віри, випаровується, і її замінює розумний розрахунок, нездатний вистояти перед наступом ідолопоклонницької віри. Саме це відбулося повсюдно в Західній культурі. Поки що це приховується за тим фактом, що численні представники гуманістичної віри володіли та володіють до цього часу великою моральною силою, аніж члени якої-небудь діючої релігійної общини. Але це – тимчасово. В цих людях ще присутня віра, гранична зацікавленість до людської гідності та особистого самоздійснення. В них присутній релігійний зміст, який, однак, може бути розтрачений наступними поколіннями, якщо віра не буде оновлена. А це можливо лише в общині віри, в умовах постійного впливу її міфологічних і культових символів. П. Тілліх обгрунтовує тезу про те, що “... Культ і міф зберігають життя віри” [5, 212], а “... в християнській теології значною мірою може бути подоланий моралізм” [5, 327].

В своїй “теономній етиці” П. Тілліх, розрізняючи моралізм і моральність, протиставляє обумовленим моралізмам – безумовну моральність, моралізму авторитету – моральність ризику (“Істинна моральність – моральність ризику. Це моральність, заснована на

“мужності бути”, динамічному самоутвердженні людини як людини. Таке самоствердження повинне включати загрозу небуття, смерті, вини та безглуздості. Воно ризикує собою, але через мужність цього ризику собою воно завойовує себе. Моралізми гарантують безпеку, моральність існує за відсутності безпеки, в ситуації ризику та мужності” [5, 339]), моралізмам закону – моральність милості, моралізму справедливості – моральність любові (“... справедливість втілюється в любові. Моралізм справедливості прагне до моральності любові. Любов... – це не емоція, а принцип життя. Творча справедливість – справедливість, що творить завдяки любові – це єдність любові та справедливості, граничний принцип моральності” [5, 341-342]). Для філософа любов – це не лише відповідь на проблему моралізму та моральності, а – її вирішення. Для цього людина має бути вільною. На думку мислителя, “... в людині свобода сполучена з тривогою. Можна назвати свободу людини “свободою в тривозі” або “тривожною свободою” (по-німецьки – *sich angstigende Freiheit*). Ця тривога – одна з тих сил, які спонукають до переходу від сутності до існування” [3, 317].

Щоб здійснити остаточний крок до власного якісного перевтілення, вважає філософ, кожна людина повинна мати “мужність бути” – бути собою. С. Льзов доречно зауважує, що “... пропонуючи читачу власне розуміння природи тривоги, Тілліх описує і шляхи її подолання. Людина долає тривогу завдяки утвердженню свого Я всупереч небуттю, тобто завдяки тому, що Тілліх називає “мужністю бути”. ... Справа в тому, що розроблена ним філософська категорія “мужності бути” поєднує етичну проблематику з онтологічною, охоплюючи їх і відкриваючи шлях до нового філософського синтезу. Цей синтез дозволяє автору оригінально тлумачити найважливіші явища в історії західної цивілізації” [1, 469 – 470]. Сам філософ же упевнений в тому, що “... Теологічна теза про безкінечну цінність кожної людської душі є наслідком онтологічного самоутвердження Я в якості неділимого та непідмінюваного Я. Саме такий тип самоутвердження називається “мужністю бути собою” [5, 64]. Саме “мужність бути собою”, доводить П. Тілліх, здатна позбавити західне суспільство тієї ментальності, яка створює концептуальну структуру техніко-математичного пояснення світу засобами природознавства, раціоналістичну концепцію реальності як машини з навіки незмінними законами руху, які проявляються в

безкінечно відтворюваних і передбачуваних природних процесах, і яка в свою чергу настільки потрапляє під її чари, що сама перетворюється в частину цієї машини, у фрагмент цього вічно тотожного собі процесу. “Підкорюючись власному витвору, – впевнений мислитель, – ця ментальність саму себе розглядає як механізм, забуваючи про те, що він нею ж і створений. Це становить велику загрозу для західної культури. Вона знаменує втрату попередніх цінностей, а втратити їх – ще страшніше, аніж ніколи їх не мати” [5, 218 – 219].

Отже, Пауль Тілліх, безперечно, є суперечливою постаттю в сучасному богослов’ї та філософії, і його думки здобули дуже різноманітні та неоднозначні оцінки. Але всі дослідники його філософського спадку погоджуються в одному: що його не легко зрозуміти. Ми частково схиляємося до позиції Д. Рендалла в тому, що “безпосереднім фоном філософії Тілліха є швидше онтологічні та історичні штами ХІХ століття німецької спекулятивної філософії... Але щоб виразити власну думку, Тілліх використовує мову екзистенціальної філософії” [9, 132]. Однак, на нашу думку правомірним є й те, що в контексті сміливого синтезу теології та екзистенціалізму на прикладі творчості П. Тілліха, філософська думка минулого століття збагатилася цікавою екзистенціально-теологічною концепцією автентичного людського існування, яка знайшла відображення в його систематичній теології, де екзистенціалізм став засобом вираження тривоги відсутності смислу та спробою прийняти цю тривогу в “мужність бути собою”.

Мислитель чітко усвідомлює те, що у масовому суспільстві, де відчуженість і холодність у відносинах виявляються нормальним вихідним станом, гуманізм, як і свобода, багато в чому виявляються каталізаторами егоцентризму. Душа ж західної людини, не містить в собі ні найбільшої цінності Христа, ні найбільшої антицінності – гріха в повному втіленні, а тому – залишається “порожньою, в ній немає найнижчого і найвищого”, а християнська культура, як наслідок, повна “порожнього блиску”. Тому П. Тілліх й прагне спровокувати своїми творами наступні покоління до пошуку нового трансцендентного духовного орієнтиру, що поєднує над-раціональні рівні їх свідомості, а не блукати посеред світової інформаційної мережі, яка перетворює кожного в “безликого індивіда”. З огляду на це, проблеми, порушені П. Тілліхом набувають нового звучання й актуальності в контексті сучасних процесів в західному суспільстві –

кризи ідетичності, переоцінки цінностей, занепаду духовності тощо. Намагаючись розв'язати проблему онтологічного обґрунтування ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, він протиставляє сучасному моралізму – “нову” мораль релігійної високодуховної людини; на противагу загальнопоширеним цінностям Заходу, цинізму, відчаю, байдужості, – реанімує традиційні, віру, любов, справедливість, свободу, людяність; попереджає про загрозу масового конформізму, який все частіше формується під впливом ідеології ліберального гуманізму в сучасних демократичних країнах.

Література

1. *Лёзов С.* Теология культуры Пауля Тиллиха / *С. Лёзов // П. Тиллих* Избранное: теология культуры. – М., 1995.
2. *Таранов С. В.* Спадок Тілліха та досвід сучасності // *Філософська думка.* – 2007. – № 5.
3. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I-II. / *Пауль Тиллих.* – М.; СПб, 2000 /
4. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. / *Пауль Тиллих.* – М.; СПб., 2000
5. *Тиллих П.* Теология культуры / *Пауль Тиллих // П. Тиллих* Избранное: теология культуры. – М., 1995.
6. *Юлина Н. С.* Теология и философия в религиозной мысли США XX века. – М., 1986.
7. *Cochrane A. C.* The Existentialists and God. – Philadelphia, 1956.
8. *Hamilton K.* The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich. – London, 1963.
9. *Randall J.* The Ontology of Paul Tillich / *John Herman Randall, Jr. // The Theology of Paul Tillich.* – New York, 1952.

СИМВОЛІЧНА РЕФЛЕКСІЯ БУТТЯ

Буття, за визначенням Г.В.Ф.Гегеля, є невизначеним безпосереднім (*unbestimmte Unmittelbare*) [2, 68]. Воно вільне від визначеності відносно сутності, так само, як і від будь-якої визначеності, яку воно може набути всередині самого себе. Це позбавлене рефлексії буття є буттям, як воно є безпосередньо лише в самому собі. В собі йому властивий характер невизначеності лише на протилежність визначеному або якісному. В своїй безпосередній невизначеності буття дорівнює лише самому собі, воно не має ніякого розрізнення ні всередині себе, ні відносно зовнішнього. Якби в бутті було яке-небудь розрізняване визначення або зміст або ж якби воно завдяки цьому було б покладене як відмінне від деякого іншого, то воно не зберегло б свою чистоту. Буття є чистою невизначеністю та пустою. В ньому немає чого споглядати, якщо тут може йти мова про споглядання, інакше кажучи, воно є тільки саме це чисте, пусте споглядання. В ньому також нема нічого такого, що можна було б мислити, інакше кажучи, воно таким самим чином – лише це пусте мислення. Буття, невизначене безпосереднє, є насправді ніщо та не більше й не менше, як ніщо. Але, хоча чисте буття й чисте ніщо є одним і тим самим, істиною не є їх нерозрізняваність, вона полягає в тому, що вони не одне і те саме, що вони абсолютно різні, але також неподільні та що кожне з них безпосередньо зникає в своїй протилежності [2, 68–69].

Сутність є знятим буттям. Вона – проста рівність з самою собою, але настільки? наскільки вона – заперечення сфери буття взагалі. Таким чином, сутності протистоїть безпосередність як така безпосередність, з якої вона виникла та яка збереглася й утрималася в цьому знятті. Сутність є визначеним запереченням. Буття й сутність відносяться один до одного, як інші взагалі, бо кожне з них володіє буттям, безпосередністю. Сутність – це абсолютна заперечуваність буття; вона – саме буття, але не тільки визначене як дещо інше, а буття, яке зняло себе і як безпосереднє буття, і як безпосереднє заперечення, як заперечення, обтяжене деяким іншобуттям [2, 355–356].

Поняття слід розглядати, насамперед, взагалі як третє до буття та сутності, до безпосереднього та рефлексії. Тому буття й сутність –

моменти його становлення; поняття є їх основою та істиною як тотожність, в яку вони занурилися та в якій вони містяться. Вони містяться в понятті, оскільки воно – їх результат, але містяться вони вже не як буття та сутність; таке визначення вони мають лише остільки, оскільки вони ще не повернули що свою єдність. Об'єктивна логіка, що розглядає буття й сутність, становить, власне кажучи, генетичну експозицію поняття. Своєю безпосередньою передумовою поняття має субстанцію, вона є в собі те, що поняття є як таке, яке знаходить себе. Діалектичний рух субстанції через причинність та взаємодію є безпосереднім генезисом поняття, який зображає його становлення. Але становлення поняття означає, що воно – рефлексія того, що переходить в свою основу, і що уявляючись спочатку іншим, в яке перейшло перше, становить істину цього першого. Таким чином, поняття є істиною субстанції, і оскільки необхідність – це певний спосіб відношення субстанції, то свобода виявляється істиною необхідності та способом відношення поняття [2, 529–530].

В понятті відкривається царина свободи. Поняття вільне (*ist das freie*), тому що в собі та для себе воно – суша тотожність, яку становить необхідність субстанції, дана в той самий час, як знята або як покладеність, а ця покладеність, як співвіднесена з самою собою, і є вказана тотожність. Взаємна непроникність (*Dunkelheit*) субстанцій, які перебувають у причинному відношенні, шезла, оскільки первонаціальність їх самодостатності перейшла в покладеність та завдяки цьому стала прозорою для самої себе ясністю; первонаціальна суть первонаціальна лише остільки, оскільки вона – причина самої себе, а це і є субстанція, вивільнена в якості поняття [2, 534].

Поняття, що досягло такого існування (*Existenz*), яке саме вільне, є не що інше, як Я, або чиста самосвідомість. Я є саме поняття, що як поняття досягло наявного буття. Абсолютна всезагальність, яка безпосередньо є і абсолютною роз'єднаністю (*Vereinzellung*), і таким в-собі-і-для-себе-буттям, яке повністю є покладенням, і є це в-собі-і-для-себе буття лише завдяки єдності з покладанням, становить і природу Я, і природу поняття; і те, і інше неможливо зрозуміти, якщо не сприймати обидва вказаних моменти одночасно і в їх абстрактності, і в їх повній єдності [2, 535].

Звинувачення Гегеля в панлогізмі виявляється неспроможним, оскільки поняття не є щось незалежне, сутнісне й істинне в цьому передуючому матеріалі, що становить реальність в собі та для себе,

яку з поняття вилучити неможливо [2, 538].

Поняття як таке – ще неповне: воно має бути піднесене до ідеї, яка одна тільки і є єдністю поняття та реальності, як це має з'ясуватися по ходу справи з розгляду природи самого поняття. Абстрагуюче мислення слід розглядати не просто як полишення чуттєвого матеріалу, якому нічого не бракує в своїй реальності; воно, скоріше, є зняттям реальності й зведенням її як простого явища до сутнісного, що виявляється лише в понятті. Споглядання або буття є умовою для поняття, але це не значить, що вони безумовне в собі та для себе. В понятті, скоріше, знімається їх реальність [2, 539-540].

Абсолютність поняття полягає в тому, що емпіричний матеріал істинний не в тому вигляді, в якому він являє себе поза й до поняття, а винятково в своїй ідеальності або в тотожності з поняттям. Виведення з нього реального полягає, насамперед, в тому, що поняття в своїй формальній абстрактності виявляється незавершеним й через діалектику, яка має свою основу в ньому самому, переходить до реальності так, що виводить її з себе, а не так, що повертається до деякої готової, знайденої на протилежність йому, реальності [2, 542].

Сутність – перше заперечення буття, яке внаслідок цього стало видимістю; поняття – друге заперечення, або заперечення цього заперечення; отже, поняття є відновленням буттям, але відновленням як його безконечне опосередкування й заперечувальність всередині самого себе. Ось чому в понятті буття й сутність вже не мають того визначення, в якому вони дані як буття й сутність, й таким же чином не перебувають лише в такій єдності, при якій кожне має видимість в іншому. Тому в понятті нема розрізнення за цими визначеннями. Воно – істина субстанційного відношення, в якому буття й сутність досягають один через одного своєї здійсненої самостійності й свого визначення. Істиною субстанційності виявилась субстанційна тотожність, яка тим же чином с покладанням й дана тільки як покладання. Покладання є наявним буттям й розрізненням; тому в-собі-і-для-себе-буття досягло в понятті відповідного собі й істинного наявного буття, бо вказане покладання є саме в-собі-і-для-себе-буття. Це покладання стає відмінності поняття всередині його самого; його відмінності – самі всі поняття; вони всезагальні у своїй визначеності й тотожні зі своїм запереченням [2, 546-547].

Промовляння буття виводить нас на проблему мови. Сутність

і буття, на думку М. Гайдеггера, висловлюються в мові [5, 134]. Зазвичай мову, слово вважають вторинним та супутнім виразом переживань. Оскільки в цих переживаннях переживаються речі й процеси, мова (опосередковано) є також виразом, немовби переданням пережитого сушого [5, 166]. В слові “буття” можна розрізнити словесний образ, словесне значення та саму річ. В слові “буття”, в його значенні, крізь це значення ми розуміємо саме буття, але тільки не річ, якщо під річчю розуміти будь-яке суще. Буття в зовсім іншому та сутнісному розумінні залежить від слова більше, ніж будь-яке суще [5, 167]. Мова як словостановлення буття є поезією.

Поетичність гайдеггерівської рефлексії свідчить про можливість використання поетичних образів та метафор в мові про буття. Міфи та символи (які є “знятими” (в гегелівському розумінні) міфами в процесі культурного розвитку [1, 387]) малюють структуру буття поза межами вчення Гегеля про поняття. Наука та поезія (речниками яких у філософській царині є, відповідно, Гегель та Гайдеггер) виявляють різноманітні можливості онтологічної рефлексії. Джордж Сантаяна надає поезії та поетичності онтологічного статусу [3, 13]. “Поетична онтологія” та “поетична епістемо-логія” набувають в творчості Сантаяни завершеного та систематичного характеру [3, 15].

Якщо у вищих виявах поезія досягає більшої філософської глибини, ніж історія, бо дарує нам незабутні образи людей і речей, залишаючи осторонь їхні малозначущі історичні контексти, то у первісному вияві поезія досягає більшої філософської глибини, ніж проза, бо вона ближча до нашого безпосереднього досвіду. Поезія руйнує виражені звичними словами стійкі поняття, повертаючи їх до тих елементів чуттєвого сприйняття, з яких вони постали. Ми позначаємо словами те, що розуміємо і у що віримо, а не те, що бачимо, – речі, а не візуальні образи, душі, а не голоси чи силуети. Це іменування зі супутнім йому вихованням почуттів сприяє цілям життя; для прокладання шляху в лабіринті об'єктів, що на нас насуваються, ми змушені робити серйозну ревізію нашого чуттєвого досвіду; половину того, що ми бачимо і чуємо, доводиться залишати поза увагою як щось незначне, а другу половину заповнювати ідеальним настільки, наскільки це необхідно для того, щоб перетворити її на стійкий і добре організований всесвіт. Ця робота сприйняття і розуміння, ця матеріалізація досвіду відбита в нашій

повсякденній мові, наших думках – думках, що у буквальному розумінні поетичні, тобто “зроблені” (оскільки будь-яка концепція зрілого розуму – артефакт), але водночас прозаїчні, тому що зроблені з мінімальним зусиллям, шляхом абстрагування і для практичного вжитку [4, 238–239].

Разом з тим Джордж Сантаяна зазначає, що словам легше бути поетичними, коли вони не обтяжені думкою, коли почуттю доступна їхня музика, і набагато сутужніше зберігати поетичність, коли вони передають абстрактну думку, особливо, якщо ця думка – їдкий і холодний софізм. В цьому випадку іскристість інтелекту затьмарює палкість почуття, а штучність думки затьмарює радість зустрічі з красою стилю [4, 238].

Це перегукується з думкою С.С.Аверинцева, що смисл символу не можна дешифрувати простим розумовим зусиллям, в нього слід “вжитися”. Саме в цьому й полягає принципова відмінність символу від алегорії: смисл символу не існує в якості деякої раціональної формули, яку можна “вкласти” в образ та потім вилучити з образу [1, 387].

Отже, абстрагуюче мислення, полишаючи чуттєвий матеріал, знімає реальність й зводить її як просте явище до сутнісного, що виявляється лише в понятті. Але символічне осягнення буття потребує не лише промислювання, а й проживання буття. Полісемія символу розкриває нередукованість буття до мислення та виявляє смислотворчий потенціал буття.

Література

1. *Аверинцев Сергей*. Собрание сочинений. София – Логос. Словарь. – К., 2006.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. – СПб., 2002.
3. *Плотніков С.* Між Дон Кіхотом і Санчо Пансою // *Сантаяна Дж.* Витлумачення Поезії та Релігії – Львів, 2003.
4. *Сантаяна Дж.* Витлумачення Поезії та Релігії, Львів, 2003.
5. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику – СПб., 1997.

ГЕНДЕРНО ЗБАЛАНСОВАНЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ОПРИЯВЛЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ВИБОРУ УКРАЇНИ: ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ ПРОБЛЕМИ

Чи не найскладнішою проблемою, яка постала перед незалежною Україною виявилася проблема вибору вектору розвитку. Довгі коливання суспільства та особливо політичної еліти країни у виборі між Сходом та Заходом були і залишаються сьогодні одним із головних чинників, що заважає проведенню дійсно радикальних реформ у всіх сферах життя українського соціуму. Втім, перетворення є насправді необхідними.

Приєднання України до міжнародних домовленостей у сфері прав людини, зокрема, у питанні подолання всіх форм дискримінації жінок, державна підтримка документу ООН “Цілі тисячоліття”, однією зі складових якого є подолання всіх форм гендерної нерівності у світі, зобов’язання побудувати на теренах країни гендерно збалансоване суспільство до 2015 року як умова входження до Євросоюзу, зрештою, вступ у дію “Державної програми гендерного розвитку України”, робить гендерну проблематику не лише актуальною в науковому дискурсі, а й невідкладною у практичному виконанні та реалізації. Сьогодні саме гендерна політика держави однозначно артикулює проєвропейський вибір України. Важко не погодитись із думкою значної кількості українських аналітиків, зокрема, О. Пахльовської, про те, що європейський шлях є єдино перспективним для сучасної України. Зрештою, “...саме в Києві вирішується остаточна геополітична – і геокультурна – конфігурація Європи” [1, 7].

В сучасному українському суспільстві, як відзначають чимало дослідників, існує певна мода на гендерні дослідження. Проте, видається, що таке судження є поверховим, бо справа не у моді, нехай навіть і інтелектуальній, а у реальній потребі пошуку “граничних підвалин”, яка нагально виникла після того, як “єдино правильне” вчення втратило позиції універсального коду для всього як наукового, так і інших видів життя на теренах пострадянського простору.

Не можна не погодитись із роздумами дослідниці-гендеролога А.Усманової про те, що “вибух” гендерних досліджень на пост-

радянському просторі стався не лише через прагнення вітчизняних дослідників говорити із західними колегами однією сучасною науковою мовою, але, насамперед, тому, що “стало очевидним, що ключове для марксизму-ленінізму поняття “клас” в сучасній інтелектуальній ситуації не може вважатися основною категорією, яка пояснює і форми соціальної стратифікації, і феномен ідентичності: соціальна реальність як розвинутих капіталістичних, так і транзитивних суспільств не вписується в класичну і єдино значущу для марксизму дихотомію пролетаріату та буржуазії (або ширше – двох антагоністичних класів)” [2, 463]. Крім того, опис марксизмом класової самосвідомості передбачав по-суті можливість саме колективної ідентичності, “а сучасний стан пострадянських спільнот може бути охарактеризований як ситуація конфлікту колективних ідентичностей ...множинність процесів ідентифікації вислизає від марксистського аналізу, але потрапляє у поле зору гендерних концепцій” [2, 463], – вважає А. Усманова.

Гендерні дослідження стали реальним міждисциплінарним проектом, який відкрив не лише нову проблематику, а й новий свіжий погляд на старі проблеми, він визначив інші перспективи. І, нарешті, саме гендерні перспективи в пострадянській академії є поки що єдиною можливістю, котра дає можливість сумістити наукові інтереси із власними політичними переконаннями та особистим досвідом. “...Завдяки їм “спосіб проживання” в цій культурі може бути не лише концептуально осмислений, а і змінений шляхом невтомної критики її настанов” [2, 464].

У філософському ж вимірі гендерна реконструкція реальності є нічим іншим, як способом перетворення реально існуючих жінок та чоловіків у предмет рефлексії. Адже, як зазначав О.Яценко у монографії “Цілепокладання та ідеали”, “філософія є засобом теоретичного самоусвідомлення суспільної людини, осмисленням нею своєї сутності, сутності світу, свого місця в ньому, “граничних підвалів” свого буття та ставлення до дійсності. Будь-яка філософська система так чи інакше – правильно чи ілюзорно – відображає якісь всезагальні моменти ставлення людини до дійсності” [3, 9].

Гендерна філософія здійснює перехід від людини взагалі, під якою в усій попередній традиції уявлялась людина або певний інтелектуально сконструйований андрогін, до реальної антропологічної дихотомії – жінок та чоловіків – як предмету рефлексії.

Проте, в українській соціогуманітаристиці і до цього часу ведеться дискусія про те, чи може взагалі існувати філософія гендеру або чи може існувати гендерна філософія? Тобто, чи є проблемою філософської рефлексії соціальний вираз і реалізація статі? Видається, що подібна дискусія, яка існує саме серед філософів та науковців пострадянського простору, запізнилась років на 100–150. Після праць З. Фрейда та К.Г.Юнга важливість впливу сексуальності та специфіки його проявів у суспільному житті навряд чи у когось може викликати сумніви, не кажучи вже про необхідність вивчення рольового розподілу світу на жіночий та чоловічий, а гендер, як відомо, є не що інше, як *sex* у його соціальному виразі. Та і після фундаментальної філософської праці Сімони де Бовуар “Друга стаття”, що побачила світ у 1949 р., сумнів у тому, що людська стаття та її соціальна реалізація не може бути предметом філософської рефлексії, подібний, на нашу думку, до твердження, що Сонце обертається довкола Землі. “Тридцяті – сорокові роки... можна вважати власне добою теоретичного самоусвідомлення фемінізму, яке ґрунтувалося на значній європейській традиції, – стверджує В.Агеєва. – Слід згадати імена Пулен де ля Барр (“Про рівність двох статей”, 1673), Олімпії де Гуж (“Декларація прав жінки”, 1789), Мері Волстонкрафт (“Виправдання прав жінки”, 1792), Керолайн Нортон (“Природне право матері на опіку над своєю дитиною”, 1837), Маргарет Фуллер (“Жінка в дев’ятнадцятому столітті”, 1845), Джона Стюарта Мілля (маніфест “Пригноблення жінок”, 1869). В останні десятиліття ХІХ і на початку ХХ ст. жіночі проблеми все активніше ставляться не лише в спеціальних працях, зверненнях, маніфестах, але і в літературі, мистецтві” [4, 6].

Проте, чому ж і до цього часу викликає такий спротив у певного кола вітчизняних науковців сама згадка про можливість філософії статі? Вочевидь, насамперед, спрацьовує звичка до філософської позиції ще радянських часів, коли питання про проблематику окремої конкретної людини, її потреб та засобів реалізації, індивідуального щастя чи нещастя потрапляли у розряд або ж буржуазних філософських теорій, які потрібно було нещадно критикувати, або ще гірше – філософського ревізіонізму, що загрожував начебто самій суті марксистсько-ленінської філософії. Тому з повним переконанням кожна радянська людина могла широко заявляти з екрану телевізору: “У нас секса немає”. “З погляду радянського мислення, – зазначає

Т.Гундорова, – звичайно, говорити про якусь сексуальність – ересь. Але навіть і в пострадянському мисленні сексуальність однозначно ототожнюється із сексом. Це речі принципово нетотожні, оскільки сексуальність – це поле ідентифікацій і бажань суб'єкта, це дискурс про секс, себто спосіб говоріння про секс” [5, 61]. Аналізуючи з гендерної точки зору деякі твори української літератури, дослідниця зауважує: “У нас традиційно, і не лише в радянські часи, все, що мало стосунок до сексуальності, старанно підчишалося. Куліш старанно вичищав Квітчину “Марусю”, в якій бачив уособлення ідеальної української дівчини, від усіляких слідів міського розпутства. А сам Квітка у свосму патріархальному ідеалізмі пожертвував Богу-отцеві свою “невинну” Марусю, і весь сенс його повісті власне у цій гордості батька... за те, що його Маруся померла дівчиною. Цнота – річ, яка особливо цінується у патріархальному світі. Нею можна навіть торгувати” [5, 61].

Інколи все ще спрацьовує і настанова, що діяла стосовно радянської філософії, бути фактично ідеологією суспільства і, таким чином, обслуговувати головні “соціальні” замовлення, до яких, традиційно ніколи не входили питання власне людського соціального самопочуття, здоров'я, взаєморозуміння у сім'ї, дітей тощо. М.Богачевська-Хомяк стверджує “...Питання, що традиційно цікавили жінок, як-от турбота про здоров'я, дітей, навчання, суспільне благополуччя тощо, відображали суспільні проблеми, що ніколи не були першорядними для самого соціуму, а тому покладалися на жіноцтво. Але більшість дослідників не розглядає жіночої проблематики з цієї точки зору. Навіть ті історики, які захищають необхідність вивчення народів і націй, а не лише держав, недооцінюють значення громадянського суспільства й жінок. Більше того, самі жінки часто залишаються байдужими до своєї історії” [6, 12].

Втім, Н.Чухим зазначала, що постмодернізм “запропонував глибоку, із вагомими наслідками, критику філософії як глобального метанаративу, запропонувавши нову парадигму критики, не ґрунтованої на традиційних філософських засадах, а більш контекстуальної, локальної. Ця критика дала змогу переглянути значимість домінантних у філософії тем та актуалізувати маргінальні або нетематизовані сфери. Однією з таких нетематизованих у вітчизняній філософії сфер є тема статі” [7, 6].

Не можна не погодитись із тими науковцями, які звертають

увагу на тотальне переслідування всього, що стосувалось статі в добу тоталітаризму. “Марксизм, як і всі соціал-демократичні підходи, – стверджує М. Богачевська-Хомяк, – визначає жінку в термінах власної ідеології, ідеології, що, проголосивши себе сліпою стосовно будь-яких статевих/гендерних відмінностей, була все ж написана чоловіками, а тому – орієнтована на чоловіків” [6, 12–13]. А далі авторка зауважує, що значна частина проблеми полягає у тому, що і до цього часу існує стереотип у масовій суспільній свідомості східноєвропейського регіону про “занесеність фемінізму із Заходу”, а отже, його “чужість” та до певної міри непотрібність суспільним практикам та теоріям східноєвропейських держав. При цьому “частина проблеми – у самих жінках. Ті, хто висловлювалися, робили це мовою, якою їх соціалізовано, – конвенційною мовою історії та політики. Змушені орієнтуватися в побудовах, створених іншими, безвладні, вони, спробувавши визначити місце жінки в світі, не змогли знайти потрібних слів і були оголошені чужими, феміністками” [6, 13].

Ідея “чужості” фемінізму українським жінкам та суспільству загалом була досить потужно тиражована протягом значного часу української історії, де жінка сприймалась лише в ролі, традиційно визначеній: жінка-матір, жінка-трудівниця, жінка-помічниця, жінка-коханка або ж жінка-дружина. В романтичному варіанті вона ще могла претендувати на роль музи. Жодна традиційна культура не знала усталеного поняття жінка-лідер, жінка-творець, жінка-керівник тощо, тобто, всіх тих визначень, які стійко пов’язуються із емансипаційним рухом жіноцтва.

Отже, феміністки були “чужими тому, що більшість східноєвропейських авторів вважають фемінізм “імпортом із Заходу”, абсолютно безвідносним до жінок зі Східної Європи, що уже користуються усією рівністю й визнанням, якого тільки забажають” [6, 13]. Подібні суспільні міфонаративи тим чи іншим способом постійно відтворюються і у висловлюваннях деяких сучасних українських дослідників, особливо орієнтованих на досвід класичної філософської традиції з його абсолютними істинами та універсальними проблемами.

Підтвердження вони знаходять і у розвідках українських етнологів, які часто некритично, занадто позитивно оцінюють все, що пов’язане із традиційною сільською українською культурою. Наприклад, навіть визнаючи існування, принаймні, двох полярних наукових

позицій щодо становища заміжньої української жінки в селі, стверджують, що українка мала винятково високе становище в традиційному суспільстві і значним чином впливала на його розвиток та процеси стабілізації [8]. Характерною для такого тлумачення є, наприклад, позиція виправдання певних дискримінаційних дій щодо жінки з боку громади, яка пояснювала ці дії загальною користю та потребами самозбереження. Так, аналізуючи моральне насилля, а часто – і прояви фізичного з боку громади села щодо жінки-покритки, В.Борисенко пише: “Дослідниці-феміністки інколи спекулятивно витлумачують цю суворість як моральне гноблення жінки. А насправді звичай був покликаний уберегти, застерегти дівчину від наслідків вільної поведінки, щоб уникнути важкої долі матері-одиначки. І народ своїм суворим осудом дбав про захист молодої особи” [8, 22]. Проте з таким самим успіхом можна захоплюватись і жорстоким ставленням англійців до божевільних в минулому, адже таким чином англійський народ теж уберігав себе від психічного виродження. Тим більше, що дослідниця справедливо зазначає, що, жорстоко караючи дівчину, яка втратила цноту до шлюбу, “хлопцеві докоряли лише певною мірою” [8, 22]. Чи не завдяки такій “мудрій” етнофілософії в українців і до цього часу відсутнє не лише поняття, а й саме явище відповідального батьківства? Адже існує чітко фіксоване мовою словосполучення “жінка-матір”, та відсутня його пара-визначальник “чоловік-батько”.

Говорячи про надзвичайно великий обсяг праці, що припадав на долю жінки в селі, особливо ж заміжньої українки, В.Борисенко стверджує: “Здавалося, що з таким обсягом переважно ручної праці людині годі було впоратись, тим паче жінці. Та система традиційної культури вражає своєю філософською концепцією багатоаспектного розкриття людських можливостей, обдарувань, чергування праці з відпочинком і дозвіллям, заохочування до мистецької діяльності, відновлення сил, заспокоєння від перевтоми” [8, 24 – 25]. Проте не можна не погодитись із думкою І. Дзюби, що “не можна надто ідеалізувати цю ситуацію: адже соціальні контрасти, а потім закріпачення села, чужинецький гніт тяжко відбилися на жіночій долі – з великим уболіванням розповіла про це українська класична література, від Шевченка починаючи. І про це також не можемо забувати – як і про те, скільки витерпіла українська жінка за часи страшних воєн і лихоліть, що спалили на українську землю...” [9, 7].

Традиційний погляд на жінку та її суспільні ролі домінує і сьогодні в українській соціогуманітаристиці, попри фактичну слабку відповідність цих уявлень сучасним реаліям життя [10].

Стереотипи щодо жінок та жіночності переносяться і у сферу філософії як роду діяльності, перетворюючи її, таким чином, на інструмент для виправдання подібних явищ. Дослідниці-феміністки помічають і формування принципово нового явища – агресивної нетерпимості до інтелектуального, емансипованого жіноцтва, що набирає обертів у дискусіях і розвідках гуманітаріїв у сучасній Україні. Т.Гундорова стверджує: “На жаль, в переважній більшості, від низів і до верхів, на жінку дивляться через призму того, як вона виглядає у ліжку, або як вона смачно готує. До того ж часто діє несвідомо образа за те, що жінки стають рівними у професійній діяльності. І що особливо цікаво – не перестаєш дивуватися не так традиційній патріархальності (це ще можна зрозуміти), як уже чомусь зовсім новому – агресивній нетерпимості по відношенню до жінок, особливо емансипованих” [5, 57].

В цих умовах набуває особливого значення адекватна оцінка ситуації. І треба віддати належне самим дослідницям-феміністкам та гендеристкам, адже саме їм вдається найбільш переконливо аналізувати явище. “Радикальна феміністична ідеологія звичайно ж несе в собі певну однобічність, як, зрештою, будь-яка ідеологія, яка ставить за мету переоцінку якихось стереотипів, – роздумує Т.Гундорова. – Однак сам фемінізм...зовсім не однорідна і не примітивна ідеологія, яка возвеличує жінку за рахунок приниження чоловіка. Фемінізм пережив не один етап розвитку, це вже не так суспільно-культурний рух, як філософія, культурологія, психологія, де основним стає питання про те, як може себе реалізувати жінка в житті, соціумі, культурі” [5, 56].

Розвиток філософської рефлексії є безупинним. Аналізуючи потребу у поширенні феміністичної та гендерної філософії в сучасній Україні, не варто забувати, що “фемінізм – не панацея. Справедливості ради, треба ...не забувати, що й сам фемінізм сьогодні еволюціонує у бік гендерних студій, себто аналізу соціокультурних уявлень про “чоловічість” і “жіночість”, про роль сексуальності...” [5, 56–57]. Тим більше не варто боятись розвитку фемінізму на українських теренах. “...Нашому українському оточенню гіпертрофія фемінізму навряд чи загрожує. Це все ще досить рідкісне явище, і усвідомлення

рівності статей у сферах політичній, науковій, соціальній швидше утопія, аніж реальність” [5, 56–57].

Ще одним чинником, який активно заважає розвитку гендерної та феміністичної філософії в Україні, є той факт, що сама філософія як сфера творчої діяльності людини є сферою в основному саме чоловічої діяльності. Тому і не дивно, що проявляється ще одна сила – гендерна влада, що належить до сильної статі і не має бажання поступатися місцем “іншій”. Не важко помітити, що гендерними студіями, не кажучи вже про феміністичні дослідження, в Україні в абсолютній більшості займаються саме жінки. Проаналізувавши захищені на сьогодні дисертації з даної проблематики, доходиш висновку, що гендеристика – сфера винятково жіночих зацікавлень. І це надзвичайно негативний факт. Тут не йдеться про потребу і у нашій культурі мати свого Джона Мілля, хоч така потреба, безумовно, існує, але йдеться про перекіс, який самим фактом статевого розподілу дослідників наштовхує на думку про необхідність подібних досліджень лише жіноцтву. Але ж це зовсім не так! Втрата так і не набутої можливості паритетного суспільного розвитку негативно позначається і позначатиметься в майбутньому на розвитку суспільства в цілому.

Література

1. Пахльовська О. Авс, Еуропа!: ст., доп., публіц. (1989 – 2008) – К., 2008.
2. Введение в гендерные исследования. Ч.1, – Харьков, 2001.
3. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы.– К., 1977.
4. Агесса В. Філософія жіночого існування // *Бовуар Де Сімона*. Друга стаття. У 2 тт., Т.1. – К., 1994.
5. Таран Л. Нова жінка в національній Академії наук. Тамара Гундорова – вчений-літературознавець нового покоління // *Київські рипіди*. – К., 2007.
6. Богачевська-Хомяк М. Жінка і розуміння Східної Європи // *Гендерна перспектива*. – К., 2004.
7. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну). – К., 2006.
8. Борисенко В. Побут і дозвілля українки в традиційній етнокультурі // *Українки в історії*. – К., 2004.
9. Дзюба І. Книжка про видатних українок // *Українки в історії*. – К., 2004.
10. Грабовська І. Національні міфи в контексті сучасних українських реалій (філософсько-світоглядний аналіз). – Ніжин, 2007.

КОНСЕНСУС ЯК МЕТА СУСПІЛЬНОГО ДИСКУРСУ

Україна, обравши курс на європейську інтеграцію, проголошує себе європейською державою, орієнтованою на європейські цінності. Проте для того, щоб вважати Україну дійсно європейською державою з європейськими цінностями, одного лише проголошення недостатньо. То ж спробуємо дати аналіз такої цінності європейського суспільства, як консенсус в межах суспільного дискурсу.

Як відомо, консенсус – це досягнення згоди між учасниками дискурсу з того чи іншого питання, у випадку суспільного дискурсу ці питання мають здебільшого політичний характер, тобто орієнтовані на вирішення загальносуспільних проблем, що мають призвести до поліпшення суспільного життя в цілому, або тих чи інших його сторін або сфер. Під дискурсом розуміється “спосіб діалогічно-аргументативного перевірення спірних домагань значущості стверджувальних та нормативних висловлювань (а також дій) з метою досягнення універсального (тобто значущого для усіх, хто здатний до розумної аргументації) консенсусу” [3, 47]. При цьому “дискурсом позначається кожний інтерсуб’єктивний процес аргументативного взаєморозуміння, коли не визнається іншого інтересу, окрім критики і обґрунтування: інтересу розумного консенсусу” [3, 47]. Усі учасники дискурсу визнаються “зрілими особистостями, тобто суб’єктами, які бажають і в змозі використати свої вуста для розумного мовлення на основі волі до розуму і комунікативної компетенції” [3, 49]. Під компетенцією, за Габермасом, слід розуміти людську здатність “опанування універсаліями, що конституують діалог, тобто здатність застосовувати правила, згідно з якими здійснюються мовленнєві акти і завдяки яким взагалі можливо досягнути ситуації взаєморозуміння” [2, 306]; Апель вбачає в ній “антропологічну інстанцію совісті щодо норм комунікативної етики, що неодмінно представлені в діалозі” [Цит. за: 3, 49].

Порозуміння, або консенсус, є головною метою будь-якого дискурсу. Проте зауважимо, що в межах комунікативної філософії поняття консенсус відрізняється від простого досягнення компромісної згоди шляхом коригування та узгодження декількох приватних інтересів. Консенсус можна здобути лише за умов досягнення

цілковитої згоди між усіма його учасниками щодо того чи іншого питання, за відсутності будь-якого примусу, крім примусу найвагомішого аргументу. Важливою рисою комунікативної компетенції, яка і надає можливість для існування принципу найкращого авторитету, є толерантність, яка проявляється, по-перше, як “любов (терпимість) до ближнього”, а, по-друге, як “повага до аргументації” учасників дискурсу [3, 48].

Отже, дискурс може конституюватися лише на засадах комунікативної раціональності, всі учасники дискурсу повинні володіти комунікативною компетенцією, мати на меті досягнення консенсусу, керуючись при цьому принципом найвагомішого аргументу, заснованого на повазі до аргументації кожного із учасників дискурсу.

При розгляді українського суспільного дискурсу, особливо політичної його складової, у дослідника можуть виникнути питання: “чи можна характеризувати український політичний дискурс як власне політичний?”, та “чи існує взагалі дискурс в Україні, чи лише його видимість?” При постановці таких питань, питання про існування в українському суспільному дискурсі консенсусу відходить на другий план, оскільки неясним залишається питання про існування в Україні суспільного дискурсу як такого.

То що ж ми маємо в Україні? Після розпаду СРСР та проголошення суверенної демократичної української держави, що нагородила своїх громадян усіма правами громадян демократичних суспільств, ми почали свій шлях до побудови в Україні демократичного суспільства з ринковою економікою. Цей процес почався з тотальної приватизації державного майна. І саме в цей час колишня радянська номенклатура перетворюється на представників української буржуазії, тобто колишні директори державних підприємств перетворюються на їх власників, а український політикум перетворюється на орган, що санкціонує такі перетворення. Іншими словами, бізнес в Україні зливається з політикою, тотально корумпуючи останню, формуючи при цьому варіант капіталізму, що дістав назву кланово-олігархічного.

Сьогодні поняття бізнес і політика нерозривні: політика йде в бізнес, а бізнес, в свою чергу, проникає в політику. Тому сучасна політична сфера служить інструментом збагачення для олігархічних кланів, або ж інструментом, за допомогою якого політичний діяч може збагатити себе. Іншими словами, в сучасній українській

політиці цілком і повністю домінує приватний економічний інтерес та заснована на ньому стратегічна дія. Власне економічний інтерес постає з приватної сфери, зі сфери “приватного господарства”, “якщо щось і є економічним, тобто пов’язується з життям індивіда та виживанням роду, то вже за своєю дефініцією воно належить до неполітичних, домашніх взаємин” [1, 39]. При цьому політична сфера це, насамперед, сфера спілкування вільних та рівних індивідів щодо суспільнозначущих питань. “Бути політичним, тобто жити в полісі, означало, що все вирішують слова і переконання, а не сила чи насильство” [1, 36].

Тут постає питання: чи може людина, що керується приватним економічним інтересом та діє цілковито в межах стратегічної раціональності, бути членом ідеальної комунікативної спільноти, що базується на засадах комунікативної раціональності? Як може людина, що керується приватним інтересом, репрезентувати інтерес політичний, орієнтований на благо усього суспільства? Аж ніяк не може. Така людина лише здатна вступати у так звані функціональні комунікативні зв’язки, метою яких є задоволення власних цілей в межах своєї стратегічної діяльності, а не досягнення консенсусу; згода, якої ця людина може досягти з іншими, – це лише ситуативна компромісна згода, де, поступаючись певною мірою частиною власних інтересів і задовольняючи інтереси іншого, вона дістає задоволення решти своїх стратегічних інтересів.

Іншою стороною суспільного дискурсу є інститут громадянського суспільства, який виступає як орган, що контролює і коригує відповідно до суспільної думки діяльність державного апарату. В сучасній Україні інститут громадянського суспільства поки що перебуває лише на зародковій стадії, хоча і проголошений в Конституції. Українці, будучи впродовж майже усієї своєї історії поневоленим народом, ще не навчилися користуватися можливостями цього інституту, в своїй більшості вони продовжують жити, керуючись сумнозвісним принципом “моя хата з краю” так, наче вони не мають жодної можливості впливати на діяльність держави. Вони залишаються при цьому розрізненими, відокремленими маленькими людьми, які усвідомлюють своє безсилля перед потужною машиною держави, і тому обмежують свій життєвий світ сферою приватного спілкування, залишаючись для публічної політичної сфери нікими спостерігачами, користуються лише іноді своїм правом вступити в

діалог з державою шляхом виборів.

Тому, хоч як не прикро це констатувати, поки що в Україні ми маємо лише видимість суспільного дискурсу і суспільної сфери як такої. Існує лише її монологічна видимість, оскільки ні перша, ні друга сторони цієї псевдосфери не бажають вступати в діалог один з одним. Перші не бажають тому, що вони бачать в другому лише об'єкт своєї стратегічної діяльності, керованої приватним інтересом, а другі, усвідомлюючи себе об'єктом, не бачать (чи не хочуть бачити) в собі змоги в нього вступити.

Таким чином, українське суспільство очікує довгий шлях, поперше, побудови здорової політичної сфери, що передбачає усвідомлення його учасників її сутності, а, по-друге, побудови здорового дискурсу між суспільними інститутами. Один важливий крок в цьому напрямку ми вже зробили, а саме, в Україні, починаючи з 2004 р., з'явилися вільні від цензури ЗМІ, що є першим кроком для встановлення вільної громадської думки, та в подальшому – громадянського суспільства. ЗМІ в сучасній демократичній державі забезпечують відкритість шляхом ініціації великої кількості комунікативних дискурсів, “які вирізняються великим ступенем структуризації та великою кількістю учасників комунікації” [4, 69]. Саме вільний обмін думками і є, згідно з Ю. Габермасом, ключовим елементом у формуванні громадянського суспільства. “Хоч і кажуть, що свобода говорити чи писати могла б бути насильницьки заборонена з боку влади, але свобода думати – в жодному разі. Проте скільки й наскільки правильно думали б ми, якби не думали спільно з іншими, кому ми сповіщаємо власні думки, а вони нам – свої” [3, 153]. Проте ЗМІ як такі ще не можуть повністю гарантувати ініціювання створення так званої відкритої громадськості, що вступатиме в дискурс з тих чи інших суспільних питань. Для цього нашій країні треба подолати засилля стратегічної раціональності і впроваджувати раціональність комунікативну в усіх сферах суспільного життя як серед українських еліт, так і серед широких верств населення.

Література

1. *Арендт Г.* Становище людини. – Львів, 1999.
2. *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сферах відкритості. – Львів, 2000.
3. *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
4. *Штроймайєр Г.* Політика і мас-медіа. – К., 2008.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ПЕРЕД ЕКОЛОГІЧНИМИ ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ

Формування громадянського суспільства та його окремих структур (інститутів) розглядається як важливий чинник збереження та розвитку демократії, повноцінної реалізації всього спектру прав і свобод громадян, вільного розвитку особистості тощо. Тому всебічне дослідження феномену громадянського суспільства є одним із пріоритетних напрямів гуманітарних і політичних студій. Понад те, успішне розв'язання будь-яких суспільно значущих питань локального, національного і навіть глобального рівнів неможливе без участі громадянського суспільства. Особливо гостро перед сучасними людьми постають питання безпеки та якості життя, охорони природи, збереження та відтворення природно-культурної спадщини тощо, тобто питання забезпечення повноцінного людського життя в гармонії з природним і культурним середовищем. Ці питання зазвичай об'єднуються в комплекс екологічних проблем, які безпосередньо пов'язані з іншими проблемами – економічного розвитку, науково-технічних інновацій, соціальної справедливості, національної та міжнародної безпеки тощо, розв'язання яких покладається на національні уряди, міжурядові організації, а також громадянське суспільство. Тому розуміння природи й особливостей функціонування громадянського суспільства є важливим чинником просування у напрямку оптимізації зв'язків у системах “людина – природа” та “суспільство – довкілля”.

Громадянське суспільство характеризується багатоманітністю форм об'єднання громадян, різноманітністю світоглядних орієнтирів і культурних засад, особливістю поставлених конкретних цілей і способів їх досягнення, масштабністю дій і чисельністю учасників, правовим статусом тощо. Ці риси громадянського суспільства суттєво ускладнюють аналіз цього феномену.

Дослідження феномену громадянського суспільства є складною, комплексною проблемою, яка включає в себе історичні, політичні, соціокультурні, економічні, правові, освітні аспекти. На процес формування інститутів громадянського суспільства значний вплив справляють національні традиції, особливості політичної культури

та соціально-економічного розвитку суспільства, міжнародний клімат тощо.

Сучасна наука розрізняє національні моделі громадянського суспільства та глобальне громадянське суспільство як громадянське суспільство, що “вийшло за межі національних держав і діє в міжнародному масштабі, об’єднує у своїх мережах та організаціях представників різних країн і спрямовує свою активність на царину глобального суспільного блага” [5, 157], причому глобальне громадянське суспільство несе в собі як певні риси традиційного громадянського суспільства, так і має суттєві відмінності.

Найчастіше громадянське суспільство репрезентує себе через неурядові організації (правозахисні, природоохоронні, жіночі, ветеранські тощо), які охоплюють значні групи чи об’єднання громадян, просто посилаючись на те, чим вони не є, тобто наголошується їхня неналежність до уряду. Неурядові організації являють собою надзвичайне розмаїття об’єднань, які в певний спосіб репрезентують громадянське суспільство [6].

До структур громадянського суспільства належить також “неприбутковий незалежний сектор” (non-profit, independent sector), асоціації (associations), нові соціальні рухи (new social movements) – жіночі, пацифістські, екологістські рухи за права людини, громади (community groups), низинні рухи (“коріння трави” – grass roots organizations) тощо. Структури громадянського суспільства визначають також як “третій сектор”, щоб підкреслити певні дистанції, що існують між громадянським суспільством та централізованими структурами державного управління, з одного боку, та ліберальною ринковою економікою, – з іншого.

Характерною рисою всіх структур громадянського суспільства є те, що вони створюють певне середовище, в якому активні громадяни діють відповідно до своїх устремлінь, розвивають власний досвід і досягають певних цілей. Тому ці утворення громадянського суспільства образно називають “гімназіями демократії” [7, 8–9]. Вони виникають за добровільною ініціативою людей, здавалося б спонтанно, а шлях і засади виникнення їх не завжди є зрозумілими для зовнішнього спостерігача, і в цьому полягає складність дослідження структур громадянського суспільства, особливостей їх взаємодії з державою та її інституціями, а також іншими суспільними структурами.

Втім, назагал, діяльність структур громадянського суспільства

ґрунтується на таких принципах:

- довіра як основа суспільних дій і політичної співпраці, де значна роль належить неформальним правилам і практикам;
- взаємодія, яка ґрунтується на горизонтальних зв'язках неформального і напівформального типу, на відміну від традиційних ієрархічних структур з централізованими формами управління. Водночас діяльність громадянського суспільства передбачає й вертикальні взаємодії з інституціями різного типу;
- спільні норми й цінності, що поділяються учасниками громадянського руху.

Значущість структур громадянського суспільства полягає у тому, що вони значною мірою виконують функції “рушія” у сфері захисту широкого спектру прав людини, відкриваючи канали для комунікації та участі, в підготовці активних громадян та сприянні плюралізму думок і дій. Пригадаймо діяльність Гельсінської спілки, Народного руху України за перебудову, Національного екологічного центру України, “Зеленого світу” та інших організацій та рухів 80-х – початку 90-х років, які стали потужним каталізатором свідомості широкого загалу громадян і зробили вагомий внесок у досягнення Україною державної незалежності.

Досвід свідчить, що у багатьох сферах, де неурядові організації діють ефективно, державні структури виявляють свою неефективність, бюрократизм, ригідність, зумовлену необхідністю дотримання бюрократичних процедур, централізованою та багатоступінчастою системою ухвалення рішень тощо.

Зазначимо також, що ефективність діяльності структур громадянського суспільства ґрунтується значною мірою на неоліберальній економіці та ліберально-демократичній теорії. Звідси, до речі, стає зрозумілим, чому за тоталітарних режимів існування та ефективна діяльність структур громадянського суспільства неможлива або значно ускладнена. З огляду на соціоекономічний контекст діяльності структур громадянського суспільства можна зробити висновок про їхню подвійну природу:

- по-перше, вони є учасниками ринкових відносин, оскільки здатні надавати певні послуги на безоплатній основі або за нижчі ціни, ніж комерційний сектор (громадські експертизи та консультації, юридичні клініки, консультації й тренінги з організації самопомоги, підтримка людей з особливими потребами тощо);

- по-друге, вони є *соціальними акторами*, які репрезентують *неринкові цінності й інтереси в політичному процесі* (збереження природи й природно-культурної спадщини, права людини, свобода слова тощо);

- по-третє, зазвичай вони зберігають в суспільстві *позапартійний статус*, а ситуативна підтримка відповідних партій залежить від міри збігу цілей діяльності організацій громадянського суспільства і програмних засад партій.

Ця подвійна природа структур громадянського суспільства набуває різноманітних практичних імплікацій відповідно до сфери та умов їхньої діяльності.

В Україні структури громадянського суспільства репрезентовані неурядовими організаціями, асоціаціями, групами, клубами, об'єднаннями різного рівня – національного, регіонального, місцевого, а також національними відділеннями й представництвами міжнародних організацій та рухів. Вони, зокрема, охоплюють такі напрями: охорона природи й збереження довкілля, гуманне поводження з тваринами, збереження культурної й історичної спадщини, права людини, свобода слова, гендерні проблеми, протидія насильству й торгівлі людьми, вільний доступ до освіти, правосуддя, здоровий спосіб життя, самодопомога, толерантність, об'єднання людей з особливими потребами тощо. Впливовими учасниками “третього сектору” в Україні є організації та рухи природоохоронного та екологічного спрямування.

В Україні діяльність структур третього сектору регулюється відповідним законодавством, а самі структури громадянського суспільства визнаються, часто-густо лише формально, структурами влади усіх рівнів, проте взаємодія між владними структурами та структурами третього сектору не є ефективною й досконалою. Так, нерідко владні структури “згадують” про факт існування неурядових організацій та про користь співпраці з ними, коли постає питання звітування перед міжнародними інституціями з питань розвитку демократії, дотримання прав і свобод людини, виконання державою своїх міжнародних зобов'язань, (наприклад, перед Радою Європи), або вирішується питання отримання міжнародної фінансової допомоги на реалізацію тих чи інших проектів, де надання такої допомоги або грантів державі Україна обов'язково передбачає залучення громадськості.

Зауважимо також, що за умов загострення політичної боротьби (яка в Україні має перманентний характер з 2000 р.) можна спостерігати своєрідне змагання між конкурентними політичними силами за ті чи інші структури громадянського суспільства, які за своєю природою є позапартійними. Так, скажімо, для створення противаги активній громадянській позиції чи “ефекту громадянської підтримки” силами адмінресурсу тиражуються організації на підтримку тих чи інших заходів влади, партій, політиків та їх участі у виборах. Прикладом можуть бути сумної слави “громадські слухання” на підтримку рішень мера Києва Л.Чернівцецького, організовані його ж адміністрацією.

Підвищенню статусу структур громадянського суспільства та їхній участі у розв’язанні суспільних проблем сприятиме, насамперед, *підвищення загальної політичної та правової культури суспільства та громадянська освіта*. Громадянська освіта передбачає вкорінення в свідомість громадян смислу свободи, права та обов’язку, поширення конституційної освіченості, набуття людьми навичок у правовий спосіб домагатися задоволення своїх законних інтересів [4, 51–54]. Завдання громадянської освіти – це формування критичного мислення, вміння здобувати інформацію, враховувати інтереси і позиції, робити збалансовані умовисновки, аргументовано критикувати владу [1].

Важливою та невід’ємною складовою громадянської освіти має стати екоосвіта й екопросвіта. Екоосвіта в контексті громадянської освіти передбачає усвідомлення громадянської свободи як забезпечення від екологічних ризиків, право на чисте й безпечне довкілля, на достовірну й своєчасну інформацію про стан довкілля, на участь в ухваленні рішень, обов’язкове дотримання екологічного законодавства та норм поведінки в повсякденному житті, вміння громадян обстоювати свої екологічні права тощо. Громадянська освіта та екоосвіта разом виступають противагою культивуванню стереотипів споживацької поведінки, порушенню прав громадян з боку державних інституцій чи соціально та екологічно безвідповідального бізнесу, що забруднює довкілля й порушує екологічні права громадян, наступу комерційної реклами тощо.

Громадянська освіта покликана протистояти технологіям формування псевдогромадянської думки, які дезорієнтують людей перед викликами реальності, зокрема перед викликами екологічної

кризи. На небезпеки такої дезорганізації звертав увагу ще Дж.Д'юї у першій половині минулого століття. Він зауважував, що люди доволі часто відчують себе у полоні безмежних сил, які не піддаються ні контролю, ні розумінню. Він наголошував, що вже тогочасні форми комунікації можуть заповнити увагу широкого загалу дріб'язковими сенсаціями під маскою служіння суспільним інтересам, формуючи у такий спосіб “псевдогромадянську думку”, викликаючи збентеження людей [2, 7–8].

З огляду на бурхливий розвиток телекомунікативного простору початку ХХІ ст. годі й говорити про його потенційний вплив на людей, а отже, й про нагальну необхідність активізації громадянської освіти, носіями якої мають бути як самі структури громадянського суспільства, так і традиційні освітні інституції – школи, університети тощо. Зрештою, завдання громадянської освіти й екоосвіти цілком вписуються в загальну мету сучасної освіти, яка, за визначенням В.П.Зінченка, передусім, має відігравати гідну роль в долі кожної людини, бо вільна й освічена людина не залишатиметься байдужою до розв'язання завдань держави, суспільства та його інститутів [3, 176].

Вагомим чинником активізації громадянського суспільства та підвищення його ефективності має сприяти *Оргуська Конвенція про доступ до інформації, участь громадськості у процесі прийняття рішень та доступ до правосуддя з питань, що стосуються довкілля, яку Україна ратифікувала у липні 1999 р.* На жаль, за одинадцять років, що минули з часу ратифікації, цей документ не став дієвим інструментом впливу на владу з боку громадськості, з одного боку, та реагування владних структур на запити суспільства, громадськості, – з іншого.

Незважаючи на стрімке зростання кількості структур громадянського суспільства в Україні, сам третій сектор досі не є достатньо структурованим, йому часто-густо бракує правової культури, організаційного досвіду, людських, фінансових, медійних ресурсів. Це негативно позначається як на розв'язанні проблем всередині громадських організацій і рухів, так і на їхніх відносинах між собою і з владою. Вкрай недостатньою є взаємодія з місцевими громадами й органами місцевого самоврядування.

Говорячи про необхідність розвитку інститутів громадянського суспільства в Україні та їхньої участі у вирішенні суспільних проблем, слід взяти до уваги такі застереження:

- по-перше, має бути адекватна оцінка “третього сектору” з

боку влади й населення, уникнення як надто високих очікувань від нього, так і його недооцінка;

- по-друге, необхідна критична самооцінка учасниками громадянського руху власної місії, дій, цілей і можливостей, що, зокрема, дасть можливість уникнути переадресування завдань, дублювання діяльності, сприятиме чіткішому визначенню власної ніші тієї чи іншої організації, асоціації чи руху в громадянському суспільстві та державі.

Зрештою, головною дієвою особою громадянського суспільства має стати активний громадянин, котрий є раціональним і моральним суб'єктом, вільним у своїх діях і відповідальним за наслідки діяння.

Література

1. Жадан І., Кисельов С., Кисельова О., Рябов С. Політична культура та проблеми громадянської освіти в Україні. Аналітичний звіт. – К., 2004.
2. Д'юї Дж. Досвіт і освіта. – Львів, 2003.
3. Зинченко В.П. Детство – ценность, а не объект проектирования и воспитания // Общественные науки и современность. – 2006. – № 1.
4. Рябов С. Громадянська освіта та її роль у демократизації українського суспільства // Освіта для демократії. – К., 2000.
5. Степаненко В. Глобальне громадянське суспільство: концептуалізація та посткомуністичні варіації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2005. – № 2.
6. Cox S. Building on Strengths: Thoughts on the Relationships between the Global Environmental Facility and the NGOs Community. – Washington, 1995.
7. Deakin N. In Search of Civic Society. – New York, 2001.

ЗА ОБРІЙ.

ІДЕЯ “ТРАНСМАРГІНАЛЬНОЇ” АНТРОПОЛОГІЇ

Осягнення людини – квінтесенція філософських пошуків. З цією думкою зрідка хто не погодиться. Антропологія є не однією з філософських дисциплін або “наук”, а, швидше, осердям будь-яких філософських розмислів, навіть у формах філософії науки чи то натурфілософії. Ті ж філософські системи (або вчення), які заявляли про пошук першооснов буття, шукали їх не з цікавості – відшукування підвалин буття було в основі осмислення людського існування.

Історія філософії дає нібито безліч різноманітних відповідей на питання про *сутність* людини, але це багатоманіття думок виявилось можливим узагальнити. Це зробила німецька класична філософія [1, 53–59]. Способом розкриття сутності людини було віднайдення атрибутів людського. “Мислення” стало визначальним для розуміння людини в гегелівській філософії. “Діяльність” – атрибут людського у Фіхте й згодом у Маркса. “Спілкування” є найголовнішою рисою людини, за Фоєрбахом. “Людина – це істота, що спілкується, діє та мислить” – така відповідь пролунала в німецькій класиці на головне кантівське питання: “Що є людина?” (Симптоматично, що Кант питав про людину як “що”, а не “хто”, таким чином доволі звужуючи варіанти відповідей або й спрямовуючи пошуки в предметно-об’єктне поле.)

Німецька класична філософія була величним злетом і водночас певним завершенням субстанціалістсько-есенціалістської думки. Класична думка питала про сутність (і людини, зокрема) – і німецька класика відповіла, найбільш підсумовуючи й загально. Після неї філософія стримує свої зазіхання й не намагається *однозначно* відповісти на питання про сутність людського, загальну для всіх людей. Період так званої посткласики характеризується або удаваною скромністю філософських завдань позитивістсько-аналітичної думки, або зверненням (і це більшою мірою) до ірраціоналістичних та “екзистенціальних” мотивів. Ірраціоналізм же за своїми внутрішніми ознаками обов’язково приводить до підкреслення цінності *унікальності* (людини). Приклади цього дає вже історія філософії. Безпосередньо дотична до німецької класики не тільки в часі, а й змістовно.

Одним з таких оспівувачів людської окремішності й неповторності стає М.Штірнер. Смысл його теоретичного "егоїзму" полягає в поступовому онтогенезному (цілком у душі Гегеля, реакцією на якого була ця філософія) звільненні людини спочатку від речового полону, а потім – і від захоплення ідеями. Людина може "опом'ятися", лише відмовившись від сутнісного підходу, бо поняття не виражають повністю людське, сутність не вичерпує окремішню людину. За Штірнером, одиничність не повинна бути закутою в кайдани поняттєвих узагальнень. Людина "більша" за її сутність [2].

Незалежно від Штірнера до схожих думок (певною мірою), але в набагато глибших роздумах приходять і С.Кіркегор. І "Той єдиний" – кіркегорівський вислів для власної епітафії є лише підсумок шляху його міркувань з цього приводу. Не просто самотність як стиль життя, а самотність і окремішність як спосіб осягнути власні онтологічні підвалини – такими є думки Кіркегора. Вся традиція екзистенціалізму, яка йде за Кіркегором, не полишає поза увагою його думку про те, що екзистенція є *унікальним* способом існування людини, пошуком та втіленням смыслу. Тріада Кіркегора веде до "релігійного" ступеня, який розкриває смысл індивідуальної долі, що не підпорядкована ні чуттєвому ("естетичному"), ні мисленнєвому ("етичному") диктату. (Удавана схожість естетичної та етичної стадій Кіркегора з природною та духовною людськими залежностями Штірнера розвіюється, коли бачимо, що останній ставить за мету життя насолоду.)

"Унікальність як своєрідна "сутність" людини" – такий підхід начебто не повинен був викликати явних заперечень. Сартрів лаконічно-величний термін у визначенні людини "Універсальна одиничність" ніби підсумовує індивідуалізуючий підхід в антропологічних пошуках. Але цей плідний попервах рух (основна його заслуга була пов'язана із критикою схематичних загальних визначень людського) зазнав у своєму розвитку певних спрощень і перебільшень. Одне з них відбулося в межах так званої постмодерністської філософії.

Постмодернізм зробив основний наголос на "роз'єднанні" і "відмінностях", сама філософія в прагненні розвіяти будь-які "центризми" (зведення до уніфікуючих начал) стала "паратаксичною" ("є й те, і те, і інше"). Таке саме становище така філософія намагається спостерігати й у феноменах, які вивчає, – отже, й у людському існуванні. Критика "Всезагального", "штучних" мисленнєвих єдностей,

прогресизму, відмова від систематизації, суб'єктно-об'єктних відносин (а головне – від суб'єкта як такого) веде до диференціації й розрізнення, “логіки множинностей”, своєрідного “емпіризму”, уваги лише до сингулярностей (одиночностей без суб'єктивності) [3].

У постмодерністському аналізі розкладається Єдине, Ціле, Суб'єкт, замість космосу логічних побудов систем виникає хаос як безконечна змінюваність безконечних подій – сутностей сингулярностей.

Розуміння людини, яка ледве вирвалася від схематичних есенціалістських спрощень, впало в спрощення іншого гатунку – “людина є відмінність”.

Антропологічні пошуки, які виникають в постмодерністському контексті [4] вказують на відхилення і відмінність як головне в людському існуванні. Зауважимо, що маргінальність як певна граничність дійсно присутня і є важливою в людському житті. Згадаймо хоча б Ясперсівський підхід до граничних ситуацій, які відкривають людині горизонт можливих осмислень власної долі. Але ж тут інше – “поверхня”, “зворотний бік”, “складка” є “фігурами маргінальності” як певної відмови від центрування взагалі, людина є відхилення.

Постмодерна маргінальна антропологія є описом хаосу відхилень (усі і є відхилення один від одного). Унікальність, як наголошують адепти постмодерну, нічому не послуговує (загальному), вона існує заради неї самої. Вихід за межі Логосу відбувається як безконечне розпорощення людського смислу.

Це ухилення й відхилення (неповторне) від “загальної справи”, єднаючого вектору веде постмодернізм до єдиного можливого залишку – студій, чимось схожих на антропологічні – це культурологічні забавки розрізнення й іноді порівняння. Безконечна увага до іншого неповторного веде в апроксимації лише до опису психопатологій і перверзій (злочинів, хвороб, диявольщини, нестями, сказів, бійок, наркотичних станів і т.ін.) [4, 10].

Чи може бути тут вихід? У самому постмодерні – навряд. Здається необхідним зробити наступний крок – спробувати зібрати єдність людського, не повертаючись до однозначних нівелюючих побудов раціоналістичної філософії. І почати треба зі спроби повернення маргінальності, якщо можна в цій справі використовувати цей термін, дійсно онтологічного статусу. Маргінальність не повинна бути медичним, соціологічним або культурологічним описом людського. Вона повинна вказувати на межовість людського існування, на

безумовність останнього зв'язку, який виявляється на цій межі.

Маргінальність сама по собі лише демонструє нашу обмеженість, "лімітність", конечність. Справжній смисл маргінальності в її перевершенні. Людина – не відхилення, а перевершення самої себе, причому не "в будь-який бік" (точка зору постмодерну), а в бік самоздійснення, а отже, – Буття.

Людська екзистенція є межовим існуванням, яке спричинене й спонукається тим, що є за межею, за обрієм, за останнім краєм. Наслідок такого розуміння маргінальності є супрамаргінальність, або екстрамаргінальність. Екзистенція за своєю суттю завжди "ультра" – на межі, "екстра" – поза рамками, "супра" – перевершує дане. Людина не може бути пояснена лише як відхилення від загального й загалу, та й так вона просто не зможе бути. І хоча є плідність у підході, який вказує на унікальність людського існування, – таке усвідомлення самого себе виводить зі сфери "як всі", "всесства" (за Л.Шестовим), *Das Man*'у (за М.Гайдеггером). Однак неповторність, не на що не спрямована, є замкнутою в собі, закритою для становлення й збування. Не пристаючи до узагальнюючих підходів минулого й до розрізняючих практик деяких сучасників і водночас сприймаючи їхні досягнення, треба вказати на певну внутрішню єдність начебто суперечливих людських проєктів.

Саме "проєктивність", "проєктність" є тим підґрунтям, яке властиве будь-якій людській екзистенції. Людина в недефектних станах спрямована поза межі самої себе, є вектором, який вказує на вихід за обмеження даного. Ж. Лакруа описував [5, 590–591] цей стан у термінах сходження, самоподолання, самопіднімання, бажання йти все далі. Особистість – за межами самої себе, є не даністю, а зобов'язанням бути.

Ці слова не є некритичною патетикою – вони вказують на певну структурну єдність людської екзистенції. Ця єдність може бути розкрита як шлях від Ніщо до Буття або, іншими словами, – негація даного обмеженого стану й проєктивне (утопічне) збування, спрямоване в майбуття. Допоміжною може тут служити структура екзистенції, запропонована Сартром: екзистенція є "проєктом як суб'єктивним перевершенням об'єктивності в напрямку іншої об'єктивності" [6, 92]. Перша об'єктивність є своєрідною причиною, яка викликає рух екзистенції в її неприйнятті цієї об'єктивності, в намаганні її подолати, "неантизувати" (звести до ніщо). Друга

об'єктивність ще не існує і є спрямовуючим началом у становленні людини, є метою інтенції екзистенції. Тому людину можна пояснювати з обох об'єктивностей – причини й мети, але краще – в їх синтезі як корелятив суб'єктивності, що постійно становиться.

Таким чином, в розумінні людини можна уникнути, з одного боку, жорстких ідеальних конструктів класичного “сутнісного підходу”, а, з іншого, – крайнощів індивідуалізуючих практик (теорії сингулярностей постмодерну, зокрема), які втрачають смисл як такий.

Треба створити своєрідне “повернення до сутності людини”, але ця сутність має розумітись як існування, екзистенція, у динаміці (само)збування. Трансмаргінальна “сутність” людини може маркувати й певну фундаментальну область антропології як “трансмаргінальну” (або в більш класичному варіанті – “екзистенціальну”). Саме цей глибинний рівень відкриє людське не як втілення (апріорно заданої людським розумом) сутності, і не як хаотичне переміщення неповторних сингулярностей, а як постійний рух здолання й звершення, виходу за свої межі й через це – становлення собою – там, за обрієм.

Література

1. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – К., 2006.
2. Штирнер М. Единственный и его собственность. – СПб., 2001.
3. Див. наприклад праці: Ж.Дельоза: Логіка смислу, Що є філософією?, Критична філософія Канта та ін.
4. Гурин С. Маргінальна антропология. – Саратов, 2000.
5. Ж. Лакруа Избранное: Персонализм. М., 2004.
6. Сартр Ж. П. Проблемы метода. – М., 2008.

ІЄРАРХІЯ ЦІННОСТЕЙ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ В.ЛИПІНСЬКОГО

Будучи однією з впливових політичних доктрин України в ХХ ст., монархічно-гетьманська концепція В.Липинського вирізняється своєю очевидною особістю, адже відведена мислителів історією й долею доба призначила “лицарю від політики”, як відзначав В.Морозов, так званому пізньому (після 1929р.) Липинському, позицію своєрідної “третьої правди”, суголосну незаперечному та гострому (передусім, для самого мислителя) переживанню невідповідності світогляду модним на той час ідеям політичного істеблїшменту, “погойбічності” й “нереалістичності” своїх ідеалів [1, 139].

Самий статус творця однієї з “нереалістичних”, утопічних державотворчих систем провокував дратівливу роль застережника від ошуканства політичного “примітивного реалізму” та його переваги над типом ідеаліста (або ж - за пізнішим нагадуванням Я.Дашкевича – переваги “руїнника Хама над будівничим Яфетом” [2, 409]). Так, вже у запальній та пристрасній присвяті до фундаментальних філософських й історіософських “Листів...” йдеться про тих українських “опришків і дейнеків”, яким неприйнятний самий “дух державництва й патріотизму” [3, ХІІІ]. Достеменна особість доктрини В.Липинського увиразнена наскрізною ідеєю релігійної, регіональної, політичної, організаційної та національної єдності, вивищення над “дрібним поганським сектантством гасел зненависті соціальної чи ж національної, (якими) під’южують мешканців української Землі до боротьби проміж собою” [3, ХІІІ–ХІV]. Ніби осмислюючи основну ідею європейської політичної моделі кінця ХХ ст., він ототожнює поняття нації з поняттям держави: “Нація для нас – це всі мешканці даної землі і всі громадяне даної Держави, а не “пролетаріат” і не мова, віра, племя ...Української Держави, обіймаючої всі класи мови, віри і племена Української Землі” [3, ХІІІ].

І ще: “Хлібороб – це земля. Отчизною, Батьківщиною хлібороба єсть його земля, а його нацією – народ, що ту землю заселяє. “Націоналізм” хлібороба зветься патріотизмом. Це “націоналізм” того колишнього “Римського Поля”, що не має нічого спільного ані з націоналізмом “егоїзму” й “інтересу” екстериторіальних націоналістичних

міщанських спілок, ані з націоналізмом кочовничої орди, для якої народом є кочуюча з місця на місце або розпорошена серед чужих громада. Нація й земля в поняттю хлібороба – це синоніми. Тому-то, наприклад, німець-хлібороб, що осідає на землі, заселеній народом польським, тим самим мусить стати поляком. Поляк-хлібороб, що осідає на землі, заселеній народом українським, тим самим мусить стати українцем і навпаки: українець, що осідає на землі, заселеній народом польським, мусить стати поляком. Таким був споконвіку спосіб міжнародного думання хлібороба. Так повстали всі держави й нації хліборобські, у яких провідна – завше наносна – верства зливалася з місцевим народом в одну державу, а потім і національну цілість під впливом власне такого, а не іншого способу думання. І всіяке відступлення від цього способу думання мстилося й мститися буде упадком верстви й ідеології хліборобської” [4, 120].

Отож, крім “цементу духовного, релігійного”, як визначає його В.Липинський, обмежуючи ним власне волюнтаристичний “порив” творчої меншості, – “спаюючим політичним цементом” має виявитись патріотизм як почуття любові до спільної Батьківщини, що уможливить утримання “всієї України” щодо “всієї – тієї чи іншої – метрополії” [3, XVI]. Торуючи своєю системою, шлях від держави до нації, великий “романтик-ідеаліст” Липинський, за висловом Я.Дашкевича, єдино можливим спротивом “матеріалістичному універсалізмові кочівників во ім’я нищення” вбачає “ідеологічну єдність людей осілих во ім’я творчості”, “ідеалістичний універсалізм хліборобів” [4, 121].

Застерігаючи від руйніцтва самої ідеї духовного *манкуртства*, “кочівництва”, суголосного, за мислителем, культури “міщанській, машинованій”, В.Липинський передумовою його невпинного просування вбачає появу в Дикому Степові “запалу кочового нальоту”, “степової юрби, яку жене на хліборобів голод і жадова здобичі” [3, 180–181]. Адже ж “хіба кочовник, що стратив серед осілого українського громадянства всі свої добрі стадні прикмети, заховав найгірші і не придбав прикмет осілих, – із гірким сарказмом запитує Липинський, – може зрозуміти ...любов до землі – основну силу динамічну... всіх осілих націй? Для нього це смішна утопія” [3, 180–181].

Саме цьому “кочовому елементові”, який, на думку мислителя, знаходить своє освячення і найвищий вираз у “діалектичній правді” матеріалістичних теорій “пролетарських”, має завдячувати своєю появою “10-тимільйонна армія здекласованої, до ніякої продукційної

праці невідготовленої півінтелігенції ...“земсоюзів” і “земгорів”, що кинулися під час революції на українське село” [3, 165]. Напрочуд точно атмосферу насильницького впровадження неприродних українському селянству способів організації “спільного” життя окреслив в “Листах до Луначарського” В.Короленко: “...Інстинкт ви замістили наказом і чекаєте, що за вашим наказом зміниться природа людини”, наводячи в листі розмову з “розумним мужиком” про його руки, яким легше, природніше горнути “до себе, а не від себе” [5, 215–216].

Саме постать Липинського доречно згадують щодо парадоксів ідеї універсальної людини й “меж антропологізму” автори стандартного навчального підручника, прагнучи застерегти від “кочової” маргіналізації як перверсивної, оберненої маргіналізації духу, метаморфози, яку зазнає інтелігент, що втратив органічний зв’язок із народом, і діяльність якого набуває відтоді людиноруйнівної, руйнної сили [6, 140–141]. Асоціюючи *охлократію* з абсолютним пануванням типу “войовника-непродуцента” саме з кочівницьким “духом юрби”, В.Липинський прагне застерегти Україну від штучного впровадження чужих моделей демократії й громадянського суспільства, обернення їх на політичну бутафорію.

Передумовами осмислення поняття влади постають у такий спосіб ідеї продуцентства (“матеріальної сили”), – з одного боку, й ідеалістичного пориву (“активно-динамічного світогляду”), – з іншого, що визначає, у свою чергу, тлумачення мислителем понять “традиція”, “аристократія”, “авторитет”. “Українство” за самою своєю сутністю, на думку В.Липинського, є “рухом верхів: активних елементів, прибуваючих з Заходу, і... з народних мас, що до перших прилучаються. Як таке воно єсть рухом аристократичним: хотінням провідної верства” [3, XXXIV]. Відтак, добровільне обмеження, – своєрідна присяга, – добровільна покора “синів хліборобських” господареві-гетьману може забезпечити Україну “од примусу рабства, яке прийде з метрополією”.

Через це формування спільної держави та нації, за глибоким переконанням Липинського, потребуватиме ідейного опертя “верховного гетьманського авторитету” на “морально чисті основи” [3, XXXVIII]. Власне такою завдяки її культурницькій та інтелектуальній праці вбачається посередницька місія інтелігенції, що виступає своєрідною “сполучною ланкою” між основною стратою “продуцентів” і провідною елітою. Еліті ж, за самим визначенням, усією своєю

сукупною активністю, – власне *громадською творчістю*, – для організації економічно сильного хліборобського класу належить “сотворити владу”, себто “державу і ...національну спільність з іншими класами” [7, 198].

Отже, громадське формування влади, держави та нації як “продуктів” стихійної волі до влади, “творчого пориву для жертв в ім’я моралі”, чи ж спільної політичної активності *войовників-лицарів* визнається В.Липинським як основне завдання провідного хліборобського класу. З цим пов’язане й осмислення ним ідеї авторитету як *рівності аристократичної*, “рівності будівничих”, яка принципово не збігається з демократичною “рівністю руїників”, та ідеї *консервативної* традиції, що в якості підстави збереження “духовної і матеріальної культури, котру маси вже в попереднім розвитку ...присвоїли і в своїх поняттях узаконили” [8, 516], стримує революційність “поступовців” та забезпечує обопільність “поступальності” й “реакційності”.

...Свого часу Р.Дарендорф в есе “Інтелектуал та суспільство...” означив соціальну позицію інтелігента у ХХ ст. як “позапокладене” суспільній системі “дратівливе узбіччя”, що уможливорює його вивіщення над системою “не лише зсередини, а й зовні” [9, 344]. Чи ж не через це ідея єдності, засаднича для державотворчої доктрини “лицаря від політики” В.Липинського, й сьогодні зберігає здебільшого “спонукальний” потенціал утопічності аристотелівської “форми речі”?

Література

1. Історія української суспільно-політичної думки. – К., 2006.
2. *Дашкевич Ярослав*. Хам чи Яфет: В.Липинський і українська революція // *Дашкевич Ярослав*. Постаті: Нариси про діячів історії, політики, культури. – Львів, 2006.
3. *Липинський В.* Повне зібрання творів, архів, студії. Т.6, кн.1. Листи до братів-хліборобів. – К., 1995.
4. *Липинський В.* Універсалізм у хліборобській ідеології // *Консерватизм: Антологія*, – К., 1998.
5. *Короленко В.* Письма к Луначарскому // *Новый мир*, 1988, – № 10.
6. Філософія. – К., 2002.
7. *Липинський В.* Мораль і політична дія // *Консерватизм: Антологія*. 1998.
8. *Липинський В.* Консерватизм і поступ // *Консерватизм: Антологія*, 1998.
9. Самосознание европейской культуры ХХ в. – М., 1991.

ІДЕЯ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ ЯК ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКА ЦІННІСТЬ: ДО ВИТОКІВ ПРОБЛЕМИ

Особливої актуальності темі європейської значущості ідеї суспільної угоди надають роздуми про майбутнє України, яке виявилось набагато глибше, ніж видається, закоріненим у її сьогоденні, властивому йому способі взаємовідносин громадян та влади. Корені цього інтересу сягають усвідомлення того, що недовіра учасників суспільної угоди один до одного спотворюють суспільне буття в усіх його вимірах та перетворюють переважну більшість нашого люду на німотних атомів несправедливого та жорсткого соціального буття, а не на вільних громадян. Таким чином, йдеться про необхідність послідовного осягнення й історико-філософського виміру теорії суспільної угоди (частково репрезентованого працями Г.Аляєва, А.Єрмоленка, Р.Димерця, Н.Кудрявцевої, Л.Ситніченко, Н.Спасенко, О.Хоми). В самій ідеї суспільної угоди та її заломленні на інші істотні проблеми сучасної політичної філософії висвітлюється дещо вкрай необхідне нам сьогодні і в нашому прагненні належати до європейської демократичної спільноти. Як наголошує О.Гьофе, “філософська думка окреслює межі, в яких вирішальна інстанція, європейська воля, втілюється в життя. Безумовно, що ідея договору, яка лежить в основі всіх суспільних угод та виконує роль засадничої легітимачії, тобто ідея суспільного договору, належить до загальноєвропейської спадщини” [1, 204]. Саме вона постулює принципово важливі тези. Передусім, йдеться про їх моральну рівність, засновану на природній рівності людей, а також про те, що суспільство саме таких людей може називатися справедливим хоча б тому, що кожен його індивід має можливість стати вільним учасником суспільної угоди, яка й зобов’язує державу забезпечувати головне (покладене на неї через суспільну угоду) – дотримання основних природних та соціальних прав людини. Адже і в українській Конституції людина, її життя та здоров’я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються найвищою цінністю.

Таким чином, важливою та ще малодослідженою особливістю суспільної угоди є також її легітимувально-обмежувальний смисл

та органічний зв'язок з ідеєю прав людини. Вона не лише легітимус, а й обмежує панування. Адже за умов плюралістичного розмаїття інтересів одностайності можна досягти не стільки завдяки переконливим аргументам, скільки завдяки фанатизму, колективним маніпуляціям та популізму. То ж варто говорити не стільки про спільні інтереси, скільки про ті інтереси, які є дійсно спільними, тобто про інтереси вищого рівня, які філософи називають трансцендентальними, і які здійснюються лише через взаємодію та згоду всіх її учасників і є за своєю сутністю правами людини. Таким чином, продовжуючи тезу про значення ідеї суспільної угоди для принципу верховенства права, зауважимо, що для сучасної соціальної філософії особливість цієї ідеї полягає в тому, що завдяки їй відбувається зв'язок з тими правами людини, які стосуються її як соціальної та культурної істоти, здатної розважливо діяти та розмовляти. На значущості суспільної угоди наголошує й Ю.Габермас, коли всебічно досліджує проблему зміни авторитету повинності в плюралістичному десакралізованому світі. Підсумовуючи генеалогічне тлумачення проблеми, він зазначає, що "суспільний договір виникає з ідеї про те, що кожен претендент на вступ до нього мусить мати раціональний мотив, аби добровільно стати його членом і підпорядкуватися відповідним нормам і процедурам. Когнітивний зміст, завдяки якому порядок стає моральним чи справедливим, спирається, отже, на спільну згоду всіх окремих його членів" [Цит. за: 2, 26].

Ми згодні з тезою Л.Синтіченко про методологічний смисл принципу суспільної угоди для новітньої політичної філософії, передусім, засадничої для останньої проблеми справедливості, легітимності соціальних інституцій. "Суспільна угода набуває, попри її європейські витоки, універсального сенсу не лише в контексті проблем політичної справедливості, але й завдяки своїй засадничій ролі при політичному упорядкуванні соціального буття, створенні властивих йому форм урядування" [3].

Для історико-філософського абрису ідеї суспільної угоди, передусім, звернімося до теоретичної спадщини Т.Гоббса, суперечності з якою стали інтелектуальною засадою подальшого розвитку ідеї суспільної угоди Дж.Локком, Ж.-Ж.Руссо, І.Кантом та сучасними дослідниками, такими, як Дж.Ролз, Р.Дворкін, Е.Макінтайр, К.-О.Апель, Ю.Габермас, Р.Брандт, В.Керстінг.

Універсально-демократичний смисл ідеї суспільної угоди

оприятвоє порівняльний аналіз творчого доробку Т.Гоббса та Ж.-Ж.Руссо. Протилежність методологічних засад обох класиків політичного проекту модерну висвітлює вже розуміння ними принципів легітимачії та справедливості. Тоді як Гоббс при обґрунтуванні основних норм державно-правового суспільного ладу спирається на інструментально-стратегічний розум та негативно-конфліктне тлумачення природи людини, Руссо йде принципово іншим шляхом, акцентуючи увагу на формальних умовах легітимачії. Руссо, на відміну від обґрунтування правових та моральних принципів поза історичними умовами, але на засадах конкретного договору, звертається до процедурного типу легітимачії, що є, по суті, подальшим продуктивним розвитком гоббсівського бачення суспільної угоди переважно як угоди емпіричної.

Що ж означає для Гоббса суспільна угода, яка досягається через подолання природного стану, які основні етапи та принципи цього переходу? Саме Гоббс (передусім, у “Левіафані”) чітко окреслює проблему легітимуючої сили конфлікту, а також новоєвропейську дилему істини та справедливості, яка була, до речі, як наголошує Г.Маєр у своїй статті про Гоббса, пов’язана і з негараздами його власного життя, а також із прагненням англійського філософа відійти від традиційного тлумачення взаємовідносин індивіда та держави, обов’язку та права. Таким чином, зауважує Г.Маєр, Гоббс постулює перевагу, пріоритет індивіда перед суспільством через належність першому природних прав. А через це “природний, перед-державний стан надає індивідові “природне право”, на яке мають спиратися під час створення суспільства і держави. Це – нова основоположна аксіома політики, якою Гоббс переміг традиційний пріоритет людини над індивідом і обов’язку над правом” [4, 221]. в його наочно зображеній державі “кожен укладає сам із собою договір, в якому воля всіх громадян збігається з волею господаря” [4, 224].

Через принципово важливі методологічні зрушення до теорії суспільної угоди Гоббса та Локка, а потім і Руссо звертаються майже всі відомі в царині європейської політичної філософії автори, наголошуючи на виправданій логічності її розвитку: розрив з природним станом означає новий суспільний принцип регуляції діяльності – він показує, яким чином у поведінці людей місце інстинктів може заступати справедливість. А індивід з усіма своїми природними правами погоджується зі спільнотою лише за умов існування таких

правил, які виражають загальний інтерес. Завдяки Руссо розпочинається перетворення розуму індивідуального приватного інтересу в осердя демократичних процедур, вихід цього розуму (вже як розуму практичного) за вузькі межі простого, емпіричного компромісу між учасниками емпіричного консенсусу.

Звернемо увагу й на те, що “суспільна угода” Т.Гоббса – це, передусім, угода індивідів щодо усталеного державного устрою, якої вони досягають, опинившись сам на сам перед жахами “природного стану” (“війни всіх проти всіх”), коли в світі панує постійна небезпека насильницької смерті, а життя людське є самотнім та незахищеним. Порятунком з такого стану речей може стати віднайдене розумом загальне правило, яке забороняє дії, небезпечні для людського життя, та є заснованим на біблійній максимі: чинити щодо інших так, як ти бажаєш, щоб вони діяли щодо тебе. Таким чином, особливістю чи, вірніше, – смыслом тлумачення “природного закону” розуму є те, що саме в ньому полягають витoki емпіричного варіанту “суспільної угоди”.

Адже, Гоббс стверджував, що основні принципи суспільної угоди та прагнення людини діяти справедливо та неупереджено впливають не з безумовно-всезагальних структур розуму, а з умовно-категоричної, конвенційної згоди на відмову, заборону брати участь у згубному всезагальному соціальному конфлікті. Більше того, заснований на такій згоді принцип справедливості не є власне метафізичним, універсалізуючим справедливість, а лише тимчасовим принципом; який потребує (для його ж дотримання) подальшої, якщо не метафізичної, то державно-політичної легітимації, тобто виникнення держави, правителя і т.ін. Таким чином, завдяки Т.Гоббсу була сформульована важлива для умов здійснення справедливості інтуїція модерного світу – взаємна відмова від свободи повинна відбуватися в певних, спільно визнаних межах.

Йдеться також і про можливість осмислення (крізь призму суспільної угоди) й актуальної для України ролі правителя, щодо якої вже один із перших критиків контрактуалізму Девід Г'юм зазначав, що життя та власність повинні охороняти не правителі, а загальні, обов'язкові для всіх закони. Він вважав дещо наївними розмисли про те, що “урядування і верховенство встановлюються лише шляхом згоди. Згода людей запровадити урядування накладає на них нові приписи, невідомі природним законам. Отже, люди зобов'язані

коритися своїм правителям тільки тому, що вони це обіцяли, і якби вони явно чи неявно не дали слова бути вірогідними, це ніколи б не стало частиною їхнього морального обов'язку" [5, 479–480]. На його думку, обов'язковість суспільних приписів можливо й мала спочатку договірну природу, проте згодом поступово втрачає її, здобуваючи самостійну, незалежну від домовленостей силу. Головне ж проти чого постійно застерігає один із найвидатніших англійських філософів – це те, що варто постійно пильнувати щодо небезпеки встановлення необмеженої влади правителя і лише на засадах загальних та обов'язкових для всіх законів оберігати життя та власність кожної людини. Саме ця (полемічно спрямована проти Гоббса) ідея верховенства права над легітимованою волею правителя і була послідовно теоретизована Руссо. Завдяки критичному переосмисленню теорії суспільної угоди Гоббса та нових суспільних реалій XVIII ст. Руссо наголошує на необхідності принципової зміни розуміння свободи та рівності: місце узурпованої безправної рівності в абсолютній монархії повинна заступити вільна рівність усіх перед законом.

Універсальний смисл класичної теорії суспільної угоди (особливо в контексті проблеми справедливості) і уможливив актуалізацію її в концепції справедливості Дж. Ролза. Він прагне надати цій теорії нового змісту та послідовно висувати з неї принципи справедливості як такі, що їх приймають вільні й розважливі індивіди для регулювання всіх їхніх подальших домовленостей. І ще одна важлива теза Ролза пов'язана з тим, що в його справедливості як чесності первісна позиція рівності є певним синонімом, чимось схожим та симетричним з природним станом традиційної теорії суспільної угоди.

Зауважимо також, що саме місце ідеї суспільної угоди в контексті конституювання модерної політичної філософії та осмислення секуляризованих, заснованих на *автономії* (тобто здатності людських істот установлювати для себе власні закони), стало предметом дослідження відомих європейських філософів сьогодення. Звернемося хоча б до розмислів Ю. Габермаса. На його думку, істотно пов'язаним з ідеєю суспільної угоди стало перетворення права (через його десакралізацію) на фундаментальне джерело легітимності та атрибут людського буття. Легітимувальної сили набувають саме горизонтальні соціальні відносини людей, які й втілюються (на чому наголошують класики європейської філософії Нового часу) в суспільній угоді. На її засадах виникає світська за своєю природою, виправдана,

передусім, вільним прагненням її учасників, система прав людини: замість закону Божого починають говорити про закон природи та закон як сукупність правових норм. Нові суспільні реалії викликають необхідність по-новому осмислити становище людини та її відчуття свободи. прав. В теоріях суспільної угоди, зокрема в працях Т.Гоббса, поняття свободи розглядається ще переважно за допомогою природничо-наукової термінології, наприклад, визначення його через поняття відсутності опору. Адже, на його думку, вільною є людина, якій ніщо не заважає робити бажане.

Проте і в такий спосіб йдеться про значущість для модерного суспільства, заснованого на десакралізації суспільних відносин, реального перетворення саме угоди в засаду відносин правових, що й було втілено в теоріях суспільної угоди та у властивому їй новому баченні взаємозв'язку індивіда як суб'єкта власності та суб'єкта права. На цій підставі, наголошують Локк та Гоббс, лише власник, індивід з притаманним йому правом розпоряджатися своїм "Я" може не лише укласти угоду з іншими такими самими індивідами, а й відчужувати частину своїх прав на користь забезпечуючих його суспільних інституцій.

Руссо починає виокремлювати таку форму соціальних взаємовідносин, в тісному сплетінні яких індивід підпорядковувався б, передусім, власній волі. Тож Руссо вибудовує свою теорію суспільної угоди, послідовно розмежовуючи (саме в контексті аналізу природи соціальних відносин) розуміння людини та громадянина й актуалізуючи увагу на філософському розгляді механізмів формування модерної автономної особистості та властивої їй солідарності. У праці "Про суспільну угоду" Руссо не лише продовжує розвивати ідею суспільної угоди, а й, постійно критикуючи Гоббса, багатьох понять та принципів модерної політичної філософії. І саме щодо Руссо, як наголошує П.Манон, "існує спокуса сказати, що він пропонує перший синтез старого, голістського ладу, з новим, індивідуалістським, синтез, який назвуть утопічним та суперечливим. Насправді відправний пункт Руссо є радикально індивідуалістським, а отже, в цьому сенсі, радикально модерним. Чому? Тому, що в його очах людська істота є за своєю природою індивідом, тобто завершеним і самотнім цілим" [6, 243].

Завдяки головній праці Руссо "Про суспільну угоду" означена в ній тема стала всесвітньовідомою європейською ідеєю. Він, слідом

за Гоббсом та Локком, наголосив на тому, що саме суспільна угода є принциповою засадою всякого політичного устрою. Як зауважив з цього приводу О.Гьофе, від часів творчості Руссо йде переконання в тому, що “договірна теорія пов’язує політичну легітимацію зі згодою кожного, тобто не просто з колективною, а з дистрибутивною вигодою” [1, 206]. Таким чином, послідовна реконструкція ідей про суспільну угоду надає також можливість пошуку правдивої відповіді на одне з основних питань сучасної політичної філософії: який примус, яке обмеження свободи може вважатися справедливим і де ми повинні шукати справедливу, легітимну підставу тих кайданів, які обтяжують людину? А справжнім, майже непоміченим та безумовно актуальним до сьогодні, соціально-філософським тлом цієї проблеми була, на нашу думку, спроба відповіді на питання: як може існувати суспільство, коли кожен індивід підпорядковується власній волі.

Розповідаючи про засновані на угоді справедливі закони, Руссо прагне зрозуміти, як пов’язані між собою право та інтерес, користь та справедливість. В межах ідеї суспільної угоди актуалізується, за Ч.Тейлором, проблема моральності як проблема нашого слідування голосу природи всередині нас. Прикметно, що класична теорія суспільної угоди актуалізована не лише працями Дж.Ролза, а й договірною теорією раціонального вибору Д.Готье, який почав свої дослідження сучасної політичної філософії з критичного осмислення творчого доробку Гоббса, його моральної та політичної теорій. Гоббс, на думку канадського філософа, заснував декілька важливих складових сучасного соціально-філософського дискурсу. Йдеться, передусім, про осмислення взаємовідносин держави та громадянина, суверена та підданого, вкоріненого в залежність свободи від безпеки. Проте сам Готье, на відміну від Гоббса, вважає, що мораль утверджується не примусом, а раціональністю учасників суспільної угоди. І саме ця теза зближує його з Руссо, у якого суспільна угода виступає у вигляді певного алгоритму, що уможливорює моральну трансформацію індивідів, які з переходом від природного стану до стану цивільного та за допомогою угоди починають керуватися не власним егоїстичним інтересом, а вимогами раціональної волі та загального блага. Саме завдяки суспільній угоді ландшафт політичного буття спотворений егоїстичним інтересом, перетворюються в олюднений справедливий політичний простір. Тут також оприявнюється

відмінність між теоріями суспільної угоди Гоббса та Руссо. Коли Гоббс схиляється до переваг політичного ладу та “царства земного”, Руссо (слідом за Локком) тяжіє до внутрішнього морального закону. А в інтерпретації цивільного порядку не лише тяжіє до роздумів Дж.Локка, а й поступово виходить за їх межі та надає перевагу тлумаченню державного ладу як вільного, а не відчуженого підпорядкування індивідів певному верховному моральному закону, який дістає назву загальної волі: дотримуючись такої угоди, індивіди перебирають на себе відповідальність керуватися у свої діях лише розумом.

Особливе місце належить тлумаченню Руссо проблеми моральної свободи як того, що робить людину справжнім господарем самої себе і в контексті ідеї суспільної угоди набуває (через внутрішню вимогу діяти з урахуванням приналежності до певної спільноти) діалогічного виміру. В цьому розумінні соціально-етична доктрина Руссо, яка мала за мету подолання морального відчуження людей, стала противагою атомізації людської індивідуальності. Добро і зло, які іншими філософами визнавалися необхідними елементами волі людини, Руссо розглядає як соціальні відносини, що можуть бути усвідомлені лише з позиції розуміння відносин власності. Протилежність панів та рабів виступає джерелом насильства та зради, в результаті чого люди втратили віру в чесноти. То ж Руссо акцентує увагу на вроджених суспільних чуттях індивіда, які, на відміну від фізичних, не роз'єднують, а об'єднують людей. Моральні чесноти, добро – спосіб поведінки індивіда в умовах суспільної рівності, а нерівність породжує егоїстичну мораль.

Таким чином, роздуми філософа над ідеєю суспільної угоди пронизані прагненням до відновлення рівності, моральності і панування універсального суспільного суб'єкта над процесом соціального життя, але як природного стану, який гарантовано конституцією. Людина може піклуватися про себе, лише піклуючись про інших, але не використовуючи інших як знаряддя, а ставлячи їхнє благо як ціль для себе. Всі повинні підкорятися закону, який є священним для всіх, оскільки виступає результатом виявлення спільної волі.

Республіка Руссо базується на принципах народовладдя та рівності всіх перед законом. Народ повинен постійно перевіряти дії своїх правителів для уникнення ними зловживань та беззаконня. На першому плані для Руссо – благо народу. Тому він і засуджує правителів, які, керуючись макіавеллівським принципом, вважали

шкідливим дотримання моральних норм та принципів в політиці. З його точки зору, вимога завжди бути чесним, справедливим і не переоцінювати себе є обов'язковою для кожного, а справжня, прогресивна політика – завжди моральна. Не може бути будь-якої особистої влади, вільної від суспільного контролю, – лише за таких умов республіка стає дійсно демократичною.

Звернімо також увагу на важливу особливість висхідних принципів концепту суспільної угоди та властивої їй інтерпретації взаємовідносин етики та політики як спроби синтезу двох головних засад розбудови справедливого політичного устрою: чеснот індивіда та державних інституцій як умови справедливого захисту приватного інтересу.

Таким чином, теорія суспільної угоди заснувала не лише розуміння сучасної демократичної держави, а й обґрунтування усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості через віднайдення такого способу соціальних відносин, за яких окрема людина, перебуваючи в соціальному об'єднанні, підпорядковувалась би собі самій. Через теорію суспільної угоди оприявнюється й головне завдання державної влади – всіляко забезпечувати невід'ємні природні права людини, а не панувати та розкошувати народним коштом на власний розсуд.

Література

1. *Гюффе Отфрід* Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу. – К., 2003.
2. *Ситніченко Л.А.* “Суспільна угода”: метафора чи методологічний принцип сучасної політичної філософії (Дж.Ролз) // *Мультиверсум*. Вип. 46. – К., 2005.
3. *Габермас Ю.* Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006.
4. *Маєр Ганс Гоббс* // *Класики політичної думки*. Від Платона до Макса Вебера. – К., 2005.
5. *Г'юм Д.* Трактат про людську природу. – К., 2003.
6. *Манон П.* Доступний виклад політичної філософії. – К., 2009.

ВІРА У ДУХОВНІСТЬ ЯК ВИМІР ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНСЬКІЙ МЕНТАЛЬНОСТІ

Незнищенна потреба в осягненні істинності буття становить духовний потенціал спільноти, власне, створює гуманітарну історію. Минуле – подіум, піднявшись на який здобуваємо здатність приймати рішення, що визначають майбутнє, віра у прийдешність якого є стимулом будь-якої творчості. Духовні підвалини часто вкриті пилом подій, які не мають жодного відношення до творення людиною власної сутності. Об'єктивно дух “живиться” цінністю культурного доробку співтовариства з позиції усвідомлених викликів сучасності щодо самоздійснення особистості, ґрунтуючись на вірі, впевненості у правильності ідеалів та обраного шляху.

Виступаючи засадою життєздатності людини, потенціалом її предметної активності, віра в істинність очікуваного може бути виявлена і стверджена лише ретроспективно, як результат поступального розвитку і може сформулювати ідею, що визначає подальшу спрямованість життя, його смислбуттєвий вимір. Недооцінювання колективною свідомістю (своєрідним архетипом) здатності опредмечувати людську сутність призводить не стільки до формування комплексу меншовартості, як до *непевності* у майбутньому, *зневіри* у здатність розбудовувати власне життя Тут і Тепер; на особистісному ж рівні – трансформується у *розпач* чи *відчай*.

З огляду на екзистенціальну потребу людини у духовності вочевидь виникає проблема асиміляції залежної і водночас вільної особистості у людський контекст співіснування. У гонитві за абстрактною істиною можна не розгледіти її в особливій самотній формі. Соціокультурне тло – єдиний надійний вимір для аналізу самосвідомості та забезпечення від помилки у співвідношенні загальнолюдських, національних та індивідуальних інтересів... “Матеріалізовані відбитки” духовності народу є безцінним скарбом для конструювання рис співтовариства, відтак, великого значення набуває феномен віри у формуванні ідеалів та способів їх вияву і втілення.

З поняттям “духовність” слов'янська спільнота знайома давно. Світоглядний досвід складався і функціонував у вигляді особливої

царини гуманітарної діяльності, спрямованої, насамперед, на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола смисложиттєвих проблем. Віра та розпач, упевненість та розгубленість, віротворчість та нігілізм, надія та відчай – ось орієнтири, що визначають зміст духовного життя як особистості, так і народу.

Відомо, що філософські уподобання епохи виявляють підвалини панівного світогляду, впливають на життєві реалії, сприяють усвідомленню нагальних потреб, реалізуючи прагнення до самопізнання. Західноєвропейське духовне середовище здебільшого оформлюється у теоретико-спекулятивну оболонку; чимдалі на схід формується особливий шлях одухотворення. Високо оцінюючи раціоналістичний спосіб пізнання, слов'янські мисленники надають такого ж великого значення чуттям і волі, спрямованим на спілкування з Істиною. Особливий статус належить серцю як містку, за допомогою якого можна долучитися до божественного.

Історія української духовності є більш глибокою, ніж вона зафіксована документально: серед її витворів чимало таких, що містять серйозні роздуми щодо межових станів людського буття, смислу життя, сутності людини, співвідношення природного і штучного світів. Хоча наша минувшина не демонструє витворів професійної філософії як чітко окресленої галузі діяльності, це не заперечує самоусвідомлення в інших можливих формах. Принагідно зазначимо, що й західноєвропейській філософії не чужий відмінний від науково-теоретичного спосіб філософування: італійське Відродження, французьке просвітництво, англо-саксонський романтизм, північно-європейський містицизм, німецький екзистенціалізм тощо.

Підвалини духовної традиції утворюються взаємодією того, що цінується як соборна індивідуальність суб'єкта осмислення дійсності. Оминувши деякі труднощі усталення меж дії матеріального та духовного, все ж можна виокремити певні етапи розвитку унікальної української ментальності. Вбачаємо у такій ідеалізуючій діяльності схильність співвітчизників вірити у силу духу (“святе місце незаповненим не буває”, “якось будемо”, “ще ніколи так не було, щоб ніяк не було”, “великоруський авось” тощо), де щось та колись дивовижним чином відбувається у суспільному та інтимно-особистісному житті. Неабияка роль належить креативності власних настанов, вольових зусиль на шляху, яким йдуть “всім миром”, а реалізація мети кожного пролягає через сподівання всіх, позаяк

сукупність останніх саме й утворює громадський моральний кодекс.

Українська самосвідомість орієнтована на етико-гуманістичне світовідношення. Теорія “розумного діяння”, морального вдосконалення, спорідненої праці, що стає потребою і радістю водночас, про-світлення розуму, пізнання Бога у Собі та Себе у Ньому, досягнення “шастія” – ось ті “духовні пакільчики” у світосприйнятті співвітчизника, які надихнули нашого видатного земляка Григорія Сковороду на створення самобутнього за формою і загальнолюдського за змістом світогляду.

Невидима натура визначає сутність всього сушого та існує лише у видимій. Біблії відводиться роль воріт, через які серця наші потрапляють у віру богопізнання, у царство миру та любові, у світ первородний, а не тимчасовий. Праведник вірою живе і тому філософ задасться питанням: “А что ж есть вера, если не обличение или изяснение сердцем понимаемой невидимой природы?” [1, 188–189]. Свідченням оптимістичної налаштованості філософії українського Сократа є назва збірки віршів з релігійно-філософської проблематики – “Сад божественных пѣсней”.

Подібно до того, як релігійність супроводжується актами пізнання божественного порядку, так і філософське – відданості засадам гармонії, світоприналежності Духові. Віра в останнє в українській ментальності ототожнюється з вірою людини у свої власні сили, особистісні надбання через самопізнання і самовдосконалення, а не через зміну Іншого, опозиційну налаштованість, експансію, агресію чи-то руйнацію.

Як і в філософії серця Сковороди та Юркевича, для Олександра Кульчицького першорядного значення набуває унікальність особистості та умови її самореалізації. Із Любомудрія і Любові народжується “дух свободи”, формами якого є соборність людей та волелюбність. “Основою “мінливого” буття в умовах безнастанної загрози був дружинницький, а згодом – лицарсько-козацький ідеал, підпорядковані ідеалам честі, надії та *віри*, героїчна форма життя... У козацтві центр життя переносився з існування, турботи про саме життя на збереження лицарської честі, на завдання оборони *віри* як “потойбічної трансценденції” і земних “посейбічних вольностей української людини” [2, 153].

Творчим відображенням ментальної різновекторності є світо-відношення українців як переважно плюралістичне, антеїстичне,

екзистенціальне і кордоцентричне. Одним із визначальних чинників “національної душі” О.Кульчицький називає соціопсихічний, що виявляє “здатність до товариськості, психологічного розуміння чужого душевного життя... здатність до інтроспекції і споглядальної настроєності” [2, 155]. Знаковим є виокремлення ним культурморфічного чинника через “домінацію” гуманітарної, а не сцієнтичної традиції в українській духовній спадщині.

Цей антропосоціальний простір підготував поширення героїко-патріотичних світоглядних настанов. Українська філософська думка демонструє інтерес до взаємовідносин “Особистість – Спільнота”. Проте своєрідність духовної спадщини репрезентує радше життєво-практична, а не науково-теоретична інтерпретація. Така особливість пояснюється переважанням комунікативно-різновекторного стилю мислення, а, відтак, і поведінки. Віра у загальнолюдські цінності розглядається як мотив, що покладає на себе гуртуючу роль в одухотворенні соціуму. Істотні результати здобуваються взаємодією філософської, наукової та релігійної думок. Тож, істинна природа духу не стільки релігійна, скільки соціокультурна. Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке бажало б усюди бачити добро, солодку гру життя. Тільки в цій формі здійсненого загального щастя світ гідний існувати.

Звернімося до оптимістичного зізнання одного із послідовників філософії серця Памфіла Юркевича щодо того, що егоїзм не вичерпує усіх душевних прагнень людини, і вона завжди залишатиметься людиною, у будь-якій ситуації визнаватиме право іншого на власне світосприйняття та волевиявлення. Подібне поціновування відобразило віковічні цінності української ментальності з її співчутливим серцем, інтересом до долі іншої людини. Кордоцентризм Юркевича пов’язує біблійне вчення про серце із християнським началом моральності. Тож, він виступає “за гармонійне відношення між знанням і вірою” [3, 70] і сподівається, що саме у серці закладено основи свідомості людства і воно є органом гармонізації відносин між наукою та релігією як гуманістичне (читай: екзистенціальне) підґрунтя розуму.

Похитнув віру у сердечність (гречність) українства Пантелеймон Куліш. Не викликає сумніву у нього лише залежність усього духовного (позитивного) від серця, яке існує як прихисток для схвальних оцінок. Проте він не певен, що кожен здатен актуалізувати

смыслебуттєвий потенціал цього феномену в “ареалі” існування. Новаторським явищем в українській гуманітарно-просвітницькій традиції була збірка П.Куліша “Хутірна поезія”, в якій автор застерігав від руйнівної сили згуртованої, але темної маси. Орієнтуючись на європейську традицію, спробував передати свої світоглядні переживання поетичним словом: висловив зневагу до народу, який втратив самоповагу, цей народ “азіат мізерний”, “народ без пуття, без чести і поваги, без правди у завітах”.

Проте П.Куліша ніколи не полишала віра у здійсненність ідеалів, що за формою мають національний характер, а за змістом – загальнолюдський. Позаяк ця ідея вкорінена у серці, подібно до вкоріненості людини у бутті. Необхідно підносити народ до національного самоусвідомлення, яке неможливе без сердечного відчуття дійсності, що має призвести до віри у здатність її перетворити.

“Хутірська філософія” Куліша волає про майбутній занепад самобутньої української культури. Позачасові цінності стимулюють активне відображення ідеалів істини, добра, краси в історичній минувшині народу та поширення їх через віру в їх незнищенність. Подібний емоційно-вольовий сплеск є захисною реакцією *живого* організму. Тож наступним кроком хворобливого культурно-антропологічного простору має стати інтенсивна психотерапія, що повинна віднайти ефективний спосіб лікування від урбанізації, уніфікації, маргіналізації, бездуховності [4].

Самобутнє продовження ідеї осердя духовності через серце знаходимо у творчості Олександра Довженка, який прагнув збагнути, яка природа віри і чи є вона у нього? Митець вказує на двовір’я як історично успадкований від предків стан: один рівень віри, сформований ще за часів Київської Русі, походить від книжників, а інший передавався усно, у побутових відносинах як певна звичаєвість, обрядовість, шанування свят пересічним людом...

Філософський розмисел відсторонює творця-гуманіста від тлумачення віри лише як релігійного феномену, а призводить до пошинування її як реалії: “...Давайте щодо сповідання віри домовимось одразу: я не проти Бога... І коли я часом гнівлю його всесильне, всеблагєє, всевидящее око, так це зовсім не тому, що я в нього не вірую чи вірую в якогось іншого бога” [5, 60]. Це одкровення-розпач батька, що втратив чотирьох синів, автор порівнює із потрясінням іншої людини, що опинилася в окупації. Адже вони не перестали

від того любити Бога і Батьківщину. Тож настане час, коли кожен повірить у власні сили, а потреба у допомозі знеособлених потойбічних – зникне. Нам видається, це – не атеїзм, екзистенціалізм, персоналізм тощо, а самобутній погляд на смислоутворювальний духовний феномен, що на українському підґрунті набув рис чуттєвості, реальності, дієвості.

Проблема самореалізації, заснована на комунікативно-різновекторній прихильності співвітчизників, виявилася навіть у деяких працях періоду марксистсько-комуністичного панування в Україні. Йдеться про значущість екзистенціальної потреби сучасників у вірі серед представників Київської філософсько-антропологічної школи, починаючи з останньої третини ХХ ст. Їх філософський дискурс свідомо звернутий до гуманітарної традиції, що є прикладом наукової добросовісності з визначеними світоглядними пріоритетами.

Спілкування стає незаперечною цінністю і предметом віри у здатність вирішити життєві проблеми усіма і кожним, тут і зараз. Спільність позицій, інтересів, майнового, духовного стану тощо формує упевненість не стільки у самоцінності “себе, улюбленого”, а як силу колективної дії, значущість іншої людини – соратника, колеги, захисника, радника, коханого...

Розголос подібної позиції відкриває неабияку перспективу утвердження людського світу, перемоги буття над існуванням, життя над животінням, одухотворення заселеного *homo sapiens* простору, що поступово має перетворитися у культурно-антропологічний простір *homo sapiens sapiens*. Віра як життєорганізуюча субстанція уможливлює ефективну протидію колізіям сучасності. Українська духовна традиція переконливо свідчить про “генетично” закладені підвалини загальнолюдських цінностей у національному світосприйнятті, що виступають гарантом присутності людини у складі буття, своєрідним доробком філософії – через віру у себе та вірність собі – у розбудову гуманного суспільства.

Література

1. Сковорода Григорій. Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни // Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Притчі. Прозові переклади. – К., 1988.
2. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен, 1995.

3. *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. – М., 1990.
4. *Куліш П.* Листи з хутора // *Куліш П.* Твори. В 2-х тт. – К., 1989. – Т.2
5. *Довженко О.* Зачарована Десна // *Довженко О.* Твори в 5-ти томах. – К., 1983–1985. – Т.1.

КОНЦЕПЦІЯ ЧОТИРЬОХ РІВНІВ РОЗВИТКУ СУТНІСНИХ СИЛ ЛЮДИНИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ АНАЛІЗУ УКРАЇНСЬКИХ РЕАЛІЙ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ

Рух України до європейських цінностей, з філософського погляду, означає їх абсолютизацію й водночас недооцінку власних духових традицій. Водночас в українській філософській думці є продуктивна ідея щодо розуміння сутності людини, яка в різних авторів набувала різної назви: у філософії І.Вишенського та Д.Донцова – дво-поділу людей за духовими спонуваннями до життя; у В.Липинського – Яфетова та Хамова традиції, у В.Винниченка – ідея конкордизму; у В.Шановського, М.Поповича – концепція сутнісних сил людини. Ми узагальнили ці дослідження у формі концепції чотирьох рівнів сутнісних сил людини [4, 357–364].

Аналіз українських реалій у контексті європейських цінностей став предметом дослідження Є.Андроса. Філософ ставить проблему пошуку відповідної методології для розв'язання українських проблем [1, 198]. У відповідь на цю об'єктивну потребу ми пропонуємо як методологічне підґрунтя для розв'язання проблем українського суспільства концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини. Отже, йдеться про аналіз українських реалій та європейських цінностей крізь призму запропонованої концепції.

Вважаємо, що в основі європейських цінностей лежить концепт “кожна людина – особистість”, який виник в епоху Відродження й остаточно сформувався під час Великої французької революції. Проголошення кожної людини особистістю означало тотожність між політичною, правовою, моральною вимогою рівності всіх людей, з одного боку, й актуальним рівнем розвитку сутнісних сил людини, – з іншого. Принцип “кожна людина – особистість” означав знищення земного ідеалу, а тому, як святе місце порожнім не буває, так взірцем себе проголосила людина маси з її культом успіху, необмеженим тяжінням до світських утіх та влади. Вважаємо, що цей концепт у сучасних умовах гальмує розвиток людини й суспільства й став причиною не лише європейської духової кризи, а й антрополого-екологічної катастрофи, отже, має антигуманний характер. Після

цього аналізу не варто абсолютизувати європейські досягнення, а слід звернутися до власної духовної та історичної традиції.

Першим, хто почав осмислювати українські реалії в контексті європейської культури, був П.Куліш. Так, він писав, що коли в Європі буяла схоластика, у Києві в X–XII ст. “починалося щось грандіозно-поетичне; у нас, на незайманому ґрунті, відроджувався свого роду гуманізм тоді, коли Західна Європа з рештками римської культури лежала в порохні під гнітом ісидорівських декреталій...” [3, 214–215]. Куліш переосмислює взаємозв’язки між українською та європейською культурою і вважає, що зародження гуманізму в Європі відбулося в Києві. “Якби тривав порядок речей, що почався у Володимирівські часи, доля земної кулі була б інша. Не з півдня на північ, а з півночі на південь пішла б обнова культура <...> і внаслідок тисячолітніх клопотів ми отримали б не Францію й папу, а щось інше...” [3, 218]. Отже, пріоритет у взаємовідносинах між українською та європейською культурами Куліш віддає українській.

Постановка проблеми аналізу українських реалій в контексті європейських цінностей свідчить про те, що наша інтелектуальна еліта не бачить в українській культурі власної філософської традиції, але це не значить, що її немає. Суть цієї традиції найбільш повно була досліджена й сформульована Д.Донцовим, який зазначив, що ідея розподілу людей за їх спонуканнями до життєдіяльності становить приховану таємницю української культури й філософії, зокрема. Донцов висновує, що цей двоподіл червоною ниткою проходить “через усі твори Г.Сковороди, І.Вишенського, Т.Шевченка, І.Франка, Лесі Українки, Олени Теліги – взагалі поетів львівського “Вісника”. Не лише я, а й вони ділять людей на дві “породи”, згідно не з їх соціальним станом, а з їх духовою природою, з їх духом; ділять на дві різні категорії: на “шляхтича” – і “мужика”, “козака” – і “свинопаса”, лицаря – і “плебея”...” [2, 248].

На основі дослідження творчості І.Вишенського, Г.Сковороди, П.Куліша, В.Липинського, Д.Донцова, В.Винниченка, М.Поповича було сформульовано концепцію чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил індивіда. Евристичний зміст цієї концепції полягає в таких положеннях. По-перше, допомагає філософськи осмислити причини історичної трагедії України – це панування людини посереднього рівня розвитку сутнісних сил. По-друге, дає підстави сформулювати екзистенціальний ідеал буття людини, який полягає в розвитку

сутнісних сил людини до особистісного рівня. По-третє, дає можливість сформулювати поняття про дві основні парадигми буття людини та суспільства: особистісну та безособистісну. По-четверте, обґрунтовує необхідність надання пріоритету в суспільстві та державі індивідам особистісного рівня розвитку сутнісних сил.

Отже, не варто слідувати за європейськими цінностями, а треба спиратися на власну філософську традицію, яка орієнтує людину на пріоритет особистісного. В українській філософії в центрі стояла проблема внутрішнього – серця, – тобто розв'язання проблем смислу, що вимагає прийняти концепт: особистість – це принцип буття.

Література

1. Андрос Є. Українські тривоги на початку XXI століття // Сучасність.– 2009. – №1–2.
2. Донцов Д. Націоналізм // Донцов Д. Твори. Т.1. Геополітичні та ідеологічні праці.– Львів, 2001.
3. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія // Куліш П. Повесть про Український народ; Мос життя; Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. – К., 2005.
4. Сабадуха В. Особистісна парадигма буття людини як суспільна форма реалізації відношення “Я є інший” // Філософська антропология та сучасність (пам'яті В.Г.Табачковського).– К., 2008.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРИРОДА ІНТОНУВАННЯ ЯК ВИМІРУ ЛЮДИНИ

Отто Фрідріх Больнов, міркуючи про статус, здобутки і перспективи філософської антропології, звертає увагу на редукцію цілісної картини людини до однієї ознаки в працях вчених, тоді як інші її особливості виявляються для дослідників несуттєвими. Філософ пропонує: чотири методичні принципи, пізнавальна позиція яких відштовхується від власного світу самої людини, не зіставляючи її з чимось позалюдським.

Свою гіпотезу вчений пов'язує з тим, що людина – це *проект*, відкритий для нових, неочікуваних відповідей. А його методичні принципи дають можливість уникнути непорозумінь та спрощень, застерігають від абсолютизації сталого й незмінного образу людини, відкривають можливості для подальшого пізнання людини в її живому розвитку на міждисциплінарному тлі філософської антропології [1].

Нам особливо цікавою та актуальною видається пропозиція О.Ф.Больнова щодо дослідження тих феноменів, які не були предметом філософської рефлексії. Це фундаментальні екзистенціали – страждання, відчай, самотність, страх, радість, що найчастіше виникають або як пограничні ситуації, або як різні форми повсякденного існування індивіда. Кожний з цих феноменів має безпосереднє відношення до розуміння людини в цілому, кожний є незамінним, адже він повідомляє дещо таке, чого не можна досягнути жодним іншим шляхом. Це спроби виявити межу можливостей, масштаб людського в людині.

Одним з таких феноменів є інтонування, яке, на наш погляд, супроводжує майже всі акти життя людини. Ця обставина дала можливість групі російських дослідників на чолі з Т.Я.Радіоною сформулювати ідею єдиної інтонології як міждисциплінарної галузі знання, в просторі якого здійснюється інтеграція інтонологічного досвіду з метою формування інструменту дослідження природи буття думки людини [2].

Ми не ставимо перед собою завдання оцінити цю ідею в цілому, бо концепція перебуває в стадії розробки, але погодимося з тим, що інтонація дійсно причетна до життєвого світу індивіда й

допомагає виробити інтегративний погляд на людину в розмаїтті її екзистенціальних станів і проявів.

Актуальність проблематики пов'язана також із своєрідною "зміною парадигм" в культурі ХХ ст. – переходом від класичної просвітницької культури до панування компенсаторно-розважальних її форм з домінуванням аудіовізуальної комунікації, що загострює питання інтонування. Хвороби буття, як і хвороби духу, мають прояв в дефіциті інтонації: людина фізично щось бачить і чує, але демонструє соціально-духовну сліпоту і глухоту.

Звернення до інтонування як предмета філософування є важливим, бо тема опинилася на периферії дослідницького плану і була рознесена по окремих галузях – *музикознавства, лінгвістики, літературознавства, психолого-педагогічній сфері, культурології*. Опосередковано до інтонування зверталися *філософи* при розгляді іншої тематики нової рефлексивності (Т.Адорно, М.Гайдеггер, Ж.Дерріда, В.Іванов, Е.Кассілер, О.Лоссв, В.Біблер, М.Мамардашвілі, В.Табачковський). При цьому виявився втраченим єдиний смислосназначущий аспект інтонування і залишається недослідженою цілісна природа цього феномену – його структурні закони, типи, форми, специфіка інтонаційних національних полів, їх інтерференція. Саме тому інтонація та інтонування потребують інтеграції спеціально-галузевих і філософських методичних прийомів, їх взаємодоповняльності.

Всі без винятку види комунікації базуються на інтонації. Інтонація не тільки супроводжує окремі акти життя людини, а сама створює свій продукт. Через інтонацію передається характер зв'язку і взаємодії людини, що пов'язані з чуттєво-переживальною, тілесно-соматичною та інтелектуальною площинами її життя. Інтонаційність задіяна в співбутті, впливає на створення соціального комфорту або дискомфорту особистості і культури в цілому. Кожна епоха має свій домінуючий тип інтонування та мінорні (маргінальні) підтипи, що створюють поліфонічне забарвлення епохи. Це добре видно в різних видах мистецтва, політичній риторичі, нормах побутового спілкування, наукових дискурсах.

Складність аналізу інтонування полягає в тому, що, як і інші екзистенціальні феномени, воно є в принципі нереклексивним і позареклексивним. На перший погляд, інтонування здається ніби зрозумілим і прозорим, воно сприймається без додаткової рефлексії. Але дотичність інтонування до екзистенції змушує поставити питання

про природу цього феномену, який, на противагу логіко-раціоналістичним структурам, дійсно глибинно причетний до тілесності, соціальності, духовності. Тому дослідження інтонування вимагає особливої “нерефлексивної логіки”, яка здатна опанувати інтуїтивне, чуттєве, незвичне.

Інтонацію, як екзистенціально-антропологічний засіб невербальної комунікативної виразності, що має безпосередній вплив, найчастіше виокремлюють у два види: *візуальну*, звернуту до зору (жест, міміка); і *аудіальну*, слухову (мовлення, голос, музичний звук).

Рефлексивно-антропологічний потенціал “бачення” турбував М.Мамардашвілі. Його “всебачаче знання”, споріднене з містичним відчуванням самоприсутності в усіх подіях світу, вимагає постійної бадьорості духа. Важливість візуального досвіду актуалізує М.Мерло-Понті в феноменологічному есе “Око і дух”: бачення – це здатність бути поза самим собою, зсередини артикулювати Буття, і кожне “я” здатне до глибинного самопізнання тільки завдячуючи цьому виходу назовні [3, 22]. Ж.-П.Сартр зосереджується на феномені “погляду”, що породжує сором, страх, сором’язливість, престиж (“Буття і ніщо”). Р.Барт аналізує внутрішній досвід “історії ока” як “вібрацію, тремтіння... одного й того самого звука” [4, 99] – звука потрясіння об’єкта, що завинив (“Метафора ока”).

Досвід аудіального інтонування привертає увагу Ж.Дерріда (“Вухо Іншого”), вслуховування в поклик буття цікавить М.Бубера (“Діалог”) та М.Гайдеггера (“Буття і Час”), від “акустичної німоти” страждає індивід Т.Адорно (“Філософія нової музики”) та одновимірна людина Г.Маркузе. Зауважимо, що гіпостазування ока і вуха, як органів споглядання й дійсного вчування в буття, в філософії ХХ ст. призвело навіть до модифікації понятійного апарата (феноменологічний погляд, горизонт, вслуховування, озирання, вчування).

В чому перевага такого інтонаційного “окобачення” і “ясно-вслухування” перед рефлексивним? Воно дає змогу без опосередкованих опор - милиць в напрузі межового досвіду схопити екзистенціальні миттєвості, що стають здатними до “усутнення”. Метафізична всезагальність такого художньо-естетичного “саморуху”, який набуває виразно безпосередніх ознак, може стати предметом філософсько-культурологічної рефлексії, витворюючи *образно-концептуальну цілісність* [5, 75].

Така цілісність вимагає залучення знань з різних джерел, тому

при аналізі інтонування враховують його рівні – внутрішній і зовнішній; тон і ритм як фундаментальні складові інтонації; типи інтонування та інтонаційні універсалії (розповідну, окличну, запитальну та ін.). Так, інтонаційні універсалії безсловесні і відображують не об'єкт, а загальний тип відношення до нього. В цьому плані інтонаційні універсалії концентрують в собі пласти досвіду ціннісної орієнтації людства. Вони впливають на утворення і закріплення в свідомості й чуттєво-тілесному стані констант, що варіюються в кожному конкретно-історичну епоху. Ці константи – засадничі інтонаційні формули, або “інтонаційний словник епохи”, який має суттєве значення не тільки в перекладацькій діяльності, а й в інших сферах життя.

Тобто, екзистенціально-антропологічна природа інтонування – його види, рівні, типи, ритмо-тональні властивості та універсалії фіксують розмаїтість людського досвіду і глибоко пов'язані з методологічними пошуками у різних сферах гуманітарного знання. Інтонація, як антропогенна закономірність, здатна породжувати смисли і виступати принципом типологічного аналізу різних дискурсивних практик. Наявність інтонації організує всі суттєві явища в житті людини в єдиний, пов'язаний з розвитком “суспільного слуху” і “суспільного зору” процес, який являє себе в чуттєво-смысловій оболонці. Образ людини, збагачений інтонаційним підходом, формує більш чітке уявлення про особистісне існування людини, співіснування з Іншим, рельєфніше окреслює специфіку її соціального буття і дає змогу розглядати багатовимірність людського не лише як феномен історичної мінливості образу людини, а і як буттєву особливість сучасної культурної ситуації.

Література

1. *Большов О.Ф.* Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. Хрестоматія. – К., 1996.
2. *Радионова Т.Я.* Вклад А.Ф.Лосева в становление единой интонологии. <http://www.Losev-library.ru>
3. *Мерло-Понти М.* Око и дух. – М., 1992.
4. *Барт Р.* Метафора глаза. // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994.
5. *Табачковський В.Г.* Полісутнісне ното: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності”. – К., 2005.

РЕАЛІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ГЕНДЕРНОГО ПАРТНЕРСТВА В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ (СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ)

На початку ХХІ ст. з'явилась велика кількість публікацій по гендерній тематиці, проводяться міжнародні конференції, читаються спеціалізовані курси. Популярність гендерної теорії та гендерних досліджень викликані потребою переосмислення дійсності, бо традиційні категорії та методи вивчення суспільних явищ неповно, односторонньо висвітлюють дійсність.

Становлення гендерної свідомості передбачає реконструкцію сталих світоглядних стереотипів через утворення відповідної системи здобування гендерних знань. Якщо порівняно недавно відбувалось зародження гендерного знання, опановувалися нові підходи на основі вивчення змін соціальної реальності, в подальшому еволюція системи гендерної освіти визначатиметься вимогами ринкової економіки, духовними потребами суспільства, реформуванням освітньої і наукової систем України.

На сьогодні в українському суспільстві відбуваються процеси, що сприяють створенню рівних можливостей для реалізації особистості незалежно від соціального положення, національності, віку, статі. Поряд з необхідністю законодавчого забезпечення рівних прав для жінок і чоловіків, не менш важливим є усвідомлення цієї проблеми якнайширшими колами населення. Громадська думка та стереотипи пересічних громадян щодо гендерних ролей певною мірою відбивають зміни в поглядах на це питання. Втім, в українському суспільстві спостерігається повільна зміна гендерних стереотипів. Цей процес неоднозначний. Усі ініціативи, спрямовані на утвердження гендерної рівності та рівноправності, нашкоджуються на перешкоди, успадковані від минулого. Це, зокрема, старі традиції, що пропагують скептичне ставлення до гендерної рівності, виділення пріоритетів для окремих груп населення, викривлена інформація про становище жінки і чоловіка в українському суспільстві. Можна стверджувати, що ідея нерівності жінок і чоловіків, насамперед, існує на рівні буденної свідомості, під впливом патріархального

процесу соціалізації.

Вищий смисл гендерної рівності полягає в тому, що кожна особистість повинна стати цілісною, гармонійно поєднувати духовність і душевність. Саме таку особистість можна назвати андрогінною. Андрогінна особистість прагне рівності чоловіка та жінки, насамперед, для рівності, свободи та любові. Рівність – не мета, а засіб [1]. Сучасна андрогінна особистість не заперечує власну біологічну стать, навпроти, посилює її можливості. Для реалізації паритетних відносин на сучасному етапі в українському суспільстві пріоритетним повинно стати прагнення жінок рухатись від жіночності – душевності до мужності як духовності, а для чоловіків – від духовності до душевності.

Щоб не сплачувати за успіх в професійній сфері самотністю, чоловіку та жінці потрібно рухатись від гендерної рівності до гендерного партнерства, яке повинно стати стратегією життя, коли відносини з протилежною статтю будуються на розумінні та толерантності.

На думку Н.Хамітова, – гендерне партнерство звільняє особистість від боротьби за владу, помсти по відношенню до протилежної статі, відкриваючи можливості для продуктивної співпраці та співіснування. Саме гендерне партнерство повинно стати моральним імперативом нашого часу. Стратегія життя чоловіка і жінки, – коли у відносини з протилежною статтю покладені розуміння, толерантність, співпраця, конструктивна взаємодія з особистістю протилежної статі.

Аналіз світоглядних аспектів проблеми гендерного партнерства дає можливість стверджувати, що в сучасному українському суспільстві мають місце як патріархальні й феміністичні світоглядні тенденції, так і паритетні, які наближають суспільство до партнерських відносин. Аналіз повсякденної поведінки людини в останні десятиліття дає можливість говорити про зміни світоглядних установок та популяризації ідей гендерного партнерства, незважаючи на неоднозначне ставлення до даної проблеми як на індивідуальному, так і на теоретично-науковому рівні.

Таким чином, вступивши у світове співтовариство як суверенна держава, Україна прагне до розбудови громадянського суспільства на сучасних гуманітарних засадах, що передбачає утвердження рівності прав, створення умов для вільного розвитку особистості та забезпечення гендерної збалансованості. Важлива роль у вирішенні

цього завдання належить освіті як одному з провідних соціальних інститутів, тісно пов'язаних з фундаментальними основами суспільства [2]. Набуття педагогічними та соціальними працівниками, психологами знань і навичок з гендерної тематики сприятиме наданню практичної допомоги дітям, студентам, дорослим у вирішенні проблем гендерного характеру; формуванню гендерної свідомості особистості, яка базується на паритетних ідеях, що передбачає реконструкцію сталих світоглядних стереотипів, формування особистості, готової діяти в напрямку гендерного партнерства; формування особистості демократичного громадянського суспільства.

Література

1. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика. Путь к красоте отношений. – К., 2007.
2. *Рубан О.В.* Гендерні ролі в Україні: зміна світоглядних стереотипів та вища освіта // Матеріали Четвертої міжнародної науково-практичної конференції “Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє”. присвяченої 130-річчю вищої освіти жінок в Україні, Україна, Київ, 6–8 листопада 2008 р.

ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО ГУМАНІЗМУ

Сьогодні дедалі більше філософів звертається до визначення майбутнього людства. Цьому сприяє, насамперед, ситуація невизначеності, яка протягом попереднього століття пережила ряд модифікацій та метаморфоз. Та найбільш примітною рисою стала так звана криза людини, розмиття сутнісних та родових ознак людини як людської істоти. В цій площині лежать надзвичайно актуальні філософські проблеми, зокрема, проблеми гуманізму та цінностей.

Внаслідок цього виникає потреба в новій парадигмі гуманізму, яка знаходить відображення в переорієнтації філософської думки ХХ ст. Багато філософів відзначають, що перехід до постіндустріального суспільства надзвичайно загострив проблему ціннісних підвалин існування людства, зумовлених тим, що цей перехід супроводжується змінами глобального масштабу, які не залишають “недоторканими” жодну сферу людського буття. Саме в контексті цих змін відбувається безпрецедентна переоцінка антропологічних та аксіологічних підвалин людського буття, зокрема, гуманності та гуманізму [1, 231–242].

Суть проблеми полягає в тому, що гуманізм як ціннісна система повинен будуватися на системі певних цінностей. Однак, нині склалася ситуація, за якої цінності, вироблені попередніми поколіннями, стали недієвими, а нові ще не вироблені та соціально не схвалені, відповідно, не виникає сталих ідентичностей на яких має ґрунтуватися гуманізм. Багато філософів відзначають тенденцію до створення “нового гуманізму”, який втілює цілу низку філософських та довкола філософських концепцій. Головною тезою цих концепцій є визнання недієвості попередньої парадигми гуманізму, оскільки вона була переважно декларативного типу, що й зумовило її абстрактний характер. Саме тому рух за “новий гуманізм” своєю центральною настановою обирає практичне втілення своїх гуманістичних постулатів, зокрема, через залучення до філософського дискурсу інших галузей людинознавства. Про це свідчить практичний характер гуманістичної психології, яка є яскравим проявом конвергенції філософської та психологічної парадигм в осмисленні буття людини в контексті вироблення нових гуманістичних цінностей. Відображенням

цієї тенденції є пошук автентичних форм облаштування буття людини. Прояви “нового гуманізму” слід також вбачати в сучасній комунікативній філософії, яка закликає до дискурсу, побудованого на засадах рівності, толерантності та взаємоповаги, результатом чого має постати консенсус. На основі дискурсу комунікативна філософія створює процедуру вирізнення універсальних норм та цінностей від їх догматичних та ідеологічних заміників [2, 678].

Таку думку знаходимо у В. Пазенка, який стверджує, що: “Пошук нових вимірів гуманізму здійснюється в контексті спроб створити нову, “наставляючу філософію”, яка будується на проблемі розуміння, що розв’язується засобами дискурсу [1, 7]. Отже, йдеться про “розуміння” себе та інших та побудови, про розуміння гармонійних міжособистісних, інтерсуб’єктивних відносин та власного буття.

Таким чином, “новий гуманізм” принципово відрізняється від класичного гуманізму доби Відродження. Саме тому його підгрунття слід шукати, насамперед, в альтернативній – некласичній – парадигмі філософії. Біля витоків нового гуманістично орієнтованого філософського мислення стоїть, передусім, некласична філософія: “філософія життя”, екзистенціалізм, філософська антропологія, в яких проблема людини стоїть як спеціальна проблема в полеміці з традиційною теорією пізнання і “філософією природи”, що сприяло перегляду уявлень класичної філософії про місце людини в світі, методи її пізнання, способи її існування. Саме це переосмислення і стало тим інтелектуальним контекстом, в якому концептуалізується ціла низка теорій “нового гуманізму”.

Отже, одним з принципів “нового гуманізму” може бути сократівський підхід до діалогу як до конструктивного та паритетного способу вирішення міжособистісних суперечок, а також екзистенціально-антропологічний принцип поваги до “Іншого” та “іншості” буття іншої людини та розуміння неминучості цієї “іншості”. Таким чином, сучасний гуманізм повинен враховувати багатогранну множинність людського буття. У зв’язку з цим концепції “нового гуманізму” апелюють до таких площин буття людини, як ідентичність та автентичність. Пошук саме цих складових людського буття є особливо актуальним в наш час.

Це пояснюється тим, що “новий гуманізм”: “відводить людським істотам центральне місце”... а “людська природа не зводиться ні до матеріального буття фізичної природи, ні до надприродного або

трансцендентального буття Бога”. Таким чином, людина займає окрему онтологічну царину. Відповідно, її можна зрозуміти лише в її власних термінах. Це дає можливість стверджувати, що, засадничою ідеєю “нового гуманізму” є ідея про наявність у людей якостей, які відрізняють царину людини від інших сфер дійсності. В даному випадку маються на увазі такі аспекти людського досвіду, як мова, творчість і самосвідомість. Адже, вони найкраще втілюють у собі специфічно людські якості [3, 224].

Отже, для вирішення проблеми означення нової парадигми гуманізму потрібна масштабна філософсько-антропологічна реконструкція та ґрунтовне осмислення нового образу людини як об’єкта і суб’єкта діяльності, змісту і способів трансляції цінностей. Зробити це доволі складно, зважаючи на те, що нова парадигма гуманізму лише утверджується, через “концептуальне сито” “просіюється” велика кількість філософських та докола філософських ідей, саме тому однозначні висновки щодо неї зараз зробити дуже важко.

Насамкінець зазначимо, що сучасна актуалізація даного питання полягає в тому, що нині склалася ситуація, за якої виникла потреба вироблення нового розуміння гуманізму – реального гуманізму, загальна тенденція якого повинна бути побудована на фундаментальних загальнолюдських цінностях, які допоможуть зберегти людство. Здійснений на такій методологічній платформі гуманізм повинен передбачати реальну можливість втілення в життя настанов, а не маніфестування задекларованих пафосних формулювань, які становлять абстрактний “паперовий” гуманізм, що мав місце раніше. Для цього необхідно виробити дієві етичні і правові механізми забезпечення та втілення надбань гуманістики. Розпочатися такий рух повинен з дійсно гуманістичного дискурсу, побудованого на відповідальності кожного його учасника за збереження та втілення гуманістичних цінностей.

Література

1. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи. – К., 2001.
2. Ермоленко А.М. Філософія комунікативна // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
3. Гуманістична психологія: антологія Т.1: Гуманістичні підходи у західній психології. – К., 2001.

ІДЕЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЛЮБОВІ В КОНТЕКСТІ БУТТЯ ЛЮДИНИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

*“Немає більшої такої любові подібно до тієї,
коли хтось покладе свою душу за життя друзів”*
Євангеліє від Іоанна 15, 13

В наш час, який увібрав у себе дві світові війни, жорсткі тоталітарні системи, ввійде в історію не лише як епоха потужного науково-технічного прогресу, але й як епоха агресивності та нелюддяності, корупції, зміни загальнолюдських цінностей (зокрема, й любові), масового знищення людей. В пострадянський період поширилися апатія, озлобленість, заздрість, байдужість оточуючих. Все це свідчить про гострий дефіцит любові, про явне її збіднення та звуження сфери її існування [1, 5].

Видатний релігійний філософ І.Льїн зазначає, що саме любов може подолати “байдужість, в’ялість, екстенсивність” [2, 154], які властиві багатьом нашим сучасникам в Україні.

Така цінність культури, як любов, з точки зору її виразника, не потребує обґрунтування, вона сама є основою осмислення світу і людського ставлення до нього, сама є дзеркалом, що відображає своєрідність сучасних реалій людського буття [3, 3].

Історично склалося, що українець ідентифікує себе в релігійному аспекті з християнством. А тому, як нам здалося, доцільно розглянути наші реалії скрізь призму безпосередньо християнської любові. Що ж таке християнська любов?...

Найбільш лаконічно і точно визначив її Апостол Павло у своєму першому посланні до Коринфян: “Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любові не маю, – то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий! І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, то я ніщо! І коли я роздам усі маєтки свої, і коли я віддам своє тіло на спалення, та любові не маю, – то пожитку не матиму жодного. Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводитьсья нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає

лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить. Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують, – та припиняться, хоч мови існують, – замовкнуть, хоч існує знання, – та скасується” (1 Кор. 13.1-8, 13). “А тепер залишаються віра, надія, любов – оці три. А найбільша між ними – любов” (1 Кор. 13, 13).

Людина, яка любить по-християнськи, не мислить зла, не надимається, не заздрить, не шукає свого, не дражниться, все переносить – переживає дійсно, як писав М.Лосський, “онтологічну перебудову” [4, 180]. адже тепер людина в світі має на істотно інші засади свого існування, близькі до принципу “мета виправдовує засоби”. Продовжуючи думку російського філософа, Ф.Альбероні, в своїй праці “Дружба і любов” зазначав, що якщо людина володіє у своєму житті християнським смислом любові, то вона цим самим може змінювати навколишнє середовище “справами любові” [5].

Коли ж зникає любов, відбувається знецінення моральних чеснот. Тільки любов здатна надати смисл та справжню цінність людським справам [1; 14]. Її відсутність викликає у людини неусвідомлену тугу через втрату смислу життя, яку дехто намагається втамувати вживанням алкоголю чи тютюнопалінням, що масово поширені в сучасному українському суспільстві. В житті сучасних українців має місце захоплення такими сурогатами “любові”, як позашлюбні відносини, що призводять, в кінцевому рахунку, до душевного спустошення, бо ґрунтуються, як правило, на прагненні лише тілесних задовольень.

Десятки людей, які б могли підтримати інвалідів, людей похилого віку, тяжко хворих не відчувають такої потреби через брак любові до ближнього.

Якщо б переважала християнська любов в бутті сучасного українця, то вона б стала “головним засобом перетворення світу, знищення всіх соціальних злиднів та протиріч” [6; 298]. Видатний західний дослідник феномену любові К. Льюїс зазначає, що єдиним справжнім засобом подолання зла, протиставляння йому є любов [7; 510], звідси “любіть ви не життя, а одне одного” [8; 126].

Для нас, українців, любов повинна стати не просто моральною настановою, а принципом життя. Як писав Василій Великий в одному зі своїх листів: “жити, означає любити” [8; 235].

Українському суспільству, щоб жити та динамічно розвиватися,

потрібно наповнюватись духом любові в усіх вимірах людського буття. У цьому процесі особлива роль належить філософії, яка несе в собі, насамперед, дух любові, тобто фїла, а вже потім софія.

Література

1. Философия любви. Ч.1. – М., 1990.
2. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993.
3. Размышления о любви (Любовь как нравственное явление). – М., 1989.
4. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.
5. Альберони Ф. Дружба и любовь. – М., 1991.
6. Любовь // Словарь философских терминов. – М., 2007.
7. Любовь // Философский словарь. – К., 2006.
8. Святитель Василий Великий. Примите слово мое. Сб. писем. – М., 2007.

ІЗ "СІМЕЙНОГО АЛЬБОМУ" ЮВІЛЯРА



Сашко з батьком –
Яценком Іваном Онуфрійовичем
(1936 р.)



Олександр з матір'ю –
Яценко Ольгою Никанорівною.



Олександр Яценко – вожатий у піонерському таборі
селище Ірпінь. (1951 р.)



Олександр-мрійник



Першість КДУ з гімнастики.
Рукою Яценко на зворотньому
боці написано «Так можна було
проболтатися на факультеті все 5 лет»
(1951 р.)



КДУ. Сцена з п'єси Чехова «Хірургія».
У ролі дядька Олександр Яценко, у ролі лікаря Вілен Горський.
(1951-1952 рр.)



З дружиною Вірою. (1953 р.)



Аспірант КДУ. (1957 р.)



Серед слухачів ІПК,
70-ті роки



Виступ в Київській вищій
школі міліції після поїздки в
Бельгію на Гегелівський конгрес.
(1972 р.)



*Л. Озадовська, В. Шинкарук, В. Храмова, М. Масловський та ін.
В стінах Інституту філософії. (1980 р.)*



*Б. Канвай, Я. Попова, В. Гончарова та ін.
Володимирська гірка, на суботнику*

ЗМІСТ

<i>Євген Андрос</i> Європейський вибір України як вирішальний чинник повернення соціального оптимізму українській людині.....	5
<i>Елла Лібанова</i> Ціннісні орієнтації та соціальні реалії українського суспільства	23
<i>Анатолій Лой</i> Проблематика цінностей в контексті українських реалій.....	44
<i>Анатолій Єрмоленко</i> Цілерациональність та універсалістські цінності в умовах глобалізації.....	68
<i>Віталій Лях</i> Трансформація ідентичності в добу глобалізації.....	87
<i>Микола Кисельов</i> Проблема цінностей в сучасній українській ментальності.....	106
<i>Людмила Черенко</i> Основні характеристики життєвого рівня населення України на сучасному етапі розвитку.....	118
<i>Валерій Загороднюк</i> Європейські цінності: даність чи проблема?.....	126
<i>Назін Хамітов</i> Античне, готичне та слов'янське начала в бутті європейської людини.....	132
<i>Володимир Личковах</i> Духовне здоров'я слов'янства як етнічна, всеєвропейська і глобальна цінність.....	141
<i>Віктор Малахов</i> До проблеми міжгенераційних стосунків в сучасній українській філософії.....	148
<i>Галина Ковадло</i> Конфлікт, "практики примирення" та толерантність в суспільному існуванні.....	156
<i>Андрій Дондюк</i> Антропологічні та трансцендентальні виміри сучасних досліджень в психологічному знанні: редукція та річ у феноменологічному знанні.	163
<i>Тарас Лютий</i> Пристрасті в пустелі безмежного (про біографічну новелу Віктора Петрова-Домонтовича «Самотній мандрівник простує по самотній дорозі»).....	171

<i>Олексій Мороз</i> Штучний інтелект як кардинальний засіб посилення наукового творчого потенціалу людини.....	180
<i>Геннадій Шалащенко</i> Людиновимірність як проблема оптимальної комунікації	196
<i>Юрій Іценко</i> Небезпеки толерантності: рух від людської якості до громадського визнання.....	201
<i>Людмила Ситніченко</i> Справедливість як визнання, або про що не повинен мовчати філософ.....	210
<i>Анатолій Пилич</i> «Номенклатурна еліта» як предмет дослідження соціальної та політичної науки.....	222
<i>Світлана Сидоренко</i> Молодь як покоління: проблема ціннісних орієнтацій	232
<i>Вікторія Пуліна</i> Спадщина Пантелеймона Куліша: діалог мов, культур і цивілізацій.....	238
<i>Сергій Грабовський</i> Діалектичний гуманізм Олександра Яценка.....	245
<i>Поліна Герчанівська</i> Українська культура в умовах сучасної соціокультурної ентропії.....	252
<i>Сергій Шевченко</i> Філософія Пауля Тілліха: рефлексії над ціннісними підвалинами людського буття.....	259
<i>Микола Пономаренко</i> Символічна рефлексія буття.....	268
<i>Ірина Грабовська</i> Гендерно збалансоване суспільство як оприявлення європейського вибору України: філософсько-світоглядні проблеми.....	273
<i>Свєтл Міралуєбенко</i> Консенсус як мета суспільного дискурсу.....	281
<i>Тетяна Гардашук</i> Громадянське суспільство перед екологічними викликами сучасності..	285
<i>Сергій Таранов</i> За обрій. Ідея "трансмаргінальної" антропології.....	292

<i>Вікторія Козачинська</i> Ієрархія цінностей в історіософській концепції В.Липинського.....	297
<i>Дмитро Усов</i> Ідея суспільної угоди як загальноєвропейська цінність: до витоків проблеми.....	301
<i>Світлана Киселиця</i> Віра у духовність як вимір загальнолюдських цінностей в українській ментальності.....	310
<i>Володимир Сабадуха</i> Концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як методологічне підґрунтя аналізу українських реалій в контексті європейських цінностей.....	317
<i>Наталія Маргеліс</i> Екзистенціально-антропологічна природа інтонування як виміру людини.....	320
<i>Ольга Рубан</i> Реалії та перспективи гендерного партнерства в Україні на початку ХХІ століття (світоглядний аспект).....	324
<i>Роман Самчук</i> Філософські виміри сучасного гуманізму.....	327
<i>Віталій Туренко</i> Ідея християнської любові в контексті буття людини в сучасній Україні.....	330
Із "сімейного альбому" ювіляра.....	333

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С.СКОВОРОДИ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2012

Філософсько-антропологічні читання:
Європейські цінності та українські реалії

ВИПУСК 6

До 80-ліття від дня народження О.І.Яценка

Художнє оформлення: *Г.І.Шалашенко*

Комп'ютерна верстка: *І.Б.Ничай*

Редактор: *Л.Я.Ловкая*

Підписано до друку 10.09.2011 р. Формат 60x84 1/16.

Папір офсетний, Ум.-друк. арк. 19,53. Гарн. Times.

Офсетний друк. Наклад 500 прим.

Збірка наукових праць «Філософські діалоги-б» відбиває зміст доповідей, виголошених учасниками Яценківських читань, що відбулися 1 жовтня 2009 р. під дахом та патронатом Інституту філософії імені Т.С.Сквороди НАН України.

Випуск даного видання є даниною пам'яті знаому філософу сучасності, одному із засновників Київської філософської школи Олександрові Івановичу Яценку – доктору філософських наук, професору, заступнику завідувача відділу діалектичного матеріалізму (1968 – 1981 рр.), який своїм філософуванням у 70–80-і роки ХХ сторіччя зробив значний внесок в екзистенційно-антропологічний поворот у дослідженнях українських філософів.

