

відкритості, в гармонійних стосунках з іншими людьми та в розумінні самого себе і свого місця в світі. Ця орієнтація на самореалізацію виявилася співзвучною загальному настрою населення індустріально розвинутих країн світу. Як писав *Д. Янкелович*, “в 70-і роки більшість американців була втягнута в програму дослідження того, що життя може бути чимось більшим, ніж просто брудна господарська робота”.

В цьому плані феномен контркультури став осмислюватися в контексті переходу від індустріальної економіки до постіндустріальної. Зокрема, *Д. Белл* вбачав у контркультурі, з одного боку, продовження і поширення гедонізму 50-х років, а з іншого — як сучасну культуру “постіндустріального суспільства”. Можна сказати, що в такому контексті контркультура виступає як сила, що трансформує суспільне життя, здійснюючи вплив на всі сторони “постіндустріального суспільства”. Деякі західні дослідники навіть вбачали в установах контркультурного руху силу, здатну трансформувати соціальну реальність шляхом зміни соціокультурної орієнтації. Зокрема, *Ч. Рейч* зазначав: “Революція має бути культурною, оскільки саме культура керує економічною і політичною машиною, а не навпаки”. Тобто, якщо певна соціокультурна парадигма є визначальною щодо трудової етики, то перехід до нової системи цінностей безумовно вимагає змін у широкому спектрі соціально-економічного життя. Зрештою, постіндустріальне суспільство стимулює лише певний тип самореалізації, в межах розвитку інформаційної технології. Тому в контркультурі переважає утопічний вимір самоздійснення, який більше стосується зміни свідомості, ніж реального стилю життя.

ДО ПРОБЛЕМИ МІСЦЯ ОСОБИ В ІСТОРІЇ

Ю. Павленко (кафедра культурології
та археології)

1. Філософія історії (якщо абстрагуватися від її гносеологічного аспекту) передбачає вирішення двох основних питань: формального і змістовного. Формальний аспект пов'язується з проблематикою загальної моделі соціокультурного розвитку. Моє розуміння цього (з опорою на принципи стадійності, полілінійності та цивілізаційної дискретності розвитку людства) останніми роками вже викладено (*Павленко Ю. В.* Історія світової цивілізації: соціокультурний розвиток людства.— К., 1996). Тому варто зосередитися на змі-

стовному аспекті: проблемі рушійних сил історичного процесу і місця в ньому людини.

2. Маємо відзначити два основних підходи до розв'язання цього питання. Перший виходить з того, що рушійні сили історії треба шукати у зовнішньому по відношенню до людини світі. Тут маємо найширший (в межах детерміністської парадигми) спектр думок: від апеляції до волі Бога чи непохитних космо-природних циклів через просвітницький прогресизм та об'єктивно-ідеалістичні (на кшталт гегелівської філософії історії) концепції, за якими Абсолютний Дух чи щось на його зразок діє через конкретних людей, до матеріалістично-позитивістських концепцій економічної (як в марксизмі) чи якоїсь іншої детермінованості дій людей. Серед побудов такого типу маємо достатньо логічні конструкції. Здебільшого вони є монофакторними, тобто визначають певну рушійну силу історичного процесу. Хибність такого підходу подвійна.

3. По-перше, він є переконливим лише в межах певної філософії, але дослідники, які не поділяють відповідних вихідних принципів, не сприймають і висновків, що з них випливають. Тому одна з такого роду філософсько-історичних побудов не має істотної переваги перед іншою при їх співвіднесенні з масивом конкретних наукових знань. Історію можна розписати за схемою бл. Августіна, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, Г. Спенсера чи О. Шпенглера і при достатньому володінні матеріалом та гнучкості у використанні відповідних методологічних принципів можемо побудувати паралельні філософсько-історичні конструкції. Отже, філософія історії стає принципово релятивною, що цілком відповідає постмодерністській парадигмі, але суперечить базовим вимогам науковості.

4. По-друге, детерміністські пояснення історії імпліцитно містять заперечення свободи волі конкретної особи, а відтак, у кінцевому рахунку, її самоцінності і моральної відповідальності. Але принаймні з часів кантівського протиставлення духу як свободи, природі як закону (генеалогію такого розуміння простежуємо з "Вісьового часу") особа саме і визначається через її свободу та відповідальність, що "проривають" ґрати зовнішньої детермінації її поведінки. Найяскравіше це демонструє ХХ ст., з численними фактами спротиву найдостойніших людей як різним видам тоталітаризму, так і не менш загрозливого для людства (згадаймо Р. Бредбері) "масового суспільства" з його продукуванням "одномірних людей" Г. Маркузе.

5. Альтернативою детерміністського підходу до розуміння місця людини в історії, який заперечується не лише науково і філософ-

ськи, а й морально, має стати персоналістичне її тлумачення. Його зміст не у запереченні ролі зовнішніх по відношенню до людини факторів у перебігу історичних подій (що було б абсурдним), а у визнанні людини як духовної монади, що має свободу піддатися дії зовнішніх обставин або самостійно визначати свою дію (здебільшого — всупереч зовнішнім чинникам, аж до прийняття смерті від них). Вперше особа в такому розумінні з'являється у “Вісьовий час”.

6. Важливими кроками на шляху персоналізації філософії історії мають бути визнані історіософські розробки М. Бердяєва та К. Ясперса, також А. Дж.Тойнбі та деяких інших мислителів ХХ ст. Але істотною вадою більшості з них (за винятком останнього) було занадто безсистемне (відносно рівня знань свого часу) бачення соціокультурного розвитку людства у цілому (а не лише його іудео-християнсько-новоєвропейської гілки). До того ж ніхто з мислителів ХХ ст. (навіть коли вони, як М. Шелер, працювали над цим цілеспрямовано) так і не спромігся розробити такий варіант філософської антропології, який міг би стати основою персоналістичного розуміння соціокультурного розвитку людства.

7. Отже, сучасна філософсько-історична думка потребує філософсько-антропологічного підґрунтя, яке б відповідало знанням про людину конкретних суспільно-гуманітарно-культурологічних наук. Але його створення передбачає наявність загальнофілософської (“метафізичної”) системи. Найкращим чином для цього підходить, як виглядає, релігійно-філософська традиція.

ЩОДО ВИЗНАЧЕННЯ “СУЧАСНЕ МИСТЕЦТВО”

О. Петрова (кафедра культурології та археології)

Найперше і найбанальніше щодо терміну — відокремлення його, а точніше, творів, які цим терміном об'єднані, за ознакою сьогодення, тобто — виробленого сьогодні. Одразу потрапляємо в пастку відносності часу. Умовність категорії очевидна. Що вважати сьогоденням: рік праці художників, десять або сто років? Отже, відносність значення “сучасного мистецтва” за ознакою швидкоплинного часу досить умовна, надто розпливчаста, якщо підійти до неї з точки зору наукових дефініцій.

Друге питання, яке висвічується поряд з хронологічним визначенням сучасного мистецтва, — це питання художньої якості твору. Якщо, вивчаючи старе (класичне) мистецтво, музейні працівники мають справу з якісною художньою спадщиною, бо час уже від-