

Тенденції сучасного розвитку компаративістики за-свідчують перевагу тематики, пов'язаної із пошуком спільних точок дотику буття різних культур, формуванням міждисциплінарних досліджень, орієнтованих на осмислення продуктивних сенсів діалогу, взаємовпливів і т. д. у наукових дослідженнях.

Огляд основних етапів розвитку порівняльних досліджень показав, що елементами культуротворчих засад майбутньої появи компаративних досліджень були: іманентно притаманна з часів Давньої Греції і до сьогодні налаштованість західної культури на інтенсивну комунікацію й освоєння досвіду інших культур; географічні відкриття; культуротворча й освітня діяльність представників культури Просвітництва; розвиток наукового знання, філософське обґрунтування порівняльного методу О. Контом; розвиток історичної науки й ідеї прогресу; діяльність представників історико-культурологічних шкіл еволюційної антропології, дифузійнізму, соціальної антропології та ін.

Г. П. Подолян, канд. філос. наук, доц.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Україна

#### К ВОПРОСУ АКТУАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ КОМПАРАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Статья посвящена анализу актуальности компаративных исследований в современных условиях глобального мира. Определяются имманентные для любой культуры формы общения, освоения чужого опыта культурного бытия, межкультурные взаимодействия. Осмысливается культуроразвивающий характер коммуникативной, диалогической способности западной культуры как важное основание появления сравнительно-исторического метода изучения культурного разнообразия. Акцентируется внимание на продуктивном опыте культурного взаимодействия, появившемся в Древней Греции и развитом дальнейшими последователями в западном мире. Прослеживается история развития компаративной традиции через очерчивание основных факторов, которые в своей совокупности стали благоприятным основанием появления системных научных исследований при помощи компаративного метода. Обозначаются основные тенденции современных компаративных поисков и нерешенные проблемы. Указываются направления эвристического развития дальнейших перспектив данного метода культурологического анализа.

**Ключевые слова:** сравнительно-исторический метод, компаративный метод, компаративные исследования, компаративистика, общение, диалог, коммуникация.

G. P. Podolian, Ph.D., Associate Professor,  
Taras Shevchenko National University of Kyiv,  
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

#### TO THE QUESTION OF THE RELEVANCE OF MODERN COMPARATIVE RESEARCH

The article analyzes the relevance of comparative research in the modern conditions of the global world. The forms of communication that are immanent for any culture, the development of another's experience of cultural being, intercultural interactions are determined. The significance of philosophy is determined as one of the foundations contributing to the processes of forming dialogism as a cultural characteristic of ancient, and then Western culture.

The culture-creating nature of the communicative, dialogical nature of Western culture is interpreted as an important basis for the emergence of a comparative historical method of studying cultural diversity. Attention is focused on the productive experience of cultural interaction that emerged in ancient Greece and developed by further followers in the Western world. The history of the development of the comparative tradition is traced through the delineation of the main factors, which, in their entirety, have become a favorable basis for the emergence of systemic research using the comparative method. Indicates the main trends of modern comparative searches and unsolved problems. The directions of the heuristic development of the future prospects of this method of cultural analysis are indicated. These include: a high level of dialogicity of ancient, and then Western culture; geographical discoveries of the New time; educational and cultural activities of representatives of the Enlightenment; the development of scientific knowledge in the direction of the penetration of ideas about the natural movement of social development from the natural sciences into the social sciences; the appeals and popularization of O. Conte of studying the "main laws" of social phenomena, including the comparative historical method; authoritative recognition of history and linguistics as a science in the nineteenth century; the idea of progressive progress of human culture; scientific activities of representatives of cultural schools of evolutionary anthropology, diffusionism, social anthropology.

**Key words:** comparative historical method, comparative method, comparative studies, comparative studies, dialogue, communication.

УДК 17: 130.2 (450)

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна  
mrogozha@ukr.net

#### СПЕЦИФИКА МОРАЛІ ДОБИ ПЛИННОЇ СУЧАСНОСТІ

Автор показує специфіку феномена моралі в соціокультурних умовах плинної сучасності. Методологічною основою дослідження стали конструкції Г. Арендт, яка висвітлила створення тканини моральної взаємодії в конкретності місця і часу. У статті визначаються ключові ціннісні трансформації плинної сучасності, які стали умовами можливості моральних взаємодій нашого часу. Далі розглядаються змістовно сучасна орієнтованість людини на щастя, а також моральні якості, необхідні для людської взаємодії, досліджуються зміни якості взаємодії в умовах конкретизації абстрактних інших як ближніх і дальніх. Логіка дослідження виводить на аналіз ціннісних засад взаємодії дальніх, канва яких конкретизується у визначенні особливостей моральної взаємодії дальніх у глобальних інформаційних мережах, цьому символі плинної сучасності. Сьогодні основними моральними чеснотами стають якості, фактично невідомі до середини ХХ ст. (відповідальність) чи ж латентно присутні в духовному просторі західної людини до кінця минулого століття (довіра). Це якості, необхідні для взаємодії ближніх і дальніх в умовах плинної сучасності, наряду з такими чеснотами, як діяльнісна любов, жертвовність, милосердя у міжособистісній взаємодії поза рутинною повсякденністю і чесність, надійність у соціальній взаємодії.

**Ключові слова:** плинна сучасність, мораль, чеснота, щастя, удача, успіх, ближній, дальній, Г. Арендт, З. Бауман.

**Постановка проблеми.** Сучасний світ називають постмодерном (Ж.-Ф. Ліотар), пізнім (Е. Гіденс) чи другим (У. Бек) Модерном. Зрештою, певні застереження проти безапеляційної атрибуції сучасного простору моральної взаємодії як постмодерного були зроблені нами ще десять років тому [16, с. 157–164]. За цей час відбулися значні трансформації в суспільному просторі, що зумовило певні зсуви в його ціннісно-нормативних параметрах. Тому, міркуючи над особливостями моральних взаємодій в сучасному світі, його у цій статті названо "плинною сучасністю", про що будуть дані спеціальні роз'яснення.

Тож **метою статті** є з'ясування специфіки моралі в плинній сучасності, а серед **досліджень і публікацій**, які стали теоретичною основою статті, варто назвати праці Г. Арендт, Е. Левінаса, З. Баумана, аналіз яких буде зроблено нижче.

### Виклад основного матеріалу дослідження.

#### Методологічні зауваження

1. *Про природу моралі.* Мораль – складний феномен; вона відбиває духовний світ людини, являє собою спосіб її існування. Вона може бути виявлена там, де є людина, але не сама по собі, а серед інших людей, у процесі їхньої взаємодії. У даній праці мораль розглядається у комунікативному вимірі, тобто у світлі того, як вона задає форму і зміст взаємодії людей, їхньому спілкуванню і співробітництву. Таке бачення моралі імпліцитно міститься у текстах Г. Арендт. Методологічні конструкції Арендт лягли в основу даного дослідження.

У своїх працях Арендт вела мову про тканину міжлюдських зв'язків, яка створюється (плететься) у процесі людської взаємодії. Вона використала метафору тканини для характеристики зв'язків, що поєднують людей за посередництва слів і справ, дієвих у "людській множинності" (світі, населеному людьми). "Оскільки люди закинута у світ не навмання, але людьми ж і народжені в уже існуючий людський світ, тканина міжлюдських зв'язків передре всякому окремому вчинку і слову, так що і розкриття нового прибульця через мовлення, і новий початок, що накладається дією, це ніби нитки, що протягуються в уже існуючий візерунок і міняють сплетіння так само, як вони зі свого боку неповторним чином впливають на всі життєві нитки, з якими приходять у стикання всередині тканини" [4, с. 241]<sup>1</sup>.

Ця тканина існує з часу появи "людської множинності", але кожного разу історичні умови й обставини визначають її структуру і візерунок. У комунікативному вимірі мораль представлена у конкретності місця і часу, які і задають, по суті, фактуру тканини взаємодії.

Питання конкретності місця і дії виходить на етичну проблему універсальності і контекстуальності моралі. В етичному дискурсі наявні різні позиції з цього питання. У найзагальнішому наближенні універсальність – всезагальність, адресованість кожному, позаситуаційність і позаобставинність [24; 34; 1]. Ця проблематика, за великим рахунком, черпає силу в етичному дискурсі Модерну. Як відмічав З. Бауман, універсальність моралі є метанаративом Модерну, розвінчати який і випало плинній сучасності [30, с. 37–61]. Погоджуючись з аргументацією Баумана щодо недовіри моралі у плинній сучасності, ми схилиємося до визначення універсальності як етичного

мінімалізму, що було дане М. Волцером [39, с. 6, 17]. Мінімалізм – це однозначність і лаконічність формулювань; він сприяє сприйняттю основних цінностей безвідносно до індивідуальних переконань і переваг. Однак мінімалізм має чітко визначену сферу дії – спільний простір, в якому можливим є взаємне визнання цінностей, що належать різним моральним традиціям. У конкретності місця і часу мораль долає мінімалізм і розкривається у повноті і силі певного контексту. Відповідаючи на виклики місця і часу, вона задає особливу духовну налаштованість конкретних людей, які знаходяться у процесі взаємодії, відбиває їхні потреби й очікування.

Така контекстуальність моралі прочитується в текстах Г. Арендт. У праці "Vita activa, чи Про діяльне життя" вона звертається до античних, середньовічних і модерних форм людської взаємодії, відмічаючи, що саме у практиці грецького полісу найкращим чином плелася тканина міжлюдських зв'язків. Арендт особливо не акцентувала етичний потенціал тканини міжлюдських зв'язків, хоча саме комунікативний аспект моралі вона і виводила, виявляючи якості людини, необхідні для громадянської взаємодії у вирішенні проблем полісного життя за допомогою слів і дій.

2. *Мораль як предмет дослідження.* Коли Арендт позначала якості, необхідні для взаємодії у конкретності місця і часу, вона неодноразово посилювалася на "Нікомахову етику" Аристотеля. При найближчому розгляді очевидно, що комунікативний аспект моралі притаманний аристотелівській етиці, хоча, звичайно, і не позначений так не лише самим Аристотелем, але й авторами, які актуалізували його концепцію в сучасному етичному дискурсі. Аристотель створив науку про чесноти, якості, необхідні для щасливого життя людини разом з "батьками і дітьми, дружиною і взагалі всіма близькими і співгромадянами, оскільки людина – за природою [істота] суспільна" [5, с. 62]. Життя аристотелівської людини сповнене комунікативними ситуаціями, перш за все у суспільному просторі, де найповніше розкривалися аристотелівські чесноти: дружлюбність, пишність і т. д. Як жити у полісі, яким чином набувати і практикувати такі якості – це питання Аристотеля, які він піднімав у своїй етиці.

У середині XX ст. Е. Енском, зіставляючи етичні проблематизації Аристотеля і сучасних їй філософів моралі, дійшла висновку, що з доби Модерну етики "приділяють головну увагу темам, які Аристотель, здається, чи взагалі не розглядав, чи не надавав їм великого значення, чи тільки мав на увазі" [27, с. 70]. Сама Енском заявила претензії дослідникам-етикам Модерну, які кардинально розійшлися із засновником етики. Але неаристотеліанська парадигма у теорії моралі була задана Е. Макінтайром, який і розвернув етику від дослідження принципів, норм і правил до цілісного характеру людини, її досконалості і чесноти. Йдеться про те, що етика є теорією, яка концентрує увагу на практиці чеснот, тобто досліджує якості, необхідні людині для життя серед інших людей. Хоча уявляється, що Макінтайр, а за ним і інші представники цієї парадигми акцентували дослідження чеснот статично, без урахування комунікативного простору, в якому власне і розкривається характер людини як істоти соціальної.

Тут важливо указати джерела відомостей про моральні якості і зміст взаємодії. Для Аристотеля цим джерелом було безпосереднє життя у полісі, прояви якого він і зафіксував у "Нікомаховій етиці". У даному дослідженні ресурсними є тексти соціологів, у яких узагальнюються емпіричні дані, спостереження за життям у плинній сучасності.

3. *Обставини місця і часу.* У праці З. Баумана "Плинна сучасність" "плинність" представлена як провідна метафора доби. Не вдаючись до додаткових по-

<sup>1</sup> Слід пояснити, що, хоча існує український переклад [3], тут наводиться цитата з російськомовного тексту. Арендт писала дослідження німецькою мовою, російський переклад було здійснено з німецькомовного видання; вона сама зробила авторський переклад цієї праці англійською, з якої було зроблено український переклад. Тексти самої Арендт не ідентичні, тому у контексті розглядуваної проблематики варто було використувати переклад з німецькомовного видання.

ясень цього формулювання, Бауман залишив достатньо місця для наповнення її власними сенсами і можливостями інтерпретацій.

Плинна сучасність – це характеристика нашого часу. В цьому формулюванні очевидні головні характеристики епохи: невизначеність, мінливість, невловимість, нестабільність форм. Ми надалі зупинимось на тих характеристиках, які задають можливості моральних взаємодій нашого часу.

Нарешті, потребує уточнення соціокультурний контекст представленої в цьому дослідженні плинної сучасності. Йдеться про те, хто і з якого "спостережного посту" її розглядає. Для автора вона відкривається у перспективі європейської інтелектуальної традиції, імпліцитної для українського етичного дискурсу. При цьому можна сказати, що бачення плинної сучасності в такому контексті є європоцентричним. У свій час це вичерпно описав О. Шпенглер: європейці бачать у всесвітній історії європейську історію, в якій інші культурні світи обертаються навколо західноєвропейського світу як "уявного центру всього світового звернення" [26, с. 144–147]. Однак така перспектива є цілком виправданою, оскільки мораль має справу з цінностями, а не з абстрактними істинами. А цінності завжди вибудовуються у порядок у відповідності з уявленнями того суб'єкта, який виносить дане судження.

Логіка розкриття теми задає структуру дослідження. Спочатку визначаються ключові ціннісні трансформації плинної сучасності, які стали умовами можливості моральних взаємодій нашого часу. Далі розглядаються змістовно сучасна орієнтованість людини на щастя, а також моральні якості, необхідні для людської взаємодії, досліджуються зміни якості взаємодії в умовах конкретизації абстрактних інших як ближніх і дальніх. Логіка дослідження виводить на аналіз ціннісних засад взаємодії дальніх, загальна канва яких конкретизується у визначенні особливостей моральної взаємодії дальніх у глобальних інформаційних мережах, цьому символі плинної сучасності.

### "Плинна сучасність"

Виявляючи параметри плинної сучасності, З. Бауман протиставляв її попередньому періоду – Модерну, – який у перспективі сьогодення виглядає ґрунтовним, солідним, респектабельним.

В епоху Модерну сфера виробництва виступала системоутворюючим ціннісним індивідуальним і суспільним фактором. Вона давала людині роботу, цей безсумнівний фундамент індивідуального і суспільного життя. Зайнятість регламентувала життєдіяльність, була надійною основою нормативної регуляції. Переорієнтація економіки з виробництва на обслуговування не просто змінила місце і зміст роботи, структуру зайнятості – вони фактично втратили цінність у суспільному житті, залишившись обставиною індивідуального життя тією мірою, якою робота є джерелом засобів до існування, а зайнятість визначає час для дозвілля. Проведення дозвілля стає індикатором якості життя. По суті свій дозвілля нерозривно пов'язане з новою системоутворюючою детермінантою – споживанням.

Споживання за природою своєю є ірраціональним, воно апелює не до розуму, а до почуттів, оперує спокусами, мінливими бажаннями, що повсякчас вимагають задоволення. Рушієм споживання є реклама, вона надає цінність товарам і послугам, а також робить їх об'єктом бажання, вона ж орієнтує людину на необхідність їх придбання і розповідає про щастя володіння ними, а також обіцяє задоволення у ході їх споживання. "Задоволеність і задоволення – це почуття, які не можна зрозуміти в абстрактних термінах: для цього вони повинні бути

"суб'єктивно випробуваними" – пережитими" [6, с. 86]. Споживання і дає можливість пережити задоволеність, відчуття її, хоча б на коротку мить. Стислість переживання зумовлена швидким переключенням на новий об'єкт бажання після споживання того, що вже придбано. Задоволення потреб схоже на яскраві спалахи, проміжки між якими – морок невдоволення і порожнечі.

Змінюється суть і механізм дії ЗМІ. В них все більший сегмент захоплює реклама, і вони набувають чітко виражену споживацько-стимулюючу функцію, пропагують споживацький активізм. Традиційне для Модерна звернення інтелектуала через ЗМІ до публіки з метою її виховання, підвищення її освітнього і культурного рівня і, відповідно, спілкування публіки на теми, задані інтелектуалами, сьогодні повсякчас поступається місцем розважанню публіки, потуранню її примхам і бажанням, рівно як і формуванню останніх. Сьогодні публіку провокують, епатують, спокушають; часто ЗМІ понижують рівень подання інформації, розраховуючи свої інформаційні повідомлення на найменш освічені верстви. Глобальні інформаційні мережі сприяють повсякчасній доступності різноманітних за інтелектуальним рівнем та інколи сумнівних за ціннісним змістом авторських сторінок, блогів. Критичне мислення публіки, що формувалося інтелектуалами з часів Просвітництва, сьогодні все менше затребується у суспільстві і, відповідно, не виховується через ЗМІ. Некритичність сприйняття поданої інформації веде до пасивного її споживання.

Вже ці штрихи дають можливість помітити, що принципово змінюється публічний простір, найважливіша для публіки доби Модерну сфера обговорення і прийняття рішень, безпосередньої взаємодії щодо суспільно важливих проблем. Сьогодні публічна сфера перетворюється на місце, де приватні таємниці й інтимне життя розголошуються і виносяться на загальне обговорення. Спільний інтерес викликає приватне життя не лише знаменитостей, але і рядових громадян, які волею випадку потрапили в об'єктив камери чи "за скло". Спостереження за чужим життям стає масовим видовищем, медіа препарують випадковості, виставляють їх на загальний огляд. З. Бауман слідом за Т. Матієсеном назвав таке спостереження публіки за небагатьма обраними "електронним синоптикумом", відзначаючи, що видовища посіли місце наглядю, невід'ємного інструмента управління Модерну, не втративши ключової для того дисциплінарної функції. "Підпорядкування стандартам... тепер досягається засобом спокуси, а не примусу, – і проявляється в личині здійснення свободи волі, а не виявляється у формі зовнішньої сили" [6, с. 94]. Форми примусу змінюються в бік непомітності, плинності, але суть залишається – підпорядкування ззовні заданим правилами. Водночас з публічного простору зникає патерналізм.

У сучасному світі складно уявити суспільний осуд за вихід суб'єкта за рамки загальноприйнятого. Навпаки, протест і "несхожість" вирощуються засобом пропаганди споживання призначених для підкреслювання унікальності товарів і послуг, сприймаються публікою як прояви виклику всезагальному конформізму. Однак сьогодні також не знайшлося місця різним формам заступництва з боку зовнішнього авторитету. "Мінливий сучасний світ людей, наділених свободою вибору, більш не турбує зловісний Великий Брат, який карає всіх, хто виходить за рамки загальноприйнятого. Однак тут немає місця і для доброго, турботливого старшого брата, якому б можна було довіряти, на якого можна було би покластися при вирішенні питання, що варто робити чи мати" [6, с. 69]. Таким чином, підпорядкування стандартам досягається засобом споживання товарів і послуг найширшого спектра дії.



Усі зазначені явища, вірніше, їхня ціннісна складова, так чи інакше виходять на ключову для західного світу проблему – проблему свободи. Е. Фромм свого часу (праця "Втеча від свободи" була опублікована у 1941 р.) стверджував, що люди сучасної йому культури з двох аспектів свободи стурбовані утвердженням лише одного – "свободи від" зовнішніх сил, не помічаючи небезпек, які чатують при постановці питання і досягненні цілей. Не розвиваючи свідомо сенсожиттєві орієнтації, які б фіксували позитивну установку "свободи для", людина потрапляє в тенета самотності, страхів, невпевненості в собі, виявляється безсилою перед зовнішніми силами. У підсумку найбільше досягнення в духовній сфері Модерну – індивідуалізм – у сучасному світі обертається самотністю, відчуженням людини від інших людей і від себе [21, с. 94–119].

Сьогодні аналітика Фромма не втратила своєї актуальності. Суспільство споживання явно демонструє, яким чином свобода перетворюється на тягар, від якого людина біжить, ховається в стихії споживання; як рекламні гасла допомагають приховати незатребуваність людини в суспільному і часто особистому житті; якою змістовною є самотність, особливо відчутна у натовпі незнайомих у мегаполісі, ще одному символі плінної сучасності.

Таким чином, ключові трансформації у сфері економіки (праця, зайнятість, споживання) і публічному просторі (ЗМІ, видовища, дисципліна) задають ціннісні зсуви, що визначають "соціальне і моральне життя" епохи. Це свобода від різного роду обмежень, що асоціюються з Модерном, необтяженість тривалими зобов'язаннями, можливість вислизати від відповідальності, віддалитися від тих, хто традиційно сприймався в якості ближнього.

#### **Щастя як процес і щастя як миттєвість**

Питання про постановку і досягнення життєвих цілей, ключове для розуміння ціннісних орієнтацій суб'єкта, виводить дослідження на проблему щастя, одну з базових для етики.

Книга перша "Нікомахової етики" відкривається роздумами про благо як мету, до якої всі прагнуть. Розрізняючи блага, до яких прагнуть як до засобів досягнення інших благ, і блага, до яких прагнуть заради них самих, Аристотель за останніми закріплює статус мети, що бажана сама по собі, заради якої досягаються всі інші цілі, і тому називає її досконалою, кінцевою метою чи вищим благом. Він вказує, що рядові громадяни і люди витончені сходяться на тому, що найвище благо – це щастя, а благоденство і благополуччя – це стани, що характеризують цілісне щасливе життя [5, с. 56, 60].

Аристотель підкреслює діяльнісний характер щастя: це не володіння чеснотою, а її постійне практикування протягом всього життя. Він ретельно досліджує, чи потрібні для щастя зовнішні блага і сприятливі обставини, і, відзначаючи їхню необхідність, доходить висновку, що щасливим є той, хто живе згідно з чеснотою, вміло переносючи мінливості долі і здійснюючи гідні, правильні вчинки. Щастя не позбавляються від випадкових невдач, і лише значні і численні нещастя не дають можливості назвати життя добродесною людини блаженним і благополучним.

Апеляція до Аристотеля наразі – не історико-філософський вступ у проблематику. Аристотель доречний тут тому, що його концепція дозволяє рельєфно показати відмінності в уявленнях про щастя наших сучасників та його співгромадян, освічених афінян, позицію яких він, за словами Е. Макінтайра, висловив у своїй праці ("Аристотель вважає, що він не створює систему чеснот, а висловлює їх розуміння, наявне в думках, мові і діях освіченого афінянина" [15, с. 220–221]).

Історичний характер ціннісних установок, послідовно проведений Аристотелем, залишився чужим В. Татаркевичу, який присвятив проблемі щастя книгу "Про

щастя і досконалість людини". Слід зазначити, що за всієї важливості ця проблематика не ставала предметом спеціальної уваги філософів. Вони висловлювалися по ній при нагоді чи при вирішенні суміжних завдань. Татаркевич вважав, що його праця – чи не єдина за всю історію західної філософії, яка охоплює весь комплекс питань по проблемі щастя. Досліджуючи представлені у філософсько-моралістичній літературі значення поняття "щастя", він виокремив чотири основні: щастя як удача; щастя як велика радість; щастя як евдемонія; щастя як задоволеність життям [19, с. 32–39]. Розгляньмо детальніше ці значення і, відповідно, різновиди щастя, які за ними стоять. Без урахування історичної динаміки ціннісної свідомості вони виявляються плазмими і статичними. Однак підмічені Татаркевичем деталі дозволять надалі більш повно представити сучасну установку на щастя.

Перше значення – щастя як удача, везіння, щасливий випадок – залежить від зовнішніх умов і обставин. Татаркевич пов'язує цей вид щастя виключно з житейськими справами і вказує на його античне коріння, хоча Аристотель обережно обумовлював необхідність зовнішніх благ у кваліфікації життя як щасливого, підкреслюючи його діяльнісний характер.

Друге значення – щастя як велика радість – пов'язане з психологічним фактором. Це переживання інтенсивної радості, захоплення. Вказуючи на скороминущість цього психологічного стану, Татаркевич відзначав, що інтенсивна радість завжди швидкоплинна, її питома вага надто мала для формування сенсожиттєвих установок.

Третє значення – щастя як евдемонія – у Татаркевича обмежене філософським змістом і означає найвище благо, доступне людині, висоту досягнутих благ. При цьому упускається з виду весь той комплекс сенсів діяльнісного ставлення до життя, практики чеснот протягом всього життя і задоволення від такого життя, про що прямо заявляв Аристотель.

Четверте значення – щастя як задоволеність життям – являє собою систему психологічних станів, моральних якостей і матеріальних благ, володіння якими дає можливість людині відчувати насиченість життя і дозволяє відчувати глибоке задоволення від нього. З одного боку, складові щастя тут являють собою зібрані разом три попередні різновиди щастя тією мірою, якою вони дають можливість людині відчувати повноту буття. З іншого боку, Татаркевич підкреслював суб'єктивний характер задоволення життям, вважав його суб'єктивною моральною реакцією. Таке розуміння щастя чуже Аристотелю, для якого добродесне життя носило об'єктивний характер, судження про щастя виносилися людиною й оточуючими виходячи із власного способу життя.

За Татаркевичем, саме четверте значення найповніше відображає сучасні йому уявлення про щастя. Однак ціннісні зсуви, що відбулися у плінній сучасності, задають критерії щастя, що відрізняються не лише від аристотелівських, але і від визначених Татаркевичем.

Плінина сучасність пропагує гедоністичний спосіб життя, орієнтований на максимально можливе і найповніше задоволення потреб і отримання задоволень. Гедонізм як поведінковий імператив транслюється в медіа, задаючи стандарт такого способу життя для широких верств, в якому все підпорядковано отриманню і переживанню задоволень. Цим, власне, і відрізняється сучасна гедоністична установка від взагалі властивої людині схильності до задоволень. Однак у плінній сучасності задоволеність життям не може бути станом, що триває великий проміжок часу, оскільки переживання задоволення, що супроводжує задоволення потреби, обмежено часом, доки бажання не переключається на

новий об'єкт. Щастя – це насиченість життя, повнота буття у мить, коли людину переповнюють позитивні відчуття, коли вона відчуває інтенсивну радість, захоплення.

Серед факторів щастя в сучасну епоху слід назвати удачу. Удача – такі незалежні від людини дії зовнішніх сил чи збіг обставин, які мають для неї сприятливий результат чи наслідки. На удачу неможливо впливати, викликати її чи контролювати, рівно як і приписати собі заслугу за справи, що вдало склалася. В етичній літературі останнім часом багато пишуть про моральну удачу. Такого роду проблематика охоплює питання відповідальності суб'єкта за дії, над якими він не владний і проконтролювати які не може, а також можливості їх моральної оцінки. Наразі мова йде про удачу як поняття морально нейтральне, але таке, що є компонентом щастя. Сьогодні активно пропагується установка, згідно з якою влада, багатство, слава переважно залежать від випадкових обставин, є удачею, збігом обставин, і для людини у житті вкрай важливо "зловити шанс" для того, щоб бути щасливим. Тому в різних сферах суспільної життєдіяльності отримали широке розповсюдження лотереї, тоталізатори, став популярним випадковий вибір учасників шоу, розіграшів. У медійному просторі розповсюджуються історії про знаменитих людей і пересічних громадян, які використали свій шанс, отримали свою хвилину слави, а значить, і щастя.

Роль випадковості у долі людини підвищується за рахунок наполегливості, старанності, працелюбства, спрямованості до поставленої мети, що витісняються із простору суспільно значимих цінностей. Це виразно проявляється у сучасній трансформації установки на успіх як однієї з ключових у добу Модерну. Енергійність, цілеспрямованість, орієнтованість на досягнення – це складові духу капіталізму, який свого часу породив установку на успіх; у ньому взаємопов'язані індивідуальні і соціальні складові. Успіх – це ретроспективна оцінка скоєної суб'єктом дії, в якій продемонстровані досягнення певних цілей чи максимальне наближення до них. Цілі ставляться і досягаються в соціальному просторі, де інші суб'єкти рухаються в аналогічному режимі. Тому людина з необхідністю співвідносить свої цілі, зусилля, результати з цілями, зусиллями, результатами оточуючих, і її першість чи перевага за цими показниками отримують суспільне визнання. У своєму дослідженні "Протестантська етика і дух капіталізму" М. Вебер [7] переконливо показав взаємозв'язок установки на успіх і релігійних переконань протестантів, найбільш активних економічно і політично акторів суспільства Модерну. Саме ціннісно-нормативна складова протестантизму, так звана "протестантська етика", через популяризацію ідей покликання, передвизначення (і раціоналізації життя) задавала установку на успіх, орієнтований на досягнення.

Процеси секуляризації почалися також у добу Модерну, і сам протестантизм багато в чому сприяв їхньому просуванню – етична регуляція спускалась з небес на землю, хоча й освячена релігійними переконаннями. Плинна сучасність розставила свої акценти в установці на успіх. З одного боку, вона визнала необов'язковість релігійної легітимації цінності успіху, що вже стала світською. Водночас цінності наполегливості, старанності, працелюбства вимиваються з комплексу суспільно значимих цінностей, залишають успіх етично нейтральним поняттям, що, у свою чергу, орієнтує індивіда на результативність, змагальність, визнання без етично санкціонованої підтримки. З іншого боку, первинно успіх – це свідомі зусилля людини, спрямовані на самореалізацію, активацію її здатностей і талантів, тобто тенденція, прямо протилежна розглянутій вище удачі. В умовах плинної

сучасності успіх все більш переорієнтовується на установку "зловити шанс", використати надані можливості. Йдеться про те, що орієнтація на успіх стає етично нейтральною і взаємопов'язаною з удачею.

Установки на удачу й успіх хоча й задаються людині ззовні, з публічного простору, однак їх необхідно інтеріоризувати, прийняти, усвідомити, втілити в життя і відчути. Відсутність чи нестача будь-якої із складових інтеріоризації блокують саму можливість щастя. Той, хто не усвідомив удачу чи успіх, не оцінить володіння ними, вважатиме їх малозначимими чи такими, що зовсім не мають цінності. Хто втратив шанс чи зневажив успіх і усвідомив це, не в змозі відчувати себе щасливим.

Таким чином, сучасна орієнтованість людини на щастя задається гедонізмом як способом життя, фактором удачі з акцентуацією самої можливості "зловленого шансу" і установкою на успіх з чітко вираженою нотой використання випадку.

#### Я та Інший: основи взаємодії

У процесі взаємодії за допомогою слів і справ плететься тканина міжлюдських зв'язків, формуються якості людини, необхідні для її спілкування з іншими людьми. Моральне ставлення в такому контексті виступає в якості інструмента, за допомогою якого плететься ця тканина.

В етиці Е. Левінаса є положення, що лише Інший дає можливість людині відчути себе людиною, розірвати замкнену на Я тотальність і вийти в світ у всій його безкінечності. "Приймати іншого за межу можливостей Я, а це як раз і є: мати ідею безкінечності" [13, с. 88]. Прийняття Іншого – це специфічне відношення між Я та Іншим, яке ставить Я під питання. Коли Я виходить за межі даності, підноситься над собою, долає себе, можливо визначитись, ким є Я. Це дозволяє зробити Я лише Інший. "Той факт, що я існую для Іншого, існую інакше, ніж існував би для себе, є сама моральність" [13, с. 254]. У Левінаса є поняття "лик Іншого". Дослідниця його творчості А. В. Ямпольська наступним чином розкриває це поняття: "Лик – це не сама інша людина, а те, як ми її бачимо тоді, коли ми бачимо в іншій людині – Іншого. Чи, точніше, – те, що дозволяє нам його побачити як Іншого" [28, с. 157–158]. Визнаючи Іншого, Я підтверджує його, приймає те, про що він свідчить. Це свідчення Іншого про себе, виражене Я, і є його лик. За Левінасом, мораль виникає там, де Я приймає Іншого, починає відношення з ним, де двоє зустрічаються обличчям до обличчя.

Моральне відношення приймає форму словесного спілкування, бесіди Я й Іншого. А це передбачає визнання за Іншим того самого, що Я визнає за собою, що означає визнання Іншого рівним. Тут піднята Левінасом проблематика корелює з ідеями А. А. Гусейнова, які той висловив в дискусії на тему: "Що лежить в основі моралі: виключність чи рівність?": "Мораль виникає з рівності і сама є рівність. Тільки це – не рівність одиниць, а рівність безкінечностей, сонце – виключне, єдине, і водночас воно рівне самому собі, більше того, воно в силу своєї єдності найповніше втілює ідею рівності, яка дана у формулі "А є а". Безкінечності рівні одна одній. Але немає нічого більш виключного, єдиного, ніж безкінечність; бути виключним, єдиним входить у визначення безкінечності" [8]. Пафос цього висловлювання в тому, що на рівні абстракцій немає проблеми у поєднанні унікальності (виключності) і рівності. Вихідна виключність Я тяжіє до рівності Я та Іншого. Для того, щоб змогло виникнути між Я та Іншим моральне відношення, має бути певне розуміння спільності, на основі якого можна створювати єдиний простір. Спілкуватися – означає створювати спільний світ, спільний простір, робити світ спільним.

Я бажає бути визнаним Іншим, прагне створити спільний простір. Це зумовлює різнопорядкові наслідки для Я, перш за все. По-перше, це бажання Я означає його спроможність приймати Іншого, тобто приносити дар, жертвувати. "Світ у словесному спілкуванні – це вже не той світ, що існує у розділенні, не мій особистий світ, де все належить мені одному: цей світ є те, що я приношу в дар – здатність до спілкування, мислення, універсальність" [13, с. 109]. По-друге, жертвний характер відношення до Іншого передбачає, що для Я від самого початку не важливо, як Інший ставиться до нього. Для Я в жертвності важливо не те, як Я ставиться до Іншого, а те, що Інший – це той, за кого Я відповідальний. Я приймає відповідальність за Іншого в момент визнання його, ставлячи себе під питання, долаючи себе. Тут проблема відповідальності за Іншого виступає як покликання Я. Бути відповідальним – визнавати за собою обов'язки по відношенню до Іншого, обов'язки, обсяг яких розширюється мірою того, як Я практикує їх. Левінас указував на безмежність, безкінечність, абсолютність відповідальності. "Безкінечність відповідальності виражає не її безмірність в даний момент, а зростання відповідальності мірою того, як її беруть на себе; обов'язки розширюються мірою того, як вони виконуються" [13, с. 243]. Визнання Я свого обов'язку не вимагає еквівалентного визнання Іншим його обов'язку по відношенню до Я. Також те, що Я сприймає обов'язок зробити що-небудь для Іншого, не зумовлює право Іншого це отримати. У моральній вимозі, якою Я зобов'язує себе по відношенню до Іншого, проглядається несиметричність. Таким чином, створюючи спільний світ, тяжіючи до рівності, Я та Інший перебувають у несиметричному відношенні.

Такий пафос етичного відношення знаходить відгук у духовних пошуках сучасної людини. В умовах плинної сучасності активуються пошуки спонтанної, безпосередньої, вільної взаємодії. Й етика Левінаса здатна запропонувати її конструктивну модель. Осмислюючи духовну ситуацію сучасності, Левінас прагнув, за словами Ж. Дерріда, визначити не мораль як систему кодексів, законів, понять, а сутність морального відношення [10, с.668]. Моральне відношення виступає як справжнє, здатне перетворити двох, наповнити їхній духовний світ засобом спілкування жертвності, відповідальністю, любов'ю. Любов у такому контексті виступає як любов до ближнього, агапе, милосердя.

З. Бауман активно працював з левінасівською етикою. Його вихід із соціології в морально-етичну проблематику зумовлений запитом, що виникли у нього при розгляді специфіки людської взаємодії в умовах плинної сучасності. І перше, на що звернув увагу Бауман, – це духовні засади взаємодії в умовах повалення метанаративів Модерну. Він викрив особливості духовного вакууму в обставинах відсутності суверенних, універсальних інстанцій, що конституують суспільство згори, в умовах втрати людиною твердого ґрунту під ногами. Дезорієнтована, вона виявляється нездатною власними силами сформулювати жодні універсальні моральні засади, чим активно займалися люди в добу Модерну. Залишившись наодинці з питаннями ціннісної орієнтації, людина максимально на що здатна – спонтанно взаємодіяти з Іншим обличчям до обличчя безпосередньо в момент зустрічі [29, с. 22].

Мораль, яка існує на руїнах метанаративів Модерну, може бути лише спонтанною взаємодією двох. Бауман назвав це початковою сценою моральності, в якій зароджуються і зростають Я та Інший, спілкуючись обличчям до обличчя. Така моральна взаємодія двох – несиметрична, екзистенційно-жертвна. В ній долається споконвічна самотність Я. До моменту появи Іншого

людина самотня. Кульмінацією зустрічі стає виникаюча спільність і єдність самотніх двох, які вийшли за межі своєї самотності в акті прийняття один одного. Відкритість Іншому – це передумова спілкування, умова можливості взаємодії, вона задається почуттями й емоціями, народжуваними спонтанно в людській душі в момент появи Іншого [29, с. 56]. Саме споконвічна самотність і дає можливість розкритися Іншому, є умовою розкриття Іншого.

Крихкість морального відношення може бути проілюстрована через розрізнення Бауманом моральних наказів і вимог. Характерний для моралі Модерна наказ був чітким, прозорим, зрозумілим, взаємопов'язаним з універсальними засадами моралі. На відміну від нього моральна вимога в сучасному світі, що визначає обов'язок Я, – нечітка, розпливчаста; вона примушує Я бути її інтерпретатором, занурюючи Я у невизначеність щодо правильності інтерпретації.

Такого роду моральне відношення можливе лише у приватній сфері, вільній від рутини повсякденних справ. Мораль – це спалах виключності зустрічі за межами повсякденності. "Така взаємодія – надто обмежений простір для людського-існування-в-світі. В ньому немає місця для більш ніж двох діячів. Вона виключає більшість справ, що наповнюють щоденними клопотами життя кожної людини... Для того, щоб перебувати у просторі моралі, людині необхідно... звільнитися від повсякденних справ, тимчасово винести за дужки земні правила і домовленості" [32, с. 180]. Таким чином, мораль – це, по-перше, взаємодія жертвного характеру, вона доступна лише тим, хто готовий і спроможний до такої жертви, безмежної відповідальності, діяльній любові. По-друге, очевидним є елітарний характер морального відношення. Лише той, хто має можливість звільнитися від рутини повсякденності, може плести тканину міжлюдських зв'язків.

Базовою моральною якістю, актуалізованою в таких обставинах, стає відповідальність. Вона виступає ключовою чеснотою плинної сучасності. Якщо говорити аристотелівською мовою, відповідальність – це середина між двома крайнощами: початковою самотністю Я і взаємністю, явний недолік якої зумовлено несиметричністю відношення Я та Іншого. Я не вимагає взаємності, сама присутність Іншого рятує Я від самотності в сучасному світі.

#### Інший: ближній і дальній

Світ моральних цінностей хвилював З. Баумана не лише в аспекті елітарної взаємодії Я та Іншого. Бауман також звертав увагу на питання соціальної справедливості, прав людини, спільного блага тощо. Ці вектори міжособистісного і соціального ціннісно-комунікативного просторів він принципово розвів у праці "Постмодерністська етика", визначаючи розрізнення сфер моралі й етики відповідно [30]. За Бауманом, мораль – по суті індивідуальна, вона сфокусована на проблемах спілкування Я та Іншого, де Інший виступає як ближній. Етика, на відміну від моралі, охоплює ціннісні проблеми взаємодії в соціальному просторі, де інші є дальніми.

Так задана перспектива різних ціннісно-комунікативних просторів зумовлює питання про те, хто ці інші плинної сучасності, з якими взаємодіє Я, і як змінюється якість його спілкування з іншими залежно від того, виступають вони ближніми чи дальніми. Про якість і зміст міжособистісної взаємодії Я та Іншого в глобальному світі мова йшла вище. Перш ніж підійти до з'ясування ціннісної навантаженості комунікації з дальніми у плинній сучасності, необхідно окреслити контури розрізнення ближніх і дальніх в добу Модерну в якості відправного пункту розмислів про нинішні зміни. Оскільки етичні теорії Модерну численні і різноманітні, за точку відліку можна взяти етичні ідеї Ф. Ніцше,



представлені ним наприкінці доби. Руйнуючи європейську (іудейсько-християнську) моральну традицію, Ніцше викрив її ключові позиції, зокрема, у питанні любові до ближніх і дальніх, що в контексті розглядуваної проблематики виступає конкретизацією спілкування. Однак з огляду на те, що його тексти переважно метафоричні, перенасичені символізмом і робота з ними може скласти окреме дослідження і вийти далеко за рамки заявленої теми, варто звернутися до праць дослідників, які вже провели аналітичну роботу з текстами Ніцше. Серед таких є і його сучасник, котрий апологетично сприйняв його ідеї, С. Л. Франк. У книзі "Фр. Ніцше і етика любові до дальнього" Франк звернувся до проблем взаємодії з ближніми і дальніми.

Для Франка ближні – це просторово близькі люди, які безпосередньо оточують людину, і моральне відношення – "любов до ближнього" – являє собою цілий спектр відтворюваних на рівні інстинкту переживань, таких як доброта, душевна м'якість, заспокоєння, миролюбство, співстраждання [20, с. 13]. Франк, слідом за Ніцше, називав їх психологічними станами і вказував на їхню очевидну неспроможність в моральній регуляції людської взаємодії у соціальному просторі. Ціннісно-комунікативна складова повною мірою формується лише у відносинах з дальніми.

Дальні – це віддалені від Я просторово, темпорально й психологічно абстрактні інші. Я їх не знає, не знайомий з ними безпосередньо. Для того щоб налагодити з ними взаємодію, йому необхідно подолати дистанцію. Для цього недостатньо безпосередніх переживань, потрібні "більш відсторонені моральні імпульси". Моральне відношення, яке Франк називав "любов'ю до дальніх", носить "до певної міри формальний характер" [20, с. 14].

На початку ХХ ст. любов до дальнього, за Ніцше, віщувала появу "надлюдини", за Франком – початок революційної боротьби засобом жертвовної за характером діяльності сильних духом людей. Моральні якості – твердість духу, мужність, самопожертва, бунтівливість і боріння, завжди неспокійна і прагнуча догори моральна велич – сповна відповідали уявленню про людину нової епохи, яка прориває буржуазну буденність, рутину в ім'я повноти життя, торжества творчості, боротьби за ідеали. Для Ніцше, а слідом за ним і для Франка, саме в цьому і полягає істинне моральне відношення.

Менш ніж через століття стала очевидно невідповідність очікувань якості взаємодії з дальніми, сформульованих мислителями Модерну, і сучасної соціальної реальності. У глобальному світі, за З. Бауманом, інші – це людські маси. Взаємодія з ними вибудовується на принципово інших порівняно із зазначеними Франком засадах. Бауман не згадував моральні якості людини нової доби, сформувані в жертвовній революційній боротьбі в ім'я дальніх. Водночас він спростовував можливість елітарної взаємодії Я та Іншого у соціальному просторі, тому що в останньому відсутній лик Іншого. Для пояснення умов можливості існування дальніх у глобальному світі Бауман звернувся до античної традиції маски [32, с. 179].

Свого часу О. Ф. Лосев у доповіді "Дванадцять тез про античну культуру" аргументовано стверджував, що ідея особистості, внутрішнього світу людини, як це розуміла західна культура з часу розповсюдження християнства, не була знайома людям античності. Лосев указував, що Піндар вживав слово *prosopon* (зовнішність) для характеристики зовнішнього вигляду, а Демосфен використовував для цього слово *persona* (маска). В античному світі носій маски ототожнював себе з образом того, маску кого надягав, і відповідно до цього його сприймали оточуючі. "Маска божества робить того, хто її носить, самим цим божеством" [14, с. 162].

Бауман, актуалізуючи такого роду сенси у плінній сучасності, вказував, що у суспільному житті саме маска визначає, ким є її власник. Маски можна надягати і знімати відповідно до ролі, яку визначає для себе людина чи яку їй з її згоди покладає суспільство. Відповідно, Я, взаємодіючи з іншими, завдяки наявності у них впізнаваних масок завжди може бути впевненим, з ким має справу, яку роль виконує її власник і яким чином необхідно вибудовувати з ним взаємодію. Безликість інших передбачає чітко визначені відношення з ними згідно до приписаних масками ролей. І Я сам надягає маску, відповідно до якої вибудовує свою поведінку й очікує від інших визнання себе в якості власника певної маски. Бауман підкреслював, що іншого варіанту взаємодії з іншими у соціальному просторі немає, хоча і відзначав, що маски – не такі надійні індикатори людської взаємодії, як обличчя. Сам одягнутий в маску, що ховає обличчя, Я вимушений довіряти іншим маскам. У таких умовах довіра стає ключовою соціально значимою цінністю.

Таким чином, в умовах плінної сучасності інші – ближні і дальні – визначаються не просторово, а ціннісно. На міжособистісному рівні, де діють ближні, Інший проявляє себе засобом людяності, активує чесноту відповідальності. На соціальному рівні інші – це дальні, взаємодія яких сполучена з активацією цінності довіри.

#### Ціннісні засади взаємодії дальніх

Взаємодія дальніх відбувається у публічному просторі – тій сфері, яка в епоху Модерну була ключовою в якості майданчика спілкування публіки стосовно суспільно важливих проблем. Засадничою моральною цінністю публічної сфери є довіра – таке моральне відношення, яке в першому наближенні можна визначити як вимушеність Я проспективно покладатися на моральні якості інших людей.

Ф. Фукуяма у своєму визначенні довіри акцентує можливість якісної взаємодії чужих одне одному людей відповідно до їхніх ролей у суспільстві: "Довіра – це очікування... членів суспільства щодо того, що інші його члени будуть поводити себе більш чи менш передбачувано, чесно і з увагою до потреб оточуючих, відповідно до деяких спільних норм" [23, с. 52]. Довіра не є результатом дій окремої людини, вона виникає у людини у зв'язку з відношеннями, діями багатьох людей. Тому можна стверджувати, що довіра формується у суспільній практиці в ході сумісної адаптації чужих одне одному людей до прийнятих у суспільстві моральних норм шляхом засвоєння ними чеснот чесності і надійності. Занурена у культурно-історичний процес, довіра уможливує формування ціннісного потенціалу суспільства – так званого соціального капіталу. У науковий дискурс термін "соціальний капітал" був введений соціологом Дж. Коулменом, який визначив його як здатність людей працювати спільно в одному колективі заради спільної мети [33]. Важливо підкреслити, що тут йдеться про взаємодію людей, не пов'язаних ні кривими узами, ні духовною близькістю міжособистісних зв'язків.

Таким чином, довіра є соціально значущою цінністю. Вона може мати місце лише тоді, коли у членів суспільства є моральний консенсус: коли в суспільстві визнаються спільні моральні норми і цінності, що пропонуються через різні соціальні інститути; сукупність цих спільних норм і цінностей сучасні дослідники моралі називають моральним кодексом [22, с. 41]. Дієвий моральний кодекс сприяє формуванню етичної навички спонтанної соціалізованості, тобто здатності людини брати участь в колективному житті, створювати нові об'єднання і нові рамки взаємодії.

У такому контексті Р. Патнем досліджував суспільні асоціації, що функціонують на основі соціального капіталу. Він виокремлював дві форми соціального капіталу: "зв'язувальний капітал" (*bonding capital*), що характеризується тісними груповими зв'язками членів організацій, і "контактоналагоджувальний капітал" (*bridging capital*), якому властиві спрямовані назвні зв'язки членів. Керуючим моральним фактором першої форми об'єднання Патнем назвав "виключність", за його словами, непримиримість членів асоціації до тих, хто перебуває поза сферою їхнього впливу; у другій формі переважає "включеність", що зумовлює широкі контакти членів групи з представниками інших організацій і суспільства в цілому [37, с. 20–21]. На основі зв'язувальної форми соціального капіталу взаємодіють члени релігійних співтовариств, недільних шкіл і дозвіллевих організацій при церквах, етнічних братствах тощо. У таких об'єднаннях наявні в основному локальні інтереси, обмежені безпосередньо членами групи. Об'єднання, створені на основі контактоналагоджувальної форми соціального капіталу, у своїй діяльності звертаються до широких верств населення і займаються суспільно значимими справами. Прикладами таких об'єднань є університети й організації з прав людини, служби допомоги молоді тощо. З окресленого тут очевидно, що лише організації контактоналагоджувальної форми соціального капіталу спроможні реально брати участь у формуванні загальнозначимого морального кодексу, виробленні формалізованих домовленостей між чужими одне одному людьми щодо суспільно важливих проблем.

Ще однією базовою цінністю публічної сфери з часів Модерну є безликість. Якщо близькість, інтимність міжособистісної взаємодії є атрибутами приватної сфери, то в публічній панують відчуження, безликість комунікації. Саме засобом цієї ціннісної детермінанти відбувається регуляція взаємодії на засадах морального кодексу, що дозволяє підтримувати рівні, ціннісно значимі стосунки з дальніми і водночас уникати обтяжливих контактів, настирливого спілкування, ризикованих компромісів. Моральний кодекс за формальними ознаками близький до етикету, під яким зазвичай розуміють правила поведінки, які забезпечують підтримання існуючих у даному суспільстві уявлень про пристойне [2]. Окрім родових для етикету характеристик, таких як зовнішні форми ситуативно і статусно визначеної поведінки, взаємного поводження, а також манер, мовлення й одягу, йому притаманна і характерна для морального кодексу акцентуація безособовості взаємин чужих одне одному людей.

У плинній сучасності безликість активно затребується тому, що виправдовує поширену установку на ухилення і втечу від екзистенційної жертвовності й елітарності міжособистісних контактів Я та Іншого, а також превалювання короткотермінових і скороминущих контактів. З. Бауман вважав, що "спроби тримати "іншого", відмінного, незнайомого і чужого на відстані, рішення усувати необхідність у спілкуванні, переговорах і взаємних зобов'язаннях – це... очікувана реакція на екзистенційну невпевненість, що кориниться у новій крижкості і плинності соціальних зв'язків" [6, с. 118]. Необхідно підкреслити, що безликість, яка дозволяє тримати інших на духовній дистанції, – це цінність публічної сфери з часів Модерну, але у світі плинної сучасності вона сприяє ухиленню від емоційно-ціннісної інтенсивності міжособистісної взаємодії, дійсно зайвої у просторі спілкування дальніх.

Більш проблемною з точки зору ціннісних засад взаємодії дальніх є втрата публічною сферою цінності довіри на нинішньому етапі культурно-історичного процесу. Більшість дослідників відзначають притаманні

публічному простору різного роду модифікації соціального ескапізму, свідому відмову людей від практики соціальних чеснот надійності, відданості як складових довіри, рівно як і характерної для міжособистісного рівня взаємодії чесноти відповідальності. Причину такої тенденції дослідники убачають у притаманній сучасній людині "втечі від свободи" (Е. Фромм) у тихий захисток, де не потрібно відповідати за власні дії, вибудовувати довірчі відношення. Брак довіри в умовах хиткості форм сучасності об'єктивно викликає тривогу. Правий був Бауман, коли говорив, що сьогодні функціонально змінюється роль довіри: "Довіра являє собою спосіб-життя-в-тривозі, а не спосіб усунення тривоги" [30, с. 115].

Для улаштування прийнятого способу життя в тривозі пропонуються різні стратегії, розроблюються техніки взаємодії з дальніми таким чином, щоб зробити їх за можливості прозорими, зрозумілими, прогнозованими. Це спроби розробити етикетні форми, втілені у правила суспільного порядку в публічному просторі. В діловому житті активно просувається детальна регламентація поведінки, що фіксується у професійних і корпоративних кодексах. Сюди ж можна віднести і постійні спроби реанімувати ціннісне ядро публічної сфери Модерну шляхом залучення громадян до соціально значущої активності, участі в діяльності суспільних організацій.

Сучасне суспільство називають складноорганізованим. Не в останню чергу ця назва відбиває і співприсутність в його ціннісному просторі модерної і постмодерної перспектив. Указані вище спроби облаштування життя в тривозі вписуються в модерну систему координат. Однак плинна сучасність не може повністю ними задовольнитися. Повсякчасні скарги публіки, суспільних активістів і дослідників на неспроможність цінностей довіри і безособовості забезпечити якісну взаємодію дальніх явраз і відбивають безсилля цінностей Модерну адекватно вирішувати етичні проблеми сучасності.

#### **Взаємодія дальніх у глобальних інформаційних мережах: етичний аспект**

Аксіологічною основою практики чеснот у плинній сучасності окрім етики Модерну є постмодерністська філософія. Свого часу Ж. Дельоз зазначив, що вся сучасна філософія живе за рахунок Ніцше [9, с. 33]. О. Хома, перекладач Дельоза, в такому контексті розглядає ніцшевського Заратустру як "гравця в кості", який з кожним новим ходом гри творить нові композиції бажань і насолод. Залишаючи позаду себе священну для Модерну сферу моралі, в цій грі він постійно уникає складностей, здатних примусити його до відповідальності, "танцює на ногах випадковості" [25, с. 329].

Ця метафора описує стратегію поведінки сучасної людини у віртуальних реальностях, цій квінтесенції плинної сучасності, символом якої став Інтернет. Можливості Інтернету сьогодні не обмежуються всесвітньо розповсюджуваними документами і гіперпосиланнями. У сервісах Web 2.0 є технічні можливості самостійно створювати комунікаційні простори, наповнювати їх змістом і сенсами. Це явище відоме як соціальні мережі. Дослідники цієї нової сфери людської взаємодії фіксують виникнення в ній особливих соціальних відносин. Для з'ясування етичної складової цих відносин необхідно підкреслити їхню принципову відмінність від відносин в невіртуальній соціальній реальності.

Спілкування у віртуальному просторі опосередковане технічними засобами (гаджетами), тому люди у глобальних інформаційних мережах часто називаються "користувачами". У процесі взаємодії вони плетуть тканину міжлюдських зв'язків, структуру і візерунок якої визначають віртуальні реальності. Технічно опосеред-



кована взаємодія дозволяє користувачеві ховати обличчя. У віртуальному просторі маска називається аватаром і є графічним самопредставленням людини. За допомогою аватара сам користувач підкреслює свої особливості, дає зрозуміти співрозмовникам, яким є його соціальний статус і ціннісний світ. На відміну від маски аватар не залежить від зовнішніх обставин і не передбачає кореляції у процесі взаємодії користувачів. Схована за аватаром людина повною мірою автономна у спілкуванні з іншими, які в силу дистанційованості засобом гаджетів є дальніми.

Тут необхідно зафіксувати два важливих моменти. По-перше, аватар дає користувачеві можливість конструювати різні ідентичності у відповідності до своїх бажань і потреб. Сучасна установка на успіх у таких умовах орієнтує користувача на конструювання віртуального образу, що не потребує верифікації, співставлення з цілями, зусиллями і досягнутими результатами значимих інших. Той, хто в реальному житті боязкий і безпомічний, у віртуальному просторі позиціонує себе лицарем, сором'язливий у спілкуванні з особами протилежної статі – мачо чи кокеткою. Ніхто не може засвідчити адекватність такого самопредставлення і вказати на невідповідності і нестиковки, що в невіртуальному просторі зазвичай є дієвим методом соціального виховання, а реакція людини на критику і зроблені нею висновки – очевидним його результатом. Все це дає можливість людині співіснувати з іншими, які мають інакші системи цінностей і, відповідно, – точки зору на значимі питання, взаємодіяти, співробітничати з тими, хто має відмінні від дівця життєві плани і стратегії їх реалізації. У віртуальному просторі ці можливості або малодоступні, або ж взагалі недоступні в силу специфіки людського спілкування, взаємодії. Це і є те по-друге, яке фіксує трансформації віртуального спілкування. Не зв'язаний необхідністю співвідносити свої слова і дії зі словами і діями інших, користувач може покладатися лише на себе, і тут очевидно спрацюють можливості механізму морального самопримусу. Якщо рівень моральної культури, засвоєний у процесі виховання і самовиховання, у нього достатньо високий, він здатний поводити себе у віртуальному просторі пристойно, гідно. Якщо ж рівень його моральної культури обумовлений некритичним засвоєнням гедоністично-споживацьких цінностей плінної сучасності, а про моральну дисципліну він має найвіддаленіше уявлення, то віртуальне спілкування на засадах безконтактності й анонімності зазвичай виливається у безкарність. Користувач не боїться грубіянити, поводитися по-хамськи, відмовляється дотримуватися елементарних правил ввічливості, якщо йому не загрожує фізичне насильство за їх недотримання.

Учені фіксують, що в Інтернеті швидко сформувався і легко засвоюється новими користувачами такий стиль спілкування, який не зобов'язує до довгих, виважених відносин, стимулює фрагментарні і поверхневі зв'язки; в ньому "дружба" і "ворожнеча" не несуть етичного навантаження, а основним задоволенням від спілкування стає відчуття власної значимості, що обчислюється суто математично – за кількістю зафіксованих оцінок "подобається", позицій у списку "друзів" і зроблених копіювань ("перепостів") розміщеного користувачем контенту [12]. Ці операції, так само як і "додавання у друзі" і "видалення з друзів", не вимагають ані особливих соціальних навичок, ані духовних зусиль для налагодження і підтримки взаємодії. У соціальних мережах легко "додати у друзі" того, з ким у невіртуальному просторі людина і не сміє надіятися на спілкування. Як зазначають дослідники, надмірне використання

анонімності і безконтактності в комунікації здатне змінювати характерологічні особливості людей у бік зменшення моральної відповідальності, солідарності, гуманності, співчуття [11, с. 236].

Глобальні інформаційні мережі називають альтернативною реальністю. Вони включають в себе те, що не властиво невіртуальній реальності. Однак вони, без сумніву, відбивають і ті загальні тенденції, які мають місце в сучасному соціокультурному просторі. "Не соціальна мережа нав'язує нам формат вихолощеної і фрагментарної комунікації, але вже існуючий стиль соціальної взаємодії... знаходить адекватну електронну оболонку, відповідний протокол. У мережевих спільнотах із найвігадливішими назвами ми зустрічаємо точну артикуляцію своїх бажань і думок. Правила гри в соціальне життя всередині мережевих спільнот... рельєфно проявляють закономірності всього соціального устрою" [12]. Так, фрагментарність і поверхневність соціальних зв'язків у віртуальних реальностях відбивають процеси, що відбуваються у публічній сфері "плинної сучасності", яка, по суті, зруйнувала до модерну форму спільноти ("*Gemeinschaft*", за формулюванням Ф. Тьонніса). В інтерв'ю з З. Бауманом Р. де Кероль назвав соціальні медіа новим опієм для народу [31]. Але необхідно розуміти, що туди люди втікають від суворої реальності і самотності в "пустелі соціальної реальності": "від травматичних соціальних зобов'язань, безжалісної необхідності повсякденного "заробляння", холоду відчуженого спілкування дома і на роботі". В. В. Корнев, відмічаючи ці тенденції, у своїй статті підкреслював: "Штучне середовище мережевої комунікації протистоїть не "живому" спілкуванню – навпаки, воно ховає нас від жаху самотності (особливо відчутного серед безлічі "живих" людей), від шокуєчих екзистенційних відкриттів, занедбаності, хвороби, смерті і т. п." [12]. Соціологічні дослідження показують, що активні Інтернет-користувачі проводять менше часу з родичами і друзями, а постійне перебування у соціальних мережах знижує їхню залученість у суспільно значиму діяльність, звужує коло спілкування, зумовлює самотність, депресю в реальному, невіртуальному просторі [17, с. 21–22]. Тому людина в глобальних інформаційних мережах і схожа на ніцшевського Заратустру. Своєю поведінкою вона відтворює гедоністично-ескапістські установки плінної сучасності, кожного разу складаючи новий візерунок із бажань і насолод.

Такі алармістсько-песимістичні оцінки буття людини у світі глобальних інформаційних мереж – не єдино можливі. Альтернативні наведеним точки зору також подаються соціологами на основі спостережень і досліджень. Так, відзначається, що Інтернет надає додаткові простори для соціальної взаємодії, сприяючи підтримці існуючих відносин і налагодженню нових [17, с. 21]. У світлі цього мережі "дружби" в онлайн-спільнотах розглядаються як "слабкі зв'язки суспільства", тобто географічно розпоршені, але тематично спеціалізовані і можливі лише завдяки веб-сервісам. Соціологічні дані показують взаємозв'язок між використанням Інтернету і покращенням відносин з дальніми і навіть невелике розширення кола спілкування [35]. Є праці, в яких виявлена кореляція спілкування користувачів у соціальних мережах і форм соціального капіталу. Наприклад, М. Кіттілсон доходить висновку, що онлайн-спільноти, засновані на "зв'язувальному капіталі", укріплюють міжособистісні контакти своїх членів, а спільноти, засновані на "контактоналагоджувальному капіталі", розширюють коло своїх контактів за рахунок жителів інших країн, представників інших культур і релігійних конфесій [36].

Формою соціальної спільноти у глобальних інформаційних мережах є віртуальна спільнота – соціальне утворення, що виникає у процесі опосередкованої гаджетами тривалої віртуальної комунікації достатньої кількості користувачів, які плетуть тканину міжлюдських зв'язків. Автор терміну Г. Рейнгольд у своїй праці "Віртуальна спільнота: заселення електронних рубежів" констатував, що практики віртуального спілкування мають таку саму природу, що і в невіртуальному соціальному просторі, з тією лише різницею, що взаємодія у віртуальному просторі здійснюється за допомогою всього арсеналу мультимедійних засобів. Тому віртуальні спільноти мають всі риси, притаманні невіртуальним спільнотам. Участь у них можлива завдяки добровільній комунікації користувачів у веб-сервісах. Найважливішою рисою віртуальної спільноти є її потенційна можливість об'єднувати людей, які до цього ніколи разом не взаємодіяли, виходити за межі мереж "дружби" веб-товариств [38].

Така суперечливість оцінок можливостей глобальних інформаційних мереж для спілкування дальніх не дозволяє по-моралізаторськи оцінювати в чорних тонах форми і зміст взаємодії в Інтернеті. Більше того, конструктивний підхід соціологів до технічно опосередкованого спілкування проливає світло на специфіку тканини міжлюдської взаємодії в умовах плинної сучасності, дозволяє зрозуміти природу довіри у віртуальному світі. Здатність людини створювати нові об'єднання і формувати нові рамки взаємодії в соціальних мережах сприяє створенню віртуальних спільнот "зв'язувальної" і "контактналагоджувальної" форм соціального капіталу, підтриманню в них комунікації на засадах фундаментальної цінності свободи, коли спілкування користувачів у віртуальному просторі відбувається на добровільних началах.

**Висновок.** Публіцист В. Солоухін у книзі "Камінчики на долонях" навів випадок, достовірність якого сумнівна, але моральна цінність є безумовною.

Член англійського парламенту при обговоренні проблем моральності зачитав чотири висловлювання різних людей щодо аморальної поведінки молоді, про безнадійність майбутнього культури, яка опиниться в руках у цього покоління, про загибель цивілізації, пов'язаної з падінням нравів. Овації присутніх після прочитання цих висловлювань стихли, коли оратор навів імена їхніх авторів. Це були Сократ, Гесіод, безіменний єгипетський жрець, який жив у 2000 р. до н. е., і давній вавилонянин, який залишив послання у глиняному горщику п'ять тисяч років тому. Солоухін завершив свою замальовку повчальною фразою про те, що всі ці культури справді загинули через брак моральності [18, с. 130–131].

Дійсно, кожна епоха має всі підстави для того, щоб сучасники вважали її переламною, а її моральні цінності – такими, що піддаються корозії через нехтування традиційними засадами і втрату системи ціннісних координат, втрату життєдайних духовних імпульсів. Наша епоха – плинна сучасність – не є виключенням. Трансформації ціннісних детермінант задають зміни в аксіологічних засадах доби і зумовлюють духовні пошуки сучасників. Тема падіння нравів і втрати моральних засад так само стара, як і людська цивілізація, але невичерпна. Тому історична за своєю суттю тканина міжлюдських зв'язків може змінювати і змінює структуру і візерунок у кожну культурно-історичну епоху, але не перетворюється на лахміття, як би це хотілося подати моралізаторам від початку цивілізації до наших днів.

Етична проблематика, заявлена ще засновником науки про моральність Аристотелем, актуальна і сьогодні, наповнювана змістом і сенсами відповідно до

"духу часу" плинної сучасності. Ідея щастя має зараз гедоністично-споживацький зміст з акцентуацією випадковості "зловленого шансу" і установки на успіх, вільний від цінностей наполегливості, старанності, працелюбства. Сьогодні основними моральними чеснотами стають якості, фактично невідомі до середини ХХ ст. (відповідальність) чи ж латентно присутні в духовному просторі західної людини до кінця минулого століття (довіра). Це якості, необхідні для взаємодії ближніх і дальніх в умовах плинної сучасності, наряду з такими чеснотами, як діяльнісна любов, жертвовність, милосердя у міжособистісній взаємодії поза рутинною повсякденності і чесність, надійність в соціальній взаємодії.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Апресян Р. Г. Общественная мораль: развитие понятия / Р. Г. Апресян // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009. – С. 474–475.
2. Апресян Р. Г. Этикет / Р. Г. Апресян // *Этика: Энциклопедический словарь* / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 597–598.
3. Арендт Г. Становище людини / Г. Арендт; [пер. з англ.]. – Львів: Літопис, 1999. – 255 с.
4. Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Х. Арендт; [пер. с нем.]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
5. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель; [пер. с др.-греч.] // *Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4.* / Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–293.
6. Бауман З. *Текущая современность* / З. Бауман; [пер. с англ.]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
7. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; [пер. з нім.]. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
8. Гусейнов А. А. Что лежит в основе морали: исключительность или равенство? – 2005. – [Электронный ресурс] / А. А. Гусейнов – Режим доступа: <https://iphras.ru/upfile/ethics/RC/ed/f/17.html>
9. Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; [пер. с фр.]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 390 с.
10. Деррида Ж. *Насилие и метафизика* / Ж. Деррида; [пер. с фр.]. // Левинас Э. *Избранное: Трудная свобода.* – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 663–732.
11. Ильин А. Н., Панищев А. Л. *Культура общества потребления: философские, психологические, социологические аспекты* / А. Н. Ильин, А. Л. Панищев. – Омск: Издво ОмГПУ, 2014. – 264 с.
12. Корнев В. В. Социальные сети: автопортрет говорливого большинства [Электронный ресурс] / В. В. Корнев // Ликбез: Литературный альманах. 110 (июнь 2016). – Режим доступа: [https://www.likbez.ru/archive/zine\\_number5900/zine\\_clever5905/publication5928](https://www.likbez.ru/archive/zine_number5900/zine_clever5905/publication5928)
13. Левинас Э. *Тотальность и бесконечное* / Э. Левинас; [пер. с фр.]. // Левинас Э. *Избранное. Тотальность и Бесконечное.* – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66–291.
14. Лосев А. Ф. *Двенадцать тезисов об античной культуре* / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. *Держание духа.* – М.: Политиздат, 1988. – С. 153–170.
15. Макінтайр Е. *Після чесноти: Дослідження з теорії моралі* / Е. Макінтайр; [пер. з англ.]. – К.: Дух і літера, 2001. – 436 с.
16. Рогожа М. М. *Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія.* / М. М. Рогожа. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2009. – 216 с.
17. Рыков Ю. Г. Структура социальных связей в виртуальных сообществах: сравнительный анализ онлайн-групп социальной сети "ВКонтакте": дис. ... канд. соц. н.: 22.00.04 / Ю. Г. Рыков. – М.: НИУ ВШЭ, 2016. – 196 с.
18. Солоухин В. *Камешки на ладони* / В. Солоухин. – М.: Мол. гвардия, 1982. – 271 с.
19. Татаркевич В. *О счастье и совершенстве человека* / В. Татаркевич; [пер. с пол.]. – М.: Прогресс, 1981. – 367 с.
20. Франк С. Л. *Фр. Ницше и "этика любви к дальнему"* / С. Л. Франк // Франк С. Л. *Сочинения.* – М.: Правда, 1990. – С. 6–64.
21. Фромм Э. *Бегство от свободы* / Э. Фромм; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1990. – 272 с.
22. Фуко М. *Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2.* / М. Фуко; [пер. с фр.]. – М.: Академический проект, 2004. – 432 с.
23. Фукуяма Ф. *Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию* / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НП "Ермак", 2004. – 730 с.
24. Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие* / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – [2-ое изд.]. – СПб.: Наука, 2006. – 377 с.
25. Хома О. И. *Модерная и постмодерная перспективы в философии культуры.*: дис. ... доктора филос. наук: 09.00.10/ О. И. Хома. – К.: ИФ НАНУ, 1999. – 384 с.
26. Шпенглер О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность* / О. Шпенглер; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
27. Энском Э. *Современная философия морали* / Э. Энском; [пер. с англ.] // *Логос.* – 2008. – 1(64). – С. 70–91.
28. Ямпольская А. В. *Эмманюэль Левинас. Философия и биография* / А. В. Ямпольская. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 376 с.

29. Bauman Z. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* / Z. Bauman. – London: Blackwell, 1995. – vi, 293 p.  
 30. Bauman Z. *Postmodern Ethics* / Z. Bauman. – Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1994. – vi, 255 p.  
 31. Bauman Z. Social media are a trap [Електронний ресурс] / Z. Bauman; interview by R. de Querol // *ELPAIS*. – 2016. – January 26. – Режим доступу: [https://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692\\_424660.html](https://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html)  
 32. Bauman Z. *The Individualized Society* / Z. Bauman. – Cambridge UK; Malden, MA: Polity Press, Blackwell Publishing Ltd, 2001. – 272 p.  
 33. Coleman J. S. Social Capital in the Creation of Human Capital / J. S. Coleman // *American Journal of Sociology*. – № 94. – 1988. – P. 95–120.  
 34. Hare R. M. Universalisability / R. M. Hare // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – 1955. – Vol. 55 – P. 295–312.  
 35. Katz J. E., Rice R. E. Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement and Interaction / J. E. Katz, R. E. Rice. – Cambridge: MIT Press, 2002. – 204 p.  
 36. Kittilson M. C., Dalton R. J. Virtual Civil Society: The New Frontier of Social Capital? / M. C. Kittilson, R. J. Dalton // *Political Behavior*. – 2010. – Vol. 33. – № 4. – P. 625–644.  
 37. Putnam R. D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* / R. D. Putnam. – New York–London: Simon & Schuster, 2000. – 541 p.  
 38. Rheingold H. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. 1993. [Електронний ресурс] / H. Rheingold – Режим доступу: <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html> (date of access: 15.04.2015).  
 39. Walzer M. *Moral Minimalism* / M. Walzer // *Thick and Thin: Moral Argument of Home and Abroad*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994. – P. 1–19.

REFERENCES

1. Apressyan, R. G. (2009). *Obshchestvennaya moral': razvitiye ponjatiya* [Social Morality: Development of the Concept]. In *Obshchestvennaya moral': filosofskie, normativno-jeticheskie i prikladnye problemy* [Social Morality: Philosophical, Normative-Ethical, and Applied Problems] pp. 474–475. Moscow, Alfa-M.  
 2. Apressyan, R. G. (2001). *Jetiket* [Etiquette]. In *Jetika: Jenciklopedicheski slovar' [Ethics: Encyclopedia]* pp. 597–598. Moscow, Gardariky.  
 3. Arendt, H. (1999). *The Human Condition*. L'viv, Litopys (in Ukrainian).  
 4. Arendt, H. (2000). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Sankt-Peterburg, Aletejia (in Russian).  
 5. Aristotle (1983). *Ethica Nicomachea*. In *Aristotle Writings in 4 vol.* Vol. 4. Moscow, Mys' (in Russian).  
 6. Bauman, Z. (2008) *Liquid Modernity*. Sankt-Peterburg, Piter. (in Russian).  
 7. Weber, M. (1999). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Kyiv, Osnovy (in Ukrainian).  
 8. Guseynov, A. A. (2005). *Chto lezhit v osnove morali: iskljuchitel'nost' ili ravenstvo?* [What is at the Base of Morality: Exclusiveness or equality?]. Retrieved from <https://iphras.ru/upfile/ethics/RC/ed/f/17.html>  
 9. Deleuze, G. (2003). *Nietzsche and philosophy*. Moscow, Ad Marginem (in Russian).  
 10. Derrida, J. (2004). *Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas in Levinas E. In Selected writings. Difficult freedom*, pp. 663–732. Moscow, ROSSPJEN (in Russian).  
 11. Il'in, A. N., Panishhev, A. L. (2014). *Kultura obshchestva potrebleniya: filosofskie, psihologicheskie, sociologicheskie aspekty* [Culture of Consumer Society: Philosophical, Psychological, Sociological Aspects]. Omsk, Omsk State University Press.  
 12. Kornev, V. V. (2016). *Social'nye seti: avtoportret govornivogo bol'shinstva* [Social Networks: Self-Portrait of Talkative Majority]. *Likbez: Literaturnyj al'manah* [Likbez: Literary Almanac] 109 (June). Retrieved from [http://www.likbez.ru/archive/zine\\_number5900/zine\\_clever5905/publication5928](http://www.likbez.ru/archive/zine_number5900/zine_clever5905/publication5928).  
 13. Levinas, E. (2000). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. In Selected writings. Totality and Infinity* pp. 66–291. Sankt-Peterburg, Universitetskaja kniga (in Russian).

14. Losev, A. F. (1988). *Dvenadcat' tezisev ob antichnoj kulture* [Twelve Theses on Antique Culture]. In *Derzanie duha [The daring of spirit]*. Moscow, Politizdat.  
 15. MacIntyre, A. (2001). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Kyiv, Duh i litera (in Ukrainian).  
 16. Rohozha, M. M. (2009). *Social'na moral': kolizii minimalizmu. Monografija [Social Morality: Collisions of Minimalism, Monograph]*. Kyiv, PARAPAN.  
 17. Rykov, Y. G. (2016). *Struktura social'nyh svjazej v virtual'nyh soobshhestvah: sravnitel'nyj analiz onlajn-grupp social'noj seti "VKontakte"* [Network Structure in Virtual Community: Comparative Analysis of Online-Groups VKontakte Social Network]. Dis...k-ta sotsiol. nauk [The thesis for PhD (sociology)]. Moscow: National Research University Higher School of Economics.  
 18. Soloukhin, V. (1982). *Kameshki na ladoni [Stones on a palm]*. Moscow: Molodaya gvardia.  
 19. Tatarakiewicz, W. (1981). *Analysis of Happiness*. Moscow, Progress (in Russian).  
 20. Frank, S. L. (1990). F. Nietzsche "jetika ljubvi k dal'nemu" [F. Nietzsche and "ethics of love to the distant"]. *Sochinenija [Writings]*. Moscow, Pravda, 6–64.  
 21. Fromm, E. (1990). *Escape from Freedom*. Moscow, Progress (in Russian).  
 22. Foucault, M. (2004). *The History of Sexuality, Vol.2: The Use of Pleasure*. Moscow, Akademicheskij proekt (in Russian).  
 23. Fukuyama, F. (2004). *Trust: The Social Virtues at the Creation of Prosperity*. Moscow, OOO "Izdatel'stvo AST": ZAO NPP "Ermak" (in Russian).  
 24. Habermas, J. (2006). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Sankt-Peterburg, Nauka (in Russian).  
 25. Khoma, O. (1999). *Modernaja i postmodernaja perspektivy v filosofii kul'tury* [Modern and Postmodern Perspectives in Philosophy of Culture]. Dis...d-ra filos. nauk [The thesis for doctor's (philosophy)]. Kyiv, Institute of Philosophy of NAS of Ukraine.  
 26. Spengler, O. (1993). *The Decline of the West. Vol. 1. Form and Actuality*. Moscow, Mys' (in Russian).  
 27. Anscombe, G. E. M. (2008). *Sovremennaja filosofija morali Modern Moral Philosophy. Logos*, 1 (64), 70–91.  
 28. Jampol'skaja, A.V. (2011). *Jemmanjujel' Levinas. Filosofija i biografija* [Emmanuel Levinas. Philosophy and Biography]. Kyiv: Duh i Litera.  
 29. Bauman, Z. (1995). *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. London, Blackwell.  
 30. Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, USA, Blackwell.  
 31. Bauman, Z. (2016, January 26). *Social media are a trap / Interview by R. de Querol. ELPAIS*. Retrieved from [https://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692\\_424660.html](https://elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html).  
 32. Bauman, Z. (2001). *The Individualized Society*. Cambridge UK; Malden, MA, Polity Press, Blackwell Publishing Ltd.  
 33. Coleman, J. S. (1988). *Social Capital in the Creation of Human Capital. American Journal of Sociology*. Vol. 94, 95–120.  
 34. Hare, R. M. (1955). *Universalisability. Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 55, 295–312.  
 35. Katz, J. E., Rice, R. E. (2002). *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement and Interaction*. Cambridge, MIT Press.  
 36. Kittilson, M. C., Dalton, R. J. (2010). *Virtual Civil Society: The New Frontier of Social Capital? Political Behavior*, Vol. 33, 4, 625–644.  
 37. Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, London, Touchstone Books by Simon & Schuster.  
 38. Rheingold, H. (1993). *Virtual Community: Homesteading of the Electronic Frontier*. Retrieved from <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html> (date of access: 15.04.2015).  
 39. Walzer, M. (1994). *Moral Minimalism. Thick and Thin: Moral Argument of Home and Abroad*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1–19.

Надійшла до редколегії 08.05.19

**М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.**  
 Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
 ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

СПЕЦИФИКА МОРАЛИ В ЕПОХУ ТЕКУЧЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ

*Автор показывает специфику феномена морали в социокультурных обстоятельствах текущей современности. Методологической основой исследования стали конструкции Х. Арндт, которая осветила создание ткани морального взаимодействия в конкретности места и времени. В статье определяются ключевые ценностные трансформации текущей современности, которые стали условиями возможности моральных взаимодействий нашего времени. Затем рассматриваются содержательно ориентированность человека на счастье, а также нравственные качества, необходимые для человеческого взаимодействия, исследуются изменения качества взаимодействия при конкретизации абстрактных друг как ближних и дальних. Логика исследования выводит на анализ ценностных основ взаимодействия дальних, общая канва которых конкретизируется в определении особенностей морального взаимодействия дальних в глобальных информационных сетях, этом символе текущей современности. Сегодня основными моральными добродетелями становятся качества, фактически неизвестные до середины XX века (ответственность) или же латентно присутствовавшие в духовном пространстве западного человека вплоть до конца прошлого века (доверие). Это качества, необходимые для взаимодействия ближних и дальних в условиях текущей современности, наряду с такими добродетелями, как деятельная любовь, жертвенность, милосердие в межличностном взаимодействии вне рутинной повседневности и честность, надежность в социальном взаимодействии.*

**Ключевые слова:** текущая современность, мораль, добродетель, счастье, удача, успех, ближний, дальний, Х. Арндт, З. Бауман.

**M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,**  
 Taras Shevchenko National University of Kyiv  
 60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

SPECIFICS OF MORALITY AT THE EPOCH OF LIQUID MODERNITY

*The author reveals specifics of the phenomenon of morality in socio-cultural circumstances of liquid modernity. Theoretical constructions of H. Arendt became the methodological grounds for the inquiry. Arendt represented the process of spinning the web of moral interactions in the concreteness of time and space. The key value transformations of liquid modernity as conditions for the possibility of moral interactions of our time, are defined in the paper. Trans-*



formations in the field of economics (labor, employment, consumption) and public space (media, entertainments, discipline) predetermine value changes that define social and moral life of the epoch. These are: freedom from different Modernity-generated restrictions and commitments, opportunity to escape responsibility, and distance from those who were traditionally comprehended as a neighbor. After, contemporary orientation of an individual on happiness is considered as well as the moral qualities necessary for human interactions. The contemporary direction of an individual on happiness is assigned by a hedonistic lifestyle and factor of luck with the emphasizing of contingency of the "hit of jackpot" and the directive on success with brightly expressed elements in the use of chance. Also, transformations of the quality of interactions in the process of concretization of abstract others as neighbors and distants are examined. In liquid modernity others, neighbors and distants, are defined not spatially, but axiologically. At the interpersonal level, where neighbors act, the Other manifests oneself through humanity and activates the virtue of responsibility. At the social level, others are distant people and their interaction is correlated with activation of the virtue of trust. The logic in this research derives the analysis of value grounds of interactions of distant people. Then, the general outline is specified in the defining of moral interactions of distant people in global information networks as a symbol of liquid modernity. Today, the basic moral virtues are qualities unknown till the mid of the 20<sup>th</sup> century (responsibility) or latent for spiritual space of the Western individual till the end of the previous century (trust). These qualities are necessary for interactions of neighbors and distants in the conditions of liquid modernity alongside the virtues of active life, sacrifice, mercy in interpersonal interactions beyond the daily bustle as well as honesty, trustworthy are actual for social interactions.

**Key words:** liquid modernity, morality, virtue, happiness, luck, success, neighbor, distant, H. Arendt, Z. Bauman.

УДК: 1(091)(477)

В. В. Співак, канд. філос. наук, доц.  
Академія Державної пенітенціарної служби,  
вул. Гонча, 34, м. Чернігів, 14000, Україна  
hortussapientia@gmail.com

## СПАДЩИНА АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО: СТАН ТА ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Стаття присвячена огляду стану та перспектив дослідження проповідницької спадщини Антонія Радивиловського. Показано, що на сьогодні вітчизняна наука має досить значний досвід дослідження проповідей Антонія Радивиловського. Це праці літературознавців і мовознавців (С. Азовцевої, І. Ісиченка, В. Кречотня, М. Марковського, О. Ніку), істориків (Дж. Броджі Беркофф, М. Грації Бартоліні, М. Костомарова), філософів (Л. Довгої). Однак більшість його проповідей досі залишаються поза увагою науковців. Встановлено, що дослідження текстів Антонія Радивиловського здебільшого носять фрагментарний характер та стосуються літературних якостей творчості проповідника. Натомість філософська складова його текстів є малодослідженою та потребує детальної уваги як найбільш перспективний напрямок вивчення текстів Антонія Радивиловського.

**Ключові слова:** історія філософії, українська філософія, бароко, проповідь, стан дослідження.

**Постановка проблеми.** Серед широкого кола проблем, що стосуються дослідження історії вітчизняної філософської культури, чільне місце займає вивчення філософської думки епохи бароко. Адже саме в цю епоху закладалися основи вітчизняної модерної культури та професійного філософствування. Однак в цю епоху філософія ще не була сепарована від інших форм світогляду й духовного освоєння дійсності. Зокрема, вона була тісно пов'язана з релігійною думкою, що відображалася на сторінках церковних трактатів та проповідей.

Одним з визначних українських проповідників XVII ст. є Антоній Радивиловський, творчість якого має досить вагоме філософське наповнення. Дослідження спадщини проповідника розпочалось ще в позаминому столітті. Однак філософська складова його текстів й досі залишається білою плямою вітчизняної науки та потребує детальної уваги. Такі дослідження мають базуватися на накопиченому попередніми розвідками досвіді. В свою чергу, цей досвід потребує осмислення й систематизації, яким ми плануємо присвятити дану статтю.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Донедавна доробок проповідника досліджувався здебільшого в лоні літературознавчих студій. Це, зокрема, дві фундаментальні праці: розвідка М. Марковського та дослідження В. Кречотня, а також ряд поодиноких звернень до спадщини проповідника.

Досить ґрунтовний огляд історико-літературних досліджень спадщини Антонія Радивиловського зроблений С. Азовцевою [2], яка розділила історіографію літературознавчих досліджень даної проблеми на три періоди: наукові праці другої половини XIX століття; наукові праці другої половини XX століття; наукові праці початку XXI століття [2, с. 144].

Перший період характеризується напрацюваннями даних з біографії проповідника (В. Аскоченський, Філарет) та зверненням до їх історичного аспекту (М. Костомаров). З 80-х рр. XIX ст. увагу науковців привертають художні особливості проповідей Радивиловського (М. Марковський, І. Франко).

Наступні наукові розвідки, присвячені Антонію Радивиловському, припадають на другу пол. XX ст. (М. Грицай, В. Микитась, Ф. Шолом, О. Білецький). Найвизначнішою працею цього періоду є праця В. Кречотня "Оповідання Антонія Радивиловського" [14]. Третій період в огляді С. Азовцевої представлений працями С. Єфремова, В. Шевчука та Д. Чижевського [2, с. 144–145].

Не маючи на меті полемізувати з дослідницею, зауважимо, що, відповідно до хронологічного принципу, закладеного самою С. Азовцевою в основу свого огляду [2, с. 144], праці С. Єфремова та Д. Чижевського не належать до сучасного періоду. Адже цитована авторкою праця С. Єфремова "Історія українського письменства" [9] видавалася ще за життя С. Єфремова чотири рази з 1911-го по 1929 р., що порушує хронологію періодизації, запропонованої в огляді. Так само праця Д. Чижевського "Історія української літератури" була видана в Нью-Йорку у 1956 р. [26] й перевидана у 2003 р. в Україні [27]. Однак, незважаючи на дані концептуальні неточності, огляд С. Азовцевої не втрачає своєї ролі й залишається досить інформативним та теоретично вагомим.

**Мета статті.** Метою статті є аналіз стану дослідження проповідницької спадщини Антонія Радивиловського. Дане дослідження дозволить нам виявити перспективні й недостатньо розроблені напрямки для подальшого вивчення текстів видатного проповідника епохи бароко.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** До перших спроб висвітлити творчість Антонія Радивиловського належать робота В. Аскоченського "Киев с древнейшим его училищем Академією" (1856) [3], а також "Обзор русской духовной литературы (862–1720)" (1857) Філарета Гумілевського [24]. У них дослідники подали короткі біографічні відомості про проповідника та уривчасті відомості про його доробок. Також життя проповідника привернуло увагу й К. Говорського, який коротко описав його біографію у своїй статті "Радивилловский Антоний (Краткий биограф. очерк)" (1864) [5].