

# **ХРЕСТОМАТІЯ**

**З КУРСУ**

## **“ЕТИКА”**

**ДЛЯ СТУДЕНТІВ ПРИРОДНИЧОГО ІНСТИТУТУ  
СПЕЦІАЛЬНОСТЕЙ “ГЕОГРАФІЯ,ТУРИЗМ”,  
“ГЕОГРАФІЯ, ТУРИЗМ, БІОЛОГІЯ”**

**Викладач:  
к.філос.н., ас.Винник-Остапишин В.Р.**

## Тема 1: Предмет і завдання етики як науки

Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии, 2001, № 3. С. 72-84.

Талион и золотое правило обычно рассматриваются как выражение исторически последовательных ступеней в развитии нравственности. Устоявшееся мнение заключается в том, что *талион* - *lex (jus) talionis* - это форма социальной регламентации соответствующая довольно ранней (но не примитивной, как это полагают некоторые) стадии развития человеческих сообществ. При сугубо историческом рассмотрении талион (от лат. *talio* - возмездие, равное преступлению, от *talis* - такой же) предстает восходящим к архаическому обычаю кровной мести и преодолевающим его правилом наказания за совершенное преступление - правилом, по которому возмездие должно строго соответствовать нанесенному ущербу [1]. В современных нормативных исследованиях талион нередко трактуется более широко - как правило *равного воздаяния*, что исторически некорректно, но в теоретическом анализе допустимо для обобщенного представления особого типа регуляции взаимоотношений между людьми. Именно в таком контексте понятно принятое мнение, что с развитием и обогащением социальных отношений талион вытесняется на периферию человеческих связей другой, более утонченной нормативной формой - *золотым правилом*, появление которого знаменует оформление морали, или нравственности в современном смысле этого слова [2]. Талион таким образом, рассматривается как доморальная форма социальной регуляции; хотя если брать талион в указанном строгом значении, то исторически он оказывается предшествующим не столько нравственности, сколько праву, институционализированному закону [3].

Однако, как показывает опыт, с развитием нравственности поступки по логике талиона не только, сохраняются, но и продолжают составлять важную часть поведения цивилизованного, в том числе современного, человека, и отнюдь не только в форме "пережитка" (хотя порой и не без этого). В живом моральном сознании талион и золотое правило могут различаться; но нередко они и не различаются, и отнюдь не только из-за недостатка гуманитарной образованности или моральной нечуткости. В действительности в современной нормативной культуре и талион, и золотое правило, в том числе в своей более развитой и содержательно определенной форме заповеди любви функционируют в различных взаимонакладывающихся императивно-ценностных контекстах. Талион вопреки осуществленной этико-философской и морализирующей критике то и дело оказывается востребованным в практических отношениях людей как насущный регулятивный, конфликто-разрешающий и сдерживающий избыточную, деструктивную агрессивность инструмент. Наоборот, доверчивость к существующим этическим рационализациям, в которых

золотое правило и талион оказались разделенными по принципу моральное - внеморальное, обезоруживает человека, заботящегося о нравственной определенности своих решений, и загоняет его тем самым в этический тупик. Совмещением правил способствует и их формальная близость, обусловленная тем, что золотое правило исторически (как было отмечено) и нормативно-логически (как будет показано) вырастает на базе талиона - в его прогрессирующем нормативном перетолковании. Но совмещения правил чреватые и их неправомерным смешением.

Критический разбор сопряженных и пересекающихся контекстов талиона и золотого правила позволяет переосмыслить эти регулятивные формулы и переоценить их действительное место в современной нормативной культуре.

В данной статье я развиваю существенно иной взгляд на талион и золотое правило по сравнению с тем, что был предложен мною в статье "Золотое правило" [4], хотя уже в анализе *девиаций* и *вариаций* золотого правила, предпринятом в той статье, можно было проследить текучесть имеющихся различных интерпретаций золотого правила. Здесь в порядке реконцептуализации талиона и золотого правила и при намеренном использовании некоторого иллюстративного материала из той статьи, я намерен показать, что: а) этическое содержание талиона и золотого правила может быть уточнено и специфицировано при условии расширения их нормативного контекста; б) в частности, при условии их более определенного соотношения с христианской *заповедью любви*; в) золотое правило представляет собой обобщение как талиона, так и ветхозаветной *заповеди любви к ближнему*, г) талион и в своей изначальной форме может рассматриваться не только как непосредственно предшествующий нравственности, но и как по существу нравственный регулятив; д) талион или "пост-" и "пара-талионные" императивные формы продолжают играть важную и незаменимую позитивную роль и на высоких ступенях ее развития.

#### *Формулы правил и модальность действий*

Различия между правилом талиона и золотым правилом несомненны. Однако выделяемые в литературе различия между ними в действительности относятся к разным уровням - порой не только к правилам, но и к предполагаемым личностным качествам индивидов, включенных в пространство действенности этих правил, а также к характеристике социальных отношений, которые в этих правилах отражаются или которые ими обеспечиваются. В настоящем рассмотрении я сосредоточусь лишь на характеристиках талиона и золотого правила как именно требований, однако взятых в более широких нормативных контекстах. При этом я полагаю, что нет однозначного соответствия между правилом (талионом или золотым правилом) и качествами личности или уровнем нравственного развития личности, которая к нему прибегает, так же, как и характеристиками социума, в котором оно оказывается задействованным.

Принято считать, что золотое правило существует в двух формах - негативной ("Не делай другим того, чего себе не желаешь") и позитивной ("Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие

поступали по отношению к тебе"). А.А. Гусейнов, посвятивший различию формулировок золотого правила несколько страниц, указывает на Г. Функе как, возможно, единственного исследователя, который не видел различия между негативной и позитивной формулировками золотого правила. Большинство же исследователей (например, Х. Томасиус, Г. Рейнер) не просто фиксируют существование различных формулировок, но и усматривают в этом различии отражение разных сторон нравственности, шире социально-нормативной регуляции поведения. Негативная формулировка ассоциируется с правом, автономией личности, позитивная - с универсальной нравственностью, уважением и почтением к другой личности [5]. Принципиальную с этической точки зрения классификацию предложил В.С. Соловьев. Не прибегая к термину "золотое правило", он рассматривал обе формулировки как отдельные выражения (разные стороны) принципа альтруизма; при этом в отрицательной формулировке он видел *правило справедливости*, а в положительной - *правило милосердия* [6]. Зафиксируем эти дистинкции.

Также принято считать, что существенным отличием золотого правила (именно в его позитивной формулировке) от талиона является то, что золотое правило апеллирует к чувству и намерению человека; талион как будто апеллирует к сложившейся ситуации, к действию, совершенному другим. Золотое правило предполагает, таким образом, *инициативное* действие, т.е. оно определяет, как (и с чем) следует вступать в отношение с другим. Талион же предполагает ответное, или *реактивное* действие, т.е. он указывает, как следует поступать в отношениях, заданных другими. Если принять точку зрения, что талионом и золотым правилом конституируются различные нормативные системы [7], а исторически так оно и было, то здесь возникает существенный вопрос; как истолковать такую их разноориентированность? Как так получается, что в одном случае приоритет отдается реактивному действию, а в другом - инициативному?

Можно допустить, что для нормативно-ценностной системы, основанной на талионе, как исторически ранней, инициативное действие было безразлично. Но как объяснить невнимание к реактивному действию в нормативно-ценностной системе, основанной на золотом правиле, - системе, которая вполне обоснованно квалифицируется как нравственная?

Недоразумения здесь неизбежны. Но они преодолимы при условии изменения рамки рассмотрения. Что касается талиона, его исключительная сориентированность на реактивное действие может указывать либо на то, что мы не обладаем всей полнотой информации об этой системе, либо на то, что это правило не является парадигмальным для соответствующей нормативной системы. Само по себе первое предположение маловероятно. Имеется довольно много достоверных описаний нравов и обычаев различных народов на родовой и позднеродовой стадиях развития; этот материал представляется практически исчерпывающим для реконструкции нормативного и нравственного (т.е. относящегося к нравам) контекста талиона. Достаточным может считаться и Пятикнижие, в котором "этика талиона" представлена

пусть и не как преобладающая, но, тем не менее, как существенная для Моисеевой этики.

Второе предположение требует разъяснения. В описаниях талиона и рассуждениях о нем по умолчанию как бы принимается, что талион является всеохватывающим правилом на определенной стадии развития социальной регуляции поведения и нормативного сознания. Талион действительно был приоритетным правилом на ранних стадиях развития позднеродового и раннеисторического общества, поскольку представлял собой наиболее важный механизм ограничения индивидуального произвола, в частности обуздания мстительности выходящего из варварства человека. Однако он не мог быть всеохватывающим или даже доминирующим правилом, если допустить, что отношения с чужими не сводились только к отношениям вражды, но включали и торговые, союзнические отношения, отношения гостеприимства и т.д. Судя по Пятикнижию и гомеровскому эпосу, талион был правилом, которое регулировало отношения не только между чужими как представителями различных племен, но и отношения между представителями разных родов. На основании историко-этнографического материала следует уточнить: между представителями конкурирующих родов одной половины внутри экзогамной социальной организации; что в более поздние эпохи сохранилось в отношениях между отдельными, как правило, соседствующими семьями-кланами. Как в отношениях с чужими, так и в отношениях с соседями талион не только был призван восстанавливать равенство, но и оберегать эти позитивные отношения сотрудничества (партнерства), союзничества, гостеприимства и т.д. Особое внимание уделялось ограничению возмездного действия, поскольку именно в чувстве мести как чувстве, обусловленном конкретными обстоятельствами, а именно, преступлением или оскорблением, совершенным конкретным другим, индивид оказывался как бы ничем не ограниченным. Все остальные, так сказать, "позитивные" действия с большей или меньшей строгостью регулировались разнообразными обычаями.

Однако действия по модели talis, т.е. "одинаковости", "ответности", а точнее, соразмерности и взаимности, повелевались не только талионом как правилом возмездия. Стоит взглянуть на возмездие как частный, а именно: карающий случай ответного действия, *воздаяния* вообще - как рядом, в противоположность возмездию, откроется место для ответного действия на положительное действие.

Таковым является *благодарность* - *требование*, также формулирующееся в варварскую эпоху. Не случайно, что в качестве некоторого обобщенного по отношению к талиону правила А. Диле приводит: "Плати добром за добро и обидой за обиду" [8]. Об этой ретроспективе благодарности к принципу равного воздаяния свидетельствуют и неоднократные прояснения (если не сказать, "очищения") благодарности, предпринимавшиеся различными мыслителями, в первую очередь философами. Благодарность - это выраженные в соответствующих действиях чувства одобрения, уважения и любви к другому человеку за

оказанное им благодеяние. И как таковое благодарности, конечно, восходит к древнейшим отношениям церемониального обмена дарами: подарок всегда предполагал "отдарок" - возвратный, воздающий дар, а в более общем плане - к отношениям *взаимности* услуг. Этот обменно-контракторный исток благодарности угадывается, например, в замечании Аристотеля: благодарности заключается в том, чтобы "ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему" [9]. И само греческое слово "χαρις" (ср. лат. *gratio*, англ. *gratitude*, русск. *грация-красота*), помимо значения благодарности и близкого ему значения "дар", "милость", "прелесть", "красота", имело и значение "угождения", "услуги". Благодарность как особого рода дарение осмысливается постепенно: при этом всегда сохраняется понимание благодарности всего лишь как взаимности, характеризующей функциональные, корыстные отношения. Неудивительно поэтому специальные пояснения, например, Сенеки относительно того, что благодарности представляет собой добровольное дарение, проявление щедрости; что по-настоящему благодарным может быть лишь мудрец, для которого давать - это большая радость, чем для обычного человека получать. И хотя Сенека в рассуждениях о благодарности еще прибегает к пруденциальным, вполне привычным, по всей видимости, для современного ему читателя и ожидаемым им, доводам: от поддержания взаимности услуг зависит наша безопасность" [10], в неперемной благодарности - наше же благо: благо, отдаваемое другому, возвращается затем к нам по закону справедливости [11] и т.д., - главным для него было показать, что благодарности как добродетель прекрасна сама по себе, и "польза" добродетельного деяния в том, что оно совершено. Эти замечания Аристотеля и Сенеки о благодарности с очевидностью указывают на изначальное утилитарное понимание благодарности в отношениях типа: "как - тебе, так и ты". В таком контексте благодарности могла и провоцироваться, по логике: "как я - тебе, так и ты - мне" или "я - тебе, чтобы ты - мне".

В древних текстах талион существует в формулировках, указывающих на необходимость конкретных действий в ответ на конкретные действия (Исх. 21:23-25; Лев. 24:20, Втор. 19:21). Встречающиеся в современной литературе обобщенные формулировки талиона, аналогичные формулировке золотого правила: "Поступай по отношению к окружающим (чужим) так, как они поступают по отношению к тебе и твоим сородичам" [12], являются результатом философского обобщения и специального нормативного конструирования. Но, строго говоря, эта приведенная формулировка включает в себя как талион, так и благодарности с той разницей, что в талионе ограничивались действия, превышающие меру, необходимую для восстановления формального равенства; а в благодарности ограничению подвергались действия, занижающие меру, необходимую для восстановления формального равенства.

Я прибегаю к данной версии обобщенного выражения талиона, чтобы показать, что в рамках ранних нормативно-ценностных систем талион был правилом, в котором *конкретизировался* более общий принцип - принцип равного

воздаяния, равного ответного действия. Иными словами, талион был типичным, но не парадигмальным правилом нормативно-ценностной системы позднеродовой эпохи; он может восприниматься в качестве парадигмального лишь при подведении к более общему принципу.

Казалось бы, этика равного воздаяния действительно сориентирована лишь на ответные действия (слово "воздаяние" именно на это и указывает). Однако нет ли возможности реконструировать принцип инициативного действия на основе правила равного воздаяния, более того, на основе талиона как такового? Думается, можно. Талион в строгом смысле мог бы быть сформулирован так: "В ответ на совершенное тебе зло отвечай соразмерно". Отсюда можно вывести следующую сентенцию: "Помни, что ответное действие должно быть соразмерным: какое зло ты совершить дядям, таким же и тебе ответят". Стало быть, и здесь оформляется правило инициативного действия: *"Чего не хочешь получить от других [в ответ], того и сам другим не делай"*, или *"Не делай другим того, чего не хочешь, чтобы они делали тебе"*. Но ведь у нас получилась отрицательная формулировка самого золотого правила!

*Характерное в этом плане толкование талиона именно в духе золотого правила давал Иоанн Златоуст. Талион был для него выражением человечности. Но не только: перетолкованный в духе золотого правила, а точнее, заповеди любви, талион представлялся им как именно принцип инициативного действия: "Древний закон (талион) есть величайший закон человеколюбия Божия. Не для того он поставил такой закон, чтобы мы исторгали глаза друг у друга, но чтобы не причиняли зла другим, опасаясь потерпеть то же самое и от них. Он хотел только внушить страх... тем, что дерзки, что готовы выколоть глаза у других, определил наказание с той целью, чтобы по крайней мере, страх препятствовал им отнимать зрение у ближних, если они по доброй воле не захотят удержаться от своей жестокости" [13].*

На связь золотого правила с талионом прямо указывают современные, вышеупомянутые, исследователи [14]. Я же хочу подчеркнуть другое: золотое правило в своей негативной формулировке является непосредственным выводом из талиона, результатом переосмысления, а может быть всего лишь переформулировки талиона в те мины инициативного действия. "Утонченным" и "развитым" по сравнению с талионом золотое правило делает, во-первых, его позитивная формулировка, а во-вторых, в еще большей степени - изменившийся нормативный контекст. Не случайно П. Риккорт стремится показать, что действительное содержание золотого правила проявляется в его интерпретации, что вне определенного императивно-ценностного контекста, а именно того, который нам известен по Новому Завету, золотое правило может быть сведено к правилу взаимности, причем в наиболее прагматическом, если не сказать корыстном, его выражении. Не разделяя последнее замечание Риккорта (золотое правило и вне новозаветного контекста ни исчерпывается взаимностью, ни сводится к ней), не могу не согласиться с тем, что действительное гуманистическое

содержание золотому правилу как правилу нравственности придает контекст не только экзегетический, но и нормативно-этический, и этико-философский.

Итак, оказывается, что талион, переосмысленный в духе инициативного действия, трансформируется в негативную формулу золотого правила. Но если мы возьмем другую составляющую правила воздаяния, например, в версии, предложенной Диле: "Плати добром за добро и обидой за обиду", а именно: требование благодарности, то его трансформация в правило инициативного действия также приведет к золотому правилу. Но в отличие от талиона, который ограничивает карающие действия, превышающие действия преступные, правило благодарности, побуждая к ответным действиям на совершенное добро, предупреждает от занижения меры воздаяния. Так что возможный "силлогизм" здесь будет следующего вида. Из правила благодарности вытекает такая сентенция (очевидно, скорее, пруденциально-эгоистическая, чем нравственная): "Помни, что люди в ответ на твое доброе дело могут ответить тебе добром". Стало быть, и здесь оформляется другая формула инициативного действия: *"Желая добра от людей, делай им добро"*, или *"Делай другим то, что ты хочешь, чтобы они делали тебе"*. *Перед нами, как и можно было ожидать, - позитивная формулировка -золотого правила, правда, в слабой (неуниверсальной) версии.*

Конечно, исторически переход от нормирования реактивных действий к нормированию инициативных действий потребовал и времени, и духовных усилий. Но этот переход мы можем отследить с достаточной мерой приближения на материале других книг Ветхого Завета. Книга Притчей Соломоновых представляет нам этику, которую никак нельзя назвать этикой талиона. В отношении к талиону Соломон занимал позицию, очень близкую той, которую спустя тысячелетие (!) будет проповедовать Иисус. Это - этика, отвергающая непрременную необходимость безусловно равного возмездия: "Не говори: "как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его"" (Пр. 24:29). Талион запрещается, и ему непосредственно как будто ничего не противопоставляется. Но не только из духа Соломоновых наставлений проясняется, как поступать: в частности милосердно, праведно. На основе разрозненных наставлений можно сделать определенный вывод о том, что Соломонова этика уже уделяет внимание инициативному действию - оно безусловно предпочтительно: "Праведник указывает ближнему своему путь..." (Пр. 12:26). Безусловность задается сопряженностью с идеалом: инициативное действие является совершенным, ведь оно - удел праведника. Но и обычным людям следует помнить: "Благотворительная душа будет насыщена: и кто напоет других, тот и сам напоен будет" (Пр. 11:25). И здесь мы имеем версию того, что выше было предложено в качестве сентенции ("среднего термина") в "силлогизме благодарности". Следует подчеркнуть, что именно версию, поскольку "сам напоен будет" можно проинтерпретировать как иносказание благодарности, но скорее всего Соломоном предполагалась награда за благотворительность, исходящая от Господа. И в этом предположении в значительной степени



снимается пруденциально-эгоистическая подоплека благого действия, совершенного с ожиданием ответного благодеяния. Еще не прозвучали слова о том, что добродетель сама себе есть награда. Но в предположении того, что награда за доброе действие может прийти и не от ближнего, а от Господа, а значит, не непосредственно и не в материальной форме можно проследить постепенное приближение к этим словам.

Переход от талиона к золотому правилу отражен и в образчиках народной мудрости (неважно, насколько оригинальными они являются). Таковы, к примеру, поговорки "Как аукнется, так и откликнется" или "Не рой другому яму, сам в нее попадешь". С нормативной точки зрения, они только имеют тенденцию к золотому правилу в его негативной формулировке; логика же выстраивания этих поговорок в принципе аналогична талионовой: "Как ты будешь поступать, так и с тобой поступят" или "Что ты будешь делать, то и с тобой случится". Причем в последнем, как и в поговорке "Не рой другому яму, сам в нее попадешь", в качестве источника ответного действия может предполагаться (как и в наставлении Соломона) как некто из ближних, так и судьба, космическая справедливость или сам Господь. Но в любом случае рекомендация не совершать дурного подкрепляется благоразумным предупреждением о возможности ответного действия.

Как я уже отмечал [15], эта же схема обнаруживается в заповеди "Не судите, да не судимы будете" (Мф. 7:1-2): в ней, хотя и в несильной форме, выражено предупреждение о возможности соразмерного ответного действия, что и роднит ее с талионом. В поздних интерпретациях заповеди, в наше время преобладающих, в ней было усмотрено предупреждение о недопустимости *осуждения* ближних. Но по содержанию она оппозиционна именно талиону. По сути дела, в ней запрещается самочинное возмездие: не бери на себя роль *судьи* и не навлекай тем самым на себя суда мстящих. Причем эта неявная оппозиционность талиону помещена в императивно-ценностный контекст вполне явный: будь смиренным и кротким (Мф. 7:3), щедрым и милосердным (Лк. 6:37-38).

Мы видим, что независимо от возможной непосредственной трансформации талиона в золотое правило, на нормативно-этической и нормативно-логической базе самого талиона происходят модуляции, ведущие к его преобразованию и к переориентации его на инициативность действия. Однако очевидно, что инициативность - формальная характеристика действия и как нравственное качество она нейтральна. Чтобы приобрести нравственно положительное содержание, инициативность должна быть помещена в этически определенный перфекционистский контекст; что станет ясно ниже, в связи с заповедью любви.

Возможна ли процедура инверсии с золотым правилом, аналогичная той, что проделана с талионом, принимая во внимание, что золотое правило регулирует инициативные действия и как будто ничего не говорит о реактивных действиях.

Уже имея опыт трансформации талиона в золотое правило, мы можем для начала попытаться проделать обратный ход и посмотреть, возможен ли

непосредственный переход от золотого правила (обращающего к инициативному действию) к талиону (как правилу реактивного действия). Оказывается, что возвратных ходов несколько, и однозначного возвращения к талиону не получается. Формула талиона может быть получена лишь при выборе одного из возможных путей преобразования.

Это связано с тем, что в формуле золотого правила есть существенный момент, напроочь отсутствующий в формуле талиона. Взятое само по себе, золотое правило допускает различные индивидуальные цели деяния, что и задается словами: *"как ты (не) желаешь"*. Золотое правило реактивного действия могло бы звучать следующим образом: *"Отвечай на чужие действия так, как бы ты желал, чтобы отвечали на твои действия"*. Ответные действия могут совершаться из мести, из чувства справедливости, по великодушию (снисхождению). Здравый смысл или еще чувство самосохранения может подсказывать, чтобы мы не желали, чтобы нам *мстили*. Исходя из беспристрастного чувства правды или определенных убеждений, мы хотим *справедливости*; так особую философию, по которой получение справедливого наказания есть условие спасения, развивает в платоновском "Горгии" Сократ. Наконец, мы можем желать, а скорее, надеяться на *прощение*.

Только в первом варианте мы возвращаемся к талиону в специфической (не обсуждающейся обычно) негативной формулировке: *"Отвечая на зло, совершенное в отношении тебя, не превышай зла, причиненного тебе"*. В последнем варианте мы обращаемся к предполагаемой заповедью любви *заповеди прощения*. Во втором же варианте обращение к справедливости может предполагать талион; но при развитых системах права мы в своих ожиданиях справедливости можем уповать и на право, позитивное право, а не на талион как правило соразмерного воздаяния. Таким образом, именно потому что в золотом правиле ключевыми являются слова *"как бы ты желал"*, от него нельзя *однозначно* перейти к талиону.

#### *Заповедь любви*

Сопоставление талиона и золотого правила оказывается неполным при упущении *еще одной фундаментальной для морали нормативной формулы - заповеди любви* [16]. Каково значение заповеди любви в соотношении с талионом и золотым правилом? Имеется несколько подходов к решению вопроса о статусе заповеди любви.

Довольно распространенной является точка зрения, согласно которой заповедь любви является частным выражением или иным названием золотого правила. Так, Иисус правилу талиона противопоставляет заповедь любви (Мф. 5:38-39, 44); а в западных изданиях Евангелия от Матфея столбец с текстом, посвященным заповеди любви (Мф. 22:39), помечается колонтитулом: *"Золотое правило"*. Так же Августин называет золотое правило законом, от природы запечатленным в сердце человека, и так же характеризуется заповедь любви [17].

Другая точка зрения заключается в том, что заповедь любви является не столько частным, сколько высшим выражением золотого правила. Так, во

втором практическом принципе категорического императива Канта в известном смысле снимается первый практический принцип. Сохраняя в себе содержание первого практического принципа, второй принцип категорического императива наполняет его определенным нормативным содержанием: поступай не просто универсализуемо, но еще и человечно - так, чтобы любой человек был для тебя еще и целью самой по себе. В свое время Канта упрекали в том, что в понятии категорического императива он всего лишь реконцептуализировал известное всем золотое правило. Это замечание было бы справедливо, если бы Кант не пошел дальше первого практического принципа категорического императива, который действительно пусть с большей определенностью (в отношении принципа универсализуемости), но лишь воспроизводит золотое правило. Но вторым практическим принципом Кант вводит именно то нормативное содержание, которое соотносит категорический императив с заповедью любви.

Согласно еще одной точке зрения, заповедь любви является высшим нравственным требованием, формирующимся на основе золотого правила, но отчасти и преодолевающим его, аналогично тому, как золотое правило формулируется на основе талиона и исторически преодолевает его. Эта точка зрения предполагается той линией в истории морально-философских идей (концептуализировавшихся различным образом), которая представляет справедливость и милосердие в качестве двух фундаментальных добродетелей, или начал нравственности (Т. Гоббс, А. Шопенгауэр, П.Д. Юркевич, П.А. Кропоткин, М. Шелер, П. Рикяр) [18].

Во всех этих подходах с золотым правилом соотносится христианская, а не ветхозаветная заповедь любви. Особенность христианской заповеди любви заключается в том, что она носит комплексный характер, в ней объединены две, данные в Пятикнижии заповеди, а именно: заповедь любви к Богу (Втор. 6:5) и заповедь любви к ближнему.

Надо сказать, что заповедь любви к ближним дана в Книге Левита в двух контекстах, причем столь различных, что можно говорить о двух версиях заповеди. В одной заповедуется доброжелательность к ближним как соплеменникам, и она однозначно противопоставляется правилу талиона: "Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего: но люби ближнего твоего, как самого себя" (Лев. 19:18). В другой заповедуется благоволение к чужакам: "Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его. Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской" (Лев. 19:33-34). Речь здесь еще не идет о любви к врагам, но о любви к несоплеменникам, чужакам, становящимся соседями или домочадцами. Обратим при этом внимание на то, что наставления любить ближнего и чужака даны в одной главе Книги Левита и в этой же главе упоминается правило равного воздаяния (Лев. 19:21).

Итак, судя по источникам, заповедь любви как заповедь любви к ближнему не столь древняя как талион (она противопоставляется талиону), но она древнее золотого правила. Когда я говорил выше, что ветхозаветная

этика не исчерпывается этикой талиона, я имел, в частности, в виду, что она содержит в себе и этику любви. Правда, это - этика любви как любви к ближнему в ветхозаветном смысле этого слова:

ближний - это товарищ (re'eha, соратник), сосед, новообращенный. Заповедь любви еще никак не акцентирована в Ветхом Завете; она дана в ряду разнообразных других, житейски-пруденциальных, обычно-правовых, хозяйственных, ритуальных наставлений и рекомендаций. Только ретроспективно, в свете позднейших этических новаций, мы обращаем особое внимание на наличие заповеди любви в Ветхом Завете.

Этот потенциально особый характер заповеди любви проявляется и в золотом правиле. Принято считать, и выше я это показал нормативно-логически, что золотое правило возрастает на основе талиона и в порядке трансформирования и обобщения (от возмездия - к воздаянию) талиона. Но одновременно можно сказать, что в своей позитивной формулировке золотое правило представляет собой обобщение и заповеди любви к ближнему. Динамика от "Люби ближнего, как самого себя" к золотому правилу в его позитивной формулировке опосредствована такими императивами, как: *"Относись к другому, как к самому себе"*, *"Относись к другому так, чтобы он любил тебя"*.

Таким образом, ветхозаветная этика содержит талион как правило ответного действия на злые действия чужих и заповедь любви как правило инициативного действия по отношению к своим. Такое положение было присуще не только ветхозаветной этике. Такой была и античная классическая этика вплоть до стоиков. Так, у Ксенофонта Сократ почти произносит золотое правило (при том, что в античной философии, в отличие от ранней предфилософской моралистики, золотое правило не артикулируется вплоть до поздних стоиков): желая чего-то от другого, надо самому первому делать это другому - *"считается достойным величайшей похвалы тот, кто первым"* делает друзьям добро [19]. Но это наставление предлагается в качестве правила отношений с друзьями; при этом, по Сократу, так же похвально врагам первым делать зло. Сократовский принцип *благоволения к друзьям* сродни ветхозаветной заповеди любви к ближним как *близким*.

При том, что и талион, и заповедь любви к ближнему обобщаются в золотом правиле, отношения внутри этой тройки императивов не сбалансированы: обобщая талион, золотое правило противостоит ему, и, напротив, обобщая заповедь любви, золотое правило закрепляет ее. Более того, в оппозиции талиону золотое правило и заповедь любви к ближнему сливаются. Конечно, оппозиция талиону золотого правила отличается от оппозиции заповеди любви, причем существенно. Настолько существенно, что в свете последовательно развитой этики любви золотое правило по некоторым своим характеристикам начинает сливаться с талионом: и талион, и золотое правило предполагают *взаимость*, и талион, и золотое правило предполагают *равенство*. Но ни взаимность, ни равенство не неперемённы для заповеди любви. Что обнаруживается в принципиальной сопряженности

заповеди любви к ближнему с заповедью любви к Богу - сопряженности, которая устанавливается только в христианской этике.

В обобщенности золотого правила заложена возможность его *универсальности* [20]. Как талион, так и заповедь любви к ближнему указывают конкретно на то, что следует делать. Но обобщенность золотого правила таит в себе возможность такого истолкования, при котором оно может быть приемлемым и для злодея (например, для садиста или тирана). Равенство и взаимность - необходимые, но не достаточные характеристики моральности действий. Для того чтобы стать основой морального действия, золотое правило должно быть содержательно домыслено: из "как ты желаешь" должна быть исключена возможность субъективного произвола. В этике Канта это гарантируется переходом от первого практического принципа категорического императива ко второму. По-своему эту этическую работу проделывает и Спиноза. Так, теорема 37 части IV в принципе построена аналогично золотому правилу, но имеет существенный дополнительный нюанс. "Желай другому того, к чему сам стремишься" - этот вариант золотого правила обогащен Спинозой следующим образом: "Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания Бога достиг он" [21]. Из теоремы 24 мы знаем, что "следующий добродетели" - это тот, кто руководствуется *разумом*, тот для кого благом является познание. Нельзя признать, что спинозовские доработки золотого правила во всем корректны; иногда они чреватые диспозициями, не гарантирующими от патернализма в отношениях между людьми. Но главное, что "как бы ты желал" золотого правила уточняется Спинозой в направлении "как бы ты *разумно* желал" [22], к тому же - в духе рационалистически переиначенной заповеди любви к Богу: как бы ты разумно желал, все более продвигаясь в постижении Бога.

Золотое правило обобщает ветхозаветную заповедь любви к ближнему. Но в нормативно-этическом плане само золотое правило снимается в новозаветной заповеди любви. Заповедь любви к ближнему отличает от золотого правила лишь содержательная определенность: не просто относись к другому, как к самому себе, но люби его. При этом "*как самого себя*" в заповеди любви так же, как "*как ты желаешь*" в золотом правиле, может получать субъективистскую интерпретацию и практически выражать индивидуальную ограниченность тех, кто мерит по "самим себе". Но в христианской заповеди любовь к ближнему соотнесена с любовью к Богу. Любовь к Богу как к совершенству - это ключ любви к человеку. И хотя сказано: "Возлюби ближнего как самого себя", в Новом Завете в качестве прообраза любви к ближнему указывается не себялюбие, а именно: милосердие Бога. Тем самым заповеди любви к ближнему задается возвышающий ее перфекционистский контекст, в принципе исключающий какие-либо патерналистские или гедонистические ее интерпретации.

#### *Этическая реабилитация талиона*

При всех тех снятиях, обобщениях и возвышениях, которые прослеживаются в движении от талиона к золотому правилу и новозаветной

заповеди любви, было бы неверно оставлять талион за рамками морали. На это важно обратить внимание, поскольку при том, что историческая роль талиона ни у кого не вызывает сомнения, его значение как реального регулятора человеческих взаимоотношений в рамках современной морали, как правило, игнорируется.

Талион, несомненно, следует рассматривать как правило нравственности. Он нуждается в этической реабилитации. Но его этическая реабилитация возможна на основе концептуального расширения пространства нравственности и переосмысления самой этики. Игнорирование талиона является результатом не недоразумения, но доминирования в этике и моральном сознании ориентации на морально идеальное содержание. Это результат присущего этике скрытого или косвенного морализирования, выражающегося в том, что предметом преимущественного исследовательского внимания оказываются "чистые" и предельные нормативные содержания - мораль в ее "незамутненном", идеальном воплощении. Все остальное рассматривается как выражение несовершенства или, что то же знак совершенствования; и в любом случае - несоответствия императивному, ценностному или логически-цельному моральному образцу, сформулированному этическим сознанием. Практическая слабость "практической философии" обусловлена ее ослепленностью идеалом, теоретически сконструированным стандартом, ее невниманием к формам, переходным к этому стандарту и тем более уходящим от него.

Эта особенность философского понимания морали была изначально присуща моралистике и философской этике. Ее можно проследить уже у Аристотеля, хотя он не проводил еще жесткой грани между, говоря современным языком, моральным и неморальным. В средневековой христианской этике это различие нарастает. И наоборот, в этике Возрождения совершается радикальный в сравнении с теологической этикой поворот к "живому индивиду", ищущему, преодолевающему и обретающему себя. То, что позднему, посткантовскому философскому уму может казаться в моральной философии Просвещения выражением неспецифического понимания морали или даже этической наивности, было естественным проявлением более или менее целостного восприятия человека. В современных учебниках по этике известная шиллеровская эпиграмма по поводу кантовского категорического императива приводится как пример недоразумений, вызванных этической теорией Канта. Проблема же заключается в том, готова ли моральная философия, совершив существенную дизъюнкцию "морального" и "неморального", ограничиться осознанием ее только как методологического принципа, пусть и основополагающего, и не опираться на нее как на объяснительную теоретическую схему. В качестве последней она оставляет исследователя внутри "чистой" и в этом смысле "неживой" морали, отворачивает его от перипетий нравственной жизни реального человека. Этим вызван критицизм, например, А. Швейцера в отношении этики совершенства, - хотя, понятно, без перфекционистской компоненты никакая сильная этика невозможна. "Упоение" золотым

правилом и скептицизм к талиону как раз и происходит из жизне- и мироотрицающего (говоря словами Швейцера) перфекционизма.

Другим возможным теоретически-концептуальным фактором игнорирования роли талиона для современной морали является одномерное восприятие морали в контексте этики совершенства и личного выбора. Проблематика социальной этики, для которой человек выступает главным образом как носитель прав и обязанностей, как субъект поступков и объект воздаяний (наград и наказаний), как участник контрактных, корпоративных, коммунитарных и т.п. отношений, вытесняется из моральной философии в другие области знания: теорию права, социальную теорию, исследования человека (human studies), включая прикладные психологические разработки. Между тем в социальной этике и сама мораль, и соотносительный с нею человек предстают иначе, чем в этике индивидуального выбора и личного совершенства. Это различие двух уровней реальной морали по-своему отражается в выделенной выше паре добродетелей: "справедливость" - "милосердие".

Мы с легкостью произносим слова: "этика Пятикнижия". Но если исходить из предположения, что нравственность возникает лишь с оформлением золотого правила, то вычленяемую в Пятикнижии императивно-ценностную систему следовало бы рассматривать как систему вне- или донравственного порядка: среди 613 законов Моисея не встречается золотого правила; среди них нет и схожих с ним правил [23]. Тем не менее, если взять Пятикнижие, никто не скажет, что, коль скоро в нем нет золотого правила, в нем нет и этики-этики даже в более узком смысле этого понятия, как просто совокупности коммунально принятых норм взаимоотношений между членами сообщества. Заметим, что для О.Г. Дробницкого отсутствие золотого правила среди законов Моисея было знаком не только того, что золотое правило исторически моложе этого памятника, но и того, что оно не было исторически *изначальным* нравственным требованием. Как он полагал, ко времени осознания золотого правила уже существовали императивы, сформулированные в безусловно-долженствовательной форме [24]. К этому надо добавить, что, как мы видели, ко времени осознания золотого правила существовали и требования, чье императивное содержание было ассимилировано в золотом правиле.

Если принять во внимание преимущественный теоретический интерес Дробницкого к функциональным особенностям морали, его акцент на безусловно-долженствовательной характеристике предшествующих золотому правилу императивов понятен. И, разделяя его взгляд на мораль как сферу безусловного (абсолютного) и универсального долженствования, можно сказать, что по этому критерию нравственность действительно оформляется раньше собственно золотого правила. В частности, талион является императивом, как универсальный (всеобщий), так и универсализуемый характер которого очевиден. Строго говоря, ситуативность, которая атрибутируется талиону, является характеристикой не талиона как императива, а тех конкретных поступков, которые

совершаются в ответ на конкретные действия, но по общему принципу, задаваемому талионом [25]. С формально-функциональной точки зрения, талион - несомненно нравственное правило, хотя бы в той ограниченной мере, в какой он, во-первых, надситуативен, универсален, и, во-вторых, апеллирует к самому действующему индивиду (пусть и как к члену некоего более широкого сообщества).

Но этическая реабилитация талиона не ограничивается установлением его соответствия формально-функциональным характеристикам морали. Более того, это соответствие несущественно за рамками строгого формально-функционального подхода к морали.

Собственно реабилитация должна состоять в установлении действительного места талиона в пространстве нравственности. Принимая во внимание двумерный характер морали, ее разделенность на этику справедливости и этику милосердия, а также традиционную ассоциацию золотого правила с этикой справедливости и заповеди любви с этикой милосердия, - талион следует отнести именно к этике справедливости. И здесь он выступает одновременно противовесом золотого правила и гарантом его действенности.

У золотого правила, как мы видели, нет однозначного коррелята в форме правила реактивного действия. В этике милосердия такой коррелят заповеди любви есть. Таковы, в частности, заповеди непротivления и прощения. Обе заповеди противоречат этике справедливости. Принцип справедливости требует, чтобы несправедливость была наказана. В цивилизованном и правосознательно организованном обществе эта функция наказания несправедливости в той мере, в какой несправедливость принимает общественно опасные формы, осуществляется правом. Однако даже в самом развитом в правовом отношении обществе совершается масса проступков, не подпадающих под юрисдикцию права. Право не всевластно. Есть формы несправедливости, противодействие которым является нравственной обязанностью личности как агента морали. Но нравственной обязанностью является и противодействие таким формам зла, которые подпадают под статьи уголовного права, но в своих конкретных проявлениях не поддаются в силу разных причин правовой, в частности уголовной идентификации.

Золотое правило дает принцип инициативного действия. Но оно ни перекрывает, ни отменяет талион как принцип реактивного действия. Реабилитация талиона предоставляет человеку нравственно легитимные средства противодействия "глухому", бесчувственному злу - в духе вышеприведенного комментария Иоанна Златоуста. При столкновении с активным и неугомным злом заповедь любви, золотое правило, требования непротivления силой, прощения, невреждения порой ничего не могут предложить. Может быть, есть смысл в непротivлении силой злу в случае, когда *всего лишь я* сам являюсь объектом неправоты и злодеяния (хотя терпеть несправедливость и зло в отношении себя не есть ли самое настоящее потворствование несправедливости и злу?). Но допустимо ли терпеливое (и значит, снисходительное) отношение к несправедливости,



творимой в отношении моего ребенка, моих родителей, любимого и близкого мне человека? А если нет, то каким здесь может быть ответ' на несправедливость? При условии непризнания талиона человек морали оказывается морально бессильным перед лицом зла.

Талион это исторически первая форма справедливости. Но это и определенная форма справедливости - репрессивной справедливости по отношению к тем, кто не желает принять и разделить предлагаемые золотым правилом равенство и взаимность (взаиморасположенность) или предлагаемые заповедью любви великодушие, щедрость, открытость. Талион зарезервирован для общения с теми, кто как бы полагает, что "мораль - это бессилие в действии", что "мораль-это ухищрение слабых". И опыт повседневного, в особенности неперсонализированного, общения показывает, что для противодействия хамству, злобности и агрессивности порой достаточно лишь демонстрации готовности говорить на жестком языке силы. Талион - последняя возможность сохранения человечности в неприспособленных для человечности обстоятельствах подобных тем, что передаются нормативной моделью "войны всех против всех", не важно, понимается ли эта модель как метафора или дескриптивно достоверная концепция. Талион в полной мере актуален, когда угроза решительного отпора является единственным условием ограничения и подавления потенциального злодея.

Конечно, реабилитация талиона происходит под сенью золотого правила и заповеди любви, в соотнесении с ними. Это не исторически изначальный талион безусловно равного воздаяния: смерть за смерть, насилие за насилие. Если говорить о нормативных приоритетах и иерархии, любое реактивное действие должно сначала полагаться на этику любви, затем этику прав и обязанностей в ее либеральной версии (опосредствованной эффективно функционирующим общественным законодательством). И когда эти ответы оказываются недейственными, должно решительно переходить к этике кары - кары, адекватной проступку. Случаются ситуации, когда к этике кары приходится переходить немедленно, как это показал в "Трех разговорах" В.С. Соловьев.

Другой вопрос, что такое изменение отношения к талиону и его этическому статусу требует разработки дополнительной этики, аналогичной той, что была развита И.А. Ильиным, утверждавшим в полемике с Л.Н. Толстым, что требование противостояния злу этически приоритетнее требования ненасилия. Реабилитация талиона требует разработки и особой прагматики нравственного действия, а именно: прагматики справедливости. один *m* развитых прецедентов которой - по отношению к прагматике социального действия - можно найти во второй части "Теории справедливости" Дж. Ролза. Но это - именно аналогии и прецеденты. Их проблемная и предметная локализация нам еще только предстоит.

## Тема 2: Поняття і структура моральної свідомості

**Жирук О.А. Моральна свідомість у професійному становленні // Вісник НТУУ “КПІ”. Філософія. Психологія. Педагогіка. Випуск 1’2011 С.109-112**

Стаття присвячена теоретичному аналізу значущості моральної свідомості при професійному становленні майбутніх редакторів. Розглядається структура професіоналізму та складові моральної свідомості майбутніх редакторів.

*Ключові слова:* професійне становлення, моральна свідомість, ціннісні орієнтації

Сьогодні більшість спеціалістів вважають, що в утворенні комплексів професійно важливих якостей особистості беруть участь не лише сукупності властивостей особистості, що пов’язані з певною діяльністю, але й особистісні якості, професійно важливі для будь-якого виду діяльності. В цьому аспекті актуальним є проблема моральної свідомості у професійному становленні, що і зумовлює мету даної статті.

Будь-яка професійна діяльність постає перед людиною у формі нормативно-схваленого способу дії. У процесі опанування професії людина “розпредметнює” нормативний спосіб, перетворюючи його на індивідуальний спосіб діяльності. Внутрішньою стороною оволодіння діяльністю є формування психологічної системи діяльності на основі індивідуальних якостей суб’єкта діяльності шляхом їх реорганізації, реструктурування, виходячи з цінностей та мотивів діяльності. Потреби, інтереси, світогляд, переконання та цінності, життєвий досвід, особливості окремих психічних функцій особистості є вихідною базою для формування психологічної системи діяльності.

Про придатність до професії редактора не можна судити без урахування моральних якостей, що не менш важливі, ніж кваліфікаційні характеристики. Сам процес праці редактора, а головне, його результат зачіпає інтереси багатьох. Таким чином, моральні чинники вплетені у зміст роботи редактора.

Структуру і характер психологічних компонентів професійної діяльності описують багато дослідників. Так, В.І.Чірков виділяє два основних підходи у питанні про ново-утворення в процесі професійного становлення особистості. Один із них можна визначити як традиційний, а другий – системо-генетичний (П. К. Анохін, Б. Ф. Ломов, Д. О. Ошанін, В.О.Конопкін, В.Д.Шадріков). Традиційний підхід побудований на аналітичній концепції: професійне навчання здійснюється через передачу професійних технологій, знань, формування навичок і умінь. Професійне ж навчання в межах системо-генетичного підходу визначається як формування психологічної системи діяльності [18].

Професійне становлення – це формування нових психологічних структур, що, поєднуючи в цілісну систему, регулюють діяльність. У цілому процес формування професійної компетентності – це процес професіоналізації особистості. Формування відбувається не шляхом трансляції узятих із професійного середовища конструктів, а формуванням індивідуальних специфічних новоутворень.

В.Д.Шадріков припускає, що професійна підготовка і розвиток призводять до формування психологічної системи діяльності. При цьому відбувається:

- 1) формування мотивів професійної діяльності, (формування особистісного змісту діяльності); трансформація загальних мотивів особистості в трудові мотиви; зміна абсолютної і відносної значимості окремих мотивів; зміна структури мотивів; зміна в ієрархії професійних мотивів (В.Д.Шадріков вводить поняття “дрейф” мотивів, припускаючи, що на різних етапах професіоналізації різні мотиви стають провідними);
- 2) когнітивне освоєння діяльності (формування уявлень про результат і динамічну структуру професійної діяльності);
- 3) формування інформаційної основи діяльності;
- 4) формування блоку прийняття рішень (відбувається формування схем, алгоритму прийняття рішень у різних аспектах професійної діяльності);
- 5) формування професійно важливих якостей;
- 6) формування індивідуального стилю діяльності [19].

М.М.Нечаєв припускає, що в процесі професіоналізації два напрями, в яких здійснюється присвоєння професійної діяльності: у напрямі формування і розвитку професійної індивідуальності (утворення комплексу спеціальних знань, умінь і навичок), і в напрямі формування і розвитку особистості в цілому, тобто прилучення до соціокультурного досвіду професії і суспільства, вироблення комплексу якостей, що сприяють розвитку професійної самосвідомості, соціальної і творчої активності. Єдність цих двох аспектів розвитку означає гармонійне з'єднання особистісного й індивідуального розвитку професіонала. Для професіонала як індивіда характерне ствердження себе як фахівця, а для професіонала-особистості характерна готовність до подолання професійних стереотипів, до саморозвитку і розвитку професії [13].

За А.К.Марковою, професіоналізм може бути описаний через співвідношення стану мотиваційної сфери людини (професійні цінності, професійні домагання і мотиви, професійне цілепокладання тощо) й операційної сфери (професійна самосвідомість, професійні здібності, прийоми і технології як складові професійної майстерності).

Концепція Л.М.Мітіної побудована на ідеї цілісності, єдності особистісного і професійного розвитку людини, внутрішньому середовищі особистості. Активності та потреби в самореалізації віддається пріоритет як джерелу професійного розвитку. Об'єктом професійного розвитку і формою реалізації творчого потенціалу людини в професійній діяльності є інтегральні характеристики особистості: спрямованість, компетентність, емоційна та

поведінкова гнучкість. Кожна інтегральна характеристика являє собою певну комбінацію необхідних особистісних якостей, істотних для успішної дії в межах тієї або іншої професії. Фундаментальною умовою розвитку особистості професіонала є усвідомлення ним необхідності зміни, перетворення свого внутрішнього світу і пошук нових можливостей самоздійснення в праці, тобто підвищення рівня професійної самосвідомості [12].

Із зазначених точок зору чітко простежується висновок, що ключовим механізмом професійного становлення є формування професійної свідомості і ключових особистісних утворень, зокрема моральної свідомості індивіда.

Серед критеріїв професіоналізму редактора можна виділити загальні, особливі та одиничні. Спираючись на теоретичні розробки, експериментальні дослідження та емпіричну практику вітчизняної та зарубіжної науки, на перше місце серед загальних критеріїв стають “системні якості індивіда, що формуються у спільній діяльності та спілкуванні”.

Особливі критерії пов’язані безпосередньо зі специфікою професійної діяльності. У характеристиці Є.А.Клімова ці критерії мають назву праксис та гнозис професіонала: організаційно-виробничі, комунікативні, інформаційно-перетворюючі, саморегуляційні уміння, навички, дії; професійна специфіка пізнавальних процесів; гностичні уміння, навички, дії [9].

Одиничні ж критерії пов’язані з особливостями стилю та способів діяльності особистості редактора й визначаються суб’єктивними рисами, індивідуальністю, до-свідом, психодинамікою особистості, психо-логічними утрудненнями, навантаженням в роботі.

Конкретно-предметні знання для редактора мають важливе значення в силу того, що саме вони виступають першоосновою формування всієї професійної компетентності.

Професійне становлення майбутніх редакторів визначається їхнім відношенням як до об’єкта, так і до суб’єкта своєї праці. Друге передбачає високий рівень професійної самосвідомості. Професійна діяльність редактора пов’язана, насамперед, із формуванням цілей функціонування організації і здійсненням обов’язків, що впливають з них, для найбільш ефективного досягнення результатів. Професіоналізм редактора у даному контексті виступає як достатній рівень розвиненості професійної культури та моральної свідомості, що забезпечує творче вирішення завдань діяльності. Редактор тоді є фахівцем, коли є професійною його й внутрішня й зовнішня діяльність. Саме тому ми вважаємо моральну свідомість у професії редактора одним із провідних чинників професійного становлення.

У контексті направленості нашої статті ми дотримуємося думки, що моральна свідомість розкривається через зміст ціннісних орієнтацій, який може бути представлений як єдність емоційного, когнітивного та поведінкового елементів. У процесі розвитку ціннісних орієнтацій відбувається

перш за все емоційне переживання, емоційне оцінювання людиною певної цінності.

Становлення ціннісних орієнтацій передбачає також раціональне оцінювання, пов'язане з усвідомленням людиною мотивів вчинків, що утворює основу когнітивного елементу ціннісних орієнтацій.

Важливе місце належить і поведінково-му елементу, який є „практичним вираженням” ціннісних орієнтацій, обліком „реальних можливостей” людини в обраній діяльності.

Складові моральної свідомості відіграють роль мотивації у досягненні мети, містять в собі загальнолюдське та надають сенс поведінці та вчинкам, здійснюючи при цьому їх регулювання.

Цінності і ціннісні орієнтації є сполучною ланкою моральної свідомості та поведінки людини. На думку А.І.Титаренко, ціннісні орієнтації є такими елементами моральної свідомості, що об'єктивуються у вчинках [17]. Вони тісно пов'язані з потребами і інтєресами індивіда, з емоційно-вольовими механізмами його психіки. Цю особливість ціннісних орієнтацій відзначають такі дослідники, як Д.Н.Узнадзе, С.Л.Рубінштейн, В.М.Мясищев, що звернулися одними з перших до вивчення даного феномену, описаного в психології через поняття „настановлення”, „соціальна орієнтація”.

Ми згодні з А.І.Титаренко, що центральним елементом етичної свідомості є цінності та ціннісні орієнтації, оскільки вони найадекватніше відображають сутність даного феномену. "Ціннісні орієнтації – це стійкі, інваріантні, певним чином скоординовані утворення („одиниці”) моральної свідомості – основні його ідеї, поняття, „ціннісні блоки”, що виражають суть етичного сенсу людського буття, а опосередковано – і найбільш спільні культурно-історичні умови і перспективи" [15].

Як справедливо помічає Т.І.Пороховська, „ціннісні орієнтації – це елементи структури свідомості особи, що характеризують змістовну сторону її спрямованості. У формі ціннісних орієнтацій в результаті засвоєння ціннісних значень в процесі соціалізації фіксується істотне, найбільш важливе для людини” [6].

Моральні цінності – це спосіб саморегуляції та впорядкування міжособистісних стосунків. Моральні цінності можуть бути виражені як діями, позиціями, ставленнями, так і вербальними та невербальними способами комунікативної діяльності. У моральних цінностях представлені загальні вимоги до поведінки людини.

Моральні цінності мають подвійний характер. Вони соціальні, оскільки історично і культурно обумовлені, та індивідуальні, оскільки у них зосереджений життєвий досвід конкретного суб'єкта. З одного боку, моральні цінності є вищим контролюючим органом всіх чинників активності, визначаючи способи їх реалізації. З іншого, – вони виступають внутрішнім джерелом життєвих і професійних цілей особистості. Водночас, моральні цінності є психологічною детермінантою саморозвитку та особистісного та професійного зростання.

Крім цього, цінності та ціннісні орієнтації вбирають в себе систему особистісних сенсів, про що свідчать поняття „ціннісно-смілова сфера особистості”, які викорис-товується в психології.

Зазначаючи психологічний аспект цінностей та ціннісних орієнтацій, слід зауважити, що ці структурні елементи моральної свідомості органічно входять до складу мотивів і стимулів усіх видів і форм діяльності суб'єктів, визначаючи її спрямованість.

У нашому випадку, цінності (як складові моральної свідомості) мають свою ієрархію: моральні норми, в яких моделюється ціннісна структура певних вчинків та відносин, та моральне оцінювання, що здійснюється через моральні поняття, моральні принципи та моральні ідеали. При цьому моральне оцінювання може мати об'єктивний та суб'єктивний характер.

Об'єктивність морального оцінювання зумовлюється суспільною практикою, а суб'єктивність – потребами та інтересами суб'єкту оцінювання, що мають найрізноманітнішу природу. Через це та чи інша цінність, може бути відображена в оцінюванні з різним ступенем адекватності. В процесі оцінювання сенс цінностей може зазнати суттєвих трансформацій.

За допомогою морального оцінювання, з одного боку, виражається відношення суб'єкта до існуючої системи цінностей, а з іншої – можливість визначити ціннісне значення поведінки, відповідність моральним нормам, принципам ідеалам.

Таким чином, враховуючи проаналізоване вище, ми можемо зробити висновок, що моральна свідомість редактора як сформоване відношення до професії виражається в наявності сформованої і зв'язаної системи мотивів, особистісних змістів і цілей, яка повинна постійно розвиватися. У ціннісно-смілових утвореннях моральної свідомості фахівця ми бачимо, з одного боку, ті форми, в яких систематизується моральне значення суспільних явищ, а з іншої – ті орієнтири поведінки, що визначають її спрямованість.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Акмамбетов Г. Г. Нравственная культура и личность / Г. Г. Акмамбетов. – Алма-Ата: Изд-во Алма-Ат. ун-та, 1988. –
2. Альбуханова К. А. Новое в психологии профессионализма / К. А. Абульханова // Психологический журнал. – 1997. – № 4. – С.17-19.
3. Асеев Л. Г. Мотивация поведения и формирование личности / Л. Г. Асеев. – М.: Мысль, 1976. – 156 с.
4. Блюмкин В. А. Мир моральных ценностей / В. А. Блюмкин. – М: Мысль, 1981. – 146 с.
5. Винославська О. В., Білецька Л. О. Деякі аспекти підготовки спеціалістів до взаємодії з інформаційно-професійним середовищем / О. В. Винославська, Л. О. Білецька // Вісник НТУУ “КПІ”. Наук.-метод. сер., 1995. – Вип. 17. – С.17-23.
6. Винославська О. В. Етичні засади формування особистості практичного психолога / О. В. Винославська // Актуальні проблеми психології. Том 1.: Соціальна психологія. Психологія управління. Організаційна психологія. –

Київ: Інститут психології ім. Г.С.Костюка АПН України, 2001. Частина 2. – С.35-44.

7. *Дьяченко М. И., Кандыбович Л. А.* Психологические проблемы готовности к деятельности / М. И. Дьяченко, Л. А. Кандыбович. – Минск: Изд-во Белор. ун-та, 1976. – 176 с.

8. *Зотов Н. Д.* Личность как субъект нравственной активности / Н. Д. Зотов. – Томск, 1984. – 201 с.

9. *Климов Е. А.* Психология профессионала / Е. А. Климов. – М.: Ин-т практ. психологии, 1996. – 400 с.

10. *Леонтьев Д. А.* Человек и мир: логика жизненных отношений / Д. А. Леонтьев // Логика, психология и семиотика: аспекты взаимодействия. – К.: Вища школа, 1990. – С.47-58.

11. *Лысенко Ю. Н.* Психологические основы повышения эффективности профессиональной деятельности: Автореф. дис. ... степ. д-ра психол. наук. 19.00.03 / Санкт-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 1992. – 52 с.

12. *Митина Л. М.* Личностное и профессиональное развитие человека в новых социально-экономических условиях / Л. М. Митина // Психологический журнал. – 1997. – № 4. – С. 28-33.

13. *Нечаев Н. Н.* Профессиональное сознание как центральная проблема психологии и педагогики высшей школы / Н. Н. Нечаев // Новые методы и средства обучения. – М.: Знание, 1988. – 213 с.

14. *Платонов К. К.* Структура и развитие личности / К. К. Платонов. – М.: Наука, 1986. – 352 с.

15. *Пороховская Т. И.* Ценность и оценка в морали / Т. И. Пороховская. – М.: Просвещение, 1988. – 245 с.

16. *Рейхерт Л. А.* Условия динамического редактирования / Л. А. Рейхерт // Книга: Исслед. и материалы. – 1991. – Сб.62. – С.62-76.

17. *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания / А. И. Титаренко. – М.: Просвещение, 1974. – С.83-113.

18. *Чирков В. И.* Психологические основы подготовки кадров / В. И. Чирков. – Ярославль: ЯР-ГУ, 1988. – 256 с.

19. *Шадриков В. Д.* Проблемы системогенеза профессиональной деятельности / В. Д. Шадриков. – М.: Наука, 1982. – 231 с.

### Тема 3: Етика в системі наук про людський дух

Самолюк Ю. М. Співвідношення права і моралі / Ю. М. Самолюк // Судова апеляція. — 2009. — № 2(15). — С. 16-23.

У суспільстві діють різноманітні соціальні норми: правові, моральні, релігійні, етичні, естетичні, корпоративні, норми звичаїв, традицій тощо.

У юридичній літературі під соціальними нормами розуміють загальні правила поведінки людей у суспільстві, що зумовлені об'єктивними закономірностями, є результатом свідомої вольової діяльності певної частини чи всього суспільства і забезпечуються різноманітними засобами соціального впливу<sup>1</sup>.

У процесі взаємодії і взаємного впливу різних видів соціальних норм кожний із них, маючи загальні риси, характеризується і своїми специфічними особливостями.

Важливу роль у системі соціального регулювання з часу його виникнення стало відігравати право. За всієї своєї відносної самостійності право, як і інші види соціальних норм, виконує свої специфічні регулятивні функції не ізольовано й окремо, а в єдиному комплексі та тісному взаємозв'язку з іншими соціальними регуляторами. Слід зазначити, що в правовій доктрині існують різні думки щодо співвідношення права з іншими видами соціальних норм, його специфічних рис, місця і ролі у системі соціальних норм. Тому цікавим, на нашу думку, є питання взаємодії, виявлення спільних та відмінних рис права з іншими соціальними нормами, а особливо співвідношення права та моралі.

Ознайомившись з деякими правовими джерелами стосовно проблеми співвідношення і взаємодії права та моралі, можна зазначити, що існує дві основні позиції щодо цього: 1) право і мораль взаємодіють, хоча мають деякі відмінні риси; 2) позиція проти змішування права та моралі. Наприклад, В. Нерсисянц вважає, що помилковими є думки стосовно того, що право повинно бути моральним, оскільки це означає, що право повинно бути не правом, а мораллю, що зміст закону (позитивного права) повинен бути не правовим, а моральним. І подібне моральне праворозуміння деформує сутність не тільки права, а й моралі, оскільки моралізація права супроводжується юридизацією моралі.

А метою теоретично розвинутого юридичного праворозуміння є правовий закон (а не моральний закон)<sup>2</sup>. Стосовно першої точки зору ще Кант у своєму праворозумінні спирався на ідею моральної автономії особистості, її абсолютної самоцінності, її можливості самій собі створити закон, знати свій обов'язок і реалізувати його<sup>3</sup>. Кант своїм моральними вченням про право морально (і філософськи) виправдовує і возвеличує «матерію» та принцип права, але досягається це у нього ціною «юридизації» моралі, принципом і категоричним імперативом якої є принцип права<sup>4</sup>. Філософське вчення про право І. Кант відносить до сфери моральної



філософії.

На відміну від цього «юрист, якщо він в той же час (у моральному відношенні) не філософ», розцінюється ним лише як законознавець, який стоїть «поряд з владою», обов'язки якого полягають у тому, щоб «застосовувати існуючі закони, а не досліджувати, чи потребують вони поліпшення»<sup>5</sup>. Проблема розрізнення права і закону розкривається у Канта в контексті співвідношення права і моралі. Морально обґрунтований закон у І. Канта – це розумне право, продиктоване ідеєю розуму. Спільність моралі та права полягає, за Кантом, у тому, що вони являють собою правила, продиктовані ідеєю розуму. Специфіка моралі – в тому, що вона потребує автономного встановлення і виконання «обов'язку заради самого обов'язку» – без будь-яких зовнішніх розрахунків, впливів, нагород.

В. Соловйов зазначає, що «право починається з духовних начал». Жити і поводитися відповідно до права – не тільки уловлювати правову суть життєвих ситуацій, робити чи слідувати відповідним юридичним рішенням, опиратись надіючі норми і т. д., а й, зокрема, діяти соціально й духовно виправдано. Тобто так, щоб у житті людей торжествували правда, справедливість, високі моральні засади. Усе це є не тільки у високих і етичних постулатах, у релігійних заповідях і канонах, а й у самому праві, затверджується в правовій матерії в силу вимог життя і раціональних засад і що найбільш суттєво – в силу самої природи права, його власної юридичної логіки. А звідси, як це дедалі більше проявляється у розвитку права, – по всьому тому, стосується змісту, історичного призначення права, що виражає головні «імперативи» людської цивілізації.

Загальне формальне визначення права як свободи, зумовленої рівністю, тобто рівним обмеженням, хоч означає власну сферу юридичних відносин, але ще нічого не говорить про їх справжній зміст, а тому й не може саме по собі слугувати вирішенню питання про зв'язок між правом і мораллюб.

Мораль – система норм і принципів, які виникають із потреби узгодження інтересів індивідів один із одним і суспільством (класом, соціальною групою, державою), спрямовані на регулювання поведінки людей відповідно до понять добра і зла й підтримуються особистими переконаннями, традиціями, вихованням, силою громадської думки<sup>7</sup>. Мораль має історичний характер, але за всіх часів критерієм моральних норм виступають категорії добра, зла, чесності, порядності, совісті. Воно охоплює майже всі сфери життя – економіку, політику, право та ін.

За допомогою моралі узгоджується поведінка особи з інтересами суспільства, долаються суперечності між ними, регулюється міжособистісне спілкування. Визначень права, як вважає Т. Фуллер, є багато. Але коли право порівнюється з мораллю, то немовби припускається, що всім відомо, що стоїть за другим словом цього порівняння.

Томас Рід Пауелл зазвичай говорив: «Якщо ви можете думати про щось, пов'язане з чимось іншим, не думаючи про те, з чим воно пов'язане, то у вас юридичний склад розуму. У цьому разі мені здавалося, що юридичний склад розуму взагалі вичерпує себе в роздумах про право і схильний так і не

дослідити того, з чим право пов'язане й називає мораллю обов'язку і мораллю прагнення. Відсутність такого розрізнення стала, на його думку, причиною багатьох неясностей у дискусіях між правом і мораллю.

У суспільстві право й мораль тісно пов'язані. Їх співвідношення проявляється в стані єдності, відмінності та взаємодії. З позиції визначення права вирізняють усвідомлення людиною свого внутрішнього «я», якого вона повинна неухильно дотримуватись, і конкретні форми, межі зовнішнього прояву поведінки особи до інших людей, соціальної групи, суспільства, держави у вигляді

вимоги, веління, заборони. «Золотим правилом» моралі, відомим із найдавніших часів, є таке: «Не роби щодо інших так, як ти не хотів би, щоб вони робили щодо тебе». У багатьох випадках правові норми як би виростали з моральних принципів.

Дотримання норм права – моральний обов'язок громадянина, який визначається моральною і правовою культурою суспільства. Правда, жодне суспільство в історії розвитку людства не досягло гармонії права й моралі.

Як самостійні нормативні регулятори право й мораль водночас мають спільні

рис. Зокрема, і право, і мораль:

- регулюють відносини між людьми (спільний родовий предмет регулювання);
- це правила поведінки загального характеру, оскільки адресовані якщо не до всіх, то принаймні до великої групи людей, а не до конкретних осіб;
- спрямовані на встановлення визначеного порядку в суспільних відносинах (спільна родова мета);
- можуть збігатися за змістом, коли норми права закріплюють норми моралі (наприклад, християнську моральну заповідь «не укради» повторює відповідна заборона у Кримінальному кодексі);
- мають єдину духовну природу, єдиний ціннісний стрижень – справедливість. Навіть у класовій державі норми права були вираженням справедливості, на якій ґрунтуються норми моралі. Останні, своєю чергою, були зумовлені матеріальним і духовним розвитком суспільства;
- виконують функцію соціального компромісу між індивідом, групою індивідів і суспільством, сприяють збереженню стабільності й рівноваги у суспільстві;
- мають нормативний характер, тобто формують правила, межі свободи суб'єктів, є засобами нормативного вираження справедливості;
- є універсальними критеріями оцінки поведінки суб'єктів у різних сферах суспільної діяльності;
- сприяють певному типу культури, рівневі розвитку суспільства.

Взаємодія норм права і норм моралі в процесі правотворчості проявляється у

тому, що:

- норми права створюються з урахуванням норм моралі, що панують у

суспільстві, виступають як формально (офіційно) визначена міра справедливості, і тому право в широкому розумінні є моральним явищем. Наприклад, заборона вбивства – це насамперед моральна заборона, а потім уже правова;

– норми права змінюються і розвиваються під впливом норм моралі. Наприклад, зміна ставлення до комерційної діяльності зажадала юридичного

– норми права скасовуються у разі невідповідності вимогам норм моралі, яка панує в суспільстві. Наприклад, смертна кара в Україні;

– норми права оцінюються громадянином, який реалізує їх із погляду моралі;

– норми права тлумачаться посадовою особою, яка здійснює правозахисну діяльність, відповідно до норм моралі, що панують у суспільстві. Особливо це стосується тих норм права, котрі містять у своєму тексті оцінні поняття (наприклад, «цинізм», «особливе зухвальство» – у кримінальному законодавстві України). Їх неможливо зрозуміти і застосувати без звернення до норм моралі;

– правозастосовний процес, включаючи його останню стадію – прийняття правозастосовного акта, здійснюється з урахуванням норм моралі;

– своєю чергою норми права сприяють утвердженню прогресивних моральних уявлень. Наприклад, ст. 21 Конституції України закріплює гуманістичні засади справедливості: «Всі люди є вільними й рівними у своїй гідності та правах»;

– норми права сприяють усуненню перепон на шляху розвитку нових моральних норм. Наприклад, норма про рівність форм власності формує у громадян не лише необхідне почуття відповідальності за цілісність державної і комунальної власності, а й моральне право господаря, власника;

– норми права виступають як засоби охорони й захисту норм моралі. Наприклад, статті Цивільного кодексу спрямовані на захист і охорону таких моральних цінностей, як добре ім'я, незаплямована репутація, честь, гідність.

Розмежування права й моралі може бути проведене за рядом таких критеріїв:

1. За походженням: норми моралі формуються поступово, в процесі суспільного життя на основі уявлень про добро й зло, справедливість, честь, безчестя, мають неофіційний характер і можуть передаватися з покоління в покоління; норми права складаються у процесі взаємодії людей як певні норми, повторювані відносини та ідеї, які визнає і захищає держава, і мають офіційний загальнообов'язковий для всіх осіб характер.

2. За сферою регулювання: моральне регулювання поширюється на відносини, які не піддаються зовнішньому контролю, на відносно вузьку сферу міжособового спілкування – кохання, дружбу, взаємодопомогу тощо; норми права регулюють лише ті відносини, які мають загальносуспільне значення і є найважливішими.

3. За формою вираження: норми моралі не мають офіційно фіксованих норм вираження і можуть міститися у релігійних заповідях, традиціях, прислів'ях та ін.; право ж має ознаку інституціоналізованості, його норми набувають формального виразу в нормативних актах та приписах, встановлених

державою, –

законах, указах, постановах, наказах, інструкціях та ін.

4. За ступенем деталізації: норми моралі не містять точних деталізованих правил поведінки, вони виступають як принципи проголошення безособової повинності формування бажаної поведінки; норми права й законодавства, в якому право втілюється, є деталізованими правилами про належну, бажану і заборону поведінку, яка реалізується через механізм правового регулювання.

5. За засобами забезпечення виконання та специфікою санкцій: додержання моралі забезпечується внутрішнім переконанням, чинністю громадської думки, суспільним впливом, соціально\_психологічними стереотипами; право охорони няється та гарантується примусовою силою держави. Порушення правових норм зумовлює юридичну відповідальність – негативні наслідки майнового, особистого й організаційного характеру, що застосовується в певному порядку державним апаратом. При цьому перелік санкцій має чітко фіксований характер.

Деякі колізії у взаємодії права та моралі виникають у питаннях трансплантації органів та інших анатомічних матеріалів людини, проведення клінічних випробувань лікарських засобів на пацієнтах (добровольцях), штучного запліднення, прискорення смерті невиліковного хворого для припинення його

страждань та ін. Важливу роль моральні норми відіграють у процесі правозастосовної діяльності при вирішенні конкретних юридичних справ. Так, мотив і мета деяких злочинів, інших правопорушень є обов'язковими або додатковими ознаками, що повинні бути встановлені при кваліфікації. А в разі припинення судового рішення про позбавлення батьківських прав моральний фактор часом є вирішальним.

Досить складним не тільки з правового, а й з морального боку є питання тримання взятих під варту і засуджених осіб. До уваги беруться юридичні, соціальні, економічні, географічні і, звісно, моральні фактори сумісного перебування засуджених і їх охорони. Йдеться і про розміщення засуджених за кате\_

горіями, умовами тримання, обмеженнями, видами і порядком покарань (покарання не повинні бути жорстокими чи такими, що принижують людську гідність), а також про деякі інші фактори.

Окремі норми права, здебільшого процесуальні, в моральному змісті нейтральні (наприклад, у ст. 38 Кримінально-процесуального кодексу України йдеться про передачу справи одного суду до іншого і норма байдужа у моральному відношенні).

Дуже часто існує невідповідність між правом і мораллю. У деяких межах узаконюється свобода аморальної поведінки чи в деяких межах аморальність є правом і гріх не є злочином. Наприклад, людина, яка пиячить насамоті і яка відмовляється допомагати ближнім, котрі потребують цього, – права, а людина, що вламається до цього негідника, – не права. Чому це так?

Мабуть, відмінність проста: перший за всієї своєї негідності сидить спокійно й нікого не зачіпає, тоді як другий влаштовує наступальне насильство. Значить, закон дозволяє аморальність «страждаючу» і забороняє аморальність діючу: закон проти нападаючого, але й цей принцип не може бути відповідно проведеним. Існує злочинна бездіяльність: не тільки лікар чи міліціонер, а й кожна людина зобов'язана за законом, у відомих випадках, надавати допомогу ближнім, і хто в тих випадках залишається тим, хто постраждав, належить законній відповідальності. Очевидно, відносини між правом і мораллю надто складні для того, щоб принцип ділення вичерпувався тут однією простою ознакою<sup>9</sup>.

Визнаючи між правом і мораллю внутрішній смисловий зв'язок, вважаючи, що вони нероздільні і в прогресі, і в занепаді своєму, ми стикаємося з двома короткими поглядами, які заперечують цей зв'язок на прямо протилежних «основах». Один погляд виступає в ім'я моралі і, бажаючи захистити запропоновану чистоту морального інтересу, безперечно, відштовхує право й усе, що його стосується, як приховане зло. Інший погляд, навпаки, заперечує зв'язок моралі й права в ім'я останнього, визнаючи юридичну галузь відносин як цілком самостійну і яка характеризується власним абсолютним принципом. Відповідно до першої точки зору зв'язок права шкідливий для моралі; відповідно до другої – зв'язок з мораллю в кращому разі не потрібен для права<sup>10</sup>.

Моральний принцип вимагає, щоб люди вільно удосконалювались; для цього необхідне існування суспільства, але суспільство не може існувати, якщо кожному бажаному дозволяється безборонно вбивати й калічити своїх ближніх; відповідно, примусовий закон, який дійсно не допускає злу волю до таких крайніх виявів, що руйнують суспільство, є необхідною умовою морального вдосконалення і в цій якості вимагається самим моральним початком, хоча і не є його прямим вираженням.

Припустимо, вища мораль вселяє нам байдужість до того, що нас пограбують, покалічать, вб'ють, але та ж мораль (з альтруїстичного боку) не дозволяє нам бути байдужими до того, щоб наші близькі безперешкодно ставали вбивцями і вбитими, грабіжниками і пограбованими, і щоб суспільство, без якого й одна особа не може жити й удосконалюватись, підлягало небезпеці руйнування. Така байдужість була б ознакою моральної смерті.

Потреба особистої свободи припускає – для власної своєї реалізації – утиск свободи тією мірою, якою вона за даного становища людини несумісна з буттям суспільства загальним благом. Ці два інтереси – індивідуальної свободи й суспільного благополуччя – протилежні для абстрактної думки, але однаково обов'язкові морально, в дійсності збігаються. З їх зустрічі народжується право<sup>11</sup>.

Таким чином, право природне є і право позитивне й з цього боку може виражатись у такій формулі: право є історично рухоме визначення примусової рівноваги між двома моральними інтересами: формально

моральним інтересом особистої свободи і матеріально моральним інтересом суспільного блага.

Ще яснішим є збіг обох моральних інтересів у галузі права кримінального. Свобода кожної людини чи її природне право жити, діяти й удосконалюватись було би, мабуть, лише словом, якби реалізація цього права залежала від сваволі будь-якої іншої людини, якій захочеться вбити чи скалічити свого ближнього або забрати в нього засоби для існування. І якщо я маю природне право відстоювати примусовими засобами свою свободу і безпеку від посягань чужої злої волі, то відстоювати проти неї інших за допомогою тих же засобів – мій прямий моральний обов'язок. Цей спільний для всіх обов'язок і виконується публічним правом – кримінальним, забезпеченим усіма необхідними для цього засобами. Але, захищаючи свободу мирних людей, кримінальне право залишає достатній простір і для дії злої волі й не змушує нікого бути добродесним. Зла й пристрасна людина може, якщо хоче, проявити свою злість у особистому злі, інтригах, наживі, сварках, а свої хибні пристрасті – в пияцтві, азартних іграх, розпусті. Тільки тоді, коли зла воля чинить замах на об'єктивні, публічно визнані норми людських стосунків, загрожує безпеці самого співжиття, тоді тільки інтерес суспільного блага, який збігається з інтересом мирних людей, повинен примусово обмежити свободу злочинця. Право в інтересах свободи дозволяє людям бути обмеженими, не втручатись у їх вільний вибір між добром і злом; воно тільки в інтересах суспільного блага перешкоджає обмеженій людині бутизлодієм, небезпечним для самого існування суспільства. Завдання права зовсім не в тому, щоб злий світ перетворився на царство Боже, а тільки в тому, щоб він не перетворився на пекло<sup>12</sup>.

Отже, право як загальна норма може керуватися лише визначеними намірами, які дозволяють загальнодоступну перевірку. За особистих образ, які підлягають кримінальній відповідальності, ображеному дозволяється, якщо він хоче, помститися тому, хто ображає, тими ж засобами – його свобода зла поважається тут так, як і свобода зла його противника; а якщо він морально вище того і не вважає помсту для себе дозволеною, то він все одно не звернувся б до зовнішнього закону, незважаючи на всю свою чутливість до образи. Якщо ж він відмовляється від помсти, тим краще для нього і для суспільства, якому надається право вільно висловити своє моральне судження. Для юридичної оцінки важлива не зла воля сама по собі, і не результат дії сам по собі, який може бути й випадковим, а тільки зв'язок наміру з результатом, чи ступінь стійкості та послідовності злої волі в реальних діях, так як цей ступінь реалізації і відповідний ступінь безпеки для суспільства підлягають об'єктивному визначенню.

Отже, можна зробити висновок, що, незважаючи на відмінності між правом і мораллю, мораль впливає на зміст і функціонування права. Вона впливає на право по лінії правотворчості, правозастосування і правовиховання.

Особи, які складають законодавчий корпус, самі є носіями визначеної моралі, мають визначені уявлення про добро і зло, сукупності моральних

цінностей. Їхні моральні погляди впливають на зміст законів, що приймаються. Але законодавчі органи, приймаючи закон, повинні керуватися не стільки особистими моральними уявленнями, скільки рівнем морального стану суспільства загалом. Чим точніше й адекватніше в законах виражені моральні погляди суспільства, тим ефективніше діють закони.

Врахування вимог панівної в суспільстві моралі робить саме право морально змістовним.

Вимоги права збігаються з вимогами моралі. Можна погодитись, що право – це мінімум моралі. Дійсно, в праві виражено багато різних моральних норм: не вбий, не вкрати, будь чесним, справедливим... Мораль у порівнянні з правом ставить більш високі вимоги. Право цікавить зовнішня складова поведінки. Мораль же вимагає поводитися передусім за велінням совісті, за внутрішніми переконаннями. Мораль виступає як критерій оцінки права. Право, що не відповідає її вимогам, оцінюється негативно, морально не схвалюється, осуджується. Моральне становище суспільства впливає не тільки на застосування права, а й на інші форми його реалізації. Чим вищий рівень моральної свідомості членів суспільства, тим легше, безболісно і безкомпромісно дотримуються й виконуються норми права. Навпаки, моральний нігілізм завжди йде в ногу з правовим нігілізмом.

Право часто включає прямі положення дотримуватися норм моралі й у разі їх порушення встановлює неблагополучні для порушника юридичні наслідки.

Особливі моральні вимоги право висуває до працівників юридичної сфери.

Закони про суди, прокуратуру, адвокатуру вимагають неухильного додержання норм моралі у відповідній сфері процесуальної діяльності, фактично ніби окреслюють моральний ідеал судді, прокурора, адвоката й державного діяча. У ряді випадків розробляються кодекси честі. Наприклад, Управлінням Міжнародної асоціації юристів, яка об'єднує понад 2 мільйони юристів із 170 країн, у 1995 році в Единбурзі ухвалено Генеральні принципи етики адвокатів. Зневажання мораллю межує із зневажанням права. І це природно, позаяк їхні вимоги багато в чому збігаються.

Таким чином, право тісно взаємодіє з мораллю, вони характеризуються спільними ознаками, хоча мають і відмінні риси.

#### Тема 4: Категорії моральної свідомості

**Турчин М. Я. Моральнісна природа сорому і провини / М. Я. Турчин // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ: Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ, 2009. – Випуск XII. – С. 113-118.**

*У статті здійснено системний морально-етичний аналіз понять сорому та провини. Окреслено філософський, культурологічний та психологічний підходи до вивчення цих феноменів. Показано необхідність розвитку такого роду почуттів як для людини, так і для суспільства в цілому.*

**Ключові слова:** сором, вина, мораль, суспільство, розвиток.

Необхідність глибокого аналізу природи моральних почуттів зумовила зосередження нашої уваги на важливих елементах формування духовного світу особистості, зокрема на феноменах сорому і провини як основних регуляторів моральної поведінки людини. На перший погляд, ці почуття є досить схожими між собою і не потребують жодних пояснень. Хоча, насправді, існують суттєві відмінності, які дають змогу вважати сором та провину відносно самостійними етичними, психологічними й культурологічними поняттями.

Звернення дослідників до феноменів сорому і провини відбувається, як правило, з позицій теорій морального розвитку, виховання та моральнісного самоконтролю (Р.Г.Апресян, А.А.Гусейнов, Е.В.Золотухіна-Аболіна, В.А.Малахов, А.І.Некрасов, В.Г.Щур, С.Г.Якобсон та ін.); у контексті вивчення психології емоцій і почуттів (К.Ізард, Ю.І.Сидоренко, Г.Х.Шингаров, П.М.Якобсон та ін.). На основі культурологічних, антропологічних теорій формується уявлення про сором і провину як регулятивні механізми соціального контролю, що виникли з появою соціальних норм, стандартів, ідеалів (Г.А.Брандт, А.М.Лобок, В.Вичев, І.С.Кон, Т.Г.Стефаненко та ін.).

Метою статті є дослідження системного взаємозв'язку між моральними феноменами сорому і провини.

Реалізація цієї мети передбачає: звернення до етичних, психологічних, соціокультурних основ аналізу сорому та провини; виявлення спільних і відмінних рис цих феноменів; акцент на їхній моральнісній природі тощо.

Варто розпочати з того, що обидва почуття – сором і провини – архетипно присутні в людині. Кожен із нас здатен їх відчувати. З огляду на це, чимало галузей науки висвітлювали цю проблему, виробляли своє багатогранне бачення феноменів.

Під час вивчення природи сорому сучасна етика користується колосальною спадщиною століть, яка сягає своїм корінням давньогрецької філософії та культури. Сором у давнину виконував функцію мірила людської моральності, був єдиною моральною силою особистості. Зокрема, в діалозі “Протагор” Сократ твердить, що вміння жити в суспільстві засноване на



соромі і правді – дарах богів, які розділені порівну між усіма людьми. Хто відмовляється від цих дарів, той потрапляє під немилість богів і повинен бути страчений [2, с.394]. В Арістотеля це почуття є моральною цінністю, яке має місце там, де голос совісті мовчить або не говорить безпосередньо.

У філософії християнства сором розумівся двозначно: з одного боку, – це почуття неповноцінності, недосконалості (сором – перше почуття, яке людина відчула, скуштувавши плоди з Дерева пізнання), а з другого, – особлива форма розкаяння в гріху (сором як очищаюча сила).

Філософи Нового часу, зі своїм технократичним підходом до сутності почуттєвої сфери людини, вивчали сором із точки зору позитивного або негативного впливу на духовність особи, її формування. У ХХ столітті сором вважають виключно людським надбанням: на думку Вол.Соловйова “людина є твариною, яка соромиться”; усвідомленням себе в дзеркалі Іншого, що призведе до втрати власної свободи, порушення реальності та цілісності буття (Ж.-П.Сартр); “соромом Прометея” (Г.Андерс). Узагальнюючи досвід попередніх поколінь, філософія та етика визнають сором критерієм етичної зрілості, одним із проявів моральної самосвідомості особистості.

У первісному вигляді поняття “провина” не вказувало на порушення моральних норм (провина як промах у прямому значенні). Згодом в етиці християнства формується метафізичне розуміння провини, згідно з яким людина є винною внаслідок первородного гріха Адама і Єви та недосконалості людства.

У середні віки за допомогою цього факту пояснювали людські вади (марнославство, слабкість волі тощо). У німецькій класичній філософії провина трактувалась як невиконання обов’язку чи категоричного імперативу (І.Кант), як здатність діяти, бути причиною змін (Г.Гегель). Провина – незмінний атрибут людського існування у ХХ столітті. С.К’еркегор вважає її передумовою духовності людини, у М.Хайдеггера вона екзистенціальна. К.Ясперс пропонує розрізняти: а) “кримінальну вину” безпосередніх учасників злочину; б) “політичну вину” діячів політики; в) “метафізичну вину” кожної живої людини.

З точки зору культурологічного підходу, сором (як і провина) є одним із релевантних, власне людських, сформованих культурою внутрішніх механізмів, які гарантують дотримання моральних норм. Сором, як орієнтацію на зовнішню оцінку авторитетного для особи оточення, протиставляють провині – внутрішньому цензору, що орієнтована на самооцінку і заснована на інтерналізованих нормах поведінки.

У культурологічних дослідженнях провина – це відношення людини до своєї аморальної дії або бездіяльності. Прийнято говорити про “локус контролю” і “каузальну дистрибуцію” провини з акцентом на факті їх розмежування в традиційних колективістських культурах Сходу та індивідуалістських культурах Заходу. Зокрема, виокремлюють схильність представників індивідуалістської культури до фундаментальної помилки дистрибуції, тобто тенденції переоцінювати вплив особистих диспозицій і недооцінювати дію ситуації на поведінку і вчинки людей. Колективістські

культури, навпаки, характеризуються пасивно-споглядальним ставленням до світу, близьким до фаталізму; намаганням перекласти відповідальність за свою діяльність на ситуацію, долю і т. п., що містить у собі причини географічного, соціального, політичного й, загалом, культурного порядку [9, с.56].

Науковці вважають, що почуття сорому завжди було формою суспільного впливу на людей. Відповідно до цього, більшість відомих культур поділяють на два види: культури вини і культури сорому. До культур вини зазвичай відносять західні суспільства, де акцент морального контролю перенесений усередину людської сутності, а до культур сорому – східні суспільства, особливо давньосхідні цивілізації, наприклад китайську, японську, в яких публічна ганьба була провідною формою моральної регуляції поведінки.

Однак не варто недооцінювати різноманітні форми виникнення сорому і в європейському суспільстві. Ганьба і тут завжди була жахливим покаранням, що нічим не поступається фізичному болю... Інколи її вважали гіршою за смерть і надавали перевагу страті, не бажаючи жертвувати добрим ім'ям чи піддатися публічній зневазі й глузуванню. Офіційна влада завжди застосовувала поєднання тілесних покарань і ганьби. Так, якщо людину шмагали, то після здійснення екзекуції її прив'язували до ганебного стовпа, щоб усякий, хто проходив повз, міг засуджувати її, насміхатися й знущатися з неї. Словосполучення “ганебний стовп” стало символічним і означало вищу міру відчуття зневаги оточуючих і власного сорому [3, с.101].

Американська дослідниця Р.Бенедикт у книзі “Хризантема і меч. Моделі японської культури” (2004) звертала увагу на різницю між культурою сорому і культурою вини. Згідно з її твердженнями, сором є більш дієвим у невеликих групах, громадах, де всі про всіх усе знають і кожен займає своє строго визначене місце в соціальній ієрархії. Вина характерна для цивілізованих суспільств із високим ступенем мобільності та анонімністю соціальних відносин. Нижче подано основні ідеї Р.Бенедикт.

1. Японія – культура сорому із загостреним сприйняттям оцінок оточуючих, на протиположність західним культурам провини.
2. Культури вини засновані на переживаннях особистої провини, а в культурі сорому цей моральний фактор виникає через невміння зберігати баланс і дотримуватись прийнятих у суспільстві норм і правил.
3. У культурі сорому вища чеснота – “знати сором”; така особа – істинно добродійна, що відповідає визначенню “порядна людина” на Заході.

Така типологія та протиставлення сорому і провини викликала чимало відгуків дослідників. Деякі з них погоджуються з Р.Бенедикт, деякі ж, навпаки, сперечаються. Американський психолог Джонатан Чік здійснив порівняльне дослідження сором'язливості представників різних народів і культур, дійшовши висновку, що найбільш сором'язливим народом дійсно є японці. Зокрема, в японській мові найчастіше зустрічаються слова “хадзукасій” (вибачте) і “сумімасен” (мені соромно) [6, с.112].

Критики американської дослідниці Р.Бенедикт звертають увагу на те, що, по-перше, некоректно поєднувати сором і провину в один ієрархічний ланцюг, їх можна розглядати тільки в горизонтальних відношеннях. По-друге, на заході людина усвідомлювала своє існування в рамках вертикальних відносин: на верхньому щаблі Бог, на нижньому – людина; в Японії ж особистість більше залежала від горизонтальних відносин людини з людиною. Відтак, у західній культурі людина усвідомлює себе особистістю, а в японській – частиною в системі міжособистісних відносин. По-третє, культуролог ігнорувала особистий сором, коли людина соромиться себе не тому, що її вчинок помітили інші, а тому, що вона порушує свої власні внутрішні принципи. Це й було основним предметом дискусії. Уявлення про те, що етика сорому заснована на зовнішніх санкціях, а етика провини – на внутрішніх, на думку опонентів Р.Бенедикт, є євроцентричним і неповноцінним. Вони не приймають екстравертності сорому та інтравертності почуття провини, адже сором може володіти такою ж внутрішньою силою, як і провина, і межа між ними достатньо прозора. Наприклад, японці намагаються жити згідно зі своїми внутрішніми законами і статусом, а коли так не вдається, їм буває соромно за себе і перед собою, і перед іншими. Сором – не стільки реакція на критику “Іншого”, страх засудження чи остракізму, стільки реакція на те, що ідеальне уявлення про себе може бути зруйноване. Вина пов’язана із супер-Его, а сором – з Я-ідеалом. Тому чим вищі вимоги Я-ідеалу, тим більша ймовірність стати жертвою сорому. Феномен сорому, згідно із психологічними дослідженнями, носить виключно соціальний характер. Психологи підкреслюють важливу роль цієї емоції в міжособистісному спілкуванні. Сором, на відміну від інших емоцій, тісно пов’язаний із когнітивними процесами, в центрі яких міститься уявлення про сформоване “Я” людини. Провина ж є обов’язковою емоцією для формування афективно-когнітивних структур совісті. Ця емоція, подібно до сорому, виникає в процесі соціалізації індивіда, проходячи стадії прийняття загальних моральних норм, а відтак, на відміну від емоції сорому, провина не залежить від думки оточуючих чи перспективи покарання за проступок, а виникає внаслідок самоосудження.

Відтак, існує тісний зв’язок між феноменами “провина” та “совість”. На наш погляд, провина – одна з найнеобхідніших емоцій – відіграє особливу роль у процесі формування афективно-когнітивних структур совісті. Кожна культура і кожен соціальний інститут, в основі яких лежать моральні принципи, формують певні умовні сигнали провини, пропонують деякі стандарти поведінки й намагаються передати їх підростаючому поколінню. Переживання провини приковує увагу людини до джерела вини, воно не відпускає без покаяння й виправдання. Відповідальність, викликана почуттям провини, є свідченням зрілої совісті і моральної поведінки. Почуття відповідальності – це ядро структури совісті, воно орієнтоване на усвідомлення провини й водночас сприяє вибору такого стилю поведінки, який знизить ймовірність інтенсивного переживання провини.

Для актуалізації почуття провини необхідна інтеріоризація визначених стандартів поведінки. Це означає, що продуковані суспільством стандарти поведінки переходять із розряду зовнішніх у розряд внутрішніх норм. Людина сама стає джерелом і хранителем цих норм, сама стежить за їх дотриманням і сама відчуває себе винною, якщо її поведінка не відповідає ustalеним нормам. “Без вини і сорому люди б не дотримувались норм моралі і етики”, – вважає дослідник К.Ізард. У такому випадку людське співіснування було б неможливим. Специфічна функція провини полягає в тому, що вона стимулює людину виправити ситуацію. Незборима вимога вирішити внутрішній конфлікт заставляє нас шукати можливості заглибити провину або хоча б вибачитись, покаятись. Почуття провини допомагає нам відчувати страждання, біль і муки ображеної нами людини, воно заставляє нас шукати підходящі для цього випадку слова і вчинки, що здатні визволити людину від спричиненого нами болю. “Провина заставляє нас відчувати відповідальність і, таким чином, сприяє росту особистості, її зрілості” [4, с.381]. Дослідник переконаний, що сором, подібно до провини, також виконує життєво важливі функції. Зокрема, сором робить людину сприйнятливою до емоцій і оцінок оточуючих. Він сприяє розвитку і підтримці конформності щодо групових норм. Також гартує товариськість, діючи як обмежувач егоцентризму й егоїзму і, таким чином, підтримує прагнення до створення позитивних відносин з іншими людьми. Фіксація уваги на собі під впливом сорому підсилює самокритику, заставляє усвідомити свої внутрішні протиріччя, що допомагає формуванню більш адекватного образу “Я”. Людина починає краще розуміти, як вона виглядає в очах інших. Сором також є могутнім мотивом поведінки, що заставляє індивіда розвивати свої фізичні і моральні якості, набувати знань, оволодівати вміннями, навичками, фахом тощо.

Більшість дослідників визнають, що наявність почуття сорому характеризується гострим підвищенням самосвідомості. На думку С.Томкінса, сором і провини – це одна емоція, що по-різному представлена у свідомості. “Сором, – пише Томкінс, – приходить до нас як внутрішня мука, як хвороба душі. Байдуже, чи були причиною приниження і сорому чиїсь образливі насмішки, чи людина сама себе висміяла. В обох випадках вона відчуває себе ніби оголеною, відкинутою, такою, що втратила гідність” [10, с.185]. Він описує сором як емоцію найвищої рефлексії, коли стирається межа між суб’єктом та об’єктом сорому і людина занурюється в болісне самоусвідомлення й саморозуміння.

Поріг почуття сорому тісно пов’язаний із тим, наскільки чутливою є особа щодо себе і щодо думки оточуючих про неї. М.Якобі вважає, що сором залежить від оцінювання всього свого життя і себе самого, або, точніше, наскільки все це знецінюється в моїх очах, причому не стільки від думки інших, скільки від власного сприйняття. Почуття сорому завжди веде за собою втрату самоповаги, тоді як винуватець усе ж може сподіватись на виправлення своєї помилки. Ми чуємо про провини частіше, аніж про сором

тому, що сором ранить глибше; провина ж може бути захистом проти сорому [11, с.9].

Сором і провину часто плутають, видаючи одне почуття за інше. Одні люди відчувають сором, інші – провину, треті і те, й інше в аналогічних ситуаціях. Сором – це відчуття, що “ти поганий”, а провина, – що “ти зробив щось погане”. Зокрема, американський дослідник Р.Т.Поттер-Ефрон визначає основну відмінність цих почуттів з огляду на те, з чим вони пов’язані, таким чином, не звертаючи уваги на зовнішній чи внутрішній вектор. Він твердить, що провина пов’язана з актуальною специфічною поведінкою, а сором – із центральною ідентичністю людини. Іншими словами, провина – як я міг *Це* зробити? Сором – як *Я* міг це зробити?

З огляду на це, сором і провина – це абсолютно різні переживання. Особа, яка відчуває сором, і особа, яка відчуває провину, по-різному переживають негаразди та незгоди. Сором’язлива людина невдачу переносить як життєву кризу, вона почуває себе невідповідною всьому роду людському, нездатною реалізувати свої життєві завдання й відповідати своїм очікуванням. Винуватці відчувають помилку не в бутті, а в дії. Їх турбує те, що вони зробили неправильно і як це відіб’ється на них та на інших. Відтак, сором стосується сутності індивіда, його цілісної самості, вина – його дії [5, с.1–2].

Почуття сорому формується в ранньому віці, з моменту усвідомлення дитиною того, що вона – окрема людина, яка потребує батьківської любові і може це втратити. Почуття провини появляється в більш пізньому віці, коли людина усвідомлює власні соціальні обов’язки, а відтак, заради любові близьких повинна стримувати свої егоїстичні, агресивні потяги [5, с.2].

Ці почуття проявляються за допомогою різних тілесних реакцій. Сором паралізує: кров приливає до обличчя, коліна дрижать, важко зробити крок, незважаючи на відчайдушне бажання втекти. Жертва сорому втрачає контроль над своїм тілом, що робить сором іще більш глибоким. Людина відчуває себе прозорою наскрізь; вона відкрита, вразлива і беззахисна; поступово перетворюється на нікчому, яка не в змозі виправити свої недоліки. Особа стикається з неподоланим почуттям приниження і ганьби, втрачає здатність думати. Провина рідко здатна викликати реакцію всього тіла, вона є сукупністю емоцій і думок, які можуть бути досить болючими, однак далеко не фізичним болем.

Феномен сорому пов’язаний із розвитком автономії, почуттям приналежності до світу, а також здатністю особи відповідати на вимоги реальності. Сором відображає наше усвідомлення того, що він, як і всі ми, займає невеличке місце в цьому світі і є частиною того, що ми собою являємо. Замість намагання позбутись сорому, слід навчитись використовувати його в конструктивних цілях як сигнал до змін. У цьому випадку людина зможе регулювати свою поведінку, щоб викликати симпатію в оточуючих без втрати почуття базової автономії, власної ідентичності; особа зможе залишатися на самоті, не відчуваючи нездоланного страху покинутості. Відтак, відбудеться перехід по висхідній від сорому до гордості,

до почуття власної гідності. На думку В.А.Малахова, в основі сорому лежить моральнісна відраза до себе, яка породжується дисонансом між тим, заради чого і як живе людина, і тим, ким вона покликана бути і ким є насправді [7, с.13]. Звідси – самовизначення, тому сором веде до гордості. Хибною є думка, що сором і провина – це почуття слабких. Навпаки, це почуття морально здорових людей. Ними повинна бути наділена кожна особистість. Якщо вони (почуття) надмірні, то паралізують і пригнічують особу, якщо помірні – стають внутрішніми орієнтирами у взаємовідносинах із людьми. Не варто ними нехтувати, інакше людина не здатна буде жити в суспільстві собі подібних.

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч : модели японской культуры / Р. Бенедикт ; пер. с англ. М.Н. Корнилов [идр.]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 253 с.
2. Этика : энциклопедический словарь / под. ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М. : Гардарика, 2001. – 671 с.
3. Золотухина-Аболина Е. В. Курс лекций по этике / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – 384 с.
4. Изард К. Э. Психология эмоций / К. Э. Изард ; [пер. с англ.]. – С.-Пб. : Питер, 2000. – 464 с.
5. Корнеева И. Н. Словарь чувств : стыд и вина / И. Н. Корнеева. – <http://www.spp.org.ru/page.php?>
6. Корнилов М. Н. Культура стыда и культура вины в Японии и на Западе / М. Н. Корнилов // Человек : образ и сущность. – М., 1998. – Вып. 9. – С. 94–123.
7. Малахов В. А. Стыд : (Филос.-этич. очерк) / В. А. Малахов. – М. : Знание, 1989. – 62 с.
8. Поттер-Эфрон Р. Т. Стыд, вина и алкоголизм : клиническая практика / Р. Т. Поттер-Эфрон. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 416 с.
9. Стефаненко Т. Г. Етнопсихологія / Т. Г. Стефаненко. – М. : [б. в.], 1999.
10. Tomkins, S. S. Affect, imagery. Consciousness [Text] / S. S. Tomkins. – New York : Springer, 1963. – Vol. I. The negative affects.
11. Якоби М. Стыд и истоки самоуважения / М. Якоби. – М. : ИАП, 2001. – 228 с.

## Тема 5: Моральні виміри спілкування

Шамшур М. А. Концепт кохання в культурно-специфічному контексті картини світу китайського етносу // *Studia Linguistica*. Випуск 6/2012 с 132-137

Ця стаття є спробою узагальнення філософсько-релігійних уявлень китайського народу щодо кохання – міжособистісного почуття, яке категоризується лексичними засобами та входить до складу китайської національно-мовної картини світу.

*Ключові слова:* філософсько-релігійна картина світу, кохання, концепт, мовна картина світу, даосизм, конфуціанство, буддизм, китайський етнос.

**Актуальність** даної статті полягає у її відповідності антропоцентричній парадигмі сучасної лінгвістичної науки, що спрямовує дослідження, серед іншого, на ви-вчення процесів людської когніції у межах міжкультурної комунікації.

**Метою** написання даної статті є виявлення специфіки реалізації концепту КОХАННЯ у картині світу китайського етносу як частини мовної картини світу.

**Предметом** є філософсько-релігійні уявлення китайського народу про кохання,

**об'єктом** – специфічні прояви національної мовної картини світу у реалізації концепту КОХАННЯ.

**Наукова новизна** полягає у спробі теоретичного обґрунтування специфіки реалізації концепту КОХАННЯ у картині світу китайського етносу.

КОХАННЯ, як і ЩАСТЯ, КРАСА, ІСТИНА, СВОБОДА, СПРАВЕДЛИВІСТЬ, ВІРА та інші, відноситься до телеономних концептів, тобто до вищих духовних цінностей, які втілюють для людини моральний ідеал, прагнення якого утворює моральне виправдання її життя [Воркачев 2003, 45].

Концепт визначають як інформаційну структуру свідомості, різносубстратну, певним чином організовану одиницю пам'яті, яка містить сукупність знань про об'єкт пізнання, вербальних і невербальних, набутих шляхом взаємодії п'яти психічних функцій свідомості й позасвідомого [Селіванова 2008, 112]. Підґрунтям такої дефініції стало класичне тлумачення концепту О. Кубряковою: "Концепт – термін, що служить поясненню одиниць ментальних і психологічних ресурсів нашої свідомості й тієї інформаційної структури, що відображає знання й досвід людини; оперативна змістовна одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи й мови мозку, всієї картини світу, відображеної у психіці людини. Поняття концепту відповідає уявленню про ті змісти, якими оперує людина у процесах мислення і які відображають зміст досвіду та знання, зміст результатів усієї людської діяльності і процесів пізнання світу у вигляді деяких квантів знання" [Кубрякова 2004, 90].

Для аналізу вербалізації певного концепту ми розглядаємо в тому числі і лексичний фрагмент національної мовної картини світу. Мовну картину світу визначають як закарбоване у мовних формах національно обумовлене осягнення та оцінювання зовнішнього світу по відношенню до певного етносу [Голубовська 2002, 87].

На вербалізацію етносом навколишнього світу впливають два основні фактори. По-перше, навколишнє середовище, по-друге, національний менталітет. Ці два фактори визначають різні концептуалізації дійсності.

У китайській філософській традиції існувало кілька підходів до трактування кохання. З давнини в Китаї розрізняли поняття кохання, шлюбу та інтимних стосунків. Можна навіть говорити про певну сексуальну свободу, хоча тільки для чоловіків, бо вони могли мати по кілька дружин і наложниць.

Любов відіграє важливу роль у конфуціанстві. "Кохання – початок і кінець на-шого існування. Без кохання немає життя. Тому кохання є тим, перед чим мудра людина схиляє голову", – відомий вираз Конфуція, засновника конфуціанства. Головний догмат конфуціанців, "жень", трактують як любов. Конфуціанці вважали, що кожен зобов'язаний дбати про добробут оточуючих людей та навіть тварин. Хоча міра, з якою людина має піклуватися про оточуючих, відрізняється в залежності від ступеня близькості стосунків. Таким чином, основа любові до оточуючих полягала у розширенні любові до родичів за межі родини. Натомість кохання між чоловіком і жінкою не схвалювалося, бо воно не відповідало етичним нормам конфуціанської моралі.

Отже, основний догмат конфуціанства, "жень", який часто перекладають як "милосердя", "доброзичливість" та "людяність", репрезентує форму кохання. Найперші конфуціанські автори зазначали, що "жень" складається із любові до інших. Коли учень спитав у Конфуція визначення "жень", той відповів: *"любити інших"* [Конфуцій 2008, 22]. Менцзи, великий конфуціанський філософ, також наголошував на тому, що *"людина із жень любить інших"* [Конфуцій 2008, 28] та *"любити свою родину і є жень"* [Конфуцій 2008, 3]. Любов полягала у відданій турботі про інших та забезпеченні їх добробуту. Любов до інших була настільки важлива, що в ній вбачали ключ до правління державою. Наприклад, інший видатний конфуціанський філософ, Сюньцзи, застерігав, що *"...правитель, який не любить свій народ та майже експлуатує його, наражає країну на небезпеку"* [Сюньцзи 2008, 11].

Правитель повинен бути прикладом для всього населення. Для того, щоб любити народ, правитель має відмовитися від застосування насильницьких методів. На думку Конфуція, якщо управляти народом через закони та покарання, то закон буде порушуватися. Тому кращим способом є підвищення моральних якостей простого народу. Правитель, у свою чергу, повинен на власному прикладі показувати, яким має бути справжній конфуціанець.



"Жень" застосовують по відношенню до себе, інших та всієї країни, тобто у самовдосконаленні, регулюванні родинних справ та управлінні державою. Найвища мета – досягнення світової гармонії.

У світоглядній системі Конфуція кохання є природним та спонтанним почуттям, що потребує розвитку через самовдосконалення. Це також найвища чеснота. Бездоганна людина буде вдосконалювати та застосовувати кохання до повної міри: стає до інших так, як би ти хотів, щоб вони ставилися до тебе. Обов'язковими складовими любові до оточуючих є шанобливість до батьків, подружнє кохання та повага серед братів та сестер

Шанобливе ставлення до батьків є найголовнішим. Конфуцій показав це на власному прикладі. Після смерті батьків він був у траурі три роки. Це і є прояв синівської шанобливості. Подружнє кохання, за Конфуцієм, полягає у виконанні подружніх обов'язків. Повага до братів і сестер полягає у високих почуттях до своїх ровесників. Однак, людина не може любити всіх однаково сильно. Природно любити батьків та близьку рідню більше за інших, тому що вони найбільше турбувалися та любили вас. Конфуцій вважав, що саме так потрібно ставитися і до інших людей, але любов до інших може бути слабшою, ніж до рідних.

Менцзи говорив: *"Стався до своїх батьків із належною пошаною, і з такою ж пошаною стався до чужих батьків; стався до своїх дітей із належною турботою, і з такою ж турботою стався до чужих дітей"* [Менцзи 2008, 7]. Звісно, що кохання до інших не буде таким же сильним, як до рідної людини. Менцзи підкреслював це, використовуючи різні слова на позначення почуття кохання. *"Добропорядна людина ніжно кохає (伎) родичів, а інших тільки милосердно (伝); вона милосердно любить людей, а до речей ставиться із любов'ю (健)"* [Менцзи 2008, 45].

Таким чином, Менцзи використовує певні терміни на позначення рівнів кохання. Сучасні дослідники називають цей феномен "ступені кохання". Розрізнення кількох рівнів кохання, поряд із іншими факторами, протиставлялоконфуціанське вчення іншій філософській школі – моїзму. Моцзи, засновник моїзму, наголошував на *"універсальному коханні"* або *"неподільному коханні"* (斯健). Він вважав, що будь-яка частковість призводить до суперечки. Таким чином, він наголошував на тому, що людина повинна любити родини інших так само, як і свою власну. Конфуціанці ж вважали це великим насиллям над природою людини.

Любов до ближніх була настільки важливою, що навіть розповсюджувалася на любов до тварин. Адже людина із "жень" буде співчувати всім істотам. Наприклад, вже у шостому столітті була відома історія, що якнайкраще ілюструє належне ставлення справжнього конфуціанця до живих створінь.

Від природи Цзян Бі був напрочуд милосердним та праведним. Його одяг дуже потріпався, і йому раптом спало на думку, що воші, якими цей одяг кишів, помруть із голоду. Тому він придбав собі новий одяг і пересадив

їх у нього. Через кілька днів воші повністю залишили його. Тобто Цзян Бі був настільки співчутливим, що навіть почав перейматися через те, що воші були голодні. Тому у нагороду за його ніжну турботу воші магічним чином зникли.

Однак, незважаючи на те, як сильно людина може співчувати тваринам, це не забороняє вживати їх у їжу. Менцзи зазначав, що добропорядна людина тримається подалі від кухні і не може спокійно дивитися на те, як вбивають тварин. Хоча він прощає це тому, що добробут людей важливіший за турботу про тварин.

Конфуціанство не залишало простору для романтичних стосунків. Основне призначення шлюбу полягало у забезпеченні продовження роду народженням нащадків і не мало жодного відношення до щастя подружжя. Тому батьки вирішували, з ким одружувати дітей. Після весілля, якщо батькам чоловіка не сподобається дружина, він повинен був розлучитися, не зважаючи на власне бажання. У родині бажання дітей повинні були підкорюватися бажанням батьків. Стосунки між чоловіком та дружиною також були формальними та підкорялися ієрархії.

Наприклад, одного разу, зайшовши до кімнати дружини, Менцзи побачив її напіводягнутою. Обурений її неподобним виглядом, він навіть хотів розлучитися. Однак його мати насварила Менцзи за те, що він жодним чином не видав того, що хоче зайти до кімнати дружини.

Відчуття пристойності та церемонії регулювали поведінку подружжя навіть у приватних покоях. З часом конфуціанці почали засуджувати популярні оповідання та вистави тому, що у них часто зображували молодих людей, які не зважають на етичні догми та ритуали заради свого кохання.

Даосизм – єдина докорінно китайська релігія, отже у ній найяскравіше віддзеркалюється самотність китайського народу. Даосизм має складну та багатогранну структуру із різними духовними практиками, установками та віруваннями, які об'єднуються у цьому понятті. Історія даосизму налічує більше двох тисяч років. За цей період ставлення до кохання змінювалося від епохи до епохи. Любов у даосизмі трактується, в першу чергу, як любов до життя.

Перші даоські послідовники об'єднувалися у секти, в яких була чітка ієрархія. У даоських храмах практикували оргії для досягнення просвітлення. Даосизм завжди був овіяний безліччю забобонів та дивацтв, населення часто невірно трактувало основні догмати даосизму. Незважаючи на складну історію та різноманітні вірування і практики, одним із об'єднуючих елементів у даосизмі є обов'язковість прочитання "Дао Де цзіну" та "Чжуанцзи" всіма adeptами.

Даосизм вимагає знаходження балансу між крайностями та протилежностями, він визнає, що надлишок є шкідливим. Отже, у даосизмі визнається важливість кохання, однак не менш важливим є збереження рівноваги у стосунках з іншими. Напруження, викликане необхідністю водночас підживлювати та стримувати кохання, описується у "Дао Де цзіні".

Унікальною рисою даосизму є кохання до життя та намагання продовжити його.

У "Дао Де цзіні" зазначається, що імперію можна довірити тільки тим, хто любить власні життя так само сильно, як імперію [Лаоцзи 2009, 13].

Для даосистів *"мудрий правитель повинен любити себе, не забуваючи про інших. Тому мудреці розуміють себе, хоча не хизуються собою. Вони люблять себе, але не ідеалізують себе"* [Лаоцзи 2009, 72]. *"Повинна бути взаємна повага між мудрецьми та простим народом. Отже, добрі люди стають вчителями поганих. Погані люди матеріалом для праці добрих. Ті, хто не любить вчителів та матеріал для праці, можуть здаватися розумними, хоча насправді вони вводять себе в оману"* [Лаоцзи 2009, 27].

*"Чи здатен ти розумно розділяти любов до народу та правління державою? Забагато любові та всього іншого призведе до біди. Твоя репутація чи тіло, що для тебе важливіше? Твоє тіло чи твоя власність, що дорожче? Перемога чи поразка, що болючіше? Тому надлишок почуттів багато коштуватиме; надзвичайна завзятість відіб'ється у поразці; Знай міру, щоб уникнути опалу; Знай, коли зупинитися, щоб уникнути небезпеки. Тільки так витримаєш довго"* [Лаоцзи 2009, 44].

Ці вірші ілюструють даоське прагнення любові до життя, до довгого життя. Для цього потрібно зберігати гармонію у світі та рівновагу в житті, емоціях та матеріальному стані людини.

До інтимного життя китайці ставилися не менш серйозно, ніж в Індії. Ще дві тисячі років тому давні цілителі-даоси писали відверті, зрозумілі книги про кохання та інтимні стосунки. Теорії дао протягом багатьох століть формулювали принципи інтимних стосунків китайців.

На стосунки між чоловіком і жінкою впливали три основні фактори, а саме: соціальна приниженість жінки, раціоналістична винахідливість чоловіків та вільні від комплексу провини елементи поганських вірувань даосів.

Лікарі-даоси вбачали в інтимних стосунках природну складову взаємозв'язку подружжя. У них вбачали ключ до продовження життя, ліки від багатьох хвороб та "практику Шляху", у якому неймовірна активність свідомості поєднується із максимально повною реалізацією інстинкту.

Для китайців інтимні стосунки були найчистішим та безпосереднім вираженням взаємодії космічних сил інь та ян. У класичній сентенції із "Книги змін" говориться: *"Одне інь, одне ян – ось що таке Шлях"*. Інтимні стосунки, на думку даосів, є великим мистецтвом, що слугує вивільненню та просвітленню Чистого Бажання, що приховане у надрах інстинкту і є творчим імпульсом життя. Кожний аспект інтимних стосунків був наділений глибоким космологічним змістом, піднесений до стану духовно-творчої події.

Зануритися у непроникну глибину серця – означає почати пошук жінки у собі. Фізична близькість із жінкою розумілася даосами як найдоступніший та найбільш наочний – і у цьому сенсі найпримітивніший – спосіб опанування жіночої енергії, жіночих якостей досвіду, що є необхідним для досягнення

всеосяжної повноти досвіду. Хоча досвідчений послушник міг знайти цілком повноцінну і навіть ефективнішу заміну інтимним стосункам у медитативній практиці і, таким чином, перевести фізичний аспект життя у символічний вимір.

У Середньовіччі даоськими наставниками були розроблені у всіх подробицях аналогії між внутрішньою, або психічною, алхімією та інтимними стосунками. Вони трактувалися як взаємодія між Водою (жіноче начало) та Вогнем (чоловіче начало), а статевий акт відтворював основні стадії психосоматичного вдосконалення. Пізніше у китайському буддизмі поняття "健" використовували на позначення пристрасного дбайливого кохання, яке вбачали основним бажанням. У буддизмі "健" розглядали як здатність бути егоїстичним або самовідданим. А самовідданість була основною умовою досягнення просвітлення.

Буддизм заперечував шлюб та інші родинні зв'язки, бо вони заважали духовному прогресу. У Китаї це проявилось у тому, що акцент синівської шанобливості змістився від зв'язку батько-син до зв'язку мати-син. Мати дала життя і проявляла найбільшу турботу, тому основним завданням сина було всіляко шанувати та турбуватися про матір. Це розповсюдилося навіть на турботу у потойбічному світі.

Отже, у сучасній китайській мові можна простежити вплив філософської традиції на розуміння поняття "кохання". Під впливом конфуціанського "жень" слова "扭健倖" – "Я кохаю тебе" означають певну відповідальність, зобов'язання та вірність. Тому замість того, щоб часто казати "Я тебе люблю", як у багатьох західних культурах, китайці використовують інші слова для виразу своєї прихильності. Наприклад, "扭瞽倖" – "Ти мені подобаєшся" – більш грайливе та менш серйозне. До того ж у китайській мові існує велика кількість номенів-вербалізаторів концепту кохання, які тлумачаться у філософсько-релігійних трактатах, що свідчить, зокрема, про аксіологічну маркованість цього емоційного концепту у мовній картині світу китайського етносу.

Концепт КОХАННЯ, вербалізований у лексичних та фразеологічних одиницях китайської мови, включає в себе як наївно-мовні, так і етико-релігійні уявлення про відповідне почуття та є складним ментальним утворенням у єдності його понятійного, ціннісного та образного компонентів. Понятійний компонент концепту КОХАННЯ розкривається у визначеннях кохання, що існують у китайських філософсько-релігійних концепціях та теоріях.

Однією з перспектив подальшого дослідження є виявлення специфіки вербалізації концепту КОХАННЯ у фразеологічних одиницях китайської мови.

**Література:**

1. Воркачев С. Г. Сопоставительная этносемантика телеономных концептов "любовь" и "счастье"(русско-английские параллели) : [монография] / С. Г. Воркачев. – Волгоград, 2003. – 374 с.
2. Голубовская И. А. Этнические особенности языковых картин мира : [монография] / Ирина Александровна Голубовская. – Киев : ИПЦ "Киевский университет", 2002. – 323 с.
3. Кубрякова Е. С. Язык и знание / Елена Самойловна Кубрякова. – М., 2004. – 380 с.
4. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми : [підручник] / Олена Олександрівна Селіванова. – Полтава : Довкілля – К., 2008. – 712 с.
5. Greenberg Y. K. Love. Religious aspects. [Encyclopedia] / Y. K. Greenberg. – CA, 2008.
6. 宰戔 諛鼓 / Конфуцій. – Пекін, 2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.chinapoesy.com/kongzi.aspx>.
7. 密戔 / Менци. – Пекін, 2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/mengzi/13j\\_mzml.htm](http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/mengzi/13j_mzml.htm).
8. 莜戔 / Сюнци. – Пекін, 2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ctext.org/xunzi/zh>.
9. 臧戔 邯倣纒 / Лао-цзи. – Пекін, 2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zhidao.baidu.com/question/10877090>.\_\_

## Тема 6: Етика ділового спілкування

Курченко Л.М. Міжкультурний аспект невербальної комунікації (на матеріалі німецьких і українських комунікативних жестів) // *Studia Linguistica*. Випуск 4/2010 С. 433-438

*У статті з компаративістських позицій розглядаються невербальні засоби комунікації, а саме – комунікативні жести, притаманні німецькій і українській культурам. Пропонується власна класифікація засобів невербальної комунікації у міжкультурному аспекті, робляться висновки щодо необхідності включення тематики невербальної комунікації до курсу викладання іноземних мов.*

Ключові слова: *міжкультурна комунікація, невербальна комунікація, комунікативні жести.*

Міждисциплінарність і антропоцентризм сучасних лінгвістичних досліджень відкривають нові горизонти пізнання законів людського спілкування. Лінгвістика рухається від замкнутої парадигми мови через більш відкриту парадигму мовлення до широкої і багатогранної парадигми комунікації.

**Актуальність** теми зумовлена тим, що, хоча за результатами психологічних досліджень людина отримує лише 30 % інформації через вербальний канал, а решту 70 % – через невербальні канали комунікації, невербальні засоби людського спілкування досі залишаються мало вивченими, оскільки вони традиційно залишалися поза предметним полем ізольованих одна від одної гуманітарних наук. Розширення парадигми сучасної лінгвістики і розповсюдження міждисциплінарного наукового підходу уможлиблюють розгляд невербальної комунікації (далі – НК) в якості **об'єкта** дослідження в рамках теорії комунікації, що лежить на межі лінгвістики, психології, соціології і культурології.

**Предметом** даної статті є порівняння комунікативних жестів, притаманних українській і німецькій НК, їхня взаємодія з мовними засобами та їхня класифікація з **метою** виявлення розбіжностей, суттєвих для міжкультурної комунікації.

Квінтесенцією сучасного широкого тлумачення комунікації став крилатий вислів П. Вацлавіка: "Не спілкуватися неможливо" [Watzlawick 2002, 51], оскільки спілкування прирівнюється до поведінки, а поведінка не має протилежності – людина не може "не поводитися". Отже, "діяльність чи бездіяльність, слова чи мовчання – все це носить характер повідомлення: ви впливаєте на інших, а ті, в свою чергу, не можуть не відреагувати на цю комунікацію і тим самим теж вступають у спілкування" [там же]. НК еволюційно виникла раніше, ніж мова. Вона не втратила свого значення і використовується паралельно і одночасно з вербальним спілкуванням. Що більше комунікація стосується емоцій, то більше пропорція між мовою і НК зсувається в бік невербального

компонента. А. Мєграбіан [Mehrabian 1971] вивів таку загальну формулу для комунікативних актів, в яких йдеться про почуття і прихильностей людей:  $Total Liking = 7\% Verbal Liking + 38\% Vocal Liking + 55\% Facial Liking$ , тобто повідомлення, яке комунікант передає під час спілкування, досягає реципієнта через мову тіла на 55 %, модуляції голосу на 38 %, і лише 7 % припадає на свідоме сприйняття змісту сказаних слів. Як відзначає І.Н. Горєлов, "...невербальні комунікативні засоби генетично (як в філогенезі, так і в онтогенезі) старші, ніж вербальні, і коли впродовж соціалізації людини сформулювалася "надзвичайна додача", як називав І.П. Павлов другу сигнальну систему (мову), вона ... не відмінила, не витіснила повністю невербальні засоби, а саме "додалася" до них. Таким чином, ... мовленнєва моторика (артикуляція) є зовнішній засіб понятійно-абстрактного мислення, переведення його в комунікативне русло обміну інформацією. Невербальні ж засоби залишилися частково моторикою першої сигнальної системи і особливого, проміжного рівня, що охоплює і першу сигнальну систему, і частину другої сигнальної" [Горєлов 2003, 14-15]. У своїх експериментальних дослідженнях І.Н. Горєлов за допомогою відеозаписів довів, що в мовленнєвому акті спочатку розгортаються засоби НК, і лише потім, якщо їхнього ресурсу виявляється недостатньо для порозуміння, – вербальні засоби. Інша справа, що "невербальна підкладка" [Горєлов 2003, 15] часто буває нечітко вираженою і перебивається інтенсивним потоком мовлення. Проте люди з раннього дитинства звикають зчитувати з обличчя і тіла комуніканта саме невербальні прояви. Неодноразово було доведено, що при одночасному сприйнятті невербального і вербального послань, які суперечать одне одному, реципієнт надає перевагу невербальній інформації як істинній, а суперечливе вербальне повідомлення в такому випадку сприймається як брехня або іронія. І навпаки, якщо зміст вербального повідомлення і невербальні сигнали знаходяться в гармонії, це підсилює прагматичний вплив висловлювання.

Виходячи з принципів розбіжностей невербальної і вербальної комунікації, а також з урахуванням функціональної асиметрії мозку людини, яка лежить в основі фізіологічної незалежності невербальної і вербальної функції, Б.П.Морозов [Морозов 1998] запропонував оригінальну модель **двоканальної комунікації**, особливість якої полягає у розділенні вербального і невербального каналів в усіх ланках системи комунікації: початковій (відправник, джерело мовлення), середній (мовленнєвий сигнал, який охоплює і лінгвістичні, і екстралінгвістичні параметри) і кінцевій (отримувач, слухач). Таким чином, вербальний (власне лінгвістичний) і невербальний (екстралінгвістичний) канали працюють одночасно і незалежно один від одного в усіх ланках комунікативного ланцюжка. Такого ж висновку, але в іншій термінології, раніше дійшли автори монографії "Menschliche Kommunikation" [Watzlawick 2002]. У людській комунікації існують дві принципові можливості представлення об'єкта: у вигляді зображення, що передає схожість (аналогова комунікація), або через позначення іменем (цифрова комунікація).

"Слова – це довільні знаки, якими маніпулюють за синтаксичними правилами... Цітільки семантична умовність (конвенція) мови, і поза цією умовністю ніякого іншого зв'язку між словом і позначуваною річчю не існує... З іншого боку, в аналоговій комунікації існує щось особливе, "схоже на річ", яке використовується для того, щоб виразити цю річ" [Вацлавик 2000, 58-59]. Отже, вся вербальна комунікація є цифровою, а невербальна – аналоговою. Оскільки аналогова комунікація сягає корінням далеких архаїчних періодів еволюції, автори монографії вважають її більш цінною, ніж пізніший і більш абстрактний цифровий вид вербальної комунікації.

НК у тій її частині, яка належить до першої сигнальної системи, є універсальною для *homo sapiens* (позіхання, відсахування тощо). У проміжній частині (паралінгвістичні засоби) і в частині другої сигнальної системи (конвенційні невербальні знаки) вона є соціально, культурно і етнічно обумовленою. Тому підготовка фахівців з іноземної філології і перекладу має передбачати всебічне формування у них комунікативних (а не тільки мовних і мовленнєвих) компетенцій і навичок, включаючи оволодіння системою невербальних знаків, притаманних тій чи іншій лінгвокультури. Темі НК присвятили свої праці М. Аргайл, А. Піз, Р. Бердвістел, А. Хілл, П. Екман, А. Меграбіан, П. Вацлавик, Г. Колшанський, І. Горелов, Й. Крейдлін, Т. Ніколаєв, Б. Морозов, А. Акішина та ін.; її міжкультурний аспект вивчали Г. Хофстеде, Е. Холл, М. Пайер, С. Тер-Мінасова, Ф. Бацевич, О. Мотріченко, Л. Корнева, С. Цицура, Є. Малишева, Ч. Туул та ін. Однак важливість НК у міжкультурному діалозі ще недостатньо усвідомлюється в наукових і освітянських колах, тому в підручниках і навчальних програмах з іноземної мови і перекладознавства існують неприпустимі прогалини там, де мав би розглядатися невербальний аспект міжкультурної комунікації.

Ч. Туул в ході порівняльного аналізу невербальних засобів російської і монгольської комунікативних систем розділяє комунікативні жести на три групи: 1) "жести ареалії", які співпадають у виконанні, у сфері вживання і у способі передачі смислу.

Ця найбільш численна група включає загальноновживані жести вітання, прощання, знайомства, запрошення підійти, сісти тощо; 2) "еквівалентні жести", які співпадають за змістом і сферою використання, але відрізняються у виконанні (наприклад, рахунок на пальцях: монголи починають рахувати з великого пальця, росіяни – змізінця); 3) "жести реалії", присутні в одній культурі і відсутні в іншій (наприклад, в монгольській культурі відсутні жести цілування руки, удари долонею або пальцем по лобі, плескання по спині або по плечу, використання вказівного пальця для орієнтації співрозмовника тощо) [Туул 2004].

На матеріалі порівняння німецьких і українських засобів невербальної комунікації, представлених в рамках цієї статті комунікативними жестами, ми пропонуємо більш детально класифікувати невербальні комунікативні сигнали в міжкультурному аспекті, поклавши в основу угруповання їхню конгруентність або неконгруентність за формою, змістом, узусом і соціокультурними конотаціями (див. табл.1).



**Таблиця 1. Міжкультурна класифікація комунікативних жестів  
№ Група жестів Форма Значення Узус Конотація**

	Форма	Значення	Узус	Конотація
1 Міжкультурні універсалії	$\Phi 1 = \Phi 2$	$З 1 = З 2$	$У 1 = У 2$  $У 1 \approx У 2$	$К 1 = К 2$  $К 1 \approx К 2$
2 Міжкультурні синоніми	$\Phi 1 \neq \Phi 2$	$З 1 = З 2$	$У 1 \approx У 2$	$К 1 \approx К 2$
3 "Фальшиві друзі"	$\Phi 1 = \Phi 2$	$З 1 \neq З 2$ (наслідок)	$У 1 \neq У 2$ (наслідок)	$К 1 \neq К 2$
4 Ідентичні знаки, що не співпадають в узусі	$\Phi 1 = \Phi 2$	$З 1 \approx З 2$	$У 1 \neq У 2$	$К 1 \neq К 2$ (наслідок)
5 Ідентичні знаки, що не співпадають у конотаціях	$\Phi 1 = \Phi 2$	$З 1 \approx З 2$	$У 1 \neq У 2$  (наслідок)	$К 1 \neq К 2$
6 Знаки-реалії vs лакуни	$\Phi 1 \neq 0$  $\Phi 2 = 0$	$З 1 \neq 0$  $З 2 = 0$	$У 1 \neq 0$  $У 2 = 0$	$К 1 \neq 0$  $К 2 = ?!$

Умовні позначення:  $\Phi 1, \Phi 2$  – форма невербального знаку в першій і другій культурі;  $З 1, З 2$  – значення;  $У 1, У 2$  – узус;  $К 1, К 2$  – конотація.

1. До першої групи нашої матриці ми відносимо такі засоби НК, які мають однакові форму, значення, основні сфери і ситуації застосування, а також конотації в обох порівнюваних культурах. До них належать, в основному, сигнали, які коріняться в першій сигнальній системі (сміх, плач, посмішка, позіхання, "великі очі", сором'язливий рум'янець тощо), які є генетично обумовленими реакціями організму і співпадають в усіх культурах. Для цієї підгрупи "безумовних" тілесних послань ми спостерігали цікаву закономірність: якщо елемент підсвідомої мови тіла зафіксовано у сталій вербальній формі (у вигляді слова або ідіоми), то він сприймається носіями відповідної культури більш усвідомлено. Наприклад, у німецькій мові існує сталий вираз *Daumen drehen* – *крутити великими пальцями рук*, що значить *нудьгувати* або *бездіяти*. Справді, коли людина нудьгує, але не може переключитися на інший вид діяльності в силу соціальних умовностей (наприклад, їй необхідно демонструвати свою присутність на нараді), вона починає або маніпулювати якимсь предметом, або просто крутити великими пальцями один навколо одного. Повз носіїв української мови цей жест здебільшого проходить непоміченим, а от німецькі журналісти не втрача-

ють нагоди сфотографувати його як "речовий доказ", а також беруть його словесний образ за основу для звинувачень у бездіяльності політиків ("Europawahl: Wahlhelfer stellen sich auf *Daumchendrehen* ein", "Bundeswehr: *Daumchendrehen* in Khartum" тощо).

До першої групи ми відносимо також деякі поширені умовні сигнали, спільні для даних конкретних культур, у нашому випадку – німецької і української: вказування пальцем для привернення уваги, потирання пучкою на вимогу сплати, опущена голова на знак смутку на траурних церемоніях, запозичений з американської культури жест "victory" тощо. Для таких умовних знаків узус і конотації в німецькій і українській культурах в цілому співпадають, але рідко коли на всі 100 %.

2. Друга група – міжкультурні синоніми – це умовні знаки, які співпадають за змістом, але виражаються в різній формі. Наприклад, рахунок на пальцях: українці загинають пальці починаючи з мізинця, німці – розгинають їх починаючи з великого пальця. Щоб натякнути на нерозумність співрозмовника, українці крутять вказівним пальцем біля скроні, а німці постукують себе пальцем по скроні або по лобі.

3. "Фальшиві друзі" – це жести, які припускають різні інтерпретації в різних культурах. Це найбільш небезпечна зона в міжкультурній НК. Так, на основі відмінних способів рахунку на пальцях між німцями і українцями виникає безліч непорозумінь. Коли українець дорахував до п'яти і демонструє німцю стиснутий кулак, той може сприйняти це як знак погроз і агресії. І навпаки, коли німець показує число 2 у вигляді випрямлених під прямим кутом великого і вказівного пальців, притиснувши три інші пальці до долоні, українці схильні інтерпретувати цей жест як символ пісто-  
лета, отже – агресії. Українець же показує число 2 у вигляді випрямлених вказівного і середнього пальців, що німець може зрозуміти як знак перемоги. Піднятий великий палець в українській культурі означає схвалення, "молодець", а в німецькій – теж схвалення, але з конотацією "ти – перший (кращий)!". Крім того, цей жест у німців може просто означати число 1 (наприклад, при замовленні у ресторані). В академічних колах Німеччини схвалення доповіді виражають не аплодисментами, а стуканням кісточками пальців по столу, тоді як в східнослов'янській культурі такий жест може означати діаметрально протилежну оцінку розумових здібностей оратора.

4. Наступну проблематичну з точки зору міжкультурної комунікації групу знаків складають жести з однаковим значенням, але різними сферами вживання. Наприклад, у діловому спілкуванні в Німеччині прийнято супроводжувати привітання і знайомство рукостисканням незалежно від гендерної ознаки партнера. В Україні і Росії найчастіше руки тиснуть один одному лише чоловіки. Якщо перед початком ділової зустрічі український бізнесмен тисне руку лише особам чоловічої статі, ігноруючи при цьому ділових жінок, для представниць німецьких бізнес-кіл це є справжнім культурним шоком. Інший приклад – різні проксемічні уявлення. Зона інтимності у українців менша, ніж у німців, тому під час розмови німець відчуває дискомфорт, якщо український партнер стоїть надто близько, і

навпаки. Відомий випадок, коли А.Меркель звернулася до французького посольства з нотою протесту щодо образливої поведінки Н.Саркозі, який у розмові з нею припускався надто активної жестикуляції і доторкався до неї [Samuel 2007]. Те, що є неприпустимим в офіційному узусі для німців, для представників більш південних етносів, включаючи український, іноді є соціально-культурною нормою.

5. Різні варіації жестів можуть мати особливі конотації в одній культурі і не мати їх в іншій. Наприклад, для німців характерно підкликати людину жестом витягнутої руки і рухами всіх пальців крім великого до себе. Якщо ж підкликати людину одним лише вказівним пальцем, це носить для німця зневажливий або насмішкуватий характер [Payer 2006], а українцями сприймається більш нейтрально.

6. Жести-реалії і лакуни. В кожній культурі існують специфічні невербальні знаки, не характерні для інших культур. Ці знаки, які не мають відповідників в інших комунікативних системах, викликають непорозуміння в міжкультурному спілкуванні. В усній комунікації вони часто ілюструють або заміняють вербальні знаки. Наприклад, в німецькій мові слово *bescheuert* (похідне від *scheuern* – дряпати, мити) означає *дурнуватий, навіжений* і часто супроводжується помахуванням правою долонею перед власним обличчям, ніби його інтенсивно "вмивають". Жест може використовуватися автономно, особливо в НК між водіями на дорогах, що в іноземців не викликає ніяких асоціацій, крім подиву. Інший приклад – невербальна ілюстрація до сталого виразу *π-tal Daumen* (дослівний переклад – *π, помножене на великий палець*, тобто *приблизно, без підрахунків*): витягнута вперед і вгору рука, пальці стиснуті в кулак, великий палець вказує на стелю; при цьому комунікант може замружити око, ніби він цілиться на великий палець. Цей жест часто неправильно тлумачиться українцями (наприклад, як "*Молодець!*").

Таким чином, на основі викладеного матеріалу можна вважати доведеним, що:

1) НК є невід'ємним і повноправним компонентом усної комунікації, зокрема міжкультурної; 2) засоби НК тісно пов'язані з вербальними засобами і можуть як ілюструвати, так і замінити їх особливим способом, притаманним конкретній лінгвокультурі; 3) НК є специфічною для кожної лінгвокультури і потребує інтерпретації в міжкультурному спілкуванні. З цього випливає практичний висновок про нагальну необхідність формування відповідної невербальної комунікативної компетенції у студентів, що вивчають іноземну філологію і переклад.

### **Література:**

1. Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций / П. Вацлавик, Дж. Бивин, Д. Джексон. – М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 320 с.
2. Горелов И.Н. О вербальных и невербальных составляющих речевого поведения / И.Н. Горелов// Вопросы психолінгвистики. – 2003. – № 1. – С.13-18.

3. *Морозов В.П.* Искусство и наука общения: невербальная коммуникация / В.П. Морозов.– М.:Ин-т психологии РАН, 1998. – 163 с.
4. *Туул Ч.* Сопоставительный анализ невербальных средств русской и монгольской коммуникативных систем в обучении русскому языку / Ч. Туул // Вестник МАПРЯЛ. – № 43. – Режим доступа: <http://www.mapryal.org/vestnik/vestnik43/debut>.
5. *Mehrabian A.* Silent messages / A. Mehrabian – 1st ed. – Belmont: Wadsworth, 1971. – 152 p.
6. *Payer M.* Internationale Kommunikationskulturen / M. Payer. – Fassung vom 12.06.2006.– <http://www.payer.de/kommkulturen/kultur042.htm>.
7. *Samuel H.* Merkel seeks hands off approach from Sarkozy / H. Samuel. – 13 September 2007.– [www.telegraph.co.uk](http://www.telegraph.co.uk).
8. *Stolze R.* Die Fachubersetzung. Eine Einfuhrung / R. Stolze.– Tubingen: Narr, 1999. – 280 s.
9. *Watzlawick P., Beavin J.H., Jackson D.D.* Menschliche Kommunikation: Formen, Storungen,Paradoxien / P. Watzlawick., J. H. Beavin , D.D. Jackson. – 10.Aufl. – Bern: Huber, 2002. – 271 s.

## Тема 7: Екологічна етика

*Турчин М. Б. Категорія відповідальності у соціально-екологічному вимірі постіндустріальної епохи / М. Б. Турчин // Практична філософія. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2012. – № 2. – С. 176 – 183.*

### КАТЕГОРІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У СОЦІАЛЬНО-ЕКОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОЇ ЕПОХИ

*У статті досліджується категорія відповідальності у соціально-екологічному аспекті сучасності. У процесі наукового аналізу визначається нове трактування об'єкта, суб'єкта та часового виміру поняття відповідальності.*

***Ключові слова:** етика відповідальності, соціально-екологічна відповідальність, постіндустріальна епоха, природна сфера, суб'єкт та об'єкт моральної дії.*

Вирішення проблеми деградованого стану екологічного середовища, що спостерігається на основі порушення відносин між людиною та природою, здійснюється у межах сучасних прикладних наукових досліджень. Їхні дослідницькі методи розглядають антропоцентричні концепції уже не в якості основоположного критерію, а як основу неконструктивного підходу [17, с. 20]. Ситуацію екологічної кризи аналізують крізь призму поєднання трьох взаємозалежних й екзистенційно обумовлених сфер – біосфери, соціосфери і техносфери. Ця структура окреслює навколишнє природне середовище не як вторинне у відношенні до інших елементів, а як первинний простір людського існування, що видозмінений у процесі цивілізаційного поступу людства, зокрема конструйований у соціосфері та техносфері.

Докорінна видозміна природного простору та його часткова трансформація у цивілізаційні надбудови актуалізували потребу в формулюванні нових моральних пріоритетів сьогодення. Так, у соціально-екологічному вимірі переосмислюється така важлива моральна категорія, як відповідальність. Звернення до почуття відповідальності є не випадковим, адже людство періоду ХХ-ХХІ століть отримало низку зобов'язань перед теперішнім і майбутнім поколіннями. Якщо раніше формулювання інтересів прийдешніх поколінь було передусім тематичним фундаментом політичної риторики, де суперечність цих інтересів із потребами суспільства була мінімальною, то ситуація сьогодення, в якій споживання та експлуатація біосфери несуть досить серйозну загрозу для продовження життєвих циклів майбутнього, складається по-іншому та визначає нові критерії світосприйняття.

Розвиток високих технологій, що здійснив великий вплив на руйнування та переосмислення традиційних моральних цінностей, спричинивши цим самим зрушення у сфері етики, актуалізував вивчення проблеми відповідальності. Постмодерністська філософська система акцентує увагу на проблемі людської самоідентифікації та інтерсуб'єктивності (співвимірність та співпереживання буття із Іншим), що проявляються у здатності окреслення й

осягнення власного простору на рівні із іншим суб'єктом. Власне, предметне поле цієї проблематики не обмежується актами саморозвитку та творіння власного Я, конституювання свого життєвого досвіду отримання раціонального знання чи збереження особистісної цілісності під час взаємодії із простором Іншого. Також слід зрозуміти, що всі ці акти самоствердження передбачають усвідомлення моральної відповідальності за власну активну діяльність у відношенні до всього, що відбувається із нами у процесі самоствердження та осмислення всього співвимірного й співпричетного нам.

Для людини постмодернізму акт субстанційної самоідентифікації означає подолання власної самодостатності, що передбачає здійснення кроку назустріч ближньому, і найголовніше – бути відповідальним за власний вибір та свободу (як свою, так й Іншого). Питання відповідальності є нерозривно пов'язаним із людською екзистенцією, оскільки, як й існування, відповідальність сутнісно є трансценденцією та передбачає діалог одного суб'єкта з іншим, а спільно їхній – зі світом загалом. Французький постмодерніст Ж.-Л. Нансі (1940 р. н.) зауважує: «Наше існування нерозривно пов'язане з існуванням відповідальності. Ми існуємо, за словами М. Гайдеггера, ми спрямовані один до одного і разом у світ, який виступає нічим іншим, як цим самим «спрямуванням». Існування – це завжди відповідальність існування. Також слід уточнити, що можна додати чи застосувати складне слово «демократія», проте логіка залишиться тією ж» [13, с. 313]. Вступаючи у контакт з Іншим, індивід має бути відповідальним та приймати за належне факт недоторканості й повноти ствердження чужого буття, у якій це «чуже буття» ніби перестає бути чужим, а набуває рис, що є характерними для власного Я.

Філософські рефлексії постмодернізму намагаються розглянути людську особистість не як довершену ланку еволюційного розвитку всесвіту, а як перш за все істоту, що перебуває у процесі постійної видозміни та становлення, що принципово усвідомлює незавершеність свого образу, а поряд з цим і великий потенціал саморозвитку. Задля самовизначення людина повинна намагатися вийти за межі усталеного стереотипного способу класичної систематизації ієрархії цінностей та загалом просторового устрою. Адже звичайні форми самореалізації ставлять акцент на матеріальне зростання, яке призводить до катастрофічного зростання бездуховності соціуму, втрати моральних орієнтирів, деградації навколишнього природного середовища, що спричиняють руйнування як людського простору, так і самої сутності «людяності». Проблема людського осягнення власної ідентичності розглядається через здатність встановлення споріднення між собою та оточуючим світом природи.

Проте кількісні та якісні особливості сучасного технократизму створюють цілий ряд проблем, у зв'язку із якими вирішення небезпеки екологічного занепаду сучасності слід розпочинати із усвідомлення соціально-екологічної відповідальності за спричинені деструктивні дії стосовно природного простору. Якраз ключовим у цьому твердженні є усвідомлення статусу соціально-екологічної відповідальності, що позначає тісний зв'язок людської екзистенції і природного середовища. Отож, природа вже не може

розглядатися ізольовано від суспільства, а суспільство – без природного контексту.

Так, відомий дослідник ХХ століття у сфері взаємовідносин людини із природою Ульріх Бек (1944 р. н.) зазначає: «Суспільні теорії ХІХ століття (та їх модифікація у ХХ столітті) визначали природу як дещо нав'язане, наперед задане, таке, що має підкорятися людині, іншими словами, як дещо протилежне соціуму, зовсім чуже йому, що стоїть поза суспільством. Процес індустріалізації не лише усунув це підкорення, але й історично фальсифікував його. У кінці ХХ століття природа уже не дещо наперед задане та нав'язане, вона перетворилася у продукт історії, стала в процесі екологічної репродукції об'єктом, що потребує реабілітації від руйнівного тиску цивілізаційної діяльності. Це означає, що процес руйнації природи, інтегрований в універсальну циркуляцію промислового виробництва, перестав бути просто знищенням природи, а перетворився в інтегральну складову суспільної, економічної і політичної динаміки... Саме це перетворення цивілізаційної загрози природі у загрозу соціальній, економічній та політичній системам є реальним викликом сучасності та майбутньому» [1, с. 98].

Актуальність вивчення категорії відповідальності обумовлюється у контексті рефлексивного звернення до майбутнього, натомість, як і в попередні епохи, його семантичне наповнення передбачало моральні зобов'язання лише у відносинах одного індивіда з іншим, вбачаючи в цьому обов'язок перед теперішнім та минулим. А. Гусейнов пише: «Ареною моралі доіндустріальної епохи вважалося суспільство та суспільне (культурне) життя у всьому багатстві його проявів; вважалося, що, на відміну від природи і їй напротивагу, вся опосередкована свідомістю (знанням, розумом) сфера суспільного життя, включаючи політику, економіку, вирішальним чином залежить від рішення, вибору людей, ступеня їх благочинності» [2, с. 10].

Таким чином, у період, що передував постіндустріальній епосі, категорія відповідальності майже не розглядалася як автономне поняття в межах етичної системи, а окремі наслідки актів людської діяльності не вважалися такими, що мають значущість, оскільки в одних етичних концепціях значення мав мотив, а в інших – безпосередній результат.

Розгляд відповідальності в якості автономного об'єкта дослідження у сфері етики відбувається лише у кінці ХІХ століття у праці французького філософа Люсьєна Леві-Брюля (1857-1939) під назвою «Ідея відповідальності» [17, с. 192]. Зазначена праця знаменувала собою початок філософських рефлексій щодо етичного статусу категорії відповідальності. Проте основоположником етики відповідальності<sup>1</sup> слід вважати німецького

---

<sup>1</sup> Етика відповідальності передбачає закладення у провину людини об'єктивні наслідки (принаймні, передбачувані), а тому дозволяє застосування аморальних засобів та обмеження можливостей окремих індивідів (їх прирівняння до статусу засобів) у тих випадках, коли відмова від цього може призвести до більш руйнівних наслідків, на відміну від тих, на які довелося б піти [29, с. 17].

мислителя Макса Вебера (1864-1920). Він розглядає етику відповідальності, акцентуючи увагу на зовнішньому, тобто реальному аспекті моральної дії, орієнтуючись на емпірично фіксований результат цієї дії. Цим самим він сформулював етику відповідальності як протилежну так званій «етиці переконання» І. Канта.

Наслідки технократизму, спричинивши низку проблем екологічного характеру, активізували філософське переосмислення взаємовідносин у межах системи «людина-природа» та «суспільство-природа». Така ситуація створила можливість концептуального обґрунтування екологічної етики, в межах якої категорія відповідальності набула соціально-екологічного характеру. У теоретичному розумінні моральної ситуації постіндустріальної епохи представники екологічної етики надали нового статусу категорії відповідальності. Бо ж в умовах мінливого світу техногенної цивілізації, в межах якої моральні наслідки тих чи інших дій набувають передусім глобального масштабу як і в просторі, так і в часі, їх незворотний характер актуалізує питання про розширення сфери відповідальності, зокрема набуття нею соціального змісту. Мислителями, що здійснили ідейне переосмислення та зазначили, що відповідальність може виступати як дієвий моральний механізм опору негативним наслідкам руйнівної технічної діяльності, виступають Г. Андерс, К.-О. Апель, Б. Гугенбергер, Г. Йонас, Х. Ленк, К. М. Маєр-Абіх, Г. Піхт, В. Хесле та інші. Категорія моральної відповідальності у рефлексивних пошуках згаданих філософів набуває нового наповнення й іноваційно сформованого змісту. Зокрема, переосмислюється духовно-етична ситуація постіндустріальної епохи, в якій відбувається метаморфоза суб'єкта та об'єкта вільної відповідальної дії, що набуває соціально-екологічних параметрів.

Вперше про поняття відповідальності у контексті людських взаємовідносин із природою заговорив німецький філософ Георг Піхт (1913-1982). Опублікувавши свою книгу під назвою «Не бійтеся утопій» (1969), мислитель звернув увагу на тісне взаємопереплетення сфери соціальних інститутів людства та навколишнього природного простору. У роботі зазначалося, що категорія відповідальності зовсім не спрямована на принципове обмеження свободи людини, зокрема у сфері науки, в якій доведеться пожертвувати вільними дослідженнями на благо розвитку індустріальної галузі, що несе загрозу екологічному простору і підпорядковується людській відповідальності за її збереження. Навпаки, людина стане насправді вільною, якщо володітиме моральним почуттям відповідальності, адже за таких умов вона не чинитиме всього, що заманеться, а осмислюватиме наслідки своїх дій.

Зміна сутнісного визначення моральної категорії відповідальності в системі етичної науки спричинила актуальність нового осмислення умов формування відносин людського соціуму зі світом природи. Екзистенційний вимір людини в умовах глобальної кризи постіндустріальної епохи почав розглядатися у взаємозалежному зв'язку з природним простором, що позначило собою виокремлення духовно-моральної кризи як результату екологічної кризи планети. Необхідне створення нових моральних принципів,



що відповідатимуть глобальним проблемам сучасності, переформулюють і соціальну установку людської особистості, яка зможе усвідомлювати свою унікальність та власний творчий потенціал із відчуттям нерозривного сакрального та фізико-біологічного зв'язку зі сферою природи та соціуму, в межах яких формується і розвивається сутнісна складова кожного індивіда. Якраз нові концептуальні етичні засади мають обумовлюватися самоцінним змістом людської свободи і базуватися на відповідальному користуванні природними ресурсами з врахуванням власної позиції у глобальній системі планети.

У цьому контексті Г. Піхт зазначає: «Оскільки історична відповідальність людини постійно нагадує їй про природу, ця відповідальність є не тільки відповідальністю за інших людей, а й за речі. За доби розквіту природничих наук вона стала навіть відповідальністю за збереження природи загалом. Хто виводить за дужки поняття відповідальності за тварин, рослин, сировину, водопостачання і, нарешті, за клімат на ґрунті того, що ці форми не можна інтерпретувати як відповідальність за суб'єкт, той хибить щодо її сутності в принципі. Необхідно повторити: людина, оскільки вона відповідальна, вже за своєю сутністю є істотою, яка має свою ідентичність не в самій собі, а за своїми межами. Її самобуття – у природі, опосередкованій історією, і в історії, опосередкованій природою» [цит. за: 11, с. 69].

Таким чином, сутнісний зміст поняття відповідальності був прикріплений до гарантій суб'єкта моральної дії у ненанесенні ушкодження будь-якому об'єкту відповідальності (індивіду, суспільству, природі). Постіндустріальний світ ставить категорію відповідальності в якості морального пріоритету та наділяє її рисами універсальності й колективності. Говорячи про спільну відповідальність за навколишнє природне середовище людської екзистенції, переосмислюємо саме визначення свободи дій суб'єкта відповідальності. Індивідуальна свобода особистості повинна перманентно враховувати інтереси як представників соціального простору, так і всіх ланок світу природи. Відчуженість людини як всередині соціуму, так і у відношенні до природи, властива техногенній цивілізації, породила почуття егоцентризму і практику надмірної екологічної експансії.

Етичний вимір категорії відповідальності у контексті постмодернізму визначається крізь призму діалогічного контакту між Я та Іншим в якості суб'єкт-суб'єктних відносин. У філософії постмодернізму, стикаючись у просторовому вимірі із Іншим, Я може відчувати різного роду відчуття (як симпатію, так і антипатію, любов чи ненависть, співчуття чи зневагу), проте не може залишатися байдужим, наприклад: інтерес може полягати у думках про одновимірне існування Іншого чи спільні інтереси, цілі. Відповідно, перебуваючи у своєрідній єдності з Іншим, не залежно від того, чи вона проявляється у спорідненості або ворожості обох суб'єктів, утворюється нероздільний цілісний зв'язок. Така неподільна єдність між Я та Іншим, що впливає із самої людської екзистенції, безпосередньо розгортає категорію відповідальності. Постмодернізм висуває відповідальність суб'єкта за все погане, жорстоке, несправедливе, що є у світі, навіть якщо не є безпосередньо

причетним до цього, адже вина полягає у небажанні чи сприйнятті за недоцільне вжити ряд заходів із метою застереження насилля або інших зlodіянь. Відповідальність універсалізується і накладається на кожного індивіда. Ж. Дельоз (1925-1995 рр.) та Е. Левінас (1906-1995 рр.) наголошують на відповідальності не лише перед Іншим, але також і за Іншого. Так, зміст та обсяг категорії відповідальності у відношенні до Іншого змінити не можливо, як і не вдасться позбутися від відповідальності за Іншого: навіть у випадку його загибелі, сам індивід не наділений привілеями самовільного відмовлення чи перекладання на Іншого власної відповідальності.

Процес екологізації відповідальності є досить складним та характеризується ідеологічним просякненням екологічних ідей у концептуальний фундамент моральної відповідальності. Така зміна передбачає нове формулювання перш за все об'єкта відповідальності, яким виступає не стільки соціум, скільки природний простір із всіма його складовими. Також еколого-етичні аспекти моральної відповідальності визначаються як вид соціальної відповідальності, тобто відповідальність ідентифікується в якості соціально-екологічного явища.

Виходячи із невтішних фактів сучасного стану екологічної сфери планети, слід зрозуміти, що байдужість до природного балансу зі сторони людства є несумісною із всією катастрофічністю ситуації, що утворилася та потребує пробудження відповідальності за нанесені докільню деструктивні дії. Зокрема, австралійський філософ Дж. Пассмор (1914-2004 рр.) у своїй праці «Прибирання сміття» наголошує на тому, що людство створило екологічні міфологеми сучасності, у які вірить і які не хоче змінювати, хоча потреба в цьому нагальна. Автор виокремлює чотири типи таких ілюзій:

1) поняття «громадського благополуччя» є ідеологемою як у політичному, так і екологічному аспектах. Політики його використовують декларативно, переслідуючи свої власні цілі;

2) надзвичайно поширена ілюзія, що «соціальне благо» може бути досягнуте шляхом реалізації певних природоохоронних заходів;

3) міркування, що існує ідеальна «екологічна рівновага», яку ми мусимо зберігати;

4) думка про неможливість, за умов глобальної екологічної кризи, збереження демократичних принципів, які буцімто не узгоджуються з принципом відповідальності [7, с. 48].

У результаті створеного дисбалансу в системі відносин «людина-природа», моральна мотивація індивіда відхиляється від установки на гармонізацію екологічного простору та спрямовується на інертність і безвідповідальність у відношенні до світу природи. Німецький філософ К.-О. Апель (1922 р.н.) зазначає: «Люди опинилися перед завданням прийняття солідарної відповідальності за наслідки їхніх дій у планетарному масштабі» [14, с. 97]. Таким чином, проблема відповідальності набуває колективного характеру і постає результатом спільних експлуаторських дій в екологічному просторі планетарного масштабу. Відповідальність має набути рис солідарності, тобто спільності й універсальності, при цьому повинна

відзначатися структурованим змістом. Вимір індивідуальної відповідальності людини, враховуючи весь масштаб екологічної кризи в сучасному світі, зводиться до мінімуму дій та характеризується перекладанням особистої відповідальності на колективну в межах всесвіту.

Принципу універсалізації взаємної відповідальності стосовно природного світу, або іншими словами, спільносвіту дотримується німецький філософ К. М. Маєр-Абіх (1936 р. н.). Він, зокрема, пише: «Природа, універсальна життєва сила, знову пізнала себе через нас і в нашому спільносвіті, у тварині й квітці, у дереві й камені. Ми, що дали їм імена, можемо бачити, як розквітає й оживає в них цілість і як вони поєднані зі світом, маючи свою власну самоцінність... Тож чи не кращий світ із людьми, аніж без людей? Із нами він також є природою, що розвивається, бо ми самі маємо природні корені; проте з нами щось відбуватиметься ліпше, ніж коли діють тільки першоелементи та інші живі істоти» [11, с. 55]. Людський соціум у своєму цивілізаційному розвитку має дійти до нового, вищого рівня усвідомлення свого місця та значення у світі, яке передбачатиме екзистенційне злиття і людську самоідентифікацію із природою. Взаємовідносини у системі «людина-природа» повинні становити цілісну єдність і гармонійно доповнювати всі структурні ланки.

Продовжуючи зазначену ідеологічну позицію, згідно якої поняття відповідальності поширюється на сферу природного середовища, можна згадати про восьмишаблеву концепцію відповідальності, яка спирається на концепцію восьми форм етики, висунену сучасним американським філософом Вільямом Франкеною (1908-1994 рр.), що конкретизує принцип універсалізації І. Канта, підкреслюючи людську відповідальність за:

- саму себе (егоцентризм);
- своїх близьких (непотизм – мораль роду);
- дальніх у своїй країні (націоналізм);
- людство загалом (антропоцентризм сучасності – спільнота людей, близьких і далеких);
- попередні й прийдешні покоління;
- вищих тварин (мамалізм);
- живих істот (біоцентризм); і, нарешті,
- світ загалом (фізіоцентризм) [4, с. 191-192].

К. М. Маєр-Абіх універсалізує відповідальність, додаючи в її об'єкт не лише представників соціуму, але також і світ живої та неживої природи. Таким чином мислитель намагається подолати антропоцентричні принципи у системі етичного вчення і побудувати фізіоцентриську концепцію моральної відповідальності.

Така універсалізація категорії відповідальності певним чином здійснюється і французьким постмодерністським мислителем Е. Левінасом, який вважає, що для відчуття внутрішньої гармонії та повноти буття людині слід відкритися для почуття співвимірності та співпереживання з Іншим, відповідальність за що на неї і накладається. Філософ зауважує: «Мені із самого початку не важливо, як Інший ставиться до мене, це є його особистою

справою, для мене ж Інший виступає перш за все тим, за кого я несучу відповідальність» [10, с. 357]. Отож, така схема взаємовідносин із Іншим передбачає беззаперечне прийняття його самоцінності й важливості поряд із всіма іншими істотами, а також накладання відповідальності за дотримання цих принципів співбуття.

Ціннісну структуру природного світоустрою демонструє американський еколог Баррі Коммонер (1917 р. н.) під час зіставлення релятивних підходів у своїй праці «Коло, що замикається» (1971 р.). У своєму науковому доробку мислитель сформулював чотири так звані «закони глобальної екології»:

- 1) все пов'язано з усім. У природі на будь-який організм одночасно діє велика кількість різних факторів. Задля успішного функціонування та існування всі ці фактори мають вписуватися у певний діапазон, гармонійне функціонування якого залежить від взаємної залежності всього живого.
- 2) Все повинно кудись переходити (ніщо не зникає безслідно). Ніхто не знає, в який час може відбутися екологічна катастрофа, спричинена безвідповідальним природокористуванням.
- 3) Природа «знає» краще (нехай у природі все відбувається за своєю послідовністю). Людині потрібно підтримувати природний механізм розвитку, а не змагатися із нею, визнаючи свої рішення як найкращі.
- 4) Ніщо не надається задарма (за все потрібно платити). Якщо ми не хочемо вкладати зусилля та певні засоби в охорону природи, то доведеться платити здоров'ям, як своїм, так і нащадків [8].

Цілком очевидно, що епоха розвитку техногенної цивілізації спричинила усвідомлення відповідальності на новому рівні, який передбачає метаморфозу суб'єкта моральної дії. В таких умовах людина відповідальна за наслідки впливу на природне середовище, яке змінилося настільки, що виникає дискусійне запитання про можливість виживання у ньому людського соціуму.

На основі цього ряд наукових напрямів у межах екологічної етики в центр проблематики взаємовідносин людини із природою ставлять поняття екологічної відповідальності.

Представник екологічної етики Г. Йонас (1903-1993) (учень Е. Гуссерля та М. Гайдегера, що перейшов з позиції теоретичного розуму на позиції розуму практичного [6, с. 166]) один із перших здійснив спробу переосмислення цієї категорії як пріоритетної в етичному кодексі.

На протигагу традиційній етичній системі, Г. Йонас у своєму творчому доробку виокремлює категорію відповідальності в межах екологічної етики. Він вважає, що класична етика складається із кількох пов'язаних установок, які застаріли у процесі розвитку індустріальної сфери людства. Вчений зауважує, що постіндустріальна епоха предметом своєї турботи та відповідальності має визначати природу (що має слугувати основним принципом «кодексу екологічної етики» [15, с. 5]), адже розвиток екологічної кризи є фактом доведення того, що природа є цілковито залежною від нас.

Розгляд відповідальності як категоріального поняття, що виводиться не лише із наявних ситуативних умов життя, але передусім із його буттєвого

виміру, здійснюють інші представники філософії постмодернізму, що певним чином перегукується із думками Г. Йонаса. Постмодерністське трактування відповідальності виводиться не із етичної системи, а із самої екзистенції людини та визначається як абсолютна відповідальність. На питання «У чому полягає абсолютна відповідальність?» філософи-постмодерністи вважають, що це «не відповідальність за дещо конкретне, відповідальність не перед кимось конкретним, а в першу чергу перед собою як перед кимось іншим, перед іншим як суб'єктом відповідальності, що визначається не інакше, як аналог святості. Така відповідальність священна, але це так звана святість без раю і блаженства, без слави й благодаті, без релігійних чеснот. Знову повертаємось до думки, що відповідальність – це не що інше як відповідальність смислу, водночас ми самі є відповідальні за смисл» [13, с. 312]. Іншими словами, відповідальність не розглядається у вузькому значенні: ця категорію сприймається як абсолютна і виступає онтологічною складовою. Г. Йонас також стверджує абсолютний та імперативний характер аналізованого поняття.

Зміна моральних пріоритетів людства у процесі стрімкого технократичного поступу у центр етичного вчення висуває основне імперативне твердження – людство повинно існувати. У свою чергу Г. Йонас, задля вирішення проблем екологічної тематики, що загрожують майбутньому людства, відтворюючи загальну структуру категоричного імперативу І. Канта, висуває власний імператив відповідальності, який звучить так: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі», чи, якщо це висловити в негативній формі: «Чини так, щоб наслідки твоїх дій не були руйнівними для майбутнього життя», іншими словами: «Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі» [5, с. 27-28].

Г. Йонас вводить імператив відповідальності задля людського осмислення власного майбутнього, яке ставить під загрозу в залежності від швидкого оперативного усвідомлення всепланетарної кризи (екологічної), що виступила наслідком спільної колективної діяльності людства. Мислитель висуває поняття «евристика страху», що визначає два основних спрямування відповідальності: на збереження природи та збереження людської гідності. Людство не може дозволити собі ризикувати, коли під загрозу поставлене його існування [16, с. 104]. Також слід розуміти, що Г. Йонас висуває не стільки практичне обґрунтування імперативу відповідальності, скільки його метафізичне трактування. У своєму дослідженні поняття моральної відповідальності дослідник розглядає розгорнуту інтерпретацію категорії буття як цілісно єдиної природи, що містить іманентну її сутності мету, яка визначає її внутрішню цінність, котра не залежить від суб'єктивних характеристик конкретної людини.

Власне кажучи, якщо звернутися до філософії постмодернізму, то також можна прослідкувати характеристику поняття відповідальності в якості векторного фактору в процесі пізнання і сутнісного усвідомлення буття. У даному випадку відповідальність визначає рівень співпричетності та співвимірності одиничного суб'єкта у відношенні до інших одиниць

соціального або природного простору. Таким чином, відповідальність допомагає конкретному суб'єкту пізнання відкрити для себе істинне значення онтологічного виміру. Зокрема, Е. Левінас зазначає: «Відданість, яка описується як відповідальність за іншого, як відповідь на його близькість, у якій несподівано відкривається приховане народження самої свідомості, є слуханням та сприйняттям буття. Усупереч вимогам ідеалізму, буття не було б конструюванням суб'єкта, що пізнає. Суб'єкт, який відкривається думці та істині буття, відкривається на зовсім іншому шляху, ніж той, який дозволяє побачити суб'єкт у якості онтології чи розуміння буття. Буття не впливає просто зі свідомості. Це «невпливання зі свідомості» містить зовсім інше значення, яке онтологія не передбачає. Буття і пізнання разом мають значення у близькості іншого та у визначеній модальності власної відповідальності за інше, модальності відповіді, що передує будь-якому питанню, у Говорінні до Сказаного» [9, с. 189].

Імператив відповідальності Г. Йонаса містить у собі новаторське трактування моральних відносин людини із навколишнім природним середовищем. Зокрема, імператив відповідальності передбачає розширення самого об'єкта категорії відповідальності, в окреслення якого входить вся біосфера разом із майбутнім поколінням людства. Також відбувається переорієнтація у визначенні суб'єкта відповідальності – в його статусі тепер виступає колективне людство, натомість, як традиційна мораль орієнтується на конкретного індивіда. Ще одним важливим відмінним пунктом у теорії традиційного трактування поняття відповідальності та його визначення в межах імперативу Г. Йонаса є розширення часового горизонту останнього, який включає не конкретно окреслену ситуацію із моральним змістом, а – віддалені у майбутньому наслідки вчиненої дії.

Постіндустріальна ситуація сучасності констатує нам кризовий стан екологічного простору, який безпосередньо зачіпає і людський екзистенційний вимір. Парадоксальність полягає у тому, що за прорекламованим прогресом людства, досягнення науки та техніки посприяли погіршенню соціокультурної і духовної сфери, без яких не може бути ні людини, ні людського соціуму [12, с. 169]. Вирішення всього фаталізму аномальних метаморфоз природного середовища планети покладено на людську відповідальність та визнання її актуальності у соціальному контексті. Здійснений аналітичний екскурс у теоретичне осмислення категорії моральної відповідальності в межах вчення представників екологічної етики показав, що розвиток техногенної цивілізації актуалізував переосмислення традиційних етичних засад у руслі соціально-екологічної проблематики.

Вважаємо, що наукове вивчення та нове обґрунтування сутності етичної відповідальності, як соціально-екологічного явища в умовах постіндустріальної епохи, на сьогодні є дуже актуальним. Сучасне осмислення цієї категорії перебудовує й переосмислює концептуальні теоретичні засади традиційної етики, зокрема: відбувається розширення об'єкта відповідальності, в який включається вся біосфера ( в тому числі майбутнє покоління людства); зміна суб'єкта відповідальності – ним визначається усе людство;

переосмислення визначення часового горизонту відповідальності, який спрямовується на віддалені у майбутньому наслідки здійснених дій.

### Список використаних джерел

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой; Послесл. А. Филиппова. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире / А. А. Гусейнов // Этическая мысль: ежегодник. – М. : ИФ РАН, 2000. – 216 с. – С. 4 – 15.
3. Гусейнов А. А. Этика ненасилия / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. — 1992. — №3. — С. 72—81.
4. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
5. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для техногенної цивілізації / Г. Йонас [пер. з нім. А. Єрмоленко]. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
6. Кисельов М. М. Біологічна етика в системі практичної філософії / М. М. Кисельов // Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 166 – 174.
7. Кисельов М. М. Феномен діяльності в реаліях сьогодення / М. М. Кисельов // Філософія. Антропологія. Екологія. – Альманах. – К. : Стилос, 2000. – Вип. Перший. – С. 45 – 55.
8. Коммонер Б. Замыкающийся круг. [Електронний ресурс] – Режим доступу <http://all4ecology.ru/barri-kommoner-zamykayushhijsya-krug>
9. Левинас Э. Путь к другому / Э. Левинас. – СПб, 2006. – 239 с.
10. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь / Э. Левинас // Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 356 – 366.
11. Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту / Пер. з нім., післямова, прим. А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
12. Маньков В. Д. Безопасность общества и человека в современном мире / В. Д. Маньков. – СПб. : Политехника, 2005. – 551 с.
13. Нанси Ж.-Л. В ответе за существование / Ж.-Л. Нанси; [пер. с франц. Ж.В.Горбылевой] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / Ж.-Л. Нанси. – Томск, 1998. – С. 306 – 317.

## Тема 8: Професійна етика

### **Сидоренко І. Г. Становлення громадянського суспільства як умова соціальної відповідальності бізнесу**

Ідея соціальної відповідальності бізнесу зародилася в середині ХХ ст. й поступово поширювалася у великих корпораціях Заходу. У 1999 році було започатковано ініціативу Глобального договору, який базується на ряді основоположних цінностей у сфері прав людини, норм праці, охороні довкілля, боротьби з корупцією. У межах соціальної відповідальності бізнесу було також прийнято всесвітній стандарт етичної й відповідальної корпоративної поведінки, закріплений у документі під назвою «Принципи ділової діяльності». На сприяння етичному поведженню компаній безпосередньо спрямований Міжнародний стандарт соціальної відповідальності ISO 26000. В Україні ініціатива Глобального договору започатковані у 2006 році, а перед тим, у 2005 році на Форумі соціально відповідального бізнесу було розроблено Меморандум про соціальну відповідальність бізнесу в Україні, де, зокрема, вказано, що соціально відповідальний бізнес є системною цінністю для суспільства [1].

Соціальна відповідальність бізнесу – це відповідальність, яка не має чітко означених правовими нормами меж. Вона визначається швидше моральними нормами і системою цінностей, якими керується бізнесова діяльність. Бізнес не існує поза суспільством, отже, соціальна відповідальність бізнесу не народжується сама собою. Соціальна відповідальність бізнесу не уявляється без виконання цієї функції державою, окремими громадянами й громадськими організаціями. Розподіл між ними соціальної відповідальності залежить від конкретного стану суспільства. Реальні процеси соціалізації відбуваються не лише на рівні суспільства чи окремої особи, яка прагне до самовдосконалення та підвищення свого добробуту, – вони втілюються також у тих соціальних цінностях, які складаються у сфері бізнесу, поступово формуються у функціях громадянського суспільства.

Сучасні концепції громадянського суспільства виходять із того, що воно є передумовою соціальної правової держави. Громадянське суспільство із розвиненими демократичними інститутами здатне чинити тиск на владу і примушувати її працювати в інтересах всього суспільства.

Громадянське суспільство – це, передусім, суспільство відкрите, демократичне; засадничими цінностями такого суспільства є свобода, солідарність, справедливість, дотримання яких в сучасній Україні є бажаним, а не реально наявним. У центрі ціннісних інтересів сучасного цивілізованого європейського суспільства стоїть людина; метою європейського суспільства є така модель співбуття людей, яка уможлиблює соціальне протистояння та створює умови для самореалізації кожного громадянина. Дієвим механізмом функціонування громадянського суспільства є система дискурсу щодо різноманітних проблем суспільства, у тому числі й бізнесових.

Яким чином пов'язані громадянське суспільство та соціальна



відповідальність бізнесу?

Загальною ознакою ринку є те, що ринок – це економічна свобода суб'єктів у рамках єдиного для всіх закону. Автономія, свобода, індивідуалізм є умовами підприємництва. Мова йде про те, що ринок є полем ствердження, самореалізації особи. Будь-які форми самоствердження, самореалізації, якщо не йдеться про рівень реалізації суто фізичної, спонтанної свободи, неодмінно пов'язані з поняттям «свобода вибору», «відповідальність». Відповідно, за умов ринкових відносин повинна зростати економічна свобода суб'єктів підприємницької діяльності та їх відповідальність за якість наданих послуг, вироблених товарів, спожитих ресурсів тощо; ринкова економіка має на увазі не лише вільних підприємців, а й вільних споживачів та свободний вибір. У такому контексті поняття «закони вільного ринку» розглядається як загальнолюдська цінність. Звісно, критерії моральних та економічних дій різняться між собою, однак це не означає, що економіка завжди неморальна, а мораль розглядати з позицій економічної доцільності/недоцільності.

Слід згадати, що означає поняття «ринкова економіка» у європейському контексті. У Західній Європі ствердився комунікативний тип раціональності, який поєднує у собі ціннісну раціональність та цілераціональність. За умов комунікативної раціональності постійно відбувається суспільний дискурс щодо нагальних питань соціуму. Саме суспільний дискурс уможливорює значимість, важливість думки кожного, а, отже, колективну та індивідуальну відповідальність за прийняті рішення.

Розвиток філософської думки, системи права, демократичних цінностей, ідеалів свободи, справедливості стали підґрунтям, яке зумовило нове бачення західноєвропейської людини в суспільстві. Рефлексія щодо понять свободи волі, вибору, відповідальності розширила межі життєвих можливостей пересічних громадян. Відстояні у спільній революційній боротьбі, теоретично доведені у працях мислителів та суспільних діячів, ці ідеї сприяли формуванню нової самооцінки західноєвропейців: відповідальна за своє життя людина прагнула бути причетною до процесів, які впливали на її життя та контролювати ці процеси.

Громадянське суспільство своїм становленням завдячує розвитку економічних відносин. Як зазначає М. Рогожа, «поява і розвиток засадничих соціальних інституцій доби Модерну нерозривно пов'язані із потужними трансформаціями в економіці, релігійному житті й політиці, внаслідок яких формувалися індустріальна ринкова економіка, реформоване християнство та національні держави. Об'єднувальним чинником цих трьох сфер виявилось громадянське суспільство, що виникало внаслідок розгортання і розширення простору взаємодії громадян, активно включених у соціокультурні трансформації» [2].

Ці трансформації були продовжені і після Другої світової війни. Зусилля західноєвропейських держав були спрямовані, серед іншого, на формування значної частки середнього класу як соціальної опори суспільства. У демократичних країнах Заходу сьогодні використовуються

моделі обов'язкової участі всіх зацікавлених сторін у процесі прийняття суспільно важливих рішень – так звані програми участі, в яких нормативно закріплюються такі процедури, як громадські слухання, громадсько-професійна експертиза, громадські розслідування тощо. У ролі рівноправного партнера держави та бізнесу у розв'язанні соціальних і суспільних проблем виступає громадянське суспільство. Однак, головною умовою громадянського суспільства є міра усвідомлення індивідами себе в якості громадян країни та бажання залучатися до суспільних справ, нести відповідальність за дотримання інтересів суспільства.

У цьому контексті слід звернутися до такого аспекту життя людини, який пов'язаний з її орієнтацією у світі. Цей аспект містить вирішення питання про взаємодію людини-індивіда та суспільства, намагання виявити сутнісні властивості буття індивідуального та буття соціального. Іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет [3] з індивідуальним буттям пов'язує найважливіші складові життя як особливої форми суб'єктивності: її незаданність, незумовленість, те, що вона не дана людині готовою; кожна людина повинна створювати власне життя на основі вільного творчого вибору, право на який, як і відповідальність за нього, вона не може передати нікому іншому. Істинне буття людини – це завжди творення нею свого життя, воно завжди персональне, у ньому завжди присутнє авторство того, хто є його творчим й одночасно відповідальним суб'єктом.

Стосовно соціальної дії та соціальних відносин у силу вступає інша природа. Визначальним тут є те, що соціальне – це сукупність існуючих у суспільстві уявлень, звичаїв, які *належать усім і нікому особисто*. Це вже не вірування, які поділяються людською спільністю та людиною як членом цієї спільності. За соціальним ніхто не стоїть, за нього ніхто не відповідає, і тим не менше воно є формою примусу. Отож, соціальне виявляється зовнішнім по відношенню до індивіда, воно не осмислюється індивідом у кожному окремому випадку і у цьому сенсі – ірраціональне. І в той же час суб'єкт не може діяти не в межах соціального контексту. Протиріччя соціального та індивідуального постійно присутнє у житті людини, і залишається лише сприйняти це як данність та намагатися у межах цієї данності здійснити істинне індивідуальне буття.

Чи можливо зняти протиріччя між соціальним та індивідуальним у бізнесовій діяльності та наскільки можливе здійснення істинно індивідуального у цьому контексті? При вирішенні цього завдання неможливо оминати питання неоднорідності моралі – її розчленування на індивідуальну та соціальну. Як зазначає А. Прокоф'єв, це виявляється як співвіднесення «моральнісного самоудосконалення особистості» – «моральнісно оптимальної організації суспільства» [4]. Як суб'єкт моральнісного самоудосконалення індивід є суб'єктом вільного та відповідального вибору. Будучи моральним, суб'єкт повинен також враховувати вимоги суспільства. Таким чином, він виступає також як співучасник соціальної взаємодії. Роль індивідуального фактору неможливо не враховувати, адже в основі ефективної діяльності соціальних інститутів

лежать «особливі стійкі установки окремих індивідів» [5]. На питання: «Чи є мораль лише особистісною справою кожного?» можна відповісти питанням: «Яким чином тоді можлива єдність людей, їх моральна солідарність, без якою вони не зможуть мирно співіснувати, домовлятися, співпрацювати?».

Ускладнення структури сучасного суспільства породжує різноманітні моральні системи. Однією із складових сучасної моралі є те, що у різних сферах діяльності люди дотримуються різних цінностей та норм. У бізнесі ставлення до роботи, допустимо тавтологію, – суто бізнесове, характеризується тим, що робота – це ділове підприємство. Основною визначальною у цій сфері є прибуток, тут працює інша система цінностей – бізнесова. Якщо традиційна мораль починає регулювати економіку, то останній загрожує занепад. Якщо ж інтереси бізнесу стануть впливати на владні рішення чи суспільну мораль, то слід буде казати про регрес суспільства в цілому. Враховуючи, що у бізнесі відбувається зіткнення цінностей суспільної моралі та моралі професійної, постає питання: яким чином можливе прийняття бізнесом цінностей універсального характеру як своїх?

Передумови розвитку проблематики соціальної відповідальності бізнесу слід шукати у тому, що розвиток капіталістичного виробництва, нових економічних відносин окрім явних переваг та розуміння невідворотності таких трансформацій викликали ряд критичних осмислень. Одним з критиків капіталістичного суспільства з точки зору окремого індивіда виступив засновник філософії персоналізму Е. Муньє [6]. У сфері виробничої діяльності за умов капіталістичного суспільства окремий індивід перетворюється на несвідомого діючого агента, полишеного саморозвитку. Антигуманна сутність капіталістичного споживання полягає у тому, що воно заохочує індивіда до невгамовного прагнення до комфорту, перешкоджаючи таким чином духовному розвитку особистості. Особистість перетворюється на носія стандартів певного суспільства.

На думку персоналістів, діяльність, праця повинні перетворитися на істинно людську діяльність, тобто діяльність, взаємопов'язану з цілісним самопроявом особистості. Це означає, що особистість стверджує себе у якості суб'єкта не лише у виробничій діяльності, але й діяльності моральнісній, духовній. Муньє виступає з критикою положення про примат виробничих сил у розвитку людського суспільства. Він досить скептично сприймає ідею будь-яких економічних та соціальних зрушень, запропонованих зверху і здійснюваних невеликою групою людей. На його думку, такі зрушення не змінюють віджилу систему, а призводять лише до перерозподілу багатств. Докорінне перетворення життя неможливе без спільних зусиль, передусім без їх духовного відродження.

З позицій духовного осмислення сприймається персоналістами праця. Праця – це передусім творча діяльність, у процесі якої людина є законодавцем, цілепокладаючим суб'єктом. У трудовому процесі людина виражає себе та завершує себе як особистість, вибудовуючи власне «я». Одним із найсуттєвіших аспектів трудової діяльності є досвід самовіданності

людини: творчо здійснюючи себе у праці, людина зрікається сама себе заради іншої людини, якій присвячені результати праці. У такому контексті праця виступає первинною умовою суто людського спілкування та інструментом виховання. Відчуття товариства та любові, який превалує у процесі спільної, колективної праці, є основою створення істинно людського, особистісного співтовариства.

Автономна, індивідуальна мораль, сприйнята скрізь призму власних інтересів, може оцінюватися не лише як хороша, а й як сумнівна, і навіть пагана, якщо вона не співпадає з нормативним розрізненням добра та зла. Б. Марков [7] зауважує, і ми можемо сміливо віднести це до вітчизняного бізнесу, що моральна поведінка сучасної людини спирається не на абсолютні норми, а реалізується як стратегія, у якій вирішальним виявляється вибір між «вигідно» і «невигідно». Актор економічного простору перебуває в певних заданих умовах, і для того, аби вижити, вимушений силою реалізовувати свої інтереси. У площині бізнесових відносин одна сила визначається та обмежується іншою. Ю. Хабермас [8] вважає, що інструментальний розум, відсторонившись від моральних цінностей, вже перестав слугувати людині, і навіть повертається проти неї самої. Він намагається віднайти ту основу, де були б поєднанні розум, індивідуальний інтерес і мораль. Вихід Хабермас вбачає у комунікативних діях, які спрямовані на досягнення згоди, взаємопорозуміння та визнання у процесі переговорів, обміну думками та їх обґрунтування.

Найбільш ефективно вираження комунікативна дія отримує в дискурсі. Як форма комунікації дискурс залучає людей у відношення визнання, у ході якого висловлювання іншого розуміються, інтерпретуються, піддаються критиці, уточнюються, і, врешті-решт, приймаються або не приймаються. Публічність дискурсу, його колективний характер сприяють тому, що консенсус досягається у формі відкритості, у чистому вигляді.

Протиріччя історичного розвитку між керівною функцією держави, виробничими силами та соціальними інститутами, які виникали та видозмінювалися у часі, а саме: зростання рівня соціальної організації суспільства викликає зниження рівня соціальної інтеграції, – зумовлюють необхідність такого нового інституту, який зміг би поєднати інструментальну та комунікативну дії.

Хабермас розглядає комунікацію як духовний процес, у ході якого кожен із партнерів розраховує на визнання власного переконання і тим самим прагне проблематизувати загальну думку. Безумовною перевагою комунікації є її рефлексивний характер. Комунікація у Хабермаса наділена здатністю морального визнання і тому розцінюється як дещо над працею, яка, втративши моральнісне начало, призвела не до вивільнення, а до відчуження.

Громадськість у ході спільного обговорення проблем віднаходить нові форми вирішення нагальних питань. Суспільство також здатне зняти суперечності між людським та нелюдським (державою, господарством, технікою тощо), якщо воно буде протидіяти таким політичним та

економічним програмам, які в основу діяльності покладають потреби політики та суто бізнесові інтереси. Лише пошук вибудовування дискурсивної етики як етики взаємоузгоджених, раціонально вивірених взаємних вимог може призвести до ствердження в суспільстві етики відповідальності.

Очевидно, що реалізувати творення стосунків лише на основі взаємоповаги, не беручи до уваги міркування корисності, виключити із розрахунку власний інтерес, неможливо. Однак, необхідно прагнути максимально нівелювати негатив у відносинах через державні та соціальні інститути, розвиток громадянського суспільства, становлення соціальної ринкової економіки, що й було й продовжується успішно реалізовуватися у Західній Європі.

Свого часу, у XVIII ст., англійський економіст А. Сміт казав про те, що ринок не лише роз'єднує, але й об'єднує людей на основі відносин товаровиробництва та споживання, купівлі. Отож, є підстави для того, аби об'єднуючу роль ринку вивести як норму і її розуміння використовувати для досягнення ефективної єдності суспільства на основі економічних дій. Згідно з теорією комунікативної дії, завдання полягає у тому, аби поєднати економічні та морально-історичні дії шляхом організації суспільної критичної рефлексії з приводу стратегічних рішень.

Бізнес, який у соціальній стратифікації представлений переважно середнім класом, є не лише основою економічної сили суспільства, він також є опертям демократії, свободи, захисту прав людей. Зважаючи на вихід бізнесу за межі суто економічного простору (який сам по собі включає багато складових), постає питання про його соціальну відповідальність.

Соціальна відповідальність бізнесу є ширшою за юридичну відповідальність, оскільки передбачає не лише виконання законодавчо визначених зобов'язань, але й інвестування в людський капітал, екологічно чисті технології та взаємодію із зацікавленими сторонами: підтримка програм підготовки, поліпшення умов праці, стосунків між керівниками і працівниками тощо. Визначальною метою тут виступає інвестування з перспективою: конкурентна спроможність та підвищення продуктивності. Однак, економічні розрахунки напряму залежать від людського фактору – рівня професійної підготовки працюючих та природних ресурсів – якості сировини, енергозбереження та інше. Ринок є простором, який включає не лише суб'єктів економічної діяльності, а й суб'єктів-споживачів послуг.

Взаємозумовленість та взаємозалежність економічної діяльності та інших складових соціальних відносин актуалізують наступні аспекти: (1) індустріалізація викликає занепокоєння стосовно шкоди довкіллю, заподіяної економічною діяльністю (підприємства нерідко працюють з товаром, який прямо і безпосередньо забруднює середовище); (2) соціальні критерії дедалі більше впливають на інвестиційні рішення окремих осіб та інституцій і як споживачів, і як інвесторів; (3) завдяки засобам масової інформації та сучасним інформаційним і комунікаційним технологіям діяльність бізнесу стала більш прозорою. Соціальна відповідальність бізнесу також передбачає

невикористання дитячої та примусової праці; захист працівників компанії; вирішення проблеми гендерної, вікової та національної дискримінації; захист прав споживачів; боротьбу з хабарництвом; передачу технологій; конкуренцію та оподаткування. Такі практики є необхідними для досягнення цілей європейської стратегії зайнятості: зниження рівня безробіття, підвищення рівня зайнятості, боротьба проти соціального виключення.

Бізнес, якщо він дотримується вимог соціальної відповідальності, може розглядатися як суб'єкт морально позитивної діяльності. Таким сьогодні є бізнес у Західній Європі.

В українському ринковому просторі існують компанії, переважно із значним капіталом, які впроваджують соціальні проекти – енергоефективність, переробку та сортування відходів, доброчинні акції тощо. Однак, якщо йдеться про український бізнес в цілому, то він не знає, що таке соціальна відповідальність – благодійність, пожертвування тощо. Радше можна говорити про іміджеву складову, коли благодійні заходи є тимчасовими, а доброчинні проекти – одиничними, свідченням чого є хоча б далекий від бажаного соціальний розвиток українських регіонів.

Бізнес, особливо великий, неодмінно постає перед проблемами, що є соціально значущими: планування економічного розвитку, використання природних ресурсів, забруднення навколишнього середовища та ін. При вирішенні даних проблем опертя лише на мораль, що орієнтується на інтереси індивіда (у даному випадку – конкретний бізнес) виявляється недостатнім. Постає необхідність формування моральних відносин типу «від індивідуалізму до усвідомлення переваг колективних рішень та своєї ролі у цьому процесі». Бізнес, аби бути ефективним, має узгоджувати свої інтереси з інтересами соціального середовища. Завдання громадянського суспільства полягає у спрямуванні цінностей бізнесу у напрямку формування соціальної відповідальності.

Найбільш ефективно вплив громадянського суспільства може позначати на спільній відповідальності влади та бізнесу перед споживачем. Споживач, будучи структурною одиницею громадянського суспільства, більш ефективно зможе сприяти розвитку соціальної відповідальності влади та бізнесу. У цьому аспекти можна розглянути наступні зрізи.

(1) Українське законодавство у царині бізнесу є недосконалим, правове та нормативне регулювання може трактуватися чи не довільно, а, враховуючи, що в Україні сьогодні спостерігається злиття влади та великого бізнесу, навряд чи можна сподіватися на дотримання принципу справедливості щодо споживачів й інтересів малого та середнього бізнесу. Єдиний принцип, на дотримання якого можна сподіватися – «не зашкодь». За відсутності чітко прописаного законодавства та наявності преференцій з боку влади до певних бізнес-структур соціальна відповідальність може розглядатися як винятковий випадок, а не засвоєне належне.

(2) Для вітчизняного бізнесу характерний низький рівень свідомості та ініціативності, отож гарантії, що корпорації та фірми будуть слідувати

настановам, що мають рекомендаційний характер (як-то Міжнародний стандарт ISO 26000), відсутні.

Дотримання стандартів ISO (керівництво за принципами, покладеними в основу соціальної відповідальності), що не носять обов'язкового характеру, забезпечується завдяки високому рівню громадянської свідомості, громадянської відповідальності. Усвідомлення своєї власної ролі в процесі соціалізації є передумовою становлення здорового суспільства, коли громадяни де-факто впливають на контроль та регулювання відповідальних рішень.

Недотримання стандартів соціальної відповідальності в українському суспільстві є проблемою не лише бізнесу, а, в першу чергу, самого суспільства, на терені якого формуються бізнесові відносини. Так, розуміння населенням важливості стратегічних інновацій та особистісної ролі кожного громадянина суттєвою сприятиме впровадженню соціальних проектів. Наприклад, активна участь платників податків у проектах із сортування відходів для їх вторинної переробки має очевидні вигоди - збереження природних та матеріальних ресурсів.

Соціальна діяльність бізнесу сприймається як необхідний атрибут функціонування успішної компанії. Розгортання діяльності громадянських об'єднань у соціальній сфері може сприяти активнішому залученню бізнесу до вирішення соціальних проблем суспільства.

(3) Без підтримки з боку громадянського суспільства з притаманними йому відкритістю, прозорістю сам бізнес може зазнавати утиску з боку держави. Зокрема, через інколи специфічний характер впровадження благодійних акцій, які можуть носити примусовий характер тих чи інших проектів. Сумнівною на даному етапі розвитку української правової та судової систем виглядала б ідея надати документові з соціальної відповідальності бізнесу характеру обов'язкового. Якщо документ з соціальної відповідальності бізнесу затвердити на рівні правового, то де гарантії, що в Україні в умовах взаємозв'язку бізнесу та влади закон буде дотримуватися усіма без винятку бізнесменами.

Недовіра до влади як гаранта справедливості викликає ще більшу необхідність контролю за її рішеннями з боку громадянського суспільства, яке не лише захищає права споживачів, а й може сприяти поліпшенню умов бізнесу. На нашу думку, для того, щоб питання соціальної відповідальності бізнесу з декларативних набули сили практично значущих, з необхідністю повинно відбутися становлення громадянського суспільства як суспільства моральних індивідів, що неодмінно враховують соціальні вимоги.

1. *Галушка З. І.* Соціалізація трансформаційної економіки: особливості, проблеми, пріоритети: монографія. – Чернівці, 2009.
2. *Рогожа М. М.* Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія. – К., 2009. – С. 57.
3. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://iwolga.narod.ru/ortega/ort.htm>.
4. *Прокофьев А. В.* Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и

трудности (о статье Р.Г.Апресяна «Понятие общественной морали»)  
[Электронный ресурс] – Режим доступа:  
<http://www.ethicscenter.ru/biblio/prokof.html>. 5. Там само. 6. *Мунье Э.*  
*Персонализм.* – М., 1992. 7. *Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в  
пространстве культуры. – СПб., 1999. 8. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и  
коммуникативное действие. СПб., 2006.