



**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ  
ТРАНСФОРМАЦІЇ  
МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ  
СУЧАСНОГО  
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

**ВСЕУКРАЇНСЬКА НАУКОВО-  
ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(10-11 ТРАВНЯ 2010 РОКУ)**

***МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ***

**ІВАНО-ФРАНКІВСЬК  
2010**

Міністерство освіти і науки України  
Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника  
Кафедра філософії

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ТРАНСФОРМАЦІЇ  
МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СУЧАСНОГО  
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

**ВСЕУКРАЇНСЬКА НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ  
(10-11 ТРАВНЯ 2010 РОКУ)**

**МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ**

НБ ПНУС



776423

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК  
2010

77 64 23 *ан. в. о. с.*

87.7

УДК 17.022  
ББК 87.731.0  
А 43

**Редакційна колегія:**

**Ларіонова В.К.** – д-р, філос. наук, професор.  
**Надурак В.В.** – канд. філос. наук, доцент (відповідальний за випуск).  
**Радченко О.Б.** – канд. філос. наук, доцент.  
**Будз В.П.** – канд. філос. наук, доцент.

Відповідальність за достовірність і точність наведених фактів, цитат, статистичних даних, власних імен та інших відомостей несуть автори опублікованих матеріалів. Всі матеріали друкуються у авторській редакції.

Актуальні проблеми трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства: Всеукраїнська науково-практична конференція (10–11 травня 2010 року): Матеріали доповідей та виступів. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 160 с.

ISBN 978-617-7009-22-2

Трикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника  
код 02125266  
**НАУКОВА БІБЛІОТЕКА**  
77 64 23

Інв. №

ISBN 978-617-7009-22-2

© Прикарпатський  
національний університет  
імені Василя Стефаника, 2010

**ЗМІСТ**

**СУЧАСНЕ ОСМИСЛЕННЯ ОСНОВНИХ  
ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИХ ПРОБЛЕМ**

<i>Возняк Степан Мих.</i> КАТЕГОРІЯ ЩАСТЯ: УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ .....	7
<i>Возняк Степан Вол.</i> ПРОБЛЕМА ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ У ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ ОНТОЛОГІЇ М. ГАЙДЕПЕРА .....	9
<i>Возняк Ореста</i> ДУХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТІЯНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ .....	12
<i>Винник-Остапшин Віта</i> ЦІНІСНО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ У ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНІЗМУ .....	13
<i>Вовк Степан</i> СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТИРИ ЛЮДИНИ В ПРЕДМЕТНІЙ ЦІЛІСНОСТІ КИТАЙСЬКОЇ ДУМКИ .....	16
<i>Волковинська Вероніка</i> КОНФОРМІЗМ ТА СИТУАТИВНИЙ АНАЛІЗ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ .....	19
<i>Гнатюк Ярослав</i> ЛОГІКА МОРАЛІ: ДЕДУКЦІЯ НОРМ ІЗ ЦІННОСТЕЙ .....	22
<i>Голяк Ігор</i> АВТОНОМІЯ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ В АКСІОЛОГІЇ Г. РІККЕРТА .....	24
<i>Марчук Михайло</i> ПОТЕНЦІАЛ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ПАРАДИГМИ В ЕТИЦІ .....	26
<i>Мовчан Віра</i> ВІД ЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ ДО МОРАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ: ПРОБЛЕМА ЕФЕКТИВНОСТІ .....	30
<i>Остащук Іван</i> КОМУНІКАЦІЙНА ПАРАДИГМА СУЧАСНОЇ ЕТИКИ .....	33
<i>Палагнюк Михайло</i> ПРОБЛЕМА САМОГУБСТВА: ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ .....	36
<i>Подгорна Людмила</i> ПРИНЦИП КАЛОКАГАТІЇ ТА МОРАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНІ ЗАСАДИ ЕВДЕМОНІЗМУ .....	39

<b>Пятківський Роман</b> МОРАЛЬНІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ У СИСТЕМІ ПРАКСЕОЛОГІЧНИХ ОЦІНОК ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ .....	42
<b>Савельєва Марина</b> МОРАЛЬНІСНІ МЕТАМОРФОЗИ СУБ'ЄКТА ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНУ .....	43
<b>Суходуб Тетяна</b> МОРАЛЬНІСНІ АСПЕКТИ СУСПІЛЬНИХ КОМУНІКАЦІЙ .....	47
<b>Турчин Марина</b> АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ОБҐРУНТУВАННЯ МОРАЛІ .....	50
<b>Фомін Володимир</b> САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИ ЯК СОЦІАЛЬНА ЦІННІСТЬ .....	53
<b>Хазін Володимир</b> ДУХОВНІСТЬ ЯК СМИСЛОЖИТТЄВИЙ ОРІЄНТИР ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ .....	55
<b>Яцик Сергій</b> СПРИЙНЯТТЯ ВЛАСНОГО «Я» ЯК НЕОБХІДНА УМОВА ПОБУДОВИ МОРАЛЬНИХ ПРІОРИТЕТІВ СУСПІЛЬСТВА .....	58
<b>Яцик Ірина</b> ВПЛИВ ФЕНОМЕНУ ЕКСТРЕМАЛЬНОСТІ НА ВИБІР СМИСЛО- ЖИТТЄВИХ ОРІЄНТИРІВ У ГРАНИЧНИХ СИТУАЦІЯХ .....	60
<b>ЦІННОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ СУЧАСНОГО ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ</b>	
<b>Бабій Любомир, Гладка Галина</b> МОРАЛЬНІ ОЦІНКИ – ВАЖЛИВИЙ ЗАСІБ ПІЗНАННЯ І ПЕРЕТВОРЕННЯ СУСПІЛЬСТВА .....	63
<b>Будз Галина</b> ПОШУК ІСТИНИ ЯК ДЖЕРЕЛА СМИСЛОЖИТТЄВИХ ЕТИЧНИХ ОРІЄНТИРІВ ТА ЦІННОСТЕЙ .....	65
<b>Возняк Володимир</b> ПРОБЛЕМА ЦІННОСТЕЙ У КОНТЕКСТІ РОЗПІЗНАННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ .....	68
<b>Волковинський Сергій</b> ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА ЯК ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ВИЗНАЧЕННЯ ВИЩИХ ЖИТТЄВИХ ЦІННОСТЕЙ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ .....	71
<b>Гринчишин Надія</b> МОРАЛЬНА ОРІЄНТОВАНИСТЬ ТА ЦІННІСНИЙ СЕНС ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ .....	75

<b>Даниляк Ростислав</b> ВТРАТА ЦІННОСТЯМИ ДИХОТОМІЧНОЇ ІМПЕРАТИВНОСТІ .....	77
<b>Дичковська Галина</b> МІСІЯ ЯК МЕТАЦІННІСТЬ СУСПІЛЬСТВА .....	79
<b>Дойчик Максим</b> АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР КАТЕГОРІЇ «ГІДНІСТЬ» .....	82
<b>Ларіонова Вікторія</b> ЦІННІСНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНОЇ ЕТИКИ .....	85
<b>Макарова Алла</b> КАТЕГОРІЯ «СПРАВЕДЛИВОСТІ»: ФІЛОСОФСЬКО- МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ .....	89
<b>Остащук Мирослава</b> АКСІОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕКОФЕМІНІЗМУ .....	92
<b>Павлов Валерій</b> СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ І ФУНКЦІОНУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ .....	95
<b>Павлов Юрій</b> ПОСТНЕКЛАСИЧНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОСТІ .....	101
<b>Поліщук Оксана</b> ОСОБЛИВОСТІ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У СУСПІЛЬСТВІ .....	104
<b>Пушик Павло</b> ЦІННІСНИЙ ЗМІСТ МОРАЛЬНИХ НОРМ .....	107
<b>Радченко Ольга</b> СУТНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ (на матеріалі праці Макса Шелера «Становище людини у космосі») .....	109
<b>Рохман Богдан</b> РІВНІ СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ .....	111
<b>Руснак Ігор</b> АКСІОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ .....	113
<b>Чорний Іван</b> СУЧАСНА ЛЮДИНА МІЖ ЖИТТЄВИМИ ТА ДУХОВНИМИ ЦІННОСТЯМИ .....	114
<b>ЦІННІСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА</b>	
<b>Борисевич Лілія</b> БАЗОВІ ЦІННОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ .....	117

<i>Будз Володимир</i> МЕНТАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ АКСІОЛОГІЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .....	119
<i>Гайналь Тетяна</i> ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ В ПРОЦЕСІ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ МОЛОДІ ...	122
<i>Голянич Михайло</i> МОРАЛЬНО-ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ МАЙБУТНЬОГО УКРАЇНИ ....	125
<i>Гуцуляк Олег</i> СОЛЯРНО-КОСМІЧНЕ НЕОЯЗИЧНИЦТВО ЯК ПРОЕКТ АЛЬТЕРНАТИВИ В ПРОЦЕСІ ТРАНСФОРМАЦІЇ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .....	127
<i>Демків Тетяна</i> ГЕНДЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ У ФОРМУВАННІ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ МОЛОДІ .....	130
<i>Доцяк Ігор</i> АКСІОЛОГІЯ ВИБОРЧОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ .....	133
<i>Калінічева Галина</i> КОНЦЕПТУАЛЬНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СТУДЕНТІВ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ .....	136
<i>Кучера Ірина</i> ЦІННІСНІ ВИМІРИ ОСВІТИ В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ .....	141
<i>Лімонченко Віра</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ВІСТКИ У СИТУАЦІЇ СУЧАСНОЇ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ ЕПОХИ .....	144
<i>Максимович Ольга</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ .....	147
<i>Надурак Віталій</i> ОСНОВНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ МОРАЛІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА .....	150
<i>Пасніченко Анжела</i> АКСІОЛОГІЧНА КРИЗА РАННЬОГО ПУБЕРТАТУ .....	152
<i>Терешкун Оксана, Пташник-Середюк Олександра</i> МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ МОЛОДІ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ .....	156
<i>Ясіньська Надія</i> СОЦІАЛЬНА СФЕРА ЯК ОСЕРЕДОК ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ .....	158

## СУЧАСНЕ ОСМИСЛЕННЯ ОСНОВНИХ ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНИХ ПРОБЛЕМ

Степан Возняк  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

### КАТЕГОРІЯ ЩАСТЯ: УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Загально визнано, що сенсом і метою людського існування є щасливе життя. Тому поняття щастя займає особливе місце в системі етичних категорій. “Щастя – категорія моральної свідомості, що позначає стан повного і тривалого вдовolenня від життя загалом” [1, с. 729]. Воно означає вище благо як завершений, самоцінний, самодостатній стан життя, почуття задоволення ним, його повноту і осмисленість.

Пошук відповіді на питання про шляхи досягнення щастя супроводжують всю філософсько-етичну думку від гедонізму і атараксії античності до різноманітних його тлумачень у сучасній філософії як суб’єктивного почуття щасливої людини в щасливому суспільстві.

Проблема щастя займає помітне місце в українській філософській думці. Вона зумовлена особливостями вітчизняного філософування. В силу історичних умов філософія змушена була залишити осторонь чисту абстрактність і поставити в осередок своїх міркувань не логіко-гносеологічну проблематику, а “насамперед людину і її долю, людське життя і його сенс” [2, с. 719]. Виникнувши і довгий час розвиваючись в лоні християнського монотеїзму, філософія осмислювала людину як морально-духовну сутність, як “внутрішню людину”.

Ідея “внутрішньої людини” позначилась на тлумаченні українськими мислителями сутності щастя. Вони його вбачали не у зовнішніх, зокрема матеріальних, чинниках життя, а в духовних. Найповніше таке розуміння щастя міститься у філософській спадщині Г. Сковороди.

Дослідники творчості Г. Сковороди, зокрема В. С. Горський, підкреслюють, що розроблене ним учення про щастя є природним підсумком філософських і життєвих шукань мислителя [3, с. 143]. Г. Сковорода розглядав щастя насамперед як стан душевного спокою і незалежності від тиску навколишнього світу. У творі “Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя у житті” він заперечив погляд на щастя як володіння речами. На його думку, справжнє щастя – “душевний мир”.

Проблеми щастя Г. Сковорода торкається також у творі “Вступні двері до християнської добронравності”. В ньому він стверджує, що “немає солодшого для людини і немає найпотрібнішого, як щастя; немає і легшого за все... Щастя є в серці, серце в любові, любов же – в законі

вічного". Переконаливо звучать слова мислителя: "Не шукай щастя за морем, не проси його в людини, не мандруй планетами; не тягайся палацами, не плазуй землею кулею, не блукай Єрусалимами... Не там щастя... Бог і щастя – недалеко воно. У серці і в душі твоїй" [4, с. 140-141].

Вчення Сковороди про щастя тісно зв'язане з його концепцією "сродності". Природа, з якою він ототожнював Бога, наперед визначила місце людини в житті, її здібності і нахили, а через самопізнання їх – і її щастя. У співпаданні задатків з обраною сферою діяльності – шлях до щастя. Щастя – у вільній праці за покликанням.

Своєрідну концепцію щастя висунув і обґрунтував В. Винниченко. Вона вписувалась у запити і потреби ХХ ст. Якщо Г. Сковорода вбачав щастя в "душевному мирі", то В. Винниченко включав у поняття щастя також зовнішні прояви життя. У праці "Конкордизм" на питання: що є щастя, відповідав: це те, що дає довгу, постійну радість життя. Це стає можливим лише за умови узгодження і рівноваги між різними цінностями – багатством, славою, здоров'ям, коханням, розумом тощо. Мислитель обґрунтував "закон погодження взаємоеlementів буття", згідно з яким "тільки дієва рівновага цих цінностей та погодження їх між собою й із силами, які наявні в нас, дає той стан, який ми можемо з цілковитим правом назвати щастям" [3, с. 361]. Перешкодою на шляху до "конкордії" цих життєвих цінностей є, за переконанням В. Винниченка, соціально-економічна нерівність.

Погляди українських мислителів минулого, зокрема Г. Сковороди і В. Винниченка на щастя, не втратили свого значення для сьогодення. Вони й сьогодні можуть дати додаткові аргументації для осмислення сутності щасливого життя, його сенсу і мети.

1. Філософський енциклопедичний словник / авт. кол. В.І. Шинкарук. та ін./ – К.: Абрис, 2002. – 729 с.
2. Енциклопедія українознавства: у 2-х т. – Мюнхен-Нью-Йорк. – 1949. – Т. 1. – Кн. 2. – 719 с.
3. Горський В.С. Історія української філософії / В.С. Горський, К.В. Кислюк. – К.: Либідь, 2004. – 486 с.
4. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності. Перед дверима / Г. Сковорода / Твори: у 2-х т. – К., 1994. – Т.1. – С. 140-141.

## ПРОБЛЕМА ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ У ФУНДАМЕНТАЛЬНІЙ ОНТОЛОГІЇ М.ГАЙДЕГГЕРА

Однією із найгостріших проблем у створенні будь-якого проекту онтології є проблема її співвіднесення зі сферою етики та антропології. Базовою структурою даної проблеми є загальна проблема співвідношення людини з буттям.

У некласичній філософії ця проблема найбільш гостро проявила себе в полеміці навколо філософського доробку одного з найвизначніших та найзагадковіших мислителів ХХ століття – Мартіна Гайдеггера.

На думку автора, вкрай важливим постає прояснення сутнісних рис, місця і долі людини у фундаментальній онтології, враховуючи поширений дотепер погляд, що гайдеггерівський проект онтології – "знероджений" (у буквальному сенсі слова). Йдеться про потужну і систематичну критику Гайдеггера з боку антропологічної традиції 20-х-30-х років ХХ століття (Шелер, Кассіер, Плеснер, Гелен) і більш пізню критику з боку діалогічної філософії (Бубер, Левінас). Оскільки продуктивної, двобічної полеміки між Гайдеггером і названими вище мислителями не відбулося, автор стверджує, що розуміння ситуації та параметричних характеристик людини у гайдеггерівській онтології відкривається не на шляху антропологічного чи діалогічного аналізу філософії мислителя часів написання ним "Буття і часу", але на шляху пошуку теоретичних засад фундаментальної онтології в цілому.

З іншого боку, автор вважає, що спроба аналізу критики Гайдеггера філософами-діалогістами та подальша інтерпретація онтології самого Гайдеггера з урахуванням основних положень вищевказаної критики здатна висвітлити той дискурс, який залишається, як правило, «поза дужками» у загальноприйнятному прочитанні «Буття і часу» - дискурс, який можна окреслити як етико-антропологічний. Така розвідка видається вельми актуальною для сучасної української філософії, оскільки вона торкається фундаментальної проблеми філософії загалом – проблеми можливостей та обов'язків людини, розглянутої у горизонті деякого абсолютного виміру. Важливим є як особистісно-екзистенційний, так і соціальний аспект.

Бубер стверджує, що людина може набути цілісність не у відношенні до власної самості, а лише по відношенню до іншої самості, а гайдеггерівське „наявне буття” є монологічним. І самотність гайдеггерівської людини тут постає у всій своїй неприхованості: можна

досить довго вести деякий „діалог” із непізнаними пластами власного буття, з усіма екзистенціальними структурами Dasein, що їх виокремлює Гайдеггер, але момент повного внутрішнього мовчання все одно наступає.

З іншого боку, Бубер рефлектує гайдеггерівське „буття-в-світі” та „буття-з-іншим”. Тим більше, що Гайдеггер підкреслює, що найвища ступінь буття – самобуття – не відділяє наявне буття від світу та не замикає його у собі. Але „буття-з-іншим” якраз не є діалогічним „буттям-через-іншого”, не спрямованість своїх сутнісних сил на іншу людину, а лише перебування з цією людиною у світі: це просто „дікування”, а не сутнісне відношення до людини.

Мартін Бубер критикує саме гайдеггерівську „відстороненість” від наявних, конкретних проблем людського буття у світі та з іншими людьми. Для філософії діалогіста Бубера людина Гайдеггера стоїть надто далеко як від буття, так і від суцього. Фактично, філософ стверджує, що в основі гайдеггерівського аналізу людини лежить відокремлення відношення до власного буття від будь-якого іншого сутнісного відношення людини. Так, М. Бубер дуже точно вловлює „ніщійність” гайдеггерівської людини. Тим більше, що його критика є абсолютно логічною з огляду на конкретну ситуацію людини у світі 1948 року – року, коли була опублікована його робота „Проблема людини”. Після глобальних соціальних та онтологічних катаклізмів людина боїться вибудувати ієрархічні структури, які мали б пояснювати її природу та поведінку, оскільки така детермінація може привести до повної втрати людини – як у плані філософському (втрата ідеї людини), так і у плані соціальному, коли людське життя абсолютно втрачає цінність у порівнянні з деякою ідеєю, яка є наслідком системних ієрархічних побудов. Антропологія того часу – зокрема антропологія діалогічна – намагається вибудувати ідею людини не через деякі формальні „відправні точки” чи способи буття, а з найбільш „простих” та „повсякденних” речей, які існують не теоретично, а фактично – наприклад, через сутнісне відношення до іншої людини, простіше кажучи – через екзистенціали любові, дружби, співчуття та совісті.

Як деякий контраргумент критиці Бубера можна висунути гайдеггерівський феномен *турботи*, який є конститутивною характеристикою буття-у-світі. Турбота – це те небайдухе, інтенціональне ставлення до світу, через яке суще і розмикається у буття. Інтенціональна спрямованість Dasein тут може тлумачитися саме як сутнісне, цілісне та максимально повне відношення людини до іншого – до буберівського „Ти”. А для цілісності та особистісності цього відношення необхідна „мужність бути” – тобто „дивитись в очі” власній ніщійності та вкиненості у світ при „рішучості бути собою”, яка передбачає основні гайдеггерівські „відправні точки” такої рішучості – екзистенціали страху,

смерті, совісті, провини і т.д. Інакше кажучи, відношення до Іншого, відношення до „Ти” можливе лише через фундаментальне людське відношення до буття взагалі.

Гайдеггер дійсно мислить ситуацію людини з її повсякденного буття-в-світі, і в цьому плані він справді „володіє своїм часом”: його людина є самотньою та вкиненою у світ, вона повною мірою відчуває „екзистенціальну необлаштованість”, але Гайдеггер вважає, що саме через усвідомлення та переживання цієї необлаштованості людині і відкривається онтологічний горизонт.

У цьому пункті можливо проінтерпретувати антропологічну ідею людської зверненості до іншого саме як онтологічну інтенціональність людини. Мова йде про те, що фундаментальна характеристика людської істоти – інтенціональність – має онтологічний характер. Це визначення містить у собі як можливість вступати у відношення до себе і своїх сутнісних аспектів, так і можливість обертати на себе будь-який вид буття.

Дійсно, Гайдеггер дезантропологізує людину у смислі сучасної йому антропологічної установки розуміння людини, але це не значить, що фундаментальна онтологія, виявляючи фундаментальність буття як основу для будь-якого виду суцього, випускає й елімінує людину. Навпаки, строго кажучи, Гайдеггер радикалізує і загострює питання про ситуацію людини у світі саме як людини, доводячи, що *жодна онтологія не може бути вибудована інакше, окрім як із суцього, здатного запитувати про буття через свою природу*. Інша справа, що будь-які антропологічні спроби визначити людину як суще зсередини самого суцього – тобто через її властивості й ознаки – чимало втрачають у вазі. Не можна не погодитися з тлумаченням ідей Гайдеггера: *проблема людини не може бути вирішена антропологією*. Людина повинна бути зрозуміла у двох модусах: індивідуальності і безликісті. Усвідомлення своєї індивідуальності і є – реальне буття (Dasein). Людина – все ще головне у цьому світі, але вона не може вважати своє буття раз і назавжди забезпеченим, її хитке «тут» і «тепер» потребує турботи. Усвідомлення виливається у стурбованість.

Ми говоримо „онтологічна ніщійність”, оскільки якщо ми приймаємо екзистенцію Dasein як спосіб здійснення його буття, то повинні визнати, що увесь предметний зміст, що утворює людину як особистість, знаходиться поза самим Dasein, і набувається виключно через виходження, виступання за рамки власного суцього в *інше*. Тут криється внутрішній *діалогізм* гайдеггерівської фундаментальної онтології.

Так чи інакше, можна зробити висновок, що сутнісні риси ситуації людини у гайдеггерівській онтології коріняться в екзистенціальній аналітиці Dasein, про що свідчить насамперед сама смислова структура „Буття і часу”.

## ДУХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СВІДОМОСТІ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасна "життєва ситуація" кожної людини вписана в деяке релятивістичне поле, де кожен має право жити як хоче. Але така свобода водночас позначена байдужістю до осмислення різних світоглядних установок, адже мій спосіб життя визнається нічим не кращим і не гіршим за спосіб життя інших людей. Особиста свобода обмежується лише хиткими рамками недосконалих законів, громадської думки та ідеологічних установок. Усі способи життя однаково нейтральні, їх цінність визначається лиш особистою вигодою, тобто питання ставиться так: тобі так зручно/комфортно/вигідно жити чи ні? А питання, наскільки моє життя продовжує життя людства в цілому, наскільки особисто я несу відповідальність за світ і за все живе, виривають нас зі сфери релятивістичної байдужості постмодерністичної епохи ХХ-ХХІ ст.

Чи мають сенс сьогодні такі запитання? Яка смислова парадигма постійно їх актуалізує? Такий критичний потенціал першопочатково закладений в суть християнського віровчення та світовідношення. Адже християнин знає про існування не лише цього світу, а й Царства небесного, живе передчуттями його приходу, і у такій есхатологічній перспективі цінності сучасного світу виявляють свою невідповідність. Ера тотального споживачества та вигоди при мінімальній турботі про світ та про іншого в світі призводить до екологічної катастрофи, в якій людина стає заручником свого нездорового (у всіх смислах) способу життя. Екологічна ситуація переводить акцент з питання про те, як буде жити світ добре чи погано на питання чи буде він взагалі існувати. І в цій екзистенціально граничній точці кожна світоглядна позиція має дати свою відповідь (слід зауважити, що не кожен світогляд має таку відповідь). В ситуації, яка загрожує існуванню всього світу, богослови наполягають на тому, що Церква також не може мовчати, адже вона існує для того, щоб свідчити про спасительне Слово і Діяння Боже для всього світу. Християнин впевнений, що змінити світ можна і не лише можна, а й просто необхідно, бо людина виступає в світі священником творіння, образом і подобою Божою – співтворцем світу. Завдяки своїй свободі ми здатні на творчість, яка преображує світ. Людина вкорінена в іншому світі, в вічності, і відповідає Богу в акті синергії – діалозі такого роду, в якому виникає духовна особистість, яка бере участь в прямуванні до безконечності Всесвіту, аж до остаточного обоження (тезису). Водночас

тільки цей процес долання себе і переступання власних меж в діалозі з Іншим і робить людину особистістю.

Отже, почавши з себе, обравши спосіб життя, еталоном (у християнській свідомості Живою Істиною) якого є Христос, християнин орієнтується не на готову схему споживачього життя, а на Абсолют, оцінює навколишню дійсність через налаштованість до світу з позиції вічності, через ідеал преображеності граничну, а не виправдання наявної дійсності. Ситуація приросту буття можлива лише між наявним (дійсністю) та належним (цінністю як такою), які поєднує смисл як такий (Г. Ріккерт). Шукаючи смисл життя, людина намагається помислити тут-життя (наявне) у відношенні до Абсолюту. Лише так природа перетворюється на "царство смислу", адже таке "стояння-між" Я та чимось іншим за мене є істинним домом смислу, єдиним місцем його народження.

Християнська свідомість живе між двома світами: істина має божественне походження, але вираження істини – це творча задача будь-якої людини. Тому культура у своєму ідеалі є виявленням боголюдської сутності християнства і повинна розвиватися як обоження людського життя (Г. В. Флоровський).

Віта Винник-Остапишин

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

## ЦІНІСНО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ У ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНІЗМУ

Глибоке розуміння головних тенденцій в історичній еволюції гуманістичних ідей взагалі, а зокрема проблеми людини є важливим для дослідження історії духовної культури людства, а погляд у минуле допомагає глибше зрозуміти сутність, становлення, утвердження й еволюцію у ній антропологічної проблематики, яка відображає історичні зміни суспільної свідомості. Слід сказати, що інтерес до проблеми людини, способів її буття зростає у переломні моменти історії суспільства, а культура схоплює й фіксує найважливіші перетворення, які відбуваються в ній та її життєдіяльності.

Вивчення модернізму не відноситься до актуальних тем історії духовного життя, бо й досі не затвердилося розуміння його як цілісної й відносно самостійної епохи, пережитої Європою й генетично з нею пов'язаної. Проте, якщо не по своїй тривалості, то за обширністю обсягу всіх сфер і сторін західної цивілізації, інтенсивністю внутрішніх процесів, масштабом і кількістю вироблених ним цінностей, модернізм –



найважливіша культурна епоха сучасної історії. Найголовніші події ХХ ст., як і специфічний лад його устрою, залишаються недосяжними правильному розумінню без визнання вирішального значення для них духовного перевороту, здійсненого модернізмом. Найбільш передовими виявилися дослідження модернізму у сфері мистецтва та художньої культури, – тому він нерідко зводиться до категорії художньої практики, літератури. Інші області культури та суспільства, особливо соціальна, політична, матеріальне виробництво, структура індивідуального й суспільного життя опинилися поза полем дослідження під кутом зору дії на них установок модернізму. З цієї причини виявляється неможливим сприйняття його як цілісного феномена.

Модернізм провів принципові зміни в самому характері мислення європейської людини, створивши особливий тип свідомості, що поступово надала перетворюючу дію і на лад життя, що підкоряється впливу нових цінностей. Модернізм на основі синтезу тих елементів і тенденцій європейської культури, які визнавалися маргінальними, породив складний комплекс особливого світобачення й світовідношення, зовні відмічений несистематизованістю, хиткістю, рухливістю і принциповою логічною неопрацьованістю своїх складових частин. Ці ознаки слід сприймати як сутнісні властивості модерністського мислення, що відкинуло форми раціональної культури, які передували йому. Вони у жодному випадку не повинні співвідноситися з еkleктикою. Модернізм відмовився від мови науки у визначенні своїх власних установок і програм, замінивши дефінітивні формули метафоризмами, символами, натяками, віддавши перевагу художній мові та нетрадиційній метафізиці, заснованій на стимуляції глибинних можливостей інтуїції. Категоріальна структура метафізики була орієнтована на інші сфери людського досвіду, ніж ті, які були канонізовані наукою і суспільною свідомістю ХІХ століття. Саме сприйняття людини й світу, запропоноване модернізмом, вступало в суперечність зі всім ладом передування йому мислення і філософії. Модернізм проявив виняткову увагу до духовних і життєвих практик людини, що досі піддавалися витісненню і дискредитації. У соціальній метафізиці базовими категоріями стали поняття раси, народу, життя. Традиційна соціальна філософія зіткнулася з суперницею в особі філософії культури і стала витіснятися останньою, такою, що була раніше специфічною приналежністю романтичної філософії. Разом з філософією культури отримують визнання філософія життя, філософія сенсу, філософія людини, витісняючи відповідні їм розділи соціальної філософії і соціології. Відмінності між науками, що виникали, тематично і методологічно майже невидимі та всі вони істотно співпадали з філософією культури. Через це зрушення раніше маргінальні типи

метафізики й філософії природи набули культурної та інтелектуальної легітимності.

Не менш радикально змінився й історичний компонент філософської картини світу. Історизм модернізму виражався в смислових експлікаціях категорій катастрофи, метаморфози, пориву до життя, волі, влади та подібних до них. Ці експлікації фіксувалися в теоріях боротьби, революції, жертвності, творчого вибуху, що стали основою нової філософії дії, яка наділена значною установкою сутестії. Продуктивній систематичній діяльності, етиці скромної праці та пов'язаних з нею чеснот, філософії малих справ протиставлена філософія бунту, руйнування рутинних соціальних основ людського життя для надання простору виразу героїзму, енергії творення, пориву в незвідані сфери творчого життя індивіда. Теоріям організованого суспільства програмно протиставлений соціальний анархізм.

“Переоцінка цінностей” з декларацій абстрактної моральної філософії поступово перетворювалася на основу соціальних програм діяльності угруповань і окремих осіб. Традиційні форми життя замінило спілкування в клубах, салонах, кафе, редакціях, готелях. Сім'я, турбота про дітей – все це відкидалося як умови, що заважають прояву творчих стремлень особи. Аморалізм з декларацій входив в структуру життя людей. Його провідниками була творча інтелігенція і близько з нею пов'язані кола революційної молоді та професійних революціонерів. Нова мораль, побут, про які невпинно твердило мистецтво та література, залишалися, навпаки, нечіткими цінностями, що інтенсивно експлуатували примарні сенси понять свободи, творчості, незалежності. Особливу увагу слід звернути на аксіологічні зрушення в сприйнятті та відношенні до таких фундаментальних категорій людського існування як життя і смерть. Перша затверджується як цінність тільки якщо вона насичена творчістю, боротьбою, жертвністю, якщо вона присвячена здійсненню якихось трансцендентних ідеалів, які тільки і наповнюють її сенсом. Межі між фіктивним, вигаданим в уяві, життям і можливістю їх реалізації стиралися. Революція мислилася як природний засіб зняття останніх перепон втілення утопії. Особливого значення набуває категорія смерті. Ніколи раніше вона не мала такого естетизованого сенсу, як в модернізмі, який весь був просочений і дихав ароматом смерті як в безпосередніх, так і витончених формах вираження. Слід звернути увагу на ще одну сторону моральної філософії модернізму, на вчення про “нову людину”. У ньому ми знаходимо підстави подальших соціальних педагогік всіх тоталітарних режимів ХХ століття, націлених на створення особливого типу індивідуума, здатного здійснювати виняткове покликання – затверджувати новий лад життя, нове суспільство та культуру.

1. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій: Навчальний посібник. – 5-те вид. – К.: Либідь, 2004. – 384 с.
2. Федотова В.Г. Модернизация “другой” Европы. М.: ИФ РАН, 1997. – 265 с.
3. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В.Г. Табачковський, М.О.Булатов, Н.В.Хамітов та ін.. – К.: Либідь, 2003. – 432с.
4. Федорова М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФ РАН 1997. – 204 с.
5. Хабермас Ю. Концепции модерна. Ретроспектива двух традиций. // Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – 368 с.
6. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Юрген Хабермас; Пер. с нем. – 2-е изд., испр. – М.: Издательство “Весь Мир”, 2008. – 416с.

*Степан Вовк*

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича*

### СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТИРИ ЛЮДИНИ В ПРЕДМЕТНІЙ ЦІЛІСНОСТІ КИТАЙСЬКОЇ ДУМКИ

Китайській культурі не притаманне протиставлення уречевленості і духовності, уявлення про людину як про «річ», що гармонійно співіснує з визнанням за людиною особливого місця в Універсумі. У китайській традиції людина, з одного боку, це одна із речей-істот Космосу, а з іншого – вона виділяється з цієї множини та ставиться в один ряд із панівними силами Всесвіту – Небом і Землею. Таким чином, утворюється універсальна космічна тріада (сань-цай) – Небо, Земля і Людина. Саме в ній Людина займає центральне положення посередника та об'єднуючого Універсуму начала. У межах першого фактору Людина з'єднує, зв'язує воедино Небо і Землю, а в якості об'єднуючого начала вона є мікрокосмом («маленьким Небом і Землею»), який відображає в собі все розмаїття природи й органічно включає його в собі. Одночасно людина може подолати свою «окремішність» від світу і злитися (багатомірно!) з тілом (її) Космосу, утворивши єдине ціле зі всім сутнім, тобто, проявивши предметний смисл і зміст єдиносутнього людини і світу, котре по-різному реалізується даосизмом і неоконфуціанством. У своєму філософському вимірі тема Людини як начала співприродного Небу і Землі, вводить тему присутності в межах принципу природності. Світ китайської думки є

присутність розмірного цілого-буття, вірніше єдиного буття природи і людини. Людина як член світової тріади та її об'єднуючий принцип не є просто абстрактний суб'єкт пізнання новоєвропейської філософії. Скоріше вона уособлює багатомірну присутність, завдяки якій буття світу стає також буттям в світі і само буття набуває мирської завершеності.

В якості мікрокосму, людина володіє здатністю моделювати Всесвіт та породжувати різні типи моделей. Прикладом цього є вираження в китайських естетичних концепціях та безпосередньо в мистецтві – знамениті китайські сади та парки. У цьому смислі пейзажі з карликовими деревами – це спроби реалізувати багатомірний процес побудови адекватної моделі світобудови, «космос у вазі з квітами», що породжує почуття співпричетності Універсуму і єдиності з природою. Іншим прикладом мікрокосмічної моделі світу слугує даоська алхімічна лабораторія. Саме розуміння речі та її онтологічного статусу в китайській культурі було зовсім іншим, ніж в Європі

Поняття «переміни» – одна з центральних категорій китайської культури, фундаментального пам'ятника цієї культури – «І-цзіна» («Канон перемін»). Згідно концепції перемін, усе сутне перебуває в постійній зміні фаз циклу інь-ян. «То інь, то ян – це і є Дао-шлях». З часів Платона європейська думка схильна була бачити в процесі і зміні знак несправжності буття, ущербного бування відмінного від позачасової істини вічного й незмінного дійсного буття. І тільки принципівий «антиплатонізм» (по термінології Е. Левінаса) дозволив сучасній західній філософії по-новому переосмислити проблему процесів і змін, котра підіймалась до гегелівських, бергсонівських чи феноменологічних (як у випадку з М. Гайдеггером) кореням платонізму в межах дихотомічного типу мислення. Китайська ж філософія не знала опозицій «вічність-час» чи «буття-становлення». Річ китайської культури – це дещо своєприродне, своєсутнє, саморухоме і самозмінне.

Категорія Дао парадигмальна для китайської культури. У зв'язку з цим можна доказово стверджувати про якісно інше розуміння, ніж в Європі, уречевленості в Китаї. Тут річ – жива реальність, що передусе суб'єкт-об'єктній дихотомії як Хаос, тобто абсолютна єдність й цілісність одвічного (донебесного сянь тянь) світогляду. Даоська річ буттеводіюча, її речевність не суть предметність чи опредмеченість, її сутність не співпадає з існуванням у голістському смислі, а, насамперед, сама є існуванням.

М. Гайдеггер бездоказово стверджує: «Потрібно шукати та пройти якийсь шлях до прояснення онтологічного фундаментального питання. Чи єдиний він? Чи взагалі вірний, це може бути розв'язано тільки після ходу» [1, с. 437]. Тут німецький філософ в дусі Дао-цзи говорить про

НАУКОВА БІБЛІОТЕКА 17

Інв. №

77 64 23

пріоритетність шляху та руху по ньому перед статикою істини як даного і заданого.

Річ китайської культури жива й універсальна, духовна й одушевлена. Тому китайці відносили до речей і предмети матеріального світу, і всі живі істоти (включаючи людей). Отже, річ в китайській культурі – не просто річ, а річ-істота. У категорії «річ» межа між живою і неживою природою стирається, і не в бік уречевлення живого, а в бік одушевлення неживого. При цьому своєстакість – це те, чому слідує саме Дао, тобто Першоріч, яка слідує самій собі. Першоріч дихає вільно, бо свобода і є, по суті, співпадання існування зі власною природою, своєрідність буття. При цьому Дао передає таку свободу ієрархічно, реальностям, які «стоять нижче» – силам природи в їх універсальності (Небо і Земля) і Людині. Ніякої гайдеггерівської «одно-складності світу» не було і не може бути. Протиставлення Божественного і тварного (в іудео-християнській традиції) є абсолютно чужим для китайської культури – котра постулює по собі-буття сутнього. Її світ – світ уречевленого буттєводіючого Дао, «Великий Ком» вчення «Чжуан-цзи». Однак, контекст китайської культури не передбачає ніякого приниження. Ця культура з притаманним їй гілозоїзмом практично стирала відмінність між живим і неживим: все суть потоків енергії ці, яка приймає ті чи інші форми і модальності. Весь Всесвіт – це одне живе тіло, утворене потоками вічно змінної енергії. Якщо для греків та річ мислилась насамперед як засіб, то для китайців, скоріше всього, це те, що існує «без чому», тобто своєстакі. Тому річ в китайському розумінні – це подія (*ши*) і спів-буття співприсутнє суще. Находячись в самих собі, вони є речами без будь-якого прагматичного навантаження: гори – це гори і води – це води [1, с. 77].

Стрижнем конфуціанської традиції виступає віра у можливість створення морального суспільства та держави. Достатньо сказати лише про знамениту систему екзаменів імператора У-ді (II ст. до н.е.) направлену на підготовку для держави високоморальних особистостей з числа «благородних мужів» (цзюнь-цзи), тобто видатних і в моральному відношенні високоосвічених людей, і просвітлених світлом Великого Дао досконалих мудреців. Тим самим в конфуціанстві визріла ідея взаємозумовленості двох практик: упорядкування держави (в напрямку побудови «гуманного суспільства») і морального самовдосконалення. Останнє – необхідна передумова і засіб розв'язання першої проблеми з метою морального удосконалення. Предметно доводиться, що ніколи не буває такого, щоб верхівка процвітала, коли корінь пошкоджений...» Отже, пантеїзм – важлива особливість конфуціанства, яка суттєво вплинула на всю традиційну китайську культуру. Тенденція розглядати природу людини як моральну піднімається до Мен-цзи. Він вважав, що людську природу

утворюють п'ять постійностей (у чан): гуманність, обов'язок – справедливість, ритуальне благоговіння, мудрість і вірність. У зв'язку з цим, він звертається до проблеми серця – уму (сін). Виявляється, що сутність людини і сутність Космосу співпадають.

Створення сунської школи означало: «п'ять мудреців» епохи Сун та Шао Юн переосмислили ханську світоглядну модель і здійснили універсальний (багатомірний) культурний синтез, котрий виявився змістовно новим результатом для традиційної китайської цивілізації. Для Чжу Сі – не може бути ні *ці* без *лі*, ні *лі* без *ці*. Однак, він категорично утверджує логічне передування *лі* відносно *ці* в намаганні китайської думки вийти за межі натуралістичної моделі в сферу багатомірної духовності неоконфуціанської системи.

Вихідний пункт теоретиків школи Хуаянь (китайського буддизму) – образ дорогоцінної сітки бога Індри, описаної в «Гандав'юха сутрі». Базові тези даної школи: все в одному і одне в усьому – в кожному елементі весь світ і цей елемент у кожному іншому сегменті. У філософії Хуаянь поняття її доктринальних основ органічно введени в буддистський філософський контекст. Тому під принципом слід розуміти реальність як вона є, істинносутнє (О.О. Розенберг). При цьому заміна терміну *ши* на *ці* дає «скелет» неоконфуціанської метафізики з її витоків моралі. Космос неоконфуціанців – моральний Космос. Витоки моралі розміщується в саму першооснову Всесвіту, утворюючи його каркас та визначаючи всю його структуру.

1. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993. – 437 с.

*Вероніка Волковинська*  
*Київський національний торговельно-економічний університет*

## КОНФОРМІЗМ ТА СИТУАТИВНИЙ АНАЛІЗ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Готовність відстоювати власні погляди всупереч більшості, коли та помиляється, звично вважати позитивною моральною якістю. І навіть якщо ми розуміємо, що нонконформізм цілком можливо розглядати як конформізм стосовно норм та ідей меншості, а сам конформізм не є однозначно негативним явищем у суспільстві, все ж пристосовницька позиція не викликає морального схвалення. Однак, моральна оцінка цього явища може бути не завжди адекватною. Ситуаціонізм – у розумінні соціально-психологічної концепції німецько-американського психолога

Курта Левіна – пропонує важливе доповнення до розуміння рушіїв конформної поведінки. Результати експериментів Соломона Еша, Лі Росса, Гюнтера Бірбрауера та Сьюзан Хоффман виходять за межі соціально-психологічного дослідження конформності та заслуговують на соціально-філософський аналіз.

Прийнято вважати, що схильність до виявлення конформної поведінки є результатом небажання бути відкинутим групою. Експеримент С. Еша стосувався простих чуттєвих спостережень, і тим не менше від 50% до 80% досліджуваних хоча б раз приєднувалось до очевидно невірних відповідей у групах. Дослідження С. Еша показали, що чисельність більшості, що помиляється, не повинна бути особливо великою, але більшість обов'язково повинна бути одноголосною. Сам С. Еш сподівався довести, що більшість досліджуваних буде триматись власної думки тим більше, що дослідження не стосувалось навіть складного предмету, що містить можливість багатьох суб'єктивних інтерпретацій. Тим більш значними свідченнями природної піддатливості до «стадного ефекту» здались реальні результати дослідження.

Однак, подальші дослідження показали недостатність зроблених висновків. Л. Росс, Г. Бірбрауер та С. Хоффман провели аналогічний експеримент, із додаванням лише того, що досліджуваних попереджували про більші винагороди для тих, хто висловить правильну думку попри її неочевидність, ніж для тих опитуваних, чия правильна відповідь є очевидною. Введення цього додаткового параметру суттєво знизило показник конформності досліджуваних. Це дозволяє Л. Россу стверджувати, що попередні висновки стосовно притаманності конформної поведінки людині в принципі базуються на «фундаментальній помилці атрибуції» – «Непомірно перебільшене уявлення людей про значущість особистісних рис і диспозицій за одночасної нездатності визнати важливість ситуаційних факторів при їхньому впливі на поведінку отримало назву «фундаментальної помилки атрибуції» [1, с. 36-37]. Конформна поведінка набагато частіше є результатом саме впливу ситуації, що викликає до життя несподівані для самого суб'єкта реакції. Експеримент С. Еша насправді демонструє те, що ситуація, що не залишає можливості пояснити поведінку інших її учасників прийнятним способом, викликає здивування та зміну власної поведінки. Адже вірне судження в цьому експерименті здавалось настільки очевидним, що висловлення більшістю невірної відповіді піддавало сумніву адекватність сприйняття досліджуваного. У тому ж випадку, коли досліджувані отримували можливість пояснити поведінку більшості (тим, що вони вирішили ризикнути заради більшої винагороди), рівень конформності різко знижувався завдяки зняттю тиску незрозумілої одноголосності у явно

помилковому судженні. Таким чином, виявлення конформності залежить від конкретної ситуації, а точніше – від способу її інтерпретації.

У світлі цих фактів ствердження Ж.-П. Сартра – «ситуація водночас відображає мені і мою фактичність, і мою свободу» [2, с. 375] – дістає підтвердження. У наведених вище прикладах ситуація, що спонукає до суб'єкта до дії, до виявлення конформності чи відстоювання власної думки, сформована не тільки самим фактом перебування у групі та бажанням утриматись у ній. Саме можливість чи неможливість інтерпретації ситуації формує її остаточно як таку, що вимагає певного вибору поведінки. З точки зору Ж.-П. Сартра ситуація формується у взаємній детермінації мого проекту (свободи надання смислу) та фактичності (конкретних зовнішніх обставин). Попри загальноприйняте зведення ситуації до обмежуючих обставин, із якими доводиться зустрічатись суб'єктові, подвійна детермінація вказує на те, що без надання певного смислу цим обставинам повноцінне формування ситуації неможливе. Адже власне обставини завжди достатньо велика кількість, а ситуацію формують тільки ті, яким надається значення вирішальних самим суб'єктом у ході визначення загального смислу того, що з ним відбувається. У ході експерименту С. Еша, попри очікування, обставини, що стосувались чисельності більшості не мала вирішального значення для формування поведінки досліджуваних, так само як і симпатія чи антипатія до групи та безліч інших нюансів. Всі ці обставини не мали значення, тобто не отримували такого в світлі угруповання фактів навколо основного смислу: наявності незрозумілої поведінки інших стосовно очевидних спостережень. Цей смисл організує навколо себе інші значущі елементи, такі як одноголосність більшості. Він же створює необхідність вибору між впевненістю у власних спостереженнях та страхом виявлення неадекватності цих спостережень для інших. В експерименті Л. Росса, Г. Бірбрауера та Хоффмана змінюється смисл ситуації – зникає незрозумілість поведінки, а тому й ситуація стає вже стимулом для вибору між кардинально іншими лініями поведінки: ризиком заради великої винагороди і невеликою винагородою за очевидно вірну відповідь. Отже, конформна поведінка не є власне простим результатом тиску більшості, вона, як і будь-яка поведінка, формується ситуативно, в значній мірі під дією інтерпретативної, смислової складової ситуації.

Ситуація вочевидь сформована тим смислом, що об'єднує окремі факти в єдине ціле, і цей смисл може суттєво відрізнятись від того, яким він здається, коли беруть до уваги самі лише зовнішні обставини, ототожнюючи їх із ситуацією як такою. Як видно із прикладу дослідження конформності, поверхнева оцінка соціальних явищ може бути результатом ігнорування двох суттєвих моментів. По-перше, соціальна реальність не

являє собою однорідне поле, яке можна описати набором явищ, що трапляються у ньому; соціальна реальність дискретна, складена із нескінченної кількості ситуацій, кожна з яких певним чином відтворює всю соціальність як таку. По-друге, ситуація як така не вичерпується тими обставинами, що входять до її структури, в кінцевому рахунку вона організована саме смисловим компонентом, відтак він і впливає на конкретне формування соціальної поведінки особи. Соціологічні та соціально-психологічні дослідження, хоча і не орієнтовані на встановлення сутності соціальності через моделювання соціальних ситуацій, все ж непрямим чином вказують на такі важливі моменти, що їх необхідно враховувати соціальній філософії.

1. Росс Л. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии / Росс Л., Нисбетт Р. ; пер. с англ. В.В. Румынского; под ред. Е.Н. Емельянова, В.С. Магуна – М.: Аспект Пресс, 2000. — 429 с.
2. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр. – К.: «Основи», 2001. — 854 с.

*Ярослав Гнатюк*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

### **ЛОГІКА МОРАЛІ: ДЕДУКЦІЯ НОРМ ІЗ ЦІННОСТЕЙ**

Ідея можливості побудови наукової етики, що докорінно відрізняється від ірраціонально, спонтанно чи ієрархічно створеної натуралістичної етики, була сформульована у філософській дискусії навколо помилки натуралізму в теорії моралі. Цю філософську дискусію започаткував Д. Юм, який, як відомо, вперше виявив та описав помилкову спробу робити висновки про те, що повинно бути, на підставі того, що є насправді. «Я помітив, – писав він, – що в кожній теорії моралі, з якими мені досі траплялося знайомитися, автор впродовж певного часу виводить міркування у звичайний спосіб, встановлює існування Бога або викладає свої спостереження щодо справ людей; і тут раптом я, на свій подив, виявляю, що замість звичайного з'єднання тверджень за допомогою дієслів «є» і «не є», не зустрічаю жодного положення, у якому у якості зв'язки не використовувалися б слова «повинно» або «не повинно». Ця підміна майже непомітна, але має суттєві наслідки. Бо оскільки ці «повинно» або «не повинно» передають якісь нові відношення або твердження, їх слід було б визначити і пояснити і в той же час варто б вказати причину того, що здається зовсім незрозумілим, а саме того, яким

чином це нове відношення може бути виведене з інших, цілком відмінних від нього» [1, с. 420–421].

Помилка натуралізму має й інші назви: «принцип Юма» та «закон Юма». Принцип Юма стверджує неможливість переходу в нормативних міркуваннях від описових засновків до неописових висновків, іншими словами, висновків, які містять не факти, а оцінки та норми, від тверджень зі словом «є» до тверджень зі словами «має бути», від існування до новинності. А закон Юма проголошує: «Не приймай бажане за дійсне».

Із принципу Юма виводяться два загальнометодологічних наслідки: ідея дуалізму фактів і норм та теза про автономію моралі. Якщо дуалізму фактів та норм можна вважати правильною, то теза про автономію моралі помилкова. Так, на думку К. Поппера, «вироблення рішення, прийняття норми чи стандарту є обставиною. Але норма чи стандарт, що були прийняті, не є обставиною. Те, що більшість людей погоджується з нормою «Не кради» не є обставиною і не може бути виведено з речень, які описують факти». Він зазначав, що «не можна вивести речення, що формулює норму чи рішення, чи, скажімо, пропозицію щодо політики з речення, яке викладає обставину; це лише ще один спосіб сказати, що неможливо вивести норми, чи рішення, чи пропозиції з фактів» [2, с. 80].

Водночас К. Поппер підкреслював: «Важливо збагнути, що рішення не можуть ґрунтуватися на обставинах (чи на викладі обставин), хоч і стосуються їх» [2, с. 77]. Отже, факти певним чином зв'язані з нормами, але не прямо, безпосередньо, а опосередковано, ситуативно чи контекстуально.

Аби зрозуміти контекстуальний зв'язок між фактами та нормами, варто вдатися до розгляду принципу зарахування фактів до цінностей, який сформулював Г. Ріккерт, розробляючи логіку історичної науки. На його погляд, «як історик, історик не оцінює своїх об'єктів; він лише просто знаходить, емпірично констатуючи факт їхнього існування, відомі цінності, як наприклад цінність держави, економічної організації, мистецтва, релігії тощо, а теоретично зараховуючи об'єкти до цих цінностей, іншими словами, з'ясовуючи, чи має, і якщо має, то завдяки чому саме має значення їхня індивідуальність для цих цінностей» [3, с. 208]. Охарактеризована Г. Ріккертом раціональна процедура полягає у підведенні об'єктів з меншим обсягом значущості (з меншою цінністю) під об'єкти, цінність яких має статус більшої спільності.

Принцип Ріккерта суттєво доповнює принцип Юма та створює цілісну картину розуміння проблеми. Процедuru її розв'язання можна описати таким чином: факти зараховуються до цінностей, а з цінностей дедуктивно виводяться норми. Так, наприклад, власність як факт морального життя зараховується до цінностей. Далі, з власності як

цінності дедуктивно виводиться моральна заповідь – «Не вкради». Або, якщо особистість, будучи фактом морального життя, зарахсується до цінностей, тоді з цієї цінності дедуктивно виводиться моральна норма – «Люби ближнього, як себе самого».

Як бачимо, сполучною ланкою між фактами та нормами виступають цінності. Факти обумовлюють існування цінностей та у такий спосіб позначаються на нормах.

1. Г'юм Д. Трактат про людську природу: спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Г'юм. – К.: Всесвіт, 2003. – 552 с.
2. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / К. Поппер. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – 444 с.
3. Риккерт Г. Філософія життя / Г. Риккерт. – К.: Ника-Центр, 1998. – 512 с.

*Ігор Голяк*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

## **АВТОНОМІЯ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ В АКсіОЛОГІЇ Г. РІККЕРТА**

Реакцією на натуралізм, атеїзм у науці та суспільстві кінця ХІХ ст. стало формування могутнього ідейного руху під єдиним гаслом «Назад до Канта», що отримав в подальшому назву неокантіанства.

Яскравим представником баденської школи неокантіанства, що виникла у 80-ті рр. ХІХ ст. є Генріх Ріккерт (1863–1936), видатний німецький філософ, історик, культуролог. Теоретичні інтереси Генріха Ріккерта знайшли своє втілення в галузі гносеології, аксіології культури та методології наукового, перш за все, гуманітарного пізнання. Результативно вони були зафіксовані у таких його роботах як «Межі природничо-наукового утворення понять», «Філософія історії», «Науки про природу і науки про культуру», «Предмет пізнання», «Два шляхи теорії пізнання», «Цінність і дійсність».

Фундаментальною проблемою для Генріха Ріккерта є проблема автономії історичного пізнання. Ним було взято за основу віндельбандівське розділення наук про природу та наук про культуру, в основі розмежування яких лежить не орієнтація на об'єкт, а метод.

Розуміння наук про природу вибудовується за допомогою генералізуючого (природничо-наукового) методу. Науки про природу, абстра-

гуючись від суб'єкта, займаються пошуками загальних закономірностей. Науки про культуру користуються індивідуалізуючим (історичним) методом, скерованим на одиничне та особливе, унікальне та неповторне, що є виявленням людського духу. Метод наук про історію та культуру, на думку Генріха Ріккерта, дозволяє подолати однобічність як об'єктивізму, так і суб'єктивізму. Ці методи є протилежними, хоча як і природознавство, так і історія може виявляти зацікавленість як до одиничного, особливого, так і до загального. Ці методи протилежні логічно, оскільки відображають різні інтереси: інтерес до загального та інтерес до одиничного [2].

«Одна й та ж реальність постає як природа, доки ми осмислюємо її під знаком загального, або як історія, коли ми беремо її у відношенні до одиничного», – писав він у своїй праці «Межі природничо-наукового утворення понять» (1896–1902) [1, с. 7]. Далеко не всі проблеми однаково цікавлять історика, це означає, що історик як носій інтересу повинен здійснити свій вибір. Який критерій вибору?

Критерій, на думку Генріха Ріккерта, полягає у співвідношенні індивідуальних фактів до цінності. Саме відношення до цінності утворює основу для концептуальної обробки історії. Тим, що позбавлене цінності, історик схильний нехтувати. Це не означає, що історик зобов'язаний заявляти про ціннісні переваги з приводу досліджуваного матеріалу. Це означає, що реконструювати події йому вдасться лише в тій мірі, в якій події володіють цінністю. «Поняття історичної індивідуальності утворюється цінностями і фактами, властивими цивілізації, до якої вони належать. Отже, історичний процес є безперервним відношенням до цінностей» [4, с. 11]. Іншими словами, підставою історичного пізнання має бути відношення до цінностей, метафізичних за своєю суттю.

Цінності (те, що має значення, потрібне, важливе для людей) присутні насправді як блага (у об'єкті) і як оцінка (у суб'єкті). Вони існують, вони мають значення. Сфера цінностей, таким чином, трансцендентна. Цінність – це «сенси, що лежить над всяким буттям». Зв'язок цінностей із дійсністю здійснюється за допомогою сенсу, який належить обом сферам. Отже, цінності додають сенс акту оцінки, що формує блага. Сукупність усіх благ утворює сферу культури (Kultur). Саме вона є об'єктом історичного пізнання, а цінності, з якими це пізнання співвідноситься є культурними цінностями (Kulturwerte), – тобто тим, що людина реалізує в історії. Культура, таким чином, є частиною дійсності, сполучної із цінностями. Виходячи з першорядної значущості цінностей в історії, такий підхід у філософії може бути визначений як аксіологічний.

Саме поняття «цінностей» дає можливість виокремити соціокультурні процеси від явищ природи. Поняття культури для Генріха

Ріккерт цілковито визначає предмет і метод історичної науки. Культура – це певна цілісність, в якій історичне пізнання відокремлює суттєве від несуттєвого. Генріх Ріккерт вважає, що тільки філософія історії є справжньою наукою, оскільки лише вона має справу з дійсністю [3]. Він вважає, що в історичній науці предмет пізнання і метод пізнання найадекватніше відповідають один одному.

Трактуючи спочатку цінності в душі неокритицизму як апіорні принципи людської діяльності, з часом Генріх Ріккерт почав надавати їм абсолютного сенсу, виділяючи цінності в особливу метафізичну, трансцендентну реальність. Зрозуміло, що при цьому він став в опозицію до будь-якої форми історизму, вбачаючи в останньому релятивізм та нігілізм.

Своїм зверненням до цінностей як до нормативної ідеї та метафізичного абсолюту Генріх Ріккерт значною мірою вплинув на Вільгельма Віндельбанда, який писав: «історія як наука, тобто як наука про культуру, неможлива, якщо немає цінностей загальної значущості, що формують підставу для вибору та синтезу фактів»

Розрізнення номотетичних та ідеографічних наук, виявлення ціннісного виміру фактів, як і інші ідеї, були сприйняті та розвинуті Максом Вебером, та складають і донині вагомую частину методології соціально-історичних наук та історіографії.

1. Ріккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий: Логич. введ. в ист. науки / Вступ. ст. Б.В. Маркова. – СПб.: Наука, 1997. – 532 с.
2. Ріккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 128 с.
3. Ріккерт Г. Философия жизни. – К.: Ника-Центр. – 1998. – 512 с.
4. Ріккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // ЭОН. Альманах старой и новой культуры. – 1994. – Вып.1. – С. 3-14.

*Михайло Марчук*

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича*

### **ПОТЕНЦІАЛ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ПАРАДИГМИ В ЕТИЦІ**

У філософії науки, в епістемології, культурології та інших дисциплінах еволюційна концепція стає дедалі популярнішою. Йдеться не тільки про переосмислення старих уявлень, які набули особливої значущості в середині XIX століття, а й про створення цілком нових, оригінальних наук – когнітивної теорії біологічної еволюції, еволюційної епістемології, еволюційної етики, еволюційного гуманізму тощо.

Чим пояснюється цей «натуралістичний крен» у розвитку методологічної самосвідомості сучасної науки? Головною причиною, напевне, все ж таки є вимушена відмова від ідеології панування («знання – то сила»), в світлі якої розвивалась і досягла чималих успіхів традиційна (класична) наука. Мова йде про неприйнятність в умовах загострення цілої низки глобальних і багатьох інших проблем антропоцентристської світоглядної настанови. «Новому розумінню взаємин природи і людства, – пише В. Лекторський, – відповідає не ідеал антропоцентризму, а пропонується рядом сучасних мислителів ... ідея ко-еволюції, спільної еволюції природи і людства, що можна витлумачити як відношення рівноправних партнерів, чи радше співрозмовників у незапрограмованому діалозі (Мойсеев, 1995). Думаю, що з цими ідеями добре корелюють багато уявлень так званої «філософії нестабільності», що розвивається Нобелівським лауреатом проф. І. Пригожиним (Пригожин, 1986)» [3, с. 19]. Ще однією причиною можна вважати загальну тенденцію методологічного домінування тієї чи тієї наукової дисципліни на певному етапі історичного розвитку науки (фізика – біологія – гуманітарне знання). Саме на стику натуралістики і гуманітаристики й процвітають еволюціоністські концепції сучасності, покликані врівноважити експансію гуманітарно-наукової методології в сучасному науковому дискурсі.

Еволюційна епістемологія – різновид не-фундаменталістської теорії пізнання, що досліджує пізнавальні процеси як момент еволюції живої природи (К. Лоренц, Г. Фоллмер і ін.). На основі досягнень сучасної біології з'ясовуються традиційні для теорії пізнання питання про зв'язок ідеалів у сфері пізнавальної діяльності з об'єктивно пізнаваною реальністю, про наявність або відсутність апіорних пізнавальних структур і т.ін.

Те ж саме стосується й еволюційної етики, яка претендує на статус істинної науки про моральні можливості людини і, відповідно, їх ефективне використання в процесі розв'язання глобальної проблематики сучасності. Та чи виправдана сама ця претензія? Чи може наука засобами натуралістично витлумаченої етики виробити альтернативний щодо традиційно-релігійного розуміння моральних обов'язків підхід, який означав би «перелом» не тільки в ідеологічній сфері цивілізаційного розвитку людства, а й реальне зрушення в розв'язанні болючих проблем сучасності?

Звернувши увагу на суперечність між екологічною наукою та реальністю нерозв'язних проблем, окремі вчені акцентують увагу саме на суб'єктивній стороні цієї суперечності: якщо проблеми не вдається розв'язати науково, то, можливо, сама наука «не доросла» до відповідного рівня, пропонуючи примітивні моделі, неспроможні адекватно відо-

бражати реальність. І справді, жодна з численних теорій про способи запобігання чи подолання кризи не працює. Ці концепції відірвані від екологічних реалій і, головне, виконують ідеологічну функцію: "ми явно маємо справу зі знахарськими рецептами" (Р. Фейнман). Екологія нині справляє враження своєрідної форми релігійного світогляду, теорії та гіпотези якої прямо залежать від прийнятих на віру тез, однією з яких є твердження про природний прогрес усього сутнього. Явна невідповідність прийнятої на віру ідеї прогресу реально спостережуваним фактам (вимирання видів, генетична деградація, збільшення шкідливих мутацій і т.ін.) сприймається як криза самої реальності, а не прийнятого підходу, «непогрішність» якого – поза обговоренням [див.: 2].

З такого погляду слід оцінювати й еволюційну парадигму сучасної етики, тому що вона за самою своєю суттю так само корелює з імперативами науково обґрунтованого подолання глобальних проблем. "Еволюційна етика трактує моральну поведінку людини як функцію пристосування до навколишнього середовища. Критерієм моральності вважається процес еволюції. Те, що сприяє його прогресу, є добро, а те, що протидіє – зло" [там само]. Відповідно, уявлення про добро і зло неминуче повинні змінюватися зі зміною навколишнього середовища, у тому числі – соціального. Замість абсолютних етичних норм, які культивуються релігією, пропонується релятивістське розуміння моральності як адекватне реаліям і тому більш ефективне в розв'язанні проблем. Як бачимо, шукаючи об'єктивне підґрунтя моральності, натуралістична етика впадає в суб'єктивізм і релятивізм.

Але й це ще не все. Споконвічно теорія моралі була пов'язана з релігією. В умовах аксіологічної нейтральності науки, етика не могла бути натуралістичною, тому що вона (так само, як і релігія) репрезентує ціннісну сферу культури. Але згодом і наука, і позанаукове знання роблять істотні зустрічні кроки. Надзвичайно красномовним є факт визнання католицькою церквою наукового статусу еволюційного вчення. Папа Іоанн Павло II наприкінці вже минулого ХХ століття проголосив прийнятною віру в те, що тіло людини є результатом еволюційного розвитку матерії. Проте церква принципово не визнає та й ніколи, напевне, не визнає науково переконливими будь-які спроби натуралістичного тлумачення духовного розвитку людини. Еволюційна ж етика претендує саме на розгадку цієї таємниці. Тож, як бачимо, конфлікт між наукою і релігією не тільки не вичерпано, а й переведено на новий виток протистояння.

В сучасних умовах у зв'язку з тенденцією до натуралізації морального вчення начебто відбувається відхід етики від релігії. Та це насправді лиш ілюзія, тому що відкинувши релігійне підґрунтя

моральності, нова концепція неминуче перебирає на себе невластиві їй функції, виступаючи в ролі нової релігії. «Сьогодні еволюційна етика лежить в основі релігійного культу з екологічною начинкою Нью Ейдж. Останнім часом доктрини цього культу активно поширюються в Східній Європі під ім'ям валеофілософії, що включає валеологію («вчення» про здоров'я людини) і валеоекологію («вчення» про здоров'я природи), проникаючи навіть у державну систему освіти у вигляді спеціально введеного курсу Валеологія, що вчить життю «в гармонії з природою». Як і будь-яке натуралістичне вчення, екологія споконвічно зводить усі явища світу лише до природних причин (хоча часом під категорію «природного» потрапляють досить дивні поняття, наприклад – світовий розум). У зв'язку з цим відкидаються виховані християнством уявлення про трансцендентне походження й абсолютний характер норм моралі; про безпосередній зв'язок стану тварного світу й етичного стану людини; про відповідальність людини, як охоронця Божого творіння. Фактично ми стоїмо перед реальністю виникнення нової цивілізації, що буде повністю будуватися на доктринах синкретичного релігійного культу New Age і використовувати еволюційну етику як моральний кодекс» [2].

Отже, потенціал еволюційної етики як однієї з наукових парадигм сучасності вельми суперечливий і тому будь-які спроби актуалізувати його повинні бути обґрунтованими. Надзвичайно перспективними в цьому плані є спроби виявити й апробувати методологічні можливості синергетики в осмисленні коеволоції світу людської культури і природного світу, в тому числі й нове розуміння взаємозв'язку природних і трансцендентних аспектів етичної самосвідомості людства на порозі ХХІ століття [див.: 1].

1. Аршинов В.И. Синергетика – эволюционный аспект / В.И.Аршинов, В.Г.Буданов / Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. – М., 1994.
2. Гуреев Е.М. Биосфера, ноосфера, коэволюция – экология и современный мир / Е.М.Гуреев [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://lit.lib.ru/g/gureew\\_e\\_m/text\\_0400.shtml](http://lit.lib.ru/g/gureew_e_m/text_0400.shtml)
3. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / В.А.Лекторский. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.



## ВІД ЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ ДО МОРАЛЬНОЇ ПРАКТИКИ: ПРОБЛЕМА ЕФЕКТИВНОСТІ

1. Етична теорія в пошуках гармонії стосунків особа-суспільство моделює образ належного, утверджуючи його як бажане. При цьому вона апелює до *свідомості* суб'єкта активності, спонукаючи на розумний вибір морально виважених дій як умову свободи. Вибір добра як запорука свободи самоздійснення базується на кількох передумовах. По-перше, на *знанні* сутності добра. По-друге, на *розумній волі* суб'єкта, що знає себе як носій добра і здатний утверджувати добро як мету діяльності. По-третє, на творчій реалізації людських сутнісних сил морально визначеним змістом діяльності – у формах добра. Саме такий спосіб відношення до світу, як наголошує Гегель [1, с. 336], є джерелом саморозвитку особи та людства, критерієм цінності людських відносин зі світом. Причини, чому ідея моральності не набуває сенсу *норми* відносин зі світом, пов'язані з чуттєвою природою людини – егоїзмом волі як феноменом «радикального злого» (І. Кант) та стилем стосунків, що, задані середовищем, як формуючою основою психічних структур особи (К. Юнг).

2. Можливості *творчого самоздійснення* особистості у формах морального добра, на нашу думку, зумовлені *системою факторів*, що впливають на свідомість, визначаючи моральність як норму відносин між людьми і закріплюючи її як безумовну у стосунках. Вагомим і, як видається, вирішальним фактором є *стиль суспільних стосунків*. Наявний потенціал соціальності об'єктивується у творчому самоздійсненні суб'єктів активності, досвід яких утверджується в духовному досвіді спільнот як суспільно-цінний. Там і тоді, де і коли в суспільствах були потенції для творення атмосфери моральності стосунків, типовим ставало розгортання талантів і творчих умінь особи у різних сферах життя: героїчний захист рідної землі, розквіт талантів у сфері громадянського служіння, в науці, мистецтві, філософії (Давня Греція класичного періоду; доба Високого Відродження). Гуманісти Відродження задали моральну парадигму самоздійснення, у якій творчі уміння та максимально досконала їх реалізація зумовлюють сутнісну визначеність людини. Як свідчить сказане, *духовний клімат* суспільного життя є *вирішальним фактором* у спрямуванні творчих сил суб'єктів життєвості на самоздійснення себе у формах морально визначеного змісту творчості. Не випадково, культура людства накопичила і тривалий час утримувала як

найбільш цінний *чуттєво сприйманий* досвід творення людяності стосунків в усіх сферах життя та об'єктивації образу носіїв морального таланту в міфології, релігії, мистецтві. Виховна цінність названого типу досвіду саме у переконливості його чуттєво сприйманих виявів, що стають предметом переживання і як такі утримуються свідомістю та спонукають на розмірковування, а отже, формують *моральний досвід*.

3. В умовах зростання відчуженості стосунків, вияви якої набувають усе загрозливіших форм, актуалізуються інші чинники формування моральних уявлень про належне у стосунках як джерело їх збереження та засіб самоздійснення особи в морально визначений спосіб. До їх числа належать, з одного боку, розвинута *правова система* та безумовне *дотримання її вимог* з боку державних і суспільних інституцій та кожного окремого суб'єкта права. Попри те, що це відчужена форма творення належної атмосфери життя, вона є гарантом його збереження, за умови, що дія законів поширюється *на усіх*, а вимоги їх дотримуються безумовно (дотримання гарантується законом та інституціями, що забезпечують його виконання). Це необхідна складова належної моральності життя адже, апелюючи до розсудку особи, призвичаює рахуватися з загально визначеною розумною необхідністю. Усвідомлена і достатньо успішно реалізована ще в робу Давнього Риму система інституціалізованих форм дотримання належних норм набуває особливої актуальності з періоду становлення в європейській культурі стосунків вільної конкуренції. Актуальність і необхідність утвердження моральності життя законодавчими установленнями в умовах зростаючої відчуженості стосунків між людьми усвідомили і обґрунтували філософи доби раціоналізму та просвітництва (Т. Гоббс, К. Гельвецій, Ж.-Ж. Руссо). Як наголошував Т. Гоббс, «мета закону... в тому, щоб зробити злочинця і інших людей справедливими, аби в подальшому вони так не чинили» [2, с. 592]. Відтак, нагальною в житті сучасного українського суспільства стає, з боку особи – безумовне підпорядкування владі закону, а з боку суспільства – творення розумних законів, тобто, морально визначених за змістом та способом їх функціонування в суспільстві. *Морально спрямований* характер законів та *безумовність їх дії* – гаранті формування моральної свідомості особи. Поза цією максимой їх дії суспільство не в змозі організуватися на творче самоздійснення, оскільки його зусилля щоразу будуть нівелюватися силами, що протидіють носіям розумної, морально спрямованої діяльності. Необхідною стає консолідація суспільства на морально змістовних, конструктивних, а не деструктивних ідеях.

4. Творення *стилю суспільних стосунків* та стилю організації життя на засадах *моральної культури* з необхідністю покладає систему цілеспрямованого впливу чинників, що удосконалюють духовні струк-

тури суб'єкта: емоційно-чуттєву сферу, розсудок та розум. Ефективним джерелом формування культури почуттів та поглиблення інтелекту є класична культура в усьому змістовому багатстві цього поняття. Розумна культурна політика суспільства означає систему освіти, виховання, дозвілля, в якій класична культура активно задіяна у процеси формування культури чуттєвого сприймання явищ та естетичного реагування на них: відраза до низького і потворного і натхнення «вбирання» у власний світ красивого і піднесеного. Лише на цій основі особистість здатна до усвідомленого вибору: не руйнівного, а духовно-формуючого начал досвіду людства. Естетичні вияви добра і краси – у формах морально та естетично досконалих феноменів культури – один із найвагоміших чинників творення в суспільстві духовного клімату збереження, утвердження і примноження краси у практичній діяльності, у людських взаєминах, у художньо-творчій діяльності. Вчені з тривогою відзначають, що культура постмодернізму утверджує практику дискредитації інтелігенції, яка розглядається ледь не як пережиток минулого [3, с. 41]. Натомість насаджується культ грубої чуттєвості у засобах масової інформації, у мистецтві, функція якого зведена до грубої розважальності. Саме інтелігенція – носії класичного духовного досвіду та виразники його практики покликані активно впливати на суспільну думку, орієнтуючи на кращі здобутки світової культури як джерело зміни життя на краще та викривати антисоціальну спрямованість псевдокультури.

5. Удосконалення інтелектуальних структур особистості пов'язане з розвитком пізнавальної потреби зокрема для творення морального досвіду. Найефективнішим джерелом творення моральної культури у формах *свідомого вибору* добра з поваги в собі людини постає класична етична теорія, що визначила найоптимальніші шляхи та засоби морального самоздійснення особи. Етична теорія закріплює творчий характер відносин, оскільки утверджує суспільність людського життя у морально визначених формах самоздійснення суб'єктів життєвості. Упродовж її історії, від часів етики Аристотеля і до етичної системи І. Канта утвердження цінності особи, здатної свідомо вибирати моральне добро і визначатися щодо свобідного самоздійснення в добрі з поваги в собі людини – складає основний пафос етичної теорії. Ефективне використання виробленої етичною теорією культури ставлення особи до себе самої як суб'єкта морального вибору, культивування в суспільстві поваги до морально цінних дій має не лише важливе теоретичне значення, оскільки закріплює бажане як реальне. Орієнтація на свідомий вибір моральних вчинків – це шлях творення суспільством моральності відносин як стилю стосунків, як їх норми. Культивування в суспільстві засобами масової інформації саме такого стилю стосунків спроможне

змінити деструктивний погляд на цінності, типовий для сучасного суспільства, на конструктивний щодо їх духовно-формуючої здатності.

1. Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т.3. – 471 с.
2. Гоббс Т. О свободе и необходимости. – Соч. в 2 т. – Перев. с англ., вступит. статья и примеч. В.Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 622 с.
3. Ральчук О. Інформаційне суспільство: між ейфорією снокус та законами універсуму // Вісник НАН України. – 2003. – № 2. – С. 36 – 50.

Іван Остащук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

### КОМУНІКАЦІЙНА ПАРАДИГМА СУЧАСНОЇ ЕТИКИ

У сучасній філософії комунікаційна парадигма є одним з основоположних чинників мислення. До представників цього напрямку можемо віднести К.-О. Апеля, В. Кульмана, Ю. Габермаса та ін.

Становлення цієї парадигми виразно прослідковується у філософії Ю. Габермаса, котрий прийшов від «монологічної філософії свідомості до діалогічної філософії мови: виступив проти метафізичної традиції, не зупиняючись у пошуках поняття розуму... вчинив крок до спостереження людини передусім як істоти, що пізнає, до розуміння її як діючого буття і то діючого комунікаційно» [5, с. 48].

Однією з підстав, пов'язаних із негацією класичної метафізики, є заперечення пошуку знання у спосіб, не пов'язаний із мовним актом. У лінгвістичному дискурсі мова перебуває в центрі рефлексій, коли суб'єкт здійснює діяльність у відношенні до інших об'єктів та пробує з ними порозумітися. Мова стає вписаною в умови можливості досвіду, котрий неможливий поза нею. Тут окреслюється нова перспектива: замість філософії, що базується на пізнанні буття, чи пошуків шляхів досвіду свідомості, актуалізується інтерсуб'єктивна сфера, що окреслюється мовою. За К.-О. Апелем, це можна представити як перехід від *a priori* «я мислю» до *priori* «я аргументую» [1, с. 11].

Рациональність комунікації виражається в силі мовлення, спрямованого на прагнення до згоди. Вона не слугує лише для вираження інтенцій мовця, але перш за все для творення інтерперсональних стосунків. Звідси, поняття комунікаційної діяльності вказує на координацію планів діючих суб'єктів у межах комунікаційної спільноти.

У комунікаційному розумінні світу Ю. Габермас виділяє наступні елементи: культура, суспільство та особистість. *Культурою* називаю спосіб знання, з котрого учасники інтеракції черпають інтерпретацію, досягаючи розуміння чогось у світі. *Суспільством* називаю правові порядки, через котрі учасники комунікації регулюють приналежність до суспільних груп та запевняють тим самим солідарність. Під *особистістю* розумію такі компетенції, котрі чинять об'єкт здатним до мовлення та діяльності, або дають можливість участі в процесах досягнення порозуміння та утвердження при цьому власної ідентичності» [2, с. 36-37]. Таке розуміння світу, з одного боку, свідчить про багатство комунікаційної спільноти, а з іншого, – про загрозу, оскільки традиції культури можуть призвести до конфліктів учасників комунікації. Тоді як вести діалог? Як розв'язувати непорозуміння між учасниками розмови?

Виходом із небезпек подібних ситуацій є прийняття раціоналізації життя, вираженням чого виступає розвиток права та моральності. Правда, проблема ця не розв'язується повністю, адже покликання на суспільну сферу ігнорує конкретних суб'єктів, що орієнтуються на різні аксіологічні константи. Приймавши існування багатьох когерентних суспільних систем, не можливо розв'язати конфлікти між переконаннями, що належать до різних світів генералізованих цінностей. Прикладом цього слугує спроба раціоналізації переконань арабської та європейської традицій, де саме раціоналізуванню світу життя та покликання на базисні цінності не веде до розв'язання спірних проблем. Обидві традиції покликаються на переконання, котрі виростають із культури та суспільної системи, що призводить до складностей в досягненні консенсусу.

Ю. Габермас підкреслює, що сучасна етика не може нав'язувати субстанціональних змістів та мати монологічний характер, навпаки, до її сфери належить те, що надається інтерсуб'єктивному нормуванню. Функціональність сучасної етики призводить до нормування того, чого прагнуть усі, хоча не варто забувати, що над усіма суб'єктами тяжіють дискурси, в котрих вони беруть участь.

Ю. Габермас у комунікаційній спільноті виділяє три основні ознаки: правда висловлювання, щирість інтенції та слухність норм. Вчений відзначає: «мовець висуває прагнення до правдивості – у випадку обговорення чи пресупозиції, що стосуються існування; прагнення до слухності – у випадку за допомогою права регульованих діянь, а також їхніх нормативних контекстів; прагнення до ширості – у випадку виявлення суб'єктивних переживань» [4, с. 52]. Тут акумульовано три зв'язки того, хто говорить і аргументує: зі світом об'єктивним (як сукупністю всього буття, про котре можливі істинні твердження), світом суспільним (як сукупністю всіх нормативно регульованих інтерпер-

сональних зв'язків) та світом суб'єктивним (як сукупністю переживань, до котрих мовець має привілейований доступ).

Для усунення контраргументів про «випадковість досягнення згоди» та «помилковий підхід» при аргументації вводиться поняття ідеальної комунікаційної спільноти. Покликаючись на Ю. Габермаса, слід підкреслити, що в ній – по-перше – має бути прийнята однакова можливість надання шансів виконаних мовних актів через потенційних учасників. Іншою рисою є однакове трактування тверджень та прийняття критики в сторону будь-якого з них. Звичайно, як і кожна ідеальна річ, ідеальна комунікаційна спільнота є складним для реального втілення явищем [4, с. 54].

На нашу думку, навіть в епоху постмодерну більше шансів зустріти т. зв. «ідеальні комунікаційні спільноти» серед релігійних об'єднань (безперечно, усвідомлюємо дискусійність цієї тези), в котрих відома повага до внормованого слова, наділеного маєстатом та авторитетом сакральності: «в процесі божого мовлення звучить слово людини. Нам далеко до докладного розрізнення слова божого та слова людського. Слово сили є сильне і в устах людини, і в устах бога. Слово людини – первісно магічне, творче. Якщо можна тут говорити про «бога» [...], то людина бере слово бога в свої уста» [3, с. 329]. Та й сама молитва, за словами релігійного феноменолога Г. ван дер Леува, «відзначається найбільшою різномірністю тону, від погрози до найглибшої покороти, від найширшого прохання до безмежної довіри. Але коли звершується, то виступає зверненням людини до волі, яку над собою визнає, і відповіддю тієї волі. За своєю природою, молитва є діалогом» [3, с. 329]. Комунікаційною особливістю містичної молитви є те, що в ній «стосунок став цілком двостороннім, ніби первісний зв'язок між даром та даром у відповідь. Струмін дару [...] замінюється струменем мови. Бог та людина ведуть повноцінний діалог» [3, с. 329].

Отож, засадничою цінністю виступає сам діалог – невимушений і позбавлений примусу. Етика дискурсу відповідає на потреби сучасності тим, що в ситуації конфлікту між метафізично-релігійними та світоглядними переконаннями вона стає фундаментальною сферою можливого порозуміння. Це водночас є проекцією відповідного суспільного ладу, в котрому замість конфронтації пропонується дискусія та аргументація, а також виражає назаперечну цінність комунікації в ситуації, коли до діалогу включаються учасники з різними баченнями проблем об'єктивності чи істинності етичних норм.

1. Apel K. O. Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta / K. O. Apel // Principia. – 1992. – № 5. – S. 5-37.

2. Habermas J. Pojęcie działania komunikacyjnego (Uwagi objaśniające) / J. Habermas // *Kultura i Społeczeństwo*. – 1986. – № 3. – S. 21-44.
3. Leeuw G., van der. Słowo święte i uświęcające / G. van der Leeuw // *Antropologia słowa : zagadnienia i wybór tekstów; [wstęp i redakcja G. Godlewski]*. – Warszawa : W-wo UW, 2003. – S. 325-332.
4. Misiak R. Dwa paradygmaty filozofii i ich wpływ na język mediów / R. Misiak // *Kościół i media w perspektywie komunikacyjno-pastoralnej* [pod red. ks. Krzysztofa Łuszczka]. – Szczecin : Wydział Teologiczny US, 2008. – S. 37-59.
5. Stasiuk K. Krytyka kultury jako krytyka komunikacji. Pomiędzy działaniem komunikacyjnym, dyskursem a kulturą masową / K. Stasiuk. – Wrocław, 2003. – 346 s.

*Михайло Палазнюк*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

#### ПРОБЛЕМА САМОГУБСТВА: ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Взаємозв'язок життя і смерті, можливість «виходу» з вітальності за власною волею людини є з-поміж одвічних проблем людства. Дослідники вважають самогубство виключно антропологічним явищем. Випадки самогубств тварин є або поетичним вимислом, або неправильними висновками з поверхових спостережень за життям тварин. Ні оточений палаючим вугіллям скорпіон, що пронизує собі отруйним жалом спину, ні тварини, що відмовляються від їжі в неволі і гинуть, не діють свідомо, і це — головна відмінність їхньої поведінки від поведінки людини.

Свідоме самогубство людини, мабуть, не може вважатися продуктом новітньої цивілізації. Відомо, що в доісторичні часи, коли тільки починали утворюватися великі обцинно-родові союзи, самогубство виконувало суто прагматичну соціальну функцію і допомагало виживанню роду й племені в цілому. Одне з найперших відомих в історії людства самогубств — самогубства дітей і старих у первісних племенах голодними роками. Протягом подальшої історії людства мінялися й ускладнювалися мотиви та способи самогубства, періоди відносного спокою змінювалися роками справжніх «епідемій» самогубств.

Самогубство – це свідоме, самостійне позбавлення себе життя. У цих двох основних дефініціях укладається його відмінність від убивства (у якому відсутній елемент самостійності), і від нещасного випадку (у якому відсутній елемент свідомості і домінує випадковість).

Проблемою суїцидальної поведінки займаються психологи, соціологи, медики. Суїцидальна поведінка визначається психологами як внутрішні і зовнішні форми психічних актів, які спрямовуються прагненням позбавлення себе життя. Внутрішні форми суїцидальної поведінки включають у себе суїцидальні думки, уявлення, переживання, суїцидальні тенденції, які діляться на задуми і наміри. До зовнішніх форм прояву суїцидальної поведінки відносять суїцидальні спроби і завершені суїциди. Під суїцидальною спробою розуміють цілеспрямоване оперування засобами позбавлення себе життя, яке не скінчилося смертю. Самогубство розглядається як процес, що включає в себе: усвідомлення людиною значення життя і смерті; відчуття відсутності потрібних психологічних та соціальних ресурсів; наявність особистісних, міжособистісних обставин, які уможливають акт самодеструкції.

За метою самогубства поділяються на: 1) справжні самогубства, спроби та тенденції, метою яких є позбавлення себе життя; 2) демонстративно-шантажна суїцидальна поведінка, мета якої є лише демонстрування цього наміру; 3) самотравмування, які зовсім не стосуються уявлення щодо смерті; 4) нещасні випадки – небезпечні для життя дії, які спрямовані іншими цілями.

Ознаки суїцидальної поведінки розподіляють на чотири типи:

- мовні;
- поведінкові;
- ситуаційні;
- синдроматичні [1, с.234].

Класифікація мотивів суїцидальної поведінки В.О. Тихоненка ґрунтується на категорії особистісного смислу і складається з 5 мотивів:

1. Протест, помста. Суб'єкт намагається негативно вплинути на ворожу та агресивну до нього об'єктивну складову конфліктної ситуації. Вербально це може виражатися у фразах на зразок: «ніхто мене не розуміє», «усі проти мене», «справедливості немає», «більш нема сил боротися».

2. Заклик. Вербальні показники такої поведінки: «я нікому не потрібен», «за що ви мене так мучите». Мотивація – «коли ж ви звернете на мене увагу?!», «я благаю допомоги».

3. Суїцидальні «ухилепня» виникають при загрозі особистісному або біологічному існуванню, якому протидіє висока самоцінність. Людина не може витримати таку загрозу та обирає самоусунення: «далі буде ще гірше», «діватися нема куди», «мені не витримати цієї ганьби».

4. «Самопокарання» відбувається при внутрішньому конфлікті двох ролей: «Я: – суддя» та «Я: – підсудний». Причому самогубство може бути як з точки зору «судді» (знищення ворога у собі), так і з боку «підсудного» (покутування провини), як то «ніколи не пробачу собі».

5. При самогубстві «відмова» ціль та мотив суїциду наближуються, бо мотивом є відмова від існування, а ціллю – позбавлення себе життя, вербально це може висловлюватися як «ніколи не повернути минулого», «все втрачено», «це – кінець» [3, с.245].

Задовго до виникнення суїцидології як напрямку медичної психології самогубство вивчалось філософами. Від античності до сьогодення мислителі приділяють значну увагу проблемі свідомого припинення людиною власного життя. У філософії проблема самогубства ніколи не була другорядною, адже вона пов'язана з такими моральними поняттями, як сенс життя, смерть, свобода (людини загалом, її вибору) тощо. Постає питання: чи вільна людина у своєму житті, у виборі своєї смерті? Здавалося б, здоровий глузд підказує, що в руках самої людини вирішення питань, пов'язаних якщо не зі своїм життям, то зі своєю смертю. Людина може бути незадоволеною життям, навіть ненавидіти його, як наслідок – вчинити самогубство. М. Монтень із цього приводу пише: «Чому ти скаржишся на цей світ? Він тебе не утримує; якщо ти живеш у муках, причиною є твоя малодушність: варто тобі захотіти – і ти вмреш» [2, с.14].

Найповніше питання про взаємозв'язок самогубства й сили волі, самогубства й сенсу життя розкриті у філософських працях А. Шопенгауера, В. Соловйова, А. Камю, В. Франкла, З. Фрейда. Так, А. Камю вважає, що «є лише одна по-справжньому серйозна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити, – значить відповісти на фундаментальне запитання філософії. Усе інше – чи має світ три виміри, чи керується розум дев'ятьма чи дванадцятьма категоріями – другорядне» [2, с.14]. С. К'єркегор проблему самогубства відносить до вершин життєвої мудрості. Гіркою іронією перейняті його слова: «Повісься – ти пошкодуєш про це; не повісься – ти і про це пошкодуєш; у тому чи іншому випадку ти пошкодуєш про це. Таке, вельмишановні панове, резюме всієї життєвої мудрості...» [2, с.14].

Отже, самогубство у психології, філософії розглядається як надзвичайно складний, комплексний прояв буття людини у всій його багатоплановості. Однак, не торкаючись спірних питань, яких чимало в будь-якій науці, можна констатувати, що нині прийнято розглядати самогубство в рамках комплексної проблеми суїцидальної поведінки, що містить у собі суїцидальні думки, суїцидальні готування, суїцидальні спроби і власне акт суїциду.

Багатьом філософія уявляється суто теоретичною наукою, мало-придатною у практичному житті. Але в кризові хвилини вона може дати людині опору. У ці хвилини виявляється нікчемним те, що здавалось головним у житті, і виходять на перший план питання про сенс життя, сутність людини. У переломні моменти від вирішення цих питань залежить саме життя.

1. Соціальна педагогіка : підручник / за ред. проф. А.Й.Капської – К.: Центр навчальної літератури, 2003. – 256 с.
2. Цимбалюк І. Самогубство як проблема девіантної поведінки // Психолог. – 2003. – № 46. – С. 14.
3. Хрестоматія по суїцидології. – К., 1995. – С. 245.

*Людмила Подгорна*  
*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича*

## ПРИНЦИП КАЛОКАГАТІІ ТА МОРАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНІ ЗАСАДИ ЕВДЕМОНІЗМУ

Відродження в умовах постнекласики ціннісного розуміння природи і креативного потенціалу знання неминуче веде до висновку, що тільки в гармонійному поєднанні інтелектуальних, етичних і естетичних аспектів науково-технічного поступу – гарантія виходу з глобальної цивілізаційної кризи сучасного людства. Взаємозближення науки і познаукового, знання, в якому завдяки зв'язку з трансцендентними сутностями зберігалася первісна синкретичність, може прискорити розв'язання цієї проблеми.

Первісні форми знання мали, як відомо, ціннісний характер. Уявлення про їхню достовірність органічно поєднували в собі морально-етичні та художньо-естетичні властивості, тому що вони були елементами цілісного міфологічно-релігійного способу духовно-практичної взаємодії людини зі світом. Але згодом, у період активного становлення власне теоретичної форми світогляду, ця синкретичність якщо й не втрачається цілком, то набуває нового вигляду, що проявилось у намаганні філософії синтезувати елементи колись єдиного цілого.

Давньогрецькі філософи, починаючи від Сократа й Платона, намагалися пізнати красу саму собою, тобто взіреть, ідею краси, яка, будучи присутньою в тілах, робить їх прекрасними. Те ж саме стосувалося будь-яких ідей, зокрема блага (добра) – фундаментальної категорії моралі. Щодо знання, то воно вважалось основою духовності, зокрема доброчесною була лише та людина, котра знала, що таке доброчесність, а не просто здійснювала вчинки, які не суперечили загальноприйнятим нормам і правилам. Зрозуміло, що такий раціоналістичний підхід у поясненні ціннісної сфери людського буття не міг не позначитись і на розумінні природи ірраціональних його аспектів, у тому числі морально-естетичних.

Естетичне, на відміну від етичного, співвідносилось в античній філософії не стільки з епістемними, скільки з моральними цінностями, що знайшло своє відображення в понятті *калокагатії* (поєднання естетично прекрасного та морально доброго). Цей термін, як правило, використовувався для позначення гармонії між зовнішнім і внутрішнім світом особистості, тілом і душею, хоча О. Лосев у своїй відомій багатотомній праці «Історія античної естетики» [3] зазначає, що це далеко не головне значення слова «калокагатія» в античності, тому що там, де краса і добро збігаються до останньої глибини, вже неможливо сказати, який із цих двох первнів є внутрішнім, а який – зовнішнім. Зазначене вище розуміння змісту терміна «калокагатія», на його думку, навіяне новоевропейськими асоціаціями, які справді майже завжди благо поєднують з чимось внутрішнім, а красу з чимось зовнішнім.

Ідеал морально прекрасного дожив до наших днів, упродовж віків надихаючи мислителів і митців на створення відповідних йому світоглядно-філософських концепцій і художніх образів. «У подальші історичні періоди принцип калокатії був забутий, а етика й естетика все більше роз'єднувались і кожна з них обирала свій власний шлях розвитку. Проблема зв'язку цих наук перемістилась у сферу мистецтва, і найбільш типовим аспектом дослідження взаємодії етики й естетики стала проблема «мистецтво і мораль» [2, с.12].

Одним із малодосліджених аспектів змісту поняття калокатії залишається його зв'язок із категорією «щастя». Ті ж античні філософи вкладали в поняття евдемонії різний смисл, але домінуючим завжди було задоволення. На принципі задоволення ґрунтувались, як відомо, гедоністичні вчення, проте в евдемоністичній етиці задоволення набувало піднесеного значення, пов'язаного не стільки з чуттєвими, скільки з душевними насолодами. Етичний гедонізм, як правило, набував евдемоністичного характеру, в чому частково проявлявся принцип калокатії. Щастя, будучи благом, ототожнювалося з максимумом естетичного (піднесеного та благородного) задоволення.

Естетичне задоволення в цьому розумінні збігається з інтелектуальними насолодами (згадаймо вчення Платона про Ерос і задоволення в процесі споглядання світу ідей). Звідси недоступність евдемонії для простих людей. Калокатія – принцип аристократичної моралі, чим вона принципово відрізняється від аморального (суто чуттєвого) гедонізму. Евдемоністична кінцева мета відкрита перед кожним, але реалізувати її, наблизитися до неї людина може тільки в міру своєї освіченості та вихованості. «Проте такий «демократизм», – як зазначає Р. Апресян, – тільки ускладнює мислиму варіативність насолод і, отже, підриває неминучу універсальність морального принципу» [1, с. 282-283].

Калокатія в контексті гедоністичного світогляду трансформується в ідею морально-естетичного виправдання самогубства. Розуміння того, що в житті є не тільки задоволення, а й страждання, що цих страждань уникнути практично неможливо, спонукало кіренаїка Гегесія до висновку, що вищим задоволенням є добровільна смерть, яка звільняє від життя, переповненого стражданнями. «Але на такий логічний висновок міг зважитися лише мудрець – гедоністичний аскет»; хоча справедливим є припущення, що акцентовані нарікання щодо страждань, особливо такі, за яких очевидним є не досвід Іова, а всього-на-всього мудре міркування про життя, – є своєрідним інтелектуальним кокетством, моральним "мазохізмом", який додає радість і егоїстичний інтерес у горі та скорботі» [1, с. 286-287]. Йдеться про характер, описаний С. К'єркегором, особливістю якого є несвідоме вдоволення своїм становищем, оскільки людина розуміє, що вічне значення особистості пізнається не в благоденстві, а в стражданнях і тому воліє залишатися самою собою, зберегти своє Я за будь-яких обставин.

Отже, принцип калокатії дозволяє провести умовну межу між евдемонізмом і гедонізмом, який не переймається проблемою гармонійного поєднання моральних і естетичних цінностей. Ігноруючи аристотелівське питання (в ім'я чого ми обираємо: життя в ім'я насолоди чи насолоду в ім'я життя), гедоністи абсолютизували задоволення, підпорядкувавши йому все інше (за Аристіпом, задоволення є благом навіть тоді, коли воно породжується найпотворнішими речами). Разом із тим це ще не означає, що більш аксіологічно досконала евдемоністична теорія моралі, будучи небайдужою до принципу калокатії, репрезентує вищий тип етики, релевантний сучасності, тому що кантівське протиставлення гіпотетичного та категоричного імперативу не втратило, на щастя, свого морально-етичного значення.

1. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы / Р.Г.Апресян. – М.: ЦОП ИФРАН, 1995.
2. Кьеркегор С. Гармоническое развитие эстетических и этических начал в человеческой личности / С. Кьеркегор Наслаждение и долг. – Спб., 1894.
3. Левчук Л.Т. Эстетика: підручник / Л.Т. Левчук, Д.Ю. Кучерюк, В.І. Панченко; /за заг. ред. Л.Т. Левчук. – К.: Вища школа, 2000.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – Том IV. – М.: "Искусство", 1975.

### МОРАЛЬНІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ У СИСТЕМІ ПРАКСЕОЛОГІЧНИХ ОЦІНОК ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

Однією з ознак сучасності є абсолютизація суто економічних цінностей (ефективності, інтересу, прибутку тощо) на шкоду загальнолюдським. Часто спостерігаємо своєрідне звуження буття особистості до її майна і тенденцію оцінювати людину виключно з погляду її матеріального статусу, фінансових можливостей та успішності. “Прагматичність” теперішніх часів, ідеалом яких стала максимальна результативність у досягненні благ, проявляється у сприйнятті більшістю населення як належної думки, що “людьми керує інтерес” і мовчазному погодженні з тезою, що “ціль виправдовує засоби”.

Віднайти універсальні принципи організації та оцінки цілеспрямованої діяльності намагається праксеологія. Хоч ця наука вивчає усвідомлені дії насамперед під кутом зору їх результативності, праксеологи підкреслюють важливість врахування також етичних характеристик виконаної роботи. Не випадково вже давні мислителі розглядали результативну діяльність у контексті своїх розмірковувань про мораль, а фундатор праксеології, польський вчений Тадеуш Котарбінський вважав науку про практичність дії частиною етики, поруч із гедоністикою (наукою про щасливе життя) і моральною деонтологією (наукою про те, як потрібно жити, щоб заслужити ім'я достойної людини). Такий підхід рекомендує дотримуватись відповідного алгоритму людської поведінки. Спочатку людина повинна зважити, якою мірою задумана дія сприятиме її щастю. Переконавшись, що досягнення даної мети зробить її щасливішою, вона починає складати план дій. Нарешті, суб'єкт повинен оцінити свої дії, співставивши їх із моральним обов'язком, і, якщо вони з ним не узгоджуються, пошукати інший спосіб реалізації цілі.

Моральний компонент має бути присутнім на кожному етапі діяльності: від окреслення задуму аж до оцінки здобутого результату. Так, критерій моральності повинен братись до уваги поруч з іншими праксеологічними вимогами, котрі апробують мету діяльності: ясність і чіткість постановки, реальність і доступність, доцільність, належна спланованість. В іншому випадку рух людини до цілі, ймовірно, буде невпевненим, а досягнутий результат – хитким або ж взагалі знеціненим, в тому числі для суб'єкта. Тому праксеологія рекомендує завжди враховувати вплив досягнення мети на наше життя і життя оточуючих.

Що ж до оцінки результатів діяльності, то в системі основних праксеологічних критеріїв – ефективність, вигідність, економічність – моральність повинна розглядатись в межах другого показника. При оцінці вигідності слід враховувати всі елементи корисного результату і втрат. Досягнення результату з одночасним завданням шкоди власній репутації чи самооцінці може бути не вигідним із погляду тривалішої часової перспективи й перешкоджати суб'єкту у досягненні його цілей у майбутньому. Не випадково перевірена століттями мудрість різних народів застерігає: “човен зла плаває недовго”, “нечесно набуто добро не приносить користі”, “нечесні прибутки – без користі і витрати”, “один недобрый вчинок потопить сто бочок добрих діл” тощо.

Праксеологія солідаризується із думкою про важливість сприйняття діючим суб'єктом свого обов'язку як категоричного імперативу (у Й. Фіхте цей закон звучить так: “завжди чини, керуючись твердою переконаністю в своєму обов'язку”). Така позиція стосується не лише індивідуальної, але й колективної діяльності, адже для узгодження та ефективної реалізації останньої необхідно, щоб кожний учасник якнайточніше реалізував свою місію заради єдиної мети. Ось чому відповідальність традиційно зараховують до числа найвищих і найбільш бажаних якісних характеристик працівника.

Таким чином, моральність займає важливе місце в системі критеріїв людської діяльності. Ця думка повинна бути щоразу представлена і належним чином обґрунтована під час ознайомлення молоді з теоретичними основами діяльності, широко культивуватись в індивідуальній та суспільній практиці як засіб вдосконалення та підвищення ефективності індивідуальних та колективних суб'єктів шляхом етизації їхньої комунікації.

Марина Савельєва

Центр гуманітарної освіти НАН України

### МОРАЛЬНІСНІ МЕТАМОРФОЗИ СУБ'ЄКТА ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ КУЛЬТУРИ ПОСТМОДЕРНУ

Здавалося б, нема нічого більш прозорого та зрозумілого, ніж взаємний вплив сфер суспільної свідомості. Втім, коли йдеться про конкретні приклади цього впливу – скажімо, про особливості прояву моральності в сферах науки, політики, права, релігії чи мистецтва, виявляється, що все обмежується постановкою проблеми висування етичних вимог до функціонування цих сфер. А це зовсім не одне й те ж

саме, що й визначення міри відображення в них моральнісних якостей людини.

Історія філософії відобразила логіку становлення цієї проблеми через її взаємний зв'язок з проблемою (само)визначення людини як суб'єкта. Людина впродовж історії відображала та формувала навколишній світ як міру збагнення своєї сутності. Спочатку вона уявляла себе особистістю, що живе у цілісному та гармонійному світі; потім це уявлення поступилося місцем уявленню про суб'єкт пізнавального процесу, який живе у власноруч створеному світі; врешті-решт, останнім стало уявлення людини про себе як псевдо-суб'єкт, що цілковито вилучений з пізнавально-дослідного процесу для максимальної об'єктивності та незалежності його протікання. У цьому випадку функції справжнього суб'єкта перекладаються на будь-яку безособову сферу колективної духовної діяльності, яка має найбільш виразну практичну цілеспрямованість — наприклад, науку.

Класичне мислення ґрунтувалось на принципі гносеологічної очевидності: оскільки зворотним боком історичного становлення людини є розуміння процесу пізнання як самопізнання, будь-яка сфера людської діяльності повинна мати свою міру моральності, тобто узгоджуватись з пануючи в суспільстві нормами, правилами, світоглядними орієнтирами та стереотипами. Інакше пізнавальний процес не може здійснюватись — будь-яка дія у будь-який момент може стати протидією, запереченням самої себе. Тому визначення моральнісних параметрів різних видів людської діяльності для класичного мислення було проблемою, так би мовити, технічною, а точніше, соціально-емпіричною, що розв'язувалася індуктивним шляхом.

Некласичне мислення поставило проблему вже як «форму проблеми»: це були пошуки підстави взаємного переходу досвідів суспільної свідомості з метою доведення х несуперечливого співіснування. Тим самим проблема моральнісних критеріїв пізнання також розглядалась як позитивна, тобто цілком спроможна бути розв'язаною, щоправда, вже засобами не науки, а феноменології. На рівні підстави свідомості моральнісний досвід майже неможливо відрізнити від загального пізнавального процесу. Тому процес пізнання може здійснюватись лише з урозумінням відповідальності людини за саму себе.

Нарешті, посткласичне мислення загрузло у проблемі самої форми мислення (форми ставлення до проблеми) і тим самим припинило можливість подальшого формування змістовної проблематики пізнання: це була проблема самої можливості взаємного відображення духовних спроб. Найбільш яскраво тенденція формального скептицизму виявилась у течіях постмодернізму та деконструктивізму з їх настановою на смислову

«смерть суб'єкта», та постструктуралізму з його концептом «відсутньої структури». Моральнісний досвід з огляду на це залишається замкнутим в собі, самодостатнім та вкрай умовним, неоднозначно трактованим відносно інших досвідів свідомості.

Постмодерністська позиція дослідження долі моральнісного досвіду відрізняється парадоксальністю, що дозволяє їй мати переваги перед іншими гносеологічними позиціями. Зокрема, головний принцип постмодерного мислення полягає в тому, щоб не обмежуватись в судженнях лише формою мислення, а всіляко їй суперечити, що, як не дивно, тільки йде на користь мисленню, підтверджуючи його універсальність, а, отже, й несуперечливість. З огляду на це будь-яка суперечність класичним нормам моральності може розглядатись як критерій її історичного краху, а може й як критерій переходу до чергового історичного етапу існування, сутність якого — у розширенні можливостей моральнісного вибору суб'єкта пізнання як псевдо-суб'єкта.

Трансформаційними процесами сьогодні охоплені всі сфери суспільної свідомості. Але найбільш примхливі метаморфози творчого суб'єкта демонструє сфера естетичного досвіду. Осць кілька характерних ознак зміни «морального обличчя» естетичного суб'єкта.

По-перше, художник як псевдо-суб'єкт ні в якому разі не повинен відтепер дотримуватись строгих принципів «високого мистецтва», а рівною мірою плідно видавати як твори масового смаку, так і твори смаку елітарного, причому, працювати над ними майже одночасно. Така творча гнучкість часто сприймається як своєрідна «мімікрія», але може оцінюватись і як ознака професійної різнобічності та відкритості, коли майстер демонструє безмежні професійні можливості, експериментує з різноманітними художніми стилями, зображувальними техніками, і однаково комфортно почуває себе у різних жанрах.

По-друге, художник відтепер перестає бути автором твору у традиційному розумінні, тому що сам твір, через сполучення у ньому різних технік та зображувальних засобів, не є вже традиційно позиціонованим «витвором мистецтва». Більше не має значення, хто або що перед нами — оригінал чи копія, и, відповідно, авто чи співавтор. Причому, співавторство може проявляти у різних модифікаціях: як продовження сюжетної лінії висхідного твору (дописування недописаних творів Достоєвського, Діккенса, Булгакова тощо); як спроба досягнення зовнішнього повторення у своєму творі художніх рис чужого твору (таке собі нехтування фактором часу, як у відомій новеллі Х.-Л. Боргеса «П'єр Мерар, автор "Дон Кіхота"»); як навмисне створення тенденції *копіювання* у мистецтві та літературі як завуальованого *копіювання, імітації самих мистецтва та літератури* — інакше кажучи, копіювання як зміст творчого



процесу поступово стає його формою, повноцінним способом його сучасного існування. І таким чином подальше існування мистецтва та література стає проблематичним. Підтвердженням цьому може слугувати аукціонікопій мистецьких творів, які сьогодні стають все більш і більше популярними. Причому, в процесі таких заходів виявляються більш та менш вдалі і високооплачувані копіїсти. Таким чином, створюється певний «паралельний простір» мистецтва, який є байдужим до простору реального мистецтва, хоча й існує за його рахунок.

Високий рівень технічної майстерності сучасного митця дозволяє йому у якийсь момент відчутти себе всесильним – не лише собою, а й ким завгодно «Смерть суб'єкта» – міфічне уявлення, тому насправді може подарувати йому нове життя, і навіть не одне. І справа навіть не в тому, що сьогодні митець здатний створити щось таке, що може справді дорівнюватись великим творам мистецтва минулих часів. Він спрямовує власні здібності у бік художнього перетворення самого себе, демонструє можливість ставати ким завгодно: копіюючи Ван-Гога, він – Ван-Гог, бо неодмінно починає мислити, як Ван-Гог. До того ж, сьогодні може легко досягти й зовнішньої, предметної схожості з відомим твором. Завдяки високим технологіям імітатор спроможний відтворити хімічний склад фарб, полотно, ґрунту потрібного часу. І ось вже немає жодної розбіжності між твором реального Ван-Гога та його сучасної імітацією. За винятком «присутності Духу» та ще, може, критерію часу, який відділяє твір історичного майстра від його віртуального двійника.

Навряд чи всі ці новачки творчого процесу могли б здійснюватись і заохочуватись громадською думкою, якби не супутні зміни у сфері морального досвіду. «Стати іншим» сьогодні означає «стати носієм або представником іншого світу». Але, на відміну від класичних уявлень про «інший світ» як норму-взірець, сучасні уявлення про «інше» передбачають його суцільне відчуження – не лише іншість його змісту, а насамперед, іншість стосовно світу як такого – це «інше сутності світу», у якому, відповідно, є власний зміст, що ніяк не виявляє себе зовнішнім спостерігачам. Це «інше світу», де моральність стосовно світової моральності має виявлятися як «інше моральності». І це навіть не є синонімом ніцшеанської «імморальності»; цьому поки що взагалі немає назви.

Деякі сучасні дослідники бачать причини такої трансформації у суперечності моралі як одного із способів колективної саморегуляції та етики як досвіду насильницького затискання цієї саморегуляції у науковій шорні. Якщо етику та мораль розуміти саме так, тоді, насправді, «криза етики не призводить до кризи моралі» [1, 17–20]. Так само, як нині є можливою «етика без моралі», є можливою і «мораль без етики»: «Мораль

у ситуації хаосу виникає емерджентно в межах стрімких солідарностей, моральні Я не шукають для себе етичних засад, але створюють їх у процесі самостворення за умов гострого усвідомлення особистої моральної відповідальності за вибір» [1, 17–20].

При цьому зростання зовнішньої суперечності моралі та етики компенсується нівелюванням внутрішньої суперечності моралі та моральності. Індивідуальний творчий смак цілком захоплюється сьогодні думкою та потребами споживача, оскільки і сам належить споживачу. В цьому розумінні між творцем-митцем та споживачем є лише фахово визначена дистанція. В усьому іншому вони – скоріше, співробітники, які потребують один одного: один з них забезпечує задоволення естетичних потреб, інший – задоволення потреб фінансових.

1. Bauman Z. Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality. – London: Blackwell, 1995.

Тетяна Суходуб

Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України

## МОРАЛЬНІСНІ АСПЕКТИ СУСПІЛЬНИХ КОМУНІКАЦІЙ

Якою є людина, хто вона є як особистість, які цінності сповідує, які смисли створює, а також яким є суспільство, наскільки воно реалізує в побудові публічного соціального простору моральнісний вимір буття – все це відкриває сфера комунікації. Пошук шляхів етизації суспільних комунікацій як практична проблема сучасного суспільства потребує насамперед звернення до її теоретичних аспектів. Адже є нерозв'язаними питання щодо смислового визначення таких ключових для проблеми термінів як комунікація, спілкування, соціальна комунікація, екзистенційна комунікація, комунікативна культура, культура діалогу тощо. Проста констатація їх нетотожності не задовольняє, адже не розкриває смисл цих термінів, задля чого є сенс звернутись до історії становлення комунікативної культури. Остання ж проявляє себе насамперед в практиках, зокрема, етичних, але помітне поширення використання поняття «практики» не робить його в змістовному плані більш визначеним і сталим. Можна виокремити лише підходи, що мають місце, зокрема в українській філософії, щодо поняття «практики». Так, як вважає А.В. Толстоухов етика і діяльність (практика) представляють собою два засадничих моменти практичної філософії, які не тільки не суперечать один одному, а і взаємодоповнюють, пояснюють. Практика завжди несе в собі

моральнісних вимір, належачи до сфери морально-практичної. Проблема ситуація полягає в тому, що поняття практики є таким же неоднозначним і широким, як і поняття «практичної філософії». А.М. Єрмоленко визначає «практичну філософію» як «прикладну етику», покликану з етичної точки зору розв'язувати проблеми економіки, лінгвістики, соціології, права, політології, екології, культурології тощо. На його думку, етична раціональність є раціональним обґрунтуванням норм і цінностей для спільного життя людей, тобто виконує легітимативну функцію, відповідає на запитання про «кінцеві» смисли життя. А.М. Лой стверджує, що саме етика призначена бути ядром сфери морально-практичного. На думку І.С.Добронравової, існує два підходи до визначення людських практик: згідно з одним, історично існували, замінюючи один одного класичні, некласичні та постнекласичні практики, а інший підхід виходить з того, що практики за природою своєю – постнекласичні, націлені насамперед на ціннісний вимір в аналізі об'єктів, що еволюціонують. В.В. Кізіма особливість постнекласичних практик бачить насамперед в тому, що вони дозволяють людині перебувати «в оберненості до повноти буття», виявляючи в такій своїй реалізації й власну повноту. Означені та інші підходи до терміну «практики» дозволяють зрозуміти, що йдеться в сучасній філософії, що претендує на статус «практичної», насамперед про морально-ціннісний вимір людської діяльності; про увагу до життєвого світу людини, до «ідеології» повсякденності, про духовність як спосіб трансформації універсальних, загальнолюдських цінностей в особистісне життя, у вчинки людини, її суспільну діяльність тощо. Практичні проблемні ситуації, що виникають при цьому, пов'язані перед усім зі становленням культури діалогу як умови етизації суспільних відносин.

Процеси комунікації – одна з основних тем сучасної філософії, зокрема, робіт К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, О. Гьоффе, Г. Рормозера, Г.Йонаса та ін. представників такого напряму філософського знання як комунікативна етика, трансцендентальна прагматика або практична філософія. Форми і умови соціального спілкування досліджуються тут у зв'язку з конкретними проблемами суспільств. Ці інтелектуальні пошуки направлені насамперед на встановлення умов можливого взаємопорозуміння людей різних традицій та світоглядів, що можливо при загальній культурній переорієнтації людини з усякого роду зовнішніх приписів і абстрактної колективної нормативності на внутрішню імперативність і ціннісне обґрунтування, на представлені в діалозі зобов'язання.

Філософія, зорієнтована в якості свого предмета на комунікацію як основний «скріп» соціальної реальності міцно розвивається саме в останні десятиліття. Однак виток цього напрямку пов'язаний не тільки з «класичним етапом» філософії діалогу (К. Ясперс, М. Бубер, М. Бахтін),

феноменологічною і герменевтичною традиціями, але й зі становленням та розвитком екзистенціальної лінії філософії і культури. «Класичною» філософією комунікації в певному значенні може виступати екзистенціальна традиція, адже це була одна з перших філософських шкіл, що показала духовно-ціннісну «напругу» комунікації, можливість або відсутність діалогу у відносинах двох «Я-Ти» (С. К'єркегор, Ф.Достоевський, К. Ясперс, М. Бубер, А. Камю та ін.). Саме екзистенціалізм як тип світогляду насамперед звертає увагу на те, що комунікація тільки на перший погляд є ціннісно нейтральним поняттям, зміст якого складає інформаційний обмін, насправді ж воно відтворює форму людських взаємовідносин, взаємовпливів, взаємообумовленостей, взаємодіяльності, які існують в культурних традиціях, а отже припускають спілкування в діалозі, екзистенціального порядку комунікацію.

Про труднощі, пов'язані з формуванням умов взаєморозуміння людей в міжособистісних діалогах як важливого виміру екзистенціального буття, говорить вже С. К'єркегор, творчість якого традиційно розглядається як передумова філософського екзистенціалізму. Загальноприйняті норми людської поведінки в контексті конфлікту з індивідуальними перевагами, сталі правила спільного життя і неможливість прийняття їх в якості невідворотних ціннісних установок, закономірності соціального дискурсу і умови його погодженості з індивідуально-особистісною світоглядною позицією – ці і інші теми представлені в розмислах К'єркегора в якості метафізичних проблем. В його особі філософія шукає підставу для встановлення зв'язків між частинами дезінтегрованого світу, наступ якого на особу одним з перших усвідомлює датський філософ. Звідсіль народжується етична проблематика в його творчості, розгляд філософом парадоксу суб'єктивності як ситуації, що постійно відтворюється – йдеться про неспівпадіння людини самої з собою, розрізнення її духовного світу і «ціннісних світів» інших. Тема «розколотості» особи, неможливості знайти внутрішню рівновагу (коли етичне не знімає болі взаємовідносин, не зцілює людини від порожнечі відчуженості) приводить мислителя до розмислів про життя у вимірах Абсолюту, до теми обґрунтування абсолютного як виміру справжнього людського буття. Ці та інші заявлені філософом теми дозволяють глибше зрозуміти інтелектуальну історію ХХ ст.

Проблеми комунікативної взаємодії осіб залишаються відкритими і в сучасній культурі. Розпадається вже не тільки людина, але й світ людського буття, життєвого простору. «Технологічність», стандартизація сучасної культури і пов'язане з цим «панування мас» помітно ускладнюють духовно-моральнісний шлях сучасної людини. Якщо на початку ХХ ст. «людина маси» лише заповнювала собою соціальний

простір, займаючи місця, що традиційно їй не належали, то тепер натовп «активізується», висуває зі свого середовища людей, «масових» за типом самосвідомості, але таких, що мають змогу ставати суб'єктами прийняття важливих для суспільств рішень, працюючи при цьому на «посередню людину», її стереотипи мислення і життєві пріоритети. В сучасних умовах практично необмежених можливостей «технологічної» обробки свідомості «людина маси» поступово «еволюціонує» в особливий підвид, котрий можна було б означити як «людина слухняна». Для останньої є характерним «удаваний розум», некритичне, «перелякане» мислення, «пофігізм» як життєвий принцип, зняття відповідальності, пристосування до пануючої думки. Це тип людини агресивної, хоча і безвольної, такої, яку легко примусити до «правильного» розуміння обставин, мислячої в традиції міфології. Перевага міфологічного мислення над критичним, що є реальністю в побудові суспільних комунікацій при пануванні «людини слухняної» (особливо в суспільствах з несталою демократичною традицією), створює конфронтацію, породжує ситуацію агресивного, «крикливого» диктату, приглушує дієвість права та інших соціальних інститутів, перетворюючи культуру діалогу на «ток-шоу», де говорять, але не чують. Аналіз тенденцій сучасного культурного розвитку таким чином показує, що у «вік мас» особистості приречені становитися одиночками, так як від людини в принципі не вимагається відповідального рішення, індивідуального вибору, як в її власному самовизначенні пріоритетів буття, так і в питаннях громадянської історії, побудови публічного комунікативного простору суспільств.

*Марина Турчин*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

#### **АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ОБҐРУНТУВАННЯ МОРАЛІ**

Основні завдання сучасної етичної науки полягають у відмові від передумов буденної моралі, стереотипів наукоподібності, а головне – розробці фундаментальних засад справжньої науки про мораль.

Обґрунтування моралі – теоретична процедура, завдяки якій в етиці намагаються довести необхідність виконання моральних вимог кожною окремою людиною. На відміну від простого пізнання явищ моральнісного життя, процедура обґрунтування передбачає пояснення: чому особистість зацікавлена у тому, щоб бути моральнісною, що пропонує їй мораль для покращення якості життя?

Предметом етичного знання є поєднання об'єктивного і суб'єктивного. Відтак, історичний процес формування предметного знання про мораль обумовлений, з одного боку, об'єктивним конкретно-історичним рівнем розвитку самої моралі, а з іншого – способом освоєння моралі теоретичною думкою. Тому ми підемо шляхом виявлення основних історичних ступенів розвитку єдності об'єктивного і суб'єктивного в предметі.

У теоріях минулого моральні закони виводилися або з досвіду, або з ідеї, або з божественної волі. Обґрунтування моралі могли бути гетерономними, а критерії моралі так чи інакше зводилися до задоволення.

Особливістю становлення етичної думки у рамках новоевропейської філософії було розуміння моралі як науки. Основне завдання мислителів того часу полягало у теоретичному обґрунтуванні останньої. Це пояснюється, по-перше, роллю морально-етичних передумов у генезі науки Нового часу: моральне виступало своєрідним гуманітарним концептом для свідомості, що поставало результатом уже здійсненої раціоналізації дійсності. По-друге, мораль завжди була теорією буденної свідомості, значущість якої зростала за відсутності справжньої теорії (світу і людського світовідношення). Тому спочатку в новоевропейському суспільствознавстві етичні категорії трактувалися за аналогією з гносеологічними, а предмет етичного знання підмінявся предметом моральної свідомості.

Сумніви щодо можливості теоретичного обґрунтування моралі засновані на тезі (яка йде від Д. Юма) про те, що судження про належне не слідує із суджень про сутне. На думку мислителя, розум оперує поняттями, а мораль заснована на афектах, які перший створити не в змозі. Ця ідея отримала розвиток у вченнях таких філософів, як Р. Хейр, Р. Брандт (аналітична філософія), Р. Рорті (неопрагматизм), М. Шелер (аксіологія). При цьому вони пропонують різноманітні передумови для модальності практичного моральнісного ставлення однієї людини до іншої (від вираження емоцій чи раціоналізації бажань того, хто говорить до утвердження абсолютного царства цінностей).

Провідну методологічну роль в ірраціоналістичній етиці відіграло питання про суб'єкт моральної творчості, про співвідношення нормативно-ціннісного і автономно-особистісного моментів у моралі.

На сьогодні процедура обґрунтування моралі розгортається у двох основних напрямках: вона є спробою виведення моралі з певної реальності (соціальної, біологічної, психологічної), наприклад, із завдання стабілізації суспільства, умов оптимального задоволення деяких базових

потреб людини. Це так зване доцільне обґрунтування моралі; інший шлях полягає у проясненні сенсу моральних понять як таких, виведення їх змісту з мовного контексту, із історичних інтуїцій, а також із здатності розуму встановлювати для себе межі поширення своєї свободи. При такому підході відправною точкою процесу обґрунтування моралі є реальність існуючих моральнісних відносин, безпосередні причини їх виникнення [1, с. 163-164].

На думку О. Разіна, варто виділити такі основні способи обґрунтування моралі:

- утилітаризм;
- абсолютизм;
- конвенціоналізм;
- натуралізм;
- космізм;
- соціологічне обґрунтування моралі.

Безумовно, ці способи дають певні уявлення про окремі сторони морального життя, про особливості моральнісних систем, що характерні для тих чи інших історичних епох. Кожен із них сам по собі є обмеженим. Лише комплексне їх використання, загальна сукупність раціональних поглядів на мораль і психологію людської поведінки в цілому здатна відкрити, на наш погляд, шлях до справжнього обґрунтування моралі.

З постановкою і методами вирішення проблеми емоційного та раціонального в моралі в історії етики мають місце такі теоретичні помилки і крайнощі, як абсолютизація норм моральності й релятивізм у тлумаченні способів, за допомогою яких відбувається залучення індивідів до вимог соціального життя. Варто згадати й про формалізацію моралі, що зводить етичну проблематику до вивчення можливостей раціонального обґрунтування цінностей і обов'язку, відходячи від питань моральної мотивації. Націленість на інтелектуалізацію моралі утворює прірву між розумінням і осмисленням її вербальних виражень та практичною поведінкою, реальним втіленням у життя.

1. Разин А.В. Основы этики: Учебник. – М.: ФОРУМ: ИНФРА-М, 2006. – 304 с. – (Профессиональное образование).

## САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИ ЯК СОЦІАЛЬНА ЦІННІСТЬ

Життя людини, безумовно, “розгортається” унісон з технологічною та соціокультурною еволюцією. Але не менш важливою компонентною умовою життєтворчості є також надзвичайно складна суб'єктивна реальність, еволюція духовних можливостей та потреб. У цьому переконує історія складного за своєю взаємодією та взаємовпливом комплексу “Міфологія – релігія – мистецтво – етика”.

Саме в духовному контексті життя набуває чинності так званий “людський фактор” у його не звольгаризованому ідеологемами сенсі. Розвиток, становлення особистості, безумовно, здійснюється через виховання, соціалізацію та моральне наслідування. Однак, вже античні філософські парадигми Сократа (пізнай самого себе), Протагора (людина – міра усіх речей), мислителів подальших культурних епох започаткували дещо нову акцентуацію. Людина здатна пізнати свій духовний світ, коригувати мотиви та потреби, управляти своєю поведінкою. Отже, людина формується, виховується в контекстах соціального середовища. Але домінантою її життя є **САМОТВОРЕННЯ**.

Відомий вислів Ф.М. Достоевського про те, що в людину треба “виробитись”, вирости, на жаль, не культивується в сучасних системах суспільного виховання. А легковажні, не переобтяжені вистражданими моральними переконаннями, заяви “я (= він) зробив себе сам” свідчать зазвичай про дивовижне невігластво, профанацію великою людською ідеєю, без перебільшення, духовної проблеми. Адже “зробити себе” власником потужного валютного рахунку в банку аж ніяк не означає “зробити себе” кращою (культурнішою, поряднішою) людиною. Це те саме, що самозакохана зірка естради, публічно “понтуючи”, втішається своєю абсолютною нездатністю “бодай один день прожити “правильно” вихованою людиною і в ідеально прибраній квартирі”. Мислення, стандартизоване масовою культурою та комерційною психологією, не залишає місця конструктивній етичній рефлексії, як основи самовдосконалення. Не викликає сумнівів наростання, употужнення тенденції радикального руйнування вікопомних канонів морально-світоглядного виховання. Очевидно, вже відбулося масштабне знецінення духовних переживань та уявлень людини, спрямованих у віддалені перспективи її життя.

XXI століття на думку А.В. Сохань [1], увійшло в історію як “час нового світу”. Та питання “чи буде таким же очевидним оновлення,

вдосконалення людини як покращення техніко-економічних умов її існування?” залишається надовго.

Можна було б сказати: так було й буде вічно. Але є інша відповідь: шукай у собі людину, “виробляйся в людину”, “чини належне і лише після цього “будь, що буде”. Ясна річ, подібні настанови чи заклики нездатні визначити самовдосконалення як домінують світоглядних переконань і програму життя. Досить нагадати про більш як двохсоттисячолітню християнську моральну проповідь і досвід, етичну спадщину великих подвижників. Вони ніколи не були прикладом для масового наслідування. До того ж, неабиякою спокусою примиритися з недоліками, недосконалістю для багатьох може виявитися біблійне твердження про невідворотність внутрішньої спонуки чинити протилежне бажаному.

Виникає питання “Чи правомірно такий суперечливий стан тієї чи іншої людини (при будь-якій статистиці рецидивів) зводити в універсальний закон життя?” Адже не тільки констатується нездатність подолати те, що засуджується, шкодить життю. Заперечується сама необхідність проектувати свій розвиток, впливати на його динаміку, свідомо адаптувати його не тільки до сьогоденних вимог суспільної моралі, але й до майбутніх вдосконалень цієї моралі. Інакше кажучи, ідеалом людини має бути не тільки особисте вдосконалення. Мірою особистої гідності, досконалості є також активна участь у вдосконаленні цілого – суспільства через особисте утвердження незаперечливих духовних цінностей. Справа в тім, що сенсом щастя є не буття в його онтологічній даності, а прагнення до буття **НАЛЕЖНОГО**. Коли Кант писав про найвищу мету пізнання, він пов'язував його з тим, щоб навчитися, яким потрібно бути аби бути людиною [2]. Це означає, що іманентною якістю людини є потреба і здатність, “самобудуватися”. Почуття невдоволеності собою є своєрідною необхідністю в етичних вимірах, які в перспективі звужують спектр самокритики і незадоволення собою. Ця унікальна духовна “процедура” взаємодії цілісної людини з триєдиним часом веде до того, що на думку В.І. Шинкарука “минуле не залишається позаду”, а йде з нами, де майбутнє не приховане, а передбачається, проектується, переживається [3].

Моральний ідеал, якого прагне людина в процесі ціннісного само відношення, набуває **Надособистісного** значення, розширює сферу соціальної адаптації та референтності. Аксиологізація життєвих “планів”, “цілей”, “програм”, “перспектив” неодмінно підводить людину до саморозвитку як суспільної істоти, як етично і соціально значимого модусу буття.

Резюмуючи сказане, підкреслимо, що самовдосконалення – феномен багатоплановий, контекстуальний. Його осмисленість та конструктивізм

залежить і від волі особи, і від соціального середовища. Останні два фактори є однаково вирішальними. Людина, писав Достоєвський, належить суспільству, але не вся... Людина здатна апелювати до майбутнього і долати магнетичний вплив натовпу.

1. Сохань Л.В., Сохань И.П. Время нового мира и человек... Социологические очерки. – К., 2001.
2. Кант И. Приложения к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного //Кант И. Соч. в 6-ти томах. – Т. 2. – М., 1964.
3. Шинкарук В.И. Философия и мировоззрение //Человек и мир человека. – К., 1977.

Володимир Хазін  
Мукачівський державний університет

### ДУХОВНІСТЬ ЯК СМИСЛОЖИТТЄВИЙ ОРІЄНТИР ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Стосовно природи духовного навряд чи варто вести мову, залишаючись в межах традиційної новоєвропейської опозиції “суб’єкт – об’єкт”, коли людський індивід тотально узурпує всі визначення суб’єктності, а тоді вся реальність поза ним постає в суто об’єктних окресленнях. Духовне як таке не дається нам в межах “предметної установки свідомості” (С. Л. Франк). Пригадаймо відомі (в минулому, тепер про це рідко хто згадує) слова К. Маркса стосовно головного недоліку всього попереднього матеріалізму: взяття предметності у *формі об’єкту*, а не у вигляді людської чуттєвої діяльності, не *суб’єктивно*. Тим більше дух не може бути схоплений у формі об’єкту як щось дане нам ззовні в об’єктних вимірах. Якщо предметна матеріальна дійсність є даною нам лише у формах нашої власної чуттєвої діяльності, то духовне дається у формах нашої духовної діяльності. Духовне є доступним нам лише *суб’єктивно* в подвійному значенні: по-перше, в нашій *суб’єктивній* активності, крізь форми здійснення нашої власної суб’єктності, і по-друге, дух може бути нами сприйнятий і розкритись нам лише в міру *своєї власної суб’єктності*. Суб’єктність належить, таким чином, самій природі духу.

Духовне – за всієї своєї субстанціальної об’єктивності – є суб’єктивним, до такої міри суб’єктивним, що знаходить свої здійснення в нашій власній *суб’єктивності*, яка є *духовною* за своєю природою, за своїм “народженням”, способом утворення і виростання, і, врешті-решт, за своїм

призначенням. Хоча реальні способи здійснення людської суб'єктивності бувають вкрай бездуховними, коли позбавляються вимірів абсолютного, коли акцентується власне "своє" всупереч суб'єктності іншого, суб'єктності самого буття. Людська суб'єктивність як мікрокосм відкрита цілості буття, вміщує його в собі; вона й зіткана з атрибутивних вимірів самої субстанції, постаючи вищою формою саморуку й саморозвитку об'єктивного (в смислі – субстанціального). Духовність як така і є глибинною пам'яттю (пригадуванням) суб'єктивності про свою справжню батьківщину. Об'єктна ж форма духовного є суцільним забуттям свого витоку, своєї дійсної, істинної природи.

За С. Л. Франком, духовне життя якісно, категоріальним родом буття відмінне від будь-якої об'єктивної дійсності, від об'єктності і речовості. Гегель стверджує, що дух не може розглядатись як річ в межах розсудкових категорій, оскільки дух є чимось неспокійним, чистою діяльністю, запереченням, чимось, що в своїй простоті відрізняє себе від самого себе, не щось, готове вже до свого прояву, не якась істота, що ховається за масою явищ, але те, що по істині є дійсним тільки завдяки необхідним формам свого необхідного самовияву. Духовне як таке є чиста суперечність, оскільки інше, заперечення, протиріччя, роздвоєння – все це належить природі духу (Гегель), проте саме духовне і зберігається в суперечності; воно "має силу зберігатись" в суперечностях. Суперечності, за Гегелем, притаманні не речам-об'єктам, а суті речей; сфера сутності, де панує не *перехід* (як в наявному бутті), а *рефлексія* (світіння одного в іншому), постає цариною *ідеального*. Саме тому духовне не втрачає себе в іншому, а знаходить, будучи в змозі повернутись до себе. Оскільки субстанцією духу є, таким чином, свобода, до духовного як такого не можна застосовувати категорії редукованого детермінованого буття (виміри "світу природи", за Кантом).

Отже, духовне пов'язане з іманентною суперечністю. А там, де суперечність, там і *суб'єктність*. Те, що існує і розвивається через власну суперечність, постає необхідно суб'єктивним. Найбільш загальне визначення *суб'єктності* – бути основою процесу (Г. В. Лобастов); в якості основи суб'єктність повинна бути зрозумілою як внутрішня суперечність, що покладає рух і визначає його. Визначення руху суперечністю є визначення його до свого власного розв'язання. В світі самому по собі суб'єкт збігається з визначенням самого буття. Суб'єктність – це активний момент в бутті, який передбачає свою протилежність – момент пасивності, залежності, покладеності. Ця протилежність фіксується поняттям "об'єктність". Іншими словами, розпізнання *суб'єктності* й *об'єктності* пов'язане з розрізненням буття на активне і пасивне. Проте *суб'єктність* виражає не просто активність, але начало (основу) суперечності. Але тим

самим будь-яке начало повинно бути зрозуміле лише як момент у складі цілого, і лише в якості такого моменту воно є абсолютним. На абсолютне може претендувати лише та особлива форма начала, яка виражає собою *абсолютну межу* в розвитку тієї рефлексивності, яка міститься в силі, що покладає, будь-якої суперечності. Ця "гранична представленість своїх власних основ і фіксується поняттям Я – началом, що вбирає в себе можливість всіх речей, їх начала, їх суперечності, а тому здатне до *вільного* покладання своєї активності... Людське Я є єдиний істинний суб'єкт. Суб'єктність дійсності тут не тільки проявлена, але й представлена єдино істинним способом, тобто в формі тотожності з буттям. Людина, особистість, Я – це й є істинною, *конкретною тотожністю* субстанції і суб'єкту" [1, с.308-309]. Тобто, в точці Я суб'єктивність і суб'єктність збігаються. Проте вважати, що суб'єктність як така (відповідно, і дух) є тим, що притаманне тільки людському "Я", значить мислити вельми абстрактно, тобто поверхово.

Духовне не може існувати в *об'єктній* формі; вірніше, може, але, поперше, таке існування є граничною мірою спотворення самої істотності духовного, а во-друге, в такій формі духовне не впізнається, не розкривається як власне духовне. Ось чому Микола Бердяєв рішуче поставав проти *об'єктивності* духу, справедливо вбачаючи в *об'єктивації* реальне відчуження духовного, його замерзання, оціпіння, його відпалій, гріховний стан. Правда, і Гегель з його поняттям "об'єктивного духу" мав рацію, оскільки він аж ніяк духовне не ототожнював з характеристиками індивідуальної свідомості. Гегель у "Філософії духу" поступово розкриває "суб'єктивний дух" (характеристики індивіду), "об'єктивний дух" (сфера права, моралі і моральності, держави) і "абсолютний дух" (мистецтво, релігія, філософія). У Гегеля не можна знайти перебільшення ролі "об'єктивного духу" (у чому його звинувачує М. Бердяєв); просто у нього все те, що відноситься до цієї сфери, постає необхідними формами самоздійснення духу як такого (так само, як і у К. Маркса відчуження є необхідною історичною формою розвитку здатностей роду "людина"). Одна справа – побачити в праві, моралі, сім'ї, державі лише різні способи реалізації й саморуку духу як такого (тобто, утримувати їх духовний зміст), й інша – розглядати все це як деякі інституції, що так чи інакше "соціалізують" людського індивіда чи створюють зовнішні форми його життя. Зрозуміло, у другому випадку будь-який духовний зміст начисто елімінується з цих структурних утворень. До речі, якщо залишатись в межах концептуального поля "соціалізації особистості", то будь-які розмови про духовне, "духовність" перетворюються на набір фраз: мислити реальність власне людського в таких соціологізаторських категоріях можна не інакше, як вкрай зовнішньо.

Суб'єктність духовного розкривається лише в міру своєї власної суб'єктності, – *мірою своєї суб'єктності*. Таке розкриття може бути лише *зустріччю*. Зустріччю з Іншим як з самим собою, з самим собою – як Іншим. Реальність духовного не дається у вигляді “*Воно*”, – тут безперечно правий М. Бубер. Лише у контексті відношення “Я – Ти” духовне постає як, власне, духовне; його природа є “*Ти-подібною*”, а тому тут – не пізнання заради підкорення і використання, а *одкровення*. Не можна не пригадати міркування С. Л. Франка про природу *реальності*, яка не зводиться лише до об'єктивної дійсності, а існує таким чином, що ми в своїй істотності самі є вона; реальність саморозкривається (нами, в нас, в глибинах нашого душевно-духовного ества), а самоодкровення, за Гегелем, належить до істотності духу.

1. Лобастов Г. В. Философско-педагогические этюды / Г. В. Лобастов. – М. : Микрон-принт, 2003. – 329 с.

*Сергій Яцик*

*Житомирський державний університет імені Івана Франка*

### **СПРИЙНЯТТЯ ВЛАСНОГО «Я» ЯК НЕОБХІДНА УМОВА ПОБУДОВИ МОРАЛЬНИХ ПРІОРИТЕТІВ СУСПІЛЬСТВА**

В ході розвитку людства кожна культура виробила певні захисні механізми, що полегшують людині її існування. Сюди можна віднести релігію, мистецтво і філософію. Однією із задач цих сфер було допомогти людині справитися із руйнуючою дією хаосу, допомогти повірити, що людина може контролювати те, що відбувається навколо неї, допомогти відчутти задоволення життям і долею. Проте подібні механізми забезпечують тільки тимчасовий захист. Релігійні вірування з часом «зношуються», втрачаючи здатність забезпечувати необхідний нам душевний спокій. Позбавлені духовної опори, люди часто знаходять вирішення власних проблем у задоволеності життям від колекціонування різноманітних насолод і розваг, що базуються на особистих вподобаннях або вподобаннях, що визначаються суспільством. Багато хто сьогодні проживає життя, керуючись бажанням набуття багатства, влади або сексу. Проте якість життя не можна підвищити у такий спосіб. Ключ до щастя лежить в умінні контролювати себе, свої відчуття і враження, знаходячи таким чином радість в оточуючій нас повсякденності.

Для того, щоб перетворити своє життя на одне яскраве і захоплююче переживання, недостатньо просто навчитися контролювати зміст своєї

свідомості в кожен момент свого життя. Необхідно також мати глобальну систему взаємозв'язаних життєвих пріоритетів, що здатні надати значення кожній конкретній справі, якою займається людина. Якщо просто перемикається з одного виду діяльності на іншій без жодного зв'язку між ними і без жодних перспектив, то ймовірно, що, озирнувшись на прожите життя, людина не побачить в ньому значення. Задача філософії – допомогти людині сформувати систему моральних пріоритетів суспільства, навчити людину досягати гармонії у всіх своїх справах.

Ми живемо в особливий історичний період, коли сімдесятирічний експеримент під назвою «комунізм» не тільки не вдався, а й поховав під власними уламками сотні тисяч людей, підірвав віру суспільства у справедливість державної машини, спотворив моральні пріоритети соціуму, особистість зробив безправною, беззахисною, одинокою. А переживання болю, люти, гніву та страху як і раніше, як багато тисячоліть тому залишаються основними регуляторами індивідуальної людської психіки, певними «психологічними батогами», за допомогою яких соціум управляє людською психікою. Сьогодні українському соціумі, як ніколи необхідно виробити для людини такий рівень толерантності та любові, які вкрай необхідні сучасному українському «Я».

Для розв'язання поставлених задач філософській парадигмі необхідно реанімувати суб'єктивізм, який був винесений за межі рефлексії. Інтерес до власного «Я» як до активного суб'єкту, що включений у різноманітні суспільні процеси, зумовлений необхідністю пошуку особистісних моральних пріоритетів, які дадуть можливість розвитку всього суспільства. Необхідно вибудувати алгоритм сприйняття власного «Я», в якому слід поєднати як раціональні, так і ірраціональні способи дослідження людського буття.

Термін «алгоритм» ми розуміємо як грецькі *ἀλγος* – біль, страждання, мука, горе, скорбота, печаль, і *ῥυθμός* – порядок, ритм, розмір, вигляд, форма [2, с.146]. Але для окремої особистості ці переживання або екзистенціальні стани [1, с.69] у різні моменти життя мають відмінні значення, тому доцільно буде вживати термін «алгоритм екзистенціального сприйняття». Фактично, алгоритм екзистенціального сприйняття власного «Я» є самопізнання особистості, його рефлексія, яка неминує пов'язана із болем, стражданням, мукою, горем, скорботою або печаллю.

Отже, побудова системи моральних пріоритетів суспільства залежить від екзистенціального сприйняття власного «Я», адже те як людина *сприймає* себе, своє місце в суспільстві, – все це позначається на бутті людини.

1. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. / Хамитов Н., Крылова С. – К.: КНТ «Центр учебной литературы», 2007. – С. 69.
2. Яцик С. Філософське розуміння алгоритму екзистенціального сприйняття як основи для розуміння буття сучасної людини. / Сергій Яцик // Матеріали Міжнародної наукової конференції “Духовність. Культура. Людина”. Львів, 15-16 квітня, 2010 р. – Львів: Львівський національний університет імені І. Франка, 2010. – С. 145–146.

*Ірина Яцик*

*Житомирський державний університет імені Івана Франка*

### **ВПЛИВ ФЕНОМЕНУ ЕКСТРЕМАЛЬНОСТІ НА ВИБІР СМИСЛОЖИТТЄВИХ ОРІЄНТИРІВ У ГРАНИЧНИХ СИТУАЦІЯХ**

Екстремальність – це вершина виходу людини за межі буденного буття з його невизначеністю, усередненістю. Оскільки гранична ситуація з особою наполегливістю розкриває темпоральну природу екзистенції, часовий характер людського існування, то той факт, що ми захоплені нашим майбутнім, висвітлює дві фундаментальні ознаки екстремального характеру граничної ситуації: загроза небуття та рішучість бути.

Загроза небуття показує, що людині невідомо її майбутнє, вона не знає, що з нею станеться у наступну мить. Ця невідомість у екстремальності актуалізує рішучість Бути як прийняття відповідальності на себе, як здійснення себе як проекту. Тому вказані ознаки комплексарні за своєю природою: тільки там, де є загроза небуття з'являється рішучість бути.

У буденному бутті така рішучість не усвідомлюється. І навпаки, як тільки людина відчуває у собі рішучість бути, це означає наявність метафізичного поклику загрози небуття. Екстремальність як «перебування на межі», з одного боку, демонструє бінарний характер людського існування у координатах буття/небуття, виживання / зростання, загрози/рішучості. З іншого, є своєрідним подолання цієї бінарності, оволодінням цілісністю свого існування. Інакше кажучи, здійснюється подолання „суб'єкт-об'єктної” парадигми, розщеплення світу на „Я” та „Не-Я”.

Вчинок людини в граничних ситуаціях буття як розкриття сутнісної повноти екзистенції робить актуально присутнім в наявній

дійсності певний духовно-ціннісний порядок, певну систему смислових натягів, що виходять далеко за межі діючого суб'єкта і впливають на аксіологічні аспекти вибору смисложиттєвих орієнтирів.

Ціннісна орієнтація людини здійснюється у со-буттєвості морального, мотиваційного, діяльнісного компонентів. Моральна складова окреслює аксіологічний горизонт людського існування, тобто якими імперативами він користується у своєму житті. Мотиваційна складова розкриває природу прагнення людини до тих, чи інших цінностей. І в даному випадку є те, що людина стверджує експліцитно, тобто те, що вона артикулює у мові, вислові. А є те, що створює імпліцитний стан речей, який можливо лише показати, але не вимовити.

Нарешті, діяльнісна складова постулює актову, творчу, цілісну природу людського існування. При всьї необхідності орієнтування на духовні цінності, людина є водночас духовно-тілесною істотою. Звідси розколотість його буття і палке прагнення до цілісності. Оволодіння цілісністю – мета людського існування, яка на своєму шляху зустрічає трансцендентальний горизонт смерті, який стає наріжним каменем різноманіття світоглядних позицій від спекулятивного містицизму до нігілізму.

Трансординарна екзистенційна транзитність як сукупність соціокультурних психоаналітичних та філософсько-антропологічних аспектів відносно людини концентрує в собі:

- *трансформацію (людина як поліморфна та мультівокальна істота),*
- *транзитність (людина як подорожній, мандрюючий),*
- *темпоральність (людина як тимчасовість),*
- *турботи (турбота про буття (Я та Інший)).*

В катастрофології цей феномен дозволяє розкрити діялісно-смисловий підхід людини, яка конкретизується як внутрішня робота („духовна”) свідомості, яка має смисловий та чи мотиваційний аспекти.

Вибір означає вибір не якоїсь однієї можливості, а себе як єдності, здійсненої в поєднанні минулого з майбутнім, це рух від можливості „до можливої можливості” (Н.Аббаньяно). Екзистенція як можливість вільного здійснення свідомого вибору, трансцендентування як вихід за межі наявного існування, структура як рух від невизначеності до цілісності конституюють інваріантну сутність людини в своїй проблематичності та кінцевості в позитивному екзистенціалізмі.

Н. Аббаньяно та К. Ясперс описують екзистенціальний простір, який суттєво визначає горизонт та можливості пізнання індивідом



світу, інших і себе самого. Екзистенція є результатом граничного зусилля людини, коли їй відкривається її неповторна присутність у бутті, адже в буденному житті людина не завжди усвідомлює себе як екзистенцію. Для цього необхідно, щоб вона усвідомила себе „людиною на межі”. Тільки в цьому процесі усвідомлення екзистенція виступає потенціалом людського вчинку (за К. Ясперсом), а вчинок – завдяки феномену трансцендентування – повнотою здійснення екзистенції (за Н. Аббаньяно). Тому граничний характер ситуації розкриває комплементарність екзистенції та вчинку.

Отже, філософське переосмислення впливу екстремальності на вибір смисложиттєвих орієнтирів в граничних ситуаціях сприяє пошуку нових неklasичних варіантів облаштованості людини у Всесвіті. Це особливо важливо у контексті сучасних світових проблем людства (загроза екологічної катастрофи, соціальний кризовий стан як прояв кризи європейської ліберально-демократичної парадигми, техно-кратична спрямованість буття).

1. Abbagnano N. La struttura dell'esistenza / Abbagnano N. – Milano. – 1970. – pp. 14-43.
2. Abbagnano N. Introduzione all'esistenzialismo / Abbagnano N. – Milano. – 1970. – pp. 77-201.
3. Jaspers K. The military situation / Karl Jaspers. // Jaspers K. The future of mankind. – Chicago & London: Phoenix Book, 1963. – P. 59-66.

## ЦІННОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ СУЧАСНОГО ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ

Любомир Бабій  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника  
Галина Гладка  
Прикарпатський юридичний інститут  
Львівського державного університету внутрішніх справ

### МОРАЛЬНІ ОЦІНКИ – ВАЖЛИВИЙ ЗАСІБ ПІЗНАННЯ І ПЕРЕТВОРЕННЯ СУСПІЛЬСТВА

Всі, хто серйозно замислюється сьогодні над актуальними проблемами моральних засобів вдосконалення сучасного українського суспільства, не можуть не враховувати ролі моральних оцінок в цьому процесі.

Справа в тому, що моральна оцінка допомагає виявляти специфіку соціальних явищ, вона дає нове знання про об'єкт, його здатність відповідати певним інтересам людей. Саме в цьому виявляється “практична функція” моралі, яка розглядає дійсність через призму людської заінтересованості, перетворює її із “буття в собі” в “буття для нас”.

Проте цим пізнавальна функція моральної оцінки не вичерпується. Переводячи дійсність в площину морального розгляду, вона переводить її в нову систему “координат”, інший масштаб бачення цієї дійсності.

Важливо з'ясувати насамперед яким чином виникає загальна значимість моральних оцінок, їх своєрідна інтерсуб'єктивність. Для цього необхідно розглянути насамперед структуру моральної оцінки, а також місце і роль цінності в них та її пізнавальні можливості.

Моральна оцінка включає чотири структурні елементи: суб'єкт, предмет, характер і підстави. Суб'єктом виступає особа (часто група людей), яка визначає цінність за певними предметами шляхом їх оцінки [1, с.21]. Щодо об'єктивності такої оцінки, то важливо враховувати, на якій основі вона виникла.

Предметом моральної оцінки є ті явища, які оцінюються людьми з позиції добра і зла. Це насамперед найрізноманітніші ситуації людських відносин, а також існуючі суспільні інститути.

Мораль в кінцевому рахунку відображає об'єктивні закономірності руху суспільства. При цьому треба визнати, що в соціальній дійсності існує цінність як особливого роду зв'язок і значимість об'єктів, які детерміновані соціальною необхідністю. Це означає, що оцінкові відносини, в тому числі і моральна оцінка, здатні до своєрідного пізнання

дійсності з метою її вдосконалення відповідно до визрілих потреб та інтересів. Важливо, щоб в цих потребах та інтересах гармонійно поєднувалися як суб'єктивні, так і суспільно значимі фактори.

Щодо *характеру* моральних оцінок, то він повністю залежить від ціннісної предметності моральних явищ, зумовлених сукупністю суспільних відносин. Оскільки “ціннісна реальність” як онтологія “ціннісних відносин” носить об'єктивний характер, то такі моральні оцінки застерігають від суб'єктивної активності людей.

Моральна оцінка допомагає з'єднати ціннісну предметність з людськими інтересами. Іншими словами, специфіка морально-оцінкового пізнання полягає в тому, що воно здатне визначати перспективи майбутнього стану суспільного розвитку, який відповідає змістові моральних понять. Звідси випливає, що моральна оцінка здатна давати нове значення, яке ми не можемо одержати іншими засобами.

*Підставою* моральних оцінок завжди є моральні вчинки і суспільні явища, які детермінують об'єктивний зміст моральних цінностей, в яких ідеально відображаються суспільні відносини.

У найважчі часи кожна людина прагне знайти твердий ґрунт під ногами, отже те, задля чого варто було б жити. І ми в Україні зараз знову і знову звертаємося до важливих питань моральності, питань вибору моральних цінностей в контексті уявлень про добро і зло, честь і гідність тощо.

Треба прямо сказати, що ці цінності деградували останнім часом в усьому світі. А культура, в якій деградує моральні цінності, приречена на занепад [2, с.96]. Цей занепад позначається насамперед на культурі людських стосунків, їх вульгаризації, коли власна нажива, комерціалізація суспільного буття стають мірилом добропорядності. Так формується кланово-олігархічний лад і всі соціальні наслідки, які з цього випливають.

Для об'єктивності моральних оцінок ми мусимо рахуватися із зміною системи цінностей у зв'язку з розпадом СРСР. “І от ця система впала. Ціннісні маяки радянського марксизму згасли, залишивши мільйони людей у стані тяжкої духовної кризи, з відчуттям даремно прожитого життя і цілковитої невизначеності навкруги; справжній масштаб цієї трагедії людського духу оцінять, можливо, лише наші нащадки” [3, с.8].

Моральні оцінки таких явищ в Україні повинні служити нашому рухові вперед, а не назад. Ми не повинні відмовлятися від себе, від власного покликання, поринути з головою в давнину чи замкнутися в собі. З цього приводу український філософ М. Шлемкевич слушно попереджав нас, що до щастя треба прямувати вперед і тільки так ми “отворимо двері достойної будучини”. “Тільки в праці задля того завдання творці духа і

політики зможуть дивитися народів в вічі. В цій праці наше оправдання і наше щастя” [4, с.112].

Морально-оцінкове пізнання будується на основі виявлених інтересів і потреб людей, в той час як наукове пізнання характеризується аналізом об'єктивних закономірностей буття. Чи протистоять ці два методи пізнання дійсності? Ні, не протистоять, а доповнюють один одного. Завдяки об'єктивному характеру змісту моральних понять відбувається ніби “вгадування” шляхів історичного розвитку. Це означає, що моральні оцінки прокладають шляхи пізнання соціальних проблем суворо науковими засобами. В цьому сила моральних оцінок, їх роль як важливого і ефективного засобу вдосконалення сучасного українського суспільства.

1. Ивин А.А. Основания для логики оценок. – М., 1970.
2. Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
3. Малахов В. Етика. – К., 2000.
4. Шлемкевич М. Душа і пісня //Українська душа. – К., 1992.

*Галина Будз*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

## **ПОШУК ІСТИНИ ЯК ДЖЕРЕЛА СМИСЛОЖИТТЄВИХ ЕТИЧНИХ ОРІЄНТИРІВ ТА ЦІННОСТЕЙ**

Основне завдання філософії та інших наук полягає у пізнанні істини. У зв'язку з цією пріоритетною орієнтацією науки на пізнання істини виникає питання: чому людина ставить питання про істину? Що дає людині такий теоретичний пошук істини та вирішення цієї проблеми?

Зрозуміло, що пізнання істини у гносеологічному сенсі (тобто у логіці понять) є тотожним до пізнання першооснов, законів, першопричин, сенсу, сутнісного змісту явища в онтологічному аспекті. Тобто, шукаючи істину, людина прагне віднайти сутнісні ознаки того буття, в якому розгортається її існування.

Знаючи ці сутнісні властивості природного і суспільного буття, людина може вирішити всі свої життєві проблеми. Людина шукає істину не заради самої істини: такий пошук має прагматичне, утилітарне значення, оскільки людина прагне використати істинне знання для вирішення власних життєвих потреб, проблемних ситуацій, які виникають у процесі життя.

Таким чином, пошук людиною істини зумовлений не тільки суто теоретичним інтересом до дійсності, але водночас відображає практичну зацікавленість людини, а разом із тим вказує на її сутнісні екзистенційні ознаки, її природні та суспільні потреби, інтереси та цінності.

Тому у різні історичні періоди на практичному рівні людина шукає істину з однією метою. Ця мета полягає у забезпеченні себе в бутті такими знаннями, які сприятимуть утвердженню власного буття. Через пізнання істини людина на раціональному рівні вирішує важливу екзистенційну проблему – проблему виживання, а разом із тим стверджує таку системну цінність, як власне життя.

Людина не просто шукає правильне, адекватне відображення предметів і явищ дійсності в логіці понять, але намагається знайти саму себе у безкінечному бутті. Тут проявляється своєрідний егоцентризм людського пізнання, який полягає у тому, що людина насправді пізнає світ не взагалі, а світ для себе.

Шукаючи істину, людина прагне знайти у мінливих процесах дійсності сталі основи для власного буття, на які можна було б орієнтуватися, які б слугували важливими смислотвірчими орієнтирами та цінностями.

У пошуку істини людина прагне знайти основи для порядку, ладу, впорядкування, прогнозованості, безпеки, стабільності, впевненості для своєї діяльності у бутті. Тобто пошук істини вказує на потребу людини у гармонії із собою та світом, пошук гармонії у власному та суспільному бутті.

Незалежно від концептуального підходу до істини, одна із функцій істинного знання полягає у його апологетичності для людини, тобто воно має корисне, прагматичне значення для самозбереження людини.

Саме із цих позицій можна пояснити появу таких феноменів як релігія, філософія, наука, сутнісним завданням яких є пошук фундаментального підґрунтя людського буття, сенсу життя, цінностей, свого призначення, пошук вищої істини буття, на яку можна було б покладатися у проблемних ситуаціях.

У контексті такого сенсопокладаючого та аксіологічного характеру пошуку істини також можна пояснити виникнення правових та моральних явищ, у яких людина намагається знайти істинні моделі власної поведінки у суспільному бутті.

У цьому аспекті завдання етики полягає у тому, щоб не тільки побудувати теорію найбільш оптимальної морально-етичної взаємодії, але віднайти для такої теорії істинні судження, які б мали загальнозначущий та загальнообов'язковий зміст, при цьому які б були життєствердними для людини, корисними для її життєдіяльності.

Звідси, етика із самого початку повинна оперувати істинними судженнями, які мають практичний зміст та перевірені на практиці. Проте визначення критеріїв істинних суджень є завжди проблемним, бо такі критерії у більшості випадків є релятивними.

Ще давньогрецькі скептики помітили, що постановка питання про критерій істини веде до парадоксу нескінченного регресу. Так, у Секста Емпірика ця проблема постає таким чином, що для доведення істинності будь-якого судження необхідний критерій істини. Проте, сам цей критерій вимагає доведення іншим критерієм й так далі до безмежності: «...Щоб вирішити суперечки, які виникають про критерій, нам потрібно мати... визнаний критерій, за допомогою якого ми зможемо обговорити його; а щоб мати визнаний критерій, потрібно раніше вирішити суперечку про критерій. Таким чином, судження проходять шлях взаємодоказовості, і знаходження критерію стає неможливим, так як ми не даємо їм взяти критерій, який заснований на недоведеному припущенні; якщо ж вони захочуть судити критерій критерієм, то ми вкинемо їх у безкінечність» [1, с. 263].

Звідси, для філософських дисциплін, зокрема для етики, є важливим уникнення парадоксу нескінченного регресу щодо обґрунтування засадничого принципу етичних теорій, який би не вимагав перевірки на істинність стороннім критерієм істинності.

У такому контексті важливо знайти та обґрунтувати основоположні критерії етичних суджень, які б мали аксіоматичний статус, тобто були б сприйняті на культурному чи цивілізаційному рівні без будь-якого попереднього доведення, бо в інакшому випадку така етична теорія буде мати релятивний характер.

Якими повинні бути ці засадничі принципи для будь-якої морально-етичної теорії, які б мали загальнолюдське, цивілізаційне визнання? Безперечно такі засадничі аксіоматичні принципи етики повинні бути істинними судженнями, які істинні не у конкретний історичний час, а є універсальними, позачасовими, позаісторичними.

Вирішити цю проблему можливо тільки виходячи із людиновимірності істини, яка вказує на такі сутнісні ознаки людини як творчість, свободу, автономність у бутті. Тобто істинним є те етичне судження, яке є істинним по відношенню до людини, яке життєстверджує людину як творчу, вільну, гуманну істоту.

У свою чергу, кожне етичне судження має аксіологічний зміст, який зорієнтований на екзистенційні цінності. Тому істинні етичні судження повинні мати аксіоматично-аксіологічний зміст, тобто ґрунтуватися на таких екзистенційних цінностях, які б були самоочевидними на загальнолюдському та індивідуальному рівні, оскільки самоочевидність

цінностей може стати підґрунтям для уникнення парадоксу нескінченного регресу, який передбачає встановлення першого критерію істинності судження.

У цьому випадку засадничими аксіоматичними принципами морально-етичних теорій повинні бути такі цінності як: життя, свобода, власність, гуманізм, толерантність, солідарність, оскільки саме ці принципи є найбільш оптимальними у побудові гармонійних, стабільних, безпечних умов для суспільного та індивідуального буття.

Звідси, у будь-яких процесах трансформації суспільного буття, його норм та законів, релятивізації етичних норм, зокрема у процесах трансформації морально-етичних цінностей сучасного українського суспільства, універсальним істинним підґрунтям для гармонійних, безпечних суспільних взаємодій будуть залишатися такі людиновимірні аксіологічно-аксіоматичні принципи як: гуманізм, свобода, толерантність. Ці принципи не можуть мати, виходячи зі своєї самоочевидності, жодних інших морально-етичних аксіологічних альтернатив, тому будуть і надалі залишатися універсальними моральними пріоритетами цивілізованих суспільств.

1. Секст Емпирик. Сочинения в 2-х т. / Секст Эмпирик. – Т.2. – М.: Мысль, 1976. – 421 с.

*Володимир Возняк*  
*Дрогобицький державний педагогічний університет імені*  
*Івана Франка*

### ПРОБЛЕМА ЦІННОСТЕЙ У КОНТЕКСТІ РОЗПІЗНАННЯ РОЗСУДКУ І РОЗУМУ

Наступне твердження може здатися вельми послідовним та логічним: *розсудок* принципово байдужий до людських *цінностей*, до ціннісного виміру дійсності, оскільки він за своєю природою є технічним і службовим; а ось *розум*, на відміну від свого антиподу, орієнтований на цінності, на уявлення про добро і зло, на цілі людської життєдіяльності. Традиційно вважається, що введення поняття “цінність” доповнює до цілісності пізнавальний процес і рятує його від об’єктно-сцієнтистської редукації.

Проте, на противагу цьому можна довести, що “орієнтація на цінності” є характерною саме для *розсудку*. Це простежується при елементарній спробі розібратись в питанні про природу “цінності”.

Цінності свідомості містять в собі готове рішення, певну формулу життя для волі та почуття (О. Г. Дробницький). Але вони не розшифровують індивідуальні соціально-історичного змісту його діяльності та його місця у світі. Іншими словами, проста “орієнтація на цінності” робить необов’язковим *проникання у їх смисл*, їх суспільно-культурне походження, що й властиве розсудковій свідомості.

Із звичайно-буденної точки зору “цінність” є значимістю якогось предмета для людини; тому віднести щось до “цінності” значить якимось чином підкреслити особливість цього “щось”, піднести його над іншим. Проте, за М. Гайдеггером, характеристика чогось як “цінності” позбавляє так оцінене його переваги: відбувається уцінка до цінності. “Мислення в цінностях” є вищим святотатством стосовно буття. Ціннісна орієнтація мислення є спробою розсудку якимось чином подолати свою голу *технічність* і *службовість*, але у *межах* і *засобами самого розсудку*. Чисту *об’єктність*, до якої було зведене суще вольовим натиском “фаустівської людини”, треба було прикрасити, прикриваючи сором дезонтологізованого предмета фіговим листком “цінності”. Перетворивши реальність на суцільний об’єкт, сам суб’єкт милостиво, з барського плеча час від часу дарує цьому об’єктові право “вважатися” чимось значущим. Тут – як і в усьому – проступає “воля до влади”. Одні об’єкти отримують статус “цінності”, інші – ні, залишаючись чимось малоцінним. Отже: поділяй та володарюй.

Це тільки зовні “*вартість*” протилежна “*цінності*”. Таку опозицію вигідно проповідувати, створюючи ілюзію піднесеності і непродажності. *Стерилізація* реальності до голого об’єкта новоєвропейським *розсудком*, що проголосив себе “розумом” й узурпував його права (і такого, що вимагає ставлення до себе як до цінності досить високого порядку), в ролі компенсації потребує “ціннісного підходу”. Адже ж неможливо викинути геть і повністю *смісловий вимір* із реальності: викинутий за двері, він контрабандою влітає через вікно – у вигляді “цінностей”. Протиставлення істини та “цінності” створює видимість рівноваги, деякої повноти і майже – гармонії, приховуючи при цьому онтологічну втрату, ушкодження, “забуття буття”. Якщо *істина* позбулася минулої величі й виродилась у “правильність”, то, зрозуміло, необхідне яєсь особливе “ціннісне бачення”, якийсь “ціннісний вимір”. Усе це – результат “тиранії розсудку” (О. Шпенглер). Оцінник-розсудок розпоряджається вельми уживаним товаром, організовує універсальну скупку усього, в тому числі – й “переоцінку цінностей” з метою вигідної продажі. “Мислення в цінностях” – це свого роду *ломбардне мислення*: розсудок – гігантський ломбард, куди несуть і закладають все що завгодно, і передовсім – самих себе, суб’єкти, що вельми витратилися на

нів невинного активізму і надмірного споживання. “Тиранія розсудку” є розплатою за захоплення від підкорення сущого, за “волю до влади”. Поклонялись розуму, покладали на нього всі свої надії та сподівання, а насправді виявилось, що молились на *Розсудок*. Можливо, розум від того й обернувся на розсудок, що йому вельми багато поклонялися, а не жили *по-людськи розумно*!?

Ось для нас тепер “духовність” – одна з наріжних цінностей, яку треба неодмінно відроджувати, стверджувати і розвивати. Але нинішній ентузіазм “відродження” (на тлі повсюдної нахабної експансії духу продажності), на жаль, діє ще в межах звичайної розсудкової парадигми, маскуючи реальне виродження і псування.

Для розуму як такого людські виміри дійсності не виступають просто якимись орієнтирами, що існують поза ним. Вони є формами та способами *його власної активності*. Діалектичний розум здатний розірвати порочне коло протиставлення “істини” та “цінності”, оскільки для нього істина не зводиться до байдужої фіксації певного змісту, але доводиться до розкриття людського смислу, до *істинного* як такого. Отже, *розумному* способу відношення іманентні моральнісні та естетичні виміри буття.

Розсудок не може провести розпізнання між мораллю та моральнісністю (рос. – *нравственностью*), він активно “користується” мораллю, тобто *вживає* її (виключно для своїх потреб). Так звана “ціннісна орієнтація”, мабуть, полягає саме у цьому.

Розсудковий рівень практично-повсякденної поведінки характеризується орієнтацією на “цінності” без попереднього (і тим більше – наступного) їх осмислення, без освоєння тієї суспільно-культурної предметності, яка в даному випадку постає значимою для суб’єкта. Сам собою розсудок байдужий до власне людського смислу, нечутливий до людського (“занадто людського”) виміру буття. І тим не менше, на рівні розсудкової свідомості людина так чи інакше живе в людському (нехай і знелюдненому) світі, у певній системі соціально-економічних і політичних відносин, серед інших людей, і тому вимушена, так би мовити, “вважати” на різноманітні параметри суспільного життя, у тому числі – і на моральні та художньо-естетичні. Специфіка власне розсудкової орієнтації полягає в тому, що людина керується цими параметрами як *готовими рішеннями*, формулами життєвої поведінки й оцінки як певною даністю. Тому розсудкова свідомість часто поділяє забобони (рос. – *предрассудки*) свого часу, оскільки ставиться до них як до “цінностей”. Тут ми бачимо схильність розсудку до всеохопного *використання*: розсудок існує не поза мораллю, він – використовує мораль, користується мораллю як системою визначених норм та оцінок.

Може скластися враження, що автор взагалі відкидає аксіологію і саме поняття “цінність”. Проте все не так: цінності – дуже серйозна річ. Тут треба мислити конкретно.

На рівні “ціннісної орієнтації” окреме суто розсудково *підводиться* під деяку (нехай – найвищу) “цінність”, яка виступає у вигляді абстрактно-всезагального. На рівні аксіологічної посвяченості вищому (а це – власне *розумне відношення*, але не тільки розумове) я в унікальній, індивідуально неповторній дії, відношенні, творі реалізую це вище, втілюю його, продовжую його життя. Розсудок лише *орієнтується* на “цінності”. Розум здатний *само-визначитися* в горизонті цінностей, визначати себе ними, здійснюючи їх зміст в собі і *собою*.

Отже, цінності зовсім по-різному сприймаються на рівні *розсудкового* та *розумного* відношення. Розсудок просто “орієнтується” на цінності. Розум же здатний само-визначитися в їх контексті, перетворюючи їх зміст у спосіб здійснення власної активності. А “цінності” – нехай найкращі, найвищі – все одно за своєю природою постають у подібі “*воно*”, а не “*ти*”. З точки зору вищого людського відношення до світу (власне розумного) Істина, Добро і Краса – не просто “цінності”, а постають тими Абсолютами, які визначають людське буття як таке (але лише у горизонті особистісного само-визначення). Істина, Добро в Краса є дійсно значущими для людини, коли вони виступають у подібі “*Ти*”, а не “*Воно*”. Цінності ж так чи інакше репрезентують собою певну сутність як “*Воно*”, або, скажемо так, ціннісна свідомість принципово *байдужа до розпізнання* “*Ти*” і “*Воно*” (як байдужа вона і до розпізнання моралі і моральності).

Людина дійсно по-людськи розвивається, виростає над собою, одухотворюється лише у ситуації зустрічі “*Я*” і “*Ти*”. Ось чому будь-які розмови про “формування справжніх ціннісних орієнтацій підростаючого покоління” залишаються на рівні просто загальних балачок: педагогічне мислення як власне “мислення” тут ще не прокинулось.

*Сергій Волковинський*

*Кам’янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка*

#### ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА ЯК ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ВИЗНАЧЕННЯ ВИЩИХ ЖИТТЄВИХ ЦІННОСТЕЙ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Загалом практична філософія розуміється як філософія, присвячена людським справам, спрямованим на досягнення блага. Виходячи з того, що у практичній філософії ми не ставимо собі завданням з’ясувати

підстави того, що відбувається, а розглядаємо закони того, що повинно відбуватися [3, с. 267], предметом практичної філософії є етика та етична свідомість. В умовах глобалізованого світу людство прагне визначити універсальні принципи колективної та індивідуальної людської поведінки, що базуються на визначенні вищих життєвих цінностей.

Визначення вищих життєвих цінностей є вкрай необхідним оскільки в умовах глобалізованого світу людство має глобальні проблеми. Однією з найважливіших глобальних проблем людства є екологічна криза. В результаті чого виникла потреба у визначенні тих наявних життєвих цінностей, що визначають ставлення людства до природного навколишнього середовища. Саме вирішити це завдання і покликана екологічна етика.

Зasadничою ідеєю екологічної етики є етична взаємність, згідно з якою мій обов'язок є відбитком права іншого, а воно, своєю чергою, є відбитком мого власного права [2, с.67]. Екологічна етика є сучасною рецепцією традиційної проблеми морального ставлення людини до природи. Тобто екологічна етика погоджує в єдиний нормативно-ціннісний комплекс уявлення про природні системи й правила поведіння з ними.

Як відзначають М.М. Кисельов та Ф.М. Канак, «ставлення людини до природи нині набуває такого самого морального значення, як і ставлення людини до людини. По суті, це одне й те ж саме ставлення» [4, с.262-263]. В умовах глобалізованого світу будь-яка людська діяльність апіорі визначається як така, що має глобальний вплив. Виходячи з формулювання екологічного імперативу М.М. Моїсеєвим (чини так, як на твоєму місці повинна була б вчинити будь-яка інша розумна моральна істота (Не заподіюй даремної шкоди природі) [5, с.110-120]), видно, що глобальна екологічна криза є результатом неетичного ставлення до навколишнього природного середовища.

Таким чином, екологічна етика виступає практичною філософією, оскільки здатна визначити вищі життєві цінності людства, що проявляються у глобальному ставленні людини до навколишнього природного середовища. Глобальна екологічна криза зараз є на часі тому, що існує *величезна прірва* між практичним втіленням в людську життєдіяльність цінностей та нормативних принципів етики та цілями й життєвими цінностями буденної практичної діяльності. Тобто необхідне подолання розбіжності *буття наявного* (буденної практичної діяльності) та *буття належного* (етичного вчення).

Г. Йонас вважає, що ключовим моментом зв'язку буття наявного та буття належного є феномен відповідальності. У зв'язку з тим, що наш добробут став безпрецедентно безвідповідальним, перед етичним розумом

постає принципово нове завдання, оскільки виникають зовсім нові види могутності, що розширюють нашу відповідальність також і в якісному змісті на ті області, які ніколи колись не були їй відомі. Таким чином, необхідно заново *переосмислити* феномен відповідальності. На переконання Г.Йонаса, така спроба сама заявляє про себе як обов'язок відповідальності [1, с.114]. Людина, яка нездатна раціонально або емоційно додержуватися обов'язку переосмислення меж власної відповідальності з розширенням меж власної могутності, чинить аморально, якщо вона взагалі продовжує здійснювати владні функції поза залежністю від конкретної якості будь-якої дії або утримання від дії. При цьому за бездіяльність, що заподіює збиток, теж необхідно нести відповідальність. Тобто будь-яка людська діяльність в сучасних умовах глобалізованого світу є аморальною, якщо не визначено межі відповідальності такої діяльності.

Г. Йонас слушно вважає, що необхідне подолання розриву між прогностичністю та могутністю дій людини, встановлення надійного контролю за цією непомірною могутністю, тому він пропонує трансформацію кантівського категоричного імперативу в імператив новий, адекватний сучасному характеру людської діяльності: «чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі», або «занось до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому» [2, с.27-28]. Саме таке формулювання імперативу є основою етики відповідальності, що в свою чергу має бути привілейованим в епоху геологічної могутності людини та глобальної екологічної кризи.

Етична концепція Г.Йонаса доповнює традиційну етику телеологічною етикою відповідальності за наслідки людської діяльності, зокрема і відповідальності за природу. Тому не тільки інтереси людини можуть претендувати на моральну цінність, а й позиція захисту природи, тобто природа входить у нормативну мораль і в прикладну етику [2, с.372]. В межах його концепції категоричний імператив приписує просто те, *щоб люди* були, наголошуючи однаково і на "щоб", і на "що", на відміну від імперативу Канта, обов'язку існування. Г. Йонас зазначає, що цей імператив єдиний, щодо якого є справді доречним визначення категоричного, тобто безумовного імперативу. Однак, оскільки принципом Г.Йонаса є не узгодженість законодавчого щодо діяльності розуму з самим собою, тобто ідея *діяльності* (якою передбачається, що щось здійснюється), а закладена існуванням свого змісту ідея можливих діячів взагалі, яка є онтологічною остільки, оскільки є ідеєю *буття* – то виявляється, що перший принцип "етики майбутнього" полягає, власне, не в *етиці* як вченні про вчинки (до чого зводяться, зрештою, усі обов'язки

щодо майбутнього), а в метафізиці як вченні про буття, в якому ідея людини є складовою. Іманентна тут метафізика мусить, не ховаючись, вийти на світ – що для суто етичної справи з тактичного погляду є хибною, проте для справи істини, врешті-решт, є цілком позитивним моментом. Це є перевагою вимоги дати звіт про метафізичні засади належності [2, с.75]. Таким чином, в етичній концепції Г. Йонаса долається протиставлення буття природи та належного буття, адже саме таке протиставлення з часів Платона було основним онтологічним засновком та обґрунтуванням етики.

В результаті подолання протиставлення буття природи та належного буття етика відповідальності пориває з етичною традицією відповідальності «перед» моральним законом чи спільнотою, що апелює до буття належного, визначаючи колективну довгострокову відповідальність за майбутнє [2, с.383]. Тобто вищі життєві цінності в етиці відповідальності та в екологічній етиці визначаються як такі, що належать до буття наявного та виступають практичним імперативом діяльності, а не ідеальним принципом, що потребує адекватного його втілення в буденній діяльності.

Таким чином, екологічна етика базуючись на етиці відповідальності наголошує на тому, що вищі життєві цінності людства в умовах глобалізованого світу необхідно визначати власне як практичні імперативи діяльності.

1. Йонас Г. Наука как персональный опыт / Ганс Йонас ; [Пер. с нем. И.И. Маханькова]. // Человек. – 1999. – № 4. – С. 102-115.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас ; [Пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. – К. : Лібра, 2001. – 400с.
3. Кант И. Сочинения: В 6-ти т. / Иммануил Кант. Под общ. ред. Т. И. Ойзермана, А. В. Гульги, В. Ф. Асмуса. – Т. 4(1). – М. : Мысль, 1964. – 544 с.
4. Кисельов М. М. Національне буття серед екологічних реалій / М. М. Кисельов, Ф.М. Канак. – Київ: ТанDEM, 2000. – 320 с.
5. Моисеев Н. Н. Экологический императив / Н. Н. Моисеев // Коммунист. – 1986. – № 12. – С. 110-120.
6. Хёсле В. Философия и экология : [Пер. с нем.] / Витторио Хёсле; [Послесл. В. С. Степина]; Ин-т философии Рос. АН. – М. : Изд. фирма АО "Ками", 1994. – 189 с.

## МОРАЛЬНА ОРІЄНТОВАНИСТЬ ТА ЦІННІСНИЙ СЕНС ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ

Упродовж кінця ХХ – початку ХХІ століть увесь світ знаходиться в умовах екзистенційно-антропологічної кризи. Як завжди у ситуації, коли вироблений цілісний погляд на світ і людину в ньому виявляється неспроможним задовольнити запити, ідейний вакуум заповнюється напівмістичними, ірраціоналістичними концепціями, які ще більше заплутують ситуацію та перспективи виходу із неї. Усе це робить актуальним питання обґрунтування життєвих орієнтирів життєдіяльності індивіда. Провідну роль тут відіграє етика, яка досліджує проблеми світосприйняття людини, стану її душі, мотивацію вчинків та самосвідомості.

У кінці ХХ ст. з безпрецедентним прискоренням стали зростати злочини проти особи. Якщо досі злочини переважно здійснювалися заради вигоди, помсти, ревнощів тощо, то поряд з ними виникли злочини не вмотивовані корисно: аборти, евтаназія, смертна кара, тероризм.

Глибоке занепокоєння викликає й те, що громадська думка великою мірою виправдовує окремі злочини проти життя, посилаючись на закон про особисту свободу, і під цим приводом домагається для таких злочинів не тільки безкарності, але й прямого схвалення державою, аби мати змогу чинити їх цілком вільно й навіть користуючись безкоштовною допомогою системи охорони здоров'я.

Однією з істотних причин важкої моральної кризи є те, що законодавство багатьох держав, нехтуючи навіть головні засади своїх конституцій, не тільки не карає діяльності спрямованої проти життя, але й прямо легалізує її. Вчинки, які колись одностайно визнавалися за злочин і з точки зору моралі вважалися неприпустимими, поступово здобувають суспільне схвалення. Навіть медицина, яка за своїм означенням має служити охороні життя й опікуватися ним, дедалі частіше стає інструментом дій, спрямованих проти людини, і тим самим, спотворює своє лице, заперечує сама себе й ображає гідність фахівців.

Такий стан речей спричинює до глибоких змін в світогляді та стосунках людей. Сьогодні люди стали менше довіряти один одному. Існує настільки великий страх, що тебе неодмінно використають, що найкращий захист – це самотність, ізоляція, покладання надії тільки на себе. Все це призводить до того, що в суспільстві утверджується критичне ставлення до інших людей, песимізм та безнадія на краще майбутнє.

Давно не потребує спеціальних обґрунтувань положення про те, що основна площина руху особистості – морально-ціннісна. Коли мова йде про моральність людини, то насамперед мається на увазі її ставлення до оточуючих: міру гуманності та людяності. Власний світ не побудуєш поза значущими взаєминами, що відображають моральні пріоритети.

Дбаючи про майбутнє суспільства і розвиток здорової демократії, конче треба поновно відкрити людські і моральні цінності, що виникають з правди про людину і відображають та захищають гідність особи: адже це цінності, які не може створити, змінити або знищити жодна людина, більшість чи держава, але які слід визнавати, шанувати й утверджувати. Впровадження несправедливих законів часто ставить людей морально правих перед складними проблемами сумління, вони або повинні діяти згідно власної совісті і порушувати законодавство, або ж діяти проти совісті і дотримуватись законодавства, навіть якщо це заохочення до зла. А з погляду моралі ніколи не вільно сприяти вчиненню зла. За особисто здійснювані вчинки кожен із нас несе моральну відповідальність, від якої ніхто не може ухилитися.

Існує „небезпека” кризи цінностей. Вона впливає з того, що вони значною мірою призводять до втрати внутрішньої цілісності й гармонії особистості та відчуження сенсу життя. Вони є приводом до відчайдушної втечі у зловживання ліками, наркотиками, алкоголем, а також до самогубства.

З кризою цінностей або їхньою переоцінкою часто зустрічаємося в нашому сьогоденні, де щодалі чіткішою стає поляризація суспільних статусів. Тобто йде чітке розділення людей по відношенню до того, які цінності проголошуються базовими. Одні йдуть „шляхом світу”, дбають лише про цінності матеріальні, приземлені, інші дедалі радикальніше крокують шляхами євангельськими, Божими. Протягом життя така орієнтація людини на ті чи інші цінності або допомагає, або ж навпаки приводить до незадоволення існуючим станом речей. Наші життєві орієнтири є свідченням або того, що ми були праві, або ж навпаки, що ми непристосовані до життя і повинні змінити свої ціннісні установки. Якщо цінності, які сповідує людина протягом життя підтверджуються, то це спричинює до формування позитивного ставлення до світу.

Про становлення людини свідчить система цінностей, яку вона визнає і приймає. Якщо в людини сформувалася певна система цінностей, то це створює певну внутрішню гармонію особистості. Система цінностей – це коли деякі з цінностей відіграють роль центральних, тобто найважливіших, навколо яких зосереджується вся діяльність людини, а інші – похідні, проте не менш важливі за своїм значенням. Цінності надають сенс життю, вони надають сенс також стражданню і різно-

манітним зусиллям. Необхідно наголосити, що багато цінностей можуть бути підставою для створення міцної і мудрої життєвої філософії.

Отже, можемо зробити наступний висновок: мислителі-гуманісти вже не одне десятиліття з тривогою твердять про ціннісну кризу особистості. Мова йде насамперед про бездуховність, що закладена в ідеології, психології та моралі споживацтва і має привабливі риси тільки на фоні злиденності, нужденності більшості країн планети. Важливо, щоб політики і люди збагнули, що головним критерієм оцінювання світоглядного розвитку суспільства є аж ніяк не сам по собі характер політичного ладу і форм власності, а ступінь їх людиномірності, спрямованість суспільного устрою і соціальних програм на матеріальне забезпечення, фізичний та духовний розвиток особистості.

1. Духовні цінності українського народу – Івано-Франківськ: Плай, 1999. – 294 с.
2. Климишин О. І. Концептуальні положення духовності особистості / О. І. Климишин // Єдність національного та загальнолюдського у формуванні морально-духовних цінностей. Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 85-90
3. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
4. Мовчан В.С. Історія і теорія етики. Курс лекцій: навч. посіб. / В.С.Мовчан – Дрогобич: Коло, 2003. – 512 с.
5. Мулярчук Є. І. Етичний аспект усвідомлення меж у глобалізаційних процесах / Є. І. Мулярчук // Людина і культура в умовах глобалізації. Збірник наук. статей. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С.110-114.
6. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко – К.: Либідь, 2003. – 376 с.

Ростислав Даниляк  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

### ВТРАТА ЦІННОСТЯМИ ДИХОТОМІЧНОЇ ІМПЕРАТИВНОСТІ

Характерною рисою сучасної культурної ситуації є явище, яке можна назвати втратою цінностями своєї дихотомічної імперативності. Мова йде про те, що інтуїтивно зрозуміла практика протиставляти цінності, утворюючи з них ціннісні пари, а також здійснювати відповідно до цього оцінювання, керуючись вимогами формально-логічних законів



несуперечності та виключеного третього, все частіше поступається місцем тенденції, яка при ближчому розгляді постає виявом інакшої – неодно- чи навіть багатозначної – логіки оцінювальної діяльності.

Важливо відзначити, що в галузях культуротворення згадана риса проявляється різною мірою та на різних рівнях функціонування. До прикладу, в науковій діяльності вимога імперативності істини (та, отже, оцінювання результатів дослідження в межах ціннісної пари „істина-хиба”) внаслідок розвитку неklasичного ідеалу науковості вже досить давно вважається невинуватою. Тобто, науковість твердження не ототожнюється з його істинністю, воно може вважатися науковим, навіть маючи невизначений статус [див. 2, с.213-214]. Зокрема, гіпотеза є повноцінною формою наукового знання, попри те, що не може бути оцінена дихотомічно, – ні як істинна, ні як хибна. Таким чином, вимога дихотомічної імперативності („Наукове твердження повинно бути істинним, а не хибним”) поступово втрачає свою значущість в якості елемента наукової теорії.

В моральному оцінюванні описувана тенденція знаходить прояв на дещо інакшому – метатеоретичному – рівні. Тобто, з точки зору моральної теорії вчинок може бути оцінений в межах ціннісної пари „добро-зло”, але складність моральної практики зумовлює або відмову від оцінювання взагалі, або усвідомлення релятивності змісту цінностей, або культивування толерантності до іншого способу дії (тобто, визнання тієї ж відносності критеріїв, згідно з якими вчинкові присвоюється статус „блага” чи „антиблага”). До прикладу, в сучасній, підкреслимо, ліберально зорієнтованій моралі (оскільки не можна нехтувати суттєвістю впливу на поведінку суспільних груп також цінностей консерватизму й традиціоналізму) та, особливо, юридичній практиці, інтенсифікуються спроби відмежувати поняття „вбивство”, яке пов’язане з оцінкою явища з позицій ціннісної пари „добро-зло”, від поняття „умертвлення” (наприклад, страта злочинців, знищення противника під час військових дій тощо), яке оцінюється як явище з точки зору доцільності, виправданості, легітимності тощо (зокрема існують пропозиції внести відповідні зміни до українського законодавства [див. 1]).

Відмова від імперативності дещо послаблює статус цінностей як того мірила, згідно з яким отримують якісні характеристики всі явища передусім соціального життя, що, як гадають моральні ригористи, може призвести до втрати суспільством орієнтирів теоретичної та практичної діяльності. На нашу думку, проте, втрату дихотомічної імперативності цінностями не слід розглядати в якості кризового стану ціннісної сфери зокрема та культури загалом. Це, радше, є свідченням поступового усвідомлення, з одного боку, багатократної складності дійсності в

порівнянні з людською схильністю до впорядкування через спрощення та, з іншого, невинуватості в багатьох відношеннях прагнення до встановлення гармонії належного та наявного будь-якими засобами. У свою чергу, така ситуація може стати своєрідним відправним пунктом для нової інтерпретації як змісту самих цінностей, так і форм їхньої взаємодії з природними, соціальними та мисленневими процесами.

1. Павленко Т.А. Концепція кримінально-правової охорони права людини на життя в Україні: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук : спец. 12.00.08 „Кримінальне право та кримінологія; кримінально-виконавче право” / Т.А.Павленко. – Львів, 2008. – 20 с.
2. Петрушенко В.Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія: Монографія / Петрушенко Віктор Леонтійович. – Львів : Ахілл, 2005. – 320 с.

*Галина Дичковська*  
*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

### МІСІЯ ЯК МЕТАЦІННІСТЬ СУСПІЛЬСТВА

*Місія – узагальнена мета, реалізація якої є основним завданням стратегічного розвитку. Термін «узагальнена мета» на загал не надто проясняє ситуацію, окрім того, що підкреслює масштабність мети, її величину. Але справа не в кількості, не в розмірі.*

*Краще зрозуміти питання дасть звернення до витоків слова «місія». Термін «місія» не випадково має релігійне забарвлення. З латини він означає «послання», «покликання»... Бога. Саме тому місія не може бути дрібною і профанною, вона мусить відображати смисл нашого буття на землі. Справа не в величині, а у важливості, значимості місії, її зв'язку із сакральним.*

Місія – це поклик Бога, це думка Бога про те, ЩО ми маємо здійснити, Його бажання і прохання. В атеїстичних системах ідею Бога заміняє парадигма Справедливості, Любові і Блага.

*Якою може місія?*

*Як відповісти на це запитання, коли ми ніколи не чули і не бачили Бога та, відповідно, часто маємо поважні сумніви в існуванні того, кого ми не чули і не бачили? Звідки ми можемо знати до чого Він нас кличе? В чому смисл нашого буття на землі?*

*В усіх мовах релігій і традиціях поняття Бог завжди означало одне: Благодать, Любов, Раювання... Якщо ми розглянемо поняття Бога з*

атеїстичної точки зору Л.Фейєрбаха, суть місійного поклику концептуально не зміниться.

1. Бог – це той, що створив світ-реальність з повноти власної Любові.

2. Людина – образ і подоба Бога.

А значить людська місія – це творення реально-матеріального світу з повноти власної Любові.

Слово БЛАГО-ДАТЬ найкраще розкриває суть божої місії: Богом, божим є те, що Дає Благо...

Дає, а не відбирає...

І саме тут стається дивний злам, що руйнує суть місії, перетворюючи її в псевдо місію, яка прикривається месіанством...

Для того, щоб давати благо, треба насамперед ним володіти... І починається боротьба... за ресурси, за людей, за життя, за істину, за саме благо...

Я ДАЮ БЛАГО. Без мене ти не здобудеш ні щастя, ні гаразду, не побачиш істини, не здобудеш святості, не житимеш... бо *Я даю благо*...

Всі найжорстокіші режими, найстрашніші правителі *давали* благо:

- Вирішували жити тобі чи ні;
- Уділяли кусник хліба за трудовень;
- Обіцяли спасіння;
- Постановляли формат твого щастя;
- Несли справедливість;
- Забезпечували твоє споживання...

*Давали благо*...

Тільки перед цим вони забрали в тебе розуміння того, що з повноти своєї душі ти все це можеш створити САМ.

### **Псевдо місія домінування.**

Замість творення буття з повноти любові псевдо місія обґрунтовує право володіння Творчістю, Любов'ю, Душею в обмін на обіцянку не вбити, нагодувати, визнати своїм, долучити до спільноти...

«На всіх язиках все мовчить, бо благоденствує...», себто отримує благо...

Право на благо обґрунтовується найрізноманітнішим чином: волею Бога, спадкоємністю великих героїв чи пророків, причетністю до Істини, Знання чи Моральності. На більш прагматичних рівнях – кількістю танків та монополією на валюту.

За відмову любити таку місію чи місіонера нерозумного чекає смерть, економічна блокада або вигнання. В найкращому випадку – тавро недоумка, що не тямить власного благоденства...

Псевдо місія також намагається забезпечити нас благом. Вона навіть дає *гарантію щастя і буття* в обмін на забуття своєї здатності Творення Любові і Правди.

Єдине, чого не може псевдо місія – це Творення. Щоб існувати, їй необхідно паразитувати на комусь, тому вона завжди налаштована на експансію-розширення. Інколи Творення-давання, Джерело, Повнота трактується як розширення, а тому – експансія. Різниця між цими двома розширеннями в поглинанні і породженні. Місія творить з себе, з повноти, з радості і щастя буття, *псевдо місія* підпорядковує собі чуже творіння, охоплює своїм володінням життя і душу іншого.

Псевдо місія прагне *всезагального домінування*. Коли ти певен, що будь-хто слабший від тебе, що ти всіх перемиг, що всі залежні від тебе, що без тебе нікому не обійтись, що ти володієш змогою наділяти і позбавляти блага, ти потрапляєш в ілюзію місії Бога. Щоб це було можливим, треба, щоб всі інші були слабкі, максимально безвладні та залежні. Більше того, необхідно створити такі умови, щоб жоден не зміг вийти з цього стану чи змінити ситуацію, ослабивши інших до тої міри, щоб ніхто ніколи не став сильнішим, не створив загрози. Це зробити, як не дивно, доволі легко – просто утвердивши, що Інший – безпорадний, не суттєвий, не важливий, що його просто нема... Ніхто...

Саме тому псевдо місії необхідно руйнування цілісності, *взаємодії між людьми*, поваги, структури. Бо одинока людина завжди слабша від спільноти. Спільноту, яка ворогує внутрішньо, між собою, подолати не важко, зовсім недаремно колись казали: поділяй і владарюй.

Разом з тим псевдо місія формує свої структури, ґрунтуючись на страхові... людина боїться, а тому тулиться до спільноти, віддає свою Творчість, саму Себе, щоб тільки зберегти життя...

Від найдавніших часів таким чином формувалися організації, суспільства, держави... на страхові перед загрозою від зовнішнього ворога, який був більшим від страху перед власною спільнотою і володарем...

*Невже це і є місія, до якої нас кличе Бог? Невже це місія людяності?*

Така влада – чи вона від Божої місії?

Спробувавши сформувати протилежне до псевдо місії побачимо, що суть Божої політично-владної місії має стосуватися *об'єднання людей в Творенні*.

На сьогодні деякі прихильники глобалізму підкидають дуже дивну думку: іде *всезагальне об'єднання* (глобалізація), тому не має бути місцевих об'єднань в спільноти і нації, бо це не дає людям взаємодіяти, об'єднуватися в позанаціональних чи наднаціональних процесах. Дуже

дивна логіка: задля великого, всезагального об'єднання маємо відмовитись від взаємодії на менших рівнях. Це дає підставу підозрювати, що на загал відбувається не глобальне об'єднання, а все те ж саме глобальне роз'єднання, коли спільноти роздрібнюються до одиниць, із Творців роблять нівельовану масу, яка не здатна Творити власне буття у взаємодії і любові, бо цих останніх просто нема... є страх бути не сучасним, не толерантним, не цивілізованим... страх ізгойності...

В цьому контексті, в цій ситуації нам, жителям України, треба знайти нашу місію: з'ясувати, ЩО є внутрішньо-смысловим завданням нашої спільноти. Саме це наповнить смыслом екзистенційне буття суспільства і дасть змогу розгортати творчість реальності в правді і співпричетності.

Максим Дойчик

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

#### АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР КАТЕГОРІЇ «ГІДНІСТЬ»

В історії філософії простежується унікальна традиція, що тягнеться від Блеза Паскаля до Макса Шелера, в якій поряд із розумом, пов'язаним із логікою, волею, пов'язаною з етикою, визнається серце, як потаємне містилице царства цінностей. Саме це уможливує так званий поворот до суб'єктивного, особистісного буття, в якому гідність людини займає особливе місце, а вона сама визнається дійсним мірилом "цінності і гідності речей".

У найбільш загальному плані можна зупинитися на наступному визначенні цінності. Цінність – це комплекс, скерованих від суб'єкта до об'єктивної реальності вольових, емоційних та інтелектуальних переживань, що втілюють собою найбільш значущі смисложиттєві прагнення. Цінності мінливі, тобто мають конкретно-історичний характер. Релятивізм вказує на залежність ціннісної системи від типу суспільного ладу, характеру історичного періоду, свідомого вибору і прагнень індивіда, що визначається простою фразою "у кожного свої цінності", а також заборонаю нав'язувати свої цінності будь-кому іншому. Історизм наголошує, що кожна нова доба породжує нові цінності. Це, в певній мірі, породжує і нігілізм, пов'язаний із запереченням цінностей як таких. Проте, людина ніколи не буде вільна від ціннісного сприйняття світу й оцінки того, що відбувається.

Ціннісна природа гідності не підлягає сумніву. Гідність – це велика цінність людського життя. Поняття "цінність", яке в найбільш загальному

сенсі можна зрозуміти також і як віддзеркалення якості ставлення суб'єкта діяльності до результату своєї діяльності, включає морально-етичні імперативи, пов'язане також із мовним дискурсом. Тобто цінності потребують розумного обґрунтування, раціональної аргументації. Вони виконують орієнтаційну і регулюючу функції. Світ цінностей обумовлює імперативи поведінки людини, визначає вимір світу в межах системи "добро-зло", "гідно-негідно". Він проявляється в максимальному напруженні й відповідальності особистого вибору. Гідність, в цьому контексті, можна розглядати як сукупність високих моральних якостей, а також як повагу до себе на основі володіння цими якостями.

Ціннісне бачення людського буття має одну унікальну особливість, воно дозволяє виявити контури майбутнього у сьогоденні за допомогою аналізу системи найбільш значущих для людини пріоритетів і ціннісних орієнтирів. Ціннісна орієнтація на гідність людини має ту перевагу, що є стабільним прагненням до організації сфери існування людини і людських взаємин із наголосом на належне. Якщо погодитись із думкою, що "цінність одночасно є і структурно-цільовою компонентою буття і переживанням своєї включеності в буття", то гідність, таким чином, як базова цінність, також постає структурно-цільовою компонентою буття, чинником реальних позитивних змін та інтеріоризованим суб'єктивним переживанням, що має духовну природу.

За І. Кантом, підійти до визначення поняття гідності можна лише з урахуванням практичного розуму і властивої йому ціннісної природи. Практичний розум засвідчує нероздільність, включеність у цей унікальний параметр людський буття переживання, до того ж і прагнення володіти цим надбанням.

Ціннісна природа гідності фіксує характеристики що перевершують суто раціональне, логічне і формальне. Гідність тісно пов'язана з такими близькими поняттями як честь, гордість, внутрішня шляхетність, призначення, чеснота, визнання, схвалення тощо. Т. Джафарлі писав, що "якщо у понятті честі виражені суспільна оцінка людини, визнання її гідності, то сама гідність є формою усвідомлення власної цінності" [2, с.168].

Отже, честь – пов'язана із суспільною оцінкою, а гідність із формою, ступенем усвідомлення власної цінності. Це дуже емне та змістовне розмежування. Таке розмежування між категоріями гідність та честь, виявлення в їх семантичній диференціації лише незначних нюансів закріпилося й у сучасній критичній літературі. Так, за Блюмкіним, "гідність є цінністю людини, а честь – оцінкою цієї цінності з боку суспільства [1, с.4]. Він виокремлює три основних значення поняття "честь": честь постає як позитивна суспільна оцінка діяльності і гідності

людини та колективу; слово "честь", часом, позначає сам процес демонстрації шани, певні дії, предмети, явища, в яких виявляється позитивна оцінка людини або колективу, їх суспільне визнання; честь розуміється як певна внутрішня властивість людської особистості, як її почуття і свідомість [1, с.5-6]. На його думку, честь і гідність людини конкретно-історичні за своїм змістом і в буржуазному суспільстві гідність і честь визначаються "не її власними позитивними якостями, не її діяльністю, а зовнішніми по відношенню до людини чинниками (гроші, багатство, знатність, походження, титули і звання)" [1, с.8]. Уявлення про честь мають своїм засадничим принципом індивідуалізм. Ці висновки засвідчують заідеологізованість літератури 70-х рр. ХХ ст., минулої парадигми гуманітарного мислення, коли відкрите суспільство, засноване на ринковій економіці, не могло сприйматись як прогресивне за своєю суттю.

У сучасній філософії людини наголос робиться на тому, що найбільш значущими для формування поняття "честь" є наступні ознаки: а) наявність позитивних якостей людини; б) віддзеркалення їх у суспільній свідомості; у) віддзеркалення їх у самосвідомості [3, с.18]. Звертаючи увагу на онтологічний аспект, тобто на реалізацію в світі такої цінності як гідність, слід відмітити, що прояв даної якості можливий за наявності особливої повноти буття, відповідності і гармонійності достовірного людського існування, того самого "існування в значенні", коли ні плотське, ні духовне не можуть бути знехтувані чи принижені. Гідність – це поняття, що характеризує реальний стан, самосвідомість людини як "Я"-цілісного. Підкреслимо, що це характеристика саме людини цілісної, а не функціонера, не людини "відчуженої від продуктів своєї діяльності". У цьому розумінні поняття "гідності" може відкрити ряд особливо значущих людиновимірних категорій. У зв'язку із цим слід зазначити, що дана категорія виходить за межі суто морального виміру. З урахуванням соціального, політичного психологічного, медичного, онтологічного і ціннісного підходів характеристика гідності і гідного буття істотно розширює своє значення. Концепт "гідність" наділяється гуманітарною універсальністю. Іншими словами, оскільки проблема гідності має і соціальний, і політичний, і економічний, і юридичний, і ціннісний, і релігійний, і медичний аспекти, то сама категорія має бути осмислена як гранично широке і значуще для сучасної філософської антропології, етики та соціальної філософії поняття. Таким чином, фіксуємо, що поняття гідність вислизає від однозначного визначення внаслідок того, що воно пов'язане з переживанням і почуттям, намітимо деякі її вияви. До них, по-перше, відноситься сукупність якостей, що зовні проявляються, що очевидно засвідчують гідність. По-друге, звернемо

увагу на набір базових принципів, що обумовлюють визначений спосіб життя, який також повинен відповідати вимогам гідного існування. По-третє, виокремимо емоційний фон, а саме те, що гідність чітко позначає межі допустимих емоційних проявів. По-четверте, цікавою є енергійна сторона даного феномену, адже образа почуття власної гідності породжує могутній протест. Можна сміливо погодитись із думкою, що людська гідність – вартовий людської ідентичності, вона задає вектор формування людської особистості і створює емоційні межі, що утримують людське в людині. Людська гідність – це компас, що чутливо реагує на будь-які відхилення людського життя від закладеного в ній сенсу.

1. Блюмкин В.А. Честь, достоинство, гордость. – М.: Мысль, 1963. – 356 с.
2. Предмет и система этики. – М.: Прогресс-София, 1973. – 372 с.
3. Ткаченко О.В. Феномен чести в европейской и русской культуре // Автореферат на соиск. ученой степени канд. филос. наук: спец. 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2004. – 18 с.

*Вікторія Ларіонова*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

## ЦІННІСНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНОЇ ЕТИКИ

Питання ціннісної дезорієнтації, визначення моральних пріоритетів подальшого розвитку соціокультурного життя людства є предметом активних дискусій, обговорення й аналізу серед представників філософсько-етичного дискурсу сучасності.

Проблемний горизонт сьогоденного етичного аналізу задає певну логіку дослідженням, що засновуються на пошуках нових, вдосконалених попередніх, насамперед, методологічних механізмів та інструментарію вирішення «болючих» питань моральної теорії, оновлення та пристосування її до реалій сучасності.

Основними, відносно самостійними структурними одиницями об'єктивованого моральнісного буття є особистісний, етноколективний і всесвітньоісторичний масштаби життя. Моральнісні цінності виявляються найбільш всезагальною формою виразу єднання людства. Шлях до того, щоб загальнолюдське єднання стало дійсним і практично, і духовно, надзвичайно складний.

У філософських дискусіях останніх десятиліть особливе місце посідає обговорення питань практичної філософії та соціальної етики, тематичне поле дослідження яких спрямоване на розв'язання проблем

обґрунтування моральних принципів, а також їх застосування до конкретних форм людського буття, досліджуваних відповідними соціальними теоріями – філософією науки, економічною теорією, філософією техніки, а також соціальною екологією. Тому **соціальну етику** ми розглядаємо як *метатеорію соціальної теорії* та як *методологію*, застосовану до конкретних соціальних наук, конкретизуючи її вимогою підпорядкування інструментального розуму морально-етичному, точніше – дискурс-етичному. Насамперед проблема застосування етики стосується такої соціальної системи, як наука, сфери наукових досліджень, технічних винаходів, технологічних практик.

Поняття «соціальної етики», що вживалось для опису теорій, які визнавали соціальну зумовленість моралі або вивчали її за допомогою соціологічних методів, під дією культурного розвитку суспільних інституцій трансформувалось і виражає нині міру здатності людей впливати на обставини власного життя. Як дієві методи такого впливу «соціальна етика» пропонує принципи, які сьогодні здобули статус моральних: діалог, толерантність, консенсус, угоди й договори.

Звернення до діалогу є найбільш фундаментальним і радикальним моментом у сьогоднішній людській історії. Люди виступають творцями «соціального цілого» як діалогічної структури в силу їхньої причетності до процесу спілкування, завдяки якому відбувається визнання іншого як самого себе. Таким чином, вони оформлюють гуманістичний вимір соціуму.

Протягом тисячоліть окремі народи, релігії, ідеології, суспільства намагались насадити іншим свої цінності насильницьким шляхом. Сьогодні у світі загальної взаємозалежності подібний підхід несе загрозу існуванню всього людства. Сьогодні людство стало перед вибором: діалог чи смерть.

Результативною і гуманною формою діалогу, прийнятною і, можливо, необхідною саме в умовах підвищеного стану конфліктності в сучасному світі, виступає ще одне людське почуття – *солідарність*. Засновник «етики солідарності» Р. Рорті, підтримуючи діяльнісний підхід, характерний для розвитку етичних теорій англо-американської філософії 80-90-х років, вважає, що мораль у своїй основі визначається соціальною практикою й у власному розвитку та вияві реалізує саме духовні потреби соціуму. Ця діяльність є першопочатком у системі відношення людини до оточуючої дійсності, оскільки вона ніколи не копіює останню, а творить, чи то «вигадує». Людське творче начало виступає центром філософії, для якої істина опосередковується знаннями, а вони обов'язково несуть в собі культурний вплив. Останній вирізняє філософію з-поміж інших наук, надаючи їй можливість вивіряти не лише критерій істинності, а й

оперувати ціннісним аналізом, що виходить із такого ясного й зрозумілого принципу, як загальнозживаність. Звичайно, передбачаючи різноманітні спекуляції з цього приводу саме в сфері моралі, Рорті пропонує стати на «іронічну позицію» відношення до соціального життя в різноманітності всіх його проявів і, навіть, свій власний «словник» не сприймати всерйоз. Йдеться тут, насамперед про те, що «іронік» – людина моральна, що зважає на такі чесноти як честь і достоїнство. Така позиція допомагає йому наблизитись до розуміння й прийняття моральних імперативів як апріорних універсалій, які потрібно сприймати як необхідні для окремого індивіда й для людства в цілому. Взагалі, про мораль Рорті говорить як про соціально-культурна даність, де найкраще синтезуються, здобуваючи своєрідного вияву, ці дві сфери сутнісного людського існування. Відчуваючи непереконаливість для всіх самоочевидної природи моралі, він вказує на те, що в кожного з нас і в усіх разом є моральний обов'язок мати почуття солідарності з усіма іншими людьми. Саме завдяки солідарності іронік як моральна істота може перенести чи поширити власну повагу, визнання честі й достоїнства не тільки до іншої людини, але й до людства.

Необхідна солідарність і взаємодія всіх людських істот – як на рівні індивідуальному, так і на рівні співтовариств. Саме акцент на значущості схожості між людьми при визнанні й відмінностей надає особливого гуманістичного звучання етиці солідарності, що презентує ще один з можливих варіантів вирішення моральних проблем в умовах сучасності.

Результатом такого стану став активний інтерес та діяльність дослідників у межах *праксеологічної етики*, вихід її на суміжні з іншими дисциплінами дослідження: етика прав людини, моральна конфліктологія, етика ненасильства, політична етика, етика бізнесу, екологічна етика, біоетика тощо. Остання особливість підкріплюється відмітним загальнокультурним відходом постмодерну від чітко фіксованого поля етичного аналізу, взаємодією з іншими сферами знання. Це дає показові результати вагомості моралі для різних сторін людського життя, відкриваючи їй нові перспективи й потенціал власного розвитку в процесі творення духовності, та нівелюванні тотального впливу зовнішніх, не завжди сприятливих обставин, знімає відчуженість як один із основних недоліків сучасної цивілізації. Привнесення ціннісної свідомості до сфери практичної діяльності збагачує елементарний схематизм усвідомленням її як елемента духовно-практичного відношення до світу.

Прихильники праксеологічної етики вважають, що саме активізм, заснований на ціннісних доменантах, є перспективною формою втілення й

функціонування моральних універсалій в сучасному світі, яка здатна довести дієвість моралі, виявити її духовний потенціал і сутність. Зараз вони визначаються нововведеними до моральної сфери категоріями «практика», «корисність», «поведінка», «доцільність». Наприклад Е. Макінтайр з цього приводу зауважує: «... під практикою я розумію будь-яку узгоджену і складну форму соціально-створеної, загальнолюдської діяльності. За її допомогою людина реалізує внутрішні блага, які містяться в цих формах діяльності, блага, потрібні для того щоб досягти тих зразків переваги, котрі відповідають даним формам діяльності й частково їх визначають» [1, с. 175].

Від своїх попередників (утилітаризму й прагматизму) праксеологічна етика істотно різниться переорієнтацією від блага однієї людини до суспільного блага, визнанням визначальної ролі для моральної теорії ціннісного виміру, усвідомленням того, що конфлікт між імперативними вимогами моралі та практичними нормами поведінки людей живить і надає імпульсу розвитку самому простору моралі. Завдяки цьому вибору людина здатна виявити власну подвійну сплетеність у моральну сферу: з одного боку, вона має моральну свідомість, яка виражена як ціннісна рефлексія, а з іншого, оскільки характер моральної дії, як правило, спрямований на іншу людину, то це засвідчує її соціальну природу. Моральна праксеологія долає розірваність діяльнісного й ціннісного у вчинку. В просторі моральної дії урівнюються окремих індивід та соціальні угруповання й спільноти.

Таким чином, праксеологічна етика запропонувала ще один варіант вирішення назрілих проблем моралі та їх практичної реалізації в сфері діяльності людини, виявивши тим самим невикористаний потенціал діяльнісного принципу в філософії, поєданого з «інструменталістськими» нормами поведінки, які є також частиною обширу моральної теорії й розкривають ще один бік цього поліваріативного за своєю природою феномена культури.

Таким чином, найбільш чітко соціальна, солідаристська природа моралі постає в соціальній етиці.

1. Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384с.

## КАТЕГОРІЯ «СПРАВЕДЛИВОСТІ»: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Поняття «справедливість» має багато різноманітних тлумачень і у сучасній філософії, і в методологічному планах. У буденному спілкуванні його вживання найчастіше обумовлено поєднанням смислів «виправданість», «об'єктивність», «обґрунтованість», «оптимальність», «виваженість» та «милосердя», «людяність», «чесність». Рідше ми використовуємо це слово у смислово контексті «вигідність», «користь», «жорстокість», «покура», «гноблення» тощо. Таким чином, етичний сенс цього слова мав би передувати політико-соціальному, а справедливість у сенсі «принцип особи, що спрямований на суспільство» мала би бути визначальною порівняно із сенсом «принцип суспільства, спрямований на особу». Проте, останнім часом у науці спостерігається перенесення дослідницьких зацікавлень з етичного тлумачення справедливості на політико-правове та економічне. Ця особливість обумовлена, на нашу думку, історичною процесуальністю вкорінення норм справедливості у людську свідомість та практику.

Так, в первісному суспільстві справедливість виступала у формі відповіді загалу (об'єкта) на неадекватні дії одиниці (суб'єкта). Проте цей звичай був не стільки втіленням диктату общини, скільки слідуванням божественному закону збереження життя. Загал виступав провідником такого духовного закону, а окремих представник – його порушником. У цьому тлумаченні вписується і релігійне бачення справедливості як атрибута божого, сакрального. У філософії Стародавнього Сходу поняття справедливості ілюструє шлях сходження окремої особи до Абсолюту (індійська філософія), і, з іншого боку, шлях створення здорового людського колективу на основі особистої моральності правителів, почерпнутої знову ж таки з божественного джерела (китайська філософія).

В античності серед основних тлумачень справедливості виділяють передусім значення «усезагальний космічний закон, визначальний, поряд із порядком, принцип світобудови» та «принцип моральних відносин всередині суспільства між особистостями». Поняття «nomos» (суспільний звичай, полісний закон співжиття) виникає тоді, коли поняття «dike» (ідеальна справедливість) вже достатньо вкорінене. Тому значення «принцип соціального розподілу матеріального та духовного продукту» а також «принцип соціально-політичних відносин на рівні держави та її громадян» ми вважасмо похідними від двох перших. Розробка одночасно

двох тлумачень справедливості – як етичної та політико-соціальної чесноти – розпочинається з моменту, коли Платон виділив як окремі різновиди справедливості природи та справедливості у людському співжитті, а Арістотель додав до них третій різновид — справедливість «законну», назвавши платонівські різновиди справедливості відповідно «природною» та «політичною».

Довгий час ці тлумачення співіснували та взаємодоповнювали один одного. Однак, у XIX ст. відбувся поворот до політичного, правового та економічного аспектів справедливості, завдяки Дж.-Ст. Міллю, К. Марксу з його «формаційним» підходом та М. Веберу. Справедливість почала тлумачитися як витвір людської, а не божественної історії, та практики, натхненної не Божим задумом, а людським розумом. Подальша розробка західних науковців в цьому плані – Дж. Роулза, Р. Нозіка, Д. Белла, П. Рикера Н. Лумана та ін. – змінила позиції справедливості як категорії соціальних наук. І в наш час це тлумачення превалює у дослідженнях, вплітаючись в економічні, соціологічні, футурологічні контексти. Справедливість перетворюється на пропагандистський лозунг і часто втрачає зв'язки з іншими моральними характеристиками, набуваючи значення регулятора соціальної рівності або нерівності в певному суспільстві.

Методологічна спрямованість розвитку справедливості від етичного до політико-економічного тлумачення не оминула і українську філософську думку. В українській філософській ретроспективі чітко окреслюється ряд етапів розвитку ідеї справедливості. У киеворуській культурі й філософії ідея соціальної справедливості виступала складовою частиною чи елементом правди, до якої, окрім власне справедливості, входила ще й істина. Як структурна одиниця філософського світогляду киеворуської культури, правда перебувала у щільному зв'язку із християнським світобаченням та з поняттям особистісної гідності. Звідси етико-релігійний характер у ідеї соціальної справедливості киеворуської доби та правовий акцент у епохах українського Ренесансу і Бароко. В українській культурі й філософії доби Романтизму соціальна справедливість була виокремлена в центральну категорію соціогуманітарних наук. Розглядаючи соціальну справедливість в історичному, економічному, політичному й правовому вимірах, позитивістсько та марксистсько орієнтовані мислителі XIX ст. визначали її як найголовніший критерій соціального прогресу. Пізніше, в умовах радянського, зокрема, ленінсько-сталінського тоталітаризму, ідея соціальної справедливості зазнала значних ідеологічних дефектів і деформацій. Її повністю звели до класової справедливості. Завдяки такій редукції, класова справедливість одержала

верх над національною справедливістю, соціальне – перемогу над етнічним та індивідуальним.

Зараз, у добу сучасного розвитку незалежної України, визріла потреба й усвідомлена необхідність того, що потрібно звільнити ідею соціальної справедливості від ідеологічної заангажованості, практичних політичних, партійних оцінок й розпочати її об'єктивний, виважений й неупереджений аналіз. Проте, хоч і звільнений від ідеологічних нашарувань, такий аналіз і досі протікає переважно у руслі соціогуманітарної проблематики. Сучасні українські науковці ставлять за мету прояснити понятійне підґрунтя державотворчих процесів, а серед їх інтересів – реформування існуючих суспільних відносин на засадах демократії, ринкової економіки, створення моральної бази соціальної політики, дослідження сфер політичної теорії (М. Рура, А. Смушинський), правової філософії (А. Козловський, О. Михайленко, Г. Мірошниченко, О. Мороз, О. Скрипнюк, О. Тарасишина). Серед філософських спеціальностей, у лоні яких здійснено аналіз категорії справедливості, соціальна філософія та філософія історії (О. Коломієць, Г. Соловей, Хумуд аль Сувейлан); філософська методологія (Н. Гайворонюк); філософія права (І. Луцький, В. Самохвалов, В. Сокурєнко); теорія державно-правового регулювання (С. Околіта) тощо. Відповідною є й тематика праць: Братасюк М.Г. «Власність як чинник розвитку правової реальності», Верецька Л.І. «Феномен справедливості у контексті соціальної комунікації», Коломієць О.Г. «Соціально-договірні засади теорії справедливості Джона Роулза», Л.Ситниченко «Проблема справедливості в сучасній політичній філософії» тощо.

Хочеться зазначити, що політична, економічна, правова, морально-релігійна та соціальна справедливість акцентують у внутрішній структурі загальної практики справедливості найбільш гострі для відповідної форми суспільної свідомості проблеми. І те, що політичні, економічні, правові, екологічні та подібні їм аспекти знаходяться в центрі розгляду суспільства, є об'єктивно правильним, бо таким чином суспільство удосконалює матеріальні основи свого існування. Проте, певне ігнорування етичної складової поняття справедливості, відсутність її досліджень в релігійному та культурно-історичному аспектах знецінює концепти особистої відповідальності, блага, вибору, самопожертви, прагнення досягти абсолюту у самовдосконаленні. Відновлення справедливості в якості ціннісного підґрунтя не лише розвитку суспільства, а й розвитку особистості, що творить це суспільство, було би вагомим кроком у досягненні ним духовності.

### АКСІОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕКОФЕМІНІЗМУ

Однією з теоретичних моделей екологічної етики виступає екоцентристська, засновником якої є О. Леопольд. Аксиологічні засади цієї моделі базуються на думці про те, що людські морально-етичні правила поведінки й світосприйняття мають вимірювати та охоплювати не лише антропоцентричний простір, але також і всю екосистему. Цікавим виявом екологічної свідомості екоцентристської моделі виступає «екофемінізм» (термін запропонований Франсуазою Дюбон у 1974 р.) [2, с. 270]. На сьогодні течія екофемінізму набирає щоразу масштабнішого розвитку, залучаючи все більше коло прибічників.

Екофемінізм як ідеологічна течія і теоретичний напрям виник на початку 1970-х років у Франції і США, пізніше поширився в багатьох інших країнах. У межах цієї течії можна виділити ліберальний, спіритуалістичний (культурний) і соціалістичний (соціальний) екофемінізм, які акцентують на погіршенні взаємозв'язку між суспільством і природою, проте різнить їх своєрідність оцінки методологічних основ і перспектив екологічної етики.

Ліберальний екофемінізм постулює твердження про методологічні паралелі гендерного поділу людей та розподілу суспільства і природи, наголошуючи на тому, що кривду несе відсторонення жінок від справ у реформуванні екологічної політики, адже жіноча сутність є набагато ближчою до чуттєвого світосприйняття сакральності природи.

Представниці спіритуалістичного екофемінізму вважають, що у сприйнятті природного світу потрібно повернутися до теоретичних основ старих форм мудрості, які ототожнювали духовну сутність жінки із життєдайною енергетикою землі (Мати-Земля). Саме звернення до езотеричних знань зможе закласти основу для порятунку від екологічної катастрофи.

Соціалістичний екофемінізм намагається уникнути крайнощів соціального конструктивізму, натомість головним його завданням виступає створення свідомого суспільства, що матиме нове бачення світу, уникаючи різного роду гендерних, расових, і, в першу чергу, екологічних гноблень.

Фундаментальне ядро течії екофемінізму міститься у твердженні про те, що споживацьке відношення до природи і приниження жінок тісно взаємопов'язані. Згідно теорії екофемінізму, деградація природи, що спостерігається і сьогодні, насправді була явищем напередвизначеним,

адже традиція західної філософської думки упереджено визначає приналежність всіх об'єктів або до розуму, абстрактного мислення, наукового методу, технології, контролю тощо, або ж до природи, флори, фауни, репродуктивності чи інтуїції. У результаті констатуємо, що диференціація на такі ієрархічні опозиції, які створюють динаміку західного патріархату, продукують численні явища екологічної руйнації [1, с. 85].

Течія екофемінізму називає однією із найважливіших причин назрівання екологічної катастрофи відокремленість культури й суспільства від природного світу, а також витіснення наукою традиційного народного знання. Через таку відчуженість двох взаємопов'язаних світів природний світ, наділений духовною цінністю та сакральністю, постає наче вирваним зі всього комплексу людського існування. Шляхом подолання окресленої проблеми має виступати принцип взаємогармонії, за яким усі живі організми розглядатимуться у співвідношенні з їхнім природним оточенням. Адже, як показує практика і статистика сьогодення, нездатність людства поважати та відчувати своє природне коріння призводить до сучасної екологічної кризи. На думку представників екофемінізму, патріархальне зверхнє ставлення до навколишнього середовища передбачає лише прагматичну споживацьку орієнтацію, яка ґрунтується на принципі експлуатації. Одним зі своїх місійних завдань ця течія визначає переорієнтацію людських поглядів щодо експлуатації як жінок, так і природи.

На думку представників екофемінізму, патріархальна ідеологія сприймає землю чи природу як втілення жіночності, відповідно, і як реальність, що стоїть нижче чоловічого начала та сили, не маючи ні духу, ні власного життя чи свідомості, а також як об'єкт експлуатації та використання. Виходячи з наслідків реалізації механізму дії такої споживацької свідомості, коріння екологічної кризи можна віднайти в тому, що жінки і природа розглядаються як бездушні предмети реальності і об'єкти маніпулювання. Такі методологічні рефлексії мислителів аналізованої течії сприяли утворенню ще одного своєрідного напрямку – екофеміністської теології.

Екофеміністська теологія показує, яким чином традиційна теологія виправдовує патріархальні тенденції у суспільстві, релігії та різних ідеологіях (наприклад, приниження жінки виправдовується ідеєю про те, що вона була створена Творцем після чоловіка, а також відповідальна за первородний гріх) [4, с. 289]. Наполягається на тому, що слід змінити формулювання наших уявлень про Бога. Творець має бути фундаментом взаємопідтримки, яка має розподілятися як на окремі категорії людей, так і на все людство, а тим паче і на природу. Лише прийшовши до розуміння,



що Бог є джерелом та основою життя, в якій кожна з наявних ланок підтримує одна одну, зможемо змінити наше сприйняття світу та попередити катастрофічно загрозливу ситуацію екологічного краху.

Представниця школи екофемінізму К. Уоррен стверджує, що дихотомічне та ієрархічне мислення складає основу логіки домінування. Зокрема, її теза базується на тому, що дві вищезазначені стратегії часто комбінуються з аргументом, у якому виправдовується домінування чи експлуатація того, що має високу цінність над тим, що має низьку цінність. Таким чином мислителька вважає, що така ж логіка, яка використовується для виправдання домінування чоловіка у суспільстві, також стоїть в основі твердження про те, що чоловіча сила є домінуючою над природою. Відповідно, програма екофемінізму полягає у тому, щоб створити таку логіку, яка містила б у собі концептуальну схему, в якій градація на протилежні та опозиційні категорії «жінка – чоловік» та «суспільство – природа» не мала б місця. Звичайно, відмінності як такі мають існувати, проте їх потрібно буде використовувати лише з метою розвитку та турботи.

Варто зазначити і те, що теорія екофемінізму отримувала в свою сторону і ряд критики, зокрема, соціальний еколог Джанет Білль критикувала цю течію, вважаючи її надто ідеалістичною, сконцентрованою на ідеї містичного зв'язку із природою, а не реальному становищі жінки і природи у суспільстві, що потребують активних схем порятунку.

Підсумовуючи, відзначимо, що ідеологія напрямку екофемінізму основним чином містить у собі твердження, що акти гноблення природи й жінок є взаємопов'язаними. Відповідно, на думку представників цієї філософської течії, наше розуміння такого взаємозв'язку є необхідним для пізнання та розуміння природи. Екофемінізм виступає як критика культурної і соціально-економічної системи, котра вважає жінок другосортною групою населення, яку слід тримати на периферії суспільного життя. Однією із найважливіших складових практики екофемінізму виступає механізм дії задля перспективи екологічного розвитку.

Можемо констатувати ряд позитивних результатів впливу напрямку екофемінізму на практичні дії, спрямовані на популяризацію і підтримку захисту екології.

1. Маер-Абіх К.М. Повстання на захист природи: від доквілля до спільно-світу / К. М. Маер-Абіх. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
2. Ясковець Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Ясковець. – М. : ЗАО Издательство «Экономика», 2003. – 411 с.

3. Global Environmental Outlook – 3. – London : Earthscan, 2002. – 446 p.
4. Warren K., The power and the promise of ecological feminism / K. Warren. In Donald VanDe Veer and Christine Pierce (eds.) The environmental ethics and policy book. Thomson/Wadsworth. Third edition, 2003. - P. 282 – 296.

*Валерій Павлов*  
*Національний університет харчових технологій*

### СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ І ФУНКЦІОНУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

Мораль як одна з форм регулювання відносин між людьми настільки глибоко увійшла у практику їх життя, що мало хто, фахівці – не в рахунок, замислюється над місцем і роллю цього утворення в життєдіяльності індивідів, їх різноманітних спільностей, суспільства в цілому. В соціумі завжди об'єктивно існують потреби у постійному зростанні його моральної складової, формуванні зрілої моральної культури, домінуванні добра над злом. Його поступальний розвиток неможливий без мінімізації конфліктів, утвердження у свідомості людей значимих моральних орієнтирів, формування відповідальності за свої вчинки. Бути істотою, яка в самих різних життєвих ситуаціях, навіть дуже складних, вибудовує поведінку, слідує нормам моралі і голосу совісті, – означає зберігати і примножувати моральний досвід, сприяти зростанню морального потенціалу середовища людського буття, робити світ добрішим і красивішим. По великому рахунку нічого особливого в цьому немає. Це норма життя. Правда, незважаючи на те, що на її культивування суспільство впродовж всієї своєї історії витрачає багато зусиль, не так вже й мало прикладів її ігнорування і порушення. Все, що суперечить високим моральним зразкам і нерідко має аморальний характер, існує поруч з думками і вчинками, які відповідають критеріям моральності. Це закономірно, адже протилежності мають парний характер. Одна протилежність самим фактом власного існування передбачає та зумовлює наявність іншої і водночас є її запереченням. У світі не було, немає тепер і навряд чи буде у майбутньому жодного суб'єкта (хіба що крім Бога), який би ніколи не порушував норми моралі. Абсолютна моральність – це ідеал. Справа у іншому: чого більше у вчинках людини – добра чи зла. Висока моральність орієнтована на перше. Зло – теж моральна категорія. Але поле його буття – це руйнування добра, тобто боротьба з тим, що є морально високим і світлим. Коли йдеться про формування у суб'єкта моральних орієнтирів і цінностей, акцент робиться на установки, пов'язані з

моральними чеснотами, а не на те, що у літературі називають «морально нижчим».

Мораль була і залишається важливою формою самозбереження суспільства. Міра присутності цієї регулятивної системи у свідомості і практиці життєдіяльності людей – значимий показник їх душевного здоров'я, індикатор ступеня зрілості життєвих орієнтирів, чинник, який дозволяє з більшою або меншою вірогідністю, прогнозувати і водночас запобігати виникненню у людських стосунках різного роду моральних колізій. Вона сприяє утвердженню у суспільстві особливої атмосфери – поваги до думок і позицій інших, відповідальності за власні вчинки, співпереживання чужого горя, турботи про долю близьких і далеких людей. Моральна деградація, незалежно від того на рівні якого суб'єкта вона відбувається – індивіда, малих і великих соціальних спільностей, суспільства в цілому – завжди є трагедією. Її супутниками виступають втрата гідності, користолюбство, всюдозволеність, безвідповідальність, обман, пустослів'я та ін. Якщо виходити з того, що суспільство – це простір в якому розвертається людська активність, і водночас умова цієї активності, то надіятись, що воно зберігатиме авторитет в очах своїх членів, не турбуючись про суспільну та індивідуальну мораль, звичайно, не можна. Турбота ця постає як об'єктивна потреба, у задоволенні якої зацікавлені і соціум в цілому, і кожен індивід зокрема. Правда, її реалізація на практиці – справа не така вже і легка.

Коли йдеться про мораль, мається на увазі, передусім, те, яких норм поведінки дотримуються суб'єкти у відносинах між собою. Якого б змісту і ступеня зрілості не були моральні цінності на рівні суспільної свідомості, як би не турбувався соціум про моральне виховання своїх членів, сама практика моральних відносин безпосередньо пов'язана з автономністю людини. Скільки і як не впливай на індивіда, але саме він особисто приймає рішення про те, як ставитись до інших людей – любити їх чи ненавидіти, поважати чи зневажати, підтримувати чи залишатись байдужим, проявляти гординю чи співчуття, бути другом чи стати ворогом. Поле буття моралі простеляється лише на ту відстань, в межах якої події і процеси є залежними від індивіда, знаходяться під його контролем. Це область індивідуально (суб'єктивно) відповідальної поведінки, тобто соціальний простір, в якому суб'єкт водночас самостійно приймає рішення і самостійно відповідає за їх наслідки. Найповніше моральність людини проявляється там, де її вчинки є індивідуально і соціально значимими. В першу чергу це стосується так званої зони особистої присутності (особа голосує, ставить підпис під документом, допомагає іншим, відстоює власну позицію, приймає рішення тощо). Вираз «сам милую, сам караю» досить вдало і точно

відтворює специфіку буття моралі. В її просторі кожен індивід – собі пан. Образ, нанесена однією особою іншій, цілеспрямовано чи випадково, завжди має свого автора, який від здійсненого буде або насолоджуватись, або, терзаючись муками совісті, шукатиме шляхи примирення. Іншими словами, моральна відповідальність також завжди конкретно персоніфікована.

Немає жодної сфери індивідуального, колективного чи суспільного життя, яка б залишалась поза увагою моралі. І це при тому, що моральна діяльність в «чистому» вигляді, сама по собі не існує. Як така, вона не може бути виділена із структури людської діяльності емпіричним шляхом. Зробити це неможливо тому, що предметне наповнення, зміст будь-якого виду чи форми діяльності позбавлені щонайменшого морального забарвлення. Мораль – це спосіб регулювання дій і стосунків, а не їх змістовний вимір. Тому моральні відношення, як особливий вид суспільних відношень існують не самостійно, не поруч з іншими видами (економічними, політичними, правовими, релігійними, сімейно-побутовими тощо), а як їх специфічний зріз, аспект, площина. В живій тканині суспільної реальності вони вплетені в них. Особливістю моральної свідомості є те, що відображаючи моральні відношення між людьми, вона не «прив'язана» до якоїсь конкретної сфери суспільної свідомості, а звернена до всіх без винятку проявів людської активності, до всієї системи суспільних відносин. Мораль має справу з усім, що може бути піддане оцінці і регулюванню засобами її норм. В її силовому полі знаходиться все суспільство, а також ставлення людини до природи.

Як і в праві, де правовим відношенням передують правові норми, в моралі пальма першості також належить нормам. Вони формуються у сфері свідомості. Хоча це зовсім не означає, що моральна практика не впливає на їх зміст. Залишаючись відносно стабільними і зберігаючи наступність у своєму функціонуванні, вони змінюються, більшою чи меншою мірою вбирають у себе моральний досвід людських стосунків, реагують на виникнення нових видів соціальної активності. Спектр моральних норм у суспільстві дуже широкий і різнобарвний, чого не можна сказати про правові норми. Загальнолюдське, класове, національне, професійне, індивідуальне в них органічно взаємопов'язані. В залежності від обставин, життєвих ситуацій суб'єкти керуються у своїй діяльності тими чи іншими моральними нормами. При цьому, зберігаючи свою специфіку, всі вони спрямовують їх поведінку в русло бажаного, належного. Ці норми формулюють вимоги, слідуючи яким індивіди у своїх вчинках не переступають межі дозволеного, скрізь і завжди залишаються істотами моральними. Момент належного,

орієнтованого на «морально вище» займає в даній регулятивній системі одне із центральних місць. Якщо розглядати моральні відношення з точки зору вибору суб'єктом можливих варіантів поведінки, то стає очевидним, що спектр вибору тут суттєво більший, ніж у праві. Регламентація вчинків у сфері моралі не така жорстка, як у сфері права. Тому прогнозування перспектив розвитку моральних відносин пов'язане з неабиякими труднощами.

Кожен вчинок має свої власні моральні виміри. Моральне поле його буття зумовлюється конкретними чинниками суб'єктивного і об'єктивного порядку. В одних випадках моральний контроль і відповідальність за здійснене зберігаються у відносно широких просторових і часових параметрах соціального буття, а в інших ситуація виходить з-під контролю суб'єктів моральної практики і стан справ сягає рівня відчуження. Древні мудреці не випадково шукали відповідь на питання: скільки друзів може бути у людини? По іншому: які межі активності особи, де вона здатна контролювати наслідки своїх дій і, будучи морально відповідальною, ділитись своєю активністю з іншими. Чим більше друзів, тим більше вірогідність того, що стосунки з ними будуть нерегулярними, а можливість бути у курсі їх справ є невеликою. Може, саме тому друзів у істинному розумінні слова у кожного з нас дуже мало. Глобалізаційні процеси в сучасному світі значною мірою негативно впливають на ефективність функціонування моральних регулятивів. Крім того, що вони руйнують сформовані історією звичаї і традиції народів, їх моральні кодекси, зростає сила і масштаб відчуження. Людині все важче відповідати за наслідки своїх дій, результати праці. Вони дуже часто виходять з-під контролю, відчужуються, починають жити власним, нерідко зовсім іншим, ніж планувалось, життям. Наукові відкриття матеріалізуються у зброї, розорювання цілинних земель зумовлює ерозію ґрунтів, знеболюючі медичні препарати стають об'єктом уваги наркоманів, обрані голосуванням депутати отримують статус «недоторканих» та ін.

Прилучення людини до світу моральних цінностей завжди відбувається через її соціалізацію. Остання має тривалість в людське життя, вирізняється власною структурою, неабиякою складністю і діалектичним поєднанням суспільного та індивідуального. Територія буття моралі – сфера людських стосунків, які, з одного боку завжди мають конкретний персоніфікований характер, а з другого – присутні на всіх рівнях індивідуального та суспільного життя, тобто є всезагальними. В моралі органічно взаємопов'язані свідомість і практика, оцінка і повеління, суще і належне. Це система норм, правил і поглядів на поведінку людей і водночас система реальних практичних взаємовідносин

між ними, де відбувається узгодження потреб та інтересів суб'єктів шляхом апелювання до індивідуальної чи громадської думки. Принципово важливим у моральному регулюванні є два моменти: суб'єкт самостійно обирає лінію власної поведінки; він несе відповідальність за свої вчинки. Моральна оцінка поведінки передбачає врахування її мотивів та наслідків як для самого суб'єкта, так і для інших людей.

Формування моральної культури індивіда відбувається під могутнім впливом мікро і макросередовища його буття. При всій важливості останнього, світ найближчого оточення людини, як матеріальний так і духовний, виконує роль своєрідного фільтра, особливої призми, проходячи через яку моральні цінності соціуму, нерідко в дещо зміненому, підкоректованому, а то деформованому вигляді, імплементуються на рівень свідомості суб'єкта. Саме тому його моральні пріоритети далеко не завжди співпадають з аналогічними пріоритетами суспільства. Кожен конфлікт, незалежно від того в якій сфері відносин (побутовій, економічній, політичній, правовій, релігійній тощо) він розвертається, завжди є конфліктом моральних цінностей, які сповідують його учасники. Спроба моралі як регулятивної системи сформулювати базові, найбільш фундаментальні цінності, які могли б взяти на себе функцію морального «знаменника» людських вчинків, завжди супроводжується різноспрямованими процесами продукування великого числа таких «знаменників» з боку самих різних суб'єктів моральної практики (індивідів, трудових колективів, етносів, класів, політичних партій, конфесій тощо). Моральна єдність суспільства – явище мінливе і дуже нестійке. Його існування можливе лише на засадах морального плюралізму. При цьому абсолютизація і першого, і другого є небажаною, часто небезпечною. При всій важливості цінностей, що мають загальнолюдський характер, їх зовсім недостатньо для ефективного регулювання багатого і різнопланового спектру відносин між людьми. Інструменти противаг, критики, опозиції в моральній теорії і практиці мають не менше значення, ніж у політиці чи мистецтві. Загальне (теорію моралі) далеко не завжди можна застосовувати на практиці прямо, безпосередньо. Необхідні норми і правила, які, знаходячись у загальному полі моралі, враховують звичаї і традиції людей, особливості їх культури, специфіку видів діяльності, якими вони займаються, тонкощі буття відповідних сфер суспільних відносин. Потенціал таких регулятивів досить високий. Вони ефективно «працюють» у практиці моральних відносин. В останні роки активно заявляє про себе, так звана корпоративна мораль. Багато говорять і пишуть про парламентську і міліцейську мораль, мораль лікарів і менеджерів, викладачів і студентів тощо. Кожен вид діяльності об'єктивно диктує індивідам, які його здійснюють, відповідні, завжди абсолютно конкретні

вимоги щодо їх поведінки. Їх порушення тягне за собою не тільки моральний осуд з боку колег, а й пониження у посаді, зменшення зарплати, а то і звільнення з роботи. При цьому не можна закривати очі на те, що іноді норми корпоративної моралі суперечать загальним моральним принципам, які культивуються у суспільстві. У таких ситуаціях верховенство зберігається за принципами.

При формуванні моральних цінностей суттєво важливою є моральна атмосфера людського буття, позитивна моральна практика життя близьких і далеких людей, героїв художніх творів, пропаганда морального позитиву засобами масової інформації. Дуже важко формувати у індивіда зрілу моральну культуру, якщо він оточений сурогатами моральності, зразками подвійних стандартів, грубим і цинічним ігноруванням моралі. У моральному вихованні надто значимим є приклад інших, особливо тих, хто є для індивіда авторитетом, кого він намагається наслідувати. Добро продукується добром. Хоча це зовсім не означає, що в атмосфері зла і морального нігілізму не можна випестувати паростки зрілої моральності. Робити це набагато важче, ніж в середовищі доброзичливості. Успіх морального зростання приходить тут значно рідше порівняно з атмосферою, де мораль функціонує на повну силу.

Особливу роль у структурі моральних цінностей відіграє ідеал. Це продукт свідомості, що виникає і функціонує як складний синтез знань про можливості і тенденції моральної практики, потреби та інтереси, які стосуються регулювання відносин між людьми, норми, що регламентують ці відносини. Сутнісна характеристика морального ідеалу – довершеність моральної свідомості і моральної практики. В піраміді моральних цінностей він займає вершинне місце і підпорядковує собі інші моральні цілі. По суті, все, що існує у змістовному полі моралі, перебуває під його впливом. Він виступає своєю «кінечною» метою моральної діяльності. По мірі того, як суб'єкт у своїй практиці наближається до ідеалу (опредмечує його вимоги), це утворення набуває нових змістовних характеристик, задаючи діяльності нові, більш зрілі і досконаліші параметри. Ідеал ніколи не можна втілити на практиці у повному обсязі, хоча прагнути до цього потрібно. Це регулятив, який має статус найвищої моральної цінності і водночас виступає стратегічним орієнтиром розвитку моральної свідомості та практики людських взаємовідносин.

Юрій Павлов

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

## ПОСТНЕКЛАСИЧНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ СУЧАСНОСТІ

Формування світоглядної стратегії відношення людини до навколишньої реальності – довгий і специфічний процес, що охоплює у своїй динаміці широкий спектр найрізноманітніших факторів – політичних, економічних, соціальних, культурних, духовних і визначає вектор розвитку тих або інших форм і структур взаємодії людини зі світом на багато майбутніх десятиліть. Це завжди складна і болісна процедура, пов'язана з переоцінкою вже сталих норм, правил, звичного способу життя і поведінки, ламанням стереотипів мислення, практично завжди неминучим конфліктом поколінь, що мають різні світоглядні цілі та ідеали. Як правило, подібні зміни мають місце в критичні періоди історичного розвитку соціуму, пікові моменти історії, коли рушиться старий світ і на його уламках виникає нова реальність, відмінна від звичної, знайомої, зрозумілої картини світу.

У періоди нестабільності й невизначеності з особливою силою актуалізується пошук критерію оцінки особистісних якостей і особливостей конкретної людини, пов'язаної з навколишнім світом у контексті проблеми співвідношення і взаємодії внутрішнього «Я» і зовнішнього «Ми». Людська цивілізація за всю багатовікову історію своєї еволюції виробила тільки два основних регулятивних механізми, що визначають правила і норми співіснування людей у цьому світі, які ґрунтуються на двох взаємовиключних факторах – страху і добрій волі та локалізуються в поняттях права й моралі. Якщо сфера дії права досить чітко визначена і опредметнена у рамках законів і нормативних актів, обов'язкових до виконання, то специфіка моралі як феномена духовного життя і полягає насамперед в добровільному, рекомендованому для людини характері існування моральних норм і принципів, дотримання яких не є обов'язковим (тобто примусовим) і визначається кожним індивідумом відповідно до свого внутрішнього переконання і життєвої позиції. Разом з тим, саме мораль виступає єдиною можливим регулятором суспільних і особистісних відносин на тих відрізках історичного процесу, коли спостерігається системна криза у всіх сферах людського життя, що супроводжується насамперед втратою життєвих орієнтирів, стабільності і визначеності у життєвому світі конкретної людини, ламанням звичних структур суспільної взаємодії, коли формальні, правові норми втрачають свою легітимність і не функціонують як регулятивні механізми.

Шкала морально-ціннісних настанов має змінний, історичний характер. Формування світогляду будь-якого компонента соціальної структури – індивіда, класу, народу, нації — завжди здійснюється через привнесення вже сформованих нормативних конструкцій історичного досвіду минулого в нову, сучасну культурну реальність. Цей процес може бути як поступальним, так і стрибкоподібним, але необхідною його умовою завжди виступає трансляція ціннісних нормативів від минулого до майбутнього як у системі міжособистісних відносин, так і на рівні всього суспільства. Втрата зв'язку між поколіннями з необхідністю призводить до духовно-ціннісного нігілізму, результатом якого є створення квазі-ціннісних систем, найчастіше утилітарно-споживачького характеру.

На жаль, подібну ситуацію ми маємо змогу спостерігати сьогодні. Нинішній етап розвитку нашої цивілізації з особливою силою демонструє нам відносність, до певної міри аморфність, дотепер, здавалось би, непорушних моральних принципів побудови й функціонування людського співтовариства. У рамках нової картини світу, яка у сучасних наукових дискусіях локалізується в термінах постнекласики фіксується криза класичних світоглядних конструкцій, системи морально-етичних норм і приписів, що домінують у попередньому суспільстві.

Класична раціоналізована модель світу виявилася не в змозі дати адекватну відповідь на виклик сучасності в силу абсолютизації і універсалізації своїх позицій, що виявляють себе як непогрішно істинні та єдино правильні. Фактично, традиційна морально-етична парадигма, заснована на гуманістичних ідеалах Просвітництва і Нового часу стала заручницею створеної нею самою універсальною конструкцією з жорстко регламентованими правилами, нормами й оцінками поведінки людини у всіх сферах її життєдіяльності. Моральні закони і приписи, що базувалися насамперед на постулатах релігійної (християнської) етики, зведені в ранг імперативних, виключали вільне виявлення внутрішніх творчих потенцій особистості, обмежували можливість індивідуальної самореалізації, нівелювали людську унікальність і неповторність. Тенденція до переосмислення класичних морально-етичних конструкцій, що зародилася в концепціях некласичної, ірраціональної філософії XIX ст., в XX ст. викристалізувалась у проблему легітимності раціоналістичних претензій на істинне й адекватне відображення реальності та вела до пошуку нових ірраціональних форм світорозуміння. З особливою силою вона проявила себе в сучасній некласичній моделі світу, фактично «знявши» імперативність, обов'язковість нормативних етичних моделей минулого.

Критичний аналіз традиційної етики, розпочатий ще у XX ст. постмодернізмом, багато в чому базується на визначенні її відповідності

основним, центральним положенням постмодерністської інтелектуальної стратегії. Беручи під сумнів самоцінність будь-яких універсальних конструкцій, які можуть виступати в якості абсолютних, загальних структур, постмодернізм заперечує будь-які спроби створення цілісної, єдиної нормативно-обов'язкової етичної системи, що має загально-обов'язковий характер, відмовляючись від штучних нормативних конструкцій, що обмежують індивідуальну самореалізацію особистості. Разом з тим, фактично виключивши (у рамках постмодерністської тези про «смерть автора» або «Я») з предметного поля дискусій активну творчу силу – суб'єкта морально-етичних відносин, постмодернізм постулює відносність будь-яких легітимаций і зобов'язань стосовно до конкретної людини, що у такому випадку виступає вже не суб'єктом, а об'єктом. Альтернативою класичній парадигмі виступають практики фрагментарності, локальності множинних проявів буття, які, у свою чергу, допускають відмову від будь-яких аксіологічних критеріїв і оцінок, що носять загальний характер. Формування нового соціокультурного простору постнекласики є несумісним з практикою легітимаций історичним досвідом, традиційними ціннісними конструктами сучасних життєвих реалій. Держава і церковні організації визнаються тут джерелами насильства над особистістю і перешкодами на шляху творчої самореалізації конкретної людини. Вони втрачають функції суб'єктів, що конституують ціннісно-нормативні орієнтири суспільства.

Протиставляючи твердій раціоналізованій схемі сприйняття дійсності в термінах бінарних опозицій «правильно-неправильно», «добро-зло», так характерної для традиційної етичної парадигми, концепт принципової неможливості дуалізму, дихотомії в будь-яких проявах, теоретики постнекласичності заявляють про плюралізм критеріїв оцінки дійсності в різних ментальних середовищах. У такому випадку виникає можливість «відходу від відповідальності» за свої вчинки і дії для людини, що ідентифікує себе в тому чи іншому часовому й просторовому вимірах. Кожному надається можливість фактично «прожити життя заново», повернувшись у точку біфуркації, одночасно знявши із себе відповідальність за минуле й майбутнє, тому що дійсним і актуальним є тільки сьогодні.

Тим самим сучасна постнекласична (синергетична) стратегія фактично формує нову морально-етичну парадигму, що умовно можна визначити як «етичну безвідповідальність». Традиція, як акумульований синтез історичного досвіду цивілізації, перестає бути гарантом легітимаций поведінкових нормативів, а майбутнє мислиться поза просторово-тимчасовим континуумом. Воно розчинено в сьогодні, твориться їм і впливає на нього одночасно. Наріжним каменем даної концепції є

абсолютний моральний нігілізм, релятивізм, зневажливе ставлення до духовно-практичного досвіду попередніх поколінь. Криза звичної системи ціннісно-нормативних орієнтирів, морально-етичних принципів і, як наслідок цього, посилення деструктивних тенденцій у суспільстві – от характерні прояви релятивістської «етики безвідповідальності» пост-некласики, що претендує на статус концептуальної основи сучасного світогляду.

*Оксана Поліщук*

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича*

### ОСОБЛИВОСТІ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У СУСПІЛЬСТВІ

На сьогодні актуально відзначити, що на тлі соціально-економічних трансформацій відбувається втрата життєвих смислоутворюючих ідеалів, зміна системи життєвих цінностей, зниження моральної культури як у суспільній так і в індивідуальній свідомості. Події, що відбуваються в Україні і у інших країнах, змушують людей переглянути систему цінностей як суспільства, так і окремої особистості.

У складних сучасних умовах людині доводиться робити вибір щодо орієнтації на справедливе ставлення до інших і врахування їхніх інтересів чи на егоїзм; на активність чи пасивність; на агресію чи альтруїзм; на любов до людей чи байдужість до них і т. ін. Під час такого вибору вона звертається або до прийнятих суспільством, або до особистих моральних норм, цінностей і принципів.

Підвищений інтерес до проблеми вивчення цінностей, ціннісних орієнтацій, моральних цінностей особистості виникає у період ціннісних криз, зміни пануючої системи та пошуку нових орієнтирів буття людини. Дане питання знайшло висвітлення у працях Б.Г.Ананьєва, Б.С.Братуся, Ф.С.Василюк, О.М.Леонтєва, В.А.Ядова, Д.О.Леонтєва, С.Д.Максименка, В.О.Татенко, А.Маслоу, М.Рокича, С.Шварца, Г.Олпорта та ін.

Моральні цінності є однією з форм прояву моральних відносин у суспільстві.

*Цінність* – це поняття, що використовується у філософії та психології для позначення об'єктів, явищ та їх властивостей, а також абстрактних ідей, які втілюють у собі узагальнені ідеали і постають, завдяки цьому, як еталон належного. У сучасній філософії цінності мають зміст значущості певних явищ реальності і пов'язані із задоволенням потреб суб'єкта, а у духовному відношенні цінності відроджують його самого з усіма його потребами. Обираючи певні моральні цінності,

особистість тим самим підтверджує свідоме ставлення до норм і принципів моралі, дієвість своїх мотивів, цілісність моральної свідомості загалом.

У всі часи моральні цінності і ідеали виражали глибокі устремління людства, відкривали перспективу вдосконалення суспільства, надавали життю людини високого духовного смислу. Совість, доброта, честь, гідність, обов'язок і відповідальність формують пласт моральної культури особистості і суспільства.

*Мораль* – це неформальні (неписані) норми поведінки, що відображають сформовані традиції, звичаї і навіть... забобони (одним з центральних понять моралі є почуття боргу перед оточуючими людьми).

*Моральність* – це скоріше совість конкретної людини, яка ґрунтується на прийнятті чи неприйнятті існуючих норм життя, що дозволяє людині зберігати свою гідність в нестандартних ситуаціях, коли для ухвалення рішення не допомагають ні норми права, ні норми моралі (зрозуміло, що для всіх можливих ситуацій ніяких норм і правил поведінки не напасешся). Таким чином, моральність – це етична імпровізація, що базується на індивідуальній совісті та почутті власної гідності [4].

На сучасному етапі розвитку нашого суспільства, коли рівень духовності у країні загалом падає, моральні цінності нерідко знецінюються. Тому наше суспільство має якомога більше уваги приділяти саме моральним цінностям, пропагує орієнтуватися на них в усіх сферах життя – економічній, політичній, соціальній, законодавчій. Загроза дегуманізації виникає там, де людина звикає ототожнювати себе зі своєю функцією, своєю соціальною роллю. Тому саме процес формування моральної культури особистості і полягає в оволодінні моральними цінностями, які, з одного боку, прості, самоочевидні – доброта та людяність, обов'язок і совість, чесність і порядність, свобода і незалежність, а з іншого – завжди були предметом дискусій та моральних пошуків.

Зміна соціальних умов, суспільних ціннісних орієнтирів ведуть до того, що механізм відтворення цінностей перестає бути провідним, поступаючись місцем адаптаційним механізмам. Даний процес можна прослідкувати через аналіз індивідуальної ціннісно-сислової системи особистості:

– збереження попередньої ціннісно-сислової сфери суб'єкта в умовах, що змінюються;

– розлад індивідуальної ціннісної системи, внаслідок чого виникає стан, який означає індивідуальний ціннісний вакуум, стан відчуження;

– розвиток як зміну ціннісно-смыслові системи особистості, коли збагачується внутрішній зміст цінностей з допомогою механізму адаптації до соціальних умов, що змінюються [3].

На становлення ціннісних орієнтацій і моральних цінностей зокрема, впливають зовнішні, соціальні умови та внутрішні чинники: соціальне середовище та умови життєдіяльності; провідна діяльність; усвідомлення особистістю структури навколишнього світу та свого місця в ньому; уявлення про сутність власного «Я»; знаходження свого об'єкта ідентифікації; соціальна ідентичність та цінності референтних малих контактних груп; усвідомлення соціальним суб'єктом своїх потреб у співвідношенні їх з предметами навколишнього світу; конфліктність ціннісно-смыслових структур [1, с.87].

Наявність стійкої ціннісної системи – важлива умова збереження як внутрішнього (психічного), так і зовнішнього (соціального світу). Без цінностей не може існувати та розвиватися ні суспільство, ні особистість.

Зараз суспільство знаходиться у стані швидкої зміни, де поруч співіснують доволі суперечливі цінності, спостерігаються ніби змішування різних систем цінностей, але при цьому чітко проглядаються дві тенденції: перша виражається в поступовому витісненні на периферію традиційних цінностей, які домінували раніше у духовному житті. Суть другої полягає в тому, що перехід до нових стосунків, установок здійснюється іноді на хвилі утилітаризму, некритичного, поверхового оволодіння цінностями [3]. На шкалі цінностей цінності матеріального забезпечення піднімаються все вище, а духовні і моральні цінності опускаються на більш низькі позиції у рейтинговому списку.

Головною умовою для морально-прогресивного розвитку суспільства є створення об'єктивних умов для розширення моральної свободи особистості, розширення самої можливості для морально позитивного вибору. Критерієм морального прогресу є степінь духовної зрілості особистості, її здатність зробити гуманістичні загальнолюдські моральні цінності смислом власної життєдіяльності.

Криза, яка переживається нашою країною, не в останню чергу викликана втратою гуманістичних моральних цінностей, насамперед, усвідомлення цінності індивідуального життя, індивідуальної волі та людської гідності, що відбулася внаслідок підпорядкування моралі політико-ідеологічним інтересам і цілям. Саме моральні цінності стають важливими у процесі розвитку країни, її духовного єднання за допомогою тих цінностей, які дозволяють людині орієнтуватися в житті, виховують її свідомою і духовно розвинутою особистістю.

1. Горбенко Ю.Я. Особливості впливу військового соціального середовища на становлення ціннісних орієнтацій особистості в умовах професійної підготовки // Проблеми загальної та педагогічної психології. Збірник наукових праць інституту психології ім.Г.Костюка АПН України. – Т.VII., в.6. – С.86-94.
2. Кондрашов В.А. Человек в мире моральных ценностей [http://zhurnal.lib.ru/k/kondrashow\\_w\\_a/file1.shtml](http://zhurnal.lib.ru/k/kondrashow_w_a/file1.shtml)
3. Митина Г.В. Изменения ценностного ядра российского менталитета в условиях трансформирующегося общества // Ценности и интеллектуальное состояние мира: Сб. материалов научн. конференции / Под. ред. А.М.Арзамасцева. – Магнитогорск: МГТУ, 2004. – 218 с. – С.104.
4. Пряжников Н.С. Право на нравственность. Этические проблемы практической психологии // <http://psyedu.ru/av.php?tema>

*Павло Пушик*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

#### **ЦІННІСНИЙ ЗМІСТ МОРАЛЬНИХ НОРМ**

Сучасні суспільні кризові явища стосуються не тільки економіки, екології, політики, а й моралі. Про це, зокрема, може свідчити факт редукції на рівні буденної свідомості понять «моральне», «аморальне» до «пристойне» та «розпусне». Етичного переосмислення, адекватної оцінки, реакції потребує і проблема насильства (у різних формах). В сьогоdnішній мас-культурі переважно відсутні чіткі гуманні орієнтири, натомість є вагомий компонент аморальності. Тому пересічній людині надзвичайно складно визначитись, як їй жити в цьому світі. Звідси актуальними постають питання І.Канта: «Що я маю робити?» і «На що я маю сподіватися?». І чи взагалі можливе моральніше (праведне) життя сьогодні? Загострюється конфліктність між прагненням індивіда жити у суспільстві морально та мірою моральності цього суспільства (чи актуальною є потреба у гідних, високоморальних громадянах?). На фоні суспільної нівеляції моралі людина може зневіритися: чи потрібно це мені?

На нашу думку, сучасна етика є надміру теоретизованою, віддаленою від життя: високі моральні ідеали практично втілити у життя непросто, ще й бракує їх сутнісного розуміння. Проте етика насамперед визначається як «практична філософія». Хоча між теорією та практикою існують певні розбіжності, вони повинні бути взаємопов'язані, узгоджені.

Багато людей переконані, що при правильній організації суспільного життя можна побудувати ідеальне суспільство. У цьому випадку акцент робиться насамперед на раціональній складовій. Тому і виникає думка про необхідність побудови громадянського суспільства, яке матиме змогу самоорганізуватися. На переконання сучасних дослідників, його суть зводиться до двох чинників: моральності та дієвості (активності кожного з індивідів). Моральність передбачає наявність загальновизнаного морального мінімуму, який необхідно втілювати в життя. Цей мінімум має бути актуальним і визначальним для всіх. Але постає проблема загрози тоталітарності: наскільки моральним є його створення, коли він буде захищений від різного роду відносностей, відмінностей? Такий підхід нищить саму мораль, заперечує все людське (свободу, вибір, емоції, почуття).

Суспільство створює соціальні норми, котрі є імперативними, незалежними від бажань чи волі кожного окремого його члена. Будь-яка норма має слугувати впорядкуванню взаємовідносин між людьми. Дитині, яка приходить у цей світ, доводиться приймати усталені правила. Загальнообов'язковість норм створює певні «кордони», порушення яких суворо карається. З найперших років свого існування людину «усуспільнюють», вчать, що можна, а чого не можна робити. У суспільному бутті соціальні норми діють на людей у вигляді заохочень за позитивні дії і покарань за негативні. Отже, основне завдання, яке необхідно вирішити, це як суспільні норми трансформувати в індивідуальні, яким чином соціальне, об'єктивне, перетворити в індивідуальне, суб'єктивне. Щоб вирішити вказану проблему необхідно з'ясувати, яку роль виконують моральні норми. Загальновідомо, що моральні норми є різновидом соціальних, вони регулюють взаємини між людьми, які виникають в процесі духовно-практичної діяльності. Хоча в моралі мотиви виконання тієї чи іншої норми в основному, пов'язують із певними внутрішніми санкціями, норми протистоять індивідуальному як щось чуже, зовнішнє. Зрештою, часто виникає суперечність між особистим і суспільним, одиничним і загальним. Мораль суспільства має багато спільного з соціальним, яке може входити в суперечку з індивідуальним.

Основою моральних норм є цінності. При визначенні поняття цінність особлива увага звертається на належне та бажане, те, що є дуже важливим. Цінності завжди відображають духовно-практичну оцінку дійсності, а також виражають факт існування вже утверджених норм. Кожна моральна цінність, яка існує у вигляді норми, має свою історію формування. Самі ж моральні цінності, без норм, втрачають загальнообов'язковий характер і перетворюються в індивідуальні оцінки.

Моральні норми слід розглядати в єдності з моральними цінностями, адже вони є не тільки взірцями чи правилами, а й суспільними цінностями, які наповнені особистісним смыслом. Моральні норми виражають бажані для суспільства зразки поведінки, а цінності – умову досягнення загального й особистісного щастя. Останні передбачають вільний вибір, який може здійснювати особистість, враховуючи власні бажання, інтереси, погляди. Виконання вимог, які зафіксовані в тих чи інших нормах, є компетенцією самої особи, але не цілком. Перед людиною постає проблема вибіркового вибору моральних норм із сукупності різного роду правил поведінки. На основі цілісного уявлення про систему суспільних вимог, усвідомлення власного вибору і життєвого призначення індивід формує свої пріоритети цінностей.

Таким чином, моральні норми формуються не тільки як результат пізнання дійсності, а й як творча, конструктивна діяльність створення цих норм.

*Ольга Радченко*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

## СУТНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

(на матеріалі праці Макса Шелера «Становище людини у космосі»)

XXI століття знаменне стрімким розвитком інформаційних технологій, черговою хвилею НТР, прогресом природничо-наукових дисциплін. Якісно нові знання дозволяють суттєво змінити людину (насамперед, на тілесному рівні: оздоровчий, лікувальний, корегуючий вплив тощо), природу, суспільство (як «глобальне селище» постіндустріального типу). На цьому фоні загострюється проблема роздільності, фрагментарності життя людини, тотального браку часу та бажання самопізнання, саморозуміння. Як наслідок – «доместифікація», страх користуватися власним розумом. За словами М.Фуко, сучасна людина передає власну відповідальність надособистісним структурам – владі, медицині, освіті та ін., опиняючись у стані «дитинної неспроможності» мислити та діяти за власною волею, стаючи десуб'єктивізованою [1].

Проблема сутності людини, її унікальності з-поміж інших форм буття осмислюється на філософсько-антропологічному, феноменологічному рівні у праці Макса Шелера «Становище людини у космосі».



Німецький філософ пише: «те, що робить людину людиною, є принципом протилежним усьому життю взагалі, він, як такий, не може бути зведеним до «природної еволюції життя», цей принцип можна звести до «вищої основи самих речей», «частковою маніфестацією якої є життя» [2, с. 263-264]. Цю особливість М. Шелер означає поняттям «дух», змістом якого є поняття розуму, споглядання першофеноменів, суттєвого, а водночас і певний клас емоційних та вольових актів: доброта, любов, каяття, шанування тощо. Дух, за М. Шелером не може бути частиною цього світу, а міститься у «вищій основі» самого буття. В особистості як центрі цих актів дух з'являється «всередині кінечних сфер буття» [2, с. 264]. Саме дух наділяє людину здатністю осягнути доступне тільки йому знання, особливу істину.

Цікавим є показ М. Шелером взаємозв'язку духовного та вітального у людині: дух стає могутнім, живлячись саме потужними імпульсами життя; зняття у душі вітальних потягів тотожне становленню «божественного у людському». Водночас «духовна» людина вільна від навколишнього світу, від вітальності, а, отже, відкрита світові. Дух, за М. Шелером, постає як предметність, здатність визначатися так-буттям самих речей [2, с.264]. Людина має самосвідомість, може володіти собою, бути самою собі господарем, у гуморі та іронії підноситися над власним існуванням. У час множинності форм знання, великим надбанням якого є доступність до вершин людської думки, досягнень у різних сферах життя (насамперед через Інтернет) постає необхідність повернення до змісту, сутності самої людини, якій М.Шелер надає особливе місце у космосі. Людський дух пов'язаний із цінністю любові. Вищий прояв любові – любов до Бога як абсолютної цінності, людина стає людиною у здатності трансцендентувати себе в актах молитви: людина – це і є молитва життя, живий «Христос». Найвищий рівень посідають цінності святості.

Формалізм, намагання звузити множину горизонтів людини та світу до одного чи кількох пануючих метанаративів призводять до глибинних криз сучасності, насамперед, на особистісному рівні. Тому необхідністю постає гуманізація людини та гуманітаризація спільноти, світоглядне утвердження суб'єкт-суб'єктних взаємин між людьми як цілісними, гармонійними, різнобічно розвиненими особами – з раннього дитинства, посередництвом виховання, освіти, науки, ЗМК.

1. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Магистериум Касталь, 1996. – 447 с.
2. Шелер М. Місце людини в космосі / М. Шелер / Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. пос. / за ред. ак. НАН України Л.В. Губерського. – К.: Знання, 2009. – 621 с. – С. 261-269.

## РІВНІ СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Не треба доводити, що уявлення про свободу, відповідальність і їх співвідношення завжди привертали увагу мислителів, а у наш час ця проблематика зайняла центральне місце. В той же час розмови про свободу і відповідальність «взагалі», так само як і прославляння «духовності» і «моралі» без необхідного рівня точності, вигідні, як правило, лише вельми безвідповідальним на практиці і дуже «волелюбним» (для себе любимого) маніпуляторам чужою свідомістю. Існує три основні трактування свободи, які, як ми спробуємо показати, є істинними у відповідних інтервалах і можуть бути представлені як взаємно доповнюючі рівні цілісного розуміння свободи. У свою чергу, з кожним з цих рівнів можуть бути зіставлений певні трактування відповідальності, які також виступають як взаємодоповнюючі рівні цілісної концепції відповідальності.

По-перше, свобода розуміється як «усвідомлена необхідність» (Спіноза, Гегель, Маркс). По-друге, як можливість вибору (найбільш яскраво це представлено в екзистенціалізмі). По-третє, як творчість (М.А. Бердяєв), до визначення буття, «можливість неможливого» (С.А.Левицький). Вважаємо, що при відповідній інтерпретації ці трактування є ступенями поглиблення в сутність свободи. Перший ступінь – це свобода на рівні об'єктивної реальності, матерії. Дійсно, на цьому рівні суб'єкт може бути вільним, реалізувати себе лише відповідно до пізнаних ним об'єктивних закономірностей і тенденцій. Але ці тенденції частіше за все нелінійні, і тому утворюють різні можливості, між якими суб'єкт може вибирати, виходячи з інтенцій своєї суб'єктивної реальності. На другому ступені свобода виявляється вже на рівні суб'єктивної реальності, в основі якої лежить душа. Але, далі, може мати місце така ситуація, коли жодна з наявних можливостей не задовольняє суб'єкта, і він, виходячи з певного відношення душі до Духу, «тут і тепер», так би мовити, в самій точці біфуркації, яка постає як ніщо по відношенню до попередньої детермінації (Г.Плесснер: «Человек поставлен на ничто»), творить нову можливість. В цілому свобода, таким чином, задається відношенням (глибинним спілкуванням) душі і духу, що визначає можливість і характер само-реалізації в творчості нового, вибором існуючих можливостей, що йде від людини, і усвідомленням тих умов, які пропонує матерія для реалізації цих можливостей.

Таке цілісне розуміння свободи дозволяє розібратися в співвідношенні «свободи від...» і «свободи для...» і пов'язати її з відповідним розумінням відповідальності. Зведення свободи до «усвідомлення необхідності», по суті, є просто ухвалення об'єктивно домінуючої залежності: «магістральна лінія розвитку», мовляв, така, і суб'єкт може лише усвідомленістю справи каталізувати її прояви. Суб'єктивна оцінка, якщо вона вірна, також зводиться до віддзеркалення об'єктивної тенденції; добро і зло виявляються «надбудованими» явищами. При цілісному ж підході «усвідомлення необхідності» – не більше ніж технологія свободи, грамотна реалізація суб'єктивного вибору (другого ступеня). Така характеристика свободи необхідна, але явно недостатня для проникнення в її єство. Сам вибір здійснюється на основі суб'єктивної реальності, що не зводиться до віддзеркалення об'єктивної, як аперцепція, що не зводиться до перцепції: дії ззовні не стають інформацією без внутрішньої інтерпретації, в основі якої лежить для-себя-буття, початкові інтенційні переживання (фундаментальний настрій). Проте якщо на цьому рівні суб'єкт проголошує самореалізацію «без наперед вибраного масштабу» (К. Маркс), то вибір тієї залежності, від якої він хоче звільнитися («свобода від...»), і проєктів, які він хоче реалізувати («свобода для...»), ризикує виявитися утопією або ж егоцентричним служінням злу. Перша можливість реалізується у разі зневаги знанням об'єктивної реальності, друга – у разі відриву екзистенції від трансценденції, душі від духу.

В обох випадках суб'єкт замикається в самому собі – як безсилий мрійник, або як носій зла, істота, що прагне стати самочинним центром буття, протиставляючи своє самовираження не тільки об'єктивній реальності, але і духовним основам буття. Душевна талановитість в останньому випадку ще не є справжня духовність, бо таке ні, якщо спрямованість душі, її вибір не освячений присутністю Духу (кажучи традиційною релігійною мовою, – не служить задуму Бога про світ). «Масштаб» самореалізації, отже, коректується з обох боків: і «знизу» (об'єктивною реальністю) і «зверху» (благодаттю або безблагодаттю екзистенціального вибору). Перехід від вибору до творчості тим більше визначається відношенням душі до Духу. Душа, що претендує бути центром буття, кінець кінцем, руйнує і це буття, і саму себе. Творчість в ім'я добра або в ім'я волі до влади – ось вибір, який повинне вчинити людство, щоб уникнути глобальної катастрофи. Природно, що такий вибір не може не бути надзвичайно відповідальним. Але і в будь-якій ситуації свобода завжди виступає в парі з відповідальністю.

### АКСІОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Питання про цінності вперше було поставлене Сократом і разом з тим воно одразу посіло центральне місце в його філософській системі. Сократ сформулював питання про цінність у вигляді проблеми – що є благо. Такий підхід призвів до перевероту в традиційній системі грецьких цінностей (арете). Відтепер справжніми цінностями є не блага, пов'язані з речами або тілом, а лише «скарби душі», що разом і є пізнанням [3, с. 66]. Сократ був першим, хто піднявся до обґрунтування внутрішнього морального процесу, без якого неможливим є становлення особистості [див.: 1].

В подальшому аксіологічною проблематикою займався багато мислителів і філософських шкіл, проте проблема цінності як самостійна філософська проблема виникла не так давно. Лише наприкінці XVIII ст. з появою «Критик» І. Канта аксіологія отримала ґрунт для самостійного існування. З багатьох аксіологічних теорій основну увагу сконцентруємо на двох – теорії трансценденталізму (Баденська школа неокантіанства) та культурно-історичного релятивізму (В. Дільтей), які певною мірою протистояли одна одній. Відтак, для В. Віндельбанда теорія цінностей – це і є вся філософія. Тому пошук цінностей, які лежать в основі пізнання, мистецтва, моралі – того, що дає нам людину – є основним завданням філософії для мислителя.

Г. Ріккерт, взявши за основу ціннісну концепцію В. Віндельбанда, підійшов до розв'язання проблеми в методологічному ключі. Зіставляючи об'єктивізм і суб'єктивізм, Ріккерт доходить висновку, що «лише суб'єктивізм дає нам єдине уявлення про світ, таке, що пояснює нам наше ставлення до нього, тоді як об'єктивізм лише загострює світову проблему, безмежно поглиблюючи прірву між життям і наукою» [4]. Проте, розуміючи, що така неспроможність об'єктивізму не доводить безумовної правоти протилежного погляду, Г. Ріккерт підійшов до питання смислу життя, звернувшись до ціннісної проблематики. «Питання про смисл життя найперше треба ставити як питання про значимість цінностей... І лише після розв'язання проблеми цінностей можна підійти до проблеми суб'єкта, який так або так ставиться до них... Якщо ми хочемо зрозуміти смисл життя, ми повинні підвести під суб'єкт позитивний фундамент. Цим фундаментом може бути лише царство цінностей і значення, але ніколи не дійсність суб'єктивізму» [4]. Отже, ідеалізуючи цінності, Г. Ріккерт показує, що вони є незалежними від потреб і бажань людини.

Центральною проблемою філософії В. Дільтея є проблема обґрунтування можливості гуманітарного знання. В. Дільтей аналізує Geisteswissenschaften на ґрунті так званої «розуміючої психології». На його думку, дослідження «наук про дух» повинні брати до уваги людський життєвий досвід [2, с. 123]. Відповідно, В. Дільтей розвиває ідею так званого аксіологічного плюралізму – вчення про множинність рівноправних ціннісних систем, які об'єктивуються за допомогою історичного методу. Крім Дільтея, думку про неможливість універсальної системи цінностей підтримували О. Шпенглер, А. Тойнбі та інші представники культурно-історичного релятивізму.

1. Вильгельм Дильтей. Описательная психология / Вильгельм Дильтей. – С-Пб.: Алетейя, 1996. – 160 с.
2. Марчук М. Психологічні контексти «духовно-наукової» методології Вільгельма Дільтея (стаття перша) / М.Г.Марчук // Науковий вісник Чернівецького національного університету: Збірник наукових праць. Випуск 462-463. Філософія. – Чернівці: Рута, 2009. – 239 с.
3. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – Т.І. Античность. – ТОО ТК "Петрополис", 1994. – С. 63-72.
4. Риккерт Г. Ценность и действительность [електронний ресурс] / Г.Риккерт. – Режим доступу: [http://kulturoznanie.ru/?work=cennost\\_i\\_deistvitelnost](http://kulturoznanie.ru/?work=cennost_i_deistvitelnost)

*Іван Чорний*

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича*

## **СУЧАСНА ЛЮДИНА МІЖ ЖИТТЄВИМИ ТА ДУХОВНИМИ ЦІННОСТЯМИ**

Сучасний світ з його глобальними проблемами ставить під загрозу одну з найвищих цінностей, а саме людське життя. Водночас дедалі більше з'являється таких людей, які усвідомлюють як цінність життя, так і реальну загрозу, що зростає експонентно – ми не встигаємо усвідомити однієї загрози якомусь з аспектів життя, як виникають нові. І хоча вже десятки років для нас хрестоматійним стало словосполучення «глобальні проблеми сучасності», проводяться обговорення цих проблем на державних, регіональних та міжнародному рівнях, однак немає жодного повідомлення про те, що, наприклад, зменшилися викиди в атмосферу шкідливих газів, а шкідливих рідин промислового походження – у води річок та океанів. А

запуски космічних станцій для стеження, в тому числі за станом повітря, води й суходолу, все інтенсивніше засмічують навколоземний простір. Тим-то ми маємо справді глобальну (що розростається до рівня космічної) кризу, що є наслідком застосування людського розуму з його незворотними техніко-технологічними результатами. Хоча за обсягами опанування земним та навколоземним простором ми наближаємося до стану ноосфери, про який мріяли В. Вернадський і Теяр де Шарден, однак саме прогрес розуму та його технічне застосування поставили під загрозу виживання носія цього набутку універсальної еволюції Всесвіту. Парадокс полягає в тому, що чим «розумнішим» стає людство і чим вище технологічно воно підноситься, тим менше шансів розв'язати ці життєво важливі проблеми. У чому ми переконуємося вже не один десяток років. Таку ситуацію можна назвати «зарозумілістю» самого розуму, що знову потребує кантівської критики.

Крім усіх відомих глобальних проблем, людство зіткнулося зі зростанням вкрай негативних (конфліктних) явищ у сфері спілкування на різних рівнях та між різними спільнотами й індивідами (расово-етнічного, релігійного, морально-психологічного, сімейного плану тощо). Всі ми стали свідками падіння духовно-морального авторитету церкви, не залежно від конфесійного та віросповідного спрямування. І якщо раніше для цих організацій показник довіри в різних країнах був чи не найвищий, то тепер там виявляються такі зв'язки і стосунки, ніби вони перетворилися в приватні товариства з «обмеженою економічною та моральною відповідальністю», натомість без «обмеження матеріальних інтересів та плотських задовольень». Все це дає підставу Станіславу Грофу констатувати, що «нинішня глобальна криза у своїй основі є кризою духовно-психічною, оскільки вона відображає рівень еволюції свідомості людського виду» [1, с. 361]. Як показує досвід, негативні наслідки технологічних досягнень неможливо усунути тими ж таки технологічними засобами, де наука посідає визначену вченими (?) роль. Тож думку Грофа поділяє інший американський учений Пітер Расел. Він наполягає на тому, «що глобальна криза, яку переживає людство, у своїй основі є кризою свідомості...» а тому «потрібно звільнитися від егоцентричного, матеріалістичного модусу свідомості, що породжує всі ці проблеми» [2, с. 44]. На прикладі американського суспільства, він показує, що, зокрема, екологічна проблема, як американцям видається, не стосується їхньої країни, й вони не згодні змінювати звичний для них американський спосіб життя [2, с. 45]. Але ж відомо, що так званий американський спосіб життя перетворився для самих американців, не кажучи вже про інші країни, у своєрідну релігію, і це в той час, коли саме США є найбільшим забруднювачем довкілля.

Раз питання має розглядатися з позицій зміни свідомості індивіда і спільноти, то потрібно виробляти настанови, згідно з якими і людина, і Космос мають духовний вимір. Звідси випливає, що вищі життєві цінності детерміновані не так матеріальними чинниками, як *вищими духовними цінностями*. Адже сьогодні найбагатші люди, де б вони не мешкали, не відгороджені од людей і цих самих глобальних, *життєво значущих проблем*. Це означає, що, розв'язуючи глобальну проблему, тобто змінюючи свідомість чимдалі більшої кількості людей, ми в такий спосіб розв'яжемо глобальні проблеми і в тому числі проблеми виживання людини як виду. А це потребує зміни моделі реальності, впевнений П.Расел, «в якій свідомість є таким самим фундаментальним аспектом реальності, як простір, час, матерія, а, можливо – ще більш фундаментальним» [2, с. 59].

1. Гроф Станислав. Психология будущего: Уроки современных исследований сознания / С. Гроф; пер.с англ.С. Офертаса и О. Цветковой. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2002. – 458 с.
2. Гроф С. Революция сознания: Трансатлантический диалог / С. Гроф, Э. Ласло, П. Рассел; пер. с англ. М. Драчинского. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. – 248 с.

Лілія Борисевич  
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

### БАЗОВІ ЦІННОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ

Український народ прожив багату і бурхливу історію. Так склалося, що ми змушені були вибирати політичні, економічні, релігійні пріоритети від початку нашої історії до цього часу. Українці перебувають у «вічному пошуку, у ситуації «вічного вибору» суспільних ідеологій, цінностей, союзників, соціокультурних запитів, під впливом різноманітних соціокультурних ідентифікацій та геополітичних інтересів. У тяжких, складних умовах доводилось віковично захищати свою волю від ворогів, доводилось буди й поневоленими. Ця боротьба виховала в українців найяскравішу, найхарактернішу рису – волелюбність. Проте в усі часи для української культури основоположною була і залишається народна культура. На її основі поступово сформувалися професійні наука, література, мистецтво. Справжніми творцями і носіями культури продовжували залишатися широкі маси суспільства – селяни, козаки, ремісники.

У ній велике місце займали фольклор, народні традиції, які додавали їй особливої чарівності і колориту. Особливо яскраво це виявилось в мистецтві – народних думах, піснях, танцях, декоративно-прикладному мистецтві. Саме завдяки збереженню і продовженню традицій, корені яких сходять до культури Київської Русі, став можливим підйом української культури в XVI-XVII ст., культурне відродження в XIX ст.

Відомий дослідник української культури Іван Огієнко зазначав, що українській культурі з самого початку були властиві відвертість світу, відсутність ксенофобії і гуманізм.

На відміну від суспільної думки інших європейських країн, де проблеми бідності, хвороб і безкультур'я мислилося подолати шляхом технічного прогресу, підвищення продуктивності праці, за допомогою зусиль освічених монархів і соціального експериментування, українські мислителі закликають до іншого. «Споріднена праця» і самопізнання, свобода, заради якої не шкода розлучитися з благополуччям, надання переваги духовному над матеріальним – ось ті шляхи і рецепти щастя, яких дотримувались і які пропагували провідні українські мислителі. Отже, моральні, ціннісні, смисложиттєві питання утворюють єдине ціле – моральну проблематику у широкому сенсі. Сьогодні такі підходи мають особливе значення для всього людства.

Як справедливо зазначає М.В. Попович: «Але для того, щоб засвоїти і навчитися створювати певний комплекс явищ культури, треба мати не тільки систему умінь і навичок, а й систему цінностей. На жаль, ми не тільки погано знаємо все те, що було створено нашим народом впродовж його історії. Ми часто не розуміємо, що саме ці культурні набутки означали для людей в ті минулі часи і, отже, як їх нам читати і сприймати сьогодні» [1, с. 3].

Негативне і навіть агресивне відношення до минулого, до класики, до традиції є нормою для культури постмодерну. Тому не випадково створювана сторіччями гуманістична і раціоналістична культура виявилася раптом непотрібною: вона стала сприйматися як «набір» малоцікавих текстів, надуманих і найчастіше невіршальних проблем, вникати в глибинний сенс яких «молоді» ХХ ст. не захотіли. «Відв'язавшись» від всякої традиції, постмодерн в своїй волелюбності пішов на крайності: стер імена і дати, змішав стилі і часи, перетворив текст в шизофренічну пригоду, в колаж анонімних цитат, почав грати з мовою поза всякими правилами граматики і стилістики, змішав і зрівняв святе і гріховне, високе і низьке.

Сьогодні ми стали поділеним, розколотим, сегментованим суспільством. Ментальна, світоглядна, мовна, культурна, релігійна поліваріантність нашого суспільства нерідко породжують проблеми замість того, щоб стати креативним базисом її цивілізаційного розмаїття.

Народна культура – у високому і вимогливому розумінні цього слова – стала гострою потребою в усій різноманітності її внутрішніх і зовнішніх зв'язків. Ми виходимо з принципової можливості й необхідності активної політики виховання відчуття приналежності українських громадян до історії та культури, формування ментальних засад консолідації громадянського суспільства в Україні, дбайливого збереження всього того, що складає духовну спадкоємність народу і може вважатися справжнім уособленням кращих рис національного менталітету. Багато в чому цей менталітет може бути відповідним чином реконструйований, відтворений, в тому числі через посередництво освітянської політики (принаймні у тих його рисах, які концентрують уявлення народу про цінність праці, про справедливість, про життєві цінності тощо).

Особистість формується лише за можливості на певному стані свого розвитку здійснювати індивідуальний відбір культурних цінностей, та засвоюючи їх, перетворювати в особистісні характеристики. Такий механізм соціалізації найбільш важливий і актуальний саме для молоді: адже він забезпечує їй соціальну адаптацію.

Для продуктивного культурного діалогу потрібно опанувати, усвідомити власний культурний простір, оскільки лише в ньому людина

може знайти опору для орієнтації у світі чужих цінностей, лише в ньому вона зможе відбутися як особистість, спроможною до самоідентифікації.

Фундаментальними цінностями, вагомим «соціальним капіталом» на основі якого можливі будувати інтеграційні суспільні відносини в українському суспільстві є цінності гуманізму, толерантності, альтруїзму, у системі яких людина розглядається як основна цінність.

1. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.

*Володимир Будз*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

### **МЕНТАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ АКсіОЛОГіЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Людина, як вид живих істот незалежно від історичного часу має ідентичну психосоматичну природу. Це означає, що при однакових умовах природного і суспільного буття вона мала б чинити однаково. Проте, незважаючи на таку апріорну ідентичність за психосоматичними ознаками, в суспільному бутті існує велика кількість субкультурних утворень, які незважаючи на природну психосоматичну ідентичність, є відмінними за своїми способами організації відносин між людьми.

Звідси випливає, що вроджені особливості психосоматики не можуть класифікуватися як основи для формування суспільного буття. Суспільні відносини ґрунтуються у цьому сенсі не на природних потребах людини, а на штучних потребах, які продукуються свідомістю.

Тому у суспільному бутті вирішальну роль відіграють не соматичні та психічні особливості людської природи, а світоглядно-раціональні схеми, які створені людською свідомістю. Власне система таких світоглядно-раціональних схем складає основу ментальності суспільства.

Усі усвідомлені способи та види взаємодії між людьми у спільноті ґрунтуються на світоглядно-ментальних принципах. Буття людини та суспільства, усі соціокультурні та історичні події мають світоглядно-ціннісну вісь. Звідси для розуміння сутності суспільного буття необхідно виявити світоглядно-ідеологічні схеми ментальності українського суспільства, оскільки суспільні відносини та події – це смислові відносини, основним предметним полем яких є цінності. У цьому сенсі сутнісний зміст ментальності має аксіологічний зміст.

Ментальність кожного суспільства відображає історично усталену та легалізовану схему вираження екзистенційних цінностей, які є фундаментальними основами людського буття. Хоча з іншого боку суспільна ментальність не може бути статичною, оскільки постійно трансформується і є своєрідним інформаційним процесом, який може швидко змінюватися під впливом різноманітних інформаційних чинників, починаючи від чуток та закінчуючи ідеологічними гаслами.

Проте тут виникає проблемне питання: чи справді суспільна зміна та різноманітні трансформаційні процеси, які спостерігаються, наприклад, у сучасному українському суспільстві, відбуваються під впливом саме ментальних чинників, а також, який сутнісний механізм такої ментальної зміни у суспільстві.

Відповісти, що зміна у суспільному бутті має ментальні підстави – це не сказати нічого, оскільки саме поняття ментальності потребує дефінітивного уточнення. Така ж неповна і абстрактна відповідь буде і в тому випадку, якщо серед причин суспільних трансформацій назвемо, наприклад, ідеологію або ж різноманітні форми суспільної свідомості – право, релігію, філософію.

Суспільне буття, на відміну від природного, яке підпорядковане об'єктивним закономірностям, є свідомим ментально-інформаційним процесом, який є завжди актуальним, формується постійно, вимагає активності людини. Тому ментальні основи суспільного буття є надзвичайно динамічними. Звідси, ті чи інші інтеграційні чи диференційні процеси у спільноті не можуть бути незворотними, оскільки вони постійно актуалізуються у сфері людської ментальності.

Суспільне буття, на відміну від буття природного має тенденцію до зворотності, тобто, наприклад, ті відносини і норми, які встановлені та легітимізовані на даний час у суспільстві встановлені не раз і назавжди, але можуть суттєво змінитися у залежності від світоглядних уподобань спільноти, від впливу ідеологічних та світоглядно-концептуальних ідей, як це було із процесом поширення християнства у Західній Європі, Україні, або так як це є зараз у сучасній українській дійсності, яка починає активно трансформуватися під впливом світоглядно-ідеологічних принципів, які впроваджує нова українська владна верхівка після президентських виборів 2010 року.

На перший погляд може здатися, що суспільні зміни та трансформаційні процеси відбуваються тільки внаслідок світоглядно-ментальних змін у суспільних пріоритетах. Проте сам по собі світогляд та ідеологія не мають об'єктивного онтологічного статусу і не можуть діяти та впливати на дії і вибір суб'єкта так як діє та впливає на його вибір окремо взятий інший суб'єкт соціальної дії.

Тому світоглядно-ментальні форми і чинники є тільки каталізаторами суспільних трансформацій, а глибинні, сутнісні механізми суспільних змін мають іншу природу. Під час суспільних трансформацій змінюються не ментально-світоглядні принципи та ідеологічні пріоритети, оскільки це об'єктивований інформаційний процес, який застиг у формі матеріальних носіїв інформації, але відбувається зміна суспільних уподобань, соціальних очікувань та соціального капіталу окремих суб'єктів, які у межах своєї свідомості і волі підтримують ту чи іншу світоглядну, ідеологічну, моральну, правову норму.

Тому ідеологічні та світоглядні ментальні схеми впливають не на суспільну трансформацію, а на свідомість суб'єкта, у якій народжуються волюнтаристські прагнення і дії щодо підтримки тих чи інших цінностей, які сповідуються у тій чи іншій ідеології чи світогляді.

Отже, для успішних суспільних трансформацій не достатньо сформувати тільки ментально-світоглядні принципи, запропонувати людині той чи інший світогляд, програму, але необхідною умовою трансформаційних процесів є «залучення» свідомості суб'єктів та їх індивідуальної волі до таких трансформаційних процесів як їх активних учасників.

Звідси, якщо суспільні трансформації не відбуваються успішно навіть при потенційній наявності найбільш оптимальних ментально-світоглядних чи ідеологічних схем, то це свідчить про те, що ці схеми або не цікавлять суб'єкта соціальної дії, або ж суб'єкт соціальної дії є надто апатичний та консервативно налаштований до будь-яких суспільних змін.

Тому фактично у спільнотах, зокрема, в українській дійсності сучасного гатунку перемагають не якісні, конструктивні, інтеграційні ідеології європейського спрямування, а кількість їх прихильників.

Тобто навіть якщо ідеологічно-ментальні схеми будуть мати самоочевидний деструктивний характер, який буде можливо суперечити національним інтересам держави, (наприклад, комуністична ідеологія, яка дискредитувала себе у часи радянської влади голодомором та політичними репресіями у відношенні до українців), то такі ідеології все одно матимуть шанси на успіх, якщо вони матимуть більше прихильників, або хоча б таку частину, яка є необхідна для проходження у владні структури, хоча з точки зору здорового глузду мали б перемагати національно-зорієнтовані ідеологічно-ментальні світоглядні схеми.

Звідси, у суспільних процесах відбуваються не ментальні трансформації, не трансформації морально-етичних цінностей, не трансформації ідей, ідеологій, світоглядів, а волюнтаристські трансформації індивідуальних воель окремих суб'єктів соціальної дії, які діють на рівні своїх ірраціональних уподобань, можливо, навіть фанатичних.

З іншого боку відбувається маніпулювання суспільною волею внаслідок різноманітних чуток, пліток, які в інформаційному сенсі мають характерні ознаки різноманітних фобій, (наприклад, фобії «бандитизму» та «націонал-фашизму», які навіюються відповідно суб'єктам соціальної дії на Заході і Сході України) які, у свою чергу, сковують свідомість суб'єкта соціальної дії і не дозволяють йому робити зважений, незалежний раціональний, прагматичний вибір на користь європейських цінностей.

Тому для успішних суспільних трансформацій, зокрема трансформаційного входження у європейську спільноту, у сучасній українській дійсності першочерговим завданням є не пошук національної ідеї, національної ідеології, оскільки вони не є безпосередніми механізмами суспільних трансформацій, а активізація та раціоналізація права і свободи вибору, а власне легітимація волі кожного громадянина України як суб'єкта соціальної дії.

*Тетяна Гайналь*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

### ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ В ПРОЦЕСІ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ МОЛОДІ

Кожне покоління висловлює занепокоєння щодо своїх наступників, оскільки бачить його як „погіршений” варіант себе. Сучасні дослідники описують молодь України як прагматичну, самостійну, проте позбавлену чітких ціннісних орієнтацій та моральних ідеалів. За такої ситуації соціологам важливо з'ясувати, чим керуються молоді люди, коли прагнуть самореалізуватися. Спробуємо показати це на прикладах.

Для порівняння – результати кількох соціологічних досліджень, які відбулися з невеликою перервою в різних частинах України: конкретно-соціологічне дослідження, що проводилося серед студентів випускного курсу економічного та технологічного факультів Національного лісотехнічного університету України (м. Львів, 2004 рік) [1], анкетне опитування випускників Харківського національного економічного університету (м. Харків, 2006-2007 роки) [2], якісне (фокус-групи дискусії) та кількісне (роздаткове опитування), які проведені серед студентів усіх курсів Національного університету „Кієво-Могилянська академія” протягом 2000-2001 рр. (результати представлені в електронному журналі „Видно-кола. Internet-видання Київського центру гендерних студій Паритет”), анкетування, контент-аналіз особових документів, глибинне інтерв'ю,

метод-фокус груп студентів м.Луганська та Луганської області (застосовані в моніторинговому режимі протягом 4 років (1998-2001 рр.)) [3].

Із одержаного нас цікавить те, як уявляють собі життєвий та професійний успіх юнаки та дівчата. Зупинимось на кількох моментах:

1) ціннісні орієнтації молодшої людини в процесі навчання;

2) рівень домагань (як майбутні випускники оцінювали свої шанси працевлаштуватися після завершення навчального закладу).

Одне з досліджень [3] показало наступне:

- студентів попросили визначити найтипівіші якості, що характеризували їхніх батьків в молодому віці, якості, притаманні сучасним молодим людям та спрогнозувати риси наступного після них покоління.

Отже, портрет сучасної молоді: комунікабельність, цілеспрямованість, практичність, раціональне використання вільного часу, інтелігентність, вихованість, професіоналізм, об'єктивність, інтелектуальність, почуття гумору, постійність, сила волі, вміння розбиратися в людях, розум, чесність, працьовитість, хитрість, впертість, ризик, вміння пристосовуватися, досягати мети, здатність знаходити вигідні знайомства, вміння захищатися та ін. Молодь генерації наших батьків описувалася в таких рисах: чесність, відданість ідеалам, прагнення бути корисним суспільству, розум, хитрість, сумлінність, відповідальність, серйозність, довірливість, совісність, почуття взаємодопомоги, справедливість, скутість, правдивість. Молодь майбутнього бачиться в таких якостях: безпринципність, цілеспрямованість, упертість, людяність, егоїстичність, жорстокість, раціональність, рішучість, оперативність, ділова хватка, уміння дотриматися слова, розум, хитрість, нахабність, порядність, прагматизм, бездушність, затягість.

- на пропозицію написати гасло для своєї життєвої позиції студенти вказали наступне: „Куй залізо, поки гаряче” (14-19%, з домінацією у чоловіків), „Хто рано встає, тому Бог дає” (13-15%), „Сміливість міста бере” (11-16%), „Не плач, не бійся, не проси” (12-19,5%), „Нахабство – друге щастя” (9-10%).

Не зважаючи на те, що більшість із респондентів ще не мала досвіду влаштування на роботу, вони продемонстрували достатньо високий показник впевненості в тому, що при прийомі на роботу дискримінації зазнають жінки (62% респондентів), чоловіки – 42%. Очевидно, що стереотип щодо вибору представника тієї чи іншої статі при прийомі на роботу сформований і стійко вкорінений у суспільній свідомості.

Щодо оцінки своїх професійних якостей та можливостей. Респонденти чоловікам приписували такі якості, як вміння заробляти гроші, відстоювати свою позицію та інтереси, лідерські якості, ерудицію і розум, цілеспрямованість та силу волі [1], здатність самостійно поглиблювати

знання, організаторські здібності, дисциплінованість, здатність ризикувати [2] та ін. Жінкам – вихованість, сумлінність, гарний смак, привабливу зовнішність, ерудицію, розум та цілеспрямованість [1], комунікабельність, здатність до швидкого засвоєння інформації, об'єктивність [2]. Зрештою, той самий перелік фігурує і при вказівці якостей, які сприяють кар'єрному росту. Однак зовнішній вигляд як запорука успіху в професійній діяльності фігурує лише в переліку жіночих якостей.

Якщо подивитися, якими домаганнями оперують молоді люди в професійній діяльності, то побачимо наступне. Серед критеріїв життєвого успіху дівчата ставлять фінансову незалежність та можливість займатися улюбленою справою після міцного здоров'я, взаєморозуміння з коханою людиною, наявності власної сім'ї. Хлопці – власний бізнес, високі доходи, керівну посаду розташовують попереду того, що є важливим для дівчат [1; 2, с. 243].

Як показує соціологічне дослідження серед студентів м. Луганська та Луганської області, дівчата і хлопці бачать себе на різних щаблях кар'єри. На питання про те, наскільки вони розцінюють свої здібності і який межовий рівень своєї кар'єри вони бачать, хлопці переважали дівчат в показнику „на міжнародному рівні” на 8-13%. На державному рівні цей відрив скорочується, але хлопці все-таки переважають (на 3-9%), на міському ж переважають дівчата (на 4-10%) [3, с. 161].

Зважаючи на пролонговану соціалізацію в Україні, несприятливі умови для її проходження, можна відзначити, що молоді властиві патерналістичні настрої, певна доля зневіри та соціальної апатії. Це, безумовно, відбивається на системі цінностей молодої людини. Завданням соціальних інститутів (перш за все, сім'ї та освіти) допомогти в її становленні та підтримати життєвий оптимізм наступного покоління.

1. Лободинська О.М. Гендерна нерівність на вітчизняному ринку праці: уявлення випускників вищого навчального закладу // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://conf.vstu.vinnica.ua/humed/2006/txt/061omvz.pdf>
2. Лисица Н.М., Беликова Ю.В. Гендерный анализ успеха в профессиональной деятельности (по результатам анкетирования выпускников Харьковского национального экономического университета 2006-2007г.) // Вісник Одеського національного університету: Збірник наукових праць. – Том 12. Випуск 6. Соціологія і політичні науки. – Одеса: 2007. – С. 239-245.
3. Яковенко М. Формування інноваційної активності студентства (прикладний аспект) // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №1. – С. 153-164.

## МОРАЛЬНО-ЦІННІСНІ ОРІЄНТИРИ МАЙБУТНЬОГО УКРАЇНИ

Осмилення майбутнього є однією із найскладніших і актуальних проблем. У філософській літературі розглядається майбутнє як модус часу, що настає після теперішнього – тієї точки, “де минуле зустрічається із майбутнім” (Е. Фромм). У онтологічному аспекті майбутність – це те, що має бути, тобто “наступне буття”, те, що станеться із розглядуваним об'єктом. Під кутом зору дослідників економічного, політичного, соціального розвитку найактуальнішою стає розробка проблем майбутнього України як безпосередньо наближеного до сучасного стану. Вивчаючи процеси, що мали місце у минулому, аналізуючи сучасні тенденції, вчені прогнозують майбутнє, визначають, яка із можливостей може реалізуватися при певних умовах. В економічних і соціальних прогнозах із врахуванням умов світової фінансової кризи переважають песимістичні погляди на майбутнє України. Оптимістичнішим є політичне прогнозування в Україні.

Однак більшість прогнозів акцентує увагу на загальних процесах у досліджуваних сферах українського суспільства і відповідно на передбачуваних наслідках змін, виражених позитивними чи негативними показниками відносно теперішнього стану.

Проте в сучасному українському суспільстві звужується функціонування моралі, поступово знецінюються моральні чесноти, суспільні ідеали і поширюється багатолікий аморалізм. Опинилась “по той бік добра” українська економіка, яка замість справді ринкової стала наполовину “тіньовою”, а “прихвизатори” нехтують інтересами українського народу, більшість якого було відкинуто за межу бідності, цинічно хизуються несправедливо здобутим багатством, стримують ринкову конкуренцію. Поява рейдерства, захоплення земельних ділянок, лісових угідь шахрайськими способами, стримування модернізації і згорання вітчизняного виробництва, необґрунтоване зростання цін при заниженій продуктивності праці та її оплати, випадки торгівлі людьми, наркотиками, порнобізнесу, інші негативні явища засвідчили викривлення й аморалізацію економічного простору України.

Ще більше аморально “заржавіла” внутріполітична сфера, в якій переважають “політичні спекулянти”, що займаються “придумуванням ловких комбінацій” на території України в той час, коли “творити владу можуть тільки люди моральні” (В. Липинський). Корупція, хабарництво



тво, зрадництво, “юридична казуїстика” для досягнення вигідних політичних переваг та маніпулювання свідомістю громадян, прихований та відвертий підкуп виборців, оманливі передвиборні обіцянки, фальшування результатів виборів, зневаження законів, Конституції України навіть самими законодавцями стали виявом безсоромності багатьох державних високо посадовців та політиків. Порушують присягу народні депутати, що не дотримуються положень Конституції України... пунктів 5 і 6 статті 81 та порушують вимогу статті 84 голосувати на засіданнях особисто і передають свої депутатські картки партійним “кнопкодавам”, що свідчить про лицемірство, аморальну вседозволеність “народних”, а фактично “партійно-кланових вибранців”. При такій моральній роздвоєності поведінки політиків – мак’явелістів (досягнути мети будь-якими способами) важко утриматись у політичній системі порядним, шляхетним людям. Тому невірно називати політику “брудною справою”, до неї не можна допускати людей, які втратили людський сором і здатність “бути чесним із собою” (В. Винниченко), бо не знають, що таке добро і зло. До політики в Україні має прийти “порядна українська людина” (М. Шлемкевич).

Окремі острівці моральності ще зберігаються у деяких сферах суспільства, у міжособистісних стосунках, де проявляються притаманні українцям доброчинність, милосердність, толерантність та інші моральні риси, в яких видатні мислителі вбачали важливі й необхідні регулятори суспільних відносин. Саме в дотриманні моральних норм полягає запорука витіснення аморалізму із суспільного та індивідуального життя і збереження позитивних тенденцій у майбутньому України. Передусім це стосується реалізації морального аспекту конституційних положень про свободу, честь, совість, гідність людини, громадянську злагоду, всебічний розвиток особистості, моральну й матеріальну підтримку материнства й дитинства, благодійність та інші.

Водночас до морально-ціннісних орієнтирів, які мали б визначати майбутнє України, необхідно підносити гідність українського народу, національну честь і совість, історичну пам’ять про всіх борців за вільну Україну, шанобливість до символів Української держави. Із представників державної влади, управлінців всіх рівнів варто розпочати моральне очищення суспільства. У цьому процесі велику роль мали б зіграти ЗМІ, кіно, література. Етика держслужбовця має включати зразки порядності і моральної поведінки, дійову пропаганду особистим прикладом норм суспільної моралі, турботливості про співгромадян, передусім доброчинності до соціально незахищених людей.

В умовах глобалізації Україна, як без’ядерна держава, могла б показати приклад не тільки політичної, але й моральної відповідальності

за збереження життя на Землі, виступити ініціатором розв’язання ряду глобальних проблем людства на засадах загальнолюдських цінностей і проголошуваних світовими релігіями моральних чеснот.

*Олег Гуцуляк*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

### **СОЛЯРНО-КОСМІЧНЕ НЕОЯЗИЧНИЦТВО ЯК ПРОЕКТ АЛЬТЕРНАТИВИ В ПРОЦЕСІ ТРАНСФОРМАЦІЇ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Для боротьби з силами хаосу, з духом Руїни і нігілізму в Україні зауважується, що національну ідею треба шукати на рівні культури. Вона “розлита” в культурі й становить собою її життєву систему, що “... має бути повернена вся багатогранна система української культури, тобто правдива віра українського міту” [1, с.77]. Теж саме декларував М. Реріх, витлумачуючи поняття “культура” на основі санскриту як “культ-ура” – “поклоніння Світлу”. Редактор журналу «ІндоЄвропа» В. Довгич декларує: “... Силу і віру нам може дати принципово інша духовна сутність. То – виплекана Матір’ю на ймення ІндоЄвропа... Пантеїстична. Ця філософія, це космобачення, цей менталітет органічні для нашого ландшафту, для нашого простору... А наш люд обожнював Природу споконвічно. І творив Життя. Оригінальну космогонію. Своєрідний побут. Унікальне мистецтво. Одну з перших цивілізацій на Землі... Історія ІндоЄвропи починається в Україні... Україна починає таки усвідомлювати свою давність. Свою прадавність... Повертатися на круги своя? В такому разі знову доведеться зачіпати релігійні почування християн... А щоб зберегти діалоговий характер спілкування, коли нова національна еліта буде християнську державу, варто прийняти компромісну тезу “Велесової книги”: *Бог один і множествен.* Це дозволить усім залишатися собою. І, перевернувши перевернуту символіку, вживатися. І виживати...” [2, с.8-9].

Але існує і “антидіалогічна позиція”. Виникла вона з бажання не сковувати себе переосмисленням культурного досвіду багатьох поколінь попередників, котрі намагалися вести цей діалог: “... Чому шукати святості тільки серед зів’ялих схимників, монахів чи аскетів? Чому не бачити святості у повних життя, крові, радості і життєвої потуги Лицарів Козацького Ордену? Вони ж складають ці всі цінності життя, кров, радість і життєву потугу на вітарі ідеалів своєї нації” [3, с.6]. Ця “антидіалогічна позиція” передбачає поставити “віру предків” у рівень

з християнством, якщо, навіть, не вище. "... Моє рішення відродити Староукраїнську Віру, – розповідав В. Шаян, –... Це відтворення мусить бути твором пророчого натхнення, тим більше, що ця Віра мусить бути модерна, себто згідна із сьогочасним станом справжньої науки, яка вже в тому часі стояла на становищі ідеалізму в питаннях матерії та космосу. Це, отже, мусить бути синтеза старої віри із наймодернішим становищем науки, а зокрема філософії" [4, с.68-69]. В. Шаян продовжує ту традицію, за вірність якій російські неоідеалісти критикували М. Гоголя : "... Він був ... викривачем ... самого християнства. І тоді його роль ... <– це> роль Петрарки і творця язичницького ренесансу" (В. Розанов) [Цит.за: 5, с.120].

Отже, порятунок, начебто, у "рідній вірі" – традиційній етнічній вірі, що проіснувала в Україні кілька тисячоліть, а нині відроджується в Україні: «... Рідна Віра визнає всіх українських Богів, єдиних у Сварозі... Свята Рідної Віри тісно пов'язані з астрономічним календарем... Це свята Сонця, Місяця, Богів Сварога, Дажбога, Велеса, Світовиди, Перуна, Лади, Мокоші, Роду, Долі, Колодія та ін.» [6, с.28]. Тим самим реалізується мрія М. Євшана про те, що "... українська національна ідея мусить ... стати ... новою релігією, увійти в кров... " [Цит.за: 7, с.55]. Тобто слід звернутися до постійно жевріючого в глибинах народної свідомості язичницького за своєю суттю "культу Роду" в різноманітних виявах – від політичного націонал-радикалізму до безпосередньої реанімації язичницьких релігійних врувань [8, с.137]. Натхнення українським відроджувачам "рідної віри" дає й та обставина, що, по суті, їх на цей чин благословляють великі попередники, в середовищі яких теж домінувало, за словами В. Пачовського, "... глибоко поняте шукання Бога, далеке від конфесії, що ставить питання про послідні причини й цілі світу і життя, і це не тільки одиниці, але й громадського життя" [Цит.за: 9, с.31]. Можна сказати, що домінуючою тенденцією використання до-християнських праукраїнських джерел є лише т.зв. індивідуально реінтерпретовані топоси, в яких втілюється гетеродоксальний зміст, воскресають образи, мотиви й символи як певні знаки екзистенціальних, психологічних, суспільних, культурологічних проблем. Так, в українському неоязичництві відсутнє таке джерело як топос, що виражає однозначний ортодоксальний релігійний ідеалістичний світогляд, хоча на його репрезентацію претендує щонайперше "Влесова (Велесова) книга". Проте таку роль відіграє своєрідне "вибране" язичницьких тем у творчості українських митців (Тарас Шевченко, Леся Українка, М. Вороний, П. Тичина, О. Лятуринська, О. Ольжич, О. Стефанович, О. Бердник, І. Драч, С. Пушик, М. Руденко). Їхню позицію М. Крупач визначає як "родоначальна історіософія", в основі якої лежить ряд міфів, де первісний період людського життя

оспіваний як найдосконаліший [10, с.9]. В. Шаян узагальнює, що твори В.Пачовського, О. Ольжича, О. Теліги та інших "... увійдуть суцільно у ... великий Храм Національної Духовности, що про нього мріяв Пачовський у своїй драмі "Храм Дітей Сонця" [11, с.3]. «... В українській традиції, – пишуть автори монографії "Феномен нації", – Сонце – інваріант Вищого начала, котре варіюючись, дарувало свою санкцію історично зумовленим "ідеям": сонцесяйний князь, гетьман (державність). Шевченкове "Сонце правди" ... "сонце комунізму", ідея незнищенності культури, мови ("мова веселкова – наше сонце у росі") тощо" [12, с.122]. Український апологет язичництва О. Шокало визначає язичницьку традицію українців як "сонцехвалення" [13].

Звідси постає завдання трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства [14] за допомогою реставрації "солярно-зодіакального" світогляду предків, "повернення" його у щоденне побутування українців, "о-сучаснення" науковою термінологією, формування філософії «українського сонячно-антеїстичного космізму».

1. Квіт С. Нова літературна дискусія? // Українські проблеми. – 1994. – №3. – С. 76-78.
2. Довгич В. Матір Індоевропа // Індоевропа – Такі Справи (Київ). – 1996-1997. – Кн.1-2. – С.6-9.
3. Шаян В. Священний героїзм як основа українського національного світогляду // Український світ (Київ). – 1996. – Ч. 1-3 (12). – С.6-7.
4. Шаян В. Віра Предків наших. – Гамільтон (Канада), 1987. – Т.1. – 864 с.
5. Ерофеев В.В. В лабиринте проклятих вопросов. – М.: Сов.писатель, 1990. – 448 с.
6. Лозко Г. Рідна віра // Дивослово: Українська мова й література в навчальних закладах (Київ). – 1996. – Ч. 5-6. – С.25-28.
7. Ступарик Б. Національна ідея у працях українських педагогів ХХ століття // Мандрівець. – Тернопіль, 1999. – № 3. – С.54-58.
8. Малахов В.А., Чайка Т.О. Імператив творчості (декілька міркувань з приводу нинішньої духовно-моральної ситуації) // Світогляд і духовна творчість / Відп.ред. К.П. Шудря, Є.І. Андрос. – К.: Наук.думка, 1993. – С.133-139.
9. Нахлік Є. Василь Пачовський про всесвітню місію українського духу // Український світ. – Київ, 1995. – №1-2. – С. 31.
10. Крупач М.П. Українська історіософська поезія міжвоєнного періоду (Проблеми і пошуки): Автореф. дис. ... канд.філолог.наук. – Львів: Вид-во ЛДУ, 1996. – 20 с.
11. Світаня. – Торонто, 1968. – №3 (9). – С.2-3.

12. Феномен нації: Основи життєдіяльності / За ред. Б.В. Попова. – К.: Т-во «Знання»; КОО, 1998. – 264 с.
13. Шокало О. Відродження світла, або Вертатись на верстви свої // Радянська школа. – Київ, 1991. – №7. – С. 2-7.
14. Возняк С.М. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу // Духовні цінності українського народу / Автор. колект.: Возняк С.М., Кононенко В.І., Кононенко І.В. та ін. – Київ – Івано-Франківськ: Плай, 1999. – С.35 – 36.

*Тетяна Демків*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

### ГЕНДЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ У ФОРМУВАННІ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ МОЛОДІ

Людина живе в суспільстві і її поведінка в ньому визначається цим суспільством з допомогою різних видів соціальної регуляції: моральної, правової, релігійної, наказової і т.д.

Людина, вбираючи в себе вироблені суспільством норми, починає бути самостійним носієм моральних принципів. При цьому вона стає моральною особистістю, що володіє індивідуальним правом виносити (в залежності від рівня своєї моральної свідомості) певні судження: судити про правильність чи неправильність тих чи інших кроків і вчинків.

Моральні вимоги до людини передбачають слідування загальним нормам і принципам поведінки при здійсненні найрізноманітніших цілей. Але закладена в них загальна орієнтація не виключає тих обставин, що моральна регуляція не в останню чергу зв'язана з формуванням в кожному індивіді здатності відносно самостійно визначати і проводити свою лінію поведінки в суспільстві. Між тим ця лінія поведінки має найважливіші орієнтири, які втілені в таких категоріях етики як совість, честь, гідність, моральний обов'язок і т.д.

Вибір певних моральних цінностей дозволить особистості виробити не тільки моральну оцінку різноманітних вчинків, але і дати самооцінку своєї поведінки, а також вибрати ціннісну орієнтацію наявної в ній моральної свідомості. Саме ціннісна орієнтація реалізує вихідну моральну позицію сформованої людини. Вона дозволяє особистості набути необхідні цілеспрямованість і послідовність.

Крім того, людина стає особистістю у відносинах і через відносини з іншими людьми, буття особистості, реалізація себе може бути здійснена

тільки через відносини і досвід, який впливає з них. Гендерний аспект становить вагомий складову взаємовідносин.

Поняття «гендер» (від лат. «gender» – рід) почали широко використовувати в англійській літературі на позначення соціальної статі – на відміну від терміна «sex», що означає біологічну стать, оскільки крім біологічних відмінностей, між чоловіками і жінками існує поділ на соціальні ролі, форми діяльності. Вони відрізняються поведінкою, ментальністю, емоційністю. Гендер є соціокультурною категорією: індивід не отримує її відразу ж після народження, а набуває в процесі включення в суспільне життя.

Гендер – поняття, яке використовується для визначення соціокультурної форми існування статей: чоловік та жінка виступають не як природні визначення, а як соціокультурні феномени [4, 111].

Вагомий вплив на свідомість кожної майбутньої особистості мають стереотипи статевої поведінки, або гендерні стереотипи, під якими розуміють механізми, що забезпечують закріплення і трансляцію гендерних ролей від покоління до покоління [3, 448].

Стереотипи дуже повільно змінюються, але така тенденція в сучасних суспільствах існує: стереотипи фемінності-маскулінності вже не такі поляризовані та чітко окреслені, як півстоліття тому. В жіночій свідомості з'являються нові риси: інтелектуальність, енергійність, підприємливість. Сучасна жінка ширше розуміє своє соціальне призначення, не обмежується лише функцією материнства. Стереотипи маскулінності теж не залишаються без змін. Сучасна маскулінність віддає перевагу інтелекту, а не фізичній силі, вимагає виявлення ніжності, такту, стриманості.

Засвоєння гендерних стереотипів відбувається в рамках соціалізації і включає в себе засвоєння стійких уявлень про поведінку в тій чи іншій ситуації чоловіків і жінок, стійких моральних образів чоловіків і жінок.

В результаті поступового засвоєння гендерних стереотипів людина починає орієнтуватися в сфері відносин між статями, у неї формується стійке уявлення не тільки про образи чоловіків і жінок (характерних моральних якостей і т.д.), але і про ті ролі, які чоловік і жінка повинні виконувати в суспільстві [1, 9].

Треба підкреслити і те, що в нашому суспільстві зруйноване єдине поле моральних орієнтирів. А. Ручка у своєму дослідженні «Динаміка ціннісних пріоритетів громадян України», використовуючи моніторингові дослідження Інституту соціології НАНУ (українське суспільство 1994-2004), показує, що уявлення про те, що таке добре і погано, що бажано і небажано, морально і аморально, справедливо і несправедливо – усі ці і багато інших найважливіших уявлень гранично фрагментовані і най-

частіше відображають суто групові інтереси. Зрештою солідарність, консолідація, єдність цілей, взаємна довіра, відкритий діалог перебувають у глибокому занепаді. Повсюдно і на всіх рівнях панує принцип «кожен виживає поодиноці» [2, 136]. В тому числі можемо зазначити кризу міжстатевої взаємодії. Відчуження жінки і чоловіка, брак розуміння і комунікації.

Такий стан сучасного суспільства постає тією проблемою, яку треба вирішувати.

Водночас саме молодь, як специфічна спільнота, суттєві характеристики і риси якої, на відміну від представників старших поколінь і вікових груп, перебувають у стані формування і становлення, найбільше підпадає під вплив встановлених вимог суспільства.

Особливістю молоді є те, що вона не завжди чітко слідує встановленим правилам, часто відхиляється від сформованих суспільством стандартів, але, оскільки, є його членом, повинна взяти для себе такі орієнтири, які б не заважали її самотворенню і самореалізації і водночас відповідали певним вимогам суспільства.

Отже, під впливом змін в суспільстві, що проявляються в трансформації і моральних орієнтирів, і структури гендерних ролей, змінюється і бачення традиційних канонів формування особистості. З'являється новий погляд на власну гендерну ідентичність з певним набором моральних пріоритетів.

1. Азарова Е. Функционирование моральных гендерных стереотипов в современном коммуникационном пространстве. // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. Материалы научной конференции. 26-27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 9-12.
2. Бевзенко Л. Життєвий успіх, цінності, стилі життя. // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2007. – № 4. – С. 132-151.
3. Соціологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. В. Г. Городяненка – К.: Видавничий центр «Академія», 2002. – 560 с.
4. Філософський енциклопедичний словник. / за ред. В.І. Шинкарука. – К.: Абрикос, 2002. – 697с.

### АКСІОЛОГІЯ ВИБОРЧОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ

Вибори є чи не найважливішим інститутом, який забезпечує ефективне функціонування та легітимність влади у демократичному суспільстві. В період трансформації політичної системи сам перебіг виборчого процесу та його результати, в значній мірі, визначають динаміку та спрямування суспільних перетворень. З іншого боку, саме в процесі залучення громадян до політичної участі на різних етапах виборчого процесу відбувається формування ціннісних орієнтацій та утвердження відповідної соціальної практики.

Аналіз характеру суспільно-політичних перетворень в посттоталітарних країнах дає можливість розглядати участь у виборах як чи не єдину форму політичної участі для більшості громадян. Самі ж виборці бачать в цьому одну з визначальних цінностей демократії, що проходить своє становлення. Обмеження свободи вибору, тиск на суб'єктів виборчого процесу та фальсифікація результатів волевиявлення майже завжди викликає суспільні протести та приводить до соціального напруження. Досвід так званих «кольорових революцій» показав, що саме прагнення захистити свій електоральний вибір штовхнуло сотні тисяч громадян на різні за інтенсивністю протести в Киргизтані, Грузії, Україні. Цінності свободи, гідності та солідарності, що лежать в основі демократичного суспільства, для значної кількості громадян сконцентрувались у можливості вільно вибирати та захищати свій вибір. В умовах, коли основні громадянські вартості стають під загрозою, інститут виборів стає ціннісною одиницею як вагомий інструмент зменшення державно-владного тиску [1, с. 207]. При значній недосконалості інституту виборів та обмежених можливостях впливу на владу, вибори все-таки розглядались як демократичний атрибут нового суспільства.

У сучасному українському політичному процесі вибори різних рівнів (місцеві чи загальнодержавні) несуть різне суспільне та ціннісне навантаження. Так, президентські вибори в Україні завжди розглядаються як найважливіші у всьому електоральному циклі. В умовах відсутності консолідації суспільства стосовно напрямків та пріоритетів розвитку країни та регіонального протистояння, результати виборів визначають характер політичного розвитку України щонайменше на наступні п'ять років. Вибори Президента України 2010 р., незважаючи на суттєве обмеження його повноважень, мали надзвичайно важливе значення щодо розв'язання суперечностей, закладених у попередніх, виборах 2004 р. Крах суспільних ідеалів та ціннісних орієнтацій «Помаранчевої

революції», розчарування в політиках та політиці, глибока соціально-економічна криза, що наклалась на світову рецесію, безумовно визначили характер перебігу виборчої кампанії та її результати. Проте, саме ці вибори ще більше викристалізували ціннісні позиції як електорату, так і суб'єктів виборчого процесу. Під час перебігу виборчої кампанії всі кандидати проголошували гасла що відповідали етатистським орієнтаціям більшості українського електорату. виборці пов'язували можливість вирішення більшості своїх проблем за рахунок обрання справедливого лідера, який «почує всіх», підвищить пенсії та зарплати та розширить соціальні пільги.

Протягом всього періоду існування незалежної української держави панівними політичними силами активно культивувались у суспільній свідомості конформістські цінності. Конформістська ціннісна установка зорієнтована на залежність людини від середовища, до якого вона себе зараховує, на демонстрацію відданості, поступливості, догідництва йому, придушення задля його вимог своїх емоцій та внутрішніх спонукань [2, с.99]. Тому і вибір того чи іншого кандидата здійснювався не у зв'язку з його особистісними якостями, оцінкою попередньої діяльності та передвиборчої програми, а в більшості випадків через політико-ідеологічну чи регіональну ідентифікацію. Нічого, що кандидат не виконав свої передвиборчі зобов'язання, під час його керівництва розцвіла корупція, кумівство та безвідповідальність влади, зате він щирий українець, будує пам'ятники та відновлює історичну пам'ять. Чи не важливо, що інший кандидат має яскраве кримінальне минуле, захопив величезні маєтки та слабо розбирається в тонкощах культури, зате він свій, обіцяє вирішити всі проблеми і говорить на «общепонятном». Голосування відбувалось з метою обрати швидше не найкращого кандидата, а кращого з гірших.

Якщо попередній електоральний цикл вибору Президента України привів до високого рівня громадянської активності і значних проявів пасіонарності електорату, то в 2010 р. відбувається суттєва зміна в ціннісних орієнтаціях громадян щодо виборів. Активно проходить комерціалізація виборів. На всіх стадіях виборчого процесу проявляється прагнення звичайних громадян, громадських організацій, політичних активістів, засобів масової інформації отримати дохід, не зважаючи на свої політико-ідеологічні переконання. Саме конформістські ціннісні орієнтації найбільш повно проявляються у такій поведінці, оскільки саме конформіст здатен віртуозно опанувати обставини, видобуваючи з них безпосередню вигоду. Особливості української ментальності сприяли утвердженню підходу за яким, якщо не можна безпосередньо впливати на результати виборів та на обраних осіб, тоді треба постаратись отримати

прибуток від участі у самій виборчій кампанії. Звідси прояви підкупу виборців, платних майданів та виборчої корупції. Посилення таких проявів свідчить про втрату інститутом виборів в очах громадян уособлення чи не визначальної цінності демократії. Цей чинник, поряд із зниженням рівня довіри до політичних інститутів, привів до зниження електоральної активності та посилення абсентеїзму серед виборців. У порівнянні із попередніми виборами Президента України рівень виборчої активності на виборах 2010 р. знизився більш як на 10%. І це враховуючи численні зусилля по мобілізації електорату. В Івано-Франківській області в цьому плані активну позицію зайняла найбільша і найвпливовіша в регіоні Українська греко-католицька церква. У пастирському посланні єпископів УГКЦ вірним містилось роз'яснення основних принципів представницької демократії та заклик не ухилятися від відповідальності за вибір влади. Як наслідок відбулась значна мобілізація електорату області. Явка виборців у другому турі зросла на 5% і стала однією з найвищих в Україні – 75,41%, хоча нижча на 9% за активність на попередніх виборах. Свідченням розчарування у виборах та політиках є різке зростання кількості виборців, що проголосували проти всіх кандидатів. На виборах 2010 р. 4.36 % виборців проголосувало проти всіх, що майже в два рази перевищує показник 2004 року, причому в м. Києві не підтримали жодного кандидата 8,05%. Відмова від участі у виборах та протестне голосування свідчить про розчарування в цінностях демократії та посилення конформістських орієнтацій в електоральному середовищі.

Аналіз змін ціннісних орієнтацій виборців протягом виборчих кампаній по виборах Президента України у 2004 р. та 2010 р. свідчить про посилення розчарування у ролі і можливостях виборів та зростання конформістських ціннісних настанов серед електорату. Утвердження демократії неможливе без формування демократичних індивідуалістичних цінностей серед громадян. За влучним висловом Р. Дарендорфа, демократія потребує демократів [3, с. 12], без утвердження свободи, автономії особистості, солідарності, права і реальної можливості визначати свої інтереси та відповідати за власну долю не можна говорити про утвердження демократії в Україні. Формування цінностей демократії пов'язано із залученням громадян до різних форм політичної діяльності. Важливе місце в цьому процесі займають вибори. Підвищення рівня політичної культури громадян, ефективна політична соціалізація молодого покоління, реформування інституту виборів в Україні щодо утвердження демократичних принципів організації виборчого процесу виступають невід'ємними умовами формування індивідуальних ціннісних установок, що визначають суть демократичної політичної системи.

1. Денисенко В.М., Климончук В.Й. Аксиологія динаміки політичних процесів. – Львів: Простір-М., 2005, – 245 с.
2. Лазоренко О.В., Лазоренко О.О. Теорія політології. – К.: Вища школа, 1996. – 179с.
3. Дарендорф, Ральф У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у XXI / пер. з нім. А. Орган. – К.: Вид-дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 109с.

*Галина Калінічева*

*Інститут європейських досліджень НАН України*

### **КОНЦЕПТУАЛЬНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ СТУДЕНТІВ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ**

Процес розбудови в Україні ринкових відносин, демократизація суспільно-політичного життя, прагнення нашої держави стати повноправним членом європейської спільноти детермінує всебічне утвердження в суспільному та індивідуальному бутті цивілізованих норм співіснування на основі загальнолюдських цінностей. Дедалі більшої актуальності в сучасних умовах набуває проблема формування цінностей і ціннісних орієнтацій студентської молоді, насамперед, у зв'язку із зростаючими вимогами до підготовки активної творчої особистості, здатної до самовизначення та самореалізації, а також через необхідність визначення духовного потенціалу молодого покоління, чії цінності багато в чому є відображенням цінностей суспільства.

В західноєвропейській науці дослідження суспільно-історичного характеру цінностей отримало розвиток в роботах класиків соціологічної традиції, зокрема А. Тойнбі та П. Сорокіна, які спирались на ідеї В. Дільтея про множинність культурно-історичних систем цінностей [1] та типологію культурних організмів О. Шпенглера [2]. В працях М. Вебера, Н. Гартмана, Е. Гун'є, А. Ілліча, Л. Колберга, А. Маслоу, К. Роджерса, М. Рокіча, В. Франкла, Е. Фромма, Ш. Шварца, М. Шелера, Е. Шпрангера досліджені різноманітні аспекти аксіологічної проблематики та питань моралі. Зокрема, Е. Фромм, аналізуючи ціннісні орієнтації, виокремлював їх неплідні і плідні типи. Неплідні типи спрямовані на реалізацію принципу мати/володіти: людина спрямована на прийняття, а не на продукування власних ідей; на бажання знайти того, хто знайде для неї інформацію, обробить її та навчить як можна її в подальшому використати. Такий тип орієнтації (накопичуючий, експлуатуючий,

рецептивний, ринковий) призводить до залежності від авторитетів, думок інших, повної власної безпорадності під час прийняття рішень. Плідний тип спрямований на розвиток самоповаги, сприйняття себе як незалежної істоти, пошук себе, відчуття себе творцем свого життя, здатність до самореалізації. На думку вітчизняних фахівців, найпоширенішою в наш час є ринкова орієнтація, при якій людина мислить категоріями товарно-грошових відносин, інша людина виступає для неї товаром з відповідними товарними якостями [3, 31]. При цьому успіх людини залежить не від її майстерності, знань і порядності, а від того, наскільки успішно вона вміє себе репрезентувати (продати) за допомогою зовнішності, привабливості, енергійності, впевненості в собі, вміння спілкуватися тощо [4, 360].

Серед численних концепцій формування моральних цінностей для нас мають незаперечний інтерес традиційна (Ж. Мажо, Л. Кро, Ж. Капель, Д. Равич), раціоналістична (П. Блум, Р. Ган'є, Б. Скіннер), феноменологічна (А. Маслоу, А. Комбс, К. Роджерс) та пізнавально-ціннісна концепції (Л. Колберг), в яких досліджується, серед іншого, роль і значення освіти в процесі становлення моральності молодого покоління. Згідно з традиційною теорією, формування моральних цінностей обумовлюється способом передачі молодому поколінню універсальних елементів культури минулого, тобто мета освіти полягає у формуванні базових знань, умінь, навичок, що дозволить особистості перейти до самостійного засвоєння знань, умінь, цінностей більш високого рангу. Раціоналістична концепція передбачає оволодіння знаннями, вміннями і навичками та практичне пристосування до суспільних відносин, а також засвоєння таких цінностей, які дозволять молодій людині адаптуватися у суспільстві. Феноменологічна концепція вимагає врахування індивідуальних особливостей кожного суб'єкта виховання. Освіта в цьому випадку має гуманістичну спрямованість, вона віддзеркалює певною мірою природу людини і орієнтована на створення умов для самореалізації самовиховання та самоосвіти. Власне, нині в Україні робиться спроба впровадження в освіту засадних принципів саме феноменологічної концепції. Автор пізнавально-ціннісної концепції Л. Колберг довів, що для формування моральних цінностей індивіда ефективно використовувати інтелект та моральні судження особистості, пов'язані з рівнем її інтелекту.

У вітчизняній та російській соціально-філософській та психологічній літературі проблема ціннісних орієнтацій особистості розглядається в дослідженнях М. Алексєєвої, Б. Ананьєва, В. Андрущенка Б. Бакірова, Г. Балла, І. Беха, М. Бобневої, В. Бондара, М. Боришевського, А. Вардемацького, В. Василенко, Є. Головахи, Г. Головних, Л. Гусякової, Б. Додонова, В. Донія, О. Здравомислова, І. Зязюна, М. Кагана, І. Кона, Г. Костюка, М. Лапіна, О. Леонтєва, Д. Леонтєва, Н. Лисовської, С. Макси-

менка, В. М'ясищева, М. Нарського, Е. Научителя, Л. Разбегаєвої, С. Рубінштейна, А. Ручки, В. Скребця, В. Скотного, В. Сусленко, А. Табунса, В. Тугаринова, Є. Фонталової, Ю. Шайгородського, В. Ядова та інших вчених. Вартують уваги концепції російських вчених В.П. Тугаринова та О.Г. Дробницького, згідно з якими, цінності визначаються як значимість і як ідеал одночасно. На думку В.П. Тугаринова, значимість цінностей визначається орієнтацією людини на інших людей, на суспільство в цілому, на існуючі в ньому ідеали, уявлення і норми. Окрема людина може користуватися лише притаманними суспільству цінностями, тому життєві цінності окремої людини у своїй основі є цінностями оточуючого її суспільного життя [5]. Питання щодо важливості вузівського етапу становлення особистості, сензитивності цього періоду для духовного розвитку особистості, її ціннісних орієнтацій та переконань аналізуються в роботах багатьох вітчизняних дослідників, серед яких варто назвати роботи М. Алексєєвої, Б. Ананьєва, М. Боришевського, Н. Іванцева, Н. Коваль, С. Максименка, Н. Мачурової, Л. Разживіної, В. Слободчикова.

Мораль – феномен конкретно-історичний і на кожному етапі суспільного розвитку вона має свою специфіку. Тоталітарна держава спиралась на авторитарну мораль з її забороняючою, вказівною, контролюючою та нормативними функціями. Правовій державі, якою намагається стати Україна, необхідна гуманістична мораль громадянського суспільства, яка, серед іншого, передбачає духовну свободу особистості.

Характерною ознакою сьогодення, як на національному, так і глобальному рівнях, на превеликий жаль, є девальвація багатьох моральних цінностей. На нинішньому, транзитивному, етапі розвитку українського суспільства, „...цінуються вміння швидко мобілізуватися, схопити ситуацію, маніпулювати, аналізувати, знаходити те, що можна швидко продати, оперувати категоріями порівняння та кількісних розрахунків. Усе перелічене призводить до розвитку кмітливості, мислення, поверхового оперування фактами: знання та людина, котра ними володіє, перетворюється на товар, інструмент для здобуття результатів” [6]. В умовах українського сьогодення зміна соціальних умов призводить до того, що механізм відтворення ціннісних орієнтацій перестає бути провідним, поступаючись місцем адаптаційним механізмам. Становлення ринкової економіки, зміна соціально-політичних орієнтирів, динаміка суспільних процесів призвели до кардинальної переоцінки цінностей. Існуюча впродовж десятиліть ціннісна система зруйнована і занедбана, а процес формування нової системи відбувається в складних умовах суспільних змін. Суперечливий процес докорінної переоцінки всієї сукупності цінностей ускладнює адаптацію особистості до вимог нового часу та зумовлює проблеми її соціалізації.

Подібні соціальні орієнтації відбиваються і на системі вищої освіти: метою навчання стає накопичення інформації, необхідної для конкурентоспроможного позиціонування на ринку праці; девальгується мотивація навчання: мотивом до опанування знаннями стає не пізнавальний інтерес та осягнення проблематики, а отримання освіти (диплому), яка має високу майнову вартість. Результатом домінування в освіті ринкової орієнтації є втрата особистістю індивідуальності, знеособлення людини, спрямування своїх зусиль на зовнішні атрибути та культ нагромадження цінних речей, установка більшої частини молоді на життя та навчання за принципом володіння.

Серед численних причин цього явища є соціальна диференціація суспільства, яка простежується в освіті, в навчанні, в культурі та інших сферах життєдіяльності людини. Наявність соціальних контрастів, споживацький спосіб життя, комерціалізація вищої освіти призводять до глибокого песимізму і морального нігілізму переважної частини студентської молоді. Більшість нинішнього студентства демонструє індиферентне ставлення до етичних питань, вона зацікавлена лише у опануванні програмним матеріалом навчальних дисциплін, будучи впевнена в тому, що саме від цього залежатиме розмір її доходів, місце в службовій ієрархії та соціальний статус. Власне, подібні установки є результатом засвоєння ситуативних суспільних цінностей транзитивного стану українського соціуму.

Історія суспільного розвитку свідчить, що на етапах трансформації суспільства ключовою стає саме проблема цінностей. Як зазначає Ю.Шайгородський, цінності є своєрідним культурним кодом, а кожна культура породжує власну ціннісну систему. „Саме за її змістом можна судити, наскільки успішно відбувається процес культурної ідентифікації нації, народу, розвивається чи руйнується національна самосвідомість, зберігає себе нація як носій унікального, лише їй притаманного, чи поступово втрачає ці риси...” [7].

Нові суспільні умови вимагають пильної уваги до формування ціннісної системи, на чому свого часу наголошував ще М. Вебер, зазначаючи, що цінності є фундаментом мотивації поведінки людей, основою цілісності соціальної системи. Тому сьогодні перед системою вищої освіти, що прагне до реалізації гуманістично спрямованого та індивідуально орієнтованого навчання, актуалізується завдання формування системи моральних цінностей, адже саме ціннісна система впливає на інтенсивність і стійкість мотивації до навчально-пізнавальної діяльності, а через засвоєння основних цінностей створюється основа для формування мотивів професійної спрямованості майбутніх спеціалістів. На нинішньому етапі розвитку українського суспільства саме на ціннісно-

орієнтоване навчання покладається завдання забезпечити суспільну потребу в людях творчих, ініціативних, здатних самостійно аналітично мислити, здатних брати на себе відповідальність за ухвалені рішення.

Отже, система вищої освіти є важливою складовою в процесі соціалізації людини, адже багато в чому ціннісні орієнтації майбутніх фахівців залежать саме від неї. Тому, з огляду на реалії та виклики сьогодення, маємо наголосити, що покликання вищої освіти полягає не тільки у підготовці конкурентоспроможного на ринку праці фахівця, але й у формуванні всебічно розвиненої, гармонійної та моральної особистості, якій властиві такі універсальні моральні цінності і чесноти, як совість, доброта, чесність, розсудливість, справедливість, гідність, поміркованість, толерантність, свобода, що мають слугувати розбудові громадянського суспільства на засадах гуманістичної моралі, яка визнає найвищою цінністю людину.

1. Дильтей В. Описательная психология. – СПб.: Алетейя, 1996. – 160 с.; Дильтей В. Описательная психология // История психологии (10-е – 30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. – М.: Изд-во МГУ, 1992. – 2-е изд. – С.319-346.
2. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / К.А. Свасьян (пер.с нем.,вступ.ст.и примеч.). – М.: Эксмо, 2007. – 798 с.
3. Кривко Т.А. Гуманистические ценности в современном образовании // Ціннісні орієнтації освіти у ХХІ столітті: орієнтири та напрямки сучасної освіти: Матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції. 2-5 жовтня 2005р., м. Луганськ. – Ч.3. – Луганськ: Альма-Матер, 2005. – С.31-41.
4. Левченко Т.І. Розвиток освіти та особистості в різних педагогічних системах. Монографія. – Вінниця: Вид-во "Нова книга", 2002. – 512 с.
5. Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1968. – 124 с.
6. Кривко Т.А., Поліщук О.М. Цінності в освіті та цінність освіти // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції «Актуальні проблеми сучасної науки» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://intkonf.org/krivko-ta-kpsih-n-polischuk-om-tsinnosti-v-osviti-ta-tsinnist-osviti/>
7. Шайгордський Ю. Суспільна мораль як система цінностей [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vid/bookscontent.php3?b=20&c=405>

## ЦІННІСНІ ВИМІРИ ОСВИТИ В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ

У сучасному суспільстві освіта набула значення соціального ресурсу, важливого не стільки як показник освіченості людини, скільки як основний канал соціального відтворення та соціальної мобільності. Освіта, загальна і фахова, поступово стає необхідною умовою досягнення позицій на ринку праці, де постійно зменшується потреба у некваліфікованій праці та збільшується – у кваліфікованій, особливо розумовій. Тому інституція освіти відіграє важливу роль не лише як один з основних чинників соціалізації індивідів, а й як посередник у процесі відтворення соціальної нерівності.

Починаючи від середини минулого століття, західні дослідники постійно відстежують тенденції відтворення освітньої нерівності, доступності різних рівнів освіти для вихідців з усіх соціальних верств населення. Одні вважають, що, за окремими винятками, нерівність освітніх досягнень серед дітей різного соціального походження не зменшилась, а радше залишалася вельми стабільною з початку ХХ століття, незважаючи на зростання рівня індустріалізації. Інші вчені знаходять емпіричні підтвердження того, що за останні кілька десятиліть класова нерівність зменшилась у Франції, Німеччині та Нідерландах, але не в Ірландії та Британії. Однак усі дослідники одноставно визнають Швецію найбільш меритократичним суспільством.

Аналізуючи освітню ситуацію в пострадянських та постсоціалістичних країнах, вчені звертають увагу на збільшення освітньої нерівності в процесі переходу від одного політичного й соціально-економічного ладу до іншого. Незважаючи на збільшення загальних показників прийому до вищих навчальних закладів, знизилася їхня доступність для соціально уразливих груп, насамперед дітей із сімей з низькими доходами. Російські дослідники, зі свого боку, звертають увагу не лише на загальну тенденцію поглиблення освітньої нерівності, а й на те, що в Росії розшарування суспільства за рівнем освіти виявляє тенденцію ставати спадковим [3, с. 119].

Освіта як інституція на теренах пострадянської України також зазнала суттєвих змін. Результати Всеукраїнського перепису населення 2001 року засвідчили тенденцію до підвищення рівня освіти населення, зростання кількості осіб, котрі мають вищу і повну загальну освіту, на 17,6%, порівняно з даними перепису 1989 року. Підвищення рівня освіти характерне як для міського, так і для сільського населення. Кількість осіб,



які мали повну вищу освіту із розрахунку на 1000 осіб віком 10 років і старших, збільшилася порівняно з даними перепису 1989 року, у містах на 30,7%, у селах – 68,8%. Відповідну динаміку мав показник кількості осіб із повною загальною середньою освітою, підвищення становило у містах 17,2%, у селах – 33,1% [1]. Проте ці вельми оптимістичні дані самі по собі не розкривають основні чинники та тенденції таких зрушень. Ми не знаємо, чи відбулася ця позитивна динаміка завдяки різкому збільшенню рівня освіти серед наймолодшого покоління громадян, а чи за рахунок природного процесу завершення життєвого шляху представників найстаршого і відповідно найменш освіченого покоління.

За даними Державного комітету статистики, в Україні впродовж останніх 15 років постійно зростає кількість вищих навчальних закладів і відповідно кількість студентів, які там навчаються. До того ж відбувається це на тлі скорочення кількості населення України та відповідного скорочення кількості випускників середніх загальноосвітніх шкіл. Так, на початок 1990/1991 навчального року загальна кількість загальноосвітніх навчальних закладів становила 21,8 тис.; у них навчалися 7 млн. 132 тис. учнів. На початку 2004/2005 навчального року кількість шкіл дещо зменшилася – до 21,7 тис., а кількість учнів скоротилася суттєво – до 5 млн. 731 тис. Натомість за цей же час кількість вищих навчальних закладів III-IV рівнів акредитації зросла більш як удвічі зі 149 у 1990-му році до 347 у 2004 році, а кількість студентів у цих закладах, яка на початку 1990-х рр. становила 881,3 тис., у 2004/2005 навчальному році перевищила 2 млн. (2026,7 тис.) [2]. Таким чином, маємо усі підстави стверджувати, що частка осіб із найвищим рівнем освіти зросла не лише серед населення країни загалом, а й серед молодшого покоління дорослих громадян. Водночас, враховуючи, наприклад, лише офіційні показники постійного зростання кількості бездоглядних дітей і підлітків, поширення в Україні дитячої праці, а також рівень забезпеченості загальноосвітніми навчальними закладами сільських населених пунктів (який, зокрема, на початок 2000/2001 навчального року становив 52%, і через відсутність середніх навчальних закладів 38% сільських учнів не мали змоги продовжувати навчання в 10-х класах за місцем проживання), можна припустити, що кількість індивідів із найнижчими рівнями освіти у пострадянський період збільшилася порівняно з попередньою віковою когортою.

Для перевірки висунутих припущень про тенденції динаміки освітньої нерівності у пострадянський період ми використали дані репрезентативного соціологічного дослідження "Зайнятість населення України", проведеного Київським міжнародним інститутом соціології у 2003-2004 рр. Результати дослідження підтверджують припущення про

зростання чисельності індивідів на полюсах освітньої ієрархії серед наймолодшого пострадянського покоління українських громадян (1973-1985 р.н.). Навряд чи можна вважати позитивним явищем збільшення кількості молодих людей, які не мають загальноосвітнього освітнього мінімуму - повної середньої освіти (а це близько 18% тих, кому на момент опитування виповнилося 17-18 років, і тих, хто досяг 23-річного віку). Отже, можемо констатувати значиме збільшення кількості дорослих, які виходять на ринок праці, не маючи навіть атестата про повну середню загальну освіту. Схоже на те, що дія чинного у країні закону "Про загальну середню освіту" з певних причин не поширюється на досить велику частку молоді, що навряд чи матиме позитивні соціально-економічні наслідки і мало б бути предметом всебічного аналізу з боку відповідних соціальних інституцій.

Добре відомо, що неписьменність як соціальне явище залишилася далеко позаду в історії нашої країни. Кількість належних до такої категорії осіб здається настільки мізерною, що й не варта уваги. Однак, за результатами Всеукраїнського перепису населення 2001 року, серед осіб віком 60-69 років ця частка становить 0,57%, 50-59 років – 0,13%, 40-49 років – 0,12%, 30-39 років – 0,15%, 20-29 років – 0,18%, а серед наймолодшої категорії дітей шкільного і раннього позашкільного віку (10 – 19 років) – 0,2% (в абсолютних цифрах це сягає 14 961 осіб) [3, с. 123]. Хоча йдеться про відносно невеликі для багатомільйонної країни категорії осіб, але маємо реальну тенденцію збільшення кількості неписьменних у кожній наступній молодшій когорті після мінімального рівня неписьменності серед 40-49-літніх на момент перепису.

Подальший розвиток нашого суспільства в напрямі перетворення в індустріально-інформаційне означатиме постійне збільшення кількості робочих місць, які потребують вищої освіти. Якщо виявлені тенденції збережуться, то пріоритетні шанси на заняття таких місць матимуть діти високоосвічених батьків, батьків-підприємців та управлінців, а шанси інших у кращому разі залишатимуться незмінними, а в гіршому – постійно зменшуватимуться, що дедалі поглиблюватиме соціальну нерівність.

1. Всеукраїнський перепис населення 2001. – [www.ukrcensus.gov.ua](http://www.ukrcensus.gov.ua)
2. Дані державного комітету статистики України. – [www.ukrstat.gov.ua](http://www.ukrstat.gov.ua)
3. Оксамитна С. Соціально-класові засади освітньої нерівності в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2006. – №3. – С.116-136.

## ТРАНСФОРМАЦІЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ВІСТКИ У СИТУАЦІЇ СУЧАСНОЇ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ ЕПОХИ

Одною з розповсюджених установок сучасної моральної свідомості є орієнтація на універсум християнських чеснот, причому достатньо часто це відбувається як протистояння домінуючому у сучасності зла і гріха, а значить звернення до християнства бачиться як повернення до деяких усталених традиційних цінностей – перетворює релігійне життя на поведінково-ритуальний додаток до повсякденного життя, що орієнтується на вимоги сучасності (неправдивість такої ситуації очевидна), або на героїчне протистояння сучасності і зачинення у мікрокосмі чеснот – бажаним станом постає втеча від сучасності. Але однією з центральних установок християнської свідомості є чутливість до ходи часу, оскільки вихідна основа християнського світогляду – не природний космос, а історія. Виходячи з цього можна стверджувати, що для християнина ситуація самозачиненості у героїчній неприхильності та незворушності не є відповідною до істини. На перший погляд, це суперечить засадам християнської віри, що спирається на ортодоксальність догмату, але оскільки центр уваги – не збереження чистоти віри самої по собі, але спасіння душі, християнське світосприйняття є гранично динамічним. Ситуація Боговолочення усуває язичницьку рядопокладеність (горизонт умовного існування, коли в центрі уваги *умови* життя, а не саме життя і смисл його) і людське життя отримує напрямок – людині надане як дар та задане як завдання дещо, що виводить за умовність людського існування і тим створюється підстава цілісного переображення – але це те, що можна здобути, а можна навки загубити. Людина потрапляє в ситуацію граничної мінливості і неврівноваженості. Наскільки це може бути реалізованим у сучасному світі?

Якщо до недавнього часу сучасна ситуація вписувалась у понятійний концепт “секуляризація”, то початок ХХІ століття бачиться більш таким, що відповідає ситуації постсекулярності. Перше, що помічається відразу – це співвіднесеність з постмодерном: той самий префікс “пост” і той самий хронологічний проміжок. Правда, префікс “пост” у даному випадку не має характеру оксюмору (як у випадку “після сучасності”) і дозволяє мислити просто: постсекулярна епоха слідує за секулярною епохою, а, значить, у чомусь відмінняє, перериває її – оскільки секулярна епоха ворожа до релігії, то постсекулярна епоха

повертає увагу до неї. Підстави для таких висновків існують – у сучасному світі (а не лише на пострадянському просторі колишнього офіційного атеїзму) спостерігається поживлення релігійних рухів. Але знов-таки, цей факт не є однозначним для оцінки, і справа навіть не у різних системах оцінки – неоднорідна сама фактичність: при усьому бажанні неможливо однозначно вітати релігійне поживлення навіть з позицій релігійних, більше того – саме з позицій релігійних сучасну релігійну ситуацію збудження і неврівноваженості, часом навіть істеричності, вітати неможливо.

Смисловий простір терміну “постсекулярний” містить два блоки: постсекулярний як такий, що відмінняє, долає секулярність, і як такий, що реалізує секулярність у її повноті, доводить секулярний вимір до досконалості. Є підстави стверджувати, що другий смисл має більше відповідності сучасності – для обґрунтування цієї думки необхідно окреслити історичні, соціально-культурні, антропологічні та метафізичні виміри секуляризації.

Про секуляризацію можна говорити в основному по відношенню до християнського світу – а саме у зв’язку з Західною Європою початку Нового часу, коли у результаті серйозного протистояння структур папської влади та влади імператора відбувається вивільнення політичних, економічних, соціальних сфер з всеохопного панування теократичної ідеології та виникають автономні області культури, що стало ґрунтом для бурхливого розвитку культури.

Якщо у домінуючому зараз соціологічному розумінні акценту-йований смисл обмеження та послаблення впливів церкви та релігії на різноманітні сфери життя суспільства та поведінки людини (Т. Парсонс, П. Бергер, Т. Лукман, Б. Вілсон, Д. Мартин, Х. Казанова), то етимологія слова виявляє більш глибокі смисли: лат. *saeculum* – період життя людини, людський вік, який триває приблизно сто років, тобто процеси секуляризації пов’язані в першу чергу з переоцінкою взаємовідношень божественного та людського, вічного та часового, небесного та земного, що відбувається в епоху пізнього середньовіччя, більш відомого як Відродження, що дійсно відповідає зміні акцентів та підстав. Найбільш яскраво це спостерігається у висуванні на перший план гуманістичної проблематики – коли людина вкорінюється у земному порядку природи. Православні мислителі відмічають смислові зміни, зафіксовані у термінології: якщо грецьке “*αἰθρολοζ*” у смисловому плані орієнтоване на рух вгору до вічності (як і російське “*чело-век*”), то латинське *homo* орієнтоване на *humus* – земля. Якщо домінування божественного, вічного, небесного створює порядок єдиного центру, причетність якому має буттєвий характер, то у підставах “нашої епохи” лежить переорієнтація

значущості, “переоцінка цінностей”: тим, що центрує усю світову історію (не тільки людину, але усього тварного світу) постає земне життя людини, самовибудовування його за істиною має вирішальний характер для долі світу, а значить людське, мінливе, земне і є сфера, до якої докладаються зусилля. У антропологічному плані секуляризація пов’язана з орієнтацією на “світ цей” та порядок “від світу цього”.

Завершення руху секуляризації є метафізична революція, про здійснення якої оголошено у Ф. Ніцше словами безумця: “Бог помер”, які експлікував М. Гайдеггер – “смерть Бога”, за М. Гайдеггером, позбавляє надчуттєвийсвіт своєї дієвості і він стає неспроможним продуктом чуттєвого, людина зачинається у одномірності світу. Активно проти-стояння релігії як хибній свідомості (проект Просвітництва) залишає дієвим саме місце істини, але виникає зовсім інша ситуація, коли проект Просвітництва з його сподіваннями на розум руйнується – як це відбулося у ХХ столітті. Зруйноване саме місце істини – на звільнене “святи місце” наші сучасники помістили абсолютне споживацтво, конс’юмеризм – останнє слово сучасної цивілізації. Всеядне споживацтво і означає початок постсекулярної епохи: якщо секулярна установка зачинає релігію у релігійне гетто, то лишається шанс чистоти Передання всередині його, наступний крок – секуляризація самої релігії, обробка її у відповідності до потреб споживання, що і буде межею секуляризації. Релігійності у наші дні надана гідна для споживання форма і світ прийняв (проковтнув) новий “пікантний” продукт. Це та ситуація, про яку С. Керкегор сказав, що християнство у християнах припинило існування, а М. Бердяєв сформулював як “гідність християнства та негідність християн”. Релігія перетворилася у продукт, яким задовольняють свої потреби – хто заспокоює совість, хто долає хвороби та швидкоплинність життя, хто знаходить виправдання своєму конформізму та слабкості, хто підлепує собі, прикладаючи до людини концепт “образу та подоби Божої”, не говорячи вже про прямі зручності теплого та ситного робочого місця. Релігійне життя стало приправою до звичайного виживання, релігія втратила онтологічний зміст (теозис), зберігається у кращому випадку морально-етичний сенс.

Але саме ситуація постсекулярності відкриває нові можливості отримання християнської вістки, що кардинально переорієнтовує життєві цінності. Руйнація образу Бога Всемогутнього Предвічного Пантократора усуває тип християнської присутності, пов’язаний з пануванням та авторитарною уніфікацією під егідою єдиної ідеології і виявляє нові способи присутності Бога. Справа зовсім не у тому, щоб шукати свої власні нові способи зустрічі з Богом, модернізуючи християнство і переробляючи Бога на гіпостазованого двійника, але у тому, щоб

відповідати на виклики часу зсередини християнської віри, а значить шукати у світі горизонталі, площини та поверхневості висоту і горизонталь на шляху повсякденного професійно-приватного життя. А це значить, що висота та глибина ламають врівноважену мірність життєвого успіху. Одне з самих парадоксальних завдань нашого часу – виробити здатність витримувати страх опинитися невдахою (“лузером”) і нести відповідальність перед спрямованим на тебе поглядом милості, шукати цей погляд і відповідати Йому, не піддаючись спокусам влади, оскільки жадоба влади зачинає людину у межах дії чинників занепалялого світу, концентруючи у собі силу, утримувати себе від влади. Це і можна вважати завданням сучасної християнської моралі, благою вісткою християнства.

*Ольга Максимович*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

#### ТРАНСФОРМАЦІЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

Актуальність питання методології вивчення трансформаційних перетворень в умовах українського сьогодення зумовлена необхідністю врахування автентичних, неповторних, а інколи й виняткових особливостей вітчизняного соціального простору та часу, характерних рис етнонаціонального характеру з одного боку, та, з іншого, потребою визначення ефективних рекомендацій щодо досягнення позитивних підсумків процесів модернізації.

Вивчаючи панораму наукових публікацій стосовно даної проблематики переконаємося, що вона викликає чималий інтерес наукового співтовариства. В соціологічному тлумаченні трансформація (в сенсі теорії структурних та якісних змін/перетворень стану соціальної системи суспільства) поставала предметом аналізу в працях В. Андрущенка, В. Бакірова, Є. Головахи, Т. Заславської, О. Куденко, М. Лапіна, С. Макеєва, Н. Паніної, І. Попової, А. Ручки, Л. Сохань, В. Хмелька та ін. Аналізуючи варіанти розв’язання даного питання на теренах пост-радянського простору розуміємо, що останні вже близько двох десятиліть перебувають у фокусі не лише вітчизняних, але й зарубіжних наукових дискусій [7].

Концептуальну основу теорії соціальної трансформації становлять роботи Ш. Айзенштадта, У. Бека, І. Валлерстайна, В. Вельша, Е. Гідденса, П. Козловскі, Г. Франка та ін., котрі сприяли становленню розуміння

соціального простору сучасності як полівимірному континууму, ознаками якого є динамічність, синхронність, ситуативність, дискурсивність, та ін., на протигагу ознакам соціального простору (цілісність, сталість, спільність території та ін.), становлення яких відбулося в XVIII – XIX ст. Однак, мабуть, слід погодитися із твердженням Є. Головаха про те, що жодна з-поміж зарубіжних теорій, на жаль, не становить переконливої теоретичної основи тлумачення, а, тим більше, бути достатньою підставою для емпіричного вивчення вітчизняних реалій [2, с.22]. Методологічно неадекватними стосовно українського сьогодення виявилася ціла низка, успішних поза межами України, теорій: теорія аномії (Е. Дюркгайм), теорія авторитарної особистості (Т. Адорно), теорія «кінця історії» (Ф. Фукуяма), «теорія довіри» (Ф. Фукуяма), теорія модернізації (Ш. Айзенштадт та ін.), теорія «кінця ідеології» (Д. Белл), теорія соціального капіталу (П.Бурдьє). [2, с.22-24]. Сьогодні вже можна констатувати, що концептуальна основа тлумачення українського суспільства виявиться успішною лише за умови переосмислення її постулатів з погляду автентичних реалій та з врахуванням суттєвих історичних, структурних, функціональних особливостей становлення вітчизняного соціального простору.

У вимірах українського сьогодення модернізація не становить процесу із чіткими параметрами, чи прогнозованими характеристиками. Радше навпаки, модернізація являє собою спосіб існування суспільства, тобто її доцільно розглядати як специфічний випадок стабільності. Суспільство звикло до перманентних перетворень, втомилася реагувати на кожне наступне нововведення. З огляду аксіологічної децентрованості відбулося помітне зміщення смисложиттєвих цінностей в площину приватного. Це вельми принципова особливість, без урахування котрої теорія трансформації «приречена» на конструювання взаємовиключаючих тверджень, емпірична апробація яких неминуче призведе до антитетичних висновків.

Варто також звернути увагу на факт мультипарадигмальності українського соціального простору, адже в ньому паралельно співіснують цивілізаційні типи як модернізму, так і традиціоналізму; також присутні явища пострадянського типу соціальності, та, одночасно, можна простежити окремі осередки виникнення цивілізаційного типу постмодернізму.

Структурування суспільства, інституалізація, законодавче закріплення тих чи інших норм та інші системні процеси відбуваються одночасно на двох рівнях: явному та латентному, причому останній іноді виявляється первинним.

Мозаїчність, фрагментарність, регіональність соціальної структури суспільства зумовлює монологічність комунікацій, а тому, принциповим

питанням залишається питання можливостей діалогу як в горизонтальному, так і в вертикальному вимірах соціальної структури.

Автор відомих альтернативних концепцій трактування сучасного українського суспільства («постмодернізаційне суспільство», «віртуальне суспільство», «вірусне суспільство», «суспільство сталого розвитку», «сателітне суспільство» [4, с. 145-171]), С. Катаєв, нещодавно запропонував єдине бачення своїх попередніх міркувань «Україна як комбіноване суспільство» [5]. Зокрема, дослідник пише: «Комбінований характер суспільних явищ породжує парадокси, які є особливостями сучасного українського суспільства. Суттю цих парадоксів є те, що негативні явища функціонально мають позитивний характер впливаючи на процес перетворення і вибудовуючи нову конфігурацію суспільства [5, с.43]». Дійсно, варто погодитися із цитованою логікою міркувань, адже ціннісний вимір українського сьогодення за формою нагадує обернено пропорційне співвідношення, а за змістом – підміну поняття. Між-іншим, емпіричне підґрунття сказаного виявлено значно раніше, в ході прикладного дослідження «Українське суспільство на межі XXI ст.», автори якого дійшли висновку щодо «аморальної більшості» як суб'єкта суспільно-політичного процесу [3].

Отже, теорія трансформації українського суспільства, основопокладаючи постулати котрої становитимуть твердження аксіологічного змісту, методологічно та прагматично може виявитися найбільш успішною. Саме такі постулати можуть становити концептуально виважену основу теорії соціальної трансформації, адекватну теоретичну площину вивчення явищ українського сьогодення, адже «...цінності є об'єктивно існуючими ідеальними моделями побудови того чи іншого суспільства. Вони задають найвищі критерії вибору типу поведінки в проблемних ситуаціях, а отже, є довготерміновими проектами розв'язання суспільних суперечностей [6, с.296]. Аксіологічний ракурс розв'язання питання суспільних перетворень дозволить врахувати суттєві особливості етнонаціонального характеру, унеможливить побудову ідеологічно заангажованих тверджень, сприятиме формулюванню практичних рекомендацій стосовно успішного завершення процесів модернізації.

1. Ворона В. Щоб Україна була багатою, люди мають бути моральними // Українське суспільство 1992 – 2006. Соціологічний моніторинг. / За ред. д. е. н. В. М. Ворони, д. соц. н. М. О. Шульги. – К.: ІС НАНУ, 2006. – С. 3-11. Електронний ресурс. Режим доступу: [http://www.i-soc.com.ua/institute/el\\_library.php](http://www.i-soc.com.ua/institute/el_library.php)
2. Головаха Є. Социологическое знание и процесс исследования современных социальных процессов // Проблемы развития социологической

теорії: соціальні процеси в Україні. – К., Інститут соціології НАН України, 2004. – С. 10-26.

3. Головаха Є. Феномен «аморальної більшості» // День, № 23 від 7 лютого 2003 р. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/15268/>
4. Катаєв С. Сучасне українське суспільство: навч. посібн. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 200с.
5. Катаєв С. Україна як комбіноване суспільство // Наукові студії Львівського соціологічного форуму «Багатовимірні простори сучасних соціальних змін»: Збірник наукових праць. – Львів: Видавничий цент Львівського національного університету імені Івана Франка, 2008. – С. 38-43.
6. Кононов І. Український націоналізм у світі другого модерну // Ціннісно-смісловий вимір буття українського суспільства і перспективи українського націоналізму. Матеріали III Міжнародної наукової конференції. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2007. – С. 292-303.
7. Куценко О. Расходящиеся общества: особенности системной трансформации в России и Украине // Мир России. Том XV, № 3. Москва, 2006. – С.43 – 61.

*Віталій Надурак*

*Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника*

## ОСНОВНІ ЕТАПИ РОЗВИТКУ МОРАЛІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Мораль будь-якого народу у своєму розвитку проходить певні етапи розвитку, основними з яких є порядок і хаос. Не є винятком і система моралі нашого народу. Спробуємо оглянути основні віхи її еволюції.

Розпочнемо з часів суспільства Київської Русі, коли структура його моралі опинилась в стані хаосу, який був зумовлений змінами в релігійній сфері (мова йде про хрещення Русі та активну масову християнізацію населення). Усталена структура моралі зазнала руйнації під впливом християнських цінностей, та увійшла у фазу хаосу. Мав місце опір новим нормам, відверте та приховане протистояння. Певний час суспільство було розколотим, а деяка його частина намагалась узгодити стару та нову мораль. Але поступово відбувся процес впорядкування діючої структури моралі, яка поволі виходила з хаосу, самоорганізовувалась до нового порядку. Як відомо, це стало можливим завдяки складному синтезу

християнських та традиційних цінностей, вірувань, обрядових та побутових елементів. Наслідком цього стала нова мораль – християнська в основі, проте з безліччю складових, що зберегли цінності попередніх епох (у трансформованому, прихованому або ж навіть очевидному вигляді). Вона й була основою давньоруського а, згодом, українського суспільства XI – XIX століть. Протягом цього періоду, звичайно ж, відбувались певні зміни, проте вони суттєво не впливали на усталену структуру. Значні зміни прийшли разом з XX століттям.

Події, що відбулись в соціальному житті України на початку минулого століття, справили великий вплив на структуру моралі її суспільства. Соціальні рухи, Перша світова війна, національно-визвольні змагання, і, особливо, жовтневий переворот у Петербурзі та експансія його наслідків на Україну, призвели до швидкої хаотизації структури моралі. Радянська влада, у своєму прагненні збудувати нове суспільство, спрямувала руйнівний удар супроти тих сторін соціального життя, які були керуючими параметрами у системі традиційної моралі: християнська релігія та комплекс пов'язаних з нею вірувань, звичаїв, обрядів; приватна власність тощо. На нашу думку, голодомор на Україні, серед іншого, мав на меті зруйнувати її традиційну мораль, носієм якої виступало, у першу чергу, селянство, адже воно стійко опиралася тому світогляду та цінностям, які намагалась насадити радянська влада.

Внаслідок таких подій, система моралі увійшла в період хаосу. Слід одразу ж зауважити, що «мораль будівника комунізму», яку намагались насадити замість традиційної, не прижилась на наших теренах. Натомість утворилась певна нестійка структура із залишків колишніх та елементів нових цінностей, псевдо-цінностей та різноманітних ідеологічних нашарувань. Але стверджувати, що існувала стійка, впорядкована система моралі часів радянської України не видається можливим. Отож, зі здобуттям незалежності, мораль нашого суспільства увійшла в нову фазу трансформації, причому керуючими факторами тут виступають як специфічно українські чинники, так і ті, що мають сьогодні глобальний вимір.

По-перше, це зміна економічних відносин у суспільстві. Руйнація планової та розвиток ринкової економіки докорінним чином змінили різні сфери суспільного життя. Позначився такий фактор і на розвитку моралі. Треба відзначити, що цей вплив був неоднорідним і спричинив цілий комплекс змін у досліджуваній нами сфері. З одного боку, виявили себе ряд негативних явищ, як-от: шахрайство, фінансові махінації, здирицтво тощо. Певний час галузь приватного підприємництва асоціювалась у населення із відверто аморальними діями. Проте, з часом, стали помітними тенденції до позитивних змін, впорядкованості. Зокрема,

поступово з'являється підприємницька етика, яка у свій специфічний спосіб регулює сферу нових економічних відносин. Причому з огляду на не сформованість відповідного законодавства, малоефективність структур виконавчої влади, корупційність судової системи, моральний фактор часто виявляється провідним у регуляції підприємницької сфери. Відомо, що особиста порядність суб'єкта економічних відносин в українських реаліях часто важить набагато більше, ніж сотні сторінок різноманітних, юридично бездоганно оформлених договорів.

По-друге, значний вплив на моральну систему українського суспільства мав релігійний ренесанс кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст. Він, серед іншого, зумовив відродження релігійних цінностей та базованих на них етичних норм. Попри всі колізії цього процесу і остаточну невпорядкованість системи моралі нашого суспільства, цілком очевидно, що її базою сьогодні є, все ж таки, християнські цінності. Україна у своїх основах є державою християнською (в сенсі ціннісного спрямування). Подальша еволюція її моралі, попри свою принципову невизначеність, найближчим часом не змінить цієї ситуації.

Разом з тим, в наш час вагомий вплив на мораль українського суспільства чинить процес глобалізації, який ставить її перед викликом універсалізації. Яким чином зреагує вона на цей виклик, нам ще доведеться побачити в майбутньому.

Отже, на даному етапі мораль українського суспільства перебуває все ще у стані хаосу і відбувається її активна трансформація відповідно до змін факторів, що мають вплив на її розвиток. Перспективи даного процесу, можуть бути актуальною проблемою для подальших досліджень.

*Анжела Пасніченко*

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича*

### АКСІОЛОГІЧНА КРИЗА РАНЬОГО ПУБЕРТАТУ

На думку чернівецьких політологів, Україна «найлегковажніша» (наймаловагоміша) країна на мапі Європи: цінності та пріоритети тут змінюються швидко і непередбачувано, а вплив на інші держави відчутний лише у сфері забруднення навколишнього середовища; економіка слабка, політика незріла. І усе це при нашому людському капіталі!

Цінності бувають різних рівнів. За кількістю людей, які поділяють певні цінності, можна розкласифікувати їх так: індивідуальні та колективні (суспільні, соціальні, якщо бажаєте), які у свою чергу можна

поділити на групові, професійні, регіональні, конфесійні (релігійні), національні, загальнолюдські. Такі різноманітні цінності, якщо їх представлено в єдиній структурі (індивідуальної чи колективної свідомості), можуть бути ієрархізовані (тобто узгоджені, підпорядковані) та неузгоджені, як це є, напр., на стадії формування (тобто незрілої свідомості) людини або соціуму). За О.М.Леонтьєвим, вперше формування ієрархії мотивів і цінностей припадає, зазвичай, на старший дошкільний вік. Саме на цьому віці ним був виявлений феномен «гіркої цукерки», коли деякі цінності, що про них знає людина, починають реально керувати людською поведінкою, проте лише за присутності «носіїв» цих цінностей – дорослих людей (представників соціуму у глобальному розумінні) [3, с. 211].

«Друге» народження особистості починається у *підлітковому віці* і виявляється у появі прагнення і здатності усвідомлювати свої мотиви. Процес добудови і розвитку особистості пов'язаний зі складною внутрішньою роботою. Лише у підлітка і юнака здійснюється подібна робота. Під час розвитку самосвідомості для підлітка вага все більше переноситься від зовнішнього боку особистості до її внутрішнього аспекту – появи духовних цінностей [3, с. 212].

А.Адлер, говорячи про «боротьбу за першість», поділяє цілі цієї першості на «особисті» та «суспільно-значимі». «Прагнення до першості може приймати як позитивний, так і негативний напрям. Якщо це прагнення пов'язано з соціальним інтересом і турботою про благополуччя навколишніх, воно розвивається у конструктивному і здоровому напрямку. Особистість, що керується такою метою, прагне зростати, розвивати свої навички та можливості, прагне до конструктивного образу життя. Проте деякі люди шукають особистої першості, намагаючись відчутти її, підкорюючи собі інших» [4, с. 124]. Для Адлера прагнення до особистої першості є невротичним симптомом («невротичне збочення»), результатом сильного почуття неповноцінності і відсутності соціального інтересу. Особиста першість зазвичай не приносить визнання і особистого задоволення, на яке людина розраховує. Тому, за висновком Адлера, кооперація та почуття спільності важливіше за конкурентну боротьбу під час людської еволюції, «кооперація еволюційно виправдана», а праця геніїв завжди суспільно орієнтована. Послідовники Адлера К.Хорні та Е.Фромм діагностували невротизацію європейського та американського суспільства середини ХХ ст.

Ієрархію цінностей можна порівняти з ієрархією потреб за А.Маслоу [4, с. 487-488].

Потреба у самоактуалізації	
Естетичні потреби	
Пізнавальні потреби	
Потреба (шанування): поваги, пошани, компетентності, поваги іншими	
Потреба у приналежності та любові	
Потреби безпеки, захисту	
Фізіологічні потреби	

Психологічні потреби

Загальнолюдські цінності, місія, поклонання, талант	
Краса	
Мудрість	
Професійні цінності, престиж, визнання, слава, авторитет	
Сімейні цінності, клубні, певної спільноти	
Цінності порядку, комфорту	
Цінності добробуту	

Аксіологічний розвиток, таким чином, нагадує «рух свідомості по вертикалі» (словами О.М.Леонтьєва), маючи на увазі простір власних мотивів особистості. Моральній самосвідомості передують довгий шлях розвитку, якій відбувається за умов конфліктів мотивів особистості. Через неузгодженість індивідуальних і суспільних цінностей в єдиній психіці людини вона перед собою ставить цілі, орієнтовані на близькі результати і, переважно, з особистою сиюхвилинною вигодою, тобто стверджує у житті індивідуальні цінності. Оскільки «знані» цінності неузгоджені, то вони можуть конкурувати, вступати у конфлікт одна з одною, тобто бути антагоністичними, аж до повної протилежності. У зв'язку з цим можна навести гамлетівське «Бути, чи не бути? Ось у чому питання!». Тобто вибір перед людиною (як і людством загалом) був завжди. Проте важливо, який саме вибір робиться!

Один з доволі поширених видів конфліктів виникає між мотивами, які представляють «соціальний» і «духовний» рівні розвитку особистості. Так, зробивши добре собі, ми тим самим можемо зробити зле іншим. Людині не дано у дрібницях знати наслідки своїх діянь. Тому людство здавна оперує категоріями «поганий» і «добрий». Проте «доброго» і «поганого» у чистому вигляді не існує, вони завжди суб'єктивні: «коли одна людина завдає страждань іншій, вона водночас робить сиюхвилинне «добре» собі» [1, с. 8]. Далі Р.Блаво продовжує: «роблячи комусь добре, ми можемо при цьому робити частково погано собі чи іншим людям, яким при цьому доброго не робимо». Добре діяння, що спрямоване на певну людину, може призвести до негативних наслідків для неї (так звана «ведмежа послуга»).

У підлітковому віці починають домінувати соціальні мотиви, «позичені» у найближчого оточення людини. Надзвичайна сила цих мотивів примушує особистість опановувати норми поведінки і цінності її референтної групи, які нерідко не збігаються з нормами «вищої моральності». За боротьбою між «соціальними» і «духовними» рівнями особистості знаходиться суперечність і різномірність соціальних «норм». Внаслідок цього існують подвійна мораль, подвійні стандарти: для себе і для іншого, «для своїх» та «для чужих». Стримати небажану у соціальному плані поведінку намагаються за допомогою: «гніву Божого», «Вищого суду», «кармічної відплати». Проте духовна криза сучасного українського суспільства загощила настільки, що 9 квітня 2010 р. на каналі ТРК «Україна» передача С.Шустера «Шустер Live» була присвячена обговоренню рішень Конституційного (тобто найвищого у державі) суду. Публічно виражалася критика, недовіра таким інстанціям, які мають бути гарантом стабільності державності в країні. Ось ми і маємо наслідки: руйнація суспільства (вислів «риба гние з голови» ілюструє гасла про «корумпованість влади» та «продажність суддів»).

Аналізовані проблеми захопили зараз інші країни також. Так, в інтерв'ю одному з російських каналів професор психології Ковальов С.В. відзначив, що «людство потерпає від відсутності сенсу життя»: «Зараз ми зіткнулися з диким знеціненням життя; у 90-ті рр. формуються дві стратегії – акули («Зжерти!») і карпа («Заховатися!»). Проте існують і більш високі цінності, ніж лише виживання і прибуток. За висловом Швидкого, сенс життя вбачається у задоволеннях і гламурі. Основний сенс життя сучасної людини: досягнення матеріальних статків, статусу, влади і задоволень, з якими вони пов'язані. Подібну гедоністичну модель С.В.Ковальов описує формулою «трех Т»: «тьолки, тачки, тряпки». Фінансову кризу він називає кризою сенсу. Відкриття же сенсу власного життя відбувається через розуміння своїх прагнень, цінностей, місії [2].

Оскільки формат існування цінностей носить не декларативний, номінальний, директивний характер (як це впроваджувалося за радянських часів), а реальний: цінності втілюються у життя повсякчас і всіма людьми (принаймні більшістю членів суспільства). Достатньо згадати гасла радянської доби (напр., «Слава партії КПРС»), щоб зрозуміти, що декларативні цінності лишаються лише на папері, а втілювати їх у життя не є обов'язковим. Складність моменту у сучасному українському суспільстві пов'язана з тим, що спільнота не є цілісною єдністю, а тому вона не має стрункої узгодженої системи моральних, національних та культурних цінностей, на якій можна б було базувати виховання членів соціуму.

1. Блаво Р. Книга, исцеляющая карму за месяц. – СПб.: Изд-во «Веды», 2009. – 192 с.
2. Ковалёв С.В. Смысл жизни. – Интервью на TV Андрею Ермошину, 2009 г.
3. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политгиздат, 1975. – 304 с.
4. Фрейдджер Р., Фейдимен Д. Личность: теории, эксперименты, упражнения. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. – 864 с.

*Оксана Терешкун,  
Прикарпатський юридичний інститут  
Львівського державного університету внутрішніх справ  
Олександра Пташник-Середюк  
Прикарпатський юридичний інститут  
Львівського державного університету внутрішніх справ*

### МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЦІННОСТІ МОЛОДІ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Моральність постає як узагальнення та усупільнення інваріантних вимог до людини, які випливають із духовно-культурного надбання, із самої природи людини. Людина стає моральною не завдяки ідеї взаємної компенсації етики й необхідності, а завдяки тому, що вона все голосніше чує голос етики, що нею оволодіває все дужче бажання зберігати і розвивати життя, що вона стає все твердішою у своєму опорі проти знищення і завдання шкоди життю.

Особистість формується лише за можливості на певному етапі свого розвитку здійснювати індивідуальний відбір культурних цінностей та, засвоюючи їх, перетворювати в особистісні характеристики. Такий механізм соціалізації найбільш важливий і актуальний саме для молоді, адже він забезпечує їй соціальну адаптацію.

Студентство, як соціальна група, є значною частиною української молоді і являє собою «майбутнє в теперішньому». Будучи джерелом поповнення працівників розумової праці – інтелігенції, може розглядатись ініціатором нововведень, установок, ідей, ціннісні орієнтації котрого кардинальним чином впливають на перспективи розвитку суспільства в цілому.

Для сучасного українського студентства характерні розвиток пізнавальної мотивації через підвищену потребу в комунікації, розширення поля для споживання культури, встановлення нових соціальних зв'язків;

підвищений інтерес до власної особистості, самовизнання і самовиховання.

Щоб з'ясувати яку роль відіграють моральні норми та цінності в житті молоді людини, який вплив вони чинять на формування її світогляду і як вони трансформуються, нами було проведено соціологічне дослідження серед студентів та курсантів Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету денної форми навчання. Об'єктом дослідження були студенти та курсанти. Предмет дослідження – рівень морально-етичних цінностей.

На початку дослідження ми намагалися в'яснити яким заняттям надають перевагу молоді люди в вільний час. Респондентам було запропоновано вибрати кілька варіантів відповідей і найбільший відсоток 91% займаються спортом, 75% – віддають перевагу спілкуванню з друзями, 61% – слухають музику, по 46% – слухають музику і займаються самоосвітою, 31% – заходять до храму, відвідують релігійні зібрання. Таким чином молоді люди досить активно проводять свій вільний час надаючи перевагу як фізичному, так і духовному самовдосконаленню, підвищенні власного культурного рівня.

63% молодих людей в сучасних умовах найбільше турбує загальне падіння рівня життя, 56% – відсутність турботи держави про своїх громадян, 54% – проблеми працевлаштування, 27% – падіння моральності і 18% – ріст злочинності у суспільстві. До анкети ми включили таке запитання: «Які з традицій українського суспільства ви вважаєте найважливішими?». Завдання полягало в тому, щоб респондент обрав п'ять, на його думку, найважливіших серед запропонованих традицій. Ми отримали наступні результати: 78% – повага до старших, 73% – допомога ближньому, 54% – знати і поважати свій рід, 41% – прощати образу, 38% – підтримання чистоти і порядку, 32% – любов до природи, 30% – ходити до церкви.

Далі молодим людям було запропоновано назвати найефективніші способи виживання людей. Результати мають наступний вигляд: 79% – вважають таким способом мати власну справу, 76% – робота на державних підприємствах, по 48% віра в Бога та вирощування фруктів та овочів для продажу, 12% шлюб із матеріально забезпеченою людиною. Серед чинників, які є важливими сьогодні для досягнення успіху у житті молоді люди обрали: здібності, талант – 81%, гроші – 74%, допомога батьків – 70%, 69% – добре здоров'я, чіткі життєві цілі та працелюбність – 68%, освіта – 58%, наглість – 35%, принциповість – 33%, чесність – 17%. Відповідно до отриманих результатів можна зробити висновок, що молоді люди важливими якостями, які повинні бути притаманними сучасній людині є працелюбність, чіткі життєві цілі, здібності та талант. На жаль,



таку рису як чесність молоді люди не вважають домінуючою рисою сучасності.

Найбільш дієвими у формуванні особистості соціальними інститутами молодь назвала сім'ю – 70%, освіту – 61%, релігію – 50%, державу – 45% та вулицю – 36%. Характерними ознаками сучасної молоді, на їхню думку, є бажання поїхати за кордон, впевненість у завтрашньому дні, схильність до ризику, відповідальність, бажання добре вчитися, чесність, порядність, оптимізм. Разом з тим, на жаль, були названі і негативні риси такі як: агресивність, жорстокість та схильність до протиправних дій.

Отже, за результатами даного опитування можна зробити висновок, що молодь за сучасних умов повинна відповідати щонайменше двом основним вимогам. По-перше, її основні соціокультурні характеристики мають бути адекватними пануючим у конкретно-історичному культурному контексті нормам, що уможливають саме існування суспільства як певної цілісності. По-друге, сучасна молода людина повинна бути підготовленою до соціальних інновацій і змін, які забезпечують швидкий темп економічних, політичних і культурних перетворень. Найбільш важливу роль у пристосуванні молоді до цих вимог та формуванні їх моральних цінностей відіграють сім'я, системи виховання, освіти і дозвілля.

*Надія Ясінська*

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова*

## **СОЦІАЛЬНА СФЕРА ЯК ОСЕРЕДОК ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ**

Являючи собою систему цінностей, оцінок, норм та приписів мораль знаходить один зі своїх яскравих проявів саме у соціальній сфері. Адже остання, якщо розуміти її у вузькому значенні, охоплює соціально незахищені верстви населення та передбачає відносини стосовно їхнього соціального захисту. Саме моральні цінності та норми регулюють тут, як сам вибір тієї чи іншої категорії громадян (або проблеми, яка потребує вирішення), так і шляхи та цілі здійснення допомоги.

Дослідники відзначають хаотизацію цінностей в суспільстві пост-модерну та фрагментарність моральних приписів, що існують у різних областях суспільного життя [1, 2]. На сьогоднішній день сферу надання соціальних послуг також можна охарактеризувати, як полісуб'єкту. Поряд із державою допомогою соціально незахищеним верствам населення в Україні опікується велика кількість організацій. На 1 жовтня

2009 року у сфері охорони здоров'я та надання соціальних послуг діяло 11094 громадські та благодійні організації [3]. Проте в означеному контексті цікавим є не тільки те, що ці організації охоплюють різноманітні категорії соціально незахищених громадян [4] та спираються на різні ціннісні засади [5]. Частина цих організацій спрямовує діяльність не лише на допомогу означеним верствам населення, а має своєю метою підтримку у суспільстві певних цінностей. Так, метою одеського Благодійного фонду «Наше майбутнє» є «утвердження гуманізму і милосердя до найбільш соціально незахищених верств населення» [6, с. 2]. Одним із напрямів роботи Благодійного фонду «Молодий інвалід» є проведення інтегрованого оздоровчого відпочинку та конкурсів КВК для інвалідів і здорової молоді [7], що поряд із цінністю здоров'я сприяє формуванню відношення до людей із особливими потребами, як до рівних та повноправних членів суспільства. Проте найбільш активна роль у пропагуванні тих чи інших моральних цінностей належить релігійним організаціям. Вони активно пропагують цінності традиційної сім'ї, здорового способу життя, виступають проти абортів та гомосексуальних шлюбів, пропонують цінності вегетаріанства тощо. Для християнських релігійних організацій їхня добродійна діяльність є реалізацією розуміння місії Церкви у суспільстві, як служіння, несення духовних цінностей та є способом об'явлення Церкви у світі. Релігійні організації наслідують традиційне бачення моралі, що впливає з їхнього світогляду, та намагаються утвердити ці моральні норми в суспільстві. На відміну від них, світські організації є більш ліберальними у своїх поглядах та методах роботи. Це приводить до суперечок в формуванні уявлень про допустиме у вирішенні соціальних проблем. Прикладом цього може слугувати питання подолання наркотичної залежності. Розуміння її як психічного розладу дозволяє світським організаціям (МБФ «Альянс», ОБФ «Шлях до Дому») застосовувати порівняно інноваційні методи лікування, а саме замісну терапію, яка передбачає заміну ін'єкційних наркотичних препаратів неін'єкційними, що відбувається під наглядом спеціалістів [8, 9]. Крім того, ці організації намагаються сформувати в суспільстві толерантне ставлення до людей, що живуть з ВІЛ, а також змінити відношення медичних структур до наркозалежних людей з метою подолання розповсюдження ВІЛ-іфекції. З іншого боку, організації, що діють на релігійних засадах, наприклад, Міжнародний благодійний фонд «Реформація», розуміють проблему наркозалежності як духовну та вважають недопустимим застосування для її подолання будь-яких наркотичних препаратів [10]. Обидві сторони активно любіють свої погляди, звертаючись як до державних структур, так і безпосередньо до населення, намагаючись утвердити в суспільстві своє розуміння проблеми.

Ця полеміка між різними підходами стосовно розв'язання проблем у соціальній сфері може бути вирішена лише з часом. Проте вже зараз можна стверджувати, що світські та релігійні організації, що займаються благодійністю, формують осередки моралі відповідного світобачення та виступають активними суб'єктами трансформації моральних цінностей суспільства.

1. Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социология морали: нормативно-ценностные системы // Социологические исследования. – 2003. – № 5. – С. 8-20.
2. Яскевич Я.С. Динамика и институционализация общественной морали: от классики к современности [Электронный ресурс]: Этика: Образовательный ресурсный центр. – Режим доступа: <http://www.ethicscenter.ru/biblio/jaskevich.html>
3. Кількість суб'єктів ЄДРПОУ за галузями економіки та організаційно правовими формами господарювання станом на 1 жовтня 2009 року [Електронний ресурс] Архів за 2009 рік/ Держ. ком. Статистики України. – Режим доступа: [http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2009/edrpoу/edrpoу\\_u/opfg/ks\\_za\\_opf1009.htm](http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2009/edrpoу/edrpoу_u/opfg/ks_za_opf1009.htm)
4. Україна: рік після виборів: Моніторинг регіонів/ За заг. ред. І.О. Когуца. – Київ-Львів: «Мс», 2007. – 336 с.
5. Ясінська Н.В. Функції та мотиви діяльності благодійних організацій в Україні // Вісник Одеського національного університету. – 2008. – Т.13, Вип. 5: – С. 555-558.
6. Статут Благодійного фонду соціального захисту старості громадян «Наше майбутнє». – Одеса: 2006. – 8 с.
7. Інформація об організації [Електронний ресурс]: Благодійний фонд «Молодий інвалід». – Режим доступа: <http://www.yonginvalid.com.ua/opas.html>
8. Замісна терапія: аналітичний огляд. – К.: 2005. – 20 с.
9. Замісна підтримувальна терапія в Україні: чи зможе суспільство ефективно протистояти епідемії ВІЛ/СНІД?: Аналітичний огляд [Електронний ресурс]: МБФ «Міжнародний Альянс з ВІЛ/СНІД в Україні». – Режим доступа: <http://www.aidsalliance.org.ua/cgi-bin/index.cgi?url=/ua/library/our/pbzt/index.htm>
10. Центр реабілітації "Восстановление" г.Одесса [Електронний ресурс]: Міжнародній благодійній фонд «Реформація». – Режим доступа: <http://reformaciya.com/content/o-centre-reabilitacii>

