

IV Міжнародна
науково-теоретична конференція

ТОЛЕРАНТНІСТЬ
ЯК СОЦІОГУМАНІТАРНА ПРОБЛЕМА
СУЧАСНОСТІ

1–2 жовтня 2015 року
Житомир

Збірник матеріалів

Бурятський державний університет (Росія)

**Вища гуманітарно-теологічна школа імені Михайла Беліні-Чеховського
(Польща)**

Донецький національний університет (Україна)

Жешувська політехніка (Польща)

Житомирський державний університет імені Івана Франка (Україна)

**Інститут державної служби і місцевого самоврядування Національної
академії державного управління при Президентіві України (Україна)**

Інститут славістики технічного університету Дрездена (Німеччина)

Могильовський державний університет імені А. О. Кулешова (Білорусь)

Українсько-турецький культурний центр «СЯЙВО» (м. Київ)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ
ЯК СОЦІОГУМАНІТАРНА ПРОБЛЕМА
СУЧАСНОСТІ

**Збірник матеріалів IV Міжнародної
науково-теоретичної конференції
1–2 жовтня 2015 року**

Житомир – 2015

УДК 316.647.5+172.3
ББК 60.524.251+60.028.13
Т 52

*Рекомендовано до друку
Вченою радою Житомирського державного університету
імені Івана Франка
(протокол № 2 від 25 вересня 2015 року)*

Редакційна колегія: **П. Ю. Саух**, д-р філос. наук, проф. (голова); **М. А. Козловець**, д-р філос. наук, проф. (відп. секр.); **О. В. Вознюк**, д-р пед. наук, доц.; **Л. В. Горохова**, канд. філософ. наук; **Р. О. Додонов**, д-р філос. наук, проф.; **Н. М. Ковтун**, канд. філос. наук, доц.; **В. Ф. Кокорський**, канд. істор. наук, доц.; **Т. Л. Нагорняк**, д-р політ. наук, проф.; **І. Й. Осинський**, д-р філос. наук, проф. (Росія); **М. В. Примуш**, д-р політ. наук, проф.; **В. М. Слюсар**, канд. філос. наук, доц.; **Г. М. Стародубець**, д-р істор. наук, проф.; **В. О. Стародубець**, канд. філос. наук, доц.; **В. В. Старостенко**, канд. філософ. наук, проф. (Білорусь); **О. В. Тараненко**, канд. філол. н., доц.

Т 52	«Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності»: Міжнародна науково-теоретична конференція, 1–2 жовтня 2015 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Вид-во Євенок О. О., 2015. – 340 с.
------	---

У збірнику матеріалів конференції здійснено соціально-філософську та історичну рефлексію толерантності як соціального феномена; розглянуто його філософські, історичні, політологічні, соціологічні, культурологічні, релігієзнавчі та педагогічні аспекти; осмислено толерантність у політичній, культурній, соціальній, релігійній, етнічній, національній та інших сферах буттєвості людини, у контексті глобальної міжкультурної і внутрішньо-культурної комунікації; проаналізовано парадокси толерантності і політкоректності, форми прояву інтолерантності в умовах глобалізованого світу, великомасштабних міграцій населення; охарактеризовано основні імперативи толерантності та з'ясовано закономірності й механізми процесу гармонізації політичних, міжетнічних, міжрелігійних та міжособистісних відносин у сучасному світі на засадах толерантності; запропоновано можливі шляхи і способи формування суспільства з реально толерантними стосунками, алгоритми втілення ідей толерантності, ненасильства та сприйняття різноманітності світу через освітні програми.

In the conference digest social and philosophic, and historical reflection of tolerance as social phenomenon is made; its' philosophic, historical, political, sociological, cultural, religious and pedagogic aspects are reviewed; tolerance is conceptualized within political, cultural, social, religious, ethnic, national and other spheres of human's being, within global intercultural and inner-cultural communication; paradoxes of tolerance and political correctness, forms of intolerance manifestation in conditions of globalized world, large-scale population migrations are analyzed; major imperatives of tolerance are characterized; regularities and mechanisms of process of harmonization political, international, interreligious and interpersonal relationships in the modern world on the basis of tolerance are found out; possible ways and manners of society with really tolerant relationships formation, are offered as well as algorithms of ideas of tolerance, non-violence and acceptance of world variety by means of educational programs.

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, статистичних даних, власних імен та інших відомостей.

УДК 316.647.5+172.3
ББК 60.524.251+60.028.13

ISBN 978-617-7265-32-9

© Колектив авторів, 2015
© Євенок О. О., видання, 2015

Бурятский государственный университет (Россия)

Высшая гуманитарно-теологическая школа имени Михаила Белини-Чеховского (Польша)

Донецкий национальный университет (Украина)

Жешувская политехника им. Игнация Лукасевича (Польша)

**Житомирский государственный университет
имени Ивана Франка (Украина)**

**Институт государственной службы и местного самоуправления
Национальной академии государственного управления при Президенте
Украины (Украина)**

Институт славистики технического университета Дрездена (Германия)

**Могилевский государственный университет имени А. А. Кулешова
(Беларусь)**

Украинско-турецкий культурный центр «СЯЙВО» (г. Киев)

**IV Международная
научно-теоретическая конференция**

ТОЛЕРАНТНОСТЬ

КАК СОЦІОГУМАНІТАРНАЯ

ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ

1–2 октября 2015 года

Житомир – 2015

Buryat State University (Russia)

Donetsk National University (Ukraine)

Institute of Slavic Philology of the Dresden Technical University (Germany)

Mogilev State A. Kuleshov University (Belarus)

Rzeszow University of Technology (Poland)

Polish Senior College of Theology and Humanities (Poland)

“Salvo” Ukrainian-Turkish Cultural Centre (Kyiv)

**The Higher School of Public Administration
National Academy of Public Administration under the President of Ukraine
(Ukraine)**

Zhytomir Ivan Franko State University (Ukraine)

**4th International
Scientific-Theoretical Conference**

Tolerance

As a Social and Humanitarian Problem

Of Our Time

October 1-2, 2015.

Zhytomir – 2015

Вступне слово

Шановні учасники конференції!

Висловлюю глибоку повагу і сердечно вітаю учасників IV Міжнародної науково-теоретичної конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності».

У добу глобалізації в умовах відкритості комунікаційних, культурних та інших кордонів між державами і народами науковий і суспільний інтерес до проблеми толерантності постійно зростає. Висловлюючись словами І. Канта, в умовах глобалізації світу толерантність набуває статусу метакатегорії.

Сучасний світ складається з великої кількості етносів, культур, мов, конфесій, детермінованих історично і стає дедалі більш мультикультурним. Проблеми полікультурного суспільства (культурне розмаїття та ідентифікація, культурна інтеграція, релігійна поліфонія тощо) наповнюються не лише позитивним сенсом, а й тривожними явищами, зокрема, ксенофобією й нетерпимістю, відчуттям соціальної винятковості, міжнаціональними і міжконфесійними конфліктами. І тому фундована етнічною, соціальною і культурною неоднорідністю, прагненням до стабільності соціуму, толерантність є своєрідним імперативом часу, стратегії і тактики міжнародних, міждержавних, національних, міжгрупових і міжособистісних відносин. Як повага до представників різних етносів, релігій і культур, толерантність виступає необхідною умовою виживання і розвитку сучасної цивілізації.

В умовах зростання агресії і широкого використання насильницьких способів вирішення соціально-політичних, релігійних, етнічних проблем, цілком закономірним є прагнення до поширення нової філософії толерантності, яка б обґрунтовувала іншу систему життєвих цінностей та пріоритетів, передбачала готовність сприймати інших такими, якими вони є, і взаємодіяти з ними на основі діалогу й згоди. Суперечність між зростаючою потребою суспільства в утвердженні толерантності як стратегії взаємодії між соціальними групами і людьми, як цінності, і недостатньою привабливістю еталонів і практик толерантних моделей поведінки, існуючих у соціумі, актуалізує тему нашої конференції.

Для досягнення злагоди, миру в полікультурному і поліконфесійному соціумі необхідне утвердження таких життєвих пріоритетів і цінностей, які нівелюватимуть напруженість у світі та сприятимуть формуванню поваги й терпимості до «Іншого». Таким стрижневим принципом і ціннісною основою для гармонійного співбуття та розвитку новітньої світової спільноти стають демократія, плюралізм і толерантизація міжнародних, міждержавних, міжкультурних, міжетнічних, міжконфесійних відносин. Відтак проблема відмінностей (буття, смислів, істин) набуває екзистенційного значення у свідомості й життєдіяльності людей.

Тема нашої конференції особливо актуальна для сучасного українського суспільства. Національне відродження, процеси націє- й державотворення, демократизації суспільного життя поряд з широкими можливостями діалогу й збагачення культур зумовили й значну кількість проблем, що постали на ґрунті нетерпимості. Полікультурність, політичний й світоглядний плюралізм, розмаїття політичних партій, релігійних конфесій постають, з одного боку, як важливі характеристики демократичності суспільства, а з другого, – як фактор, що призводить до деконсолідації соціуму, провокує вузлові точки напруженості, конфронтаційні процеси майже у всіх сферах суспільного життя. Виразною стала тенденція нетерпимості, що перетворилася у константу в сфері політичних, національних, державотворчих, релігійних, сімейних та інших відносин. Перманентне реформування окремих сфер суспільства, невизначеність можливостей підвищення рівня життя населення, суперечливий характер модернізації України, безробіття, значна кількість переселенців та інші явища стимулюють в українців нетолерантні форми поведінки і стосунків. На жаль ця небезпека посилюється втратою солідарності, розмиванням гуманістичних ідеалів у суспільній свідомості, домінуванням ідеології бездумного споживання, взаємним відчуженням громадян. У нас бракує розуміння, що успіх соціальних, економічних, політичних і культурних трансформацій залежить від єдності всіх верст суспільства, а толерантність – необхідна передумова результативності здійснюваних в Україні реформ. Формування сучасного громадянського суспільства в Україні, її входження в європейський і світовий політичний простір можливі лише за побудови «зони цінностей», однією з яких є толерантність, «зони миру» та «зони добробуту».

У зв'язку з цим очевидно є необхідність подальшого поглибленого дослідження феномена толерантності у всіх складних взаємозв'язках і суперечностях її розвитку у контексті того, що

толерантність є сьогодні не тільки теоретичним концептом, а й об'єктивно існуючим соціальним явищем, яке потребує як теоретичної рефлексії, так і певного практичного втілення. Проблема толерантності пов'язана з низкою принципових філософсько-світоглядних питань, які торкаються розуміння людини, її ідентичності, можливостей і меж пізнання, діалогу культур і цивілізацій, пошуку «софійного» дискурсу толерантності. Звідси важливою є розробка соціально-філософських засад толерантності, прояснення епістемологічної ситуації відносно поняття толерантності і стратегії її утвердження в сучасному світі, виявлення її етичної матриці.

Проблематика конференції є надзвичайно актуальною в освітньо-виховному контексті у сфері розбудови нової архітекτονіки полікультурної освіти, адже однією з найважливіших функцій сучасної освіти є завдання навчити людей жити разом, допомогти їм перетворити зростаючу взаємозалежність держав і етносів в усвідомлену солідарність. Сьогодні ми маємо навчити людину цінувати багатоманіття культур й здійснювати це радше шляхом діалогу, аніж синтезу, в якому прихована небезпека втрати можливостей для їх подальшого розвитку. Практична реалізація такого проекту можлива на основі демократично-егалітарної політики держави, яка відстоює не лише збереження різноманіття культур за допомогою втручання державних інституцій, а й максимально розширює участь людей у процесах міжкультурного, міжетнічного, міжконфесійного діалогу і спілкування. Ми маємо сьогодні зрозуміти (адже далі межа, за якою втрачається будь-який сенс), що цінності усіх ідеологій, політичних доктрин й навіть релігії в кінцевому рахунку – відносні. Не відносною залишається лише цінність людського життя. Тільки щодо цієї фундаментальної цінності вони набувають валідності для кожної особистості, лише через її опосередкування вони можуть сприйматися і переживатися людиною.

Переконаний, що наша конференція відкриє нові обрії обміну думками, не тільки започаткує співробітництво науково-освітніх установ різних країн, а й згенерує нові наукові проекти. Не впевнений, що ми сьогодні знайдемо прості й конкретні рішення проблем, заявлених в матеріалах конференцій, але привернути увагу влади і громадськості до цих надважливих проблем толерантності у сучасному суспільстві зможемо. А якщо ще розбудимо їх розум і стимулюємо неспокій думок й сердець – ціни нам не буде. Тож успіхів нам усім на цьому шляху, осяяному солідарним імперативом інтелектуального опору, професійної гідності й оптимізму.

*Голова організаційного комітету конференції,
ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка,
доктор філософських наук, професор Петро Саух*

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ФЕНОМЕНА ТОЛЕРАНТНОСТІ.
ПАРАДОКСИ ТОЛЕРАНТНОСТІ**

Елена Ананьева (Одесса, Украина)

**АКМЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ТОЛЕРАНТНОСТИ
И ПРОБЛЕМА ЗРЕЛОСТИ ЛИЧНОСТИ**

Современное социально-философское знание подчеркивает различные аспекты специфики толерантности. Это связано с необходимыми условиями актуализации толерантности: антагонизмом в межличностном взаимодействии, отрицанием, непринятием, негативными эмоциями, оценочностью, которая понимается исследователями как существенный признак толерантности [1, с. 46-54]. Необходимым является выяснение оснований толерантности в рамках социально-философского знания как коммуникативного свойства личности и социума, социально-психологических и социально-педагогических механизмов формирования толерантного поведения, вопросов толерантности в межкультурном взаимодействии, а также расширение возможности использования толерантного взаимодействия в рамках конфликтологии.

Поскольку толерантное взаимодействие возможно только в результате актуализации, прежде всего, такого личностного ресурса, как ценностно-смысловые образования, необходимым видится рассмотрение феномена толерантности в рамках акмеологии. Акмеология изучает те условия и факторы, которые обеспечивают высший уровень достижений человека в какой-либо области, социальной либо профессиональной деятельности, как личности и как зрелого субъекта этой деятельности. Вершина зрелости человека (акме) – многомерное состояние, которое охватывает значительный по протяженности этап его жизни и демонстрирует, насколько он состоялся как личность, как гражданин, как специалист в какой-то профессиональной области деятельности. В данном случае «иной» человек выступает как ценность, как данность.

Человеческая цивилизация, культура, мировоззрение – результат творчества зрелых людей. Со стороны внутренней организации зрелая личность характеризуется иерархичностью и целостностью. Во взаимодействии с предметным миром ее отличает активность и самостоятельность. В межличностном плане зрелость определяется по ее возможности содействовать личностному росту других людей.

В настоящее время благодаря глобальному развитию технического и социального прогресса человечество пришло к взаимозависимости самых разнообразных культурных и социальных групп. Это привело к осознанию необходимости координации социального и культурного взаимодействия на всех уровнях и во всех сферах. В современный период развития цивилизации возникает задача не культурного размежевания, но, напротив, обретения межкультурной общности. Это находит проявление в современной социальной жизни. Так, жители европейских государств все больше приближаются к ощущению себя в первую очередь европейцами, без привязки к узконациональным характеристикам, часто вне зависимости от принадлежности к этносу и расе [2, с. 46-48].

В формировании толерантности центральным моментом является процесс обретения личностью своей идентичности, что составляет суть социализации индивида. Процесс социализации связан с включением личности в те или другие социальные группы, с которыми она себя отождествляет, и интересы которых готова отстаивать. Только через идентификацию себя с большими и малыми социальными группами рождается знание о себе, которое проявляется в концепции зрелости личности.

На первых этапах исторического и личностного развития четкое разделение на «своих» и «чужих» было положительным фактором, поскольку сплачивало группы и способствовало передаче стереотипов поведения будущим поколениям. Кроме того, принадлежность к группе сообщала человеку ощущение защищенности, возможность действовать в качестве представителя определенного сообщества. При всем этом избыточная идентификация с определенной группой приводит к тому, что другие группы начинают восприниматься не просто как «иные», а как помеха на пути реализации собственных целей и планов, что

рождает чувство врага. Возникает стремление подавлять членов других сообществ, умалять их достоинства, проявлять агрессию в случае столкновения интересов [3, с. 90-91].

На определенном этапе развития личности необходим переход к взаимоотношениям с позиции зрелой личности, в основе чего лежит ослабление жесткой личностной приверженности к определенным группам через переход от социальной к личностной идентичности. Зрелая личность неминуемо определяет себя через личностные характеристики, осмысляющие различные формы человеческого поведения (знания, предпочтения, интересы, привычки, способности, инициативы и т. д.). Это ведет личность к освобождению от диктата группы и помогает занять более индивидуализированную позицию. Дифференциация людей по личностным особенностям, в отличие от размежевания по формальным признакам, является более сложным мыслительным процессом, требующим высокого общего и интеллектуального развития. В связи с этим преобладание личностной идентификации над социальной напрямую увязывается с личностной зрелостью.

Характеристики зрелой личности содержат черты, имеющие корреляции с феноменом толерантности. Так, Г. Олпорт выделяет следующие характеристики зрелой личности: широкие границы своего «Я», что позволяет интересоваться политическими и социальными вопросами; способность к теплым социальным отношениям, что проявляется в двух видах: дружеской интимности и сочувствии; эмоциональная незабоченность и самопринятие; реалистическое восприятие мира, оценка опыта и реальные притязания; способность к самопознанию и чувство юмора; цельная жизненная философия [цит. по : 4, с. 78-79]. Исходя из этого перечня предложенных черт зрелости, такая личность предстает отзывчивой, мудрой, непредвзятой, способной принимать и себя и окружающих людей такими, какие они есть. При этом обратим внимание, что все эти качества называются также и в основе толерантного отношения к жизни и другим людям.

Многогранность феномена толерантности позволяет рассматривать его средствами различных методов в рамках гуманитаристики. Обратившись к исследованиям из области социально-психологического знания, можно признать, что зрелость личности тесно увязана с качественными характеристиками, лежащими в основе рассуждений о толерантности. Так, Э. Эриксон в качестве главной задачи ранней зрелости (от 20 до 25 лет) рассматривает преодоление изоляции от других людей и выработку способности к интимности, понимая под ней способность к слиянию собственной идентичности с идентичностью другого человека без боязни утраты собственной. По мнению ученого, на стадии средней зрелости (от 26 до 64 лет) человек должен принять мысль об улучшении и сохранении окружающего нас мира. На завершающем этапе поздней зрелости человек должен приобрести мудрость, которая, по словам Э. Эриксона, «отдает себе отчет в относительности всех знаний, приобретенных человеком на протяжении жизни в одном историческом периоде» [цит. по : 4, с. 273-275]. В этой концепции можно увидеть, что зрелость связывается с накоплением открытости, стремлением внести свой позитивный вклад в общее дело, а главное – подчеркивается способность личности видеть относительность всех истин, норм и правил.

Представитель гуманистической психологии К. Роджерс для обозначения людей, движущихся в направлении самосовершенствования, ввел понятие «полноценно функционирующий человек» и сообщил ему следующие личностные качества: открытость к опыту; стремление жить полно и насыщенно в каждый момент существования; доверие своему организму, что проявляется в доверии своей интуиции и собственному опыту; эмпирическую свободу, состоящую в стремлении быть самостоятельным и ответственным за свои поступки; креативность [5, с. 93-94]. К. Роджерс подчеркивает освобождение зрелого человека от любых внешних искусственных рамок для личного поведения и переход на внутренние критерии оценки своего и чужого самовыражения.

Критерии зрелой личности предложены также исследователями И. Палеем и В. Магуном. Ученые считают, что со стороны внутренней организации зрелая личность характеризуется иерархичностью и целостностью. Во взаимодействии с предметным миром зрелую личность отличает активность и самостоятельность. В межличностном плане зрелость личности определяется ее возможностями содействовать личностному росту других людей [6, с. 91–106].

Все эти свидетельства зрелости личности, описанные социальной и социально-психологической наукой, могут быть приобщены к исследованию феномена толерантности и

в рамках соціально-філософського знання, так як содействуют не только толерантному поведінню, но и являются предметным показателем функціонування феномена толерантності в цілому. Так, ієрархічність, под которой понимается подчинение нижших уровней организации личности более высшим (например, витальных потребностей социогенным), вносит вклад в формирование толерантности тем, что задает человеку более высокие цели и личностные смыслы, а это позволяет личности отойти от узкого прагматизма в конфликтных ситуациях. Целостность, означающая единообразие поведения человека в меняющихся обстоятельствах, приводит к тому, что человек принимает решение не под влиянием сиюминутных факторов, а на основе устоявшейся системы ценностей, выверенной на протяжении жизни, что дает возможность личности быть более самостоятельной.

Активність зрелого человека, будучи одночасно антиподом и пассивности и реактивности, означает наличие активной жизненной позиции, сопричастность многим социальным процессам. Что касается способствования развитию личности других людей, то такая гуманистическая направленность перекрывает критерии толерантного поведения. Толерантное поведение предполагает всего лишь невмешательство в жизнь других людей, если их действия не связаны с риском для жизни окружающих и их самих. Таким образом, мы видим, что зрелая личность имеет большие преимущества для реализации толерантного поведения в отношении окружающей действительности [7, с. 67–73].

Исходя из этого, можно отметить основные направления толеранизации личности, совершающиеся в процессе обретения личностной зрелости:

- от идентификации с локальными группами к идентификации с широкими человеческими общностями, вплоть до ощущения себя представителем человечества;
- от социальной идентификации к личностной, что сопровождается оценкой людей не по признаку их принадлежности к группе, а по их индивидуальным особенностям;
- от жесткого следования устоявшимся традициям, нормам и ограничениям к гибкому естественному поведению, основанному на принципах гуманизма;
- от конформизма к сопротивлению клановости и групповщине;
- от изолированности к открытости миру и людям;
- от эгоцентризма к децентрации, позволяющей видеть конфликт с позиции других его участников;
- от нетерпимости к инакомыслию и стремлению понять чужую логику и поведение;
- от реактивного реагирования на сиюминутную ситуацию к последовательной реализации своих целей, основанных на устойчивой жизненной философии;
- от неприятия себя и окружающих к принятию и пониманию несовершенства любого человека;
- от категоричности суждений к мудрости, пониманию относительности всяких истин и суждений.

Предложенные направления развития личности имеют непосредственное отношение к качеству толерантности, сформированность которой можно рассмотреть как фактор личностной зрелости. Зрелость личности содействует толерантному поведению. Активність зрелого человека, будучи одночасно антиподом и пассивности, и реактивности, означает наличие активной жизненной позиции, сопричастность социальным процессам. Исходя из этого, можно признать, что в рамках акмеологии толерантность в межличностном общении понимается как неотъемлемая личностная характеристика, показатель готовности личности к самостоятельной жизни, к взаимодействию в рамках системы «человек – человек». Акмеологический аспект исследования толерантности является не только новаторским, но и позволяет подойти непосредственно к изучению возможностей и механизмов становления толерантности как качества личности под влиянием изменяющегося социума.

Литература

1. Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. Лекторский // Вопросы философии. 1997. № 11. – С. 46 – 54.
2. Рахманин В. С., Глухова А. В. Демократия: конфликтность и толерантность / В. Рахманин – Воронежский гос. ун-т, 2002. – 401 с.
3. Солдатова Г. У. Толерантность и интолерантность – две грани межэтнического взаимодействия / Г. Солдатова // Век толерантности. М. : МГУ, 2001. – С. 90–91.

4. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. / Л. Хьелл, Д. Зиглер. СПб. : Питер Пресс, 1997. – 608 с.
5. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. / К. Роджерс. М. : Прогресс, 1994. – 480 с.
6. Палей И. М., Магун В. С. Психологические характеристики личности и предпосылки ее социальных потенциалов / И. М. Палей // Социальная психология. Л.: ЛГУ, 1979. – С. 91– 106.
7. Березяк О. Проблема толерантності у комунікативній філософії / О. Березяк // Вісник Львів. ун-ту. Серія «Філософ.», 2009. – Вип. 12. – С. 67– 73.

Володимир Башук (Львів, Україна)

СВОБОДА ТА НАЦІОНАЛЬНА БЕЗПЕКА : ДИСКУРС ТОЛЕРАНТНОСТІ В ГРОМАДЯНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Безпека, фактично, за жодних обставин, не є станом захищеності інтересів суб'єкта, як і не є «станом» загалом. Безпека – це система умов існування суб'єкта та відповідного матеріального добробуту, що уможливорює статус суб'єкта. Перебування суб'єкта у безпеці – це перебування в таких безпечних умовах, за яких суб'єкт завдяки наявним у нього силам і засобам реалізовує свою мету та залишається власне суб'єктом.

Забезпечення безпеки, своєю чергою, – це процес створення і збереження суб'єктом умов свого «суб'єктного» існування, за яких реалізовувалися б його інтереси, здійснювалися б поставлені ним цілі, в основі яких лежить ієрархія цінностей, зумовлених різним рівнем значущості для нього тих чи інших речей у контексті самореалізації. Отож безпека – це система таких умов, за яких суб'єкт зберігає особисту ієрархію цінностей.

Водночас відзначимо, що забезпечення безпеки – це процес реалізації свободи суб'єкта як можливості власними силами зберегти та реалізувати умови життя. Свобода та безпека тісно взаємопов'язані між собою явища, що утворюють фундаментальні аспекти соціального буття і є найважливішими характеристиками власне соціальних суб'єктів.

Опираючись на вищевикладене в тексті, можемо ствердити, що національну безпеку логічно було б трактувати як наявність у держави власних сил, необхідних для реальної нейтралізації будь-яких негативних впливів, що загрожують не лише її «суб'єктності» у світовій площині, а й історичному, зокрема міжнародному, розвитку. Отже, виражаючи рівень захищеності держави від внутрішніх і зовнішніх загроз у всіх сферах його життєдіяльності, безпека держави, маючи й інтегративний вимір.

Правова держава як правова форма організації і функціонування публічної політичної влади є інституцією громадянського суспільства. Така характеристика державності передбачає строгу концептуальну відмінність сфер громадянського суспільства і держави. Перша – це сфера вільної, автономної активності громадянина, який виступає як самостійний, незалежний індивід, що відстоює свої приватні цілі та інтереси. Громадяни у цій сфері формально рівні, і відносини між ними регулюються цивільним правом. Друга сфера – це сфера публічно-владних відносин та інститутів, у якій держава як апарат має діяти тільки в загальних інтересах.

Правова держава передбачає ієрархію юрисдикції, тобто серед правових актів головним є конституція [1, с. 584]. Правова держава, у сучасному розумінні, – це суверенна держава, яка концентрує в собі суверенітет народу, націй і народностей, що населяють країну. Здійснюючи верховенство, загальність, повноту і винятковість влади, така держава забезпечує свободу громадських відносин, заснованих на засадах справедливості, для всіх без винятку громадян. Примус у правовій державі здійснюється на основі права, обмежений правом і не допускає будь-якого порушення права. Володіючи легітимним правом застосування сили, правова держава застосовує його лише в тих випадках, коли порушується його суверенітет, законні інтереси її громадян. Воно обмежує свободу особистості тільки тоді, коли свобода однієї людини вступає в суперечність зі свободою іншої.

Визначаючи архітектуру правової держави, відомий російський правознавець В. Первалов виділяє сукупність принципів цієї моделі державного устрою. Зокрема, він називає примат права, правову захищеність людини і громадянина, конституційне забезпечення поділу влади, що виражає різні державні форми здійснення єдиної влади народу.

З огляду на те, що соціальною основою правової держави є громадянське суспільство, у структурі концепції правової держави виділяють принципи співробітництва держави і громадянського суспільства в різних царинах: законотворчості, поділу влади, організації контролю за дотриманням законності тощо. Останнє є найважливішою функцією суспільства у справі будівництва правової держави. Громадський контроль, ініційований інститутами громадянського суспільства, дозволяє доповнити державний контроль «знизу», що гарантує оптимізацію контрольної діяльності. Під громадським контролем, у цьому випадку, варто розуміти сукупність заходів, здійснюваних громадськими об'єднаннями, із спостереження за діяльністю державних органів. Зазначимо, що ідмінність такого контролю від власне державного полягає у відсутності повноважень втручатися в оперативну діяльність контрольованого органу та в можливості залучення його до юридичної відповідальності. У цьому сенсі громадянське суспільство стоїть на сторожі законності [2, с. 106].

Отже правова держава, за визначенням, здійснює ефективну соціальну політику, а соціально відповідальні, високоморальні члени громадянського суспільства здійснюють паралельно свою соціальну політику через систему горизонтальних зв'язків. Тільки в підсумку такого партнерства можна максимально охопити все різноманіття соціальних суперечностей. Громадянське суспільство є одним із структурних елементів держави з властивими йому механізмами контролю за діяльністю держави, спрямованими на задоволення потреб усіх елементів цілісної структури держави, реалізацію і захист прав і свобод людини та громадянина тощо. Що стосується власне філософсько-правової інтерпретації громадянського суспільства як запоруки становлення демократичної і правової держави, то відзначено, що за своєю глибинною структурою громадянське суспільство є стійкою системою соціальних відносин, засобом обмеження свавілля держави, взаємодіючи з якою, змінює її і водночас під її впливом змінюється саме.

Громадянське суспільство та правова держава є двома парними юридичними категоріями, складність яких відображається в єдності таких понять, як «право», «держава», «суспільство», з одного боку, та у змісті концепції неможливості існування правової держави поза громадянським суспільством і навпаки – з іншого. Правова держава створює умови функціонування і вдосконалення громадянського суспільства, оскільки об'єктивно інтегрує інтереси і цінності всіх соціальних груп населення. У такого роду інтеграції простежується гарантія вирішення наявних суперечностей цивілізованими правовими шляхами і, врешті-решт, гарантія ненасильницького розвитку суспільства

Безпека не лише є однією з основних цінностей сучасного суспільства, а й часто слугує для обґрунтування і виправдання різних політичних, економічних, військових, адміністративних та інших рішень. Проблеми національної безпеки стоять сьогодні в центрі уваги більшості цивілізованих країн світу, міждержавних утворень та громадських об'єднань. І причиною цього є глобальне середовище безпеки, яке нині містить велику кількість найрізноманітніших загроз і викликів. Філософсько-правові засади національної безпеки, поширені в суспільстві, формують навички безпечного (небезпечного) існування та дії, ґрунтовані на прийнятій системі цінностей, які виражають інтереси і потреби членів суспільства. Передусім, це стосується найважливіших життєвих пріоритетів: 1) право на життя кожного і турботу держави про це; 2) безпечний розвиток людини як метасуспільства і держави (правові гарантії, гідні умови життя); 3) взаємна безпека громадян, держав і народів

Забезпечення національної безпеки є процесом реалізації свободи суб'єкта як можливості власними силами зберігати та захищати умови життя. Отже, свобода і безпека є тісно пов'язаними між собою явищами, які в єдності утворюють фундаментальні аспекти соціального буття і водночас є найважливішими характеристиками соціальних суб'єктів. Беручи до уваги те, що для кожного з цих суб'єктів кількість і якість умов, у яких він реалізується, є, по суті, невичерпними, а його можливості – завжди обмеженими, то мова може йти лише про той чи інший рівень безпеки, як і про той чи інший рівень свободи. Тож і безпека є лише відносною безпекою суб'єкта, оскільки останній неспроможний створювати, зберігати чи захищати умови життя самостійно.

Література

1. Алексеев С. С. Философия права. – М. : Норма, 1998. – 336 с.
2. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1996. – 520 с.

В'ячеслав Бліхар (Львів, Україна)

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ : ТОЛЕРАНТНІСТЬ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

Удосконалення церковно-державних відносин великою мірою залежатимуть від культурно-історичного контексту існування тієї чи іншої цивілізації. У цій перспективі дуже важливими є роздуми Й. Ратцінгера про відносини між культурою й релігією та між різними культурами й релігіями. Констатуючи факт, що сучасна Європа «винайшла таке розуміння культури, в якому її представлено сферою, окремою від релігії або навіть цілком замкненою» [1, с. 43], при тому, що у багатьох інших культурах релігійний чинник має дуже важливе значення для них, Й. Ратцінгер намагається розв'язати дилему поширення християнських цінностей у релігійно-культурному просторі, що насичений відмінною від християнства релігійністю. У такій ситуації дослідник слушно зауважує, що вирішити це питання стає можливим лише в тому випадку, коли обидві культури, які претендують на конструктивну комунікацію, є відкритими одна для одної. До прикладу, в контексті інкультурації християнської віри в інші культури сама інкультурація «потенційно передбачає універсальність кожної культури, а отже, й те, що в усіх культурах діє та сама людська природа... програма інкультурації лише тоді має сенс, коли не чинять жодної несправедливості щодо цієї культури, яка – з огляду на загальну людську позицію стосовно пошуку істини – відкрита і спрямована до нових можливостей культурного розвитку» [1, с. 43–44].

Важливим є зрозуміти релігійну свободу та толерантність в українському контексті, адже на території, що колись була частиною СРСР, релігію було витіснено на маргінес суспільного життя. Разом з присутністю в культурно-релігійному просторі сильно пригніченої органами державної влади офіційної церкви існував значний прошарок представників релігійних спільнот, які були поза межами церкви. Вони були жертвами більше тоталітарного режиму, аніж тодішньої офіційної церкви. Чимало представників захищали своїм життям важливість своїх переконань – від протестантів, різноманітних напрямків до підпільної греко-католицької церкви, ієрархічна структура якої існувала впродовж усього періоду її підпілля. Варто зазначити, що такий «спадок» від колишньої імперії все ж не зумів зробити ситуацію релігійної толерантності такою, яка існувала за часів СРСР. У сенсі релігійної толерантності Україна є унікальною країною попри конфлікти, спричинені майновими суперечками (головно йдеться про конфлікти за церковне майно, яке було конфісковано радянською владою у греко-католицької церкви), на території України утвердилися відносно толерантні настрої у суспільно-релігійному вимірі: саме релігійна свобода впродовж другої половини 90-х років, за влучним зауваженням В. Єленського, «постає як практично єдина свобода, дотримання котрої є реальним... це стає особливо очевидним у контексті употужнення авторитарних тенденцій в керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного і масштабного наступу на свободу слова, інші свободи й права громадян країни» [2, с. 11].

Причини такої ситуації в Україні слід шукати і в історичному минулому нашої держави, і в ментальності української душі. Також не можна не зважати на сучасну політичну ситуацію в середині держави, де влада ще не є настільки сильною, щоб сформувати одну національну церкву, як також не є ще настільки слабкою, щоб повністю віддати перевагу тій чи іншій церковній структурі, що може істотно поширити вплив певних сусідніх держав через церковну структуру на внутрішні настрої в середині країни. Що стосується історичних передумов релігійної толерантності, то у цьому сенсі слушною є ідея В. Єленського, що релігійно-суспільний розвиток країн післякомуністичного минулого здебільшого є процесом видворення тих релігійних культур, які формувалися протягом довгого історичного періоду. Однією із причин саме української релігійної ситуації є відносна слабкість націоналізму в Україні разом із відсутністю його жорсткої ідентифікації [2, с. 13].

Внаслідок усіх наведених вище причин зараз на території України ми можемо спостерігати декілька центрів сили в релігійному вимірі суспільного буття, які комунікують та конкурують між собою. А оскільки історична ситуація складається так, що жодна із цих релігійних структур не домінує настільки, щоб вважати всі інші другорядними, то факт, що всі вони можуть

повноцінно існувати в культурно-релігійному та політико-інформаційному просторі, є важливою передумовою їхнього відносно мирного співіснування і навіть спільної активності в реалізації багатьох суспільно корисних вчинків.

У перспективі України духовні провідники різних конфесій все більше усвідомлюють та висловлюють толерантне ставлення до ближнього. Воно ґрунтується на свідомості величчя людини та поважності її природних прав. Промовистим прикладом такого підходу у соціально-філософському вимірі можуть бути слова із звернення єпископів УГКЦ, які були написані з нагоди відвідування України Івана Павла II: «Святіший Отець закликає нас будувати відкрите, толерантне і солідарне суспільство. Лише у такому суспільстві немає місця для насильства й наруги над людиною, а панує пошана до людських прав» [3, с. 214].

Знаковим є те, що в цих словах наголошено передовсім на загальнолюдських цінностях, проте зовсім не згадано конфесійний рівень і навіть не йдеться про суто релігійний вимір. Внаслідок такого підходу ці слова мали б стати близькими кожній людській істоті, яка посідає у своєму існуванні всі атрибути людини, із утвореними звідси правами та обов'язками людської особистості, що, в силу лише самого факту свого існування, наділена онтологічною гідністю. Як зазначає Д. Федорика: «Сама здатність до самостійності і самопосідання, навіть не будучи зреалізованою індивідом, є об'єктивною основою онтологічної гідності людини» [4, с. 131].

Підходити до розуміння державно-церковних відносин потрібно завжди виважено та комплексно. У цій ситуації важливим є глибоке розуміння і конкретної церковної структури, і структури та функції державної влади. У жодному разі не можна допустити спрощеного підходу, де кожна інституція редукується лише до якихось, нехай і важливих своїх частин, залишаючи поза увагою інші, так само важливі частини. До прикладу, вивчаючи ту чи іншу релігійну структуру, дослідник більше уваги приділяє саме представникам вищої церковно-ієрархічної структури, майже завжди залишаючи поза увагою найвірніших релігійної громади, тим самим відмовляючи їм у своїх дослідженнях у ролі впливового чинника у побудові цілісної картини.

Якраз у перспективі вдосконалення державно-церковних відносин слід уважніше придивитися до цієї прогалини, яка часто залишається поза увагою дослідників і вивчення якої відкриває для розуміння великий потенціал щодо покращення державно-церковних відносин саме з боку мирян, які в будь-якій релігії становлять основну масу релігійної громади, залишаючи лише незначну частку від загальної кількості для церковно-адміністративної ієрархії чи провідників. Уже сам факт такої великої, нехай і чисто кількісної переваги, спонукає дослідника серйозно застановитися стосовно потенціалу всіх тих, хто не є у церковно-адміністративній ієрархії і разом з тим є християнином та людиною з багатьма розвинутими здібностями та можливостями. Власне, саме вони є тими, хто найбільше дотичний до функціонування органів державної влади, оскільки часто вони є тими, хто працює в тих самих органах влади. Отож, з одного боку – християнин, а з іншого – людина, екзистенційний простір якої має своє місце в самому центрі суспільно-політичного життя. Як влучно зазначив Пій XII у своїй промові до колегії кардиналів 20 лютого 1946 р., «миряни перебувають на фронтівній лінії життя Церкви, і саме через них вона є життєдайною основою людської спільноти» [5, с. 9].

Зачаровані стрімкими змінами сучасного суспільства, ми часто перестаємо усвідомлювати, що дуже багато проблем суспільного виміру досягають набагато ширший часовий вимір одного покоління. Звичайно, науково-інформаційний прогрес вніс свої корективи у сприйняття світу пересічним нашим сучасником, проте виглядає, що непомірно більший пласт, зокрема, суспільного виміру, все ж таки залишився незмінним, з усіма його проблемами та шляхами їх вирішень. У перспективі наших досліджень стосовно ролі мирян у справі покращення державно-церковних відносин, цікавими можуть бути ідеї А. Шептицького щодо ролі української інтелігенції, до якої він написав спеціальне послання [6]. Тверезо оцінюючи суспільну ситуацію з усім розмаїттям думок та ідей, А. Шептицький усвідомлював те, що неможливо, щоб усі мали однакові ідеї в усьому, проте в посланні до української інтелігенції він зазначає: «до цілковитого з'єднання в усіх поняттях, що можуть нас ділити, не дійдемо, але можемо скупити свої сили в тім, що є основою і початком всякої праці в етично-суспільних принципах католицької віри... кожна праця, на тих основах буде завжди для народу

корисна і тривала, буде будувати і розвивати те добро, що вже є, а не нищити його» [6, с. 292].

Важливим є той факт, що миряни не є якоюсь одноманітною групою. Вони, складаючись із великої кількості людських індивідуальностей, є дуже багатою та інтегральною структурою. У середовищі мирян існує цікавий феномен так званих мирянських рухів, який полягає у згуртуванні активнішої частини мирян для здійснення впливу на суспільство через вчення християнської моралі.

Література

1. Ратцінгер Й. Христос, віра і виклик культур / Й. Ратцінгер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 4. – С. 42 – 63.
2. Єленський В. Релігійна свобода : українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини : правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 7 – 22.
3. Звернення єпископів УГКЦ до вірних синів і дочок українського народу з нагоди паломництва Святішого Отця Івана-Павла II в Україну та синодальних нарад // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 213 – 215.
4. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи : нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 123 – 151.
5. Лончина Б. Миряни у світлі Другого Ватиканського Собору / Б. Лончина // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві : матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 9 – 20.
6. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до Української інтелігенції (Відень, 27 січня – 9 травня 1900 р.) // Митрополит Андрей Шептицький : Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899 – 1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 269 – 293.

Александр Вознюк (Житомир, Україна)

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ КРИТИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ

Толерантность как важнейший феномен космосоциоприродной реальности в специфическом виде отражает важнейший философский *принцип единства мира* (который в марксистской философии начала XX века преломлялся в *четвертом законе диалектики – всеобщей связи явлений*), реализующий системоформирующий механизм кристаллизации Вселенной. Именно поэтому толерантность находит отражение в различных формах общественного сознания и выступает междисциплинарной категорией, получившей многообразное преломление в работах многих выдающихся мыслителей прошлого и настоящего. Так, толерантность можно связать с симпатией – космической, человеческой, интеллектуальной, магической (А. Бергсон, А. Смит, Д. Юм), с эффективным самоконтролем (Л. Вовенарг); со стремлением к умеренности (Ф. В. Вейс); состраданию (Ж. – Ж. Руссо, А. Шопенгауэр), с универсальным принципом сохранения жизни и Вселенной в целом (К. Ясперс), с ноосферной организацией нашей планеты (В. Вернадский), со всеобщим человеческим долгом (И. Кант); сохранением мудрой меры равновесия (И. В. Гете); с общественным инстинктом (Ч. Дарвин), с идеей всеобщего равновесия (Г. Спенсер); с возможностью контроля над чужой жизнью (марксизм); с религиозным энтузиазмом (У. Джеймс); с социальной педагогикой (В. Эйхлер); с отношением претерпевающего к своему выбору (С. Кьеркигор); с внутренней регуляцией отношения человека к другому (Ж.-П. Сартр); с феноменом молчания (Т. Карлейль); с актом преодоления человеком своего молчания (А. Камю); с компромиссом субъекта с действительностью для достижения своих потребностей и желаний (Х. Плеснер); с интенциональным переживанием (Э. Гуссерль); с рефлексией чужого опыта (В. Франкл); с сосуществованием различных языковых форм (Л. Витгенштейн) и др. [8, с. 2-3].

Теория синтеза знаний, которую мы разрабатываем [2 – 7], оперирует такими тремя

фундаментальними категоріями (трима формами матерії, котрі, в свою чергу, визначають фундаментальні основи актуалізації реальності), як: *движение* – універсальна (синергетическа, триадна, діалектическа, хвильова) парадигма розвитку; *пространство* – універсальна модель (структура, система) реальності; *время* – теорія критических стосовань, котра конституює процес переходу з одного стосовання в друге.

Розглянемо толерантність як вираження онтологіческого принципу тотального єдності всього і вся в Всесенній в контексті *теорії критических явлень*.

Оскільки движение присуще всьому і вся в Всесенній, то універсальні особливості движеньня виявляють закономірності існування відкритих нелінійних систем, якими є всі системи в Всесенній, в то время як їх лінійно-замкнутий характер реалізується лише в теоретическому наближенні. І якщо движение і тісно з ним пов'язане розвиток виступають фундаментальним властивістю Всесенній, її системоформуючим фактором, то фазові, критическі явленьня – неотъемлемий атрибут будь-якого розвитку, фіксуєуюческого критическі порогові стосовання будь-якої розвиваєуюческой системи.

На общенаучному і філософському рівні критическі явленьня фіксуються в вигляді *парадоксальних порогових граничнеских явлень*, вважаєуюческих самим загадочним об'єктом наукового дослідження, оскільки в критической точці змінення системи в результаті розвитку старої системи вже немає, а нової – ще.

В філософії границя як парадоксальна сутність відображається в понятті «*еволюційної середини*», або «*перехідної ступеньки*» від одного властивістю до другого, в сфері котрої старої властивістю вже немає, а нової – ще немає. Її Аристотель, Гегель і інші філософи називали «*середнім терміном*» по відношенню до поняттям, котрі фіксують початкове і завершальне властивістю стосовання об'єкта, розвиток котрого аналізується. В філософській літературі відношенню таких «*полупротивоположностей*» називають *контрмедіальним*, в відміння від контрарного відношенню, відображаєуюческого «*повну*» полярну симетричну протилежність предметів і явлень (наприклад, движение і спокій, темнота і світ, суб'єкт і об'єкт), і в відміння від контрадикторного відношенню (темне – нетемне, то єсть, не неспвітле; суб'єкт і не-суб'єкт). Спробу аналізу цієї контрмедіальної, рівновесної, міжквалітесвенної ступені процесу розвитку ми знаходимо в гегелівській *діалектиці*. Гегель розглядав стосовання індиференції, рівновесія протилежностей як ключове умові, «*пусковий*» момент переходу буття в сутність. Це стосовання Гегель визначає як «*форма бесформенного*», а сучасні філософи – як екзистенцію, або «*бутієм-міжду*» (*inter-esse*).

Парадоксальність границі як некоего принципу, реалізуєуюческого цілісність і неперервність розвитку і движеньня як такового (в силу того, що границя виражає некую нульову, нейтральну, парадоксальну реальність на континуумі зміни стосовань розвиваєуюческого предмета, де старої стосовання вже немає, а нової ще немає, а поєтому *єднує минуле з майбутнім*), підтверджується так називаєуючим *парадоксом розвитку (взникновеньня, або телеологіческим парадоксом)*, заключаєуюческого в тому, що якщо нове виникає з старої, то воно вже повинно міститися в ньому в потенціально-можливому, віртуальному стосованні і, поєтому, не є «*радикально*» новим в повному смислі цього слова, ібо в цьому випадку стирається відміння між новим і старим: якщо нове виникло з старої, то воно, відповідно, було включено в ньому в потенціально-можливому, віртуальному стосованні і не є принципіально новим.

«Нулева», нейтральна сутність границі як критического стосовання і принципу, конституюєуюческого розвитку, виявляється всюди. Приведемо приклад. Існує спостереженню: в конденсаторі найбільше кількість струму протікає в моменти його включення і виключення. Крім того, людина краще всього запам'ятовує початок і кінець. Таким чином, пам'ять актуалізується на границях розділів процесів. І в цілому, життя як феномен динаміческий актуалізується іменно в моменти переходу одного в друге. Даний феномен можна з повним правом назвати акме-феноменом, про котрий С. Л. Рубінштейн писав наступне: «Людина включений в буття своїми діями, переобруєуюческими наявне буття. Цей процес – неперервна серія ланцюгових вибухових реакцій. Кожна данність – наявне буття – вибухає черговим дією, породжуєуючим нову данність нового наявного буття, котре вибухає»

следующим действием человека. Значит, в человеке, включенном в ситуацию, есть что-то такое, что его выводит за пределы ситуации, в которую он включен... Становление есть нахождение в ситуации, затем выход за пределы этой ситуации в сознании и действии» [9, с. 341].

Человеческий организм в процессе жизнедеятельности, сменяя один режим функционирования на другой в пределах того или иного органа или системы, а также в рамках всего организма, изменяясь волнообразным, ритмичным образом, необходимо проходит критическое состояние – нейтральную точку, нулевое состояние «всеобщего функционального знаменателя», одинаково близкое по своим функциональным особенностям (сущность которого – нейтральность) абсолютно всем системам и элементам организма, а поэтому выступающее в качестве «всеобщего координатора» и «управителя» (обнаруживая явление акмесинергетической целостности), в качестве «кнопки управления» человеческого организма, ибо придает ему свойство целостности и устойчивости, актуализируя качество, которое делает организм живой сущностью, способной реагировать на окружающую среду целостно-интегральным образом.

Целостно-интегральное реагирование организма доказывается реакцией организма на стресс. Как показал Г. Селье, любое специфическое стрессорное воздействие на организм вызывает у него единую реакцию, которую можно определить как «симптомы болезни вообще». То есть в критическом состоянии, обнаруживаемом посредством стресса, организм предстает как целостная система, единство которой реализуется за счет гипотетического нейтрального состояния, являющегося «срединной» точкой саморазворачивания любого волнового явления (солитона), в котором (точке) эта волна претерпевает коренную функциональную перестройку (как показывает биоритмология в течение суток организмы проходят фазы – точки бифуркации, в которых они коренным образом функционально изменяются). Данная точка равноудалена по отношению ко всем «участкам» волны, ибо по отношению к нулю все числовые выражения являются одинаково неопределенными. Нуль как выразитель критического состояния при этом выражает критическую (покойную) фазу развития, в которой совершаются все преобразования, все виды преобразований и трансформаций.

Категория границы как нейтральной (целостности) сущности может по-разному интерпретироваться как в виде некоего «допричинного» сигнулярного состояния материи, породившего мир, так и в виде *математического нуля*. «Как граница между положительными и отрицательными величинами, как единственно действительно нейтральное число... он не только представляет собой весьма определенное число, но и по своей природе важнее всех других, ограничиваемых им чисел. Действительно, нуль богаче содержанием, чем всякое иное число. Прибавленный в любому числу справа, он в нашей системе счисления удесятерит данное число. Нуль уничтожает всякое другое число, на которое его умножают; если его сделать делителем или делимым по отношению к любому другому числу, то это число превращается в первом случае в бесконечно большое, а во втором – в бесконечно малое; нуль есть единственное число, находящееся в бесконечном отношении к любому другому числу. Дробь $0/0$ может выражать любое число между минус бесконечностью и плюс бесконечностью и представляет в каждом случае некую действительную величину. Итак, где бы мы не встречались с нулем, он повсюду представляет нечто весьма определенное, и его практическое применение в геометрии, механике и т.д. доказывает, что в качестве границы он важнее, чем все действительные, ограничиваемые им величины» (Ф. Энгельс).

В психике человека критические состояния имеют место в так называемых измененных состояниях сознания, в фазовых явлениях психики, динамика которых весьма сходна с динамикой фазовых состояний, обнаруживающихся в развивающихся физических объектах.

В литературном процессе критические состояния реализуются в рекурсионных процессах актуализации литературных явлений, в педагогике – в «методі взрива», разработанном А. С. Макаренком, который обнаружил явление «взрывного» перепрофилирования психических состояний своих воспитанников в момент специфического педагогического воздействия.

В целом можно говорить о специальном парадоксальном эффекте границы, который наблюдается во многих формах социального поведения, когда, как показывают этологи, лесная поляна, берег моря, межа вспаханного поля и вообще любая особенность на однообразной

местности привлекает живых существ, когда жизнь роится главным образом на границе раздела трех сред – океана, суши и атмосферы. Тут можно говорить о феномене *социального маргинализма* как состояния индивидов, которые находятся на границе двух конфликтующих жизненных укладов. Маргинализм при этом может пониматься не только как социальный, но и научный феномен, – как источник движения к новому. Граница, выступающая нейтральным, центральным моментом любого отношения, отражается в структуре логического суждения. Дело в том, что структура логического силлогизма универсальна и проистекает из структуры древнегреческого мифа. В данной структуре (субъект – *связка* – предикат) *связка* как *граница* между двумя логическими терминами имеет решающее значение и является логической и языковой универсалией, а возникновение логики как науки зависит от той роли, которую играет данная *связка*.

Эффект границы проявляется и в том, что «человеческие гены воспроизводят себя не в некоей общей аморфной массе населения страны, региона, континента или мира в целом, а именно в этнических границах это приводит к формированию генетического своеобразия этносов и различий между их гедофондами». Как показал Л. Гумилев в книге «*Этногенез и биосфера земли*», оси пассионарных толчков, подобно «жизненному порыву» А. Бергсона, дают импульс развитию тех или иных глобальных социальных процессов. Эти оси проходят через стыки ландшафтов и, как следствие, через сообщества людей, которые занимаются различными видами хозяйственной деятельности.

О роли границы мы можем узнать и из факта про так называемые «третичные зоны мозга» А. Лурии (зоны ассоциативного перекрытия), где вторичные зоны, реализующие специфические функции, пересекаются и где утрачивается модальная специфичность. Именно третичные зоны обеспечивают ощущение более высокого порядка. Феномен границы мы находим и в следующем факте: «максимум делящихся клеток приходится на предрассветные часы, когда ночь сменяется световым периодом». Интересно, что период от трех до пяти утра многими эзотерическими источниками полагается моментом «X», когда космос и человек «соприкасаются».

Колдуны древности, как отмечал К. Кастанеда, называли время захода и восхода Солнца «щелью между двумя мирами». Психологам известно, что в состоянии перехода между сном и бодрствованием наличествует парадоксальная фаза, являющаяся искомой целью духовных практик: «Грань между сном и бодрствованием условна; то и другое сочетая в духе, ты в *третье состояние* обязан себя ввести» (В. Сидоров).

В психологии переходные фазы в процессе роста организмов называются критическими, бифуркационными, сензитивными, импринтинговыми, играющими решающую роль в выборе направления органогенеза и в формировании психических функций и состояний.

В концепциях решения проблемы, принятия решения граница может пониматься как «логический вакуум» – неотъемлемый атрибут всякого познания, которое, развиваясь скачкообразно, время от времени обнаруживает «логические вакуумы», заполняющиеся логической мыслью после процесса озарения. В экзистенциализме «граничной ситуации» между жизнью и смертью (соотносящейся с такими культурологическими феноменами, как инициация, посвящение, крещение и т. д.) придается решающее значение в процессе прозрения человеком своей сущности.

Можно предположить, что наш мир перманентно пребывает в критическом состоянии (серии критических состояний), а его некритические стационарные состояния обнаруживаются (моделируются) лишь на теоретическом уровне.

Поскольку наш мир «погружен» в критические состояния, в которых происходит его изменения как на микро-, так и макроуровнях, то изучение и моделирование критических состояний может считаться основной задачей современного научного исследования, направленного на выявление закономерностей актуализации критических состояний, присутствующих в любом движении (в том числе и в развитии человека) в качестве его основополагающего атрибута.

На языке теории катастроф критическое состояние системы обнаруживается в момент распада, разрушения системы, которая как гомеостатическая сущность, согласно принципу Ле Шателье, способна достаточно долго сохранять устойчивое («некритическое») состояние за счет внутренних гомеостатических ресурсов, пока последние не будут исчерпаны, – и тогда начинается распад системы, ее вход в критическую фазу своего развития, который

приобретает лавинообразный характер, а поводом для такого процесса может послужить самый ничтожный фактор [1].

На языке синергетики, распад системы, ее разрушение сопровождается ее входом в динамическое (критическое) состояние хаоса (точки бифуркации, состояния деирерхизации), где прошлой системы уже нет, а будущей – еще нет. Именно в этом критическом динамическом состоянии «детерминированного хаоса», где стирается грань между актуальным и потенциальным, частью и целым, простым и сложным, система (а точнее – псевдосистема) «выбирает» путь (аттрактор) своей дальнейшей эволюции и кристаллизуется как «новая» система. Процесс и механизм этой кристаллизации чрезвычайно трудно интерпретировать на теоретическом уровне, поскольку здесь имеет место появление новой системы с новыми системными (эмерджентными) свойствами, появившимися как будто бы ниоткуда [10].

Важным является то, что в критическом состоянии динамического хаоса система предстает как единое целое (что фиксируется принципом несиловой корреляции квантовых систем, а также *парадоксом Эйнштейна-Подольского-Розена*), все части которого обнаруживают пребывание в «поле» несиловой синхронической корреляции (ср. с принципом синхронности К. Юнга, П. Девиса), а сама система в этом критическом состоянии имеет тенденцию отдавать предпочтение реагированию на сверхслабые (информационные) воздействия (сигналы) внешней среды.

Единство системы, пребывающей в критическом состоянии, иллюстрируется таким наблюдением. Как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс в книге *«Порядок из хаоса»*, в случае нелинейных химических реакций появляются дальнедействующие корреляции. Частицы, находящиеся на макроскопических расстояниях друг от друга, перестают быть независимыми. «Отзвуки» локальных событий разносятся по всей системе. Интересно отметить, что такие дальнедействующие корреляции появляются в самой точке перехода от равновесного состояния к неравновесному. При этом в равновесном состоянии молекулы ведут себя независимо: каждая из них игнорирует остальные. Такие независимые частицы можно было бы назвать гипнонами («сомнамбулами»). Каждая из них может быть сколь угодно сложной, но при этом «не замечать» присутствия остальных молекул. Переход в неравновесное состояние пробуждает гипноны и устанавливает когерентность, совершенно чуждую их поведению в равновесных условиях.

В синергетике признается, что именно хаос (критическое состояние) выступает в качестве «клея», который связывает части в единое целое. Общее «координационное поле» хаоса как сущности принципиально множественной должно быть «обеспечено» неким «нейтральным элементом» как всеобщим координационным началом всего и вся. С другой стороны, можно утверждать, что данный нейтральный элемент присутствует в хаосе как нечто потенциально-возможное, виртуальное, косвенное, имплицативное (подразумеваемое), как фактор целостности, который экспериментально открыт квантовой физикой. Кроме того, с точки зрения синергетики все многообразие различных структур можно свести к единому началу, к среде, в которой в потенциально-непроявленной, виртуальной форме уже содержатся все возможные для данной среды структуры.

Таким образом, на уровне онтологии толерантность реализуется в фундаментальном феномене Вселенной – критических состояниях, а задача современной науки состоит в том, чтобы научиться моделировать и управлять критическими состояниями посредством генерации специфических этим критическим состояниям сверхслабых сигналов. Человек, его сознание как управляющий фактор в данном случае превращается в сотворца Вселенной, направляющего ее развитие в определенное русло и получающего при этом статус активно-творящего начала мира, находящего отражение в таких категориях, как «ноосфера», «антропный принцип Вселенной», «Наблюдатель» – из одноименного парадокса квантовой физики, согласно которому человек как наблюдатель может одним своим присутствием инициировать («сотворять») вселенные.

Литература

1. Арнольд В. И. Теория катастроф / В. И. Арнольд. – М. : Наука, 1990. – 128 с.
2. Вознюк О. В. Концепція цілісності як основа філософського синтезу знань : монографія / О. В. Вознюк – Житомир : Рута-Волинь, 2005. – 388 с.
3. Вознюк А. В. Педагогическая синергетика : монография / А. В. Вознюк. – Житомир : Изд-во ЖГУ им. И. Франко, 2012. – 812 с.

4. Вознюк О. В. Педагогічна синергетика : генеза, теорія і практика : монографія / О. В. Вознюк. – Житомир : Вид-во ЖДУ імені Івана Франка, 2012. – 708 с.
5. Вознюк А. В. Интегральная концепция соматического и духовного здоровья личности : монография / под ред. А. А. Дубасенюк / А. В. Вознюк. – Житомир : Изд-во ЖГУ им. И. Франко, 2013. – 716 с.
6. Вознюк О. В. Розвиток особистості педагога в умовах цивілізаційних змін : теорія і практика : монографія / О. В. Вознюк. – Житомир : Вид-во ЖДУ імені Івана Франка, 2013. – 614 с.
7. Вознюк О. В. Нова парадигма моделювання та розвитку історико-педагогічного процесу : монографія / О. В. Вознюк. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014 – 550 с.
8. Золотухин В. М. Толерантность как проблема философской антропологии // Автореф... дис. докт. философ. наук. – 09.00.13 – религиоведение, философская антропология и философия культуры. – Екатеринбург, 2006. – 44 с.
9. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – М. : Педагогика, 1973. – 427 с.
10. Хакен Г. Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Г. Хакен. – М. : Мир. – 1985. – 411 с.

Леся Бідоцько (Київ, Україна)

ПАРАДОКСИ ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК НЕЛОГІЧНОГО КОНСТРУКТА

Толерантність (від лат. *Tolerantia* – терпіння, прийняття) передбачає терпимість «іншого» або чогось, що не є «самістю». У такому широкому значення втрачається евристичний сенс цього поняття, тому його що семантичне поле стає, фактично, безкінечним.

Толерантність є логічний конструкт, що сам себе заперечує. Необмежена терпимість повинна призвести до зникнення терпимості, як стверджує британсько-австрійський філософ Карл Поппер, виходячи з позиції критичного раціоналізму [2, с. 329].

Уявімо толерантне суспільство, що безмежно терпляче ставиться до всіх, навіть до нетерпимих. Воно не готове захищати свої благі гуманні ідеї від атак нетерпимих індивідів. За Поппером, «толерантні» в такому випадку рано чи пізно будуть знищені. Це так званий парадокс терпимості. З іншого боку, якщо суспільство толерантне, то воно встановлює такі правила й механізми, які би запобігали ненависті на ґрунті раси, релігії, походження тощо. Нетолерантна поведінка вважається девіантною, а отже, є карною. Тобто, виникає ситуація, коли толерантні не толерують нетерпимих. І хоча це відбувається з метою самозбереження суспільства та його цінностей, все ж бачимо приклад того, як толерантність заперечує свою сутність.

Таким чином, «терпимість» залишає нерозкритими такі питання : чи слід бути толерантними до нетолерантних, і чи є межі у толерантності та хто їх визначає. Відтак, перше питання є логічним уроборосом. А відповідь на друге питання належить до сфери того, про що варто мовчати [1, с. 85]. Ці дві полярні позиції, почасти, впадання в крайнощі. Адже не існує «толерантного» суспільства у його чистому вигляді, так як і нема світового хоівару між таборами «терпимих» й «нетерпимими», а сам дискурс толерантності перетворюється на апологетику.

Толерантність – доволі зручний конструкт, яким можна визначити межі терпимості. Як бачимо, він несе відбиток соціальних умов, в якому виник. В одну епоху, за межами терпимості знаходяться атеїсти, чорношкірі чи відьми, а в іншу – сексуальні меншини, внутрішньо переміщені особи чи трудові мігранти.

Інший парадокс толерантності, який слід взяти до уваги, пов'язаний з моральним ідеалом або цінністю. Толерантність як моральний ідеал передбачає наявність відхилення, нетривіальність, моральну важливість цього відхилення, моральну незгоду суб'єкта толерантності із цим відхиленням, силу, якою володіє об'єкт толерантності для реагування на порушення, відмова від володіння силою. Людина є толерантною, якщо вона відмовляється від впливу на існування певної морально нетерпимої девіації [3, р. 160].

Толерантність як *всеохоплюючий must-have* чи як *правило доброго тону* – це конструкт відносно недавній. Коли людство приймає те, що об'єкти безмежні у своїх якостях і проявах, а обмежене людське сприйняття не здатне охопити їх повністю, доцільно говорити про толерантність. Адже в цій іпостасі вона постає як здатність співіснування біологічних видів у суспільстві. У процесі тривалої хаотичної боротьби між різними ворогуючими видами, за

певних умов виникне думка, що доцільніше мирно співіснувати. В протилежному випадку, суспільство прийде до самознищення. Отже, толерантність потрібна для збереження різноманіття видів.

Не слід виокремлювати єдину правильну позицію як істинну. Атеїст нічим не гірший і не кращий від ревного вірянина, за умов, коли вони приходять влаштуватися на роботу швейцаром чи м'ясником. А особа з фізичним обмеженням однаково добре здатна сортувати листи чи шити одяг, як і та, що абсолютно здорова. Доводячи цю тезу до найбільш узагальненої думки, дійдемо до ідеї справедливого, рівного суспільства, де матиме місце негачія або максимальна елімінація соціального дарвінізму. Правила толерантності передбачають однакове ставлення до успішного й активного елемента суспільства та дефективного чи біологічно непристосованого. Виходячи з цього, можна говорити про толерантність як певну природню річ – як прояв соціальної відповідальності.

Нарешті, нетолерантність як боязнь «іншого» переходить в толерантність як прийняття «іншого», ілюструючи цим самим діалектичну природу суспільних явищ.

Література

1. Вітгенштайн, Людвіг. Tractatuslogico-philosophicus = Філософські дослідження / Пер. з нім. Євген Попович. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
2. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т. I. Чары Платона.
3. Nicholson P. Toleration as a Moral Ideal // Aspects of Toleration / Eds. J. Horton, S. Mendus. London, New York : Methuen and Co. Ltd., p. 160.

Наталія Гайворонюк, Богдан Приймак (Львів, Україна)
**ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА ІНТОЛЕРАНТНІСТЬ
 В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ**

Серед найважливіших цінностей, які дозволяють людині створювати своє буття як проблематичне і «підтримувати» його в статусі людського буття, виділимо таку цінність як толерантність. Саме вона дає можливість відповідати на запити буття, яке колись Мамардашвілі М. називав «дірявим буттям», тобто таким що весь час потребує зусиль і їх відтворення з боку людини (дозволимо собі вжити по відношенню до буття термін «латання»). Як зазначав філософ, само по собі, це буття існувати не може і без людської участі в ньому світ вмирає. Поширення толерантних відносин потребує зусиль, а сама толерантність ніяким способом не синонімічна індивідуальності та пасивності [6, с. 76]. Вона не зводиться лише до «терпимості» (тобто «насильства» над собою, яку чинить людина, щоб стерпіти іншу), а містить в собі ідею взаємодії, дієвого початку і є активним визнанням іншої людини незалежно від її етнічних, релігійних або ж гендерних особливостей» [7, с. 528]

Толерантність не можна сприйняти і в статусі застарілої цінності або ж тільки хиткого консенсусу, практично неможливого в сучасному світі. Її значення є набагато глибшим, особливо в співставленні з концептами глобалізації і мультикультуралізму, де вона внаслідок універсального значення для різних суспільств незалежно від їх відмінностей в економічному, соціальному та культурному розвитку стає новою проблемою глобального світу [3]. Залежно від сфер прояву прийнято виділяти національно-етнічну, релігійну, класово-соціальну, географічну, політичну, гендерно-сексологічну, вікову та інші види толерантності [2 с. 12–14]. Прояви толерантності у всіх цих сферах мають світоглядне підґрунтя та реалізуються у тих умовах, де суспільство контролює характер відносин, що складаються між суб'єктами, що беруть участь у соціальних процесах.

Критика толерантності комунітаризмом і фундаменталізмом в основному ґрунтується на думці про те, що її ідеї суперечать традиційним культурним цінностям, які нівелюються і відтісняються на периферію за рахунок готовності «сприйняти чуже» і не чинити йому опір. Такі ідеї на соціальному ґрунті реалізують себе як *інтолерантні* і вони є достатньо поширеними, проявляють себе у ксенофобії, дегуманізації відносин, зростанні насильства і агресії, проявах екстремізму, релігійній нетерпимості, порушенні прав людини (особливо жінок, інвалідів, соціально вразливих верств населення).

Толерантність та інтолерантність поширюються на різноманітні аспекти життєдіяльності людини. Як особистісні характеристики толерантність та інтолерантність проявляють себе у

ставленні до себе, до інших, до власної групи (груп), до інших груп, до світу в цілому. Ознаками інтолерантності є націоналізм, шовінізм, ксенофобія; насильство, агресія; фанатизм, цинізм; роздратування, забобони, негативні стереотипи [1]. Зокрема, до етнічної інтолерантності відносять націоналізм, шовінізм та ксенофобію. Решту ознак Ставицький О. О. називає проявами гандикапізму (цькування, приниження, переслідування)

Інтолерантність, що поширена сьогодні в суспільстві, має свої культурно-історичні витоки. У результаті взаємодії між людьми різних національностей, конфесій, професійного спрямування, певних фізичних особливостей склались певні стосунки та сформувались стереотипи, які зумовили схематичне, спрощене сприйняття представників різних груп у подальшому. Оскільки соціум складається з людей різних національностей, релігійних уподобань, соціальних прошарків, невід'ємною ознакою є розподіл їх згідно зі специфікою ідентичності, яка є спільною для представників окремих груп із певними рисами, що їх об'єднують. Саме на основі специфіки ідентичності формується толерантне чи інтолерантне ставлення до представників різних груп [5]. Інтолерантність, ксенофобія, дискримінація і т. ін. є тими явищами, що руйнують суспільні відносини, призводять до погіршення соціальної ситуації як у міжособистісних стосунках, групах, так і в соціумі в цілому. Вони провокують зростання напруженості, появу конфліктів, що можуть набувати національних масштабів.

Люди, які живуть у суспільстві, у якому поширені прояви інтолерантності позбавлені почуття безпеки та стабільності, що ще більш загострює конфлікти та руйнує міжособистісні стосунки. Суспільство, в якому панують інтолерантні тенденції, прагне до стирання відмінностей між людьми, не дозволяє їм проявити власні, індивідуальні риси та підкреслити свою унікальність.

Інтолерантність негативно впливає на правові відносини, провокує і підтримує соціальну напругу, руйнівню впливає на суспільну свідомість. Способом протистояти цим негативним тенденціям є культ права, який в істинній толерантності є вищим за індивідуальне благо. Важливу роль при цьому відіграє правове виховання, яке повинно враховувати комунікативну продуктивність ідеї толерантності, розвивати доброзичливість, конструктивність і діалогічність мислення і поведінки, особливо молодих людей, серед яких найбільше поширені агресія, конфліктність тощо.

Між тим, в сучасних суспільствах проблеми толерантності не тільки значно загострюються, але й переосмислюються. Прояви толерантності «переплітаються» з проявами інтолерантності, яка реалізує себе у різноманітних формах. Це пов'язано з радикальною ломкою класичних філософських програм і переходом до постмодерну у визначенні культурних цінностей, співвідношення індивідуального і загального, приватного і публічного, відмінностей і єдності. Як продукт постмодерної доби толерантність має переваги в тому, що виключає метанаративність «дискредитованої онтології класичної метафізики» і визнаючи правомірність плюралізму, прагне «до продукування таких форм знання, таких цінностей і таких форм життя, котрі були б адекватними людському світорозумінню після кризи класики» [4, с. 27].

Значення толерантності як цінності насамперед полягає в тому, що вона передбачає принципове визнання правомірності позиції Іншого і таку ж принципову неможливість усунення цієї іншості, завдяки чому, як писав Ж. Дерріда «відмінності не розчиняються в загальній ідентичності, а зберігають свою самобутність і плюральність».

Література

1. Брандт З. В. Толерантность и интолерантность : два полюса одной культуры / З. В. Брандт [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://lib.socio.msu.ru>.
2. Декларация принципов толерантности // Педагогика толерантности. – 1999. – № 3,4. – С. 12-14.
3. Дробижева Л. М., Хомяков М. Б. Новые подходы в изучении и преподавании идей толерантности как результат реализации программы Уральского МИОН. <http://www.iriss.ru.displayanalyticsystem/id>.
4. Сыров В. Н. Нарративность и толерантность // Дискурс-ПИ. Выпуск 3 : Дискурс толерантности в глобальном мире/ под. ред. О. Ф. Русаковой.- Екатеринбург : Изд-во Ур ГУ, 2003.- 178с.
5. Ставицький О. О. Інтолерантність як основний прояв гандикапізму/ О. О. Ставицький [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis.../cgiirbis_64.exe?
6. Толерантность / Общ. Ред. М. П. Мчедлова.- М. : Республика, 2004. – 416 с.
7. Философский словарь по правам человека./ Национ. ин-т по правам человека , Урал. Гос ун- им. А. М. Горького, Урал.гос. юрид. акад., Гуман. ун-т; Ред. кол. : А. В. Гайда и др. – Екатеринбург : Изд-во АМБ, 2006. – 711 с.

Андрій Герасимчук (Житомир, Україна)

ПОЛІТИЧНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В РУСЛІ ДЕЯКИХ КАТЕГОРІЙ ДІАЛЕКТИКИ

Толерантність як принцип завжди був в центрі уваги в суспільствах, які прагнули і реалізували свої матеріальні і духовні потреби. Якщо цей принцип порушувався, тут же виникали конфлікти, несумісні дії, розлад. Як слушно зазначає В. Стародубець, дискурсивне розв'язання конфліктів демократичним чином, ще не створює об'єктивних онтологічних підстав примирення ворогуючих сторін у різного роду конфліктах. Риторичні заяви представників конфліктуючих сторін йдуть якби по «поверхні» проблеми, не торкаючись її суті. Тож не випадково наголошує вищевказаний філософ, що заклики до миру, національної злагоди ще не означають перемоги примирення [1, с. 257].

Говорячи про толерантність не можна обминути і таке поняття як критика. Зазначимо, що критика у філософії до XVIII ст. ототожнювалась з поняттям «дослідження», «аналіз», «прагнення отримання повного безсумнівного і закінченого обґрунтованого знання» [2, с. 122–123]. Вже значно пізніше цей термін «перекочував» в правові науки, літературу, політологіюєтс. і став означати незгоду з чимось, інше бачення проблеми, а часто і бажання політичного і морального знищення противника. Саме останнє є найбільш відочним в політичному житті наої держави. І що є важливим: в бажанні довести своє ratio часто відбувається укрита підміна понять. Відомо, що після агресії Росії в Україну зросла така хвиля патріотизму, якої Україна ще не знала за свою історію. В свідомості пересічних громадян зникло почуття меншовартості в стосунку до «старшого брата», а натомість почуття патріотизму охопило майже всі верстви населення. В дискусіях, які проводилися в політичних колах між різними політичними течіями, якась одна з сторін, коли їй не вистачало аргументів, звинувачувала іншу в «підтримці Путіна», хоч там такого і близько не було. Але було інше. Всі дискутантанти накидаються на владу. Не було випадку, щоб цю владу не звинувачували у всіх гріхах. Виразів не вибирають. І сьогодні телеефір заповнений так званими «об'єктивними» виступами, де прикриваючись псевдопатріотичними гаслами, катушовуючи справжні особисті (іноді і не зовсім вдало) економічні і політичні інтереси. Зміст цих інтересів набирає різноманітних форм – від завуальованих «турбот» про народ до відкритої ненависті і безвідповідальності, прикладом якої став «кривавий понеділок» 31 серпня 2015 р. під стінами Верховної Ради, коли в ряди нацвардійців була кинута бойова граната та вибухові пакети, нашпиговані дрібними гайками та цвяхами. Ще не встиг розвіятись дим від вибухів, а представники партій, які організували «похід» своїх adeptів під стіни Верховної Ради, вже поспішили оголосити, що це «провокація влади». І зрозуміло ж якої – діючої. Цілком слушно з приводу цих подій в цей же день Болеслав Береза заявив: «То, чого не могли добитися Путін і його озброєні маріонетки, робиться руками провокаторів».

Очільник «Правого сектора» Д. Ярош у Дрогобицькому державному педагогічному університеті імені І. Франка 31 серпня 2015 р. цілком переконливо наголосив: «Я впевнений, що доводити ситуацію до кривавого протистояння зараз, коли є маса політичних важелів впливу на неї – це ідіотизм та гра на руку не тільки зовнішньому, але і внутрішньому ворогові» [3].

Протестуючі підійшли до стін Верховної Ради апріорі вже з готовим кліше «Зрада»! Зауважимо, що переконання наших українських горе-патріотів не є чимось новим в історії європейських суспільств. Подібні маніпуляції людьми в недалекому минулому мали місце в сусідній нам Польщі у 80-ті роки минулого століття, на що відомий польський політолог, директор Центрального методичного осередку навчань політичних наук при Варшавському університеті професор Артур Боднар на звинувачення в зраді засад суверенності владними структурами Польщі переконливо доводив: «Наше розуміння суверенності повинно ґрунтуватися на сучасних реаліях. Ці реалії визначають щонайменше на трьох істотних чинниках: колективна безпека, неконфронтаційна умова (договір), а також здатність до участі у цивілізаційних змаганнях» [4, с. 123]. А влада, доводив професор, цих засад попри все дотримується. Часто по середах (2 рази в місяць) професор А. Боднар запрошував молодих політологів до дискусій на тему: «Місце і роль влади в будівництві сучасної держави», де переконливо доводив, що кожна влада, за деякими винятками, змушена діяти патріотично, адже цим самим вона сама себе зберігає.

Сьогодні Україна веде війну не тільки за свою цілісність, свободу, захист суверенітету і демократії, але і цінності всього цивілізаційного світу і, зокрема, Європи. Всяка критика владних структур, особливо коли вона голослива, допомагає ворожій пропаганді дискредитувати Українську державу, її керівництво, засади, сіє невіру у здатності її існування. Особливо небезпечні такі дії, коли йде війна з ворогом, який не визнає жодних міжнародних домовленостей, намагається диктувати свою волю сусіднім державам, будує свою політику на фальсифікаціях історії і сучасності. Ми є свідками того, як у пропагандистській машині Росії перекручується зміст і форма, сутність і явище, причина і наслідок, необхідність і випадковість у всіх сферах суспільного життя. І ці перекручення розповсюджуються як в самій Росії, так і за її межами. І дуже прикро, коли такі перекручення підхоплюються деякими представниками українських партій і є не менш небезпечними, ніж війна на Сході України, де героїчна українська армія, добровольчі батальйони, волонтери ставлять чоло знахабнілому північному сусідові.

Література

1. Стародубець В. Філософські аспекти дослідження толерантності // Толерантність як соціогуманітарна проблема суспільства: Збірник матеріалів II Міжнародної науково-теоретичної конференції від 17–18 грудня 2008 р. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2009. – С. 257.
2. Słownikfilosofii / Pod redakcją Jana Hartmana. – Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004. – S. 122–123.
3. Ярош Д. Заява у Дрогобицькому державному педагогічному університеті ім. І. Франка. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http:// socportal.info/2015/09/01/dmitro-yarosh-nazvav-idiotizmom-terakt-pid-verhovnoyu-radoyu.html](http://socportal.info/2015/09/01/dmitro-yarosh-nazvav-idiotizmom-terakt-pid-verhovnoyu-radoyu.html).
4. Bodnar A. Polski stres. – Kraków. – Wrocław: Wydawnictwo literackie, 1986. – 160 с.

Людмила Горохова (Житомир, Україна)

**СТРАХ ПЕРЕД "ІНШИМ" – КСЕНОФОБИЯ ТА ТОЛЕРАНТНІСТЬ
У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Проблема безпеки існування людини та суспільних систем на межі ХХ-ХХІ століть набуває особливої актуальності. Характерною рисою процесів розвитку та одним з основних пріоритетів розвитку у сучасному світі є мультикультуралізм – політика, що спрямована на розвиток і збереження як в окремій країні, так і у світі в цілому культурних відмінностей, включно з ідеологією та теорією, що обґрунтовує таку політику. Основним аспектом мультикультуралізму є толерантність, що полягає у вимозі паралельного співіснування різних культур, їх взаємної проникності та збагачення. У сучасній Європі мультикультуралізм передбачає включення у культурне поле титульної нації елементів культур емігрантів. Зростаюча мультикультуралізація національних спільнот все гостріше актуалізує проблему толерантного відношення до Іншого (Чужого), яку можна виміряти у двох категоріях, що їх пропонує Є. Більченко, – «активна толерантність» – як моя свідомо позиція поваги до Іншого та «пасивна толерантність» як вимушена необхідність «терпіти» присутність Іншого [1].

Толерантність вже декілька століть вважається людською чеснотою, адже вона передбачає терпимість до відмінностей між людьми, вміння жити, не заважаючи іншим, здатність мати права та свободи, не порушуючи права й свободи інших. Толерантність також є основою демократії, адже нетерпимість у поліетнічному, поліконфесійному чи полікультурному суспільстві призводить до порушення прав людини, насильства й соціальних конфліктів. У сучасній соціальній філософії посилюється увага до проблеми формування толерантності в українському суспільстві. Зокрема це праці С. Дрожжиної, І. Жадан, Н. Колесніченко, В. Мухтерем, Н. Паніної, Н. Шовкопляс. В Україні як багатонаціональній державі з розмаїттям культур і релігій терпимість до сприйняття іншого, часом несхожого, є головним фактором внутрішньої стабільності й мирного розвитку.

Загальний рівень ксенофобії в Україні не є вищим та більш загрозливим для становлення громадянського суспільства, ніж в інших посттоталітарних країнах. Навпаки, він суттєво нижчий, ніж, скажімо, в Польщі, Румунії, Угорщині, Словаччині. Але прояви ксенофобії україно-, русо-, юдо-, кримо-татаро- тощо, а також відносно ромів та вихідців

із Кавказу, Азії та Африки є все ж таки доволі частими. Протягом останнього часу українське суспільство неодноразово було свідком численних актів вандалізму щодо українських, російських, єврейських святинь та символів, публікацій із відчутним присмаком ксенофобії в певних виданнях.

Численні факти та цифри про значне збільшення кількості расових злочинів і расистських настроїв в Україні підтверджує щорічна доповідь міжнародної організації «Амнесті Інтернешнл» [2]. Звичайно расизм та ксенофобія не є суто українськими явищами але те, що їх прояви стають все частішими, підтверджує важливий індикатор зростання соціальної напруги та необхідності швидких дій у традиційно полікультурній державі. Всеукраїнський перепис населення від 2001 року свідчив, що на території країни проживали представники понад 130 національностей і народностей, а національні меншини становили 22,2 % населення країни. Зазвичай, прийнято пов'язувати ксенофобію з діяльністю нетолерантних націоналістичних або екстремістських організацій та груп. Дійсно, їх діяльність викликає резонанс у ЗМІ й обурення громадськості, але, на жаль, набагато частіше люди стикаються з расизмом і ксенофобією з боку звичайних державних службовців та пересічного населення, й саме це сьогодні є найбільш небезпечним як для держави, так і для суспільства.

У сучасному суспільстві у більшості випадків в основі провокацій лежить підміна понять. Толерантністю називають явище, яке найпростіше назвати сленговим словом «терплячка». Толерантність – широке поле для провокацій, махінацій та маніпуляцій. Підміна цього поняття на близькі і не дуже близькі – розповсюджене явище. Терпіння та розуміння – це не абсолютне прийняття всього, що протирічить внутрішнім переконанням. Людина, яка сприймає абсолютно все – безпорадна, вона прийме й жорстокість, й несправедливість, й агресію, адже все можна прикрити поняттям толерантності.

Для багатьох людей толерантністю є терпіння притиснень, адже «навіть коли тобі «сідають на шию», ти мусиш терпіти». Але ж суттю толерантності є вміння відноситись до інших незалежно від їх : раси, нації, релігії, мови, гендеру, статі, сексуальної орієнтації, політичних вподобань і таке інше. Варто зазначити, що ксенофобія властива практично всім живим істотам, це природний механізм, направлений на захист свого виду, генофонду, а в людському аспекті – нації. До тих пір, поки нація і культура зберігає себе, поки йде здоровий обмін цінностями, що взаємно збагачує сторони, толерантність повинна стояти на сторожі такого обміну.

Ксенофобія – страх перед чужими, сторонніми. Вона може включати : етнофобію, антисемітизм, мігрантофобію, націоналізм, дискримінацію, нетерпимість. Небезпека міжетнічної, міжконфесійної, соціально-економічної, політичної нетерпимості зростає разом із активністю екстремістських рухів, які розпалюють ненависть та соціальні конфлікти. Толерантність це перш за все активна життєва і соціальна позиція, направлена на гармонізацію суспільства і стосунків в умовах неоднорідності расової, культурної, соціальної. Метою толерантності є співіснування на взаємовигідних умовах, коли всім учасникам стосунків комфортно.

Вчитись толерантності варто саме зсередини, з себе. При нагнітанні зовнішніх обставин, при соціальній нерівності та соціальних негараздах толерантність може стати «опудалом» для активних «захисників цінностей, нації, раси». Толерантна людина реагує на конкретні дії, конкретну поведінку, вчинки, мораль, вона не говорить «вони всі так вчинять», і не мотивуватиме свої вчинки чийось походженням, кольором шкіри або національністю. Толерантна людина ставиться до іншої відповідно до її моральних якостей і поведінки, а не за зовнішніми проявами або внутрішніми незмінними якостями (мова, колір шкіри).

Якщо ж людина мотивує свою власну аморальну поведінку релігійними переконаннями, статтю, політичними поглядами, чи варто прикладати до неї поняття толерантності? Як можна відноситись «толерантно» до тероризму, коли організатори терористичних актів прикриваються якраз власною національністю, культурою або кольором шкіри. Це – граничні випадки, адже ми стикаємось із толерантністю практично щодня.

Толерантна людина відноситься не узагальнюючи, а індивідуально. До уваги береться не біологічна ознака, не стереотип, не соціальне становище, а безпосередні якості, поведінка, слова. Для толерантності необхідна взаємність. Якщо ми будемо відноситись толерантно до представника іншої нації, а він, з огляду на його особисті якості, скористається цим, тоді толерантність буде лише надмірним терпінням, що перетвориться на слабкість. Немає перспектив

відноситись до всіх людей однаково, оскільки є різні критерії відношення. Так, до людини з обмеженими можливості толерантно буде відноситись як до рівного. Потурання всюдозволеності, що опирається на «толерантність» – ось небезпека, з якою ми зустрічаємось. Толерантність – це можливість взаємодії між людьми поза контекстом їх вроджених властивостей і якостей, які вони не можуть змінити. Це визнання того, що ці властивості та якості не є центральними для визначення якою є ця людина, що саме вона робить, на що здатна, як її сприймати.

Культурний контекст країни, де ми живемо, надзвичайно важливий. Там, де є багато націй, потрібні закони толерантності. Саме тому, що «нетолерантність» – ксенофобія, страх перед чужими – у людини в крові. Там, де одна культура поглинає іншу, говорити про толерантність знов стає важко, оскільки виникають інші цінності, які треба захищати. Чи буде країна, яку загарбала інша країна, «толерантною» по відношенню до загарбника? Чи буде захист своєї мови, культурних надбань – нетолерантною поведінкою до загальнолюдських цінностей миролюбства, прощення і культурності? Саме на таких «протиріччях», які не є протиріччями, і виникають суперечки, які перетворюються на нетолерантні сутички. Там, де є неоднорідність, необхідно вводити поняття толерантності, щоб запобігти кровопролиттю або навіть просто суперечкам.

Насамперед, необхідно визначитися з поняттями «толерантність», «ксенофобія» та «расизм». У окремих довідкових джерелах зазначається, що толерантність є різновидом взаємодії та взаємовідносин між різними сторонами (індивідами, соціальними групами, державами, політичними партіями, за яких сторони виявлять сприйняття й терпіння щодо різниці в поглядах, уявленнях, позиціях і діях [3, с. 352]. Інше джерело наголошує на тому, що толерантність – це терпимість до несхожого роду поглядів та звичок. Толерантність необхідна щодо ставлення до особливостей різноманітних народів, націй і релігій. Вона є ознакою впевненості в собі й усвідомлення надійності своїх власних позицій, ознакою відкритого для всіх ідейного напрямку, який не боїться порівняння з іншими точками зору та не уникає духовної конкуренції [4, 457 с.]. Відзначається також аксіологічний аспект поняття «толерантність», оскільки, вона є «цінністю та соціальною нормою громадянського суспільства, що проявляється в праві бути різними для всіх індивідів; забезпеченні стійкої гармонії між різними конфесіями, етнічними й іншими соціальними групами; готовності до розуміння та співробітництва з людьми, які розрізняються за зовнішністю, мовою, переконаннями, звичаями й віруваннями» [4, с. 54].

Ксенофобія – це хворобливий стан, що проявляється у нав'язливому страху стосовно чужинців чи просто чогось незнайомого, чужоземного, а також страх перед іноземцями та ненависть до них. Розрізняють дві основні форми ксенофобії, перша – спрямована на групу всередині суспільства, що вважається чужою та шкідливою для цього суспільства: наприклад, нові іммігранти, біженці, трудові мігранти, євреї. Об'єктом другої форми ксенофобії є головним чином культурні елементи, що вважаються чужими. Ксенофобія передбачає наявність віри в те, що об'єкт ворожості є чужим. В іншому джерелі зазначено, що ксенофобія означає «нав'язливий, нездоланий страх щодо незнайомих людей, а також характеризує певні відхилення у психіці людини, які полягають у виникненні стійкого хворобливо-негативного ставлення до чогось або до когось. Поширеним різновидом ксенофобії є стійке почуття неприязні і відвертої ворожості, ненависть до людей певної національності» [3, с. 178]. Окремі автори наголошують, що ксенофобія це негативне, емоційно насичене, ірраціональне за своєю природою (але таке, що прикривається псевдорациональним обґрунтуванням) ставлення суб'єкта до певних людських спільнот та їх окремих представників («чужинців», «інших», «не наших») [5]. Вона виявляється у відповідних соціальних установках суб'єкта, забобонах і упередженнях, соціальних стереотипах, а також у його світогляді в цілому.

Стосовно ж поняття «расизм» можна зазначити, що, з точки зору філософії, він є сукупністю антинаукових концепцій, які твердять про фізичну та психічну неповноцінність певних людських рас і роблять історію й культуру народів залежними від їхніх расових відмінностей [6, с. 562]. Підкреслюється, що расизм (англ. racism) – це світогляд, а також політичні теорії та практики, які на ньому ґрунтуються, котрі засновано на уявленні про поділ людей на біологічно різні групи на основі видимих особливостей зовнішнього вигляду (колір шкіри, структура та колір волосся, риси обличчя, будова тіла й т. п.) і різному ставленні до людей та їх спільностей залежно від їх приналежності до цих груп. Расизм як

політика це дискримінація окремих осіб, суспільних груп, у найгірших своїх проявах це політика переслідувань, принижень, здійснення насильства, нагнітання ворожнечі та неприязні, поширення відомостей, що паплюжать людину або частину людей; завдання шкоди за ознакою раси чи етнічного походження. Причиною расизму як явища є ксенофобія. Власне расизм значною мірою і є ксенофобією за ознакою видимої відмінності щодо зовнішності. Як різновид ксенофобії расизм є ірраціональною, але природною реакцією людей на чуже та невідоме, проте лише ксенофобією расизм аж ніяк не вичерпується [5].

Толерантність варто розглядати на конкретних прикладах, які можуть вчити нас людяності, соціальній активності, розумінню, прийняттю, повазі і самоповазі. Так, нещодавно в Україні пройшов чемпіонат Європи ЄВРО-2012. Це було цікаве випробування для українців і своєрідне відкриття держави для світу. Україну відвідали мільйони іноземців, носіїв інших мов, представників різних національностей, культур, рас. Це було відкриття України як доброзичливої, толерантної та комфортної платформи для спілкування між націями та державами. З другого боку, наявність на території сучасної України великої кількості іноземних громадян, зумовлена її унікальним положенням між Сходом та Заходом. При цьому слід відзначити, що найчастіше їх перебування в Україні тимчасове. Так, за даними Адміністрації Державної прикордонної служби України на територію України з початку 2008 р. в'їхало 16 мільйонів іноземців, за той же період виїхало 15,5 мільйонів осіб [7]. Чисельність осіб, котрі постійно проживають на території України, які отримали статус іммігрантів приблизно 171 тисяча. Таким чином, реальна кількість нелегальних мігрантів достеменно невідома.

З точки зору соціальності, толерантність – чи не єдина умова співіснування різних людей, можливість отримувати і віддавати досвід, ділитись новим і вчитись. Консолідація суспільства сприяє зростанню поваги до соціальних та загальнолюдських цінностей, повазі до світових культур тощо. Людина, що краще розуміє себе – краще зрозуміє й іншого. Зростання усвідомленості окремих індивідів, соціальних груп, суспільства загалом сприяє розвитку толерантності. На державному рівні соціально-економічний розвиток країни багато в чому залежить від успішного формування культури перемовин, мистецтва пошуку компромісів, продуктивної конкуренції між різними фінансово-промисловими групами, сферами малого й середнього бізнесу в умовах модернізації економіки. Толерантність тут є прагматичною нормою, соціально та економічно обумовленою, за допомогу якої формується баланс між інтересами конкуруючих сторін.

Узагальнюючи вищевикладене, можемо зазначити, що в українському суспільстві й державі посилюється актуальність ефективної протидії проявам ксенофобії та расизму. Незважаючи на етнічну, конфесійну, мовну, культурну різноманітність України на державному рівні досі немає жодної програми щодо підвищення толерантності в суспільстві. Реакція державних органів на випадки ксенофобії та расизму є недостатньо швидкою й ефективною. Така ситуація свідчить про необхідність з боку держави та політичної еліти України взяти на себе відповідальність за створення оптимального системного механізму формування у суспільстві толерантності як соціальної цінності. Агресивність, конфронтація, відчуженість мають поступитися місцем толерантному ставленню людей одне до одного, взаєморозумінню й довірі. Це сприятиме розв'язанню найактуальнішого завдання сучасної української держави, від якого залежить подальше її існування та розвиток, переходу від внутрішньосуспільного протистояння, підозри, агресії до злагоди, взаємоповаги, національної стабільності, до відкритості та співробітництва зі світовим співтовариством на засадах загальноновизнаних демократичних принципів.

Толерантність – це гармонія в багатоманітті, це не лише моральний обов'язок, але й політична та правова потреба; адже саме від того, наскільки принцип толерантності реалізований, залежить досягнення злагоди в суспільстві. Толерантність, це перш за все активні відносини, які формуються на основі визнання універсальних прав і основних свобод людини, а також обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму, демократії та правопорядку.

Література:

1. Більченко Є. Ідентичність і толерантність : до проблеми співвідношення / Є. Більченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу до джерела : <http://poezia.org/ua/publications/16814/print>

2. Україна : Уряд повинен вжити усіх заходів для припинення расової дискримінації – 2008 [Електронний ресурс] : щоріч. доп. Amnesty International. – Режим доступу : <http://www.xenodocuments.org.ua/article/356>.
3. Політологічний енциклопедичний словник : навч. посіб. – К. : Генеза, 1997. – 400 с.
4. Декларація принципів толерантності. Прийнята на XXVIII сесії Генеральної конференції держав членів ЮНЕСКО (25 жовтня – 16 листопада 1995 р.) // Віче. – 2002. – № 1. – С. 53 – 60.
5. Кроз М. В. Социально-психологические и правовые аспекты ксенофобии / М. В. Кроз, Н. А. Ратинова. – М., 2005. – 40 с.
6. Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К. : Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
7. Статистичні дані адміністрації Державної прикордонної служби України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pvu.gov.ua>.

Ірина Горохолінська (Чернівці, Україна)

РЕЛІГІЙНОГО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ СТАТУСУ ГОМОСЕКСУАЛІСТІВ У ЄВРОПІ ТА ПИТАННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Питання статусу, прав та свобод осіб нетрадиційної сексуальної орієнтації взагалі та геїв зокрема є проблемою актуальною, а, до певної міри, й провокативною в умовах євроінтеграційних прагнень України. Об'єднана Європа, як відомо, обстоює і пропагує цінності терпимості, толерантності, свободи й гідності всіх людей незалежно від їхньої національної, культурної та, що важливо в даному разі в контексті пропонованої розвідки-дискусії, сексуальної приналежності. Викривлене, пропагандистське висвітлення даної проблеми в Україні призвело до певних упереджень та штампів усвідомлення етико-релігійного та суспільно-правового статусу гомосексуалістів у Європі й пов'язаних із цим реалій українського суспільного та духовно-культурного життя.

Європейські стандарти суспільних цінностей спрямовані передусім на утвердження ідей свободи, рівності та гідності всіх людей в умовах глобалізації та мультикультуралізму. Забезпечення практичного втілення цих принципів можливе лише за умови дотримання надважливого принципу взаємодії представників різних націй, світоглядних традицій, культур тощо – принципу толерантності. Головним правовим актом, що обґрунтовує принцип толерантності як базову вартість європейських суспільних взаємин є «Декларація принципів терпимості ЮНЕСКО» (від 16.11.1995). Саме ґрунтуючись на її положеннях, провідні європейські держави розпочали політику розгортання реальних механізмів впровадження толерантності до представників ЛБГТ спільноти : «Терпимість – це поняття, що означає відмову від догматизму, від абсолютизації істини і затверджує норми, встановлені в міжнародних правових актах в галузі прав людини» [Див. : 4]. Очевидно, що толерантність є неодмінною ознакою сучасного відкритого суспільства. А тому толерантне ставлення до представників нетрадиційної сексуальної орієнтації в Європі впроваджується на багатьох рівнях, щоправда, не в усіх державах однаковою мірою. Вважається, що в таких умовах недостатніми є тільки «прийняття іншого, погляди якого я не поділяю», або що гірше «терпимість до слабкості інших», що визначені різновидами толерантності [Див. : 7, с. 42].

Згідно з європейськими стандартами толерантності необхідною умовою її культивування є сприяння зміні суспільної думки щодо ЛБГТ спільноти засобами освіти, суспільно-політичних процесів, культурних акцій тощо. Задля убезпечення європейського співтовариства від маргіналізації гомосексуалістів здійснюється багатовекторна політика : зміна програми освітніх курсів (зокрема курси «Сексуального виховання» в певних країнах Європи), зміна правової системи щодо родинно-шлюбних взаємин (узаконення шлюбів між представниками однієї статі, дозвіл на виховання дитини в одностатевих сім'ях тощо), мистецькі й мас-культурні механізми донесення ідеї «прийняття іншого» (популяризовані в літературі, кіно та ін. публічних сферах моделі та сюжети гомосексуальних взаємин, проблеми гомосексуалістів в сучасному соціумі тощо). Тобто рівень толерування та закріпленість статусу гомосексуалістів у Європі багато в чому визначається й урівноважується суспільною думкою та соціальною складовою взагалі.

Важливим аспектом «демократизації суспільних цінностей» в країнах Європи засобами держави є гендерна політика. Звернімо увагу на таку тезу: «В Україні гомосексуалізм головним чином просувається через гендерну ідеологію, яка від самого свого початку є деструктивною та базується на обмані. Відома журналістка Єва Герман з Німеччини, де гендерна ідеологія вже діє багато років, вважає, що «гендер-майнстреммінг» є найбільшою і найнебезпечнішою програмою перевиховання людської раси, але менше як 5% німців знають про те, що ж насправді є «гендерна рівність». Інша німецька вчена, соціолог Габрієла Кубі, стверджує, що саме гендерна ідеологія агресивно нищить інститут сім'ї та привела Німеччину до небаченої демографічної кризи, а це у свою чергу поставило на межу виживання ціле суспільство» [1, с. 4]. Попри те, що ми не ставимо під сумнів необхідність терпимого та толерантного ставлення до представників нетрадиційної сексуальної орієнтації все ж вважаємо, що доцільно запобігати гіперболізованим формам укріплення юридичного статусу секс-меншин, а цілеспрямовану гендерну політику рівності/розмивання статей узгоджувати з критеріями етичності та оцінності в першу чергу в контексті базових моральних вартостей та питань свободи.

Питання етичної цінності принципів толерантності та визнання рівності всіх людей не ставиться під сумнів в межах християнської цивілізації. Наразі ми говоримо не тільки про християнську релігійну мораль, але й про суспільну позарелігійну етику, що в нормах західного світу все ж має християнське коріння. Цінність свободи самовизначення як базового мірила непорушності гідності особи є також незаперечним. Попри це все певні перестороги виникають щодо співмірності питань толерантного ставлення до гомосексуалістів та їх права офіційно створювати родини. В публікації на ресурсах «Української правди», що стосується життя гомосексуалістів в Франції читаємо: «Різні асоціації та організації ЛБГТ багато зробили в останні роки для того, щоби гомосексуалісти стали помітнішими в суспільстві та мали можливості відстоювати власні права... Згодом з'явився закон про так званий «Цивільний пакт солідарності» (PACS), тобто оформлений легально різновид цивільного шлюбу, який дозволяв як гетеросексуальним, так і гомосексуальним парам офіційно оформити спільне проживання без одруження. Зрештою, у 2013 році був проголосований закон про можливість шлюбу та всиновлення гомосексуальними парами – відтоді вони мають такі самі права та обов'язки, як і інші громадяни» [5]. Чому, так вболіваючи за релігійну свободу, Європа все ж випустила з уваги той факт, що, дозволяючи гомосексуальним подружжям виховувати дітей, по-суті, піддаються ушкодженню нормальні умови формування природної статевої ідентичності дитини і неминуче завдається шкода її психологічному благополуччю? Приклад батьків, їхні ціннісні орієнтири є надзвичайно важливими для формування дитячої психіки, зокрема й на підсвідомому рівні. Навіть якщо пристати на те, що геї можуть виховати цілком психічно та фізично здорову й задоволену дитину, все ж вони, по-перше, заангажовано нав'язуватимуть їй думку про те, що гомосексуальні зв'язки є нормою. Це, за умови прийняття дитиною такої точки зору, ментально програмуватиме її в подальшому на неприродний статевий пріоритет. За умови ж протесаного налаштування дитини щодо прикладу батьків (а таке також можливе) це несе ризик психологічного конфлікту і можливості соціальної дезадаптації. Обидва окреслені варіанти реакції, отже, не свідчать про благополучні умови формування дитини і підлітка. «...Більшість людей все-таки відчувають, що статевість має щось спільне із любов'ю та продовженням роду й належить до захищеної інтимної сфери чоловіка та жінки, як завжди було в усіх високих культурах в історії людства. Гріх існував завжди. Однак святкування гріха, пропагування гомосексуальності в школах та ЗМІ, фіксування права на гріх у законах – таке настає тільки в стадії занепаду суспільства. Невідомо, чи якась культура, яка була до нас, впала би так низько, що зрівняла б в правах гомосексуальні зв'язки з подружжям і дозволила би гомосексуалістам всиновлювати дітей» [3, с. 39]. А тому, ми вважаємо, що питання толерантного ставлення до гомосексуалістів, можливостей їх професійної реалізації тощо не співмірні в етичній площині з питанням виховання та усиновлення ними дітей і якщо проблема легального різновиду цивільного шлюбу може залишатися дискусійною, то можливість творення повноцінного подружжя і права на виховання в ньому дітей, а тим паче освячення такого «союзу» Церквою є категорично неприйнятним з точки зору моралі та духовності (і не лише релігійної).

Попри неспростовні тенденції секуляризації європейського суспільства релігія та Церква залишаються важливими чинниками аксіологічного формування особи. Ціннісна сфера сучасної Європи багато в чому залежить від того, чи замінить «секулярна духовність» духовність релігійну й чи здатна Європа враховуючи утвердження прагнень щодо свобод віровизнання все-таки зберегти конструктивний вплив християнського вчення як морального авторитету суспільства. «Переглянувши результати «Дослідження Європейських Цінностей» можна сказати точно, що Європа не така світська, як здається. Близько половини всіх європейців моляться або медитують, принаймні раз на тиждень. Три з чотирьох європейців говорять, що вони релігійні. Звичайно, існує великий розрив між більш світськими північно-західними європейськими країнами і більш релігійними південно-східними. Проте навіть у такій країні, як Голландія, яка відома своїми ліберальними традиціями, один із чотирьох жителів відвідує церкву» [8, с. 106]. А тому ми можемо із впевненістю твердити, що релігія залишається важливим механізмом визначення критеріїв морально належного, а тому якщо говорити про етично-релігійний статус гомосексуалістів в Європі, то попри етичне зобов'язання до толерантності саме релігія може провести певну межу такого толерування, особливо, якщо ми говоримо про державно-соціальну підтримку певних (як то усиновлення дітей) крайнощів щодо утвердження принципу толерантного ставлення до представників секс-меншин. Християнська релігія однозначно засуджує гомосексуалізм як такий: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю...» (Буття 1 : 27, 28). «Через це Бог їх видав на пожадливість ганебну, бо їхні жінки замінили природне єднання на протиприродне. Так само й чоловіки, позоставивши природне єднання з жіночою статтю, розпалилися своєю пожадливістю один до одного, і чоловіки з чоловіками сором чинили. І вони прийняли в собі відплату, відповідну їхньому блудові (До Римлян 1 : 26, 27)». І таких цитат в Біблії можна знайти чимало. Відомим є сюжет про Содом і Гомору, які в принципі дали поширену назву гомосексуальним взаєминам – «гріх содомії».

Попри це, усвідомлюючи непересічність проблеми провідні релігійні лідери, як-от теперішній Папа Римський, не вдаються до крайнього засудження гомосексуалістів, а вказують на необхідність турботливого до їхніх морально-етичних колізій ставлення з боку Церкви та її вірних: «Ми повинні сповіщати Євангеліє на всіх дорогах, проповідуючи Добру Новину про Царство і зцілюючи, також і нашою проповіддю, кожен вид хвороби чи рани. У Буенос-Айресі я отримував листи від гомосексуалістів. Вони «зранені соціально» і кажуть, що Церква їх завжди засуджувала. Але у Церкви немає таких намірів. Повертаючись з Ріо-де-Жанейро я сказав: якщо гомосексуаліст має добру волю і шукає Бога, я не маю права його засуджувати. Тим самим я повторив сказане в Катехизмі. Релігія має право висловлювати свою думку в ім'я служіння народу, але Бог у Творінні наділив нас свободою: духовне втручання в особисте життя неможливе. Одного разу мені задали провокаційне питання, чи я схвалюю гомосексуалізм. А я відповів питанням на питання: «Скажіть: коли Бог дивиться на гомосексуаліста, Він з любов'ю схвалює його існування чи з осудом його відштовхує?». Потрібно завжди брати до уваги особистість. Тут ми входимо в таємницю людини. Бог супроводжує людей по життю, і ми теж повинні супроводжувати, враховуючи їхній стан. Потрібно супроводжувати з милосердям» [6]. Тобто релігійна людина повинна розуміти необхідність та постулювати щире та терпиме ставлення до гомосексуалістів, адже заповіді любові зобов'язують нас усвідомлюючи рівність всіх людей перед Богом – «любити ближнього свого». Але любов не передбачає потурання й заохочення суперечливих прагнень. Любов християнська – то любов жертвна, але водночас така, що «не поводитьсь нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою» (1-ше пос. Кор. 13:5-6). А правда в тому, що гомосексуальні зв'язки попри всі суперечливості є нетрадиційними, а тому заохочувати їх християнин не має ніякого морального права. Знаний дослідник П. Гусак наголошує: «як же ж повинні ставитися до гомосексуалізму всі ми – Християни та (політично активні і перейняті турботою про «спільне благо») громадяни?... І в оцінці та ставленні до неї потрібно виходити з позаморальних критеріїв: розглядати її як хворобу, як узалежнення, подібне до багатьох інших, що потребує співчуття та лікування. (Навіть якщо припустити, що гомосексуальна схильність може бути вродженою чи успадкованою, то це зовсім не означає, що вона в

такому випадку є природною. Навпаки, вона є тоді такою самою хворобою, як і вроджене каліцтво, спадковий туберкульоз чи сифіліс, і також потребує лікування, гормонального чи психологічного). Зрозуміло, що лікування повинно бути добровільним: хворі цією схильністю повинні самі хотіти змінити свою «орієнтацію», а щоби вони могли це захотіти, обов'язком усіх (лікарів, психологів і не тільки) є: називати речі своїми іменами, тобто говорити правду про хворобливість такої схильності, не обманювати хворих баєчками про її «нормальність» чи «інакшість / рівноцінність». Це, зрештою, належить до прямих обов'язків лікаря – не приховувати від хворого інформацію про його стан. Тільки знаючи правду про хворобливість цієї схильності, уражені нею можуть захотіти змінитися» [2].

Отже, якщо проблема державно-правового статусу гомосексуалістів є досить неоднозначною, а тому вимагає взаємодії соціальних інститутів та ЛГБТ спільнот й вироблення реальних моделей толерантного ставлення до останніх в практиці життя як європейських держав загалом, так і України зокрема, то етико-релігійний їх статус все ж чітко окреслений як світською етикою, так і релігійними постулатами. Приймаючи можливість «іншого» способу життя й толерантно та терпимо ставлячись до нього, все ж етика (а тим паче етика релігійна) не може вдаватися до заохочення та пропаганди таких взаємин, що є руйнівними не тільки для інституту традиційної родини, але й для продовження людської генерації в цілому.

Література:

1. Гендерне «виховання» або як з ваших дітей робитимуть гомосексуалістів. Інформаційно-аналітичне видання. – 45 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://stopgender.files.wordpress.com/2012/01/genderne-vihovannja.pdf>. – Дата останнього звернення – 06.09.2015.
2. Гусак П. Гомосексуалізм: «інша орієнтація», збочення чи хвороба? // Вісник №3 Інституту родини та подружнього життя. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.family-institute.org.ua/tl_files/nashi%20vydannia/visnyk%203/st5%20v3.pdf.
3. Габрієла Кубі. Гендерна революція: релятивізм в дії / перек. за вид. Gabriele Kuby Die Gender Revolution – Relativismus in Aktion. – Fe-Medien: Kissleg, 2007.; знім.перек.О. Степанишин та С. Матіяш; Наук. ред.: П. Гусак. – Львів: УКУ, 2012. – 57 с.
4. Декларація принципів толерантності ЮНЕСКО; Декларація, Міжнародний документ від 16.11.1995. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503. – Дата останнього звернення – 06.09.2015.
5. Огаркова Т. Життя європейців: ЛГБТ та одностатеві шлюби у Франції // Українська правда. Життя. – 28.10.2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://life.pravda.com.ua/society/2014/10/28/182863/> – Дата останнього звернення – 06.09.2015.
6. Папа Римський: позиція Церкви щодо абортів і гомосексуалістів відома, а я – син Церкви! // Папа Франциск наступник святого Петра. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://porefrancis.org.ua/?p=1478>. – Дата останнього звернення – 06.09.2015
7. Тарасюк Л. С. Проблема культури толерантності в сучасному суспільстві // Гуманітарний часопис. – 2013. – №1. – С. 39 – 44.
8. Яремчук С. С. Вивчення релігії у міжнародних проектах із дослідження цінностей // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія. Право: 36. Наук, праць. – К.: ІВЦ «Політехніка», 2011. – №1 (9). – С. 105 – 108.

Віктор Заглада (Житомир, Україна)

ПРИНЦИПИ ТОЛЕРАНТНОСТІ У НАУКОВІЙ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Гене́за науки демонструє переосмислення свого місця в культурі, призначення у житті людини. У переломні моменти, кризовий час наукове пізнання звертається до своїх основ, намагається виокремити та зберегти у них інваріантними внутрішньонаукові критерії, ідеали, норми та цінності, які перевірені практикою й забезпечують відповідний статус науки у суспільстві. Сучасний стан науки, а також стан рефлексії над нею, як і раніше стимулюють актуальність проблеми наукової раціональності, яка є частиною загальнофілософської

проблеми раціональності, досить популярної у ХХ ст. Обговорення ціннісного статусу раціональності в науці, змін ідеалів і критеріїв наукової раціональності в нових умовах, виявляється цілком виправданим у контексті аксіології науки.

Проблема раціональності науково-пізнавальної діяльності на сучасному постнекласичному етапі розвитку науки виникає *по-перше* у зв'язку із труднощами обґрунтування, пояснення, виправдання і прийняття складних систем, які знаходяться у стані побудови та включають людину (об'єкти сучасних біотехнологій, у першу чергу генної інженерії, медико-біологічні об'єкти, великі екосистеми й біосфера в цілому, людино-машинні системи, включаючи системи штучного інтелекту, соціальні об'єкти тощо), і, особливо, у зв'язку із збільшенням ступеня їх абстрактності, все більшому віддаленні думки від чуттєво сприйнятої реальності.

По-друге, проблематику наукової раціональності породжують також і нетрадиційні гносеологічні ситуації у процесі освоєння нових шарів реальності (хаос, віртуальні світи, вакуум тощо). При цьому у своїх дослідницьких практиках наука все частіше зіштовхується із феноменом невизначеності. Все більш активне входження сучасної науки у сферу невизначеного, можливого породжує у деяких радикально («лінійно») і категорично мислячих авторів зростання недовіри до науки і навіть антисциентистські настрої. Хоча, слід відмітити, що у самій філософії все більше наполегливо торує собі шлях думка про те, що філософія, на відміну від традиції рефлексувати над дійсністю, повинна тепер все частіше звертатися до світу можливого. Останнім часом ми все частіше у суспільному житті чи науковому пізнанні маємо справу не стільки з реальними, скільки з можливими об'єктами і навіть світами. У сучасних філософів існує думка про те, що справа філософії тепер не пізнавати-осмислювати і не перетворювати його, а створювати можливі світи.

По-третє, проблематика раціональності стає актуальною завдяки взаємному збагаченню методології природознавства методологічним досвідом соціогуманітарних наук, а також внаслідок посилення «пресингу» на науку і наукову спільноту з боку позанаукових форм знання й псевдонауки. До певної міри «пресинг» це – реакція (при чому нерідко гіпертрофована) на негативні наслідки науково-технологічного прогресу (екологічна криза, Чорнобильська трагедія тощо).

По-четверте, у сучасній філософії науки під стягом опозиції нео- і постпозитивізму, нерідко наполягають на перегляді традиційних концепцій істини. Зокрема, популярна протягом тривалого часу кореспондентна концепція істини тепер усе частіше поступається місцем когерентній.

По-п'яте, провокаційна місія постмодернізму, прихильники якого вказують на незвичайні, навіть радикальні тенденції в сучасному науковому пізнанні чи, меншою мірою, на постмодерністські ситуації, які час від часу виникають у сучасній науці, і до того ж, постмодернізм досить критичний (а іноді навіть радикальний) по відношенню до раціональності в науці.

У розвитку науки починаючи з ХVІ ст. виділяють три основних типи наукової раціональності: класичний (ХVІ – поч. ХХ ст.), некласичний (перша пол. ХХ ст.), постнекласичний (кінець ХХ ст. – поч. ХХІ ст.). Для науки кінця ХХ ст. – початку ХХІ ст. властиві міждисциплінарність досліджень, поява науки про складність, поява новітніх галузей науки, технонаука, зростання ролі соціально-гуманітарних знань і ін., що стали причиною виникнення нової *постнекласичної* раціональності. Ця нова раціональність не відкидає повністю попередні два типи. Відбувається перерозподіл пріоритетів у базисному списку норм, якими керується вчений, що є виявом ціннісного характеру. Постнекласична раціональність враховує співвідношення знань про об'єкт не тільки із засобами, але й із ціннісно-цільовими структурами діяльності, передбачаючи експлікацію внутрішньонаукових цінностей і їх співвідношення із соціальними цілями і цінностями. Новий тип раціональності покликаний враховувати ті ціннісні орієнтири і моральні норми, які в нових умовах регулюють відношення людини до природи, що націлені на несилове перетворення природного та соціального світу, реальне розуміння перспектив людської діяльності.

В. Лук'янець відзначає, що «у ХХІ ст. стало зрозуміло, що відношення *«той, хто пізнає – той, що пізнається»* – нелінійне. Його нелінійність виявляється, наприклад, в тому разі коли в ролі *«пізнаваного»* виступає матерія, яка еволюціонує вдалині від рівноваги. Така

матерія не підвладна лапласівським детерміністичним законам. І саме тому *той, хто пізнає*, не здатний поставити її під абсолютний технологічний контроль.

Зазначене нелінійне відношення не може бути відношенням влади (у сенсі Модерну), тому, що *той, хто пізнає*, пов'язаний нелінійним зв'язком з *пізнаним*, він може стати жертвою *пізнаного*. Приклад Чорнобиля переконливо засвідчує, що, людство котре опановує ядерну енергію, неминуче стає її заручником, коли ця енергія за якихось причин вислизає з-під технологічного контролю» [1, с. 10].

Кожний тип раціональності забезпечує освоєння об'єктів певної системної організації: малих систем, великих систем, систем що саморозвиваються. Він є умовою одержання істинних знань про ці об'єкти.

Іншими словами наукова раціональність становить собою сукупність цінностей, норм і методів. Саме ідеали і норми наукового пізнання визначають ціннісну площину проблеми наукової раціональності. Вони виражають ціннісні й цільові настанови науки, відповідаючи на питання: для чого потрібні ті чи інші пізнавальні дії (ціннісні регулятиви і ціннісні орієнтації), який тип продукту (знання) повинен бути отриманий у результаті їхнього здійснення (цільові настанови) і яким способом отримати цей продукт (методологічні регулятиви).

Блок ідеалів і норм дослідження, згідно В. Стьопіну, містить у собі ідеали й норми: 1) доказовості й обґрунтування знання, 2) пояснення й опису, 3) побудови й організації знання [2, с. 20]. Це основні форми, у яких реалізуються й функціонують ідеали й норми наукового дослідження.

Стратегія розвитку постнекласичної науки визначає освоєння складних систем, які саморозвиваються. У процесі їх дослідження, як зазначає В. Стьопін, вимагається використання міждисциплінарного підходу. Самі ж особливості цих досліджень «істотно перебудовують ідеали і норми науки». «З ідеалом будови теорії як аксіоматично-дедуктивної системи все більше конкурують теоретичні описи, які засновані на використанні методу апроксимації, теоретичних схем, використовують комп'ютерні програми і ін. У природознавстві все ширше починає впроваджуватися ідеал історичної реконструкції, яка виступає особливим типом теоретичного знання. Цей ідеал раніше використовувався переважно в гуманітарних науках» [2, с. 23]. Останній факт свідчить про підвищення ступеня свободи думки та гуманітаризацію знань.

Зміна канонів раціональності пов'язана із включенням у обговорення проблеми виправдання теоретичних систем, які будуються з урахуванням, також етичних і естетичних параметрів; тобто список параметрів, що виправдовують прийняття тієї чи іншої теоретичної системи, розширюється. Іншими словами, гіпотеза чи теоретична модель приймається чи виправдовується не лише (а у деяких ситуаціях – не стільки) тому, що вона: 1) емпірично обґрунтована (в т. ч. піддається верифікації); 2) несуперечна; 3) семантично узгоджена з наявними «працюючими» теоріями, але й тому що вона: 4) проста; 5) естетично приваблива («красива») і 6) її практичні наслідки не «злоякісні» для суспільства. Новизна сучасних гносеологічних ситуацій полягає у тому, що в розвиненій у логіко-концептуальному плані галузі через недостатність емпіричних даних вимога (1) може ігноруватися, і прийняття побудованої теоретичної системи в якості наукової можна здійснювати за рахунок вимог (2) – (6), чи з пріоритетом якої-небудь із вимог (4) – (6).

Прогрес сучасних природничо-наукових знань та успіхи синергетичного підходу ведуть до визнання правомірності і виправдання в багатьох гносеологічних ситуаціях більш «м'якої» методології наукового пізнання (на відміну від методології класичної науки) у процесі прийняття теоретичних побудов у якості наукових. Цю нову методологію В. Ратніков представляє у вигляді «чотирьох відмов» [3, с. 173–174]:

1) відмова від пріоритету класичного (лапласівського) і квантово-механічного детермінізму і перехід до більш «м'яких» його форм, які допускають поєднання (як взаємне доповнення) жорстко-детерміністичних і ймовірно-статистичних способів опису, хоча і з можливими обмеженнями на здатність їх (цих способів опису) передбачення;

2) відмова від пріоритету лінійних способів опису і лінійного стилю мислення і перехід до нелінійних способів опису як більш багатих можливостями і більш реалістичних, що дозволяють описувати також і хаотичні системи;

3) відмова від пріоритету простоти в науковому описі (репрезентації) і поясненні світу та розширенні класу можливих для наукового дослідження об'єктів;

4) відмова від необхідності вимог жорсткої емпіричної обґрунтованості теоретичних систем, що будуються, при прийнятті їх в якості наукових і перехід до більш «м'яких», ліберальних критеріїв прийнятності (наприклад у руслі семантичної узгодженості).

Отже на шляху до оновлення ідеалів і критеріїв наукової раціональності ми зіштовхуємося з відмовою від колишніх «методологічних жорсткостей» у науково-теоретичній діяльності. Сучасна постнекласична наукова раціональність демонструє певну толерантність до системи норм і методів класичної науки. Тепер дійсно можна говорити про послаблення «наукової нетерпимості» до змін жорстких форм наукового дискурсу. Якщо взяти до уваги прогрес сучасної теоретичної науки, то він веде до подальшого розширення сфери науково репрезентуємого. Нові можливості комп'ютерної математичної фізики (разом із експериментами на дисплеї з селекції моделей, що будуються); «політеоретизм» математичних моделей; «теоретична перевірка» моделей замість їх традиційної верифікації; семантична узгодженість замість емпіричної обґрунтованості – все це є ті новації, які свідчать на користь терпимості до класичних критеріїв наукової раціональності. Тепер сфера науково-раціонального в черговий раз набуває розширення. Є всі підстави вважати, що в міру розвитку сучасної науки ці процеси будуть поглиблюватися.

Література

1. Науковий світогляд на зламі століть : монографія / [В. С. Лук'янець та ін.]. – К. : ПАРАПАН, 2006. – 288 с.

2. Степин В. С. Научная рациональность в техногенной культуре : типы и историческая эволюция / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2012. – № 5. – С. 18 – 25.

3. Ратников В. С. Научная рациональность : на пути к обновлению критериев и идеалов / В. С. Ратников // Sententiae : наук. пр. Спільки дослідників модерн. філос. (Паскалівського товариства). – 2004. – Спецвипуск № 1 «Феномен раціональності». – С. 150 – 176.

Юрій Іщенко (Київ, Україна)

ПРО ЗАБУТИЙ ОДИН ЧИННИК ТОЛЕРАНТНОСТІ

Ми живемо в дивовижному світі – кожного дня дізнаємось про нові успіхи науки та технологічні новації, скажімо, відкриття нових зірок і галактик, досягнення генетичної інженерії, звершення біологів і медиків на шляху до здійснення давньої мрії – продовження людського життя та ін. Ми живемо в прекрасному світі – щоб пересвідчитись в цьому, іноді буває достатньо подивитись у вікно. Ми живемо в безумному світі, де люди продовжують вбивати одне одного в ім'я того, що вони називають справедливістю. Ми живемо у політично і психологічно схибленому світі, де люди – сотні тисяч людей – продовжують опускати у виборчі урни бюлетені, голосуючи за тих, кого вже давно, і не раз, ловили за руку як брехунів і корупціонерів, публічно і всенародно, проте виборці вперто продовжують голосувати за них. При цьому ми звикли або ж удаємо, що не бачимо всього цього. «Габітуси» нашого повсякденного життя, або ж, простіше, пресловута «сила звички» примирює нас з дійсністю, робить її прийнятною, і це часто-густо означається як толерантність. Втім, соціальний і психологічний конформізм аж ніяк не є виявленням останньої як цінності чи соціально-регулятивного принципу, не є він й результатом свідомих *актів* толерування, позаяк останні передбачають *активність* і *свободу вибору*, відтак й *відповідальність* за такий вибір.

В цьому я не бачу істотної різниці між західними людьми і східними, між європейцями і не європейцями, між росіянами і українцями, між російськомовними і україномовними українцями. Більше того, я не вірю в цю різницю. Я хочу бачити в кожній людині *особу*. Тому я бачу різницю між економічними, соціальними і морально-психологічними умовами життя, які сприяють чи не сприяють освіті і вихованню такої особистості у спосіб формування її уявлень про себе і власну ідентичність та життєвий світ. Отже, – й про *належне, можливе, прийнятне*, своє місце чи «долю» в історичному часі. Відтак я бачу різницю між «гарними» і «поганими хлопцями», без різниці чи наші вони «сукіні діти» чи не наші. Зрештою, війну провокують і ведуть не нації, а неприємні, ціннісно перверсивні, щоб не сказати, ущербні люди, що граються національними інтересами чи там всілякими, означеними з маленької чи великої літери, «світами»,

«цивілізаціями», «імперіями», примножуючи при цьому не удаваний та виставлений на продаж і на поталу смакам натовпу символічний капітал нації, а свої реальні статки і власність. Відповідальність за це, як показує новітня історія, їм, як правило, присуджується судами, а *вина* породжується не муками совісті, а *страхом смерті*, тобто постає в своїй примусовій, репресивно-насилницькій формі.

Екзистенційно насильство входить у людський світ з конфронтації «гурботи про себе» та внутрішньої особистісної неготовності жити у злагоді з собою та світом, нерозуміння меж свободи, солідарності та справедливості, неспроможності боронити себе і людей, насамперед своїх рідних та близьких, у моральнісно-легітимний і мирний спосіб. Саме з людської стражденності, непевності, вразливості й виростає насилля, втім, й його протилежність – різні способи, форми і життєві стратегії *не-насилля*. Практики не насилля відомі з давніх часів – до них звертались буддисти і даоси, іудейськи та античні вчителі мудрості. Новітнім їх проявом стали ненасильницьки рухи опору Ганді та Мартіна Лютера Кінга. Всі вони апелювали до людської гідності, до *людяності*.

Толерантність є вельми специфічною формою виявлення не насилля, певним способом спілкування та може набувати певної стратегії в тих чи тих життєвих, передовсім, політичних практиках. Як цінність людського життя або ж, за визначенням Е. Левінаса, «друга форма соціальності» (першою є колективна форма життєдіяльності), вона, як відомо, легітимується за умови визнання свободи іншого на самовизначення (П. Рікер) та наявності соціального плюралізму (О. Гюффе). Про свободу самовизначення, як й плюралізм, як умови легітимації толерантності написано достатньо багато і розлого. Втім, зведення свободи вибору до свободи (соціальних свобод) не просто звузило проблемне поле тлумачення толерантності, але й викинуло на узбіччя розмислів, а надалі й призвело майже до повного забуття, проблему відповідальності як необхідного чинника толерування.

Екзистенційний досвід осмислення проблеми свободи, як він, скажімо, представлений в філософії Сартра, виявляє протилежність «свободи від» і «свободи для». Перша, то є незалежність, стан який ми зараз переживаємо в Україні після довгих років, насамперед культурної колонізації. І переживаємо так, що – у певних межах – звільнення від суцільного етатизму, патерналізму і авторитаризму, зовсім на призвело до внутрішньої свободи як «свободи для», свободи особистості. Тобто, не звільнило від внутрішнього авторитаризму, ригідності мислення, поділу світу на «свій/чужий», потреби в опіці з боку іншого – держави, соціальної групи, партії, взагалі, *бажання* в здійсненні патерналістської турботи з боку будь-яких спільнот/колективів. Відтак «свобода від» як незалежність невідворотно обернулася, з одного боку, на соціальну *аномію*, а з іншого – повного заміщення потреби в свободі анархією (воістину маємо «анархія – мати порядку»), адже так легше жити і діяти (не випадково, Сартр наприкінці життя поринув у лівацьку анархію маоїстів). Бо дійсна свобода як «свобода для», «свобода особистості» потребує напруги волі і сил для екзистенційного вибору «бути чи не бути», турботи про наміри і результати намірів, отже потребує бути особистістю, а не атомом безликого натовпу. В цьому сенсі національна незалежність автоматично не веде до свободи особистості, свідченням чому є та соціальна аномія і анархія, що охопила наше суспільство і живить потребу в масовій культурі з її консюмеризмом і простотою рецептів від приготування їжі до технологій кохання. Небезпеки такого «свобідного самовизначення» в масовій культурі очевидні – вона толерує ригідно спрощені почуття, відтак й попит на товари, які їх втілюють – від різного роду ігор до ідеологій, найнебезпечнішою з яких постає звичайний фашизм, в чому ми переконуємось спостерігаючи, зокрема, «духовні практики» нашого північного сусіда.

Посутньо маємо проблему вибору. Вона не може бути нав'язана, вона навіть не може пропонуватись одними людьми іншим. Ми опиняємось в полоні вічної дихотомії проблеми добра і зла, яку, втім, в соціальному житті сильний завжди знаходить спосіб інтерпретувати на свою користь проти слабкого. І ніяка культура – ні східна, ні західна, ні російська, ні американська тут не допомагає. Доки ця проблема вибору добра і зла буде проблемою, що вміщується в контекст взаємин особистості і колективу, між однією особою («я») і двома («ми»), розв'язання її *цілком* неможливе. На мою думку, єдина можливість навіть не розв'язати цю проблему, а лише поставити (її на місце як місце своєї присутності в світі) з'явиться тоді, коли людина вступить «в діалог» про добро і зло не з іншими, а зі «своїм Богом» (абсолютним смыслом, ідентичністю, смыслом життя/смерті). І тут не лише «колектив («ми»)» не в поміч, але й Церква.

Вибір тому не може ні нав'язаним, ні запропонованим, ми приходимо до нього самі на ґрунті власного досвіду. Людина перестає бути суб'єктом свободи, коли забуває про турботу про себе, коли ставиться до свого буття як засобу досягнення якихось цілей, а піклування про себе перекладає на плечі Іншого і цим звільнює себе від відповідальності. Отже, свобода – то турбота (отже, напруга мислення, «духу», «робота душі») про смисл, пошук відповіді на питання про смисл буття/ небуття. Відтак з відповідальністю за себе, а не перед ким-то і в цьому сенсі «свобода-для» – то і є відповідальність. Вона включає два модуси: *відповіді на запитання* про сенс дії (вчинку) та *екзистенційну турботу* про таку відповідь як належну належність собі і можливу належну належність іншому.

Толерантність яка інтенціонується розумінням змісту *свободи як незалежності* може легімітизуватись лише в слабкій формі, яку в строгому смислі слова й важко назвати толерантністю. Радше це форма толерування, яка вкрай мало пов'язана з активністю, тим паче активною громадянською позицією. В суб'єктивному плані – ціннісно-смислової мотивації – це *егоїстична позиція*, в соціально-психологічному – *форма байдужості* типу «моя хата з краю», яка намагається виключити відповідальність як *за* свої вчинки, так і *перед* іншими. Зрештою, ця незалежність як байдужість толерування – щастя раба, який у повному підкоренні волі рабовласника (господаря, правителя), тобто *в абсолютній залежності є абсолютно вільним*, позаяк його звільнено від його волі – перед ним не стоїть проблема вибору, відтак й своєї відповіді на вибір, який зробили за нього, отже й наперед визначили його волевиявлення, обмеживши його волею іншого.

Більш сильною формою толерування, що у визнанні іншого на свободу свого самовизначення, але саму свободу потлумачує як «свободу від» (тобто як незалежність), є *зверхність*. Тут, будучи незалежним я рівною мірою визнаю й незалежність іншого, незалежно від змісту його поглядів і вчинків. Втім, якщо я дотримуюсь, деякої системи поглядів, навіть не тільки тому, що це *моя* система, а й тому, що вважаю її такою, що переважає інші системи, скажімо в силу своєї більшої «істинності», «справедливості», кращого способу розв'язання практичних проблем, то моя стриманість й визнання «іншої правди» набуває небезпечної форми *поблажливості*, мовляв «нехай буде». Прямим наслідком такого «толерування» й виступає *зверхність*, яка нівелює *мою* відповідальність за слова і вчинки іншого, бо мої слова і вчинки лише дотичні до самовизначення іншого.

З іншого боку, небезпека безвідповідальності виростає тут з того, що навіть якщо моя поблажливість не є зарозумілою й не межує зі зневажливістю, то все ж я неявно мислю свої переконання як гадку серед інших гадок, що за відсутності нетолерування моїх переконань з боку не толерантної людини може вести до своєї рідної ерозії або «зношення» переконання, релятивізованого у такий спосіб. Захисним психологічним механізмом проти такого розгойдування моєї ідентичності виступає внутрішня готовність культивування ортодоксії у вигляді «вірності принципам», а що ще більш небезпечніше – тупий фанатизм, ксенофобія, шовінізм, за якими намагається приховатись зверхня толерантність, а насправді войовнича нетерпимість, яка бере на себе гіпертрофовану відповідальність за долю всього і всіх, відтак обертається на абсолютну безвідповідальність.

Небезпеки безвідповідальної толерантності приховуються й у тій її формі, що постає з *не розуміння*, або в ситуації неможливості порозуміння. Тут я не можу, якщо я є відповідальним (чесним) перед собою й маю сумління, вигукнути «Неприйнятно!» або «Несправедливо!». Втім, моє прийняття «чогось» або «когось» тут великою мірою пасивне, моя стриманість в оцінках виходить із незнання або нерозуміння, і якщо я не прагну подолати цей зазор невідання, то цілком ймовірно залишуся на позиції толерування свого і потурання чужого невігластва, а що гірше – дій, які ґрунтуються на ньому, тобто чинитиму безвідповідально. «Безвідповідальна толерантність» у даному випадку є цілком закономірним підсумком такого толерування, що не прагне розширення власного досвіду. Передовсім до неї веде відчуття якоїсь внутрішньої недостатності, неприлученості до якихось невідомих або ж незрозумілих цінностей і норм. Це руйнує самоідентичність особистості, прагнення відновити яку, не підкріплене реальними знаннями і переживаннями, веде до неприйняття фактичного стану мотивації вчинків, отож нетерпимості до себе, що як певна психологічна компенсація неповноти існування переноситься й на інших, аж до того стану напруги свідомості, коли індивід виявляється нетерпимим і до нетерпимості інших.

Дійсна толерантність як активна і критично-відповідальна позиція *визнання* «чогось» і «когось», може ґрунтуватись лише на переконаннях, які скріплюють власну ідентичність особистості, віру її в себе. У вільному самовизначенні себе стосовно іншого й інших я неявно визнаю й їхнє право на таке вільне самовизначення, відтак *відповідально маю ставитись* до мого прийняття/неприйняття позиціонування іншого в слові і справі. Якщо я намагаюсь в силу різних причин (виправдань) уникнути цього, то я чиню як фарисей чи книжник (софіст, схоласт) й власне розмиваю підмурки толерантності як активного і відповідального позиціонування себе, відтак й утвердження її як позитивної цінності і регулятивного принципу соціально-комунікативних процесів.

Особиста відповідальність налаштовує толерування на розуміння позиції іншого, розширення свого досвіду до меж чужого, на спроможність мислити самому, але при цьому вміти ставити себе на місце іншого. Відтак окреслюються межі власної автономії і свободи, межі волі в здатності не втрачати власну ідентичність, належність самому собі при вмінні мислити множинність інших (людей, позицій, ідей) в єдності людяності. З цього погляду, множинність позицій і точок зору виявляється можливою за втримання двох настанов свідомості – вірності своїй автентичності і толерантності до іншого. У такий спосіб в свідомості інтенціонується *смысл* того, *як і за що відповідає людина*. Так, вчений відповідає за те, щоб залишатися вченим. Як дотепно зазначає П. Тищенко, вчений, який затикає «дірку» в теорії посиленням на божественний промисел, – хаптурник, так само як і богослов, який для захисту стовпа і ствердження істини вдається до наукових аргументів: вони чинять безвідповідально [1, с. 43], не турбуючись ні за власні переконання, ні за поконання чи вірування іншого.

Так само безвідповідально чинять цього літа французькі делегати, які поїхали в окупований росіянами Крим, начебто з гуманними цілями. Більше того, присутньо пристаючи до «аргументів» російської пропагандистської риторики, вони виправдовують свій вчинок з «історичної точки зору». Звісно, той хто цей вчинок в Росії чи Україні, Франції чи Європі взагалі, толерує поза межами особистої відповідальності, чинить не лише аморально, але й, з точки зору гіпостазованої і поза межами реального історичного часу мислимої Історії, «універсалізує» норми співжиття поза межами *сучасного* міжнародного політичного і правового поля., відтак знімає з себе дійсну історичну відповідальність.

Відповідальне існування можливе лише остільки, оскільки людина відчуває виклик епохи, що багатоголосо звучить у вимозі «Взнай себе!». Людство в моїй особі як гарант *всезагальності* дійсно багатоліке. Тому й моя відповідальність від початку подвоєна, пише той же П. Тищенко. Я, скажімо, як філософ, – *відповідаю за себе і перед собою в горизонті певної історичної епохи*. І водночас я невідворотно *відповідаю перед собою в присутності інших* – носіїв інших типів вільного самовизначення. Зрозуміла розбіжність концепцій Блага свого і чужого, спасіння і ризику тут *зовнішньо узгоджується* в контексті політичного процесу, що включає, на одному полюсі, демократичні процедури, на іншому – різні форми державного протистояння і, гранично, різні способи ведення сучасної війни. Разом з тим, по-перше, я можу сподіватись, якщо я буду робити те, що вимагає від мене обов'язок, що зможу *виконатись в якості самого себе* – справжнього філософа, чи там християнина. По-друге, якщо я буду знати і чинити як громадянин – я можу сподіватись на збереження людства як загального простору реалізації множини екзистенційних проєктів («життєсвітів») – *того, що означає бути людиною*. Але загадка сучасної культурної ситуації якраз й полягає в тому, що сполучення цих двох настанов інакше ніж у просторі гераклітового «полемосу» (полемічного дискурсу) нездійснена (1, с.43). В умовах різного роду міждержавних конфронтацій – прямого зіткнення економічних інтересів, боротьби за сфери впливу та ін., одним з левіафанових інструментів яких є інформаційні війни, цей «полемос» часто густо набуває відвертої людиноненависницької форми «війни всіх проти всіх». Втім, природний стан людини – не війна всіх проти всіх, як гадав Т. Гоббс, а радше *громадянське суспільство*, що впорядковується наявністю моральних імперативів та правових норм. Це міркування підтверджується дослідженнями сучасного природознавства, зокрема, нейрофізіології, генетики, еволюційної біології, етології та ін., а також гуманітарії, в іпостасі насамперед таких дисциплін як психологія і антропологія.

Література

1. Тищенко П. Д. Ответственность и риск в эпоху «второго модерна» // Логос, 2006. 4 (55). С. 31 – 43. – С. 43.

Сергій Кисельов (Київ, Україна)

МЕЖІ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Переважає більшість українців декларує своє позитивне ставлення до демократії та демократичних цінностей, хоча в різних регіонах можна спостерігати різні оцінки тих самих цінностей ліберальної демократії. В той самий час у грудні 2013 року, тобто під час «революції гідності», оцінки експертів рівня демократії були вкрай низькими. Якщо 1 – дуже низький рівень демократії, а 10 – дуже високий, то 5 експертів оцінили демократію в Україні на 1; 18 експертів на 2; 5 експертів – на 3; 3 експерти – на 4; 10 експертів – на 5; 4 експерти – на 6. Більше, ніж 6 оцінок не було [1]. Дослідження політичної культури в Україні напередодні попередньої, Помаранчевої революції, показало, що демократична політична культура включає до себе, як елемент, політичну толерантність. Однією з необхідних умов толерантності було визначено, як це не дивно для передреволюційного часу, законослухняність. При цьому, соціологічне опитування показало прагнення українців до політичної толерантності [4, с. 14]. Президентські вибори 2010 року, та Революція гідності 2013 – 2014 рр. фактично підтвердили цей факт. Толерантність є, безумовно, демократичною цінністю, проте можна поставити питання про те чи обов'язково поява у суспільстві тих чи інших елементів демократії, призведе до посилення процесу демократизації. Відповідь тут доволі неоднозначна, проте, можна стверджувати, що у відсутності більшості елементів, про демократичні перетворення майже й не йдеться. Але ж сам процес може бути достатньо динамічним, демократичні елементи можуть з'являтися та зникати, що може приводити до зміни самого політичного режиму, а може й ні. Питання вирішується в межах гегелівського підходу, й на перший план виходить міра елементів демократії, або міра їхньої розвиненості. І якщо взяти за взірць режим ліберальної демократії, то для його досягнення й треба визначити міру розвиненості елементів демократії.

Проте ж саму демократію можна розглядати лише як ідеальний тип (М. Вебер), ідеальну модель, в такому випадку об'єктивованою формою демократії можна вважати, наприклад, поліархію Р. Даля. А якщо погодитись з таким розвитком думки, то моменти вчення Р. Даля про ймовірність поліархії, цілком придатні для визначення результатів процесу демократизації, рівно як й умови переходу до поліархії, і її, поліархії, структура.

Зрозуміло, що в поліархічних режимах інститути поліархії розвиваються, й сама система, в такому разі є стабільною. Якщо ж інститути поліархії розвиваються в неполіархічних режимах, то сам цей режим веде до стабільної поліархії. Якщо ж в цих неполіархічних режимах не йдеться про розвиток поліархічних інститутів, то й переходу до поліархії не спостерігається. При нестабільних, тимчасових умовах розвитку подібних інституцій, поліархія може розвиватися за такими сценаріями: перехід до поліархії з її заміною неполіархією, або навпаки, заміна неполіархії, у випадку консолідації поліархічних інститутів, у поліархію, і, нарешті, взаємозаміна поліархічного режиму неполіархічним, і, навпаки [3, с. 275 – 276].

З іншого боку, те що влада й законодавча, й судова, й виконавча у США прямо або опосередковано виводиться з прав виборців та вважається виразом суверенної народної волі, є юридичною і моральною базою панування політичного класу, або тим, що Г. Моска називав політичною формулою. І тут ми стоїмо перед дилемою, яка принципово й відрізняє теорії демократії від теорій елітизму, принаймні класичних. А це може впливати й на той факт, що демократичні цінності, щонайменше – цінності ліберальної демократії не є абсолютними. Цінностями, в даному випадку будемо вважати ідеї, що визначають які суспільні цілі є бажаними (Смелзер). А. І. Галеотті (А. Е. Galeotti) вагає терпимість (toleration) соціальною чеснотою і політичним принципом, що дозволяє мирно співіснувати індивідам і групам, які мають різні погляди, практикують різні способи життя мають різні характери в тому самому суспільстві [9, с. 564]. З іншого боку, вже згадуваний Г. Моска вважав, що відносини в межах одного суспільства зовсім інші, і саме їх він вважав природними: «Індивіди, що складають групу, відчувають взаємне почуття братерства і спільності та виявляють свої войовничі інстинкти відносно тих, хто належить до інших груп» [6, с. 97]. Отже, толерантність (терпимість, в даному випадку різницею можна понехтувати) існує, по-перше, для мирного регулювання суспільного життя, виступаючи моральним регулятором людської поведінки, а,

по-друге, толерантність є необхідною виключно відносно або більшості населення даного суспільства, або владної (сильної) меншості. Таким чином, толерантність виступає не тільки (і не стільки) демократичною цінністю, яка дозволяє дотримуватись інтересів і прав меншості, або різних менших, скільки моральним регулятором людської поведінки. Абсолютизація цього морального фактора призводить до одностороннього розуміння цінності. Тобто толерантність (терпимість) може бути абсолютною цінністю виключно за умови власної всезагальності. В протилежному випадку, сильні й слабкі соціальні групи просто змінюють власні місця. Толерантне ставлення вимагає толерантного ставлення до власного суб'єкта, тобто при рівних суб'єкт – суб'єктних відносинах. Якщо ж такої рівності, то толерантне ставлення все одно може мати місце в суспільних взаємовідносинах. Але за умови впевненості в собі, у власних силах суб'єкта толерантного ставлення. Розкш толерантності можуть дозволити собі сильні індивіди або сильні соціальні групи. Інакше толерантність сприймається за слабкість. Якою вона в такому випадку і є. Не можна толерувати у випадку загрози втрати життя, ідентичності тощо. Ситуація з толерантністю є схожою з відомою інтерпретацією Л. Толстого місця із св. письма. Дійсно, якщо *кожен* зможе підставити другу щоку, то не зайдеться того, хто по неї б вдарив. Якщо *кожен* зможе толерантно ставитись до іншого, то й не буде жодної загрози мирному співіснуванню різних індивідів та соціальних груп. В іншому випадку, толерантність як цінність має бути обмеженою. В чому власне полягають межі толерантності? Питання достатньо риторичне. Бо обмеження відбуваються у часі та просторі. Маються на увазі соціальний час і соціальний простір.

Хоча Н. Луман розводить поняття соціальності та часу [5, с. 152], виходячи з методології німецького соціолога, часова межа толерантності має проходити по зоні відсутності очікування толерантності з боку об'єкту толерування. Наприклад, під час війни. Толерантність не співіснує зі страхом. Отже час панування страху – час відсутності толерантності. Насамперед, це страх загрози втрати життя, страх загрози втрати життя близькими людьми та страх загрози втрати власної ідентичності. Толерантність під час подібних загроз суперечила б переживанню досвіду часу, яке спрямовує людське сприйняття [5, с. 222]. Зміна базових соціальних відносин призводить до зміни і всіх інших відносин, тобто трапляється у часі. Але «сутність зміни полягає не у простій зміні становищ, а в тому, що *в тому ж самому місці* простору тепер є *одне* становище, а потім *інше*, і що *в той самий* визначений час *тут* є *одне* становище, а *там* інше; лише це взаємне обмеження часу і простору *одне* одним надає правилу, за яким має траплятися зміна, значення і одночасно необхідність» [8, с. 147]. Отже зміни в соціальних відносинах призводять і до змін відношення толерантності. Проте в такому випадку, ці зміни не можуть стосуватись і певного простору, який і є другим обмежувачем толерантності. Як зазначає А. Шопенгауер будь яка дія, що відбувається за законом причинності, відбувається водночас і в часі, і в просторі. Треба, таким чином, обмежити простір толерантності.

П. Сорокін визначає соціальний простір як «*певний всесвіт, що складається з народонаселення землі визначити становище людини або певного соціального явища в соціальному просторі означає визначити її (їх) відношення щодо інших людей і інших соціальних явищ*» [7, с. 298]. В даному випадку, ми маємо справу з однією точкою відліку соціального простору – толерантністю. Зрозуміло, що толерантність не перебуває за межами соціальних часу і простору, які її й обмежують. Перифразуючи Е. Бьорка, можна сказати, що є певна межа, після якої толерантність вже не є добродійністю. Є певний час толерувати, за межами якого, сама толерантність вже не буде цінністю. Це ж стосується і простору. Зрозуміло, що толерантність не знаходиться поза будь-яким соціальним простором, який ззовні її обмежує, а, навпаки, є певний простір толерантності, за межами якого вона вже лишається власного смислу. Оскільки це простір толерантності, то в ньому вона набуває характеру загальності. На жаль, дуже часто толерантність розглядається виключно як необхідна терпимість до будь-якої соціальної меншості, ще Картезій наполягав на тому, що «найкориснішим є погоджуватись з вчинками тих, серед кого я буду жити» [2, с. 263]. Будь-які меншини, потрапляючи в простір толерантності мають так само толерантно ставитися до всього того, чим відрізняється життя їхнього соціального оточення. Тільки в такому випадку може бути утверджений сам простір толерантності.

Що є спільного у маленьких та великих співтовариств, відповідно, у маленьких та великих народах? Питання можна вважати риторичним, бо його ставив ще Г. Моска у вже згадуваній праці. Тим не менш, одна з теорій класичного елітизму не тільки висвітлює, але й допомагає вирішити деякі теоретичні проблеми, наприклад, про межі толерантності, а також і практичні нагальні проблеми сучасності, які також можна було б позначити як проблеми толерантності, але з протилежним знаком, або проблеми відсутності толерантності. Це і анексія Криму, і т.зв. антитерористична операція. Г. Моска прямо зазначає: «У маленьких співтовариствах так само, як і у великих, якщо спрага конфлікту знаходить вихід у суперництві і війнах з іноземцями, то трапляється певне умиротворення й зменшується загроза, що вона перетвориться у громадянські війни та внутрішні звади» [6, с. 98]. Якщо ж великі співтовариства об'єднуються «морально та інтелектуально» виникає різниця ідей і позицій, конфлікт між якими гаситься спочатку суворими правовими регуляторами, а потім майже повністю віддається на відкуп регуляторам моральним. Таким чином, створюється певний простір толерантності. Вихід за межі цього простору є водночас можливістю виходу за межі толерантності і як морального регулятора, і як демократичної цінності, якщо тільки інший соціальний простір не є також простором толерантності. Міцна політична організація також сприяє виникненню і розвитку простору толерантності. Бо й моральні норми, й рівень життя того чи іншого соціуму напряму залежить від рівня розвитку політичних інститутів. Політика прагне до всезагальності. Ця всезагальність виявляється і в тому, що політика намагається підмінити собою інші сфери соціального життя, інші сфери активності людського духу. Це має своє відображення в програмах політичних партій, де основні програмні положення стосуються не власно сфери політичного, а проблем культурної сфери. Безпосередня підміна політикою цих сфер призводить до негативних результатів, які виливаються у ті ж самі політичні конфлікти, що можуть переходити у військові. Політичне безумовно всезагальне, але політичне безумовно має характер опосередковуючої ланки, бо безпосередньо не задовольняє потреб та інтересів людей, крім потреби у владі. Але ж опосередковано сама наявність певних політичних інституцій, їх характер безумовно впливають й на розвиток соціальних регуляторів, й на рівень життя. Іншими словами, простір толерантності може виникнути за певних зовнішніх умов. Це можуть бути:

- влада, що обирається;
- вільні і чесні вибори;
- загальне виборче право;
- право бути обраним;
- свобода волевиявлення;
- доступ до альтернативної інформації;
- асоціативне самоврядування [3, с. 275].

Отже, якщо це вважати політичними умовами створення простору толерантності, то сам цей простір, рівно як і час толерантності обмежують толерантність і як моральний регулятор, і як соціальну цінність. Тобто толерантність сама створює межі власного буття.

Література

1. Громадська думка : підсумки 2013 року.

Дослідження проведене Фондом «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва» та соціологічною службою Центру Разумкова з 20 по 24 грудня 2013 року. Опитано 2010 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України. Теоретична похибка вибірки – 2,3%. Опитування здійснювалося у рамках проекту Громадського соціологічного консорціуму, за фінансування Фонду «Відродження» та програми МАТРА посольства Королівства Нідерландів. – Приватне Інтернет повідомлення

2. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках/ пер.Г. Г. Слюсарева // Р. Декарт. – Соч. в 2-х тт. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 250 – 296.

3. Демократія та її критики/Пер. з англ. М. та О. Лупішко. – Х. : Вид.група «РА – Каравела», 2002. – С. 275 – 276.

4. Жадан І., Кисельов С., Кисельова О., Рябов С. Політична культура та проблеми громадянської освіти в Україні / І. Жадан, С. Кисельов, О. Кисельова, С. Рябов. – К. : Тандем, 2004.

5. Луман Н. Структура і час // Луман Н. Час і системна раціональність / Н. Луман/ Пер. М. Бойченка. – К. : Центр учбової літератури, 2011. – С. 113 – 206.
6. Моска Г. Правящий класс. Церкви, партии, секты. /Пер. с английской Т. Н. Самсоновой. / Г. Моска. – Социологические исследования. – № 12. – С. 97 – 117.
7. Сорокин П. Социальная стратификация и мобильность // П. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество / Пер. с английског С. А. Сидоренко, А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – С. 295 – 424.
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч. в 2-х тт. /А Шопенгауэр – М. : Наука, 1993. – С. 125 – 502.
9. Galeotti A. E. Identity, Difference, Toleration // The Oxford Handbook of Political Theory / A. E. Galeotti. – Oxford University Press. – N-Y, 2006. – P. 564 – 580.

Александр Коптовец (Днепропетровск, Украина)

ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

В современном мире, как никогда в истории человеческой цивилизации остро стал вопрос о толерантности. Об этом социальном, психологическом и даже религиозном и политическом феномене трубят, не жалея сил, церковь, политики, различные общественные организации, занимающиеся правами человека, научный мир, сфера образования и т.д. и т.п. О толерантности пишут книги, статьи, говорят по телевизору, слушают проповеди и учат детей со школьной скамьи, если не раньше, быть во всех своих жизненных проявлениях максимально толерантными. Всё это является вполне закономерным и понятным, принимая во внимание тот факт, что человеческая цивилизация не единожды страдала от нетерпимости религиозной, национальной и т.д. Такими примерами в истории служат крестовые походы, фашистская Германия и многое другое. Толерантность может послужить одной из основ мира и принципом взаимовыгодного сосуществования как отдельных людей, так и целых государств и наций. Прежде чем приступить к основным тезисам, стоит, пожалуй, сделать пару оговорок о том, что я как автор данной статьи совершенно не отрицаю важность и необходимость толерантности, не смотря на довольно резкие и колкие суждения, которые могут прозвучать в дальнейшем. Напротив – данная статья посвящена важности толерантности, но с некоторыми оговорками. Оговорки, касаемые толерантности, связаны с множественностью интерпретаций данного термина, а также с его то ли бездумным, но скорее – продуманным софистическим применением и интерпретированием.

Стоит начать, пожалуй, с главного понимания того, что такое толерантность. Как говорится в Декларации принципов толерантности, которая была принята ЮНЕСКО в 1995 году, толерантность мыслится как «ценность и социальная норма гражданского общества, проявляющаяся в праве всех индивидов гражданского общества быть различными, обеспечении устойчивой гармонии между различными конфессиями, политическими, этническими и другими социальными группами, уважении к разнообразию различных мировых культур, цивилизаций и народов, готовности к пониманию и сотрудничеству с людьми, различающимися по внешности, языку, убеждениям, обычаям и верованиям»[1]. Мной выбрана именно эта формулировка по той причине, что она взята из официального документа, которому должны следовать все европейские государства, т.е. европейская культура в целом. В «Статье 1 – Понятие терпимости» пункт 1.3. гласит следующее : «Терпимость – это обязанность способствовать утверждению прав человека, плюрализма (в том числе культурного плюрализма), демократии и правопорядка. Терпимость – это понятие, означающее отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждающее нормы, установленные в международных правовых актах в области прав человека» [1]. Вышеуказанный пункт обязывает способствовать плюрализму и отказу от истины. Принимая плюрализм как должное и даже необходимое, а тем более способствуя ему, европейская цивилизация обрекает себя на проблемы определённого характера. Становится затруднительным понять, какой должна быть наука в условиях множественности истин. Какой должна быть та или иная культура и даже нация, учитывая, что любая инаковость должна быть воспринята. Толерантность, диктуемая ЮНЕСКО скорее становится отказом от абсолютной истины, нежели восприятием другого отличающегося от тебя человека. Но это

ещё не все подводные камни. Несмотря на множество различных религий в европейских странах, не смотря на то, что европейские страны в своём большинстве – это светские государства, нельзя отрицать тот факт, что европейская цивилизация была взращена не без помощи христианства. Соглашусь с тем, что вышеупомянутая Декларация о терпимости (толерантности), является юридической, политической т.е. светской. Но нельзя не брать во внимание, что подобного рода декларации или всяческие договоры формируются на основе культурных ценностей и зачастую оперируют ими. Одним из фундаментов культурных ценностей выступает именно религия, в данном случае – это ортодоксальное христианство. В таком случае становится загадкой или странным совпадение тот факт, что многие положения Декларации о терпимости особым образом совпадают с правилами из Библии Ла-Вея. Наведу несколько примеров: «В чужой берлоге проявляйте уважение и скромность, либо не появляйтесь там вообще», «Не высказывайте своей точки зрения и не давайте советов, если только вас об этом не попросят» [2]. Так же сатанинским «грехом» является солипсизм, что созвучно положениям Декларации.

В свою очередь из Святого Писания можно увидеть, что Иисус был благосклонен к грешникам, но не к греху. Опасность толерантности в том и заключается, что порой размываются разумные границы и начинается потакание греху, что в свою очередь приводит к хаосу во всех сферах человеческой деятельности. Страдает образование, наука, культура, даже сама этика может претерпевать нежелательных изменений. Крайняя степень толерантности приводит к плюрализму морали, хотя сама толерантность является одной из составляющих морали и этики. Чрезмерная толерантность размывает необходимые границы, разрушением которых ознаменовалась эпоха постмодернизма. Но исключать толерантность тоже нельзя ни в коем случае, ибо это тоже приведёт к крайне негативным последствиям, коих история знает более чем достаточно. Проблема заключена не в самой толерантности, а в её толковании и применении в сегодняшних реалиях, в крайних степенях её проявления. Толерантность – это палка в двух концах. Поэтому в отношении к данному феномену как нельзя лучше подойдёт принцип золотой середины.

Литература

1. Декларация принципов терпимости
(<http://school-sector.relarn.ru/prava/zakony/tolerance/index.htm>)
2. Бланш Бартон, Пегги Надрама, Мэтт Г. Пэрэдайз, Герберт Паулис. Church of Satan commonly asked questions v.1.6 (2001)

Вікторія Мельничук (Житомир, Україна)

ВЗАЄМОДІЯ ЛЮДИНИ І ПРИРОДИ ЯК МЕЖА ТОЛЕРАНТНОСТІ

З початком третього тисячоліття людство отримало чимало викликів, які ставлять під загрозу його подальше існування та змушують замислитись над необхідністю перегляду системи цінностей сучасного суспільства. Особливо гостро потребують трансформацій світоглядні орієнтації щодо взаємодії у системі «людина – природа». Глобальна екологічна криза зумовлює необхідність якнайшвидшої розробки нової стратегії ставлення людини до навколишнього середовища.

Природа в нинішніх умовах стає ланкою, яка пов'язує людей один з одним. Домінує тенденція, де опозиція «людина – природа» тлумачиться не як протиставлення, а як співбуття. Використання таких понять як «підкорення природи», «корисність» чи «некорисність» для людей є некоректним. Вони замінюються поняттям «взаємодія з природою», де протиставлення людини і природи, хоча і не долається повністю, проте суттєво пом'якшується. Для того, щоб людина не стала істотою, яка знехтувала своєю природною сутністю, необхідним є культивування відчуття єдності з життям, поваги до нього у всіх проявах та прагнення краще зрозуміти природу, яка повинна розглядатися як повноправний суб'єкт взаємовідносин з суспільством [1, с. 61]. Важко не погодитися, що вміння людства берегти природу та гармонійно взаємодіяти з нею є запорукою його майбутнього існування. Якщо раніше люди використовували її для власних потреб, не замислюючись над наслідками, то сьогодні змушені більш виважено ставитися до впливу на довкілля, враховуючи не лише економічну, але й етичну складову своєї діяльності,

В цьому контексті актуальним є моральний вимір відношення людини до навколишнього середовища, зокрема аналізу його крізь призму категорії толерантності. Хоча в основному ця категорія застосовується щодо взаємовідносин людей, проте якщо розглядати її як таку, що базується на принципах любові, поваги, терпимості, справедливості, совісті, то є підґрунтя для її дослідження стосовно системи «людина – природа».

Ставлення до навколишнього середовища є індикатором, який показує рівень розвитку моралі у суспільстві. Природа терпима до людини, не відповідає на негативний вплив тим самим, тому необхідно переглянути стратегію взаємодії з нею. Толерантність це двохсторонній процес, оскільки важко сприймати толерантно того, хто нехтує інтересами іншого. Зважаючи на це, виникає потреба в толерантному ставленні людей не лише один до одного, але й до природи.

Людська діяльність стосовно природи може набувати різних форм від пасивного споглядання до цілеспрямованого впливу, у багатьох випадках – негативного. Толерантність щодо навколишнього середовища не означає відмову від взаємодії, тому не варто її розуміти як пасивність та байдужість. Коли ми говоримо про толерантність щодо природи, то маємо на увазі потребу в гармонізації та оптимізації взаємовідношень у системі «людина – природа», а також встановлення допустимих меж впливу на довкілля. Людство, нещадно експлуатуючи природу, отримує толерантну відповідь від неї. Проте найближчим часом це може змінитися, виявом чого вже сьогодні є глобальні екологічні проблеми та різноманітні локальні катаклізми.

Варто зазначити, що в сучасних умовах людина починає осмислювати природу в аксіологічному вимірі, як джерело цінностей, як суб'єкт моральних відносин. Цінність природи обґрунтовується тим, що майбутнє людства не можливе без природного світу. Природа та людина є учасниками коеволюційного «діалогу», в якому обидві сторони не можуть існувати і розвиватися одна без одної.

Діалог з навколишнім середовищем супроводжує особу на всіх етапах її становлення як духовної істоти. Природа є своєрідним екзистенційним викликом для людини, який спонукає до розуміння своєї людської сутності. Природа у «діалозі» з нею перетворюється на внутрішнього співрозмовника, у взаємодії з яким формується самосвідомість людини [2, с. 202 – 203]. Тому сьогодні гостро постала необхідність такого діалогу, який повинен ґрунтуватися на загальнолюдських цінностях, розглядатися з позицій моралі.

Це і дає можливість розширення меж толерантності до взаємодії людини і природи, оскільки ставлення до навколишнього середовища відображає ступінь морального розвитку окремої особистості та суспільства загалом. Якщо раніше рівень впливу на природу не змушував задумуватися над толерантністю щодо неї, то сьогодні це вимога часу, оскільки подальше виснаження природи, яке вже спричинило виникнення глобальних екологічних проблем, загрожує майбутньому існуванню людства.

Література

1. Кисельов М. М. Концептуальні виміри екологічної свідомості: Монографія / Кисельов М. М., Деркач В. Л., Толстоухов А. В. та ін. – К.: Вид. Парапан, 2003. – 312 с.
2. Філософія природи: Монографія / А. В. Толстоухов, Ю. О. Мелков, С. М. Ягодзінський та ін. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2006. – 208 с.

Мирон Олексюк (Львів, Україна)

ЗАРУБІЖНІ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ІДЕЇ РІВНОСТІ ЯК ТЕОРЕТИЧНА ОСНОВА СТАНОВЛЕННЯ КОНЦЕПТУ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Актуальність питання функціонування принципу рівності як системо- формуючого начала як правової, так і політичної системи в наш час визначається в першу чергу тим, що з другої половини ХХ століття ми стаємо свідками поступових змін у рамках ліберальної філософської парадигми у напрямку домінування плюралізму думок та тверджень. В силу цього не можна виробити певного всезагального критерію поняття рівності у її філософсько-правовому вимірі, а тому у цьому випадку такі крайні думки ліберально-філософської думки, котрі презентовані теорією «ціннісного» лібералізму І. Берліна, з однієї сторони, й теорією політичного лібералізму Дж Роулза, в рівній мірі можуть бути доречними.

Слід підкреслити також актуальність дослідження питань рівності як підстави формування нового цивілізаційного простору, в котрому реалізується ідея домінування

громадянського суспільства як специфічного об'єднання громадян на основі засад взаємного пошанування, взаєморозуміння та міжособистісного діалогу на принципах пошанування людської екзистенції, що пов'язано із концептуальними принципами толерантності як здатності сприймати іншого.

Дослідженню вищенаведених проблем присвячені напрацювання Т. Алексєєвої, М. Гуренко, О. Грищук, Ю. Кравченка, В. Хмель та ін. Позитивним явищем для вирішення зазначеної проблематики є доволі широка палітра перекладної філософсько-правової літератури, що з'явилась останнім часом та представлена працями І. Берліна, Р. Дворкіна, Ф. Гаєка, Г. Кельзена, П. Рікера, Дж. Роулза, Х. Харта, Е. Флу та ін.

Вищевикладені класичні думки стосовно рівності як елементу правового впливу на формування філософсько-правових ідей посткласичної філософії ХХ ст. Саме вони стали підставою для формування плюралізму думок у рамках економічного (Ф. Гаєк), політичного (Дж. Роулз), правового (Р. Дворкін) та філософського (П. Рікер) підходу до проблем принципу рівності.

У політико-правовій думці сучасного неолібералізму рівність тлумачиться у невід'ємному контексті з такими основоположними його засадами як свобода та справедливість, що виступають пріоритетними у концепції Дж. Роулза. У своїй хрестоматійній праці «Теорія справедливості» він виділяє три рівні застосування концепцій справедливості, у рамках яких застосовується принцип рівності. Якщо на першому з них рівність виступає «справедливістю як правильністю» та стосується адміністративних засад функціонування інституціонального та пов'язується із громадськими системами правил буття соціального, то на другому існує у структурно-інституціональному вияві, який передбачає рівність прав між членами суспільства, і, нарешті, останній рівень передбачає наявність моральних особистостей [4, с. 681 – 682].

Інший відомий політичний філософ – канадський дослідник В. Кимлічка широко застосовує принцип рівності у своєму дослідженні стану меншин у демократичному суспільстві. На основі неоліберальної позиції у роботі «Лібералізм і права меншин» він висловлює свої погляди на те, як мультикультурне, у даному випадку канадське, суспільство формує міжкультурні та міжетнічні відносини на засадах взаємодії більшості та меншості населення. Особливо його турбує застосування у ряді суспільств т.зв. ідеї «благотворного невтручання», яке базується на твердженні про те, що справжня рівність вимагає, щоб кожна людина мала однакові права, незалежно від раси чи етнічної належності. «Загалом ідея «благотворного невтручання» не має сенсу та відбиває неглибоке розуміння відносин між державами й націями, – зазначає Кимлічка. – У сфері офіційних мов, політичних кордонів і поділу повноважень неможливо уникнути підтримки тієї або іншої соціетальної культури або прийняття рішень про те, які групи формуватимуть більшість у політичних одиницях із правом контролю за рішеннями, що стосуються культури, тобто рішеннями про мову, освіту та імміграцію» [1, с. 113].

Концентрований виклад філософсько-правового підходу до аналізу концепції рівності наприкінці ХХ ст. можна зустріти у творчості відомого французького філософа П. Рікера. Він зумів своєрідно піднятися над соціально-економічним та політико-правовим розумінням рівності у рамках ідей справедливості, використовуючи свої плюралістичні методи та можливості аналізу соціальної дійсності. «Усе суспільство, якщо розглядати його під кутом зору справедливості, уявляється як система ролей, завдань, прав і обов'язків, переваг і недоліків, благ і труднощів», – констатував він. [2, с. 93]. Тут, на його думку, зустрічаємось з актуалізацією у соціальних відносинах поняття рівності, а відношення між справедливістю та рівністю, вирішується, на його думку, досить легко у правовому плані – подібні випадки вимагають подібних рішень, що розглядається як принцип рівності усіх перед законом. [2, с. 93].

Розглядаючи фундаментальні засади справедливості у одній із своїх головних праць «Сам як інший», яка найповніше відображає філософську палітру його наукових пошуків, він звертається до питань визначення поняття рівності. Тут ми помічаємо активне використання критики античної концепції рівності у її аристотелівському вияві з притаманними йому ідеями дистрибутивної справедливості. Якщо вихідним положенням такого погляду є ідея рівності, то «як виправдати подвоєння сенсу справедливості в залежності від двох рівнів використання поняття рівності: рівності простої або арифметичної, згідно з якою всі частки є рівними, і рівності пропорційної, згідно з якою рівність є рівністю відношень, які передбачають

чотири члени, а не рівність часток?» [3, с. 271] – запитує П. Рікер і відповідає, що в такому разі треба звернути увагу на норму. Саме норма дає можливість розглядати політико-правові стосунки суб'єктів соціального з двох боків – «з боку «доброто», – як поширення турботи на «кожного» безликого члена суспільства; з боку «законного» – тою мірою, якою престиж справедливості неначе розчиняється у престижі позитивного закону» [3, с. 272].

Можемо зробити висновок, що у філософських поглядах ХХ ст. класичні моделі рівності, починаючи від Аристотеля та завершуючи Г. Гегелем пройшли серйозну трансформацію, детерміновану соціально-економічними та політичними факторами, а становлення сучасної ліберальної теорії у її тісному зв'язку із філософськими традиціями на зламі століть спричинилися до появи плюралістичних підходів до вирішення даної важливої для сучасного глобалізованого соціуму проблеми. Саме це і залишає потребу творчого аналізу цих концепцій з метою вироблення засад філософсько-правового осмислення поняття рівності, що може сприяти подальшому соціальному прогнозуванню, нагальність якого все чіткіше проявляється у сучасному світі.

Література

1. Кимлічка Вілл. Лібералізм і права меншин. – Харків : Центр освітніх ініціатив, 2001. – 176 с.
2. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. – К.: Дух і літера, 2002. – 114 с.
3. Рікер П. Сам як інший. – К. : Дух і літера, 2002. – 458 с.
4. Ролз Дж. Теорія справедливості. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с.

Сергій Орлов (Львів, Україна)

РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА : УКРАЇНСЬКИЙ СТЕРЕОТИП РЕАЛІЗАЦІЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Прийняття християнства для Русі стало важливим стимулятором розвитку книжного знання. Серед ченців було багато освічених людей, які навчали грамоти, співів, малювання, мозаїчної справи. Великим і складним завданням було постачання книжок для церкви. Після 988 року у користування увійшло письмо, базоване на абетці, створеній ченцями Кирилом і Мефодієм – греками, що поширювали християнство серед слов'ян. У богослужінні та інших справах церкви вживали церковнослов'янську мову – літературну норму, що спиралася на південнослов'янські діалекти й була легко зрозумілою східним слов'янам. Поступово вона поширилася не лише на релігійну, а й на світську літературу.

При давньоруських храмах і монастирях створювалися бібліотеки та скрипторії, приміщення для переписування книг. Перша у Київській Русі бібліотека Софійського собору була заснована 1037 року Ярославом Мудрим. Згодом з'явилася бібліотека Києво-Печерської лаври. При церкві св. Софії працювали фахівці, які перекладали, переписували та оздоблювали мініатюрами книжки.

Давньоруські майстри мали значний досвід дерев'яного зодчества. Відомо, що існували язичницькі дерев'яні рублені храми, прикрашені різьбою по дереву, князівські палати та інші споруди. Проте, прийшовши на Русь з Візантії у православному обряді, християнство принесло традиції візантійського церковного будівництва. Разом із священиками та єпископами на Русь прибули візантійські майстри, котрі брали участь у будівництві храмів. Від них русичі запозичили техніку цегляної та кам'яної кладки стін, побудови склепінь, здійснення купольних портретів, вміння прикрасити церковні споруди фрескою, мозаїкою тощо. Спорудження Софії Київської є безпосереднім підтвердженням того, наскільки всеохоплюючий був вплив церкви на мистецтво. Збудована у 1017–1037 р.р., ця кам'яна споруда на тривалий історичний період стала взірцем культової забудови для всієї Східної Європи.

Упродовж довгого періоду церкви на Русі була одним з найдоступніших місць задоволення естетичних потреб народу. Релігійне мистецтво, насамперед образотворче та пісенне, виконуючи культову функцію, водночас мало й естетичні цінності, задовольняло художні уподобання людей.

Таким чином християнство стало своєрідним ретранслятором, за допомогою якого Київська Русь прилучилась до світової культури, кращих її надбань, внаслідок чого зробила великий крок у культурному прогресі. Християнізація Русі певним чином позначилась на

зміцненні її міжнародного авторитету, розвитку економічних, політичних, культурних зв'язків з іншими країнами.

Українському християнству властива ідея вселенськості. Саме такою, не розколотою на конфесії, прийшла ця релігія на Україну–Русь. Як вселенське явище вона була сприйнята під час хрещення Русі Володимиром Великим. Приймаючи християнство, Україна–Русь не передбачала того, що з часом вона опиниться на зламі двох культур – західної та східної, і що цей злам проляже не лише через її політичне, соціальне, економічне, а й етнічне, духовне, зокрема релігійне життя.

Саме ця незагоєна рана протягом багатьох століть розділяла українців – вони стали легкою здобиччю різних держав і церков.

А звідси ще один аспект, який необхідно зазначити, розглядаючи історичну роль релігії і церкви в Україні. Необхідно зауважити, що українське християнство було слухняним знаряддям у руках світських властей – своїх і чужих. Водночас воно виступило як засіб національного поневолення українців, так і засіб їх боротьби проти соціального та національного гноблення. Власне, до XVII ст. Українська православна, а опісля греко-католицька церква були єдиною організованою силою протидії політичній окупації України.

За останні роки кількість нехристиянських громад зросла у 1,7 рази, а їх загальна кількість досягла значної цифри – 800, що пояснюється об'єктивним прагненням національних меншин (кримських татар, євреїв, кримчаків, караїмів) відновити традиційні релігії. Новим богошуканням незначної частини інтелігенції стала РУН-віра (Рідна національна віра, яка вважає Дажбога головним серед богів і ґрунтується на дохристиянських засадах). Перший Собор Синів і Дочок України РУН – віри відбувся 1972 р. у Чикаго.

Причинами активізації неорелігій є: загальна духовна криза, брак стрижневих ідей та загальнозначущих цінностей; відсепарованість величезної маси населення пострадянських країн від автохтонної духовної традиції, розрив у соціальному досвіді і ціннісних засадах між поколіннями; ослабленість історичних церков і нерозвинутість їхньої емісійної структури; потужний тиск закордонних місій, які мають серйозні фінансово-організаційні можливості для забезпечення діяльності і посилення впливу на пострадянський простір. У суспільстві, державних установах ще тільки набувається відповідний досвід у розв'язанні та усвідомленні цих проблем.

Релігійна ситуація на сучасному етапі визначається не лише позитивними зрушеннями. Доводиться й констатувати наявність гострих хворобливих проблем, які вносять нестабільність. Життя церков в Україні визначалось і визначається складністю, динамізмом і певною напруженістю, тривалим міжцерковним, міжконфесійним конфліктом. Сучасний міжцерковний конфлікт в Україні має багатоплановий характер і проявляється у політичній, богословсько-ієрархічній та побутовій сферах. Українська держава в своєму ставленні до церкви виходить із загальноприйнятих світових норм. Триває активне наповнення реальним змістом конституційного положення про свободу совісті.

Конституція України у статті 35 проголошує: *«Кожен має право на свободу та віросповідання. Це право включає сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноосібно чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність».*

Здійснення цього права може бути обмеженим законом в інтересах охорони порядку, здоров'я і моральності населення, або захисту прав і свобод інших людей.

Церкви і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Ніхто не може бути увільнений у своїх обов'язках перед державою, або відмовитись від виконання законів за мотивами релігійних переконань. У разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінено альтернативою (невійськовою) службою».

Чинне законодавство максимально узгоджене з визнаними Україною правовими нормами і міжнародними документами, де свобода совісті і віровизнання розглядається як одне з невід'ємних прав людини. Воно надає повної свободи світоглядного вибору.

Після проголошення української державності, прийняття нового закону «Про свободу совісті та релігійні організації», після впровадження демократичних норм і процедур чітко намітилась тенденція до докорінної перебудови державно-церковних відносин, зміни акцентів і пріоритетів у цій специфічній галузі суспільного життя. Створені необхідні

правові умови для діяльності релігійних організацій. Вони зрівняні в правах з усіма громадськими об'єднаннями, одержали статус юридичної особи.

Держава поступово виправляє помилки минулого і створює дієвий механізм захисту прав віруючих. Їхнє законодавче закріплення започатковує нову демократичну фазу стосунків між державою і церквою. Наприклад, Кодекс законів про працю України визнає, що робота не проводиться в дні релігійних свят: 7 січня – Різдво Христове; 1 день (неділя – Пасха–Великдень); 1 день (неділя – Трійця). Кодекс передбачає, що за поданням релігійних громад інших конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництво підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідну релігію, до 3-х днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні.

Олег Поцюрко (Львів, Україна)

ДИСКУРС СВОБОДИ ЯК ПРОЯВ ТОЛЕРАНТНОСТІ В ПОЕЗІЇ Т. ШЕВЧЕНКА

Свобода є центральною категорією для всіх великих європейських поетів-романтиків XIX ст. Однак у Т. Шевченка вона досягає апогею свого розвитку, а отже так чи інакше стає проявом толерантності поета. В поета поняття свободи при всенародному і вселюдському значенні мало найбільш персональний характер, для нього воля народу була одночасно конкретною і особистою волею кожної окремої людини в загальному, проявом її толерантного ставлення до інших.

Шевченко представляє майже всі тематично-стильові течії українського романтизму, що поєднуються між собою мотивами туги за минулою волею і славою України, почуттям громадянської скорботи з приводу нещасливої долі Батьківщини сьогодні, втратою толерантності. Концепція особистості і, зокрема ліричного героя у його творах, характеризується позицією романтичного відчуження від дійсності, роз'єднаності з людьми, які виступають силою, байдужою, а то й ворожою. Ключовими словами є «один», «одна», «самотній», «сиротина», «чужина», «вороги». Такими ж є народно-пісенні образи-символи козака, його вірного товариша-коня, бистрого Дунаю, китайки, червоної калини, явора, чарів, ворожіння, русалок тощо. Уже в перших відомих творах («Думи мої, думи мої», «На вічну пам'ять Котляревському», «Перебендя», «До Основ'яненка») з'являється фольклорно-історичний образ нетлінної краси України, її широкого, як море, Дніпра, козацьких могил, степових обширів, де «родилась, гарцювала козацька воля». Символом і репрезентантом колишньої слави України виступає у Шевченка «наша дума» і «наша пісня», правдиві, як Господнє слово. Від символічного образу чорного орла, який літає над «козацькою волею», і бажання затоптати неволю «босими ногами» Шевченко приходять до громадсько-політичного узагальнення важкого становища України, яка «обідрана, сиротою понад Дніпром плаче» [1, с. 8].

Ці розсіяні згадки про минуле та невиразне ще зіставлення його з сучасним набувають концентрації й оформлення в таких епічних творах поемного типу, як «Іван Підкова», «Тарасова ніч» і «Гамалія». Співвідношення минулого як волі і слави і сучасності як неволі відбивається на самій двочастинній композиції перших двох творів. «Було колись – в Україні ревіли гармати; було колись – запорожці вмiли панувати. Панували, добували і славу і волю; минулося – осталися могили по полю... Високі ті могили ... про волю з вітрами говорять» [5, с. 57]. У «Гамалії» епічній сюжетній частині передує своєрідна інтродукція – плач козаків невольників, образна і ритмо-мелодійна система якого взята поетом з народних дум. «О милий боже України! Не дай пропасти на чужині, в неволі вольним козакам!» [6, с. 118]. У згаданих творах ще традиційно, як оптимальна форма організації державного життя України, фігурує гетьманщина та романтична ідеалізація козацьких часів, що походить не тільки від тогочасної історіографії, а й від історичної пам'яті народу.

Апофеозом осмислення уроків історичного минулого стали «Гайдамаки». Цей твір за масштабністю і характером висвітлення історичних подій наближався до епопеї і революційним звинуваченням не мав рівного в усій творчості українських поетів-романтиків.

Дослідниця творчості Шевченка Гузар І. підкреслює: «Людина, що її змальовує Шевченко у «Гайдамаках», постає перед нами як «кальокагатос», не тільки своїми індивідуальними якостями, але й як борець за добро свого народу та держави» [2, с.161]. Представником кальокагатії, як дефініює її Сократ, є високо трагічна постать Гонти, що

жертвує своїми дітьми, бо не може зламати даної народові присяги і виростає на міру Софоклового Едипа. Такою постаттю є Залізник, що дізнавшись про мученицьку смерть Гонти, хоч ніколи не плакав, оплакує його, свого друга, мов Ахілл над мертвим тілом Патрокла. Таким втілення морального ідеалу є врешті Ярема, який, усвідомивши, що йому вирости крила, стає борцем-героєм. Оптимістичним закінченням поеми «Гайдамаки», коли старі гайдамаки співають, що у Яреми-Галайди «Хата на помості! Добре буде, Галайда!», Шевченко підкреслює, що такі борці, як Ярема, безсмертні і їх у народі без ліку.

Поет вважає, що добро, не може існувати без волі, а остання без свідомого розуміння толерантності. Тому він не раз, говорячи про «добро» замінює виразами «воля, справедливість, правда, толерантність». Тут уже помітний вплив просвітительської думки. Подібно Гете висловлює бажання одержати з руки Правди красу поезії. А український поет ще й карбує в пам'яті своїх земляків: «Якби ви вчилися так як треба, то й мудрість би була своя», а мудрість на його думку, обіймає свою правду, сперту на силу, волю, справедливість. «Ці три чинники: силу, волю-свободу, справедливість–закон, – Шевченко розглядає як взаємозв'язані державотворчі елементи» [2, с. 163]. Він високо цінить волю-свободу та прославляє на всі лади, навіть її персоніфікуючи: «У нас воля виростала, Дніпром умивалась, У голови горислава. Степом укривалась!» Але цю волю-свободу, що її голова сягала гір, звідкіля Дніпро витікає, вкрили козацькі трупи, що їм волю вкрадено: Вона «спала на купках, На козацьких вольних трупах. Окрадених трупах!» Поет хоче сказати, що сама воля-свобода як така не може встояти, якщо вона не підперта силою і законом» [2, с. 164].

Втрачаючи свободу, люди все більш починають поводитись як тварини, стають більш ненависними. Подібно Шевченко висловлюється про скитів, які «І на возах, на колісницях, Із Колізея, із Святії вивезли тіла, І повезли на Тибр: тілами Святих убитих годувати для царського таки стола у Тибрі рибу» [5, с. 452]. Цих скитів він називає «Погоничі, рабів, раби, що Поскидали У воду трупи та й назад З возами Скити повертали» [5, с. 452]. Ставати «рабами, рабів» – це, на думку Шевченка, найнижчий рівень, до якого може знизитися людина.

Романтичне світобачення, в традиціях якого сформувався Т. Шевченко, покликано до життя такі риси його поезії, як загострене почуття громадянства, толерантності та національної гідності, зробило предметом творчого осмислення історичний шлях і долю українського народу.

До недавнього часу була поширена думка, що Шевченко в своїй поезії переспівував ідеї Кирило-Мефодіївського братства, що начебто програма цього братства була ідейним джерелом його політичного світогляду та його поезії. Проте ідеологічна література Кирило-Мефодіївського братства, т. зв. «Книга Буття українського народу», джерелом своїм мала в значній мірі погляди Шевченка. «Шевченкова національно-державна думка була набагато радикальніша; та його думка не лише приваблювала членів братства, але й лякала їх, бо в їхній концепції слов'янської федерації виразно й рішуче висувала постулат незалежності поневоленої України на рівних з іншими народами правах» [3, с. 7-8].

Звернувшись до минулого, Шевченко знайшов ідеали, співзвучні сучасним; це ідеали суспільної справедливості, свободи, толерантності, протесту проти політичного гніту й усякого посягання на свободу й гідність людини, людської особистості.

«Ідея України – стрижень, осердя націософської концепції Шевченка, концентроване втілення національної ідеї як імперативу історичного призначення українства, чинника його національної свідомості, державотворчих інтенцій, змагань до незалежності, життя «в своїй хаті» за законами своєї «природи, і сили, і волі», до відродження й розвою національної культури, зміцнення духовного здоров'я нації» [4, с. 12].

Історичні згадки Шевченка не мають того характеру пасивності, як у сучасних йому українських поетів, не приводять до примирення з тим, що історично сталося та наслідком своїм мало тодішнє поневолення. Його згадки конче дають аналогію чи здебільшого контраст із сучасністю та викликають у свідомості читача реакцію на ту сучасність. Сумовиті образи свідків минулого – «мовчать гори, грає море, могили сумують» – завершуються у поета різким контрастивним образом поневолення України чужинцями: «а над дітьми козацькими поганці панують». Коли поет згадує про те, як «засівали трупом поле, поки не остигло», як «лягла спочить» козацька воля, – то ці аксесуари минулого лише різкіше ставлять перед свідомістю поета той факт нинішнього часу, що «тим часом виростила могила, а над нею орел чорний сторожем літає», – чорний орел, як емблема російської

державної влади над Україною; що тяжкеє лихо України бачить «тільки ворог, що сміється», – ворог, який святкує свою перемогу над поневоленним народом. Поет певен, що історичні спогади виховують та гартують дух, викуюють свідомість наших кривд і наших прав : «Смійся, лютий враже, та не дуже, бо все гине, слава не поляже, не поляже, а розкаже, що діялось в світі, чия правда, чия кривда і чії ми діти» [5, с. 325]. Коли поет малює елегантну картину, – «Нема Січі. Очерети у Дніпра питають : «де то наші діти ділись, де вони гуляють?» – то відповідь ясна : ті діти, що боролись за волю батьківщини, за волю українського народу, – потрібні тепер, щоб відновити визвольні змагання проти ворога, що гнобить Україну.

Перше, що кидається у вічі у Шевченка – це відсутність всілякої ідеалізації варварів і деспотів-тиранів. Основою для бездоглядного засудження Шевченком всіх царів були їхні тяжкі злочини на Україні, які він сам на кожному кроці бачив і відчував. Шевченко таврує царів як непоправних «людоїдів» і бажає : «бодай кати їх постинали. Отих царів, катів людських!». Вони є представниками bestialьського варварства, яке на думку Шевченка, має різні ступені дикости і жорстокости.

Поневолене становище України та життєві її інтереси визначали й відношення Шевченка до сусідніх народів. Шевченко не ідеалізував польсько-українських відносин у минулому, як це ясно видно хоча б із таких його творів, як «Гайдамаки» або «Буває, в неволі іноді згадаю». Але, оцінюючи наші історичні суперечки з Польщею, Шевченко висловлює погляд, який не тільки освітлює життєвий зміст минулого, але може служити й історичним прогнозом на дальші часи : «А чванитесь, що ми Польщу колись завалили! Ваша правда : Польща впала, та й вас роздавила» [5, с. 225]. Він виразно підкреслює, що негативні не толерантні моменти в польсько-українських відносинах бліднуть перед фактами, до яких привело державне поєднання України з Московщиною, що «світ Божий в пута закувала. Кобзарі нам розказали про війни і чвари, про тяжкеє лихоліття, про лютії кари, що ляхи нам завдавали. Що ж діялось по Шведчині, – то й вони злякались, оніміли з переляку» [5, с. 298].

Підсумовуючи, треба наголосити на тому, що Тарас Шевченко є поетом, котрий зробив для відродження і становлення сучасної української нації чи не більше за будь-якого українського політичного діяча чи теоретика політики, відродив у ній національну самоповагу, толерантність та прагнення до самостійного державно-політичного існування. Шевченкове розуміння свободи ввібрало в себе національне, біблійне, філософське та особистісне начало і витворило цілісність, поєднавши в собі мудрість розуму, серця і душі. Поняття свободи у Шевченка окреслюється як абсолютна гідність, активність та вільне самовиявлення людини, воно неодмінно пов'язане з поняттями толерантності добра, щастя, милосердя, що становить певну єдність та має за основу передусім християнську ідею любові до ближнього.

Література

1. Барабаш Ю. Тарас Шевченко : імператив України. Історіо- й націософська парадигма / Ю. Барабаш. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2004. – 181 с.
2. Гузар І. Вибрані Праці про Г. Сковороду, Т. Г. Шевченка і І. Канта. – Донецьк : ООО «Норд Компютер». – 298 с.
3. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О. Забужко. – К. : Факт, 2009. – 148 с.
4. Приходько П. Р. Шевченко й український романтизм 30-50 р.р. ХІХ ст.- К. : Вид-во Академії наук УРСР, 1963. – 315 с.
5. Шевченко Т. Г. Кобзар. – К. : Дніпро, 1989. – 541 с.
6. Шевченко Т. Г. Вибрані поезії. – К. : Дніпро, 1977. – 335 с.

Володимир Сабадуха (Івано-Франківськ, Україна)

КОНЦЕПЦІЯ ЧОТИРЬОХ РІВНІВ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДґРУНТЯ РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМИ ТОЛЕРАНТНОСТІ

В умовах панування марксистської ідеології толерантність до людини з іншими соціально-політичними поглядами та світоглядною орієнтацією уважалась проявом соціально-класової несвідомості. Розподіл на своїх і чужих був природним й освячений революційною мораллю. Проблема толерантності постає на пострадянському просторі з розпадом Радянського Союзу і стає предметом філософсько-психологічного осмислення.

Толерантність як складне соціопсихологічне явище досліджують з різних позицій. Зазначена проблема стала темою Міжнародних конференцій у Житомирському державному університеті ім. Івана Франка з 2007 року, численних публікацій у часопису «Психологія і суспільство» (гол ред. Фурман А. В.). Безумовно, ці дослідження поглибили розуміння толерантності, утім, дослідники роблять суттєву методологічну помилку: толерантність як соціально-психологічне явище та характеристику людських відносин відривають від сутності людини та рівнів її духовного розвитку [1]. Вважаємо, що проблема толерантності органічно пов'язана з духовною суттю людини й певним її типом, що дозволяє стверджувати: у дослідженні цього явища панує абстрактний підхід. Отже, для розв'язання проблеми слід дати відповідь на запитання: «Хто є хто за людськими якостями та рівнем духовного розвитку»? Постмодерна філософія й психологія виявилися нездатними розв'язати проблему толерантності. Її вирішення потребує зміни поглядів на людину й людське життя.

Отже, метою розвідки є пошук методологічних засад розв'язання проблеми толерантності, що передбачає вирішення таких завдань: по-перше, з'ясувати межі толерантності/нетолерантності індивідів різного рівня розвитку в контексті концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини; по-друге, обґрунтувати використання зазначеної концепції в якості методологічної засади оздоровлення соціально-політичної та психологічної атмосфери в українському суспільстві.

Християнство зробило перший крок до розуміння проблеми толерантності. Христос в Євангелії агресивному натовпу говорить: «Хто з вас без гріха, перший кинь у неї камінь» (Ін. 8 : 2–11). У притчі люди зупинилися, утім у житті кидають каміння в тих, хто не схожий на них. Ми забуваємо християнську заповідь, тому варто погодитись з висновками Ю. Іщенка: «В християнському вченні терпимість виступає як вищий гуманістичний принцип» [2, с. 47]. Певним кроком до розв'язання проблеми толерантності було уведення поняття «особистість» й формування догмату Св. Тройці. Іпостасі Тройці різні, але єдиносущні – вони Особи. Уважаємо, що в догматі Св. Тройці втілено ідеал толерантності.

На наш погляд, теоретичне розв'язання проблеми толерантності зводиться до питання: який тип людини здатний зрозуміти й усвідомити позицію Іншого. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини надає таку можливість, бо обґрунтовує об'єктивне існування в соціумі різних типів людини [1], отже й різне розуміння толерантності. Розпочнемо аналіз проблеми толерантності/нетолерантності з людини залежного рівня розвитку. Ця людина живе переважно своїми емоціями й почуттями, раціональна сфера розвинута недостатньо. Тому, з одного боку, вона легко попадає під вплив оточуючих, а з іншого – певна частина інформації їй незрозуміла й викликає агресивне сприйняття. До цієї інформації та її носіїв вона й буде не толерантною.

Толерантним буде те, що відповідає її безпосереднім потребам і спрощеним уявленням. Особливості свідомості й поведінки цього типу людини були досліджені ще Г. Гегелем й отримали такі назви: людина з природною свідомістю [3, с. 86], чиста безпосередність [3, с. 84], голе Я, що прагне лише задоволення, буття-для-себе [3, с. 73–74], рабська свідомість [3, с. 144], самототожна людина [3, с. 139], просте, чисте Я [3, с. 134], одинична свідомість [3, с. 167]. Про цей тип людини філософ говорить: «Одинична свідомість – це абсолютна сутність у собі» [3, с. 167]. Зрозуміло, якщо людина сприймає свої емоції й почуття як абсолютну сутність, то вона в принципі не здатна бути толерантною.

Посередня людини толерантна доти, поки відсутня загроза її пріоритетному становищу в соціумі. Вона толерантна до подібних собі, до залежної людини, бо вони не є для неї небезпечними. Як правило, посередня людина не толерантна до особистості, бо остання є для неї ворогом. Посередня людина не хоче і не здатна бути толерантною, бо вигода й страх стоять на перешкоді. Продукуючи в суспільстві вигоду, посередня людина відтворює нетолерантну атмосферу. Про стан свідомості цього типу людини Гегель говорить, що це пан, а його сутністю є «влада над буттям <...> над іншим», який має бути підпорядкований йому [3, с. 142]. Свідомість посередньої людини філософ характеризує як роздвоєну, нещасну [3, с. 153], яка не має «чуття власної гідності» [3, с. 159]. Людина з такою свідомістю може бути толерантною до тих, хто більш нещасний ніж вона. До тих, хто має більш досконалу свідомість, посередня людина в принципі не може бути толерантною.

Нетолерантність залежної й посередньої людини мають інтелектуально-психологічне підґрунтя. Зазначені типи людини не здатні вийти за межі своїх обмежених спонукань, уявлень, світогляду й сприймають світ як завершений, що не допускає інших тверджень. Такій людині важко припустити існування нового (особливо в сфері суспільного життя), що стоїть вище її розуміння. Цей факт робить її агресивною й нетерпимою. Посередня людина ототожнює себе з ідеалом [2, с. 54], свої уявлення абсолютизує, тому Інший постає незрозумілим. Уважаємо, що причина такої інтелектуальної обмеженості у нездатності до рефлексії.

Особистість загалом толерантна, навіть тоді, коли це стосується її безпосередніх потреб. Цікаво віднайти причини її толерантності. Особистість спонукається любов'ю до суспільства, людини, хоча усвідомлює, що вони можуть бути недосконалі, але, незважаючи на це, прагне на них працювати. Завдяки установці на Іншого та наявності у собі особистісного начала особистість має здатність до толерантності. (Для довідки зазначимо, що на особистісне начало як підґрунтя толерантності вказує й Ю. Іщенко [2, с. 45]). Це дає підстави стверджувати, що соціально-психологічним підґрунтям толерантності є установка на Іншого, тому слід погодитися з Ю. Іщенко, що толерантність пов'язана з визнанням суверенності людської особи [2, с. 52]. Особистість сприймає толерантність як цінність людського буття, що в сутності означає перехід від культури насильства до культури миру та співіснування. Процес взаємодії особистості з Іншим базується на свободі вибору кожного суб'єкта.

Особистість у Гегеля фігурує під поняттями індивідуальність, шляхетна свідомість, яка прагне добробуту для людства [3, с. 257]. «Вона є героїзмом *служіння, чесною*, що жертвує окреме буття загальному і, таким чином, дає загальному буттю існування, – *особою*, що зрікається своїх володінь та насолод...» [3, с. 347]. Зрозуміло, що особистість має розвинуту самосвідомість, яка досягає такого рівня, що бачить «саму себе в іншому» [3, с. 137]. Особистість у Гегеля виростає із моральної субстанції й здобуває незалежну свідомість [3, с. 330]. Процес взаємодії особистості з іншим скерований як на себе, так і на Іншого [3, с. 138]. У цій взаємодіяльності суб'єкт досягає істини – рівня особистості, яка полягає в тому, щоб жити для Іншого. Отже, Гегель спеціально не досліджував проблему толерантності, але залишив фундаментальні висновки, що можуть суттєво поглибити її розуміння. Виходячи із його роздумів висновуємо, що толерантність – це такі взаємовідносини між людьми, що полягають у взаємопізнанні одним одного і у визнанні за Іншим права мати свої погляди й позицію. Зрозуміло, що такий процес може відбуватися лише на рівні шляхетних свідомостей.

Розуміючи, що людина вільна у своїх вчинках, особистість потенційно готова до альтернативних варіантів поведінки Іншого. Можливій невизначеності поведінки Іншого особистість протиставляє власну надлишкову складність внутрішнього світу. Тільки так особистість може подолати хаос, що вносить у світ посередня людина. Якщо посередня людина мислить і живе у межах сьогоденної вигоди для свого *ego*, то особистість мислить і діє тривимірно в контексті минулого, сьогодення й майбутнього. За рахунок цього її інтелектуально-психологічний потенціал перевищує можливості посередньої людини. Проілюструємо це прикладом із християнства. Христос толерантно сприймає Пілата та його запитання на кшталт: «Що є істина?» Істина – це особистісний рівень буття людини і вона не має права його розмінювати на будь-що. Істина – це коли спосіб життя відповідає тому, що людина проповідує. Особистість живе так, як проповідує, тому вона є істина й субстанція буття.

Уважаємо, що умовою розв'язання проблеми толерантності в суспільстві є пріоритетне становище особистості в суспільстві. Вищій рівень толерантності проявляється в тому факті, що люди різні, але єдиносущні, тобто до кожного слід ставитися як до особистості. Посередня людина не може з цим погодитися і в цьому її гріх.

Постмодерн породжує формальну толерантність. Чинні підходи до розв'язання проблеми толерантності вичерпані. У сучасних умовах толерантність має охоплювати паралельне співіснування усього іншого. Події на Сході України – яскравий приклад нетолерантності до українців, що мають інші соціально-політичні погляди й світоглядні орієнтири – це прояв того, що посередня людина нездатна до компромісного розв'язання проблем й толерантного співіснування.

Дослідження проблем етнопсихології й ментальності українців дозволяють зробити висновок, що українській нації органічно притаманна толерантність. На теренах України спокон віку

проживали різні етноси, які мали свої церкви й мирно співіснували. Наявність особистісного начала в ментальності українців й толерантності як її вияву дає підстави, з одного боку, стверджувати про природну схильність українців до толерантності, а, з іншого, – говорити про їхній обов'язок перед людством щодо поширення особистісного начала на інші нації.

Толерантність/нетолерантність органічно пов'язана з рівнем духовного розвитку людини. Нетолерантність в соціальному контексті є сутністю знеособленого буття; в логіко-гносеологічному – продуктом Аристотелевої логіки, що орієнтує людину мислити в межах протилежностей, тобто нетолерантно; в психологічному – страх за своє *ego*. Нетолерантність є результатом людської обмеженості. Толерантність починається з моменту усвідомлення загального й відмінного у процесі взаємодії – це з одного боку, а, з другого, – коли суб'єкти взаємодії розуміють необхідність взаємних поступок. Толерантність у соціальному контексті – це коли будь-який суб'єкт взаємодії усвідомлює як свою відмінність, так і свою єдність з іншими і готовий поступитися власним *ego* заради збереження цілого. У процесі толерантної взаємодії мислення суб'єктів стає тривимірним: Я розуміє себе й свої дії, Іншого та його дії й здатне передбачати наслідки своєї діяльності в межах цілого. Це ж саме слід сказати і про Іншого. Отже, толерантність є умовою збереження Цілого, коли частини усвідомлюють себе його моментами.

Толерантність є інтенцією людського буття, утім вона може бути реалізована лише через пріоритетне становище особистості в суспільстві та шляхетної атмосфери, що допомагатиме побачити в Іншому особистість. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини здатна стати методологічним підґрунтям розв'язання проблеми толерантності як в теоретичному, так і практичному аспектах.

Толерантність є ознакою особистісного буття, мірою соціалізованості людини, розвиненості особистісного начала та гуманності суспільства. Толерантність – це онтологічна засада людського буття, її реалізація потребує виконання двох методологічних умов. По-перше, треба подолати абстрактний підхід до людини й визнати за об'єктивний факт й момент істини чотирьохрівневу концепцію духовного розвитку людини: залежна, посередня, особистість й геній. Це надасть можливість перейти від абстрактного до конкретного аналізу різних проявів толерантності/нетолерантності у різних типів людини. По-друге, зрозуміти, що Аристотелева логіка, на основі якої здійснюється інтелектуальна й практична діяльність людини, відтворює нетолерантність у суспільстві. Даний факт вперше був зрозумілий і піддався переосмисленню у тринітарній проблемі. Прийняття концепції чотирьох рівнів духовного розвитку до теоретичного та практичного вжитку створює теоретичні й практичні умови для розв'язання проблеми толерантності в суспільстві.

Усвідомлюємо, що концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини може сприйматися як не толерантна теорія щодо людської сутності. Утім, треба пам'ятати, що всі нові ідеї «не толерантні». За своєю суттю пропонується концепція людини формулює методологічні засади толерантного усунення посередностей від влади. Якщо пріоритетне становище і далі залишатиметься у суспільстві за посередньою людиною, то це створюватиме умови для постійного відтворення нетолерантної атмосфери.

Література

1. Сабадуха В. Українська національна ідея та концепція особистісного буття / В. Сабадуха. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2-е видання, виправлене, 176 с.
2. Іщенко Ю. А. Толерантність як філософсько-світоглядна проблема / Ю. А. Іщенко // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – №4. – С. 44 – 55.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель. – 3-й нім. пер. П. Тарашук; Наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К. : Основи, 2004. – 548 с.

Марина Сабадуха (Івано-Франківськ, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОЗНАКА ЩАСЛИВОЇ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ГАРМОНІЙНОГО ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ

Толерантність – це мистецтво жити з іншими людьми та іншими ідеями

Кофі Аннан

На сучасному етапі розвитку суспільства проблема толерантності набуває особливого значення та актуальності. Відокремлене існування держав, культур і народів відходить в

історію, зростає мобільність сучасної людини, багато країн перетворюються на полікультурні співтовариства. У цих умовах толерантність стає універсальним принципом людського життя. Сучасні умови вимагають від людини таких якостей: людяності, взаємоповаги, свободи вибору, демократії, прав людини тощо, що спрямовані на врегулювання міжособистісних та міжгрупових взаємовідносин. Процеси глобалізації поставили проблему толерантності на одне з чільних місць у переліку актуальних для подальшого розвитку людства.

Проблему толерантності в релігії та гуманітаристиці досліджували відомі європейські та світові філософи та психологи: Аристотель, Вольтер, В. Гумбольдт, Р. Інглехарт, І. Кант, М. Лютер, Дж. Локк, А. Маслоу, М. Монтень, Т. Мор, Г. Олпорт, К. Поппер, К. Роджерс, Е. Ротердамський, Ж. – Ж. Руссо, Сенека, М. Уолцер, В. Франкл, Цицерон. Утім, поза увагою залишився зв'язок толерантності з проблемою щастя та внутрішньої гармонії людини. Отже, метою дослідження є: вплив внутрішнього світу людини на прояв толерантності у її зв'язках з іншими людьми та світом, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, проаналізувати генезу поняття толерантності в соціальній філософії; по-друге, довести вплив внутрішнього світу людини на її поведінку та вчинки.

Проблема толерантності існує, мабуть, із часів появи людини й суспільства на землі, бо це стосується людських взаємовідносин. У різних культурах значення терміна «толерантність» неоднозначне і залежить від релігії, світогляду, традицій народу. Філософи давнини під час спостереження над соціопсихологічними, культурними та світоглядними особливостями різних народів намагалися знайти шляхи до взаєморозуміння. В епоху Античності проблема толерантності відкрито ще не постала, але її мотиви відчувалися у висловлюваннях Геракліта, Аристотеля, Сенеки та інших. Латинський термін *tolerantia* сягає античності, що використовувався у значенні «терплячий». Але проблема не набула гостросоціального звучання. Китайський філософ Конфуцій відкрито проповідував ідею толерантності: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі, і тоді у державі та в сім'ї до тебе не будуть відчувати ворожнечі» [1, с. 49]. Отже, у відсутності толерантності він бачив джерело конфліктів, нетерпимості, агресії, що веде до руйнації внутрішнього світу людини.

Обґрунтування важливості толерантності для християнства знаходимо в працях багатьох стародавніх філософів, але особливе місце належить К. Тертулліану. На його думку, зло породжує гнів, що веде до гріха. Звідси походить ворожнеча, людинобивство, людське лиходійство інше, тобто нетерпимість, або інтолерантність. Утім, як підставою толерантності є рівновага, що ставиться людині як обов'язок: забороняється гнів, приборкуються негативні емоції, загнуждується свавілля. Це можливо лише завдяки терпінню, яке треба виробити в собі як рятівну та необхідну рису характеру. На наш погляд, ідеалом толерантності в християнстві є Свята Тройця. Бог-Отець Бог-Син Бог-Дух Святий – це різні Іпостасі, утім вони єдиносущні (омоусіон).

Проблема толерантності завжди супроводжувала людське життя, але в різні часи та епохи проявлялася по-різному. У часи Середньовіччя толерантність розглядалася як віротерпимість. В епоху Ренесансу проблема набула нового звучання. Відбулося піднесення людини та її ролі. На перший план вийшли гуманістичні цінності, вільна думка, права Іншого. Церква змушена була толерантніше ставитися до людини, до її самостійного вибору. Просвітництво дало можливість свободи вираження своїх поглядів на основі віри в розум і можливості його вдосконалення. Новий час загострив проблему толерантності й вивів її на рівень суспільного принципу. Слова Вольтера стали крилатими і висловили класичний принцип толерантності: «Я не згоден із тим, що ви говорите, але віддам у жертву своє життя, захищаючи ваше право висловити власну думку». ХІХ ст. звело толерантність до недоторканості особистого життя. Запанувала думка, що деспотична влада може бути загрозою індивідуальності, бо вона придушує розумову та моральну енергію громадян, знищує різноманіття, що походить від союзу багатьох. У ХХ ст. проблема толерантності постала як політична і соціально-філософська проблема. Послабились кордони між державами та народами, розширилась міжнародна співпраця в усіх сферах суспільного життя. Однак світ, всупереч очікуванням, став ще більш конфліктним, загострилися етнічні, економічні, політичні, релігійні та світоглядні проблеми як на міжнародному, так і на міжособистісному рівнях.

У постмодерну епоху термін толерантність має багато синонімів. Серед найуживаніших такі як доброзичливий, терплячий, м'який, ліберальний, миролюбний, милосердний, здатний до емпатії, тобто толерантність – досить багатозначне поняття. Тому варто звернутися до тлумачення цього слова в наукових словниках. У «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» термін «толерантність» (від лат. *tolerantia* – терпіння) визначається як, по-перше, здатність організму переносити несприятливий вплив яких-небудь факторів, по-друге, як поблажливість, терпимість до чийось думок, поглядів, вірувань тощо [2, с. 1459]. У англійсько-українському словнику іменник *tolerant* трактується як терпимий; такий, що відноситься терпимо; здатний витримати, а дієслово *tolerate* як терпіти, допускати, дозволяти, виносити [3, с. 838, 1460]. У німецько-українському словнику *tolerant* лаконічно позначено як терпимий, поблажливий [4, с. 241, 1512]. Найбільш поширену характеристику вміщено у французько-українському словнику, де поняття толерантності означає терпимість, віротерпимість, поблажливість, не догматичність, не жорстокість, розуміння [5, с. 573, 977]. Підсумовуючи, зазначимо, що спільним у цих поняттях є терпимість. Цікавим є те, що у російсько-китайському [6] та російсько-арабському [7] словниках радянського періоду поняття толерантності відсутнє. Це говорить про те, що це поняття було певним чином «заборонене», воно вважалось проявом буржуазної ідеології. В умовах класової боротьби толерантного ставлення до Іншого в принципі не могло бути.

У «Філософському енциклопедичному словнику» (К., 2002 р.) визначено, що цим терміном позначають «доброзичливе або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Світоглядною основою толерантності є поцінування різноманітності – природної, індивідуальної, суспільної, культурної. Межі допустимої толерантності залежать від соціальних норм, що діють у суспільстві, однак у межах діючих соціальних норм можливі більш толерантні та менш толерантні варіанти особистої та групової поведінки» [8, с. 642]. Цікаво зазначити, що в цьому трактуванні толерантності підкреслено доброзичливе ставлення до Іншого, який має відмінні погляди. У цьому визначенні немає вказівки на терпимість. Якщо в українському «Філософському енциклопедичному словнику» (2002 р.) поняття толерантності набуло філософського осмислення, то в російському філософському словнику («Новейший философский словарь», Минск, 1999) поняття толерантності відсутнє. Це говорить про те, що толерантність як характеристика людських відносин вважалась шкідливою в умовах тоталітаризму.

Отже, аналіз наукової літератури з проблеми толерантності дає підстави стверджувати, що вона має глибоке коріння у світоглядних поглядах та психології тої чи тої нації, а також доводить, що загальноновизнаного визначення терміна «толерантність» на сьогодні ще немає. Кожен з учених по-своєму розглядає різні аспекти толерантності. Поняття толерантності в різних культурах неоднозначне, оскільки залежить від історичного досвіду народів.

Проблема толерантності у другій половині ХХ стала настільки актуальна, що була винесена на обговорення ООН, де було визначено толерантність як необхідну умову спілкування людей різних культур, етнічних і міжконфесійних груп. Ця тенденція відображена в «Декларації принципів толерантності», що підписана в листопаді 1995 року 185 державами – членами ЮНЕСКО, зокрема й Україною. У документі зазначено, що «толерантність означає повагу, сприйняття і розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Толерантність – це єдність у різноманітті» [9, с. 176]. На наш погляд, Декларація спирається на ідею Святої Тройці. Декларація принципів толерантності, що була схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО у Парижі на ХХVIII сесії 16 листопада 1995 р., започаткувала всесвітній рух за розвиток толерантності й підкреслила його важливість в сучасному світі, в якому зростає напруження між державами, поширюється тероризм.

Підсумовуючи генезу поняття толерантності зазначимо, що поза межами уваги дослідників залишилися світоглядні та психологічні витоки толерантної/нетолерантної поведінки людини. На нашу думку, ці причини беруть початок у внутрішньому світі людини та її відчутті щастя.

Дослідження М. Бубера, А. Маслоу, К. Роджерса, Г. Олпорт, В. Франкла утворюють підґрунтя для соціально-філософського аналізу проблеми толерантності. Так, для М. Бубера терпимість являє собою невід'ємну частину діалогу між Я и Ти, під час якого відбувається порозуміння [10]. У контексті теорії «здорової особистості» А. Маслоу терпимість виступає

як один із провідних принципів, що дає ключ до розуміння сутності людини, пояснює специфіку її взаємодії з іншими. Можна сказати, що терпимість – це один із можливих шляхів самоактуалізації особистості. Особливо актуально ця думка звучить, коли психолог говорить про самоактуалізацію як один із можливих шляхів розвитку людини. Гуманістичні погляди А. Маслоу на проблему особистості ґрунтуються на прагненнях людини стати тим, ким вона може стати. Люди мають бути тими, ким вони можуть бути, вони мають бути вірні своїй природі [11]. Люди, які не розуміють свого потенціалу, страждають низькою самооцінкою, страхами, тривогами, механізмами психологічного захисту. Оточуючі мають толерантно ставитися до людини, яка стає на шлях самоактуалізації.

Принцип терпимості досить яскраво виражений в концепції «повноцінно функціонуючої особистості» К. Роджерса. Надати допомогу Іншому, зокрема у вирішенні його проблем, можна не директивно, а спираючись на прагнення людини до свободи та позитивних змін. Це стає можливим завдяки безумовному прийняттю людини, емпатичному розумінню і конгруентності, в результаті стимулюється тенденція індивіда до самоактуалізації, реалістичного уявленню про себе, зняттю протиріч між реальним та ідеальним Я, і, відповідно, більш людяному, терпимому ставленню до себе й оточення.

В. Франкл досліджує шлях духовного розвитку людини, яка намагається реалізувати смисл свого буття. У цьому пошуку терпимості відводиться роль невід’ємної складової даного процесу, оскільки він носить цілісний характер, що виражається в пізнанні цінностей творення, переживання, ставлення, і розгортається в напрямку отримання свободи, незалежності, швидкого реагування на мінливі життєві обставин [12].

За Г. Олпортом, розвиток людини відбувається у взаємозв’язках із соціумом. Дослідник виділяє шість критеріїв зрілої особистості, серед яких суттєве місце належить толерантності.

Підсумовуючи дослідження відомих філософів та психологів, зазначимо, що філософським підґрунтям толерантності є здатність людини до рефлексії, тобто критичного осмислення самого себе й інших з позиції ідеалу. Отже, толерантність є життєво важливою особистісною рисою. Людина, що досягла рівня самоактуалізації, – щаслива та здатна бути толерантною в будь-яких життєвих обставинах. Її поведінка та вчинки не залежать від тимчасових емоцій та бажань. Щаслива людина продукує толерантні відносини на будь-якому рівні людського буття: на рівні сімейних стосунків, професійних, соціальних та міждержавних відносин.

Література

1. Конфуций Мудрецы Поднебесной : Сб./ Лао-цзы. «Дао дэ цзин»; Конфуций. «Лунь юй»; Мо-цзы. «Мо-цзы»; Мэн-цзы. «Мэн-цзы»; Чжуан-цзы. «Чжуан-цзы»; Сюнь-цзы; Хань Фэй. – Симферополь : Реноме, 1998. – 384 с.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Перун, 2005. – 1728 с.
3. Англійсько-український словник. Українсько-англійський словник / Під заг. ред. В. Бусел. – К. : Перун, 2010. – 1568 с.
4. Німецько-український словник. Українсько-німецький словник / Під заг. ред. В. Бусела. – К. : Перун, 2012. – 1584 с.
5. Французько-український словник. Українсько-французький словник / Під заг. ред. В. Бусела. – К. : Перун, 2010. – 1072 с.
6. Баранова З. И., Котов А. В. Русско-китайский словарь / З. И. Баранова, А. В. Котов. – М. : Рус. яз., 1990. – 566 с.
7. Борисов В. М. Русско-арабский словарь / В. М. Борисов. – Под редакцией В. М. Белкина. М., Сов. энциклопедия, 1967. – 1120 с.
8. Філософський енциклопедичний словник. К. : Абрис, 2002. – 742 с.
9. Декларація принципів толерантності // Шлях освіти. – 1999. – № 2. – С. 2 – 4.
10. Бубер М. Я и ты / М. Бубер. – Пер. с нем. – М. : Высшая школа, 1993. – 175 с.
11. Маслоу А. Х. Психология бытия / А. Х. Маслоу. – М. ; Киев : Рефл-бук : Ваклер, 1997. – 304 с.
12. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.

Вадим Слюсар (Житомир, Україна)

ПРОМЕТЕЇВСЬКА ЛЮДИНА У ФІЛОСОФІЇ ВАЛЬТЕРА ШУБАРТА У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ НАСИЛЛЯ

Сучасні соціально-політичні процеси в Україні позначаються як прямим військовим протистоянням на Сході країни, так і дискусіями у науковій галузі стосовно причин та шляхів подолання конфлікту, який сміливо можна назвати "зіткненням цивілізацій". Одним із аспектів обговорень є змістовне обґрунтування ідеї "русского міра" та, відповідно, її аналіз та спростування її практичного застосування з боку опонентів. Доволі часто прихильники цієї ідеї апелюють до філософських розмірковувань Вальтера Шубарта стосовно порівняння російської та європейської ментальностей. Парадоксально, але проголошуючи месіанську роль російської цивілізації для розвитку європейської, сам філософ став жертвою політичного режиму, спродукованого у границях культурної традиції оспіваного ним народу. Власне, його родина зазнала репресій, діти зуміли емігрувати з СРСР, його ж доля понад півстоліття лишалась невідомою після арешту в 1941 році. Але наукові дослідження В. Шубарта у контексті заявленої проблеми аналізу цивілізаційного розвитку торкаються низки інших соціально-філософських тем, зокрема соціальних трансформацій, насилля, суб'єктів насилля, ролі осіб у історичних процесах.

Уже у вступі до праці "Європа і душа Сходу" В. Шубарт зазначає, що завжди існують люди, внутрішній устрій яких спричиняє появу елемента духа. Філософ одразу окреслює їх функцію у соціальних трансформаціях, яка полягає у впровадженні нового при збереженні традиційного. Також він зазначав, що визнання вони отримують, як правило, лише після смерті.

Цікавим є трактування В. Шубартом джерел соціального розвитку та соціально-історичних трансформацій, які він визначив як "влиття" божественних сил в матеріальний світ та його залишення. Самі ж трансформації являють собою перманентну зміну еонічних архетипів (домінантні для конкретних епох прообрази), які здатні охоплювати не лише масштаби націй та рас, але й усе людство.

Аналізуючи соціальні трансформації, які мають епохальний характер, В. Шубарт виявляє взаємозалежність ритмічності процесу історії від домінування архетипу, що виражається в утворенні базового типу особистості: гармонійного, героїчного, аскетичного чи месіанського. Відповідно, кожен з них має ключові установки, по-перше, на взаємовідношення зі світом: згода, панування над ним, втеча від нього, чи його освячення [1 : с. 11]. А по-друге, щодо історії ці типи виокремлюються в дві групи: в одній – не ставляться жодні вимоги щодо структурних соціальних змін (це гармонійний тип, який вважає замисел історії виконаним, та аскетичний, який виключає можливість побачити виконання). У другій, навпаки, домінує прагнення до змін (відповідно, героїчний та месіанський типи). Відтак, враховуючи, що соціальні трансформації потребують застосування насилля для руйнування одних соціальних норм та правил і встановлення нових. Суб'єктом насилля за таких умов, якщо слідувати логіці Вальтера Шубарта, можуть бути лише представники другої групи. При чому, героїчний тип спрямований на застосування прямих форм, то месіанський – непрямих, в т. ч. "ненасильницьких", оскільки, якщо основним мотивом діяльності першого є воля до влади, то другого – прагнення примирення.

Враховуючи, що домінування одного з типів знаменує собою цілу епоху, В. Шубарт визначає період другої половини XV – першої половини XVI ст. переходом до прометеївської епохи, в якій утверджується героїчний архетип. Руйнується існуюча до цього часу готична епоха з архетипом гармонійної людини, в яку була сформована єдність Заходу та Європа як цілісність. Провідною верствою, яка цементувала культуру і політику Заходу, стало духовенство. Воно визначало основний зміст соціальних взаємовідносин на принципах взаємної зв'язаності та любові. У протилежність готичній людині прометеївській притаманні спрямованість на практичне освоєння світу та секуляризованість, прагнення перетворити світ за власним планом, зростання працелюбності при послабленні духовності. Це визначає й такі домінуючі риси її характеру як холодність, постійність, розсудливість, діловитість. Саме ці сутнісні ознаки епохи і героїчного типу як суб'єкта змін і визначають характер завершення епохи через апогей насилля, криваві катастрофи, поступаючись місцем нового типу – месіанському та новій епосі – іоаннівській, якій притаманні згода, любов та примирення [1, с. 14]. До месіанської значною мірою близька гармонійна (готична) з такими ключовими її

ознаками, як відсутність волі до влади та прагнення підйому по соціальних сходах, заперечення взаємної конкуренції. Саме це призводить до запобігання будь-яким соціальним революціям. У свою чергу, перехід від готичної до прометеївської людини знаменувався "перемогою первісного страху над первісною довірою, ідола індивідуалізму над ідеєю братерства, принципу часткового (спеціалізація) над принципом всезагального (універсальність), предметної людини (екстравертної) над внутрішньою, духовною (інтравертною), активності над спогляданням" [1, с. 50]. Первісний страх, за В. Шубартом, є двигуном соціальної активності [1, с. 111]. Саме первісний страх спричиняє прагнення прометеївської людини до авторитету, до гарантій порядку як у соціальному житті, так і в ній самій. Усе це виявляє ще одну характеристику прометеївської людини – потяг до роздробленості. Це проявляється і у вузькій спеціалізації прометеївської людини.

Вальтер Шубарт здійснив спробу встановити залежність тривалості історичних циклів від домінування в культурі маскулінних чи фемінних рис. Ключовими проявами жіночих рис у культурі він визначає такі принципи соціальної взаємодії, як спрямованість збереження норм та устоїв, їх оновлення, а не руйнування, принцип "вічного життя". До таких культур, на думку В. Шубарта, належать індійська, китайська, російська. Відповідно, чоловічі риси, які продукуються у прометеївській культурі, реалізується принцип смерті, руйнування. А тому "жіночі" культури тривають значно довше, ніж "чоловічі", які швидко виснажуються і руйнують себе [1, с. 179-180]. Хоча у подальших розмірковуваннях німецький філософ допускає наявність жіночих рис в "чоловічих" культурах, наводячи приклад італійської та французької культур, які є складовими надчоловічої прометеївської культури, але мають потужний вплив жіночого начала.

Ще одна характеристика прометеївської людини, яка дозволяє аналізувати проблему насилля у контексті життєвого устрою західного суспільства, В. Шубарт визначає смисложиттєві установки на порядок. Прометеївська людина шукає порядок, на його думку, "у вигляді самодисципліни, панування розсудку над прагненнями; вона шукає його навколо себе – у державному устрої, у вигляді панування авторитета над громадянами" [1, с. 91]. Таким чином, у прометеївській культурі домінує традиція норм, законності, підпорядкованості, легітимного насилля.

Окремою темою в описі прометеївської людини В. Шубарт подає визначення її типових рис відносно ментальних рис представників конкретних національних культур. Так, на його думку, німці мають такі риси прометеївської людини: пристрасть до нормування, методичність, діловитість, негостинність, "частковість" як протест проти цілого, почуття земляцтва. Саме виходячи з цих рис В. Шуберт визначає, роль насилля у прометеївському суспільстві і які риси прометеївської людини виявляють її як суб'єкта насилля. "Частковість" та земляцтво зумовлюють слабкість національного почуття, що проявляється у самозамкненості та відторгненні іноземного. Відтак, інтегральною для німецького суспільства є ідея спільного ворога, яка існує у формі латентної ненависті до нього, але спричинене громадським рухом проти будь-чого вона набирає прямих форм, передусім війни (1813, 1870, 1914, 1933 рр.). Відсутність спільного ворога може переростати у війну між самими німцями, що завершується вихваланням і наслідуванням чужого. Але лише війна, на думку В. Шубарта, "долає гранично "точкове" почуття німців і тим самим – первісний страх" [1, с. 220]. Отже, осмислюючи висновки В. Шубарта, можна казати, що за умов соціальних трансформацій прометеївська людина, стаючи воїном, долає у собі бюргерство. Ця ідея близька пасіонарній теорії Л. Гумільова, в якій пасіонарії в період соціальної стабільності розчиняються в суспільстві, втрачають свої соціальні функції. Війна за таких умов, за В. Шубартом, виконує для прометеївської людини соціалізуючу функцію. Любов німців до війни проявляється не у можливості убивати людей інших національностей, а том, що примушує людей однієї національності ризикувати життям заради один одного [1, с. 221]. Іншим етносом найбільшим виразником прометеївської людини В. Шубарт визначає англосаксів, але не всіх, а представників кальвіністсько-пуританського типу. Але риси англійців дещо відмінні від типових рис прометеївської людини, зокрема в аспекті неприйняття норм, а відтак державним ідеалом визначається суспільство, яке ґрунтується на самоповазі громадян, а не на диктаті норм. Однією з основних рис англійців, що характеризують прометеївську людину, В. Шубарт визначає утилітарну спрямованість.

Специфікою подолання первісного страху французами є прагнення до абсолютної ясності духу та раціональне осмислення життя.

Важливою характеристикою типового представника прометеївської епохи, яка визначає його як суб'єкта насилля, можна сміливо визначити орієнтацію на чужі цінності через незадоволеність собою. Для Європи це, передусім, цінності індійської та російської цивілізацій. Самопізнання Заходу через контраст із російською культурою, за В. Шубартом, здатне змінити агресивний характер прометеївської людини. Прикладом спрямування прометеївської людини до пізнання темної містики Сходу як способу звільнитися від важких пут власного існування він називає Наполеона.

Отже, прометеївська людина у філософії Вальтера Шубарта представляє епоху, в якій утверджується героїчний архетип. Прометеївська людина прагне до панування над світом та до соціальних змін. У результаті перемоги первісного страху у прометеївській людині, у ній сформувалися такі типові риси, як прагнення до авторитету, чітке нормування соціального життя, потяг до роздробленості. Унормування виражається у формі легітимного насилля, роздробленість, яка найбільше виявляється в німецькому суспільстві, спричиняє війни, які виконують інтегральну соціалізуючу функцію.

Література

1. Шубарт В. Европа и душа Востока / Вальтер Шубарт. – М.: "Русская идея", 2000. – 443 с.

Володимир Стародубець (Житомир, Україна)

ГІПОТЕТИЧНИЙ ТА КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВИ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Філософський аналіз сутності толерантності мусить стартувати від розгляду джерельних засад та рушійних чинників. Враховуючи соціальну площину розгортання сутності зауважимо, що феноменологічна демонстрація її не завжди є вираженням стрункої детермінації в плані просторовому, історичному тощо. Це пов'язано як з мотиваційною поведінкою суб'єкта, так і об'єктивними умовами, що виступають своєрідним тлом чинності такої взаємодії.

Нам видається перспективним і коректним розгляд цієї проблеми в контексті кантівського розуміння чинності суб'єкта в рамках гіпотетичної та категоричної імперативності. Як гіпотетичний так і категоричний імперативи є волепокладальними діяльності людини. Перший супроводжує повсякденну звично – побутову характеристику людської чинності; другий передбачає законодавчу установку дії. За Кантом, категоричним імперативом мають керуватись абсолютно всі люди не залежно від їх статків і соціального статусу в силу рівності всіх перед законом.

Звісно, проблема толерантності є проблемою людини, особливо в сучасному найбільш повному її розумінні через досягнення як класичного багажу знань, так і постнекласичного наукового розуміння екстерналістської поведінки людини. Мотиваційна складова такої діяльності опосередковується соціальною об'єктивною дійсністю, чим виступає в найбільш загальному вигляді взаємодія ідеології та суспільної психології.

Аналіз взаємодії ідеології та суспільної психології в площині її деформації в свідомості дійсно діяльної людини в нашій літературі не знайшов свого належного філософського обґрунтування. Оскільки ідеологія та суспільна психологія (в якості об'єктивних умов діяльності суб'єкта) без свого соціального носія втрачають соціальну роль і виступають лише абстрактними конструкціями розуму, на наше переконання, необхідно розглядати людину, ідеологію та суспільну психологію як триєдину онтологічну арену взаємовпливів.

Значний здобуток, напрацьований соціально-гуманітарними науками в цьому контексті, разом з тим випускає з поля зору людину як цілісний утвір, що є предметом філософії, а саме: людина і чинники її буття, бо це виділяє людину, а не ставить її в ланцюг з технічним, природним, технологічним та іншими факторами. Іншими словами, людина виступає справжньою метою, а не засобом, для прикладу, діяльності держави.

В цьому плані видається правомірним аналіз матриці взаємодії ідеології та суспільної психології в практичній діяльності людини з позиції її потреб та інтересів, адже вона є одночасно і об'єктом, де перетинаються ідеологічні та суспільно-психологічні імпульси, і дійсним суб'єктом діяльності. В першому випадку ідеолого-психологічний вплив людина

отримує не залежно від волі і бажання, оскільки від народження вона перебуває під пресом ідеологічних і суспільно-психологічних комплексів соціального середовища (так званих, за Ф.Беконем, ідолів площі). У процесі свого становлення суб'єктом суспільної діяльності відбувається виділення людського «Я», і з цих позицій здійснюється переоцінка цінностей, обумовлена суперечністю в її реальній свідомості ідеолого-психологічного фону і відображення дійсних суспільних відносин. Людина як суб'єкт діяльності, звичайно, продовжує перебувати в зоні активного впливу ідеології та суспільної психології, проте вона вже має можливість розрізняти істинність та хибність, реальну дійсність та віртуальну ілюзію, оцінювати ідеолого-психологічні утвори з позиції корисності або згубності суспільному та своєму власному розвитку. Іншими словами, проходить процес становлення категоричного імперативу діяльності людини, її світогляду.

У процесі становлення суб'єктом діяльності людина тим самим формує в самій собі внутрішню суперечність між складеною в ході ідеолого-психологічної соціалізації системою знань та внутрішніми світоглядними мотиваційними переконаннями, сформованими реальною дійсністю. Чим вищий ступінь усвідомлення власної суб'єктності, тим в більшій мірі людина протиставляє свою свідомість консервативно-психологічним і догматико-ідеологічним традиціям, які сформували її.

Явно чи латентно «Я» людини прагне до пошуку виходу з цієї суперечності через перемогу над консервативним «не-Я». проте вихід ускладнений у зв'язку з приналежністю «не-Я» самому «Я» як своїй внутрішній протилежності, котра народила «Я» і прагне утримати його в рамках консервативної системи.

Суб'єкт діяльності тим самим виявляється об'єктом впливу реальних суспільних відносин, і, аби перебороти консерватизм свій власний, йому необхідно перетворити суспільні відносини, які всіляко прагнуть зберегти себе в якості стійкої системи. Суспільна діяльність будь-якого суб'єкта вигідна системі лише в тому випадку, якщо вона не стосується змін підвалин системи, а направлення на підтримання і забезпечення її функціонування в заданих параметрах.

Ось чому проблема діяльного суб'єкта, його суперечності і соціальна направленість діяльності є конкретною демонстрацією всієї системи суспільних відносин. Тому категоричний імператив толерантності революційного суб'єкта до еволюційної системи соціальних взаємодій на сьогодні найбільш проблематичний.

Ірина Утюж (Запорозьє, Україна)

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ЖИЗНЕННЫЙ УСПЕХ ЧЕЛОВЕКА : ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМОСВЯЗИ

Поднимая проблемы толерантности сегодня, мы констатируем тот факт, что это уже далеко не дань определённой социально-политической моде, а та объективная реальность с которой мы не можем не считаться. Как отмечает кандидат медицинских наук Решетников М. «что мы (имеется ввиду человечество в целом) сейчас переживаем или приближаемся к смене парадигмы развития, и это смена, скорее всего, будет осуществляться чрезвычайно болезненно и нецивилизованно. Если мы посмотрим на историю нашей европейской цивилизации, то заметим, что она сформировала и опиралась гуманитарные концепции. В некотором смысле гуманизм (мораль, толерантность) был стержнем развития европейской цивилизации и, соответственно, – стержнем формирования личности европейского типа : поддержка слабых, забота о сырых и убогих, борьба за справедливость наполняли человечество духовными силами, даже несмотря на то, что осуществление этих гуманитарных проектов часто граничило с огромной расточительностью и нерациональностью» [1, с. 163-164]. Основной вопрос гуманитарной парадигмы – как возможна свобода, мораль, толерантность? – проходит красной нитью через всю постклассическую философию и как представляется, мало верифицируются на современной картине мира. Как отмечает автор «в некотором смысле сама демократия являлась своеобразным вариантом «светской теологии», и если в XIX веке «умер Бог», то в XX что-то подобное происходило с верой в «Свободу, равенство и братство» и, следовательно, демократией как общемировым принципом Нового времени» [1. с. 164].

Сегодня мы входим в эпоху, которую будут называть постантропологической, потому что в гуманитарной парадигме, концептом которой был антропололизм, который позволял бы изучить и познать человека со всех сторон и сделать его лучше, этого не произошло. Гуманитарная эпоха не наступила, сегодня мы имеем реальность, которая транслирует технократически-информационную сущность бытия человека, в основе которого лежит прагматизм и сила (у кого больше силы, тот и прав, сила денег, сила власти, а не справедливости), а не на гуманизм и толерантность. При этом прошлые достижения в сфере духовной жизни будут чем-то замещаться. На наш взгляд – это будет успех, как ни парадоксально это звучит, но именно успех человека, его жизненная реализация. И здесь мы солидарны с идеями доктора философских наук Гусейнова А., который отмечает, что успех – это сфера господства над вещами и людьми. Вне такого господства жизненный успех не возможен. Жизненный успех обратно пропорционален моральной чистоте. Это фундаментальный факт человеческого существования на протяжении известной нам истории [2], ведь мораль уже очень давно инвестирована в экономику.

Лозунги гуманистической культуры сегодня бессильны как никогда и это приводит к кризису социальной морали, значительная часть агрессивной энергии остается нереализованной и наполняет собой частные, автономно развивающиеся сферы социальных отношений с партнерами, с семьей, соседями или коллегами по работе. Каждая из этих сфер может стать в наше время ареной насилия и тут хотелось бы вновь обратиться к работе М. Решетникова, который отмечает возникновение феномена интолерантности, насилия и терроризма. «Когда массы имеют высокие объединяющие идеи, это всегда порождает ту или иную социальную активность, особенно в молодежной среде. Когда таких идей нет (опять же – прежде всего в молодежной среде), появляется качественно иное явление, которое можно было бы квалифицировать как «социальный активизм», в самом определении которого присутствует некий деструктивный компонент. Как представляется, современный социальный активизм отдельных национальных групп, включая национализм, впрочем, как и современный фанатизм отдельных направлений мировых религий и их переход в идеи мученичества и терроризма, нужно рассматривать как явления одного порядка и даже как звенья одной цепи.

Привнесенная демократия (с немедленно гарантированными Конституцией всеми правами и свободами) при отсутствии демократической традиции, *экономически свободных граждан* и сохранении тоталитарного типа самосознания социума создает особую «питательную среду» для размножения вируса интолерантности и терроризма. Безусловно, особо подверженной заражению этим вирусом оказывается категория уже упомянутых социальных активистов из молодежной среды. Во всяком случае, никто не заподозрит в террористе, скинхede или фашисте «пассивную личность» [1, с. 165]. Кроме привнесенной демократии сейчас мы сталкиваемся с «параллельным» процессом, когда перенесенные на европейскую демократическую почву сотни тысяч граждан из Азии и Африки с качественно иной ментальностью и культурой воспринимают новую реальность как общество вседозволенности и порока. И действуют соответствующим образом.

В современной литературе о толерантности в связи с этим все больше говорят о мультикультурализме как о принципе, который может продуктивно изменить представление о социальной политике. Мультикультурализм предполагает возможность автономного развития разных общностей в рамках одного общества, сохранение разнообразия существующих в обществе ценностей и идеалов, способов организации жизненного пространства. Принцип мультикультурализма ставит проблему плюрализма оснований толерантности и исключает возможность найти единую формулу толерантности, с которой согласились бы все [3].

Очевидно, что история толерантности как теоретической проблемы и современные дискуссии в этой области указывают на то, что толерантность уже не может рассматриваться исключительно как модный лозунг или дань политической моде. И здесь возникает новый вопрос – почему мы снова должны говорить о толерантности? Как возродить человеческие общности, которые будут презентовать толерантность жизни? Эти вопросы опять заставляют нас обращаться к институту образованию, в наибольшей степени приспособленному к формированию определенных навыков поведения и ценностных ориентиров.

Вот уже на протяжении 20 лет мы формируем у подрастающего поколения толерантное сознание и казалось бы ситуация развивается очень плодотворно и динамично. Но парадокс

заключається в тому, що і учителя, і преподаватели ставлять те ж саме питання, що когось-то теоретики ліберальної концепції толерантності і сучасні сторонники нового розуміння толерантних відносин.

Знову стає актуальною проблема меж толерантності, джерел толерантності. Освітня практика ставить проблему застосовності педагогічних технологій, які вже склалися для формування поведінкових стереотипів в горизонті нового ціннісного орієнтира. Тому питання толерантності потрібно розглядати крізь призму реальної педагогічної практики, намагаючись відповісти на питання, які виникають перед кожним педагогом, задумай він проводити уроки толерантності або спробуй створити програму тренінгу по формуванню толерантного свідомості.

Як зауважує Черепанова К. толерантність як відношення проявляється при абсолютно визначених умовах – налицо повинен бути конфлікт або, по меншій мірі, незгода, невідповідність моральних установок. То є суб'єкт толерантного відношення – людина, який веде себе толерантно – усвідомлює різницю, розуміє, що його принципи не діляться більшістю [3]. Таким чином виникає ситуація вибору, стає питання про те, як поводитися, якщо конфлікт цінностей налицо. І тут знову хотілося б повернутися до ідеї «моральної чистоти, яка обернено пропорційна життєвому успіху». Людина не тільки боїться вийти з життя, скільки не хоче умерти, будучи не визнаним. Аспект визнання і як результат життєвого успіху, дозволяє людині бути щасливим, відчувати в собі потребу бути корисним іншим людям – і цей простий факт – бути визнаним – покращує його просте існування, наповнює його життя змістом і воно багато вирішує проблему конфлікту інтересів. Можливість присвятити себе тому, хто потребує в нашій допомозі і підтримці, є, безсумнівно, важливим джерелом толерантного поведінки. Таким чином, можна зробити висновок, що толерантне поведінка, мораль очевидно замикаються на соціальній організації. Соціальність, економіка, політика всі ці сфери проникають в мораль – як індивідуальну перспективу вдосконалення і модифікують, деформують її, але тим не менше мораль не зникає, тому що є успішні щасливі люди, об'єднуються в колективи, вступають в політичне спілкування. Вже колектив – спілкування людей, оскільки вони вільні і прагнуть до вищого блага. Це простір, який знаходиться по одну сторону економіки, по іншу сторону необхідності. В сучасному суспільстві політична сфера повинна трансформуватися в простір, де люди спілкуються між собою, оскільки вони нічим не навантажені, мають вільний час і прагнуть до якоїсь гідної соціальної життя. Тому вони організуються навколо загального блага, який знаходиться поза економічними, соціальними, приватними, егоїстичними інтересами кожного окремо. Це те ж саме реалізація принципу толерантності, але вже в іншій площині філософської аналітики.

Література

1. Решетников М. М. Неочевидний образ майбутнього : модель і реальність. – С. 160 – 224. // Чеснокова Т. Ю. Від неандертальця до кіборга. // М. : Алгоритм, 2008 – 368 с.
2. Гусейнов А. А. А потрібні ли світу Александрія Македонська? – С. 344 – 366. // Чеснокова Т. Ю. Від неандертальця до кіборга. // М. : Алгоритм, 2008 – 368 с.
3. Толерантність і освіта : сучасні проблеми формування толерантного свідомості : Колективна монографія / Відв. редактор А. В. Перцев. – Вип. 16. – Єкатеринбург : Поліграфіст, 2006 – 192 с.

Оксана Чаплінська (Житомир, Україна)

ДИСКУРС ТОЛЕРАНТНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Процеси глобалізації і техногенний розвиток суспільства посилюють економічні, політичні й соціальні колізії, актуалізуючи проблему толерантності, котра перше своє історичне трактування як віротерпимості значно розширила у ХХ ст.. Наразі вона трактується як цивілізаційний феномен, що пов'язується з цілим комплексом філософських питань, які стосуються розуміння людини, її ідентичності, можливостей та меж. Тому толерантність як фокус філософських міркувань стала домінуючою для праць Е. Агасці, Т. Адорно, М. Бахтіна, М. Бердяєва, Л. Вітгенштейна, К. Войтили, Ф. Гваттари, Ж. Дельоза, В. Дільтея, С. Жижека, Т. Куна,

П. Козловські, І. Лакатоса, В. Лекторського, Ж.-Ф. Ліотара, Г. Маркузе, К. Поппера, А. Печчеї, Г. Ріккерта, П. Рікьора, М. Уолцера, Р. Фейєрабенда, Е. Фромма, М. Фуко, Ф. Фукуями, Ю. Хабермаса, Й. Хейзінги, М. Хоркхаймера, М. Шелера, К. Ясперса та ін. Толерантність як складову постмодерної культури досліджують такі науковці, як Л. Дротянко, І. Касавіна, С. Кримський, В. Лук'янець, В. Малахов, Л. Мікешина, В. Онопрієнко, О. Швачко та ін.

Толерантність (від лат. *tolerantia* – терпимість) – термін, що ним позначають доброзичливе або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Світоглядною основою толерантності є поцінування різноманітності – природної, індивідуальної, суспільної, культурної. Межі допустимої толерантності залежать від соціальних норм, що діють в даному суспільстві (і, отже, в своїй основі мають культурне походження) [1, с. 642]. Важливими у розумінні природи толерантності є узагальнення В. Лекторського, котрий зазначив: «культування толерантності передбачає не тільки існування, але й міцну вкоріненість у суспільстві кількох настанов, які стосуються розуміння людини і пізнання. Принаймні, це настанова на незалежність, автономність індивіда, його особисту відповідальність за свої переконання і вчинки, неприпустимість силового нав'язування яких би то не було ідей, якими б гарними ці ідеї не видавались. Але толерантність передбачає також і усвідомлення відносності багатьох наших переконань і суджень, неможливість такого їх обґрунтування, котре б було беззаперечне для всіх» [2, с. 22]. Крім того, автор здійснює спробу типологізації толерантності й виділяє такі типи:

- 1) толерантність як байдужість;
- 2) толерантність як неможливість взаєморозуміння;
- 3) толерантність як поблажливість;
- 4) толерантність як розширення власного досвіду й критичний діалог.

Перший тип толерантності ґрунтується на апатії до результатів діяльності, думок і переконань Іншого, фактично цей тип демонструє індиферентність, відчуженість. Другий тип – актуалізує водночас повагу до Іншого й нерозуміння / неможливість взаємодіяти з ним. Третій тип – передбачає тактовність, коректність, делікатність у висловлюваннях щодо Іншого. Власне, четвертий тип толерантності зосереджується на повазі до думки Іншого в поєднанні з настановою на взаємну зміну позицій у ході критичного діалогу [2, с. 23 – 31].

Толерантність як цивілізаційний феномен, адекватне відображення базових складових котрого можливе за умови рефлексії над усім полем культури, представлено у працях М. Бердяєва, Г. Маркузе, Е. Фромма. Вимоги модерну щодо формулювання універсалізму зазнали критики постмодернізмом. Особливістю постмодерністського суспільства є те, що воно індивідуалізоване й персоналізоване, позбавлене довготривалості й локальності. Зокрема, Ж.-Ф. Ліотар звертає увагу на те, що мораль втратила свою конвенціональну універсальність, а консенсус став підозрілою і застарілою цінністю. Натомість спостерігається плюралізм парадигм (моральних, політичних, соціальних і т.д.), котрі апріорі вимагають особливого ставлення до аксіологічно-праксеологічних настанов. Таким чином, не претендуючі на тотальність парадигми актуалізують дискурс толерантності. З цього приводу слушним є міркування М. Уолцера, за яким «постмодерний проект толерантності» вимагає тотальної толерантності у всіх її проявах: особистої, політичної, релігійної та інших. Це визначено тим, що людина є продукт власної само актуалізації, а, отже, продукт самої себе. Якщо у сучасному атомізованому суспільстві нівелювати толерантність або ж навпаки занадто абсолютизувати її, то відбудеться домінування споживацтва, поширення девіантних форм поведінки, тріумф ірраціональності, спалах шаленства й терору. Зважаючи на це необхідно встановити межі толерантності, окреслити її на рівні індивідів, груп і держави. Межа толерантності чи то до індивіда, чи то до груп, чи то до держави й політичної еліти проходить там, де починається переслідування Іншого.

Література

1. Філософський енциклопедичний словник – К. : Абрис, 2002. – 743 с.
2. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский – М. : Эдиториад УРСС, 2001. – 256 с.
3. Уолцер М. Про толерантність / Майкл Уолцер; Пер. з англ. М. Лупішко. – Харків : Видавнична група «РА – Каравела», 2003. – 148 с.

Ольга Ярмолович (Львів, Україна)

ДО ПРОБЛЕМИ РОЗУМІННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ У СУЧАСНОМУ ГРОМАДЯНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

На сучасному етапі розвитку суспільства питання толерантності є для філософського дискурсу одним із найбільш актуальних. Виклики, пов'язані з невідомими глобальними трансформаціями, щодня впливають на людину, а це потребує вироблення стратегії існування і передбачає формування нових ціннісних орієнтирів, заснованих на визнанні соціокультурних відмінностей. На сьогодні феномен толерантності сприяє формуванню світоглядної стійкості, що робить поведінку людини в суспільстві позбавленим проявів екстремізму, вандалізму, насильства.

Декларація принципів толерантності, прийнята Генеральною конференцією ЮНЕСКО (Париж, 16 листопада 1995р.) дає таке визначення поняття толерантності: «Толерантність означає повагу, визнання і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження і прояву людської індивідуальності. Їй сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті і переконань. Толерантність – це єдність у різноманітті. Це не тільки моральний обов'язок, а й політична, і правова потреба. Толерантність – це те, що робить можливим досягнення миру і веде від культури війни до культури миру». [2].

На сьогоднішньому етапі розвитку суспільства важливим є розуміння толерантності як визнання світоглядного, релігійного, соціально-політичного, культурного, національного та етичного плюралізму. Цим передбачається взаємодія соціальних партнерів на основі рівності, відкритості до соціального досвіду іншого. Сутність толерантності не може бути зведена до терпимості, як це часто зустрічається у сучасній літературі. Розвиваючи діяльнісний підхід у дослідженні толерантності, необхідно виділити її творчо-діяльнісний характер. Вона являє собою «креатосферу – сферу співтворчості Людини ...» [1, с. 28].

Толерантність у суспільстві підтримує відкритий діалог суб'єктів та їхні відносини, засновані на рівноправності та повазі. Відмінною особливістю такого діалогу є те, що людина розглядає будь-яку оточуючу її реальність (природу, інших людей) як цінність. У цьому діалозі як процесі співтворчості та подоланні протиріч двох унікальних, неповторних особистостей, народжуються солідарність і відчуття спільності. Таким чином, толерантність стає елементом механізму розвитку соціуму.

П. Ніколсон визначає толерантність через п'ять безперечних властивостей [4]:

1. Наявність відхилення. Необхідною умовою толерантності є розбіжність у думках, переконаннях, позиціях, факт відмінності.

2. Важливість відхилення. Для особи, як суб'єкта толерантності, наявність девіації (пункт 1) є значущим, істотним.

3. Моральна незгода з тим, що відбувається (незгода з відхиленням). Тобто усвідомлення власне негативного ставлення до відхилення, і така незгода має моральні (не естетичні чи прагматичні, а саме моральні) підстави.

4. Здатність придушити відхилення. На думку Ніколсона, це здатність, за допомогою якої людина може присікти відхилення. Толерантність, таким чином, неможлива по відношенню до того, що ми змінити не в силах.

5. І, нарешті, невтручання. Людина, маючи силу і будучи морально незгідною, не присікає сам факт існування відхилення.

Д. С. Мілль у праці «Про свободу» стає на захист толерантності як цінності. Автор пропагує свободу вибору стилю життя кожною людиною від втручання держави і від тиску громадської думки. Згідно думки автора, різноманітність життєвих стилів (diversity of lifestyles, lifestyle options), з одного боку, – наслідок природи людини, яка «подібно дереву підпорядковується у своєму зростанні тільки руху внутрішніх сил», з іншого – благо, оскільки призводить до процвітання і «живучості» всього суспільства. Свобода – необхідна умова досягнення цього блага, толерантність – умова для реального існування свободи [3, с. 219].

Толерантність – це прагнення і здатність до встановлення і підтримання спільності з людьми, які відрізняються в деякому відношенні від переважаючого типу. Тому

толерантності у суспільстві досягти нелегко з тієї причини, що фундаментом співтовариства є родова свідомість. Ми створюємо спільноти з тими, хто поділяє наші переконання, або з тими, хто розмовляє тією ж мовою або має ту ж культуру, що і ми, або з тими, хто належить до тієї ж етнічної групи. Впродовж всієї історії людства спільність мови і відчуття етнічної схожості були важливими передумовами формування спільнот. У той же час люди схильні вороже чи з острахом ставитися до тих, хто від них відрізняється на біологічному, культурному рівнях, у сфері політичної діяльності тощо.

Толерантність є найважливішою умовою знаходження компромісів, подолання конфліктів у суспільстві. Нетерпимість веде людство до регресії, тому проблема толерантності сьогодні досягла міжнародного рівня. І тут виникає питання: чи означає толерантність як вираження сутності демократичної ментальності терпимість до всього? Питання закономірне, оскільки терпимість до всього може призвести до руйнування самої демократії.

Для того, щоб відповісти на ці питання, варто звернутися до історичної природи толерантності, як явища духовного, а не фізіологічного. Це поняття, таким чином, осмислюється і одержує своє визначення як реакція на наслідки світоглядного конфлікту, що став передумовою релігійних воєн. Релігійні війни провокувалися людьми, переконаними в тому, що саме вони володіють абсолютною істиною. Проте чи доступна абсолютна істина людині, яка є обмежена за своєю природою?

Виправданий і по-філософськи осмислений скептицизм стає логічною і моральною основою толерантності, а згодом і політики терпимості, відділення церкви від держави. Проте державна толерантність не легітимізує терпимість до всього, до будь-яких соціальних явищ і форм поведінки, а несе в собі можливість утвердження демократичної форми правління. Істина буття осмислюється на сучасному етапі як процес: вона природним чином пов'язана з толерантністю.

На сьогоднішній день толерантність вимагає бачення суспільного життя як позитивного цілого. Розуміння цього цілого і виступає об'єктивною підставою справжньої толерантності. Толерантність – це не безпринципність, не соціальний еkleктицизм; це глибинне розуміння необхідності існування відмінностей і особливостей як моментів цілого. Нетолерантність, у свою чергу, постає як ігнорування істини соціального життя.

На відміну від толерантності дискримінація – це штучне культивування особливостей, що виправдовують обмеження прав, можливостей економічної, соціальної, політичної та духовної активності, витіснення, придушення іншого суб'єкта. Дискримінація заснована на суб'єктивній волі, що встановлює таку ієрархію цінностей, яка ставить у привілейоване становище певного суб'єкта.

Толерантність має свій механізм самореалізації. Член суспільства як цивільний суб'єкт засвідчує свою гідність через визнання гідності іншого і знаходить в цьому підтвердження своєї власної культури. Фактично будь-яке переконання – релігійне, політичне чи культурне – може привести до нетерпимості, якщо не залишається ніякого сумніву в непогрішності ідей, в які ми віримо, і в хибності тих поглядів, які нами оскаржуються. Свобода припускає, що ми достатньою мірою довіряємо нашим опонентам, щоб дозволити їм діяти згідно їхніх уявлень, ідеалів та цінностей.

Толерантність до людей, що належать до іншої національності, припускає, що ми усвідомлюємо приналежність окремих груп до людства в цілому. Таке ж ставлення до людей, які відрізняються від нас своїми переконаннями і звичками, вимагає розуміння того, що істина не може бути простою, що вона багатоліка, і, що існують інші погляди, здатні пролити світло на ту чи іншу її сторону.

Здатність осягати різноманітні аспекти істини або усвідомлювати обмеженість істин, в які ми сьогодні віримо, з'являється завдяки раціональному і терплячому аналізу труднощів, з якими стикається будь-яке пізнання, а також визнанню умовного та історичного характеру тих чи інших принципів та переконань.

Розуміння ціннісних підстав толерантності є необхідною умовою на шляху подолання міжетнічних, міжконфесійних та міжкультурних протистоянь у сучасному громадянському суспільстві. Так, саме розуміння цінностей, якими керуються представники «ворогуючих» сторін, здатне виявити справжні причини конфліктів, що відбуваються сьогодні у світі.

Тому процес особистого розвитку індивіда не повинен зводитися тільки до механічного засвоєння необхідної інформації, а має торкатися глибинних пластів особистості, формувати людську свідомість. Вирішенню цього завдання перешкоджає сам розвиток сучасної цивілізації, яка висуває на перший план прагматичні, матеріальні інтереси, ігноруючи проблеми моралі, моральності та духовності. Тому філософська освіта, на сьогоднішній день, постає важливою ланкою збереження цивілізації, пошуку шляхів розвитку людини, гуманізації суспільства, виховання толерантності.

Література

1. Бузгалин А. В. Диалектика : реактуалізація в мире глобальных трансформаций // Вопросы философии. – 2009. – № 5. – С. 20-35.
2. Декларация принципов толерантности (Утверждена Резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года). [Электронный ресурс]. URL : <http://www.tolerance.ru/declar.html> (Дата звернення : 04.09.2015).
3. Милль Д. С.О свободе // Социальные и гуманитарные науки. Сер.11. М., 1996. №3. С. 213 – 246.
4. Николсон П. Толерантность как моральный идеал // Толерантность. Вестник УрМИОН. 2001. №1., С. 129 – 147.

Михайло Ярунів (Львів, Україна)

ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА ФЕНОМЕНУ ТОЛЕРАНТНОСТІ В РЕЛЕГІЙНОМУ КОНТНКСТІ

Сучасна людина в ХХІ ст. стикається із багатьма проблемами не тільки соціального, матеріального, правового, але й філософського та особистісного характеру. Це зумовлюється тим, що людина проживає в соціумі, а від так перебуває в процесі постійного виживання та усвідомлення навколишньої дійсності, що здійснює прямий тиск на людину. З метою свого постійного прогресу людина приділяє значну увагу такій сфері, як культури, освіти, науки, релігії тощо.

З точки зору культури спілкування важливою її ознакою виступає толерантність, що в перекладі із латинської означає терпіння, терплячий. Слід зауважити, що проблема толерантності виникає ще в стародавні часи, коли люди різних віросповідань та конфесій змушені були миритися одним з одним перебуваючи на одній території, державі, імперії. В контексті філософського осмислення проблему толерантності вивчав відомий вчений Дж. Локк. Його робота : «Листи про толерантність» закріплює в собі основоположні, принципові етичні настанови, що основним завданням мають застережи ти будь-якому примусу, насильства чи тиску із сторони церкви, держави чи суспільної групи над людиною.

На думку, Є. Бистрицького, котрий визначає культуру як локальний, у значенні екзистенційно особливий, спосіб буття людини, розглядаючи локальність конфлікту як конфлікт культурних світів життя, «завжди особливих, навіть унікальних способів буття або, говорячи філософською мовою, як конфлікт онтологій різних культур» [1, с. 153].

Торкаючись релігійної тематики, котра на пряму зв'язана із державницькими та соціальними процесами формування терпимості на свідомому рівні. Як ми, знаємо основа християнського терпимості охоплює низку сфер впливу на людську поведінку та ґрунтується на : позиції рівності усіх людей в їх природній свободі, честі та гідності, що відображають подобу Божественної істоти; можливість відстоювати свої права, а також свою думку; право на саму істину має тільки Бог і ніхто крім нього; враховуючи той факт, що людина, як продукт Божественної сили уже ушкоджена первородним гріхом, а від так держава, суспільство, влада не можуть бути захищені від вчинення помилок; вчинення протиправних дій по відношенню до існуючих релігій сучасності не підлягає їх включення до самої толерантності.

Толерантність в наш час є беззаперечним елементом основних соціальних, демократичних, правових принципів, з якими пов'язуються концепції плюралізму, соціальної свободи і прав людини. Проблема толерантності набуває значного розвитку і в наш час, оскільки вона показує всю суть походження людини її Богоподібне начало. Іншими словами із сторони морально-етичної бути толерантним це бути стриманим, терплячим, свідомим того, що тільки в терпінні та покаянні може наблизитись до Бога.

Тут доречно буде згадати вчення Бога, котре міститься в Біблії, що прославляє та підносить терпіння, як плід духа, що набуває змісту в житті кожного послідовника Христа чим демонструє всю міць нашої віри в Божественний вибір часу його первозданну могутність та любов до ближнього. Тому терпіння не розвивається раптово – це дар, котрий формує людина в собі та який приходить тільки до тої людини, яка є віруючою, справедливою, розумною та доброю.

Проблема толерантності набуває особливої актуальності із появою світових інтеграційних процесів у різних галузях економічного, культурного, суспільного життя, освіти. Тому, сьогодні бути толерантним – означає виявляти повагу до іншого способу життя, інших почуттів, традицій, ідей, вірувань.

Слід сказати, що толерантність з позиції справедливості не просто філософський ідеал, а є зовнішнім виразом виживання. Оскільки без формування взаємної терпимості людська цивілізація, будь-яка соціальна група, нація спровокує винищення самої себе. Через це реалізація принципу толерантності набуває особливої актуальності. Але складність реалізації поставленої ідеї толерантності полягає в тому, що надзвичайно важко сприйняти самотність кожного, і тим самим надати йому право на вчинення як позитивних так і негативних дій. Тому так часто виникають непорозуміння між власним «Я» та «Іншим». Як акцентує К. Сігов, найглибшою категорією людського спілкування Е. Левінас вважає не «діалог», а свідцтво [4]. Як прототип кожного справдешнього свідцтва філософ наводить просте Авраамове «ось я».

Одним із способів їх розв'язання є налагодження діалогу між сторонами, що конфліктують. Аналіз поняття толерантність в історичному та філософському ракурсі дає нам змогу в реальному часі відстежити еволюцію толерантності від розуміння її як віротерпимості так і до принципу плюралізму. В широкому розумінні поняття «толерантність» показує доброзичливе, неконфліктне ставлення до різноманітних існуючих груп, їх відмінностей та специфіки. Толерантність передбачає ставлення до іншої людини як до рівноправної особи та показує на свідомому рівні почуття недопустимості, що зумовлюється всім тим, що показує в іншій анти позиції толерантності.

Як зазначає, В. Лекторський : «толерантність виражається в повазі до чужої позиції разом з настановою на взаємну зміну позицій (і навіть у деяких ситуаціях зміну індивідуальної і культурної ідентичності) внаслідок критичного діалогу» [2, с. 54].

В даному випадку йдеться про загальну відкритість усіх учасників діалогу один до одного, а також взаємозв'язок їхніх поглядів. По при це слід підкреслити, що така взаємодія повинна реалізуватись тільки на підставі згоди, де кожен учасник має право відстоювати та доказувати власні права та інтереси.

В. Малахов пише, що : «сама звичність (для нашого часу) поєднання понять «толерантність» і «діалог» заставляє нас задуматись про наявність діалогічної інтенції в сутності толерантності як такої, загалом про неминучість взаємозв'язку толерантності і спілкування» [3 с. 139]. Тому слід сказати, що толерантність є духовною основою, котра вміщує в собі компроміс інтересів, кожної із сторін.

Література

1. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності // У кн. : Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. К. : Політична думка, 1997. С. 147 – 168.
2. Лекторський В. Про толерантність, плюралізм, і критицизм // Питання філософії 1997. № 11. С. 46 – 54.
3. Малахов В. Толерантність та її межі : до етичного осмислення поняття // В кн. : Малахов В. Уразливість кохання. К. : Дух і Літера, 2005. С. 137 – 143.
4. Сігов К. “Між-нами” : Насильство? Розрив? Правда? (Етична філософія Еманюеля Левінаса) // У кн. : Левінас Е. Між нами : Дослідження. Думки – про – іншого. К. : Дух і Літера : Задруга, 1999. – С. V – XVI.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ*Валентин Вандишев (Суми, Україна)***РИТОРИКА ПОСТМОДЕРНУ І ТОЛЕРАНТНІСТЬ**

У риториці постмодернізму значною мірою втілюється методологія епістемологічного анархізму Пола Фейєрабенда, який увів у науковий обіг принцип проліферації. Згідно з цим принципом учений має винаходити, множити і розвивати різні концепції і теорії, не вважаючи себе зобов'язаним погоджувати їх з теоріями загальноновизнаними науковим співтовариством. Найбільший загальний погляд на стан сучасної теорії комунікації, розглянутої під кутом основних законів, принципів і понять риторики, показує реально існуючу різноспрямованість цієї стародавньої науки.

Єдиний принцип, якого варто дотримуватися, за Фейєрабеном, – це принцип «дозволено все» («anything goes»). Кожен вчений вільний винаходити свою власну концепцію і захищати її будь-якими аргументами. Аргументи відбираються в довільному порядку, узгоджуючись з особистими інтересами, з бажанням справити враження на інших, від нудьги і т.п. Свої положення і аргументи автор не зобов'язаний доводити або підтверджувати досвідом: основна вимога – максимальна переконливість для інших людей. Вчений, а також політик чи оратор, може проводити пропаганду своїх поглядів будь-якими доступними методами. Пол Фейєрабенд стверджує: «Якщо мати на увазі великий історичний матеріал і не прагнути «очистити» його на догоду своїм нижчим інстинктам або в силу прагнення до інтелектуальної безпеки до ступеня ясності, точності «об'єктивності», «істинності», то з'ясується, що існує лише один принцип, який можна захищати за всіх обставин і на всіх етапах людського розвитку, – прийнятно все».

Досить часто в аналітичних оглядах і критичних матеріалах, пов'язаних з аналізом нинішнього стану політичної риторики, їх автори вважають можливим стверджувати, що згідно духу постмодернізму брехня, напівправа і неповна правда в медіа заради користі політиків можуть називатися множинністю істини, яку ми повинні терпіти і ставитися до неї політкоректно. Хиткість, двозначність і невизначеність висловлювань проглядаються у вже звичному доповненні «як би», яке згубно впливає на об'єктивність знання і безперечно робить штучним створення чітких універсальних стандартів у відділенні істинного знання від хибного.

Ряд авторів, що пропонують своє бачення сучасного способу риторики виходять з того, що висловлювання оратора стає ефективним тільки в тому випадку, якщо воно підкріплене відповідною попередньою установкою, і позбавлене сили, якщо така установка відсутня. При цьому підкреслюється, що така установка повинна доповнюватися готовністю вислухати міркування. Цей суб'єктивний аспект вимірювання ефективності мови завжди доводиться брати до уваги, вважаючи, що міркування буде здаватися слухачам правдоподібним. Риторика постмодернізму – це сучасна риторика вербальної атаки і вербальної самозахисту, для якої характерні свої способи і засоби переконання.

У різних неординарних ситуаціях, які виникають у професійній діяльності, в побуті, на відпочинку тощо, часто доводиться швидко реагувати на якісь судження, жарти, упередження, а то і на прямі прояви недобррозичливості. Чи всі люди спроможні реагувати належним чином? Досвід показує, що мало хто здатен на це, хоча в людській душі закладено стільки можливостей, стільки потенційної інтелектуальної сили. Виявляється, що ці сили переважна більшість людей не вміє ні розвивати, ні виховувати, ні використовувати. Саме тому, сучасна риторика дуже часто, ігноруючи принципи толерантного ставлення до співбесідника, прагне досягти упевненої зверхності в будь-якій комунікативній ситуації. Яскравим прикладом цього є відомі методики в працях Карстена Бредемайера.

*Алла Залужна (Рівне, Україна)***ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО
ОРІЄНТОВАНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

В умовах зміни світоглядної і культурної парадигми, руйнації стійких ціннісно-сміслових орієнтирів, які обумовлені сучасними глобалізаційними та кризовими процесами, тема толерантності є однією з найбільш актуальних і широко затребуваних. Адже у

сучасному світі загострення етнічних, економічних та релігійних проблем як на міжнародному, міжрегіональному, так і міжособистісному рівнях толерантність виражає себе як умова комунікації, терпимості до інших цінностей та позицій, ідея діалогу і взаєморозуміння, як спосіб подолання ситуацій взаємного неприйняття та зняття непорозуміння і конфліктів. Цей феномен обговорюється на різних рівнях і в різних аспектах, включаючи низку проблем, пов'язаних, насамперед, з питаннями міжособистісних взаємин й можливістю людського співбуття з іншими загалом. У цьому контексті велику роль відіграє феноменологічно орієнтована філософія, оскільки саме вона створила підґрунтя для розвитку філософії діалогу, а надалі і філософії Іншого. Власне, світ є інтерсуб'єктивним життєвим світом людини, у якому існують інші Я, репрезентуючи цілісність неповторного, незамінного, унікального особистісного світу й потребуючи його розуміння, сприймання та визнання. Позаяк людське буття завжди реалізується як співбуття, то відкритість до Іншого, прагнення зустрічі з Ти є необхідною умовою подолання замкнено-егоїстичного обрису індивідуального Я й найбільш істотним критерієм самоідентифікації особистості.

Саме гармонія взаємовідносин, взаємоповага суб'єктів, визнання інших людей, відмінних від нас і є головним смисловим навантаженням толерантності. Не дивно, що в науковий обіг вводиться поняття «комунікативна толерантність», яка розглядається В. В. Бойком в психологічному аспекті і постає як «характеристика ставлення особистості до людей, що показує степінь терпимості нею неприємних або неприйнятних для неї психічних станів, якостей і вчинків партнерів по взаємодії» [1].

Зважаючи на вище сказане, досить резонансним виявляється тематизація діалогічно-комунікативної домінанти інтерсуб'єктивності, яка щонайпосутніше представлена філософсько-феноменологічними інтенціями М. Мерло-Понті, М. Шелера, А. Шюца, Ю. Габермаса, Е. Левінаса, А. Тименецької, М. Бахтіна, уможливаючи їх висвітлення в контексті саме комунікативної толерантності. А тому, поставимо завдання здійснити експлікацію діалогічно-комунікативних підходів феноменологічно орієнтованої філософії М. Шелера, А. Тименецької та Е. Левінаса як антиномічних для проблем анонімного знеособленого співіснування з іншими Dasein, що знищує людську індивідуальність у фундаментальній онтології (М. Гайдеггер), «погляду Іншого» (Ж.-П. Сартр) та недосяжності власного Я для сторонньої тілесності (Х. Ортега-і-Гассет).

Як було сказано, феноменологічний підхід акцентував дослідницький інтерес навколо проблеми Іншого, оскільки вже для Е. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті людина і є тією особливою істотою, яка не існує без взаємин з іншою. А тому, згідно з гайдеггерівською екзистенційною аналітикою, світ є «спільним світом» (Mitwelt), а Dasein розкриває своє буття як співбуття й «на основі цього спільного «буття-у-світі» світ є вже той, який я поділяю з іншими. Внутрішньо світове по-собі-буття є спів присутність» [7, с. 118]. Тобто у світі триває безперервний динамічний процес саморуху особистості в її небайдужому ставленні до дійсності та іншої, чужої, «позазнаходженої» індивідуальної реальності.

З цього приводу зауважимо, що світ присутності як властивість свідомості, що орієнтується на інше Я і володіє своїм, але для нас недосяжним світом, Е. Гуссерль назвав інтерсуб'єктивністю. В інтермонадичному товаристві спільного існування суб'єктивність у своїй інтенціональній спрямованості за допомогою апрезентативних актів конститує Alter Ego. Таким чином, Е. Гуссерль, обґрунтовуючи теорію Іншого трансцендентального суб'єкта, використовує своєрідну трансценденталістську ідею вчування за аналогією до власного Ego. Отже, у цьому контексті Інший – це інтенціональна конституція аналогізуючої аперцепції (уподібнювальне передсприймання), що у своїх онтологічних структурах аналогічна Alter Ego.

Доречно визнати, що у представників феноменологічного руху акценти більшою мірою поставлені не на аналогічність, а саме інакшість тут-буття, яке маніфестує себе як «Не-Я», «Обличчя», «Погляд», «Сторонній», «Позазнаходжений», у зв'язку з чим ускладнюються можливості комунікативного взаєморозуміння у філософській рефлексії М. Гайдеггера, Х. Ортега-і-Гассета, Ж.-П. Сартра. Власне, у значній кількості феноменологічно орієнтованих філософів знаходимо фіксацію складності феноменологічного виходу до Іншого, що проявляється в зрізі абсолютизації власного «трансцендентального Ego» у Е. Гуссерля, центрованості гайдеггерівського Dasein в його намаганнях «бути собою»,

об'єктивуючого «погляду Іншого Ж.-П. Сартра, локалізації тіла людини в конкретно просторовому місці, що відриває Я від інших Ортеги -і-Гассета та ін.

Зокрема, у філософії М. Гайдеггера проблематичність спілкування проявляється в контексті анонімності безособового повсякденного співіснування з іншими Dasein, що знищує людську індивідуальність в модусі несправжності людського буття. У фундаментальній онтології присутність у співбутті з іншими утворює співприсутнє спільне буття, das Man, де люди існують способом несамостійним і несправжнім.

Х. Ортега-і-Гассет у життєвий світ вселяє тілесну людину з її здатністю розмежовувати «своє-чуже», переживати унікальний простір своєї локалізації у світі, ідентифікувати своє положення тіла, переживати його неповторні чуттєві стани. «Тіло, в яке вживлене, в якому замкнене моє «я», неминуче перетворює мене в істоту просторову. Прикріпивши мене до якогось визначеного місця, воно відриває мене від інших» [4, с. 287-288], – стверджує іспанський філософ у праці «Людина та люди». А якщо співприсутні «Я» і «Ти» ніколи не можуть поєднатися і повністю відчуті людський біль чи насолоду, то «світ Іншого» виявляється недоступним і «увійти безпосередньо в цей світ я не здатний, бо не можу відкрити для себе «я» Іншого» [5, с. 35]. Тоді як у Ж.-П. Сартра «погляд Іншого», що знищує чужу індивідуальність також демонструє недосяжність власного Я для сторонньої тілесності. Ж.-П. Сартра, то у нього діалогічний вимір інтерсуб'єктивності стає неможливим і причиною цього – «погляд Іншого», який узовніщує «буття-для-себе», супроводжуючись бажаннями поневолення свободи чужого тіла й підпорядкування чужій суб'єктивності.

Надзвичайно цікавий вихід зі складної ситуації, пов'язаної з неможливістю прориву до внутрішнього світу чужої індивідуальності, запропонував М. Шелер. Оперуючи домінантою розуміння Іншого і розглядаючи мову в якості найістотнішого місця відкритості Я та Іншого, філософ порівнює мову з тілом, що так само, як тіло людини, опосередковує, виражає, фіксує наші внутрішні переживання. А тому мова є «тілом общини», яке «накидає свою розчленовуючу, артикулюючу сітку» [2, с. 292] на загальний потік переживань, закріплюючи їх відповідним словом. Відтак, вона постає універсальним тілесним посередником, що віднаходить і дає імена внутрішнімдушевним станам, на які скерована увага інших людей, як-от: «радість», «сором» та ін., розширюючи при цьому самосприймання кожного та визначаючи розуміння Іншого.

А позаяк буття людини у світі є складним процесом смислотворення, то саме наповнення його багатоманітних структур моральним змістом постає домінантою особистості й вираженням її в якості моральної сили, бо тільки «людська особистість створює моральний смисл і стає оборонцем життя» [6, с. 29]. У цьому сенсі надзвичайно плідним, на нашу думку, є запропонований А. Тименецькою феноменологічний концепт особистості. Відповідно до нього, особистість осмислюється крізь призму тіла, душі, свідомості та моральної сили і тільки з допомогою останньої досягає своєї реалізації на шляху екзистенційного самоствердження. А тому з-посеред окреслених життєствердних фаз особистісного поступу з відповідними координаційними типами, що конституують людський розвиток від вітально-чуттєвих смислових механізмів до морального смислу, особливого пріоритету набуває саме моральний смисл доброзичливості інтерсуб'єктивних відносин. Його кінцевою метою є орієнтація на благо Іншого, усунення конфліктів та досягнення консенсусу.

У філософських інтенціях М. Шелера особистість також постає «постійно змінною» багатоскладовою «вітальною» структурою. Її сутнісну основу складає дух та ціннісна формула «ordo amoris», що обоюдно володіють здатністю скеровувати до міжособистісних співвідношень з іншими суб'єктами, а у найвищому прояві – до «особистості особистостей» – Бога. Візьмемо до уваги те, що в шелерівських мисленневих побудовах особистісне начало повною мірою проявляється тільки у формі буття Бога. У людині воно реалізується через дух як позаприродний аксіологічний принцип персональності та «ordo amoris» (порядок любові, універсальна всепроникаюча і всеохоплююча сила любові) й становить серцевину людської індивідуальності і основу всього світопорядку.

У цьому контексті Е. Левінас акцентує увагу на те, що розуміння буття в цілому не може домінувати над відношенням до Іншого й критикує М. Гайдеггера за «зведення Іншого до Самототожного» [3, с. 84] та недооцінку безкінечності Іншого, що розкривається через

відношення один до одного та «ближність ближнього». Опосередкованість відношення до Іншого нейтральністю буття у М. Гайдеггера призводить, на думку французького мислителя, до знищення святості іншої особистості й безособовості самотнього суб'єкта. І якщо у М. Гайдеггера інтенціональність є екстатичним актом існування та спрямованості Dasein до смерті, то у Е. Левінаса – досвід трансцендентного звернення до Іншого становить зміст етичного й протистоїть будь-якій апріорній настанові, яка могла б цей досвід спотворити. Тому у творчості Е. Левінаса самоідентифікація особистості та зустріч і прийняття Іншого взаємно обумовлені, а початком особистісного існування постає відповідальність Я за Іншого.

Слід зауважити, що відповідно до поглядів Е. Левінаса, етичний досвід не зводиться до чистого досвіду свідомості, він розгортається в горизонті мови при зустрічі з інакшістю Іншого суб'єкта. Відстежується досить нетрадиційне розуміння інтенціональності не як спрямованості до Іншого, а звернення обличчя-до-обличчя, до інакшості, безкінечності, таємничості, нетотожного мені Іншого та вимог обмеженості і спонтанності свободи. Акценти ставляться не так на взаємності суб'єктів, як на «асиметричності інтерсуб'єктивного простору», у якому домінує Інший. Смысл надходить від Іншого через мову, у якій закріплюються сліди чужого минулого та у вираженні лику моральнісно беззахисного погляду страждуючого суб'єкта, котрий закликає до моральної заповіді співстраждання і доброти. Інший порушує звичний порядок існування, звертаючись до нас словом, закликом, що потребує уваги та відповіді, поглядом, «явленістю обличчя» і спонукає до відповідальності не тільки за себе, але й за нього. Тому джерелом етики у такому своєрідному філософському дискурсі Е. Левінаса постає не буття, не розум, не свобода, не онтологічна співприсутність, а трансцендуюча спрямованість до безкінечності смислової таємничості Іншого. Тут статусу головної етичної настанови набуває мова та обличчя Іншого суб'єкта.

Таким чином, інтерпретація комунікативної толерантності в інтерсуб'єктивному просторі неминуче актуалізує проблему зустрічі Я з буттям іншої людини. Як бачимо, феноменологічний підхід, акцентуючи увагу на проблемі «Іншого Я», з окресленістю складності суб'єкт-суб'єктної взаємодії та способу діалогічно-комунікативного виміру вирішення проблеми, приділив значну увагу пошуку того загального, що поєднує, або зближує різноманітне в плюральному світі. А протиставлення феноменологічно-екзистенціалістському індивідуалізму з притаманним йому знеособлено-замкненим способом існування цілісного Я, збагаченого досвідом міжособистісного спілкування, уможливило конституювання комунікативної толерантності в інтенціональній спрямованості Я до Іншого, де вихідним пунктом взаєморозуміння з Іншим постає «добррозичливість» (А. Тименецька), любов (М. Шелер), обличчя Іншого (Е. Левінас) у просторі подієвого здійснення особистості та реалізації вищої царини цінностей.

Література

1. Бойко В. В. Энергия эмоций в общении : взгляд на себя и других / В. В. Бойко. – М. : «Филин», 1996. – 472 с.
2. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
3. Левінас Е. Етика і безконечність : діалоги з Філіппом Немо / Емануель Левінас; [пер. з фр. О. Білого]. – К. : Port-Royal, 2001. – 138 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди / Хосе Ортега-и-Гассет // Дегуманизация искусства : [пер.с исп.]/ Хосе Ортега-и-Гассет. – М., 1991. – С. 229-476.
5. Ортега-и-Гассет Х. «Інші і Я» – розвиток теми. Короткі роздуми про «неї» / Х. Ортега-и-Гассет // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 7. – С. 33–43.
6. Тыменецкая А. Т. Моральный смысл и человеческая личность в контексте общественной жизни : положение человека в единстве всего живого / А. Т. Тыменецкая // Феноменология в современном мире / отв. ред. : М. Кулэ, В. И. Молчанов. – Рига, 1991. – С. 13–64.
7. Хайдеггер М. Бытие и время/ Мартин Хайдеггер:[пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Изд. 3-е, испр. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.

Віктор Кириченко (Житомир, Україна)

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА ПРИРОДА ВЗАЄМОДІЇ ОСОБИСТОСТІ З ІНФОРМАЦІЙНИМ СЕРЕДОВИЩЕМ

За останні десятиріччя, а якщо порівнювати з динамічними показниками розвитку суспільного філогенезу, то майже щоденно відбувається оновлення інформаційного середовища. Постійно відбуваються відкриття у різних наукових галузях, як глобального (історичного) значення так і локального, прикладного «повторного відкриття» уже відомих істин. Доступність інформації та можливість оперування: використання для вирішення різного роду виробничих, життєвих, громадських завдань, зумовили не лише покращення якості життя людини, а й зміцнювали інтегративні зв'язки між різними інформаційними блоками, об'єднуючи її, таким чином, у цілісну систему. Культурний та фізичний потенціал активності людини змушував об'єднуватися у межах окремо взятої ситуації знання з «фізики», «хімії», «соціології»; аналізуючи проблему – брати до уваги різні підходи і бачення, факти і міфи, наукове та побутове. Кожне нове завдання, яке необхідно було вирішувати людині, зумовлювало утворення складної системи тимчасових зв'язків між різними інформаційними модулями, що у подальшому, для полегшення вирішення типових завдань, ініціювало утворення окремих галузей на межі різних наук (Б. Кедров) [1]. Важливим є те, що людська, інколи безглузда та контрпродуктивна ініціація зв'язків між різними інформаційними блоками, перетворила інформаційне середовище у цілісну систему. Зміни та відкриття у одній галузі неодмінно впливали на інші, змушували «уточнювати», «дописувати», а інколи повністю «переписувати» вже усталені знання та уявлення про світ та його будову.

Інформація є важливим та чи не основним ресурсом вирішення життєвих завдань. У процесі соціального онтогенезу першочергове завданням, яке необхідно вирішити для забезпечення успішного розвитку – налагодити зв'язки з інформаційним середовищем, яке у процесі взаємодії з ним, забезпечує суб'єкта соціального розвитку необхідними знаннями. На кожному з етапів вікового розвитку у якості основного медіа ресурсу можуть виступати: найближче контактне оточення, соціальні мережі, телебачення, друковані видання. По мірі розвитку людини відбувається ускладнення зв'язків з медіасередовищем середовищем, яке дає можливість отримувати знання з різних джерел, та орієнтуватися на ті з них, які сформували у її користувача довіру як до її змісту так і до ключових комунікаторів, які здійснюють інформаційну діяльність. **Для людини однаково важливими є як інформаційний зміст, який транслює медіа мережа так і те, хто її транслює** (М. Полані) [4]. З психологічної точки зору, будь-яка інформація має обличчя, і залежно від того, хто її поширює буде відбуватися наступний процес її сприйняття: від абсолютного заперечення до повного, беззаперечного прийняття.

Довіра до інформації є одним з основних психологічних атрибутів, яка може накладати суб'єктивне забарвлення на інші її властивості: цінність, об'єктивність, доступність, новизну, актуальність тощо. Психологічна *інтермодальність зв'язків* суб'єкта соціальних відносин з медіасередовищем забезпечує сприйняття інформації з різних джерел, які мають різний ступінь довіри, проте забезпечують постійний зв'язок з соціальним середовищем та допомагають оперативно реагувати на зміни у ньому [2]. Як правило, прийняття людиною рішення у будь-якій ситуації відповідно до отриманої інформації відбувається на основі узагальнення її змісту з різних медіа-ресурсів. Таким чином зменшуються пряма залежність від одного (як правило, найбільш доступного, наприклад – телебачення, соціальні мережі) засобу інформації та можливість комунікатора маніпуляції її споживачем.

Вихідні положення нашої роботи базуються на уявленні про існування базової залежності особистості від інформаційного середовища, яка формується у процесі соціального філогенезу. Інформація як предмет дослідження технічних, соціальних, природничих наук завжди лежала в сонові розвитку будь якої системи, на початкових етапах еволюції живої матерії саме здатність зберігати та відтворювати інформацію у вигляді програми розвитку забезпечили виживання виду [3]. Взаємне співіснування спільноти неможливе без обміну думками, ідеями, суб'єктивними враженнями, фактами та гіпотезами, саме тому ключовою ознакою соціалізації особистості є формування потреб брати та віддавати інформацію, що забезпечуються на психологічному рівні процесами спілкування, мислення, відчуття (перцепції). Потреба у інформаційній взаємодії з іншими членами

соціального утворення іноді перевершує нагальні, об'єктивні потреби людини. У таких випадках зміст інформації нівелюється а на перший план виступає сам процес споживання чи передачі інформації (на побутовому рівні це виглядає як «розмова ні про що»).

У процесі соціального розвитку суб'єкт соціальних відносин, так чи інакше, змушений інтегруватися у інформаційне медіасередовище та орієнтуватися на ключові джерела передачі інформації, у процесі чого особистісна довіра чи не довіра до них лише впливають на якість життя суб'єкта, проте не зменшують ваги у процесі регуляції активності, вираження громадського ставлення, формування світоглядних диспозицій тощо.

Психосоціальна природа особистості зумовила створення потужної медіа-мережі, яка могла з найменшими втратами початкового змісту передавати суспільно важливу інформацію великій кількості людей. Утворення медіапростору ініціюється необхідністю одного суб'єкта передавати інформацію іншому. Необхідність «не «брати» інформацію», а «віддавати» спонукали суспільство створювати спеціальні соціальні інституції – засоби масової інформації. Розвиток суспільних відносин зумовлював необхідність існування не просто «джерела» інформації, яке б за необхідності міг використати кожен із членів соціальної групи, а утворення спеціального соціального інституту, який точно і швидко розповсюдить інформацію серед усіх членів групи. Ускладнення соціальних зв'язків зумовлює необхідність виникнення засобів масової інформації. Ключова мета роботи ЗМІ – поширення (інколи, агресивне нав'язування) моделей сприймання об'єктивної істини. Залежно від того «через яку призму сприймає людина навколишній світ – таку реконструкцію картини світу вона прийматиме за основу», проте, у будь-якому випадку у процесі сприйняття зовнішньої об'єктивної реальності через телеекрани, пресу, соціальні мережі «інформаційна призма» (яка пройшла ідеологічну, редакційну політику) спотворює дійсність, залежно від кінцевої мети інформаційної діяльності окремо взятого ЗМІ. «Всю свою історію суспільство має інститути, які утримують в головах її членів ту чи іншу картину світу. Це може бути релігія, ідеологія чи журналістика... Але кожен раз додатково до своїх головних функцій об'єкту впливу передається та чи інша матриця чи інтерпретація» [5, с. 7] (Г. Почепцов). В умовах культурного, політичного, релігійного плюралізму дозволяється поширення декількох альтернативних моделей сприймання, а тому одні й ті ж факти мають різне, інколи антагоністичне пояснення. Проте сам факт існування протиріччя та критики у засобах масової інформації свідчить про демократизацію суспільства (забезпечення реалізації громадянських прав) та його цивілізаційний поступ.

Зацікавленість науковців різних науково-дослідних парадигм інформаційними процесами у суспільстві пов'язане здебільшого з усвідомленням прогресивною частиною людства небезпеки, яка може виникнути у разі використання інформації з метою заподіяння шкоди (В. Ліпкан, Л. Найдьонова, Г. Почепцов, В. Толубко). Семантичний ряд найбільш вживаних слів, які транслюються з телеекранів та шпальт газет поповнюються виразами: «дезінформація», «зомбування», «інформаційна війна» тощо. Цивілізований світ, який намагається у першу чергу стандартизувати та нормувати соціально-віковий розвиток, одним з основних завдань закладів освіти та первинних осередків соціалізації вважає саме забезпечення формування навиків споживання інформаційної продукції. У середині ХХ ст. у психології та педагогіці Європейських країн з'являється новий напрямок прикладної та наукової діяльності – «медіа-освіта» (media-education). Її основні функції були пов'язані із розвитком у школярів та студентів критичності мислення у процесі сприйняття інформаційної продукції. У більшості країн Європейського союзу основи медіаосвіти включені у програму навчальних дисциплін загальноосвітніх шкіл та вищих навчальних закладів. Поступово медіаосвіта починає з'являтися у країнах СРСР та інших соціалістичних республіках Східної Європи (О. Федоров) [6]. З метою протидії «західної пропаганди» капіталізму створюється спеціальна система медіа-культурних об'єднань, до якої входять представники творчої інтелігенції, науковці та видатні громадські діячі.

Інформаційна безпека суспільства забезпечується за рахунок штучного дистанціювання споживачів інформації від «шкідливих моделей сприймання» інформації та створення соціально-корисних, які дозволяють будь-яку нову інформацію сприймати та оцінювати відповідно до шаблону. Таким чином ЗМІ поширюють не стільки інформацію, яку суб'єкт може отримувати і з інших «неконтрольованих» джерел (у результаті безпосереднього

сприйняття, з соціальних мереж), скільки загальноприйнятне ставлення до типових явищ через оцінку їх пікових (найбільш яскравих) проявів. Наприклад, поширення закордонними ЗМІ інформації про причетність «Правого сектору» до військового перевороту в Україні у лютому 2014 року, впливає на подальше сприйняття цільовою аудиторією споживачів інформації інших подій в Україні, пов'язаних з збройною конфронтацією, як результат діяльності цієї ж організації.

Накопичення досвіду інформаційної діяльності формує особливий стиль взаємодії з інформаційним середовищем, який враховує специфіку соціально-рольової поведінки особистості («межі публічності – інтимності» у інформаційних відносинах), особливості трудової діяльності: швидкість оновлення знань у галузі, зміна умов трудової діяльності, психофізіологічні властивості особистості (інтровертність-екстравертність). Стиль інформаційної діяльності містить в собі усталені способи та алгоритми розв'язання життєвих завдань, які потребують пошуку знань: «довіра-недовіра» до окремих медіа-засобів, культурних та ідеологічних утворень (наприклад, до християнства, як способу пояснення явищ об'єктивної дійсності), перевірки достовірності інформації та включення її в індивідуальний життєвий контекст: наскільки отриманні знання є дійсно важливими та актуальними для особистості.

Інформація, яку використовує людини для вирішення різного спектру завдань, може стосуватися різних сфер особистісної активності. Особистість яка має розвинену систему соціальної (гендерної, релігійної, політичної, професійної) та особистісної ідентичності задовольняє пізнавальні потреби та вирішує завдання різного роду складності, які пов'язані з актуальними вже сформованими потребами особистості.

Література

1. Кедров Б. М. Творчество в науке и технике: (Научно-популярные очерки для молодежи) / Бонифатий Михайлович Кедров. – М.: Мол. гвардия, 1987. – 192 с.
2. Кириченко В. В. Психологія інформаційної діяльності: навчальний посібник / Віктор Кириченко. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. – 130 с.
3. Левченко Л. Л. Філософські основи інформації / Левченко Людмила Леонідівна, Яроцький Леонід Васильович. – Житомир: «Полісся», 2007. – 176 с.
4. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Майкл Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 345 с.
5. Почепцов Г. Г. Контроль над разумом / Г. Г. Почепцов. – К.: Видавничий дім «Києво-могилянська академія», 2010. – 350 с.
6. Федоров А. В. Массовое медиаобразование в СССР и России: основные этапы / И. В. Чельшева, Е. В. Мурюкина, О. И. Горбаткова, М. Е. Ковалева, А. А. Князев / [под ред. А. В. Федорова]. – М.: МОО «Информация для всех», 2014. – 267 с.

Людмила Шкіль (Київ, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ: СУЧАСНІ КОНТРАВЕРЗИ РОЗУМІННЯ

Термін толерантність в сучасному розумінні передбачає, насамперед, суперечливе трактування цього поняття. Якщо, наприклад, в епоху Середньовіччя, під толерантністю розумілася загальна ідея рівності (мається на увазі рівність усіх перед Богом), що передбачало на меті терпиме, всепрощаюче ставлення не просто до кожної людини, а й терпиме ставлення до її поведінки (в тому числі й негативної), виправдання її дій, через незнання. Така «толєрнтність» висловлюється через загальновідому молитву-звернення Ісуса Христа: «Господи, прости їм їхні гріхи, бо не відають, що роблять». Тобто, таким чином, християнство намагається знайти пояснення негативним вчинкам через незнання або нерозуміння як потрібно правильно чинити. Ця ідея виправдання зла на землі звучала і з вуст античних філософів, як приклад – її ми зустрічаємо і у Сократа. Разом з тим, у християнстві очевидним є інший парадокс толерантності, такий як невизнання жодної іншої релігії, хоча як релігійний напрямок воно було далеко не першим, і багато ідей почерпнуло з тих релігій, які активно, майже агресивно критикує та забороняє.

Згодом розуміння поняття толерантності еволюціонувало і на сучасному етапі розвитку нашого суспільства ми зустрічаємо нескінченну кількість трансформацій цього терміну та

використання і застосування його у багатоманітних значеннях та різних галузях наук. Зокрема, наприклад, у науковій літературі толерантність розглядається, насамперед, як повага і визнання рівності, відмова від домінування і насильства, визнання багатомірності і різноманіття людської культури, норм, вірувань і відмова від відношення цього різноманіття до однаковості або до переваги якоїсь однієї точки зору. Толерантність передбачає готовність прийняти інших такими, які вони є і взаємодіяти з ними на основі згоди. Толерантність не повинна зводитися до індиферентності, конформізму, байдуже ставлення до власних інтересів.

У психології під толерантністю розуміють відсутність або ослаблення реагування на будь-які сприятливий чинник в результаті зниження чутливості до його впливу, підвищення порогу емоційного реагування на загрозову ситуацію

З погляду філософії толерантність – це світоглядна життєва позиція «за» чи «проти» принципів, норм, переконань, що виникає як результат етичного, духовного досвіду особистості.

В етиці «толерантність» ототожнюють з поняттям «терпимість» – моральне якість, що характеризує ставлення до інтересів, переконань, вірувань, звичок і поведінки інших людей. Виражається як прагнення досягти взаємного розуміння і узгодження різноманітних інтересів без застосування тиску, переважно методом роз'яснення і переконання. Є формою поваги до іншої людини, визнання за нею права на власні переконання, на те, щоб бути іншим, ніж я. З приводу цього у філософській літературі ми знаходимо безліч роздумів на цю тему, наприклад твір французького філософа Поля Рікера «Сам як інший». Ще на початку свого найбільш відомого і популярного серед читачів твору П. Рікер приходять до висновку : «Сам як інший» – вже одразу визначає, що самість самого (*du soi-meme*) до такої міри глибоко імплікує іншість, що перша виявляється немислимою без другої і постає через другу, якщо користуватися гегелівським зворотом» [1, с. 10]. Тобто толерантність французький філософ інтерпретує як конструктивний діалог та взаємодію світоглядів.

В сучасній складній ситуації, яку ми спостерігаємо зараз в Україні, ми, на превеликий жаль, спостерігаємо якраз не взаємодію, а тотальну нетерпимість між світоглядами, часто стаємо свідками агресивних суперечок.

Безумовно толерантність не передбачає відмову від власних принципів. Проявляти толерантність співзвучно з повагою до прав інших людей. І вона зовсім не означає терпимого ставлення до поведінки і ставлення до будь-яких проявів соціальної несправедливості, тим більше відмови від особистих переконань і заміну своєї думки чужою. Толерантність означає свободу у вираженні власної думки, власних точок зору, визнання, що точно таке ж право є й у всіх оточуючих людей.

Література

1. Рікер П. Сам як інший / пер. з фр. // Поль Рікер – К. : Дух і літера, 2000. – 458 с.

КОНТРОВЕРЗИ РЕЛЕГІЙНО-КОНФЕСІЙНОЇ ТА МІЖЕТНІЧНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ*Василь Балух, Олексій Балух (Чернівці, Україна)***ТОЛЕРАНТНІСТЬ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ
ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ**

Події в сучасному світі і, зокрема, в Україні змушують науковий дискурс і громадськість вести мову про особливий стан самовизначення постмодерного суспільства. Радикальні зміни у політико-ідеологічному житті світу, процеси глобалізації і секуляризації породили нові ціннісні орієнтири і навіть нову духовну реальність. Але чи означає це, що з'явилася нова парадигма морального самовизначення і чи змінилися давно усталені моральні норми? Чи не втратили вони своєї актуальності і значущості сьогодні? Практика європейської й американської цивілізацій переконливо доводить, що найвищою аксіологічною настановою суспільства продовжує залишатися принцип толерантності. Етична концепція Конфуція «чого собі бажаєш, так і щодо іншого вчиняй», чи християнська заповідь «Люби ближнього свого, як самого себе» і надалі залишаються ідейними джерелами толерантності в її сучасниках конотаціях. Толерантність – це повага, сприйняття та розуміння різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Формуванню толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування, свобода думки, совісті та переконань. Для громадян це, передусім, активна життєва позиція, що формується на підставі визнання універсальних прав та основних свобод людини. Толерантність є також яскравим показником ступеню демократичності кожної держави й одна з умов її розвитку і прогресивного поступу.

Толерантність сьогодення чітко структурована. Серед її типів виділяють географічну, релігійну, сексуально орієнтовану, маргінальну, вікову, гендерну та інші. У сучасному світі толерантність стає категорією, що синтезує в собі настанову «любові до іншого» або «право бути іншим». Ч. Тейлор так писав про моральні уявлення сучасної людини : «Вони настільки глибокі, що ми схильні вважати їх укоріненими у нашому природному чутті (instinct), на противагу іншим моральним реакціям, що великою мірою видаються наслідком виховання і освіти. Здається, існують натуральні, природжені докори сумління, які не дозволяють спричинити іншому смерть чи заподіяти шкоду, й існує природжена схильність прийти на допомогу тим, кого скривджено або кому загрожує небезпека. Культура і виховання можуть допомогти визначити межі відповідного поняття «інший», але вони, вочевидь, не формують саму базову реакцію» [2, с. 15 – 16].

Отже, сама культура і виховання у сучасному світі визначають межі і вектори толерантності. Але тут постає інше питання : чи повинні бути межі толерантності в реальній практиці сучасної людини? Чи завжди толерантною є сама толерантність?

Практика європейської толерантності бере за основу цінність гідності кожної особистості, повагу до прав і свобод кожного : «У ліберально-демократичному суспільстві честь для обраних [аристократів. – Автори] змінилася гідністю для всіх. Переконавання, що всі люди мають гідність, означає, що всі вони у змозі свідомо обрати моральну поведінку самі, а не сліпо слідувати нав'язаним кодексам честі з боку держави або корпорацій і станів... В основі європейських цінностей лежить оптимістична концепція людини, яка передбачає, що кожний індивід є гідний свободи та здатний на моральну поведінку у відносинах з іншим індивідом» [3, с. 23]. Проте, таке прагнення до утвердження толерантності може привести до змішування толерантності й інтолерантності.

Серед інших типів толерантності нас найбільше турбує релігійна толерантність через величезну строкатість конфесійної картини світу, в т. ч. й України. Це не лише обстоювання прав на світськість і секулярність, але й утвердження прав віруючих людей на реалізацію їхніх свобод у контексті як державних програм, так і власне реалій життя.

Проголошена в європейських суспільствах толерантність передбачає визнання людиною існування альтернативних світоглядних позицій (в т. ч. релігійних) і сприйняття їх без агресії. Цьому передувало визнання свободи совісті кожної людини, тобто її право на будь-які переконання. Ці принципи зафіксовані у багатьох міжнародних деклараціях і пактах. Проте досвід показує, що правове забезпечення свободи совісті не виключає потенційної

загрози релігійних конфліктів. Це свідчить про те, що толерантність щодо релігійних переконань не тотожна толерантності у релігійних переконаннях.

Більше того, прагнення окремих європейських держав підтримали релігійні меншості стає підставою певних спекуляцій з боку останніх (прикладі Англії, Франції у ставленні до мусульман). З іншого боку, у межах толерантного ставлення до релігійних віросповідань європейці отримали право і на богохульство.

Отже, найхарактернішими рисами сучасного світу є мультикультуралізм, глобалізація і секуляризація, а тому базовою вартістю співжиття і комунікації в цих умовах має бути толерантність, що у своїх типологічних виявах значно розширює горизонти. Важливість, необхідність і цінність толерантності не підлягає сумнівам, але в системі практичної реалізації її настанов важливо знати межу. Досить часто під маскою толерантності приховується байдужість, нетолерантність до традиційного тощо. І важлива роль тут належить державним інституціям, які повинні враховувати права та свободи і меншості, і більшості, інакше виникає ризик втратити століттями перевірені моральні орієнтири.

Література

1. Декларація принципів толерантності ЮНЕСКО. Декларація, міжнародний документ від 16.12. 1995. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4rada.gov.ua/laws/schow/995503>
2. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор / Заг. ред. пер. з англ. А. Васильченка. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
3. Цінності об'єднаної Європи / Авт. огляду – Амельченко Н.; ред. – Шрамович В. – К. : Лабораторія законодавчих ініціатив, 2013. – 42 с.

Ірина Богачевська (Київ, Україна)

ЧИ ВАРТО ВСТАНОВЛЮВАТИ МЕЖІ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ?

У сучасному суспільстві панує переконання, що істина і моральні норми можуть бути переконливо встановлені для всіх. А те, істинність чого не може бути беззаперечно доведена (перш за все релігійні погляди, метафізичні твердження, специфічні цінності різних культур, особливі етнічні вірування та переконання, деякі особисті уподобання людини тощо) має сприйматися суспільством терпимо. Терпимість в даному випадку обґрунтовується тим, що відмінності поглядів, які не стосуються питань істини та основних моральних норм індиферентні щодо основних цінностей цивілізації і не заважають нормальному співіснуванню [1, с. 884].

Віротерпимість, генетично пов'язана з монотеїзмом, як відомо, є історично першою і домінуючою формою ідеї толерантності, що послідовно розвивається в європейському суспільстві з XVI ст. Відстоюючи толерантність як моральну чесноту (примиряюча добродетель – рос.) і як суспільне благо, мислителі різних епох апелювали до моральних аргументів, викладених ще в євангельських текстах. До речі, політичними документами, які трактують як ілюстрацію виявів релігійної толерантності та її визнання як суспільної цінності, вважають едикти Раннього Середньовіччя та доби Відродження. Ці документи, насамперед, пов'язані з формулюванням принципів релігійної терпимості. Наприклад, Міланський едикт (313) та Нантський едикт (1598). Отже, у 313 році візантійський імператор Костянтин фактично легітимізував Християнську Церкву та заборонив переслідування християн на території Римської імперії, у 232 році було також видано політичний документ, який заборонив владі примушувати християн до участі у язичницьких церемоніях. У 1598 році Нантський едикт підсумував епоху релігійних війн. У цьому політико-правовому акті визначалися громадянські та політичні права французьких протестантів, яким надавалася свобода віросповідання, та регламентувалася видача державних субсидій на утримання священиків.

У період конфесійного суперництва і релігійних воєн в Європі багатьма філософами пропонувалося забути догматичні суперечки і пам'ятати про ідентичність християнської моральної доктрини, яка ґрунтується на любові до ближнього, милосерді, преведному житті (Еразм Роттердамський, С. Кастелліон, С. Франк, Л. Беме, М. де Лоїталь та ін.).

Відмова від насильства як неприпустимого засобу прилучення людини до віри і акцент на щирості переконань, яка можлива лише за умови добровільного вступу людини до громади віруючих – два основних аргументи на користь релігійної толерантності, що

активно просувалися у XVII ст. Б. Спінозою, Д. Локком, Р. Вільямсом та ін., а у XVIII ст. П. Бейлем, Ф. Вольтером, Д. Дидро, Г. Лесінгом тощо. Соціальна філософія додала до перших двох третій аргумент – захист сильної централізованої держави, з якого випливало трактування толерантності з точки зору політичного утилітаризму, як засоба уникнення більшого зла – соціальної нестабільності. Саме в цей час виникають перші спроби обмеження сфери дії даного принципу (М. Монтень, Д. Локк, Ж. – Ж. Руссо).

В наш час, розглядаючи толерантність в контексті соціальних проблем і конфліктів, особливу увагу вчені приділяють питанню меж толерантності. Встановлення меж сфери дії принципу толерантності пропонується розглядати як умову можливості утвердження останньої в якості моральної цінності. Адже саме межі толерантності, з одного боку, не дають їй переродитися в свою протилежність – інтолерантність (нетерпимість), а з другого, – не дозволяють виправдовувати всетерпимість, оскільки абсолютизована толерантність відкриває шлях до свавілля й насильства. Як стверджує В. Штумські, «толерантність не є необмеженою чи абсолютною» [2, с. 84], а В. Зенба слушно додає, що «нічим необмежена толерантність не може не уникнути антиномії, бо наказує толерувати абсолютно все, а через те й не толерувати також» [3, с. 100]. Передусім вона полягає в тому, що існують речі, які не можна толерувати, бо вони, наприклад, можуть завдавати шкоду як окремій людині, так і цілому суспільству. Наголосимо, що ни за яких обставин толерантність не має виправдовувати зазіхання на універсальні права і свободи людини. Глобалізаційні процеси в релігійній сфері повинні бути спрямовані на діалог віруючих, а не на уніфікацію релігійного життя і релігійних культур, яка може призвести до підриву основ суспільного життя.

Через постановку питань про межі толерантності, можна виокремити позитивний і негативний види цього поняття [4, с. 89]. Тобто як вираження позиції через заохочення до певної поведінки, так і вказування на певні межі та заборони.

Очевидно, що феномен толерантності загалом, а релігійної толерантності – особливо приховує в собі численні парадокси. Історія людства неодноразово довела, що немає нічого більш трудного, ніж бути терпимими стосовно людей, які додержуються інших релігійних переконань. Складність визначення меж і критеріїв толерантності пов'язана з неможливістю повного раціонального обґрунтування цього феномена. Доводиться апелювати до релігійних, моральних або ідеологічних норм, громадської думки, загального блага тощо.

Чи завжди толерантна релігійна віра? Якщо йдеться про певну релігійну групу, нетолерантність проявляється, як правило, до іновірців та дисидентів, «сектантів», тих, хто відійшов від цієї групи. Для віруючого неможливо одночасно бути християнином і стверджувати, що Бог є певним символом, а Христос – лише людина. Отже, для релігійної толерантності, у якій межа пов'язана з критерієм істинності та Одкровенням, конкретні границі толерування позицій іншого зумовлюються конфесійними критеріями, зведення яких до спільного знаменника уявляється нам неблагодарною працею. Не мають переконливих відповідей питання: Чи толерантні один до одного представники християнських конфесій? Чи ж до прихильників інших авраамічних релігій? Чи краще взаєморозуміються між собою язичники чи представники NewAge? Чи однаковим є рівень міжконфесійної та міжрелігійної терпимості?

Межі толерантності задаються характером і природою тих відмінностей, з якими їй доводиться мати справу. Доводиться враховувати специфіку (місце і час) кожного конкретного випадку. Зрештою підводить ризику вільний вибір суб'єкта (суб'єктів) комунікації. Тому межі релігійної толерантності і припустимих для неї відмінностей в сучасному суспільстві збігаються з межами свободи [5, с. 175.]. Саме тому релігієзнавці завжди розглядають проблеми релігійної толерантності в контексті свободи совісті, як головного фактору і критерію можливість існування толерантності в сфері міжрелігійних і державно-релігійних відносин. В цьому контексті не втрачає актуальності вислів: «Моя релігійна свобода закінчується там, де починається релігійна свобода іншої людини».

Як це не парадоксально, межа релігійної толерантності, яка відділяє її від релігійної нетерпимості визначена набагато чіткіше, ніж межа між терпимістю і «всетерпимістю», коли будь-які релігійні вияви визнаються припустимими і такими, що мають толеруватися суспільством, не зважаючи ні на що.

Тому особливо актуальним для сучасного постмодерного суспільства з його релятивізмим є аспект «граничної» визначеності терпимості : як терпимим слід ставитися до нетерпимих? Ось думка на цей рахунок К. Поппера : «В ім'я толерантності слід проголосити право не бути терпимим до нетерпимих. Ми повинні оголосити поза законом всі рухи, що сповідують нетерпимість, і визнати підбурювання до нетерпимості та переслідувань таким же злочином, як підбурювання до вбивства, викрадення дітей або відродження работоргівлі»[Цит. за : 5, с. 176]. Більш м'яку позицію в цьому питанні займає Дж. Ролз : «Хоча сама нестерпна секта не має права скаржитися на нетерпимість, її свобода повинна обмежуватися тільки коли толерантні широко і з достатньою підставою вважають, що існує загроза їхньої власної безпеки і безпеки інститутів свободи. Толерантні повинні обмежувати нетерпимі лише в цьому випадку»[Цит.за : 5, с. 176.]. Вводячи додаткові умови, Ролз тим самим домагається доцентрового ущільнення проблеми, що у свою чергу робить більш кумулятивним («пробивним») процес виявлення сутнісної специфіки терпимості.

Розглядаючи толерантну поведінку не як пасивність чи потурання думкам, поглядам, діям інших, а як активну позицію та психологічну готовність до терпимості, розуміння позитивної взаємодії між людьми іншої культури, іншої релігії, іншого етносу, іншої соціальної групи, А. Асмолов, А. Погодіна, до критеріїв толерантності відносять емпатію, готовність до діалогу та співробітництва. Разом з тим, не можна бути толерантним до тих, хто, посилаючись на плюралізм і толерантність, своїми словами і діями відмовляє людині в праві на життя, підриває основи громадського порядку, розпалюючи релігійну та національну ворожнечу.

Як слушно зазначає П. Гречко, на багаті плоди толерантності можна розраховувати лише при дотриманні деяких основних умов, які дозволяють їй ще органічніше вписується у ціннісно-нормативну систему суспільства, розкриваючи при цьому своє функціональне призначення. Ці умови найкраще виявляються стосовно релігійній свідомості (або світської сакральності), оскільки воно становить найглибше основу будь ціннісно-нормативної системи [5, с. 180].

Умови, яким повинна задовольняти світська сакральність в сучасному, постсекулярному суспільстві, вдало змалював Ю. Хабермас : «Релігійна свідомість має, по-перше, виробити когнітивно диссонантні відносини з іншими конфесіями та релігіями. По-друге, вона повинна зайняти відповідну позицію щодо авторитету різних наук, що мають загальнодержавну монополію на мирське знання. Нарешті, вона повинна вбудуватися в умови існування конституційної держави, заснованої на профанній моралі» [Цит. за : 5, с. 180-181]. Якщо хоча б одна з цих умов залишиться невиконаною, казати про можливість встановлення меж релігійної толерантності, на наше переконання, не варто.

Література

1. Лекторский В. А. Четыре способа понимания толерантности / В. А. Лекторский // Глобалистика : Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред. : И. И. Мазур, А. Н. Чумаков. – М.-СПб.- Н.-Й. : ИЦ «ЕЛИМА», ИД «Питер», 2006 – С. 884 – 885.
2. Sztumski W. Tolerancja jako warunek koniec znydokoegzystencji i integracji // Europejskie modele tolerancji. – Rzeszow : Wydawnictwo uniwersztetu Rzeszowskiego, 2001. – С. 75 –86.
3. Zięba W. Zagadnienie tolerancji wperspektiwie sporurelatywiz muzabsolutyzmem // Europejskie modele tolerancji. – Rzeszow : WydawnictwouniwersztetuRzeszowskiego, 2001. – С. 93–102
4. Michalik M. Tolerancja kuak ceptacjinnego : postulat czykoniecznosc? // Europejskie modele tolerancji. – Rzeszow : Wydawnictwo uniwersztetu Rzeszowskiego, 2001. – С. 87 – 91.
5. Гречко П. О границах толерантности / Петр Кондратьевич Гречко // Свободная мысль – XXI. – 2005. – № 10. – С. 173 – 182.

Вікторія Бокоч (Ужгород, Україна)

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ОБУМОВЛЕНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ ТА НЕТЕРПИМОСТІ

В сучасних умовах в Україні особливої актуальності набувають проблеми забезпечення громадянського миру, спокою та стабільності. Крім того, в умовах європейської інтеграції України важливого значення набуває розширення контактів з різними країнами та поглиблення міжнародного співробітництва. Однією із важливих умов успішного вирішення цих питань є

толерантні відносини між окремими людьми, групами людей, націями, державами. Під толерантністю зазвичай розуміють здатність окремої особи чи соціальних груп до неупередженого, терпимого, доброзичливого ставлення до ідей, думок, поглядів, переконань та дій, релігійних вірувань, способу життя, поведінки, звичаїв і традицій інших людей.

Толерантність може бути світською і релігійною. Світська толерантність ґрунтується на терпимості і повазі до інших людей, а релігійна – на аналогічному ставленні до послідовників інших релігій. Толерантність у релігійній сфері полягає у внутрішній готовності людей певного віросповідання до контактів з особами чи групами іншої конфесійної належності, а її формування – у подоланні релігійної відособленості, зменшенні психологічної дистанції, що існує між людьми на ґрунті релігійної віри.

Антиподом релігійної толерантності є релігійна нетерпимість. Однією із крайніх її форм є релігійна ксенофобія, тобто відкрита ненависть до послідовників інших релігій.

Релігійна толерантність/нетерпимість притаманні віруючим людям і мають конфесійне забарвлення. Однакова конфесійна належність може зближувати їх, а різноконфесійна – віддаляти одне від одного. Для міжконфесійних відносин характерною є конфесійна вибірковість, яка виявляється у неоднаковому ставленні віруючих однієї конфесії до прихильників інших релігій: до одних воно може бути позитивним, до інших – негативним. Як свідчать соціологічні дослідження, послідовникам різних релігій характерний різний рівень толерантності/нетерпимості [1, с. 84].

На характер стосунків між людьми може впливати також не тільки чинник належності, а й неналежності до релігії. Тому проблема толерантності/нетерпимості охоплює не тільки відносини між віруючими різних конфесій, а й між віруючими і невіруючими.

У зв'язку з тим, що та чи інша релігія тісно вплетена в контекст певних суспільних відносин, рівень довіри/недовіри одних конфесій до інших значною мірою залежить від загального рівня культури населення, а також толерантності/нетерпимості в інших сферах – політичній та міжнаціональній тощо. Під їх впливом відносини у релігійній сфері піддаються змінам: міжконфесійні зв'язки можуть як посилюватися, так і послаблюватися. Толерантні відносини у політичній та етнонаціональній сферах сприяють утвердженню релігійної толерантності і, навпаки, загострення політичного протистояння чи поглиблення етнонаціональної конфронтації, як правило, призводить до посилення релігійної нетерпимості.

Зважаючи на те, що відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» сповідування релігії може здійснюватися як особисто, так і разом з іншими людьми [2], толерантність/нетерпимість у релігійній сфері мають індивідуальний чи колективний вияв. У зв'язку з цим дослідження міжконфесійних відносин може здійснюватися на основі психологічного та соціологічного підходів. При психологічному підході аналізується рівень релігійності окремо взятої особи, її зближення чи дистанціювання від інших осіб залежно від релігійної віри. При соціологічному – релігійна толерантність/нетерпимість досліджуються як явища, що мають вияв на груповому рівні і зумовлені певними політичними, соціально-економічними, етнонаціональними відносинами.

Особливого значення подолання релігійної нетерпимості і формування толерантності набуває у країнах з поліконфесійним складом населення. Оскільки українське суспільство теж є поліконфесійним, держава з самого початку свого незалежного існування, поважаючи релігійний вибір кожної особи, на конституційному рівні закріпила право на свободу совісті і віросповідання [3]. Вона поставила собі за мету сформувати цивілізовані відносини між владою і церквою, віруючими різних віросповідань, а також між віруючими і невіруючими громадянами.

Насамперед, Україна взяла курс на формування толерантності у відносинах держави, її органів, інших владних структур з релігійними організаціями. У Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» визначено, що «держава бере до відома і поважає традиції та внутрішні настанови релігійних організацій» [2]. Крім того, «держава... сприяє встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують її, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями» [2]. Одним із важливих напрямів державної політики у релігійно-церковній сфері є «сприяння зміцненню взаєморозуміння і терпимості між релігійними організаціями різних віросповідань» [2]. З цією метою держава визнає

рівними перед законом усі релігії і не допускає «встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших» [2].

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» містить також низку норм і положень, безпосередньо спрямованих на подолання релігійної нетерпимості і формування толерантних відносин між конфесіями, віруючими і невіруючими громадянами. Відповідно до цього закону «релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, в будь-якій формі проповідувати ворожнечу, нетерпимість до невіруючих і віруючих інших віросповідань» [2]. Крім того, на виконання вимоги Загальної декларації прав людини, згідно з якою «освіта повинна сприяти взаєморозумінню, терпимості і дружбі між усіма народами, расовими або релігійними групами [4], Україна у своєму законодавстві закріпила положення, яким зобов'язала «викладачів релігійних віровчень і релігійних проповідників виховувати своїх слухачів у дусі терпимості і поваги до громадян, які не сповідують релігії, та до віруючих інших віросповідань» [2].

За розпалювання та пропагування нетерпимості і ворожнечі, зокрема й на релігійному ґрунті, законодавством України встановлена відповідальність. Так, Кримінальним кодексом України передбачено покарання за «розпалювання національної, расової чи релігійної ворожнечі та ненависті, а також за ввезення, виготовлення або розповсюдження творів, що пропагують культ насильства і жорстокості, расову, національну чи релігійну нетерпимість та дискримінацію» [5]. Встановлено також, що вчинення злочину на ґрунті чи з мотивів расової, національної чи релігійної нетерпимості, ворожнечі або розбрату вважається обставинами, що обтяжують покарання [5].

Окрім державних органів до формування толерантних міжконфесійних стосунків певних зусиль докладають релігійні організації, їх керівні органи. Визнаючи діалог ефективним засобом формування релігійної толерантності, найчисельніші і найвпливовіші в Україні релігійні організації створили кілька міжконфесійних структур, одне із головних завдань яких є сприяння релігійному порозумінню та злагоди в українському суспільстві. Йдеться, зокрема про такі громадські структури як Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій, Рада представників християнських церков, Українська міжцерковна рада, Рада євангельських протестантських церков України, Всеукраїнська духовна рада християн євангельських церков, які здійснюють свою діяльність на засадах релігійної толерантності.

Проте, незважаючи на наявність у законодавстві України відповідних положень і норм, діяльність органів державної влади, органів місцевого самоврядування, релігійних організацій, Україна ще далека від повного розв'язання проблеми подолання релігійної нетерпимості і формування міжконфесійної толерантності. Нині толерантного ставлення бракує у відносинах між православними віруючими і церквами, що належать до Київського та Московського патріархатів, православними, з одного боку, і римо-католиками та греко-католиками, – з другого, традиційними та новітніми релігіями.

Формування міжконфесійної толерантності в Україні гальмується надмірною політизацією релігії, за якої політичні симпатії чи антипатії можуть переноситися в релігійне середовище, спричиняючи чи поглиблюючи протистояння між віруючими різних релігій. Нетерпимість значно посилюється тоді, коли на боці тієї чи іншої релігії виступають провладні політичні сили. Тому однією із умов подолання нетерпимості і утвердження толерантності в релігійно-церковній сфері є деполітизація релігії, невтручання політичних партій, політиків у діяльність релігійних організацій.

Процес подолання нетерпимості і формування міжконфесійної толерантності ускладнюється й тим, що значна частина віруючих вважають свою релігію виключно істинною і правильною, тоді як усі інші – хибними. На цій підставі вони з недовірою ставляться до права кожного на власне розуміння істини, до конфесійного вибору інших людей [6, с. 49]. Зрозуміло, що за такого підходу віруючій людині нелегко одночасно бути послідовним прихильником своєї релігії і толерантно ставитися до інших конфесій. Щоправда, теза про те, що «Бог один», яка останнім часом набуває поширення серед віруючих різних віросповідань, якоюсь мірою послаблює абсолютизацію істини і тим самим згладжує суперечності між релігіями та їх послідовниками.

У процесі формування міжконфесійної толерантності Україна має більшою мірою звертати увагу на практику країн, які накопичили досвід мирного співіснування різних

релігій, а також поширювати і впроваджувати власний досвід. Серед країн, яким вдалося сформувати толерантне ставлення своїх громадян до різних релігій, США, Ізраїль, Туреччина та ін. Прикладом для України може бути й сусідня Білорусь, де послідовники православної та римо-католицької релігій толерантно ставляться один до одного, що на побутовому рівні знаходить свій вияв у міжконфесійних шлюбах, спільному відзначенні релігійних свят тощо.

В окремих регіонах України теж накопичено певний досвід формування толерантних міжконфесійних відносин. Так, у Закарпатській області, де проживають представники понад ста національностей, поряд із греко-католицькими громадами мирно співіснують православні, протестантські, іудейські та інші громади.

Насамкінець слід зазначити, що толерантність, включаючи й релігійну, тісно пов'язана з демократією: чим вищий рівень демократичності суспільства, тим вищий рівень його толерантності. При цьому толерантність є не лише одним із показників демократичності, а й важливим чинником її подальшого розвитку. Ігнорування проблеми формування толерантності загрожує не лише замороженням чи загостренням наявних конфліктів на політичному, етнонаціональному, релігійному ґрунті, а й можливістю виникнення нових.

Література

1. Зорько В. С. Етнічна та релігійна толерантність в українському суспільстві: соціологічний вимір // Стратегічні пріоритети. – 2007. – №4(5). С. 76-85.
2. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст. 283.
3. Конституція України // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1996, № 30, ст. 141.
4. Загальна декларація прав людини // Голос України. – 2008, 10 грудня.
5. Кримінальний кодекс України // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2001, № 25-26, ст. 131.
6. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К.: Криниця, 1999. – 324 с.

Олександр Бродецький (Чернівці, Україна)

МІРА ГУМАНІСТИЧНОСТІ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ ІСЛАМУ ТА ОЦІНКА ЇХ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЙНИХ ПОТЕНЦІЙ

Серед релігій авраамічної традиції особливе місце, історичну роль та значущість судилося набути ісламові, котрий, як відомо, став однією зі світових релігій. У сучасному світі найбільше охоплені впливом цієї релігії ареали та нації, для яких характерні тенденції демографічного сплеску, тож іслам є й залишатиметься у футурологічній перспективі значущим чинником світових духовно-культурних, а також політико-ідеологічних процесів. З огляду на ціннісну, ментальну та соціальну специфіку ісламського світогляду й способу життя, а також зважаючи на міграційні тенденції сьогодення, свідомість людей західного світу нерідко сприймає цю релігію і її етичні постулати контраверсійно, а подекуди – і в явно негативному плані. В деяких дискурсах наявне твердження про низьку міру толерантизаційних ресурсів в етиці мусульманства. А проте слід усвідомлювати: ісламські спільноти все ж відзначаються в етико-соціальному плані ціннісною палітровою настроїв, переконань, традицій, форм реагування на «інше», що спонукає утримуватися від категоричних узагальнень або здійснювати їх з істотною долею обережності та застережень.

Синкретичність, спаяність аспектів суто релігійного регулювання, з одного боку, і морального та юридичного, – з іншого, характерна ісламові більш виражено, ніж, наприклад, буддизму, юдаїзму чи християнству. Це пояснюється як умовами формування цієї релігії, так й історично сформованим укладом відповідних спільнот, що її сповідують. Водночас варто усвідомлювати, що релігійному впливові й певному диктатові релігійних інституцій всі сторони життя християнських чи юдейських народів та спільнот в попередні епохи піддавалися не набагато меншою мірою, ніж значна частина ісламських спільнот нині. Тож, можливо, невіддільність від релігійних санкцій соціального й політичного життя багатьох ісламських суспільств пояснюється не суто специфікою саме цієї релігії, а процесами секуляризації, які в традиційно християнському та частково юдейському середовищі

історично проявили себе більш комплексно й дієво, ніж в ісламському світі. Є підстави припускати, що якби в західному світі не відбулося секуляризаційних процесів, розпочатих в добу Відродження й Нового Часу, а християнство й досі в більшості країн залишалося б у статусі державної релігії, спроможної впливати на законодавство і владу, архаїчні ціннісні постулати і норми життя в цих суспільствах були б виражені не набагато менше, ніж у більшості ісламських спільнот сьогодення. Скажімо, ще в XIX ст. в найбільш ліберальних нині європейських країнах могли юридично переслідувати за елементи вільнодумства або атеїзму в книжках чи статтях або за порушення норм релігійної моралі, навіть якщо загальнолюдські принципи порушені не були. У своїх історичних першоосновах міра консерватизму, патріархальності, авторитаризованості релігійних норм, спрямованих на регулювання практичних норм життя, у всіх авраамічних релігіях була приблизно однаково високою (звісно, з певними відмінностями, хоч і значущими, але не радикальними). Тож більш модерністський характер устрою суспільства, що історично було традиційно християнським, порівняно з суспільством ісламським пов'язаний не з корінними відмінностями ціннісних постулатів самих релігій, а швидше – з тенденціями реакції на релігійні цінності самого суспільства, культури та відповідних інститутів, які склалися у конкретних країнах. Цим же, на нашу думку, пояснюється і відмінність у сучасному світі міри патріархальності, ціннісної консервативності різних власне ісламських спільнот та країн: в одних суспільствах тенденції розмежування релігійного і світського елементів у соціальному житті утвердилися системніше, а в інших – слабо або взагалі лише зародково. Для порівняння можна навести приклад моделі суспільної моралі й соціальності та міри толерантності, з одного боку, скажімо, в Туреччині, а з іншого – в Саудівській Аравії.

Отже, сконцентруймо увагу на виявленні міри гуманістичної зорієнтованості провідних моральних цінностей ісламу, адже саме від гуманістичної зорієнтованості залежить, зрештою, і толерантизаційний потенціал світоглядних ресурсів.

Поza сумнівом, буква Корану й інших священних текстів ісламу несе на собі чимало слідів тієї епохи, коли відповідні постулати формувалися. З одного боку, там можна виявити загальні настанови людинолюбства, застереження від егоїзму, спонукання до благодійності, утримання від надмірної захопленості світськими амбіціями, цілий комплекс обмежень і санкцій щодо сімейно-шлюбного життя, господарського облаштування, взаємин чоловіка і жінки тощо. Водночас аспект емоційно-емпатійної закоріненості, опертості їх на настанови безкорисливої любові, людяності, милосердя нерідко в ісламі поступається вказівкою на суворість можливого покарання – як земного, так й очікуваного потойбічного. Звернімо увагу на такі промовисті коранічні рядки: «А тих, які не увірували, то Я скараю жорстокою карою, як у житті земному, так у житті наступному. І не буде у них помічників!» (3:56), [1, с. 78] (З цього не випливає, що риси автономної моральної емпатії не культивуються мусульманами взагалі, але все ж при мотивуванні поведінки релігійними текстами та інститутами вони меншою мірою задіяні як провідні фактори впливу на особистість). Міра покарання за певні огріхи та провини в ісламі часто виказує загальну атмосферу жорстокості та суворості соціального облаштування тих часів, коли ці норми формувалися. Але якщо в християнських чи юдейських спільнотах суворість санкцій за аморальну чи «неблагочестиву» поведінку регулюється нині здебільшого не релігійними структурами чи звичаями, а інститутами громадянського суспільства і секулярного права, то в цілому ряді ісламських суспільств досі зберігає вплив на ці норми саме релігійна санкція як першорядна (в деяких країнах з більшою, а в деяких – з меншою мірою вираженості).

Безперечно, сувора деталізованість морального, етикетного, ритуалістичного регулювання в ісламі, проникнення сакралізованих інтенцій в найдрібніші сфери побуту забезпечували історично та й забезпечують нині ісламським спільнотам внутрішню цілісність, структурованість, усталеність, високу міру імплантованості в реальне життя елементів соціальної ієрархії, освячення сімейних цінностей тощо. Це надає носіям віри своєрідної психологічної рівноваги, з огляду на те, що сфера морального вибору дає мало підстав для автономності самовизначення в ісламі. Це, з одного боку, прив'язує пересічного вірянина до суспільної ніші, упокорює його, а з іншого – застерігає його від можливих психологічних наслідків болісного вибору між етичними колізіями, перед якими частіше опиняється людина, належна до спільнот з більшою вираженістю секулярності і ціннісної

автономності. Водночас деталізація норм побутового регулювання поєднуються в ісламі з менш вираженими вимогами догматичного характеру. Тож етика обрядовості зводиться більшою мірою до покори нормам своєї конфесії, ніж до індивідуальної відповідальності за «правильність» розуміння і сповідання відповідних догматичних і віросповідних постулатів, як це має місце в християнстві. Християнин, належний до традиційних церков, більш зобов'язується власною конфесією до саморефлексії не лише на предмет віри й морального благочестя, а ще й на самоконтроль того, чи не відступає ця віра від тонкощів догматики саме цієї конфесії, чи не впускає вірянин у свою душу елементи «єресі». Це, з одного боку, інтелектуально більш витончує християнина, а з другого, – дає мусульманинові більші переваги щодо душевної цілісності і свободи від усвідомлення й болісного переживання світоглядних «спокус». А отже, це відкриває для мусульманина своєрідний простір комунікативної відкритості і толерантності до буденних життєвих проявів як ціннісно схвальних.

Цікаво й показово, що в практиці ісламського виховання і навернення на провідні цінності набагато більше уваги та деталізації приділяється змалюванню особливостей потенційних потойбічних як віддяки, так і кари. При цьому, на відміну від християнства (де цей аспект богословами висвітлюється часто на високому рівні символічного узагальнення з акцентом саме на духовно-сміслові параметри як «раю», так і «пекла»), в мусульманстві нерідко домінують мальовничі перекази як про імовірні лихоліття для грішників, так і благодатні перспективи для праведників з акцентом саме на матеріально релевантні блага й розкоші чи, навпаки, страждання. Безперечно, і в біблійних релігіях наявні предметно-образні моделі змалювання сотеріологічної перспективи, але все ж на концептуальному рівні релігійної свідомості вони частіше переводяться в смислову площину, яка феноменологічно більшою мірою аналогічна переживанням суто морального, духовного задоволення або страждання. Це ще раз підкреслює предметно-практичну зорієнтованість ісламу, що визначається й особливостями його виникнення в середовищі кочових народів, далеких від смислового абстрагування й витонченої фантазії, і необхідністю консервувати архаїчні форми морального й соціального самовизначення з боку маси вірян. Особливими є й ісламські ідеї щодо гріха, градацій гріховності та шляхів спокутування гріховності. Водночас варто відзначити, що й у християнстві апеляція до особистісної етичної рефлексії при змалюванні перспективи есхатологічних реалій, та відборі в конкретній діяльності священиків тих чи інших символів та ілюстрацій щодо цього варіюється від міри гуманістичності, толерантності до інтелектуальної і моральної самостійності вірянина з боку конкретного релігійного лідера чи, навпаки, його орієнтації на консервування авторитарних ментальних настанов у свідомості та емоційній сфері вірян.

Безперечно, у масовій свідомості сьогодення іміджу войовничої релігії додає ісламові ідея джихаду, особливо у світлі резонансних акцій крайніх радикальних угруповань, які ведуть терористичну активність. Водночас слід розуміти, що смисл цієї ідеї був продиктований суворими реаліями архаїчних часів, коли він формувався. Дедалі більше поміркованих ісламських богословів все ж переформатовують цю ідею в напрямку її духовної акцентуації як боротьби зі злом і спокусами зневіри у собі. Слід підкреслити, зафіксоване в самих основах ісламу порівняно лояльне ставлення до носіїв християнської та юдейської релігії, яких Коран називає «людьми Книги». Водночас все ж є ряд ісламських країн, де й нині культивуються обмеження або абсолютне неприйняття інших релігійних культів, зокрема й християнства та юдаїзму.

Ставлення до жінки та специфіка сімейно-шлюбних настанов в ісламі також має низку особливостей, що містять і загальнолюдські вектори, і етично обмежені. Серед позитивних окремо варто виділити високу повагу до матері, обов'язок родинної опіки об'єктивно сильніших і більш соціалізованих чоловіків над жінками, зобов'язання належно утримувати дружину або дружин. Багатоженство, звісно, у час формування ісламу було нормою для багатьох народів і виражало патріархальні особливості суспільного ладу тих часів. Водночас слід розуміти, що далеко не в усіх ісламських спільнотах нині це схвалюється й заохочується на практиці. Дослідники констатують: «у більшості мусульманських країн багатоженство – досить рідкісне явище, а кількісна різниця між чоловіками й жінками є не настільки великою» [2, с. 265]. Більше того, в ряді традиційно ісламських країн, де відокремлено релігію від держави, багатоженство не дозволене законом. В інших ісламських країнах

становище жінки є відмінним від стандартів ліберального західного суспільства, однак соціологія свідчить, що багатьма мусульманськими жінками цей статус кво цілком схвалюється з огляду на сформовані ментальні стереотипи й особливості самоусвідомлення. Є водночас і приклади (хай і не такі часті), високого рівня соціалізованості мусульманських жінок і толерантності суспільства до їхніх прав на самореалізацію.

Слід відзначити, що цілий ряд ісламських спільнот, обстоюючи свою ідентичність, все ж знаходять у Корані, Суні, богословських доктринах обґрунтування допустимості цінностей демократії, певних інновацій науково-технічного прогресу, паритетних стосунків чоловіка й жінки та навіть релігійної терпимості. Водночас у питаннях біоетики та вибору традиційних чи постмодерністських норм публічної моралі навіть 84проєвропейськи налаштовані мусульманські спільноти стоять на традиціоналістських позиціях.

Загалом же багато в чому гуманістичність чи архаїчність та фундаменталізм продиктовані політичними умовами життя тих чи інших мусульманських спільнот, натомість буква священних текстів відкрита до інтерпретації та варіативності витлумачення щодо практичних аспектів її застосування. А це свідчить про наявність істотного толерантизаційного ресурсу у гуманістичних світоглядних ресурсах ісламу. Ісламська ціннісна спадщина – невід’ємна частина світової духовної скарбниці, і є чимало можливостей конструктивної синергії ціннісного ресурсу мусульманства задля кристалізації на теренах індивідуальної і суспільної свідомості значного масиву гуманістичних ідеалів та практик, зокрема, й пов’язаних із практичною толерантністю.

Література

1. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою / пер. з араб. М. Якубовича. – Медина : Центр ім. короля Фагда з друку Преславного Сувою, 1434/2012. – 992 с.
2. Кириченко Т. С. Місце і роль жінки у країнах ісламського світу // Право і безпека. – 2010. – № 5 (37). – С. 263-266.

Ірина Вітюк (Житомир, Україна)

РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ТЕКСТАХ СТАРОГО ЗАВІТУ

Толерантність у сфері міжконфесійних відносин має давню історію, оскільки важко припустити існування моноконфесійної спільноти, суспільства, держави, навіть там і тоді, де релігії відігравали роль офіційних ідеологічних систем. Відповідно, співіснування носіїв різних релігійних поглядів, мали певним чином відобразитися у священних текстах тієї чи іншої релігії. На особливу увагу в цьому контексті заслуговує Біблія – найбільший «бестселер» усіх часів.

Старий Завіт, як відомо створювався ще у дохристиянські часи в межах іудаїзму – національно-державної релігії єврейського народу, яка водночас була державною ідеологічною системою, спрямованою на збереження національної і релігійної ідентичності євреїв. Співіснування з іншими націями-носіями відмінних релігійних поглядів відображені у Старому Завіті саме з огляду на цю обставину. Це значною мірою було спричинене історичними чинниками, зокрема тривалими періодами підневільного становища євреїв, відсутності у них власної державності, їх розселення по віддалених землях тощо.

Вже в самій ідеї Завіту, укладеного між Богом і Авраама на підставі обраності і національної винятковості, що є однією із засад іудейського віровчення, закладена «нерівність», вивищення однієї нації над іншими на основі надання Богом їм переваги, обіцянок захисту, забезпечення території для проживання, великого потомства і довічного опікування ним. І хоча таким чином було втілено в символічній формі мрію про незалежність і власну державність, богообраність передбачає претензію на унікальність, винятковість права мати Істинного Бога на протывагу іншим народам, язичникам, боги яких визнаються неістинними. Звідси напрашується висновок, що на цій підставі інші нації не є рівнозначними, рівноцінними з обраною Богом нацією.

У перших чотирьох заповідях Декалога закладені основи релігійної ідентичності євреїв : «Я – Господь Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів передо мною» (Вих. 20:2) [1, с. 77]». У ній вказується на відмежування обраного народу, звільнення його від іноземного поневолення і відтак на необхідність його поклоніння

лише Богу – заборона шанувати інших богів. Значення першої заповіді підсилювалося другою : «Не роби собі різьби [ідола, кумира] і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся їм і не служи їм, бо Я – Господь, Бог твій, Бог заздрисний, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто тримається Моїх заповідей» (Вих. 3-6) [1, с. 78]. За біблійними текстами, Бог дає Мойсею Десять Заповідей після виходу євреїв з Єгипту. У такому формулюванні друга заповідь екстраполюється передусім на пантеон давніх єгиптян, чиї божества були передусім зооморфними : Ах (уявляли в образі ібіса), Апоп (змій), Анубіс (чорний пес, шакал, вовк, чоловік з головою вовка), Бастет (кішка, жінка з головою кішки чи левиці), Ісіда (інколи зображали як жінку з крилами, інколи як корову з жіночою головою), Монту (чоловік з головою сокола), Наунет (жінка з головою змій), Тефнут (жінка з головою левиці) та інші.

Багато згадок у біблійних текстах про користь і шкоду міжетнічних і відповідно міжрелігійних шлюбів. Так, обраний Богом народ мав піти від законного сина Авраама Ісаака, хоча він народжений другим. Визначальним фактором на користь його є те, що він син законної дружини і *єдиновірки* на протигагу Ізмаїлу, який народжений першим, проте від єгипетської служниці-*іновірки*. За таким само принципом Авраам посилав свого раба знайти наречену Іссаку : на свою батьківщину із середовища свого народу.

Релігійна толерантність часто у текстах Біблії зображена як причина нещастя, які випадають на долю єврейського народу. Не забороняючи прямо іншим народам, які проживають поряд з євреями, сповідувати віру в своїх богів, Біблія, однак, зображає згубні наслідки від їх асиміляції. У книзі «Числа», яка входить до складу «П'ятикнижжя Мойсея», зображено звернення єврейського народу до моавських богів внаслідок того, що вони «ходили на розпусту до моавських дочок» [1, с. 166]. Релігійне відступництво потягло за собою покарання смертю винних і війною всього народу.

У Біблії не заохочуються міжетнічні шлюби загалом, якщо вони не означають перехід неіудея в іудаїзм. І навпаки, знаходимо багато теплих слів і щасливу долю, даровану Богом, тим людям, які були народжені в середовищі язичників, але внаслідок одруження добровільно прийняли віру в Бога. Наприклад, ціла книга присвячена жінці з моавського народу Рут. Будучи язичницею, вона вийшла заміж за сина ізраїльтянки Ноомі, овдовіла, але не захотіла повертатися до дому батька свого, як їй радила свекруха : «куди підеш ти, туди піду й я, а де житимеш ти, там житиму й я. Народ твій буде мій народ, а Бог твій – мій Бог» (Рут 1 с. 16) [1 с. 273]. Цим самим Рут отримала велике схвалення в очах Бога, адже її син став дідом царя Давида.

І навпаки, засуджується релігійна толерантність царя Соломона, який «покохав багато чужинних жінок : і дочку фараонову, моавітянок, аммонітянок, едомітянок, сидонянок, хіттіянок, із тих народів, що про них Господь сказав був Ізраїлевим синам : «Не ввійдете між них, і вони не ввійдуть між вас, бо вони справді нахилять ваші серця до своїх богів»» (1 Цар. 11 :1,2) [1 с. 357]. І дійсно, Біблія описує, як на схилі літ Соломон відступає від Бога і починає дотримуватися культів язичницьких богів, дозволивши своїм дружинам (яких у нього, згідно з Біблією, було 700!) будувати жертovníки своїм богам і приносити їм жертви. За такий моральний релятивізм Бог карає його тим, що віднімає царство у його нащадків.

Зауважимо, що сам Соломон був нащадком царя Давида і Вірсавії – дружини Урії хіттянина. Про її рідних не сказано у текстах Біблії нічого, окрім імені батька – Еліам. Отже, доцільно припустити, що й Вірсавія була не єврейкою, а з хетського народу. Звичайно, можна сперечатися з приводу міфічності чи реальності «генетичної схильності» до релігії своїх предків, яка в зрілий період життя Соломона проявила себе, однак його чітка спрямованість до іудейського монотеїзму в перші роки правління зображена у Біблії як конструктивно-інтегративний чинник Ізраїльської держави та єврейського суспільства. Мудрість Соломона – дарована йому Богом – стає легендарною, слава про неї поширюється далеко за межі царства; до славетних справ його належить завершення будівництва Єрусалимського храму, розпочатого Давидом.

І незважаючи за таку праведність, толерантне ставлення до вірувань улюблених жінок-чужоземок зводить усі його заслуги нанівець. Більше того, відступ царя від істинного Бога призводить в результаті до міжусобних воєн і розколу держави на Ізраїльське та Іудейське

царства, а в подальшому – завоювання обох країн іноземними державами. Причинно-наслідковий зв'язок прозорий: боротьба за «чистоту» релігії як фактора збереження національної і релігійної ідентичності єврейської нації.

Хотілось би зупинитися ще на одному відомому сюжеті Старого Завіту: незavidний участі царя Ахава та його дружини Єзавелі. Ця сюжетна лінія перехрещується ще з однією не менш важливою: запеклою історією боротьби пророка Іллі за збереження віри в Єдиного Бога проти запровадженого під впливом Єзавелі культу Ваала-Астарті. Останній із його оргіастичним компонентом у культовій практиці у середовищі єврейського народу почав витісняти іудаїзм. Боротьба за місце домінуючої релігії стає кривавою: цариця переслідує і знищує Божих пророків, Ілля ж у поєдинку з жерцями Ваала свідчить перед єврейським народом про істинність Єдиного Бога і користується нагодою, щоб знищити жерців.

І хоча не Ілля остаточно знищує (згідно з Біблією) культ Ваала в країні, його доля має достойне завершення, відповідне до його життя, служіння Богу і боротьбу за збереження національної релігії – Ілля возноситься на небо (2 Цар. 2) [1 с. 375]. Відповідної участі заслужили й Ахав, який був убитий у бою – єдиний з усього війська (1 Цар. 22) [1 с. 373], а також Єзавель, яку викинули з вікна, її тіло потоптали коні і з'їли собаки, так що не залишилося навіть останків для поховання (2 Цар. 9:30-37) [1 с. 385-386].

Це лише кілька прикладів, у яких зображено взаємодію іудаїзму з іншими релігіями. Імперативи толерантності поширюються у тестах Старого Завіту на представників неєврейського народу, навернених в іудаїзм чи неворожих йому. Отже, іудаїзму властивий певний прозелітизм, відкритість, що в основному характерно для світових релігій. Толерантність поширюється також на іновірців, які не змушують іудеїв відступати від віри в Єдиного Бога. І навпаки, жорстока кара спіткала кожного, хто винен у поширенні «чужоземних» культів, «ідолопоклонства» у середовищі обраного народу. І відступники серед іудеїв були покарані в такому випадку, як і весь єврейський народ в цілому: засуха, неврожай, втрата країною незалежності, підневільне становище, іноземне поневолення тощо. Боротьбі за збереження релігії присвячено багато уваги у священних текстах, оскільки саме релігійний чинник відіграє провідну роль у консолідації єврейського суспільства, формуванні національної ідеї та державної ідеології, а також збереженні релігійної та національної ідентичності єврейського народу в умовах відсутності власної державності.

Література

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – УБТ, 1994.

Олег Дьяченко (Могилев, Беларусь)

**УГРОЗЫ БЕЗОПАСНОСТИ В КОНФЕССИОНАЛЬНОМ
ПРОСТРАНСТВЕ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ**

В условиях современного общественно-политического развития Республики Беларусь и наличия внешних угроз актуализируется проблема эффективного обеспечения национальной безопасности в информационно-идеологической сфере, профилактики возникновения и развития экстремистских явлений в религиозной среде. В соответствии с Концепцией национальной безопасности Республики Беларусь основными угрозами в числе прочих обозначены «проявления социально-политического, религиозного, этнического экстремизма и расовой вражды на территории Республики Беларусь». [1]

Следует понимать, что эти процессы имеют свою логику развития, локализацию в конкретной социальной среде, информационное и материальное обеспечение, поддержку извне. Как показывает практика, они продуцируются искусственно, с целью дестабилизации социальной системы, ее изменения или разрушения.

Специфика восточного региона Беларуси заключается в том, что он расположен в зоне прямого информационно-идеологического воздействия, источником которого выступает Россия. В 1772 г. этот регион был аннексирован Российской империей, а в 1919-1926 гг. часть его районов входила в состав Советской России. Осуществляемая в государственном масштабе русификация привела к утрате национальной идентичности, национального

самосознания. Не последнюю роль в этих процессах играют религия и религиозные институты, обладающие мощными инструментами воздействия на общественное сознание.

Религиозный компонент информационного, идеологического поля представлен различными структурами Православной церкви. Речь идет не только о религиозных общинах, которые синхронизируют религиозные настроения, трансформируя их при наличии определенных условий в социально-политические представления и геополитические предпочтения. В 1990-х гг. при поддержке церкви возникли и структурировались образовательные, религиозно-просветительские, военно-спортивные, коммерческие организации, которые выступают в качестве активных субъектов религиозной политики. Основными направлениями их деятельности выступают манипулирование общественным мнением в русле российской религиозно-политической пропаганды, внедрение религиозных программ воспитания в систему образования, сотрудничество с правоохранительными органами и военными структурами, формирование пророссийски настроенной политической элиты, борьба с религиозным и иным инакомыслием и др.

Анализ содержания религиозной пропаганды, источником которой выступают структуры, близкие к руководству Московского Патриархата, показывает, что направленность идеологического воздействия на население восточного региона Беларуси приобретает не только религиозный, но и политический характер. Пропагандистский контент конфессиональных информационных каналов насыщен всевозможными реваншистскими политическими мифологемами. Идея создания конфедеративного государства Беларуси и России преломляется в религиозном сознании таким образом, что у религиозных индивидов формируются ярко выраженные пророссийские политические ориентации, осознание принадлежности к «Великой России», Российской империи, идеологической преемницей которой выступает Российская Федерация. Одновременно под видом критики атеизма и коммунизма фактически отвергается советский период государственного строительства в Беларуси, когда белорусский народ впервые в своей новейшей истории и создал собственную государственность. Как известно, в Российской империи он не имел такой возможности, а территория современной Беларуси входила в состав пяти губерний «северо-западного края», население в которых подвергалось русификации и религиозному насилию со стороны царского режима. Современные религиозные политтехнологи сознательно замалчивают достижения Советской Беларуси, а в ряде случаев и грубо фальсифицируют историю страны, особенно, если это касается периода Великой Отечественной войны. Они фиксируют в общественном сознании несколько мифологем, которые содержательно мотивируют индивида к воспроизводству российского исторического опыта. Эти мифологемы («святая Русь», «единое русское древо», «русский мир», «русское единство» и т.п.) различны по форме подачи мифа, но по существу они идентичны и формируют представление о том, что белорусы не являются самостоятельным народом и его государственность – это «досадное недоразумение», «историческая ошибка», допущенная в XX веке.

Целевая аудитория религиозно-пропагандистской деятельности этих структур неоднородна: правоохранители, военнослужащие, педагогические и медицинские работники, работники культуры и средств массовой информации, государственные служащие и др. Нормативным снованием являются документы «Основы социальной концепции РПЦ» и «Концепция миссионерской деятельности РПЦ».

В этой связи представляет интерес опыт создания церковью молодежных военизированных организаций. Например, в 2000 г. по личному указанию архиепископа Могилёвского и Мстиславского Максима (Крохи) в г. Могилёве был создан православный военно-патриотический клуб «Пересвет». Информационную поддержку деятельности клуба оказали конфессиональные и государственные региональные и республиканские средства массовой информации – «Могилёвские епархиальные ведомости», газеты «Магілёўскія ведамасці» [2], «Вечерний Могилев» [3], «Могилевская правда» [4], «Веснік Магілёва» [5], «На страже», [6] «Зямля і людзі» [7]. Создан и функционирует веб сайт организации. Клуб установил контакты с руководством 5-й отдельной бригады внутренних войск и отрядом милиции особого назначения (ОМОН), местом дислокации которых является г. Могилев. Из числа военнослужащих внутренних войск и специальных подразделений милиции в качестве инструкторов по специальной военно-спортивной подготовке к работе с членами клуба были

привлечены лица православного вероисповедания. Религиозно-идеологическая подготовка «переселенцев» осуществляется с использованием материалов учебных предметов «Закон Божий», «История России». Исторический материал излагается учителями-церковниками с позиций российской историографии XIX-XX вв., отрицающей право белорусского народа на самоопределение, самостоятельное развитие и наличие собственной государственности. Специальная подготовка включает изучение правил противопожарной безопасности, ориентирование на местности, огневую подготовку, основы рукопашного боя, оказание первой медицинской помощи, формирование умений по выживанию в экстремальных условиях и в критических ситуациях. При приёме в организацию новых членов осуществляется религиозная сегрегация.

В обязательном порядке несовершеннолетние принимают участие в религиозных собраниях, в совершении религиозных таинств и обрядов; от них требуют знания содержания молитв, основных библейских текстов. Члены клуба разделены на взводы и отделения. Клуб имеет свою парадную и полевую, летнюю и зимнюю военную форму. Эмблемой клуба является изображение шлема князя Дмитрия Донского, символизирующего защиту России. Под шлемом расположены две скрещенные ветки лавра и дуба, которые символизируют духовную и физическую силу в сочетании с российской воинской славой. Клуб располагает знаменем с изображением на одной стороне иконы «Спаса Нерукотворного», на другой – эмблемы клуба и надписи «За веру и отечество». В конце учебного года учащиеся сдают зачет по физической подготовке и по специальным предметам. В расположении 5-й отдельной бригады внутренних войск члены клуба преодолевают полосу препятствий, а в пригородном лесу совершают марш-бросок, демонстрируют приемы рукопашного боя, перемещение по-пластунски в противогазе, оказание первой медицинской помощи «раненому», эвакуацию «раненого», организацию засады, сборку-разборку оружия, стрельбу из пневматической винтовки. В летний период обучения с подростками проводятся практические занятия по организации лесных военных лагерей и соревнования по рукопашному бою. Члены клуба часто выезжают в Россию для участия в соревнованиях, организуемых при содействии Службы по защите конституционного строя и борьбе с терроризмом ФСБ России. [8] Подобной военной подготовкой молодежи занимаются и другие организации, сотрудничающие с церковью и поддерживающие контакты с российскими единомышленниками. Наибольшую известность получила организация «Казачий спас», реализующая свои программы практически во всех регионах Беларуси. [9]

Расширению и укреплению пророссийской социальной базы в Беларуси способствует подписанное в 2004 г. соглашение о сотрудничестве между Белорусской Православной Церковью и Министерством образования Республики Беларусь. Программа сотрудничества охватила практически все стороны образовательного процесса, от разработки и утверждения учебно-методических материалов до вопросов этико-политического воспитания школьников. Специалистами Белорусской Православной Церкви разработано несколько таких программ для учреждений дошкольного и общего среднего образования – «Духовно-нравственное воспитание дошкольников», «Культура и религия», «Основы православной культуры», «Основы православной культуры. Православные святые восточных славян», которые предполагают обучение религии учащихся 1 – 11 классов. Все программы ориентированы на катехизацию школьников, формирование у них религиозного мировоззрения, что противоречит принципам светскости и научности государственной системы образования. Этот процесс сопровождается мощной пропагандистской кампанией в средствах массовой информации, декларациями о необходимости посредством «духовного потенциала» религии воспитывать у школьников «высокую духовность, нравственность, патриотизм» и т. п.; учить их противодействовать влиянию «тоталитарных и экстремистских религиозных сект и движений». Однако на практике такие установки провоцируют возникновение в конфессиональном пространстве конфликтов между сторонниками православия и иных вероисповедных групп, например, с пятидесятниками. Пятидесятничество однозначно квалифицируется в православии как псевдохристианская секта с «демоническим учением», ничего общего не имеющая с христианством, а верующие считаются «людьми прельщенными и духовно погибающими», находящимися в «бесовском обольщении». В пятидесятнической глоссолатии православные пропагандисты видят «язык ада»,

«тарабарщину», «бормотание», вызываемое «нечистым духом». Пятидесятникам приписывают «отказ от церкви, извращение сущности таинств, замену апостольского священства самозванным, превращение церкви в утилитарное сообщество верующих, замену благодати сомнительными харизматическими переживаниями». [10, 11] Между тем пятидесятническое движение по числу действующих религиозных организаций занимает в Беларуси второе место после православия.

Сохранение межконфессионального мира и согласия в Республике Беларусь является одной из стратегических задач государственной политики. Для ее решения необходимо строго соблюдать национальные правовые основы регулирования государственно-конфессиональных отношений, принципы светскости и толерантности; максимально деполитизировать деятельность религиозных организаций, устранив влияние зарубежных религиозно-политических центров на формирование конфессионального пространства.

Литература

1. Концепция Национальной безопасности Республики Беларусь // Национальный правовой портал [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.pravo.by/main.aspx?guid=3871&p2=1/12080>. – Дата доступа : 15.11.2013.
2. Гришанова Л. В поисках «ключей любви»: [о православно – пат-риот. клубе «Пересвет» при Борисо-Глебской церкви в Могилеве] / Л. Гришанова // Магілеўскія ведамасці. – 2007 – 10 лют. – С. 8.
3. Бысов В. Защищая отечество с Евангелием в руках : о Могилевском военно – патриотическом клубе «Пересвет» / Виктор Бысов // Вечерний Могилев. – 2007 – 5 июня – С. 5.
4. Зигуля Н. Отец Сергей учит мальчишек не убивать, а защищать / Н. Зигуля // Могилевская правда. – 2003 – 7 февр. – С. 5.
5. Бакланова Л. По плодам познается древо : [О настоятеле Свято-Крестовоздвиженского Борисо-Глебского храма отце Сергии г. Могилев] / Л. Бакланова // Веснік Магілева. – 2002 – 3 каст. – С. 7; Андреев А. Пересветовцы – Защитники правопорядка : [О работе православного клуба “Пересвет” при Свято-крестовоздвижен. Борисо-Глебском соборе Могилева] // Веснік Магілева – 2005. – 3 авг. – С. 6.
6. Васильевна М. Попасть в «Пересвет» хотят все больше мальчишки с улицы : [патриотический клуб при Крестовоздвижен. Борисоглеб. церкви в Могилеве] / М. Васильевна // На страже. – 2006 – 1 дек. – С. 9.
7. Зюзькевич, В. Верность православным традициям : [об отце Сергии, настоятеле Свято-Крестовоздвиженском храме, руководителе право-славно патриотического клуба «Пересвет» в Могилеве] / В. Зюзькевич // Зямля і людзі. – 2006 – 24 мая – С. 13.
8. Турнир 2013 // Свято-Троицкая Сергиева лавра. Учебный центр «Пересвет» [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.peresvet-lavra.ru/node/4892>. – Дата доступа : 11.02.2014.
9. Военно-патриотический лагерь «Казачий Спас» // Казачество Республики Беларусь [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://kazak.by/index.php/about/spas/581-military-patriotic-camp-qcossack-spasq>. – Дата доступа : 28.08.2015.
10. Адамейко П. Прельщенные духом сатаны / П. Адамейко // Царкоўнае слова. – 1996. – № 6. – С. 7.
11. Ляшэвіч С. Варожыя дзеянні / С. Ляшэвіч // Царкоўнае слова. – 1995. – № 5. – С. 3.

Андрій Іваненко (Житомир, Україна)

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ (НА ПРИКЛАДІ НЕОЯЗИЧНИЦТВА)

У сучасному світі все більше виникає суспільних рухів та течій, прихильники яких прагнуть реанімувати дохристиянські вірування. Сукупність цих рухів отримала назву неоязичництва. Схожі тенденції прослідковуються і в українському суспільстві. В Україні подібні рухи представлені так званим рідновірством, що характеризується відродженням або реконструкцією дохристиянських вірувань та ідентифікацією себе на основі етнонаціональних ознак. Під поняттям рідновірства розуміється релігійний рух, зорієнтований на відродження етнічної релігії українців [1, с. 223]. Зараз рідновірство набуває все більшого поширення в

українському суспільстві, тож вивчення даної проблеми є досить важливим. Отже, метою нашого дослідження є феномен неоязичництва в сучасному українському суспільстві.

Нині багато хто, пов'язує активізацію неоязичницьки хрухів з процесами глобалізації та американізації, що веде до стирання національної культурної ідентичності та окремішності. Тож рідновірство, представляється як своєрідний супротив глобалізації, який виявляється в прагненнях багатьох народів зберегти свою національну ідентичність [2, с. 239] або спроба відродити її після краху ряду імперій. Для Українського суспільства такими імперіями є Російська імперія з її русифікацією та акцентом на православ'ї, християнська Київська Русь, спрямована проти давньоязичницьких вірувань й племінного сепаратизму, Річ Посполита, що розглядала українські землі частиною свого територіального простору й активно впроваджувала заходи колонізації та окатоличення українського суспільства з метою його асиміляції. Неоязичництво виникає, як спроба повернення до етнічних, дохристиянських вірувань на протипагу християнському вченню, що розглядається як чужорідне, іноземне, прийшло, примусово нав'язане, та чії ідеї цілковито протилежні ментальності та мисленню українського етносу.

Українське неоязичництво, у тому числі РУН-віра, Великий Вогонь, Ладовірство, виникло в другій половині ХХ ст. на ґрунті інтересу до національних вірувань і традицій давнього, дохристиянського періоду історії України. Засновники цих культів виходять із того, що тільки язичницькі дохристиянські культури є природними для менталітету українця, і намагаються систематизувати, реформувати їх, пристосувати до сучасних умов. Представники цих культів наголошують на особливому місці України та українців у світовій історії та підкреслюють національний характер своєї релігії на протипагу релігіям світовим. Це спричинено процесами державотворення та націєтворення, що викликало, відповідно, зростання національної свідомості, інтерес до своєї історії та виникнення явища націоналізму. Це в цілому, є закономірним явищем і свідчить про усвідомлення своєї національної ідентичності, та накладає певний відбиток на релігію, що поширена серед даного етносу. Як слушно зауважує Шнирельман В: «націоналізм, якщо він намагається бути послідовним, неминуче повинен поривати зі світовими релігіями на користь релігії національної. А це у свою чергу веде або до спроб «націоналізувати» світову релігію, або до пошуків язичницьких коренів і формування загальнонаціональної релігії на основі язичництва»[3, с. 9].

Неоязичництво в Україні представлено багатьма течіями (Рідна Віра, РУН-віра, Ладовіри, Ягновіри, Орантійці тощо), які об'єднані ідеєю відродження дохристиянських вірувань українців. Якщо одні з них організаційно оформлені (мають певну структуру), то інші обмежилися лише обґрунтуванням свого вчення – специфічного язичницького бачення світу. Бога, Людини. Серед неоязичницьких громад є такі, що поширені не лише в Україні, а й в інших країнах, де компактно проживають українці. Дехто з неоязичників зберіг вірність пантеїзму, інші на основі певної модернізації давньоукраїнського язичництва сповідують монотеїзм – ушанування Дажьдбога.

Рідна віра – напрям в українському неоязичництві, який започаткував у 1934 р. професор В.Шаян, засновник Рідновірського відроджу вального руху. Осередком "Рідновіри" українців, на думку В.Шаяна, повинен стати Орден Бога Сонця, головним лицарем якого вважається сам засновник течії. Максимально зберігаючи язичницьку обрядовість, "Ріднавіра" підпорядковує своє віровчення вдосконаленню людської особистості, піднесенню її національної самосвідомості. Рідна віра ґрунтується на язичницькому розумінні Бога як багато проявної сутності, що реально постає у вигляді багатьох імен богів. Українські рідновіри, як правило, використовують автентичні язичницькі молитви і співи, хоча іноді створюють і сучасні. РУН-віра (Рідна Українська Національна віра) – одна з форм сучасної релігії українців. Засновник РУН-віри – Лев Силенко, якого віруючі вшановують як посланого самим Богом Вчителя і Пророка.

Реформуючи політеїстичну дохристиянську віру українців, Силенко запропонував нову монотеїстичну систему поглядів на світ. Згідно з нею, українці, як і всі народи, мають своє розуміння Бога, який явлений лише під ім'ям Дажьдбога. Це дає їм можливість поновлювати і вдосконалювати силу власного ества. Дажьдбог – це свідомість світу, вічна енергія несвідомого і свідомого буття, свята правда. РУН-віра установлює для українців окреме місце в релігійному житті людства. Вважається, що маючи Рідну віру, українець не підпорядковує себе іноземним релігійним авторитетам, догмам, канонам. На думку Силенка, раба в душі

українця впродовж століть виплекала релігія рабів – християнство, яка не є йому рідною, а принесеною в Україну. Саме зрада Дажбожій вірі й спричинила ту гірку долю колонізованої країни, яку мала Україна протягом століть. Основні заповіді РУН-віри зорієнтовують своїх віруючих жити і діяти заради добра Вітчизни, любити і розуміти Бога по-рідному, обороняти скарби свого народу, шанувати духовність своїх предків.

Собор Рідної української віри – одна з течій українського язичництва, що виникла в 1994 р. на Вінниччині. Послідовники Собору вважають своїми дейними попередниками В.Шаяна, М.Шкавридка, Л.Силенка, С.Кокрецького, кожний з яких зробив вагомий внесок у формування теоретичних основ "Рідної віри", але не зміг вирішити найважливішого історичного завдання – відродити її. Їхні праці, взаємодоповнюючи одна одну, в сукупності утворюють цілісне віровчення, поєднати і поширити яке покликаний Собор Рідної віри. Така його місія зумовлена ще й тим, що Поділля є серцем України, оскільки саме тут найдовше, аж до 1620 р., Болохівські князі боронили рідну віру. Крім того, на березі річки Бог (Буг) була головна святиня скіфів – Еksamній (Божа дорога). На Поділлі також віднайдено збруцького Святовита, найдавніший символ Дажбога – Тризуб.

Таким чином, неоязичництво, а в українському варіанті рідновірство становить форму синкретичного віровчення, що не є відтворенням язичництва, а скоріше штучним синтезом язичницького та частково християнського віровчення. Українське рідновірство виникає як спосіб усвідомлення та реалізації своєї національної самоідентичності і формою вияву антиглобалізаційного протесту, спротиву світовій інтеграції та інтернаціоналізації.

Література

1. Українське рідновірство та неоязичництво: проблеми диференціації та самоідентифікації / Д. Базик // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 223-229.
2. Неоязичництво-рідновірство України у йогосуті і перспективах / А.М. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 239-252.
3. Шнирельман В. Неоязичництво на обширах Європи // Людина і світ 1999. – листопад-грудень. – С.9-15.

Ніна Коберник (Рівне, Україна)

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ : ІСТОРИЧНИЙ ДОСВІД

Сучасна Україна – це поліконфесійна країна, в якій тісно переплетені різні віросповідання: католицькі, протестантські, мусульманські, іудейські. Вже сам факт співіснування численних конфесій стає вагомим чинником непорозумінь і протистоянь, а інколи і конфліктів. До стабільності в релігійному просторі України далеко. А тому, необхідною умовою гармонізації добросусідських відносин між релігійними конфесіями є толерантність. Загальновідомо, що толерантність – це доброзичливе та принаймі стримане ставлення до релігійних, етнічних, культурних поглядів, як окремої особи так і соціальних спільнот. Світоглядною основою толерантності є визнання природної, індивідуальної, суспільної і культурної різноманітності. Що стосується релігійної толерантності, то вона є поняттям, яке характеризує таку морально-практичну орієнтацію і поведінку віруючих, релігійних груп, конфесій в процесі їхніх взаємовідносин, які передбачають взаємоповагу, свідому відмову від зверхності, обмеження прав і гідності один одного. Це обов'язково зважене і неупереджене ставлення до іншої релігійної парадигми, форми релігійної діяльності і культу, обрядів і традицій. Релігійна толерантність – це також визнання як окремими віруючими, так і віросповіданнями права на власне розуміння істини. [1, с. 338] Тобто це не просто терпимість, а повага, довіра, симпатія. Релігійна толерантність в сучасному світі має ґрунтуватися не на обов'язкових приписах, які регламентують життя людини в тій чи іншій конфесії, а на вільному виборі, який не порушує при цьому свободи вибору інших. Крім того, засобом профілактики, подолання та розв'язання міжконфесійних суперечностей є діалог, перемовини з конкретних питань. Саме вони надають можливість контролювати ситуацію, формувати толерантні гармонійні відносини.

Проблема міжконфесійної толерантності далеко не нова і достатньо широко представлена в науковій літературі. Проте, якщо дослідники більш-менш сходяться в загальному розумінні толерантності та її принципів, то питання про конкретні шляхи досягнення толерантності в

тих чи інших умовах часто розглядаються заангажовано та спекулятивно. Тому варто звертатися до конкретного історичного досвіду, який свідчить, що толерантність у суспільних відносинах є важливою детермінантою впорядкованості та гармонії будь якого суспільства, особливо суспільства поліконфесійного. Саме таким прикладом було хрещення слов'ян солунськими братами – Кирилом та Мефодієм.

В середині IX століття слов'янське населення пробуджується до власного культурного і релігійного життя. Особливо інтенсивно ці процеси проходять серед слов'ян Центральної Європи, Балканського півострова та Східної Європи. Тут з'являються перші слов'янські ранньофеодальні держави. У новостворених державах виникають раніше невідомі слов'янам політичні інститути, складні громадські структури, нові духовні потреби, які не можуть задовольнитись традиційними язичницькими віруваннями і уявленнями про облаштування світу і суспільства. За влучним висловом відомого релігієзнавця Миколи Чубатого «почався перманентний спір між папою та візантійський патріархом вести місіюну працю серед слов'янських народів». [2, с. 103] Місіонерська політика як Сходу так і Заходу була зорієнтована в одному напрямку – на євангелізацію слов'ян. Але принципи і методи їх були різними. Папа Римський і його поплічники – німецько-католицьке духовенство розповсюджували християнську віру за допомогою тиску, примусу і насилля [3, с. 8] Тому місіонерська діяльність римської курії не сприяла розвитку національної культури, мови, релігії, писемності. Тільки три мови – латинська, грецька і єврейська вважались Римом канонічними. В обґрунтуванні тримовної доктрини зазвичай вказувалось, що напис на Хресті, на якому був розіп'ятий Христос, був зроблений латинською, грецькою і єврейською. У відповідності і з цим, все богослужіння у західно-християнських церквах велось на незрозумілій слов'янському населенню мові. Країни, які прийняли християнство із Риму «огнем і мечем», відчували не тільки духовний прес, але і економічний. Церкви і монастирі захоплювали величезні володіння, обкладали населення обов'язковим десятичним податком, а також іншими поборами.

Східна церква християнську віру поширювала в інший спосіб: більш тактовний і толерантний. Як спадкоємиця античної освіти і культури, Візантія досягала культурно-релігійного впливу на слов'янське населення через просвіту, покладаючись на незаперечність свого наукового-богословського авторитету. Східно-християнська церква сприяла не тільки створенню письма у народі, які його ще не мали, але найголовніше – розвитку народної культури, перекладам Святого Письма на інші мови і навіть відправленню Богослужіння рідною мовою замість грецької.

На фоні офіційного християнства як Східного так і Західного, Кирило і Мефодій «були появою незвичайною», «прикладом правдивого християнського ідеалізму». [2, с. 155] Світоглядною основою їх християнського ідеалізму була ідеологія паулінізму. Паулінізм пов'язаний із діяльністю першого християнського богослова-апостола Павла. З особливою пошаною до його творів і діяльності відносились Кирило і Мефодій, про що свідчить Житіє Константина. Декілька разів в ньому приводиться розповідь про гріхопадіння Адама, після якого людина може досягти першопочаткової досконалості і спасіння тільки через спокутувальну жертву Христа. Ступаючи на шлях просвіти і хрещення слов'ян, Константин думав не про власне спасіння, а про спасіння людей, які нічого не знають про Ісуса Христа. В II столітті в Посланнях апостола Павла вперше з'являється теза, що якщо первородний гріх притаманний всім людям, то спокутувальна жертва Христа звільняє від цього гріха всіх людей і для всіх відкриває можливість спасіння. Звідси випливає, що християнську вчення звернене до всіх людей, незалежно від їх стану, віку і походження. Воно виражалось у відомих словах Послання до колоссян: «Немає різниці між іудеєм і елліном, обрізаним і необрізаним, рабом і рабовласником, чоловіком і жінкою – всі єдині у Христі» [4, с. 22-23]

Таким чином, паулінізм перетворив рівність і єдність у Христі всіх людей на основний принцип, який освячений самим Богом. Переживаючи мотиви паулінізму, солунські брати роблять практичні висновки, що обов'язок кожного істинного християнина – сприяти розповсюдженню і утвердженню християнського вчення серед різних народів. Будучи переконаними в цих ідеях, солунські брати жили духовним життям. Вони не надавали значення почуттєвим радощам і матеріальному багатству, не переживали кар'єристських інтриг і не прагнули до слави. Філософ Константин та його брат Мефодій були не тільки

великим вченими, а передусім, як їх характеризує Чубатий «людьми рідкого християнського ідеалізму, перейняті жаром навертання поган та духом єдності Вселенської церкви по волі Христа». Будучи посланцями Східної церкви на слов'янському терені, вони не репрезентували інтересів Візантії, але виключно інтереси Христа. [2, с. 104]

Починаючи із середини 19 сторіччя і до цього часу між Східною і Західною церквами точиться боротьба за те, чию церкву репрезентували солунські брати. Аргументи має кожна із сторін, оскільки під час місіонерської діяльності брати мали контакти із двома церквами. Але є всі підстави стверджувати, що основна мета слов'янських вчителів була більш сміливішою, аніж підпорядковувати слов'янську церкву чи то Римському папі, чи Константинопольському патріарху. Вони прагнули відстояти право слов'янської спільноти на незалежність і самостійність [5, с. 7] Своє завдання слов'янські апостоли вбачали в тому, щоб сприяти розвитку самосвідомості, національної культури слов'ян, трансформувати візантійський християнський обряд на терені слов'янських культур і тим самим утвердити місце слов'янських народів у християнському світі. Солунські брати дали слов'янам не лише азбуку, писемність, зробили переклади релігійних книг з грецької, але й сприяли створенню незалежного від Риму і Візантії слов'янського варіанту християнства не теренах Моравії, Болгарії, а в подальшому – Київської Русі.

Література

1. Релігієзнавчий словник [за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика]. – Київ : «4 хвиля», 1996. – 389 с.
2. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні // Чубатий М. – Рим – Нью-Йорк, 1965. – 816 с.
3. Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки // Истрин В. А. Издательство Академии Наук СССР, М., 1963. – 178 с.
4. Сказания о начале славянской письменности [ответственный редактор В. Д. Королюк] – М., : издательство «Наука», 1981. – 196 с.
5. Українська церква між Сходом і Заходом [Колодний А., Яроцький П., Климів В., Глушук] – К., : 1996. – 224 с.

Кусе Хольгер, Маріна Новосолова (Дрезден, Німеччина)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ЦЕРКОВНОМУ ДИСКУРСІ СЬОГОДЕННЯ

«Церква і толерантність – ці два слова неможливо вимовити на одному диханні», – австрійський професор церковного права, доктор Готфрід Хайнцель, 1957 рік [1, с. 7]. «Я не вживаю слово «толерантність», тому що це терпимість, а терпимість – завжди крізь стиснуті зуби», – Святіший Патріарх Московський та всієї Русі Кирил [2]. Дані тези, актуалізовані у безперечно різних історичних, політичних, національно-культурних та навіть конфесійних контекстах, поєднує єдиний масштабний, комплексний дискурс, який протягом століть не тільки не втратив своєї актуальності, але останніми роками навіть став ще більш злободенним.

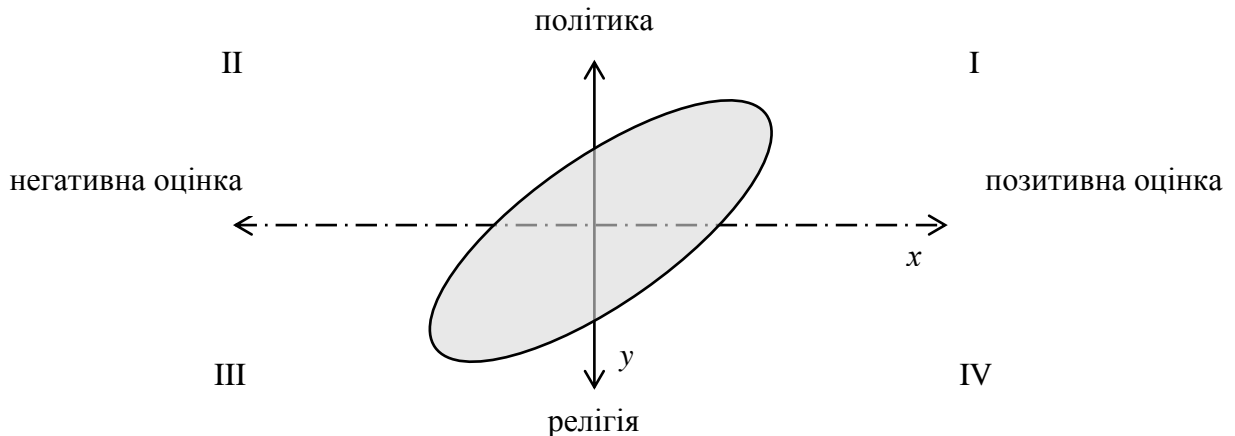
Концепт толерантності, на відміну від віротерпимості, за своїм походженням не належить до християнського релігійного дискурсу, хоча деякі філософи та релігієзнавці схильні шукати його витоки в текстах Старого та Нового Заповітів [3–5]. Незважаючи на те, що у переважній кількості наукових та словникових джерел терміни «толерантність» та «терпимість» визначаються один одним, важливо розуміти їх принципову нетотожність. Якщо віротерпимість є іманентним концептом християнського релігійного дискурсу, толерантність від початку має світське походження. Толерантність справедливо визнається частиною морально-філософського дискурсу [6, с. 11], що головним чином підтверджується його укоріненням саме в епоху встановлення взаємозалежних стосунків та розподілу сфер впливу між церковною та світською владою. Разом із стрімким розвитком європейської філософської думки, що розпочався в період Відродження, концепт толерантності наповнився смисловим змістом [7, с. 81–91; 8, с. 19–108], більшою чи меншою мірою поширився на всі сфери людського життя та став невід'ємною частиною культури у глобальному сенсі.

Незважаючи на загальнолюдське значення, сьогодні концепт толерантності у різних культурах (у перспективі нашого дослідження – у церковних культурах) демонструє принципові відмінності [9]. Найбільш екстремальні прояви можна спостерігати, коли

концепт толерантності завдяки агресивній ідеологізованій риториці навмисно наповнюється негативними конотаціями, а його семантичний антипод – інтолерантність – використовується як зброя ідеологічного (а значить, політичного та, більш того, військового) протистояння. Саме тому проблеми релігійної толерантності та інтолерантності переважно виникають, а значить і аналізуються, на рівні міжкультурних та міжконфесійних конфліктів [10; 11, с. 109–176]. Однак у внутрішньому дискурсі християнства існує не менше суперечностей з приводу толерантності. Ці суперечності стають ще більш суттєвими, коли в межах однієї держави спостерігається посилення дифузії релігії та влади як суспільних інститутів. З цієї точки зору особливий інтерес становить сучасна Російська Православна Церква, погляд якої на актуальну міжнародну кризу набув для Росії вагомому значення. Отже, міждисциплінарний емпіричний аналіз концепту толерантності у сучасному церковному дискурсі РПЦ є метою даного дослідження.

Метод культурознавчої лінгвістики [12, с. 21] передбачає вивчення мовленнєвих феноменів у контексті історії, культури та дискурсу, об'єднуючи в єдину наукову концепцію синхронію та діахронію, а також етнокультурну та національно-культурну, соціальну та комунікативну диверсифікації. Таким чином, завданням даного дослідження є відображення релігійно-культурних, соціо-прагматичних та політичних аспектів, що виявляться під час актуалізації концепту толерантності в актуальному церковному дискурсі РПЦ.

Емпіричну базу даної роботи становлять результати моніторингу офіційного сайту РПЦ Московського патріархату [13] за період з 01.03.2012 р. до 01.08.2015 р. У межах цього часового проміжку було виокремлено 43 інтернет-публікації, в яких з тої чи іншої перспективи порушувалося питання толерантності.



вісь x: шкала валюативного оцінювання
 вісь y: шкала типологічної дифузії дискурсу

Рис. 1. Концепт толерантності у церковному дискурсі РПЦ сьогодення

Актуалізація концепту толерантності в інституційному церковному дискурсі РПЦ характеризується суттєвими протиріччями з точки зору його валюативного оцінювання. Якщо у внутрішньому релігійному дискурсі концепт толерантності представлений переважно негативно (більш того, часто використовуються експліцитні негативні аксіологічні оцінки), то у зовнішньому політизованому церковному дискурсі спостерігається його наповнення нейтральним та навіть позитивним валюативним змістом. Сила позитивної валюативної модальності прямо пропорційна політизації контексту, в якому згадується концепт толерантності (див. Рис. 1).

Зокрема, в контексті міжнародних, міжетнічних та міжконфесійних відносин (головним чином з мусульманськими республіками РФ, а також з політичними партнерами РФ – Казахстаном, Азербайджаном, Іраком) толерантність визнається їх обов'язковою умовою та

навіть принципом. Семантичне поле концепту толерантності у крайньому позитивному діапазоні (I квадрант) наповнюють такі сигніфікати, як *терпимість; взаємна повага; людинолюбство; віротерпимість; принцип релігійних стосунків; найважливіший духовний пріоритет* тощо. З точки зору прагматики дискурсу, особливого значення набувають сигніфікуючі контексти, до яких експліцитно чи імпліцитно прив'язується концепт толерантності: *мирне співіснування з іншими релігіями; створення мирного інклюзивного суспільства; протидія насильницькому екстремізму; співробітництво, взаємодія та взаєморозуміння; спокій та повага; умова збереження миру; міжрелігійний мир та злагода; взаємна повага між представниками різних етносів, народностей, носіями різних культур та поглядів*. З точки зору прескриптивного модусу, над закликом до толерантності превалюють заклики до *взаємоповаги; солідарної позиції; конструктивного міжконфесійного діалогу*. У контексті внутрішньодержавних міжрелігійних відносин акцентується на *багатовіковому досвіді мирного співіснування ісламу та християнства в Росії як прикладі гармонії та толерантності*. Цей досвід ставиться як приклад зовнішньому екстремістському ісламському світу, який має *виховувати свою паству у дусі толерантності та мирного співіснування з іншими релігіями, як це передбачено Кораном*. На відміну від ісламу, конструктивні внутрішньодержавні відносини з католицькою та протестантською церквами не є пріоритетними для РПЦ. Очевидно, що причина цього полягає не тільки у політичному, але й в ідеологічному протистоянні із західноєвропейськими церквами. Актуалізація концепту толерантності у даному фрагменті дискурсу супроводжується виключно негативною оціночною модальністю, а вибірково підібраний контекст (засудження одностатевих шлюбів чи заборони на використання релігійної символіки у Західній Європі тощо) функціонує як аргумент. Даний фрагмент описуваного церковного дискурсу щодо толерантності охоплює перехідну зону від I до III квадранту: з точки зору змісту, у ньому більш виразно проявляються ознаки внутрішньої релігійної (і навіть богословської) дискусії, але політичний контекст при цьому зберігається, а по шкалі валюативного оцінювання концепт толерантності переходить у зону негативної оціночної модальності. Серед сигніфікуючих контекстів концепту толерантності згадуються *агресивна секулярність; мультикультуралізм (у негативному сенсі); образ безбожної цивілізації*.

У межах внутрішньої конфесійної дискусії концепт толерантності наповнюється вкрай негативним семантичним змістом (III квадрант). Експліцитно толерантність прирівнюється до *духовно розслаблюючого болота; пустого звуку, ненаповненого жодним реальним змістом; летаргічної байдужості; обов'язкової до прийняття ідеології*. Толерантність оцінюється як *абстрактна, безстатева та безплідна; лукава; гидка вседозволеність*. Подібна метафоричність та образність, з одного боку, свідчить про ірраціональність описуваного фрагменту дискурсу, але, з іншого боку, є конститутивною ознакою релігійного дискурсу. Тобто у типологічному аспекті протиріччя відсутні. Більш того, спостерігаються типові для релігійного дискурсу способи аргументування ключових тез, наприклад: *«Любити ближнього як самого себе або навіть, на думку багатьох святих отців, любити більше, ніж самого себе. Також сказано: любити навіть ворогів своїх. Що може бути сильніше цього для взаєморозуміння? Сьогодні часто говорять про толерантність, що означає тільки терпимість. Любити ворога – це не толерантність, це істинний прояв Христової любові»* (Митрополит Ловчанський Гаврил). У даному умовиводі толерантність прирівнюється терпимості, але при цьому терпимості, як одній із головних чеснот християнства, не надається експліцитної позитивної оцінки. Більш того, в окремих конститутивних для дискурсу висловлюваннях зустрічаються відверто негативні оцінки даних синонімічних концептів: *«Я не вживаю слова «толерантність», тому що це терпимість, а терпимість – завжди крізь стиснуті зуби»* (Святіший Патріарх Московський та всієї Русі Кирил).

Загроза подібних висловлювань полягає у тому, що вони можуть функціонально використовуватися під час побудови агресивної релігійної ідеології, спрямованої на реципієнтів, які лише поверхово освідомлені у питаннях богослов'я та не завжди відчують межу між релігійною свідомістю та релігійною ідеологією. Ця межа, тим не менш, існує та пролягає у площині розуміння того, що є слово людини, а що є Слово Боже [14, с. 156–158; 15]: Слово, яке іде від Бога, незрозуміле від початку і тому потребує

тлумачення та обговорення; але дистанція між людиною і Богом настільки велика, що людина не здатна зрозуміти Його Істину. Вона може лише прагнути до неї та жити за заповідями. Але крім заповідей існують також людські обмеження, зокрема – принцип толерантності. Релігійна свідомість приймає ці обмеження. Релігійна ідеологія, в свою чергу, починається там, де закінчуються сумніви людини щодо правильності розуміння Слова Божого: я на боці Бога, а значить зі мною Істина. У межах релігійної ідеології даний умовивід може послідовно розвиватися аж до релігійного екстремізму: я не зобов'язаний бути толерантним (оскільки на моєму боці Істина); мені не дозволяється бути толерантним (оскільки це проти Божої Істини); мені дозволено робити з іншими все, що я вважаю за потрібне (оскільки на моєму боці Істина). Гранична, екстремальна форма подібної ідеології лежить в основі ІДІЛ, але багато потенційно небезпечних форм знаходяться і в сучасному християнстві [16–17].

Література

1. Heinzl G. Kirche und Toleranz. – Innsbruck : Verlagsanstalt Tyrolia Gesellschaft, 1958. – 14 S.
2. Слово Святейшого Патріарха Кирила на встрече с муфтиями регионов, входящих в состав Северо-Кавказского федерального округа [Электронный ресурс] // Официальный сайт Московского Патриархата. – 13.12.2012. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/db/text/2649689.html>.
3. Werner W. Fremd in Israel. Alttestamentliche Stimmen zur Frage der Toleranz // Toleranz und Religion. Perspektiven zum interreligiösen Gespräch / W. Brändle, G. Leder, D. Lüttge (Hrsg.). – Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 1996. – 171 S. – S. 23–41.
4. Kampling R. Intoleranz in der Bibel – Toleranz aus der Bibel. Zur biblischen Begründung der Toleranzpraxis – ein Versuch // Die religiösen Wurzeln der Toleranz / C. Schwöbel, D. von Tippelskirch (Hrsg.). – Freiburg, Basel, Wien : Herder, 2002. – 256 S. – S. 212–222.
5. Kreuzer S. Toleranz und Intoleranz im Alten Testament // Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge / A. Bieler, H. Wrogemann (Hrsg.). – Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Theologie, 2014. – 223 S. – S. 71–89.
6. Fabry H.-J. Toleranz im Alten Testament? Ergebnisse einer Suchbewegung // Christentum und Toleranz / I. Broer, R. Schlüter (Hrsg.). – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. – 209 S. – S. 9–34.
7. Mensching G. Toleranz und Wahrheit in der Religion. – Heidelberg : Quelle & Meyer, 1955. – 196 S.
8. Bienenstock M., Bühler P. (Hrsg.). Religiöse Toleranz heute – und gestern. – Freiburg, München : Verlag Karl Alber, 2011. – 230 S.
9. Mensching G. Toleranz und Wahrheit in der Religion. – Heidelberg : Quelle & Meyer, 1955. – 196 S.
10. Höffe O. Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte // Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz / H. R. Yousefi, K. Fischer, I. Braun (Hrsg.). – Nordhausen : Traugott Bautz, 2006. – 290 S. – S. 137–158.
11. Sedmak C. (Hrsg.). Toleranz : Vom Wert der Vielfalt. – Darmstadt : WBG, 2015. – 268 S.
12. Kuße H. Kulturwissenschaftliche Linguistik. Eine Einführung. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. – 319 S.
13. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.patriarchia.ru/index.html>.
14. Kuße H. Kulturwissenschaftliche Linguistik. Eine Einführung. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. – 319 S.
15. Куссе Х. Истина и проповедование. «Живое слово» архиепископа Амвросия (Ключарева, 1820–1901) и соотношение между гомилетикой и риторикой // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке / Под ред. Н. Д. Арутюновой. – М. : Наука, 1995. – 202 с. – С. 78–85.
16. Медицинский термин... «толерантность» [Электронный ресурс] // Москва III Рим. – 29.03.2010. – Режим доступа : <http://3rm.info/2611-medicinskij-termin-tolerantnost.html>.
17. Толерантность, или как любит дьявол [Электронный ресурс] // Москва III Рим. – 24.05.2012. – Режим доступа : <http://3rm.info/publications/24345-tolerantnost-ili-kak-lyubit-dyavol.html>.

Дмитрий Лавринович (Могилев, Беларусь)

«БЕЛОРУССКОЕ ОБЩЕСТВО» (1908 – 1915 гг.) : НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО

В общественно-политической жизни Беларуси начала XX в. важную роль играли организации, стоявшие на позициях западноруссизма, идеологической доктрины отрицавшей существование белорусского народа как самостоятельного этноса, рассматривавшей белорусов в качестве части единого большого русского народа, приравнивавшей белорусский язык к наречию русского. Разделяя общие положения данной доктрины, каждая организация, в то же время, имела оригинальные подходы к определению прошлого, современности и будущей судьбы белорусского народа. Часть «западноруссов» разделяла общеполитические установки крайне правых и умеренно-правых партий (Союза русского народа, Всероссийского национального союза и других), часть занимала позиции близкие партиям либеральным и либерально-консервативным (Конституционно-демократической партии, «Союзу 17 октября»).

В начале 1906 г. в Вильно учреждается общество «Крестьянин», краевая организация правоохранительского направления, издававшая одноименный журнал. «Крестьянин» поддерживали зажиточные крестьяне, чиновники, православное духовенство, часть интеллигенции. Численность организации составляла около тысячи человек. В течение 1906 – 1907 гг. происходит эволюция «Крестьянина» вправо. Либерально настроенная часть членов организации, в основном из демократических городских слоев, решила создать собственное объединение – «Белорусское общество». 8 ноября 1908 г. виленский губернатор утвердил его устав. Председателем общества стал Л. М. Солоневич, его заместителем – П. В. Коронкевич. Оба работали в управлении Полесских железных дорог в Вильно. 21 декабря была утверждена политическая платформа «Белорусского общества», опубликованная 9 февраля 1909 г. в газете «Белорусская жизнь».

Платформа «Белорусского общества» основывалась на утверждении, что, кроме интересов общих со всем русским народом, у белорусов имелись еще и свои особые интересы. Их наличие обуславливалось особенностями географического положения Беларуси, культурным влиянием соседних народов, своеобразием этнографического состава населения, социальных и религиозных отношений, особым законодательным статусом края. В одной из передовых статей «Белорусской жизни» редакция следующим образом определяла свое отношение к белорусам: «Поднять тот народ, из среды которого мы вышли, оживить его национальное самосознание, расшевелить его дремлющие умственные силы, вдохнуть в него веру в себя, в свое право на первородство, указать ему пути для выхода из того тяжелого экономического положения, в которое он поставлен исключительными историческими и этнографическими условиями края» [1, с. 2].

У «Белорусского общества» была разработана собственная концепция истории Беларуси (в основном на основе работ М. О. Кояловича), которая, по сути, являлась фундаментом его политической программы. В древнерусский период, по мнению авторов статьи «К белорусской интеллигенции», помещенной в первом номере «Белорусской жизни», белорусы подобно другим славянским племенам развивались самостоятельно и независимо [2, с. 1]. В XIII в. западнорусские земли были включены в состав Великого княжества Литовского (ВКЛ). Однако поскольку древнерусское население превосходило литовцев не только численностью, но и культурой, оно сохранило полную свободу вероисповедания и традиции общественной жизни, русский же язык (старобелорусский) стал государственным языком ВКЛ. «Это был лучший и наиболее светлый период в истории нашего народа», – писала «Белорусская жизнь» [2, с. 1].

История Великого княжества Литовского после сближения с Польским королевством рассматривалась с других позиций. Князя ВКЛ приняв католицизм, усваивали польскую культуру и язык. Их примеру последовало и дворянство, постепенно терявшее связь с народом. Кроме того, по мнению редакторов «Белорусской жизни», после унии на территории Беларуси появились и собственно польская помещичья «олигархия». «Она захватила в свои руки все белорусские земли и водворилась на них в качестве правящего рабовладельческого класса, она постепенно привила рабовладельческие инстинкты и

передовым слоям белорусской и литовской народностей и эти слои оказались навсегда отрезанными от своего народа», – сообщалось в статье «К белорусской интеллигенции» [2, с. 1]. Лидеры «Белорусского общества» весьма мрачными красками рисовали жизнь простых белорусов во времена Речи Посполитой.

Не улучшилось положение белорусов и в Российской империи. К полонизации добавилась политика обрусительства, которую, по мысли редакторов «Белорусской жизни», проводили русские чиновники и дворяне, направлявшиеся царским правительством в западные губернии защищать «русское дело». «Русским панам хотелось выжить отсюда панов польских, но не для того, чтобы облегчить положение нашего народа, а для того, чтобы самим сесть на место своих предшественников и владеть и править белорусами на прежних основаниях», – утверждалось в передовой статье «Белорусской жизни» [2, с. 1]. Ее редакторы резко критиковали крепостничество.

Решительный поворот в политике царских властей по отношению к Северо-Западному краю связывался с отменой крепостного права и подавлением восстания 1863 – 1864 гг. в Польше, Беларуси и Литве. Характеризуя состояние белорусского народа во второй половине XIX в. авторы статьи «К белорусской интеллигенции» констатировали, что после польского владычества и гнета у белорусов уже не было «ни своих образованных классов общества, ни своего литературного языка, ни своей науки, ни своей культуры», из социальных групп остались только «поп да хлоп». Только при помощи народных училищ, учительских семинарий и институтов вновь начала формироваться национальная интеллигенция [2, с. 1]. Свою задачу редакторы «Белорусской жизни» как раз и видели в том, чтобы сплотить воедино «слабые еще интеллигентные силы, какими располагает белорусская народность» для поиска путей улучшения положения народных масс.

«Белорусское общество» утверждало единство белорусов православных и католиков: «Так как белорусы в настоящее время благодаря своей принадлежности к двум вероисповеданиям – православному и католическому – представляются разрозненными и не объединены сознанием общности своих интересов, то ближайшая задача общества должна заключаться в том, чтобы объединить всех представителей этой народности без различия сословия, звания и вероисповедания» [3, с. 3]. Поставленную задачу предполагалось решать на основе уважения к свободе совести всех белорусов, вне зависимости от конфессии.

В сознание народных масс «Белорусское общество» пыталась внести мысль о том, что вероисповедание не может служить почвой для национального самоопределения. Особенно резко на страницах «Белорусской жизни» критиковалось мнение, связывавшее католицизм с принадлежностью к польской нации. «Белорусское население могло допускать отождествление католицизма и польщизны только по своему неведению, и только по этой причине оно могло полонизироваться при помощи костела», – писалось в одной из передовых статей [4, с. 1].

«Белорусское общество» считало белорусов неотъемлемой частью «триединого» русского народа, без единения с которым в рамках Российского государства, их ждало полное историческое забвение и утрата самоидентификации. Все различия между великоруссами и белорусами, по мнению Л. М. Солневича, П. В. Коронкевича и их сторонников, были различиями внутри одной нации. Поэтому лидеры «Белорусского общества» для выражения своих воззрений прибегали к уже устоявшимся понятиям: постулировали наличие трех «племен» – белорусского, великорусского и украинского, – которые должны были войти в единый союз на основе «гражданской свободы». В частности, Л. М. Солоневич писал: «...белорусское племя в огромной своей массе – это составная и нераздельная часть русского народа белорусы, вместе с великорусами и малороссами, составляют один народ, и что народ этот, не смотря на некоторую незначительную разницу в этнографических особенностях составляющих его племен, живет одною жизнью, стремится к одним и тем же национальным целям и несомненно пойдет вперед одним и тем же историческим путем» [5, с. 2].

В то же время идеологи «Белорусского общества» считали, что свои интересы на политической арене белорусы должны отстаивать сами. Авторы статьи «К белорусской интеллигенции» риторически вопрошали: «...будем ли мы белорусы на разных славянских съездах, в Государственном совете и в Государственной думе говорить сами за себя, от своего имени или же от нашего имени будут долго еще говорить великорусские чиновники, каковы Замысловский, Тычинин и Павлович, духовные отцы вроде священника Вераксина и ксендза

Мацевича или же польские магнаты, вроде Монтивилла и Потоцкого» (*все перечисленные – депутаты III Государственной думы. – Д. Л.*) [2, с. 1].

Платформа организации признавала существование особого белорусского языка, но в государственной и культурной жизни допускала использование преимущественно русского языка. Данное положение обосновывалось следующим образом: «Так как белорусская интеллигенция как православная, так и католическая, до сего времени получала образование исключительно на русском языке, который (язык) является для всех наиболее общим, и так как белорусский язык из-за исторических условий был задержан в нормальном своем развитии на несколько столетий и поэтому слабо подготовлен к восприятию богатых плодов современной общечеловеческой цивилизации, «Общество» считает, что наиболее соответствующим для культуры развития белорусской народности может быть только язык российский...» [3, с. 3]. Таким образом, место белорусского языка должен был занять русский язык, по мнению Л. М. Солоневича и П. В. Коронкевича, более соответствующий объективным условиям развития страны в начале XX в.

«Белорусское общество» поддерживало мероприятия по сбору фольклорных произведений, попытки создания литературы для народа на белорусском языке. Последний рассматривался Л. М. Солоневичем, П. В. Коронкевичем и их сторонниками как диалект общего для всех восточных славян русского языка. В «Белорусской жизни» прямо заявлялось: «Нет основания признавать наш говор самостоятельным языком, как не признаются самостоятельными говоры новгородские, поволжские...». В то же время лидеры «Белорусского общества» настаивали на изучении простонародной речи. «Сохранить наш говор для истории – значит собрать наши песни, сказания, поговорки и загадки, очистить их от полонизмов и других барбаризмов и издать отдельными сборниками», – писала «Белорусская жизнь» [10, с. 1]. Известный исследователь общественной мысли на территории Беларуси в XIX – начале XX вв. А. Цвикевич отмечал: «Насколько можно понять, авторы программы «Общества» [*имеется в виду «Белорусское общество».* – Д. Л.] не выступали против попыток местных людей создавать на белорусском языке «народную литературу». Ни у «Крестьянина», ни у «Окраин России» мы подобного «допущения» не встречали» [6, с. 332].

В соответствии со своими идеями «Белорусское общество» требовало предоставления Беларуси административно-хозяйственной автономии, а не национальной [7, с. 223].

Большое внимание его идеологи уделяли польскому вопросу. Помещики-католики и костел, проводившие полонизаторскую политику, представлялись как главные враги белорусов. Для ослабления польского влияния «Белорусское общество» настаивало на проведении аграрных реформ. Его лидеры ратовали за открытие белорусского бессловного земельного банка, увеличение земельного фонда крестьян за счет государственных, удельных, церковных, части помещичьих земель. «Белорусское общество» поддерживало меры правительства П. А. Столыпина, направленные на организацию хуторских хозяйств.

Особое значение придавалось реформам в сфере народного образования. Предполагалось расширить и сеть средних специальных учебных заведений, часть из них перенести в сельскую местность, чтобы сделать среднее и профессиональное образование доступней для основной массы простого народа. «Белорусское общество» обещало оказывать содействие белорусам и в получении высшего образования [8, с. 2].

Таким образом, находясь на платформе западноруссизма, «Белорусское общество» разработало собственную концепцию истории Беларуси, признавало и отстаивало особые интересы белорусского народа в общественно-политической, социально-экономической и культурной сферах, разработало проекты реформ, направленных на повышение уровня культуры и благосостояния населения. Борьба же с польскими партиями и организациями при акцентировании внимания на «особости» белорусов, в т. ч. католиков, объективно способствовала развитию национального самосознания, самоопределению белорусского народа, хотя и в рамках сохранения монархического государственного строя.

Литература

1. Вильна, 1 января // Белорусская жизнь. – 1911. – 1 января. – С. 1-2.
2. К белорусской интеллигенции // Белорусская жизнь. – 1909. – 9 февраля. – С. 1-2.
3. Платформа «Белорусского О-ва» // Белорусская жизнь. – 1909. – 9 февраля. – С. 3.
4. Вильна, 11 февраля // Белорусская жизнь. – 1911. – 11 февраля. – С. 1.

5. Солоневич Л. Наше национальное самоопределение и наша позиция в польско-русском вопросе // Белорусская жизнь. – 1909. – 9 февраля. – С. 2-3.
6. Цьвікевіч А. «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзскай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / Пасьляслоўе А. Ліса. – 2-е выд. – Мн. : Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.
7. Сташкевич Н. С., Романовский И. Ф. Помещичье-монархические партии и организации в Беларуси // Палітычныя партыі Беларусі. – Мн. : «Згода», 1994. – С. 217-236.
8. Устав Белорусского общества. – Вильно : Тип. «Артель Печат. Дела», 1909. – 16 с.

Богдан Лишиній (Рівне, Україна)

РЕЛІГІЙНО – ІНСТИТУЦІАЛЬНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І НА ВОЛИНІ В ПЕРІОД ЗДОБУТТЯ НЕЗАЛЕЖНОСТІ

Перший поштовх у відродженні українського православ'я зробила УАПЦ. Динамічне відродження УАПЦ 19 серпня 1989 року, як частини УАПЦ в діаспорі, а пізніше проведення організаційного Собору, що проголосив відновлення Української автокефальної церкви, яка була знищена у 1930 р., стало каталізатором подібних процесів в УПЦ. Слід зауважити, що відновлення УАПЦ в Україні викликало хвилю негативу в середовищі єпископату та екзархату РПЦ. Неодноразово звучали публічні випадки та звинувачення у бік новоствореної церкви. Такий стан речей склався через те, що ставлення до автокефалії українського православ'я можна порівняти із позицією північного сусіда що до здобуття Україною незалежності – обидва явища були вкрай небажаними.

У відповідь на процеси які відбувались в УАПЦ архієрейський Собор, який відбувся в Москві 9-11 жовтня 1989 року, прийняв рішення про перегляд Положення про Екзархати РПЦ. А 30-31 січня в Москві відбувся черговий Собор єпископату, на якому було прийняте нове положення про Екзархати (розділ 7 Уставу про управління РПЦ), яким надавалось більше прав у внутрішньому житті, а також право називатись Українською Православною Церквою. Це створювало оманливе враження про окремішність і незалежність УПЦ від РПЦ. Можна припустити, що авторами документу ставилось за мету, таким чином, зменшити автокефальні настрої в західних областях України, та продовжувати тримати в полі свого впливу УПЦ. Питання статусу УПЦ було розглянене на найближчому Архієрейському Соборі РПЦ 25-27 жовтня того ж року. Єпископат РПЦ надав УПЦ незалежність і самостійність в управлінні, а також було скасовано назву «Український Екзархат». Статус церкви також закріплювався і в новій редакції статуту про управління РПЦ. Зважаючи на політичну ситуацію митрополит Філарет зрозумів, що об'єктивна реальність вимагає від української церкви нового статусу. Тому було прийнято рішення звернутися до святішого Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II і єпископату Російської Православної Церкви з проханням дарувати Українській Православній Церкві повну канонічну самостійність, тобто автокефалію, оскільки проголосити автокефалію може тільки вищий орган помісної Церкви в особі собору єпископів.

Зрозуміло, що намір повністю відокремитись викликав незадоволення з боку РПЦ. Як наслідок, з боку Московської патріархії починаються активні дії з метою дискредитації ідеї незалежної української церкви. Була проведена активна інформаційна кампанія для дискредитації як ідеї автокефалії так і особи митрополита Філарета. Надалі події розвивались із надзвичайною стрімкістю. На архієрейському соборі РПЦ в Москві 31 березня – 4 квітня 1992 року з метою змусити піти у відставку митрополота Філарета на нього здійснюється тиск [2, с.500]. На соборі лунали звинувачення не здатен подолати смуту в УПЦ, протистояти духовній експансії Риму на західноукраїнських землях, а також у порушенні чернечих обітниць, співпраці із радянськими спецслужбами. У підсумку на соборі перемогли проросійські налаштовані архієреї. Також нагальне питання автокефалії фактично було відкинута Собором.

В такій надзвичайно складній ситуації, Синод РПЦ 7 травня 1992 року виносить рішення в якому митрополиту Філарету було заборонено скликати Синод, рукопокладати архієреїв, видавати укази та звернення, котрі стосуються Української православної церкви. Дане рішення повинне було діяти до проведення Архієрейського Собору УПЦ. Також Священний синод РПЦ приймає рішення тимчасово передати функції предстоятеля УПЦ старшому по

хіротонії митрополиту Харківському і Богодухівському Никодиму. Таким чином, можна дійти висновку, що такими рішеннями було прущено статус української православної церкви, що був наданий раніше Архієрейським собором РПЦ 27 жовтня 1990 р. Дії РПЦ лише загострили кризові явища в тогочасному українському православ'ї.

Згодом 27 травня 1992 року митрополитом Харківським Никодимом був скликаний у Харкові Архієрейський собор. У ньому прийняли участь 17 із 20 правлячих архієреїв УПЦ. На Харківському соборі були прийняті декілька рішень, які мали надзвичайний вплив на розвиток інституційних процесів в українському православ'ї. Зокрема було вирішено всловити недовіру митрополиту Філарету, а також змістити його з Київської кафедри та з поста предстоятеля УПЦ, зачислити його у відставку, внаслідок відмови подавати у відставку і порушення обіцянки, даної на архієрейському соборі РПЦ 5 квітня 1992 року; також було заборонено митрополиту священнодіяти до судового розгляду його справи Архієрейським собором РПЦ. Окрім того новим предстоятелем УПЦ, на місце митрополита Філарета, було обрано митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана).

Можна дійти висновку, що на Харківському соборі було порушено священні канони, зокрема 34-те Апостольське правило, що наказує єпархіальним архієреям кожен церковну справу, яка перевищує їхню владу і їхні права, як єпархіальних єпископів і яка має більш важливе значення, влаштовувати й вирішувати з відомо ї у залежності від головного і першого єпископа, та 14 – те правило Двократного Константинопольського Собору. Також учасники собору у Харкові порушили постанову Архієрейського собору Російської православної церкви від 25-27 жовтня 1990 про дарування Українській православній церкві самостійності і незалежності в управлінні[1, с. 100].

Не визнавши рішення Харківського Собору через порушення процедури його скликання, митрополит Філарет звернувся до Патріарха Московського та Патріарха Константинопольського а також до віруючих, повідомляючи про те, що єпископи відкололись від УПЦ і закликав визнати його предстоятелем УПЦ. Далі 25 – 26 червня 1992 року шляхом об'єднання частини духовенства і релігійних громад УАПЦ та УПЦ була створена нова церковна структура – УПЦ КП. 20 липня 1992 року УПЦ КП була зареєстрована Радою у справах релігії[5, с. 34]. Створення, самостійної в управлінні структури викликало різкі закиди із боку УПЦ. Так неодноразово лунали заяви про світський, а не церковний характер утворення, та про безблагодатність нової церкви. Попри заяви такого характеру, можна констатувати відсутність будь яких відмінностей у сповіданні віри, догматах та канонах між УПЦ МП та УПЦ КП.

Наслідком наведених вище подій стало утворення декількох найбільш запеклих точок протистояння, серед яких можна виділити Волинь. Зокрема слід відзначити ситуацію в Рівненській області, де у 1997 р. напруга існувала в декількох населених пунктах, також багаторічне протистояння існувало в ряді населених пунктів Житомирщини, Тернопільської та Волинської областей [3, с. 34]. Подальшій ескалації напруги сприяли як дії УПЦ так і УПЦ КП. На місцях створювались агітаційні групи з прихильників УПЦ з метою запобігти виникненню у них громад УПЦ КП, прихильники УПЦ КП намагались ініціювати рух парафіяльного кліру УПЦ знизу з метою створення єдиної церкви, висували звинувачення на адресу УПЦ в антидержавній діяльності – усе вище назване лише сприяло подальшій ескалації напруги та поглибленню між православних протиріч. В результаті того що тогочасне суспільство було тривалий час ізольоване від релігійного життя, стає зрозумілим його інтерес до релігійних питань.

Також внаслідок розвитку інституційних процесів кількість релігійних громад надзвичайно зросла, що в умовах 90 – х років призвело до нестачі культових будівель. Як наслідок розпочалось активне розподілення сфер впливу та міжцерковного розмежування. Так на Житомирщині відбувались конфлікти навколо кафедрального Преображенського собору та Хрестовоздвиженської церкви. Схожі конфліктні ситуації виникли у всіх населених пунктах Волині. Зокрема у Рівному навколо Свято-Воскресенського собору, та у місті Костопіль Рівненської області через по черговість богослужіння у храмі Святого Олександра – Невського[3, с. 34].

Процес розподілення впливів православних церков був підсилений втручанням різних політичних сил, що в угоду своїм інтересам, не розуміючи масштабів проблеми, використали

між православний конфлікт в своїх цілях. Внаслідок цього міжцерковне протистояння набуло значення загальнодержавної проблеми. Конфлікт здавалося отримав власне життя, непорозуміння нашаровувались та відкладалися одне одного на суспільному, психологічному і соціокультурному рівні. Лише в кінці 90-х рр. можна було спостерігати деяку стабілізацію міжрелігійних взаємин. До кнця 90- р. кількість точок протистояння на території Волині значно зменшилася, але ситуація все ще залишалася напруженою, конфлікт міг розгорітись із новою силою. Про це свідчать відомості про конфліктні ситуації, що відбувались в різних населених пунктах, які час від часу з'являлись в офіційних джерелах на сторінках газет та телеекранах.

Станом на 2009 рік православні конфесії в Україні були представлені понад 17302 релігійними організаціями [5, с. 64]. Найбільший відсоток всіх православних громад належить Українській православній церкві Московського Патріархату, вона об'єднувала 70 % православних громад України (близько 11826 релігійних організацій). Українська православна церква Київського патріархату нараховувала близько 25 відсотків від кількості всіх православних громад (що становить 4256 релігійних організацій) [5, с. 64]. Частка громад УАПЦ від загальної кількості всіх православних громад, станом на 2009 рік складала 7% (близько 1220 релігійних об'єднань) [5, с. 65]. Попри домінуючу роль релігійному житті УПЦ КП за даними загальнонаціонального соціологічного дослідження, що було проведено Фондом «Демократичні ініціативи», більшість громадян України відносять себе до УПЦ КП (27,8 %) і значно менше до УПЦ МП (18,3%) [6, с. 65]. На сьогоднішній день можна констатувати збільшення частки вірних УПЦ КП від загальної частки релігійних громад в Україні. Причини цього слід шукати в досить пасивній позиції УПЦ МП, та активних діях УПЦ КП під час революції гідності.

Разом з тим, все нагальнішою видається необхідність подолання ворожнечі та нормалізації між православних стосунків. Перші кроки у спробі врегулювати між православний конфлікт від самого початку протистояння намагалась робити УПЦ КП. З пропозиціями про досягнення злагоди у православних відносинах виступала також УАПЦ. Проте у справах подолання церковного розділення УПЦ виявилась категоричною. Позиція Московської патріархії що до об'єднання церков звучала так : «ми не за «об'єднання» а за «приєднання» до нас тих церков які відкололись, – нехай покаються й прийдуть до нас.

Можна дійти до висновку, що на той час через розбіжності у поглядах на досягнення автокефалії, порозуміння між православними конфесіями України не було досягнуто.

Певні позитивні зрушення відбуваються між церквами відбуваються починаючи із 2000 р. Однак діалог УПЦ КП та УПЦ, зайшовши в глухий кут, не мав свого продовження у наступні роки. Спроби ініціювати діалог між УПЦ та УПЦ КП представниками державної влади – теж не мали успіху. Головною перешкодою в таких перемовинах для УПЦ ставала особистість патріарха Філарета. Не надто відрізняються відносини між УПЦ КП та УАПЦ, зумовлені минулими конфліктами та образами. Проте вони мають дещо інший характер, ніж у попередньому варіанті взаємин. Діалог між цими двома православними конфесіями все ж таки має дещо кращий результат. Однак швидке вирішення всіх проблем що стоять на заваді цілковитого об'єднання цих церков, попри очевидні зрушення, вочевидь далека перспектива. Зокрема дану тезу підтверджує недавній провал переговорів між УАПЦ та УПЦ КП в справі об'єднання в єдину церкву. Якщо узагальнити усі спроби об'єднання УАПЦ та УПЦ КП в єдину церковну структуру, можна констатувати те, що більшість поставлених вимог УАПЦ в основному зводилась до відставки предстоятеля УПЦ КП. Саме в особі патріарха Філарета полягає основна причина невизнання іншими Помісними церквами. Найкоротшим шляхом до повного об'єднання двох гілок українського православ'я, на думку ієрархів УАПЦ, можуть бути або реабілітація патріарха Філарета з боку Вселенського православ'я або зміна глави УПЦ КП.

Таким чином, можна дійти до висновку, що релігійно – інституціональні процеси в українському православ'ї стали причиною збільшення частки релігійних організацій в українському суспільстві. Причиною цього є, як інтерес суспільства, що було тривалий час ізольоване від релігії, так і поступове зникнення межі між світським і релігійним життям. Між православний конфлікт, що розгорівся із утворенням незалежної української держави був підсилений втручанням різних політичних сил, що в угоду своїм інтересам, не розуміючи масштабів проблеми, використали між православний конфлікт в своїх цілях. Внаслідок

міжцерковне протистояння набуло значення загальнодержавної проблеми. Можна, також константувати, що об'єднання православних церков, зважаючи на свою складність, не є справою кількох найближчих років. Найголовнішим пунктом у просуванні справи толеризації між православних взаємин є відмова від втручання у внутрішнє життя церков, та відмова від використання релігії і церкви у своїх політичних цілях.

Література

1. Єленський В. Є., Перебенесюк В. П. Релігія. Церква. Молодь / Єленський В. Є., Перебенесюк В. П. – К. : Видавництво А.Л.Д., 1996, – 149 с.
2. Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін.]; ред. П. Яроцький]. – К. : Укр. Центр духов. культури, 1996–1999. Т.3 : Православ'я в Україні / [ред. : А. Колодний, В. Климов]. – 1999. – 560 с.
3. Левчук А. Дороги до Храму : Відродження Української Автокефальної Православної Церкви в Костополі / Авт. – упоряд. А. Левчук. – Костопіль, 2002. – 62 с.
4. Рожко В. Нарис історії Української православної церкви на Волині (870 – 2000) / В. Рожко. – Луцьк : Медіа, 2001. – 672 с.
5. Хмільовська О. В. Основні тенденції розвитку православ'я в Україні в контексті національної безпеки / О. В. Хмільовська // Стратегічні пріоритети : наук – аналіт. щокв. зб. – К. : НІСД, 2009. – №4(13). – С. 64 – 70.

Світлана Ломачинська (Черкаси, Україна)

МІЖКОНФЕСІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ЗАПОРУКА УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ

В епоху глобалізації й інформатизації сучасного суспільства, що характеризується інтенсивним розвитком засобів комунікації і комунікаційних технологій, значно посилюється вплив інформаційної війни, яка вже стала традиційною для українського медіа простору. Особливо актуальною постає проблема подолання бар'єрів міжконфесійного діалогу.

Сучасні війни не дарма називаються «гібридні», бо ведуться відразу на багатьох рівнях. Про цей тип воєн говорив уже Другий Ватиканський Собор і пізніше навчала Церква : «...складність сьогоденного стану і заплутаності міжнародних відносин дає можливість затягувати замасковані війни, використовуючи нові методи, підступні і руйнівні. У багатьох обставинах, як новий спосіб воєнних дій використовуються терористичні акти»; «мішенями терористичних атак стають не воєнні об'єкти в умовах оголошеної війни, а місця, де точиться повсякденне життя» [3, с. 243].

Метою дослідження є аналіз проблеми міжконфесійної толерантності у взаємовідносинах вітчизняних християнських конфесій у сучасний складний період життя українського суспільства. Джерельною базою подальшого наукового аналізу стали публічні виступи в ЗМІ очільників основних християнських конфесій в Україні – Онуфрія (Березовського), Філарета (Денисенка), Святослава (Шевчука), Макарія (Малетича) та публікації вітчизняних науковців (А. Колодного).

Міжконфесійний діалог має на меті бажання поглянути на позицію іншого з точки зору домінантної в християнській ідеології тези про цінність людської особистості та моральнісних вимог терпимості, взаємоповаги, відкритості і свободи. Доречно розглянути Душпастирську інструкцію на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації «*Communio et Progressio*» (Єдність і поступ) яку вважають «великою хартією» християнської комунікації. В документі чітко вказано, що : «Люди різних релігій, якщо їх справді надихає віра, здатні неабияк пособити суспільному спілкуванню. Заходи людей доброї волі могли б не просто прискорити соціальний та культурний поступ. Вони могли б, волею Святого Провидіння, покласти початок всесвітньому діалогові найвищого рівня. Діалог навчить своїх учасників утверджувати й плекати в повсякденному житті братерство людей перед лицем Єдиного Предвічного Бога, Отця всіх» [7, с.89].

Найбільш відкриті до міжконфесійного діалогу УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ (тобто, ті церкви, що виникли, або отримали друге відродження в період формування незалежної України), а також закликають приєднуватись УПЦ МП. Водночас, очільник Української православної церкви Московського патріархату митрополит Онуфрій (Березовський) зазначає : «Ми завжди були і залишаємося відкриті для діалогу між різними вітками

православ'я, і хочемо щоби було об'єднання. Але в нас є свої принципи – це канони святої православної церкви. Ми будемо спілкуватися з нашими православними братами, будемо шукати шляхи, думаю Бог нам допоможе в цьому» [6].

Голова синодального інформаційного відділу Української Православної церкви Московського патріархату єпископ Климент зазначає, що Українська православна церква завжди готова спілкуватися і шукати шляхи для діалогу, адже коли ми говоримо про діалог, то цей діалог повинен в першу чергу ґрунтуватися на бажанні спілкуватися, бажанні вислухати один одного, поступитися чимось.

Варто також підкреслити, що зазначені церкви позначають себе як національні, а національною церквою, за визначенням А. Колодного, є «Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, і опираючись на свою традицію та набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території» [1].

Предстоятель Української православної церкви Київського патріархату Філарет (Денисенко) та глава Української автокефальної православної церкви Макарій (Малетич) закликали єпископат, духовенство і вірян очолюваних ними церков, а також українську громадськість сприяти досягненню спільної мети. На підтвердження готовності до діалогу – рішення архієрейського Собору. За його наслідками були утворені кілька комісій, які займатимуться діалогом з Українською православною церквою Київського патріархату. «Зараз уже той час настав, щоби реально не процеси починати, а реально діяти. Не треба дармувати жодного дня. Треба зустрічатися, розмовляти і робити реальні кроки. Я готовий до цього (діалогу між церквами). Тому що розумію, що це потрібно нашій державі», – підкреслив місцеблюстителі Української автокефальної православної церкви митрополит Макарій [4].

Незважаючи на всі ідеологічні та суспільні протиріччя радянської доби, глава УГКЦ Святослав (Шевчук) зазначає: «Ми маємо прямувати до примирення з Московським Патріархатом. У контексті такого діалогу ми можемо розвинути нашу співпрацю. Я думаю, що кінцевою метою такого діалогу має бути примирення. Якщо ми досягнемо такого примирення між УГКЦ і Московським Патріархатом, то багато сучасних проблем і непорозумінь, а відтак тих всіх лих, які терплять сьогодні наші вірні, ми зможемо усунути» [5].

В даному випадку, цікаво поглянути на думки Єпископа Паризької єпархії Української греко – католицької церкви, президента Українського католицького університету Бориса Гудзяка, який вважає, що Церква повинна реагувати на інформаційну війну, яка нині триває проти України: «Церква зобов'язана, згідно із 10 заповіддю Божою – не свідчи ложно про ближнього твого – коли є брехливе свідчення, церква має вказувати на це. Сьогодні подається неправдива інформація про українську історію, про українське церковне життя, про українського громадянина», – потрібно не піддаватися на пропаганду і протистояти інформаційній війні» [8].

Зокрема, клірик Волинської єпархії Української православної церкви Московського патріархату священник Олег Точинський на сайті інформаційно – аналітичного порталу про життя та діяльність Української Православної Церкви під назвою «Про Церкву» (<http://pro.church.ua/>), який створено з метою моніторингу ЗМІ, аналізу інформації, републікації найбільш важливих внутрішньо – церковних новин та висвітлення позиції офіційних представників Української православної церкви Московського патріархату з приводу тих чи інших питань, а також підкреслює, що: «... в інформації ЗМІ про Церкву чітко проглядаються технології, які спрямовані на пробудження ворожого ставлення, агресії та ненависті в читачів. А інформаційне поле найбільш популярних Інтернет – ресурсів вздовж і впоперек переповнене новинами чи статтями антицерковного характеру» [5].

Роль засобів масової інформації в сьогоденні є надзвичайно важливою. Газети, телебачення, Інтернет практично скрізь супроводжують людину в житті. Ці фактори впливають на формування світогляду самої людини, ставлення її до різноманітних подій чи явищ. Відповідно на сайтах різних християнських конфесій можна знайти багато статей одних щодо інших, які не відповідають дійсності. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній згоді та формуванню любові до ближнього. Зокрема, професор А. Колодний в праці «Толерантизація міжконфесійних відносин в Україні» зазначає, що

«...християни мають стати християнами не лише за своїм йменуванням, а й за сутністю. Відтак на основі вчення про любов до ближнього матимемо толерантизацію міжконфесійних відносин, хоч ми і є різні у всьому, в тому числі і в релігійності, але ми є рівними. Один віруючий чимось своїм конфесійним не переважає іншого. Відтак світ має характеризувати толерантність відносин» [9, с. 243].

Таким чином, можемо зазначити, що у сучасний складний період для України, що стала полігоном для реалізації глобальних стратегій інформаційної війни, українським пастирям основних християнських церков варто згадати слова Антонія Великого : «не говори ні про що, поки не осмислиш слів своїх, адже слова, що не мають сенсу, схожі до буряну на терну» [2, с. 642]. Водночас, побудова вільної незалежної єдиної України вимагає становлення толерантного суспільства, оснований на християнських моральнісних цінностях, адже слава Церкви якраз і проявляється в любові та милосерді, прагненні створити таку модель гармонії в міжконфесійних відносинах, що ґрунтується на принципах відкритості та взаємної поваги.

Література

1. Академічне релігієзнавство : Підручник / За наук. ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 720 с.
2. Антоній Великий. Поучення / Антоній Великий; Е. А. Смирнова [сост.] . – М. : Изд. – во Сретенского монастиря, 2008. – 70 с. – (духовная сокровищница)
3. Компендіум Соціальної Доктрини Церкви / [пер. Живиця О., ред. Щербініна Ю.]. – К. : Кайрос, 2008. – 550 с.
4. Митрополит Макарій заявив про готовність УАПЦ об'єднатися з УПЦ КП [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tsn.ua/ukrayina/grandiozna-sensaciya-dvi-ukrayinski-cerkvirozprochinayut-peregovori-schodo-ob-yednannya-420973.html>
5. Нова фаза інформаційної війни проти УПЦ : яка «Зброя» найкраща? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://pro.church.ua/2015/02/11/nova-faza-informacijnoji-vijni-proti-upc-yaka-zbroya-najkrashha/>
6. Онуфрій заявив, що бачить Україну соборною, красивою і могутньою [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.ua/politics/951033-onufriy-zayaviv-scho-bachit-ukrajinu-sobornoju-krasivoju-i-mogutnoju.html> (дата звернення 28.04.2015)
7. Перун М. Передмова до українського видання / Михало Перун // Церква і соціальна комунікація : Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа. – Львів : Вид-во УКУ, 2004. – 440 с.
8. Святослав Шевчук : Ми маємо прямувати до примирення з Московським Патріархатом [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zz.te.ua/svyatoslav-shevchuk-mu-majemo-pryamuvaty-do-prumyrennya-z-moskovskym-patriarhatom/>
9. Україна релігійна. Колективна монографія. Книга друга : Прогнози релігійних процесів України – К., 2008. – 341 с.

Наталія Місяць (Житомир, Україна) **ФОРМУВАННЯ МІЖЕТНІЧНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В СТУДЕНТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ : З ДОСВІДУ ЦЕНТРУ ПОЛОНІСТИКИ**

Склад мешканців Житомирської області характеризується як багатонаціональний, зокрема, за даними перепису населення 2001 р., представники польської національної меншини складають у ньому 49 000 осіб [1]. Сьогодні в області налічується майже п'ятдесят польських національно-культурних товариств [2]. Тому гармонізація міжетнічних стосунків, формування міжетнічної толерантності в середовищі молоді є актуальним. Свій вагомий внесок у цей процес робить Центр полоністики Житомирського державного університету імені Івана Франка, з історією якого тісно пов'язана полоністика на Житомирщині [3]. На початку 90-х років тут за справу відновлення польської мови в навчальному процесі взяли викладачі кафедри російської мови (пізніше рішенням вченої ради перейменованої у кафедру слов'янських мов). У 1992 р. при кафедрі розпочав функціонувати кабінет польської мови, на базі якого у

Рік Польщі в Україні відкрився Центр полоністики (2004 р.), який був покликаний забезпечити вивчення польської мови та формування міжетнічної толерантності у середовищі студентської молоді, сприяти входженню України до європейської культурної спільноти.

Діяльність Центру полоністики розгорталась за такими основними напрямками:

– навчання польської мови студентів університету;

– наукові дослідження викладачів та студентів, що пов'язані з польською тематикою;

– видання наукового часопису «Українська полоністика»;

– проведення викладацьких та студентських науково-практичних конференцій, круглих столів,

наукових читань тощо;

– методична допомога у навчанні польської мови в освітніх та культурних закладах різного типу в Житомирі та Житомирській області;

– культурно-просвітницька робота серед студентської молоді;

– співпраця з польськими громадськими організаціями Житомирської області, України та

республіки Польща.

Сьогодні вивчення польської мови в університеті збагачує мовну палітру філологів, додаючи до неї західнослов'янську мову, майбутнім історикам знання польської мови дає змогу досліджувати документи Житомирського обласного державного архіву, де зберігається чимало матеріалів, що написані польською мовою. Нерідко випускники університету продовжують навчання або наукові дослідження у Польщі.

Польська тематика глибоко зацікавила науковців університету. За останні роки ними захищено п'ять докторських та три кандидатські дисертації, видані численні статті та монографії, серед яких «Польське шкільництво на Волині-Житомирщині» та «Доброчинність поляків у сфері освіти України. Київський учбовий округ» Наталії Сейко, «Поляки Волині у другій половині ХІХ - на початку ХХ століття. Соціально-економічне становище та культурний розвиток», «Інституалізаційні процеси в Римо-католицькій церкві на Правобережній Україні» Олександра Буравського, «Польська література Волині доби романтизму: генологія мемуаристичності» Володимира Єршова, «Польська мова для українців» Наталії Місяць, «Суспільно-політичні інтереси поляків незалежної України» Сергія Рудницького, «Польська історіографія 1800 – 1939 рр.» Івана Ярошика.

До наукових пошуків польської тематики активно долучаються і студенти. Так, випускниками університету було виконано і захищено низку дипломних робіт: «Лісова пісня» Лесі Українки й «Баладина» Юліуша Словацького: типологія образів», «Лєся Українка і Марія Конопницька:

перегук мотивів і образів», «Польські повстання на Правобережній Україні», «Історія України в дослідженнях польського історика Олександра Яблоновського», «Російсько-польська війна 1792 р. та другий і третій поділ Речі Посполитої в українській та польській історіографіях», «Римо-католицька церква в Житомирі в кінці ХУІІІ – на початку ХХ ст.», «Польські надмогильні написи на католицьких цвинтарях Житомирщини», «Українсько-польські мовні контакти на Хмельниччині в кінці ХХ на початку ХХІ століть».

Центр полоністики долучився до організації та проведення низки наукових та науково-практичних конференцій і форумів, серед яких: польсько-український форум у рамках року України в Польщі «Розвиток підготовки учителя у контексті освітніх змін» (2005 р.); ІV Міжнародна конференція конрадознавців (2006 р.); «Ю. І. Крашевський – явище світової культури» (2007 р.); міжнародна українсько-польська конференція «Теоретичні та методичні засади розвитку педагогічної освіти: педагогічна майстерність, творчість, технології» (2007 р.); «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (2007 р.; 2009 р.); всеукраїнська конференція з міжнародною участю «Проблеми педагогічної освіти в полікультурному просторі України» (2007 р.); міжнародна конференція під патронатом ЮНЕСКО «Проблеми освіти у Польщі та в Україні в контексті процесів глобалізації та євроінтеграції» (2009 р.), міжнародна конференція «Освіті парадигми і навчання вчителів» (2010 р.), ІХ науковий форум «Розвиток педагогічних наук в Україні і Польщі на початку ХХІ століття» (2011 р.), міжнародні конференції «Універсум Ю. І. Крашевського» (2012 р.) і «Формування патріотизму та полікультурної компетентності майбутніх фахівців гуманітарно-педагогічного профілю» (2015 р.), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Модернізація соціогуманітарного простору: історичний досвід, виклики та перспективи» (2015 р.), ХІ науковий форум Україна – Польща «Освіта для сучасності» (2015 р.).

Центр полоністики накопичив чималий досвід проведення круглих столів, присвячених польській тематиці, наприклад: «Роль польської спільноти в культурі Житомирщини», «Історичні дослідження польської тематики: здобутки та перспективи», «Валентин Грабовський – поет, перекладач та журналіст», «Методична стратегія вивчення польської мови в школах України», «90-та річниця незалежності Польщі: події та постаті», «Початки полонійного руху в Україні», «Постать і погляди В'ячеслава Липинського на тлі українського консерватизму», а також «Історія полоністики в Житомирському державному університеті», «Катинь: пам'ять і скорбота». Нерідко учасниками круглих столів були представники Посольства Польщі в Україні та Генерального Консульства Польщі в Луцьку, а тепер у Вінниці.

Викладачі та студенти університету мають можливість висвітлювати результати своїх досліджень з філології, історії, філософії та педагогіки у науковому часописі «Українська полоністика», що виходить з 2004 року.

Формуванню міжетнічної толерантності сприяють студентські наукові та науково-художні читання. Так, до 150-річчя з дня народження Івана Франка під час наукових читань студенти виступили з результатами своїх наукових розвідок про роль полонізмів в поетичній, епістолярній та драматургічній спадщині Івана Франка, до 100-річчя з дня народження Юліуша Словацького пройшли читання «Видатні поляки у світовому цивілізаційному процесі». Під час читань на тему «Життя і творчість Збігнева Герберта» студенти ознайомилися з його біографією та творчістю яка була мало відомою за часів тоталітарного режиму в Польщі та СРСР, вірші Герберта звучали польською, англійською та російською мовами. На студентсько-викладацьких шевченківських читаннях директор Центру полоністики Н. Місяць виступила з доповіддю «Початки шевченкіани у Польщі: переклади творів поета», а студентки читали свої переклади поезії Шевченка польською мовою.

Сприяє формуванню міжетнічної толерантності культурно-просвітницька робота серед студентської молоді. Це святкування річниць незалежності Польщі та Дня Конституції, зустрічі з поетами-перекладачами, щотижневий перегляд і обговорення польськомовних художніх фільмів, прослуховування компакт-дисків творів польських композиторів. Польська мова репрезентується під час проведення Дня слов'янських мов. Викладачі та студенти університету беруть участь у культурних заходах, які проводить Польський дім і Польське наукове товариство, обласна наукова

бібліотека, у виставах польського театру імені Крашевського (спектаклі «Przedsklepiemjubilera», «MoralpaniDulskiej», «Baladyna»).

Діяльність Центру полоністики отримала визнання у наукових та громадських колах України і Польщі. У січні 2008 р. науковий проект доцента Наталії Місяць «Центр полоністики як засіб полікультурного формування особистості фахівця» на Всеукраїнській виставці «Сучасна освіта в Україні» був відзначений срібною медаллю в номінації «Упровадження здобутків педагогічної науки в освітню практику». За діяльність по збереженню польських традицій і культури у 2008 році Урядом Польщі директора Центру полоністики Н. Місяць було нагороджено медаллю «Promemoria», а у 2014 році – срібною медаллю Wspólnoty Polskiej. Польський журнал «Нова школа» вмістив статтю про журнал «Українська полоністика» [4].

Отже, діяльності Центр полоністики позитивно впливає на українсько-польські відносини в регіоні, формує у молоді міжетнічну толерантність, сприяє поширенню європейських цінностей, інтенсифікації євроінтеграційних процесів, в х о д ж е н н ю У к р а ї н и д о є в р о п е ї с ь к о ї к у л ь т у р н о ї с п і л ь н о т и.

Література

1. Національний склад та мовні ознаки населення Житомирської області. Статистичний збірник // Житомирське обласне управління статистики. – Житомир, 2003. – 87 с.
2. Інформаційно-аналітичне видання «Полонія Житомирщини» // Ред.- упорядник С. В. Рудницький. – Житомир, 2007. – 220 с.
3. Місяць Н. К. Полоністика в Житомирському державному університеті імені Івана Франка (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.) // Українська полоністика, №1. – С. 18-27.
4. MisiacNatalia. Czasopismo naukowe “Ukraińska Polonistyka” w Żytomierzu // Nowa szkoła. № 1 (689). Styczeń 2011. – S. 41 – 45.

Юрій Мороз (Севастополь)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК УМОВА ПЕРЕКЛАДУ БІБЛІЇ

В реаліях сьогодення, коли темпи глобалізації стрімко зростають, і паралельно зростає прагнення до обособлення національних культур, пиання толерантного міжкультурного спілкування набуває особливої значущості. Світова спільнота все глибше розуміє необхідність рівноправного діалогу, основною метою якого є забезпечення гуманних взаємин представників різних релігій і культур, прийняття принципів віротерпимості і культурного плюралізму. В умовах «зростаючої між- і мультикультуральності» (Б. Вальденфельс) функція перекладача як мовного транслятора, яка вважалася раніше основною, функціонально розширюється до лінгво-етнокультурно- і релігійно-посередницької. Таке посередництво передбачає зусилля, скеровані на подолання лінгвоетнічних та релігійно-культурних бар'єрів між комунікантами і сприяння позитивній взаємодії представників різних етносів, релігій та культур.

Прикладом подолання мовних, культурних, етнічних і релігійних кордонів, що відображає процес поширення християнства по всіх континентах, є історія перекладу Біблії, яка є одним з найзначущих явищ становлення і розвитку людської цивілізації. Біблія важко знайти у світовій літературі книгу, яка привертала б увагу перекладачів протягом більше двох тисяч років з дохристиянської античності і до наших днів, яка б витримала стільки переказів на безліч мов світу. До 2000 р. Біблія перекладена повністю або частково більш ніж на 2000 мов. Немає у світовій цивілізації іншої книги, яка була б переведена на таку величезну кількість мов.

Оскільки переклад – це діяльність, яка полягає у варіативному перекодуванні тексту, написаного одною мовою в текст іншою мовою, здійснювана перекладачем, який творчо вибирає варіант в залежності від варіативних ресурсів мови, виду перекладу, завдань перекладу, типу тексту і під впливом власної індивідуальності, перекладач Біблії має цілеспрямовано формувати і розвивати власну здатність до терпимого і шанобливого сприйняття феноменів інших етнокультур, а також особливостей поведінки людей іншої етнокультурної приналежності, їх думок, способу життя, одним словом ту сукупність рис і здібностей, яка називається

толерантністю. Це – запорука створення такого біблійного перекладу, який буде адекватно сприйнятий інгомовною релігійною громадою, для потреб якої він створюється.

Як спеціаліст в галузі міжкультурних комунікацій, перекладач сакрального тексту ежедневно сталкується з культурними различиями, его діяльність по определению направлена на преодоление религиозной, этнической и культурной предубежденности, на осознание религиозно-культурной обусловленности коммуникации и поведения человека, на формирование межкультурной толерантности в сфере межкультурного взаимодействия. Толерантность является одним из эффективных средств сглаживания межкультурных противоречий, сохраняющих потенцию диалога культур.

Відсутність у перекладача Біблії такої професійно-особистісної якості як міжкультурна і конфесійна толерантність, негативно позначається на якості перекладу, характер взаємодії та рівні взаєморозуміння з аудиторією-замовником перекладу. Позиція перекладача має бути особливою – активною, поважною і «примирюючою» щодо полярних і зовні не сумісних компонентів, явищ і понять, що належать різним культурним спільнотам.

Приклади міжкультурної толерантності перекладача Біблії, яка виявляється в необхідній адаптації сакрального тексту до етно-культурних реалій громади-реципієнта перекладу наводить В. Комісаров : « оскільки мешканці тропіків ніколи не бачили снігу, вираз «білий як сніг» пропонується перекладати їхньою мовою – «білий як перо чаплі». Якщо Христос говорить про себе як про «хліб життя», то при перекладі мовою мексиканських індіанців, для яких головною їжею служить не хліб, а кукурудзяний корж – тортілля, – він буде порівнювати себе не з хлібом, а з коржем»[1, с. 55].

Отже, крім оволодіння інструментальними знаннями, вміннями і навичками технологічного характеру, майбутній перекладач Біблії повинен цілеспрямовано розвивати власну здатність до толерантності, терпимому і шанобливого сприйняття феноменів інших етнокультур. Задля досягнення ефективної комунікації він має дотримуватися наступних полікультурних ціннісних орієнтацій : міжкультурна толерантність, етичні норми, знання про релігійні і культурні цінності іншої культури [2, с. 21].

Сучасний перекладач Біблії має бути міжкультурно компетентним. Міжкультурна компетенція передбачає єдність трьох складових : мовної, комунікативної та культурної компетентностей, а міжкультурна толерантність утворює базис для ефективної міжкультурного взаємодії. В умовах міжкультурної комунікації мовна компетентність означає правильний вибір мовних засобів, адекватних ситуації спілкування; вірну відгук; співвіднесення ментальних схем з практичною дійсністю. Комунікативна компетенція включає в себе прийоми і стратегії, необхідні для забезпечення ефективного процесу комунікації. Перекладачу Біблії необхідно враховувати культурні відмінності, відчувати зміни комунікативної ситуації в суспільстві, для потреб якого він створює свій переклад. Культурна компетентність включає в себе фонові знання, ціннісні установки, характерні для культурного середовища спілкування мовою перекладу.

Критеріями та показниками сформованості міжкультурної толерантності перекладачів виступають : стійкість особистості (емоційна стабільність, доброзичливість, ввічливість, терпіння, соціальна відповідальність, самостійність, соціальна релаксація); емпатія (чутливість партнера, високий рівень співпереживання, зверни увагу вость, екстравертність, здатність до рефлексії); дивергентність мислення (відсутність стереотипів, забобонів, гнучкість мислення, критичність); мобільність поведінки (комунікабельність, вміння знайти вихід зі складної ситуації, автономність поведінки, прогностицизм, динамізм); соціальна активність (соціальна самоідентифікація, креативність, соціальний оптимізм, ініціативність); мовна гнучкість (вибір адекватного стилю комунікації, знання культурної і мовної картини світу країни, на /з мови якої відбувається переклад, орієнтація в ситуаційному контексті) [3, с. 237-242].

Проблеми, з якими стикався ще святий Ієронім у перекладі Біблії, є загальними проблемами будь-якого сучасного перекладача. Слід розрізняти кілька їх аспектів : герменевтичний – розшифровка та тлумачення, простіше кажучи, розуміння вихідного тексту; лінгвістичний – пошук засобів вираження в мові перекладу і власне перекладацький – перекладацьке рішення про вибір еквівалента, єдиного, найвірнішого з усіх тих, що пропонує мову перекладу. Саме третій аспект перекладу цілком залежить від рівня міжкультурної та релігійної толерантності перекладача. З точки зору християнського богослов'я неможливо створити ідеальний

переклад Біблії Будь-який новий переклад Біблії, вдалий чи не дуже – на благо. Заміна застарілих слів, пояснення логіки висловлювань – змушують людину активно думати, міркувати, дають внутрішній простір для пошуку істини. Задовольнитись усталеними шаблонами чреваті застоєм і втратою самої духовного життя.

Проте міжкультурна толерантність перекладу також має свої межі, причому в останній час йдеться саме про проблему викривлення не лише букви, але й духу Святого Письма на замовлення певних (здебільшого маргінальних) прошарків суспільства та релігійних громад.

Фахівці радять ставитися з великою обережністю до перекладів, зроблених однією людиною або групою людей з однієї релігійної деномінації, так як досить часто такого роду переклади страждають упередженістю. Деякі сучасні версії Біблії були зроблені модерністами, і у них получились скорее коментарі до Біблії, ніж її переклад. «Блага Звістка для сучасної людини» (або Т. Е. V.); «Жива Біблія» і «Переклад Нового Світу» є прикладами перекладів, що істотно викривляють деякі місця Біблії.

На сьогоднішній день існує широкий спектр різних перекладів Біблії від традиційних, класичних перекладів Біблії і до Біблії у вигляді коміксів, Біблії для різних маргінальних груп і т. д. Одна і та ж деномінація може використовувати для різних груп людей різні типи Біблії. Крім того, на прикладі використання сучасних перекладів Біблії в католицькій церкві, ми можемо спостерігати тенденцію нелегального використання сучасних перекладів Біблії для вираження певної позиції кліру.

Яскравим прикладом порушення межі культурної та релігійної толерантності перекладачами Біблії є використання так званої інклюзивної (гендерно нейтральної) мови, н якому наполягають представники феміністської екзегетики. Феміністська теологія, понад півстоліття наполегливо працювала над екзегезой Біблії, серйозно вплинула на англomовні видання недавніх перекладів Біблії з використанням інклюзивної мови. Культурні реалії інклюзивної мови в США проникли навіть у сферу католицьких сучасних перекладів Біблії і богослужбових книг. На сьогоднішній день існують такі проекти, як католицька Жіноча Біблія, Жіноча Нова Переглянута Стандартна Версія і т. ін. У цих версіях Біблії не всі зміни є новими, але сталося щось дуже важливе. Ті місця оригінальних текстів, в яких вживається гендерно інклюзивний мову, тепер перекладається з допомогою гендерно інклюзивної мови, чого раніше не було.

Перекладач не відноситься до числа безпосередніх учасників міжкультурної комунікації, - він лише виконує роль посередника. Вважається, що перекладач виконує свою роль тим краще, чим менше він помітний, ніж менше впадає в очі його участь у створенні тексту перекладу. Роль перекладача сакрального тексту така, що його присутність в ідеалі взагалі не повинна відчуватися. Переклад Біблії не є полем для індивідуальної творчості окремої людини, саме тому, найчастіше над сучасними її перекладами працюють числені перекладацькі колективи, її курують представники різних християнських конфесій, а національні Біблійні товариства в більшості країн світу є міжконфесійними організаціями, що гарантує необхідний рівень релігійної толерантності тексту, а також визнання таких перекладів всіма християнськими деномінаціями .

Литература

1. Комиссаров В. Н. Общая теория перевода / Вилен Наумович Комиссаров. – М., 1999. – 136 с.
2. Орехов М. Е. Формирование этнической толерантности лингвиста-переводчика в процессе профессиональной подготовки в вузе: автореф. дис. канд. пед. наук. / М. Е. Орехов. – Калининград, 2004. – 21 с.
3. Алешина А. И. Межкультурная толерантность как компонент профессионального образования лингвистов-переводчиков. / А. И. Алешина. – Казань : КГУ им. Н. А. Некрасова, 2008. – С. 237-242.

Оксана Муллокандова (Київ, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОСНОВА МІЖРЕЛІГІЙНИХ ШЛЮБІВ

Ми живемо в еру глобалізації, яка нероздільно пов'язана з прагненням до збереження етно-релігійних відмінностей людства, коли питання відмінності релігій і релігійного

фанатизму все частіше ставлять світ на кризову межу. Криза інституту шлюбу, яку відчуває сучасне суспільство є наслідком релігійної кризи особистості, яка зводить соціальне до юридично регулюючих цивільних відносин. Тут особистість безпосередньо впливає на суспільство. У минулому, коли життя особистості набагато більше, ніж сьогодні, було релігійно і соціально мотивованим, взаємодія зазвичай відбувалася не між особистістю і суспільством, а між тими або іншими механізмами таких мотивацій. Одним з проявів кризи традиційного інституту релігійного шлюбу є міжрелігійні і міжконфесійні подружжя, які в силу обставин ставлять особу на пограниччі різних культурних і релігійних світів. Саме на цієї межі актуалізується проблема толерантності, яка постає одночасно на різних рівнях існування такого шлюбу: подружньому, родинному, побутовому, громадському і громадянському тощо.

Незважаючи на очевидну актуальність, тема міжконфесійних шлюбних союзів на пострадянському просторі самостійно не розглядалася ні богословами ні релігієзнавцями. Всі, хто торкався цієї проблематики, вважали за краще підходити до неї або з позицій вчення про церкву (еклезіології), або з точки зору так званого «сектознавства», або стояли на екуменічній платформі. І, не розглядаючи логічність всіх цих підходів, тільки останній передбачає толерантне ставлення до змішаних шлюбів на релігійному ґрунті.

Богословський мотив відмови у праві на існування таких неформатних шлюбів виникає з ексклюзивного (виняткового) погляду на сутність церкви. За оцінками експертів, більше половини партнерів у таких шлюбах переходять у конфесію своєї «половини». Для церков, досі сповідують принцип «спасіння – в наших стінах», це прямо пропорційно впадати в ересь або зречення від «батьківських традицій». Хоча очевидно, що перебування подружжя у межах однієї конфесії не є безумовною гарантією тривалості й успішності шлюбу.

Тема кожного дня життя міжконфесійних сімейних союзів – толерантність і взаємна повага. Причому для їхнього повноцінного існування в будь-якому соціально-культурному середовищі необхідні дві умови: внутрішньородинна толерантність як основа існування такої сім'ї, а також – толерантність оточення, його готовність поважати такий шлюб. Максима Августина Аврелія: «У головному – єдність, в другорядному – свобода, а у всьому – любов» висловлює базовий принцип побудови шлюбних відносин між партнерами різної релігійно-кофесійної приналежності. «Міжконфесійні шлюби – це «екуменізм життя», саме в них християни різних конфесій можуть усвідомити свою єдність, але їм доведеться знехтувати буквою заради духу», – резюмує вітчизняний релігієзнавець О. Кисельов.

Вдалі міжрелігійні шлюби нагадують нам, що в багатьох релігіях Бог і любов – поняття синонімічні. Більшість сучасних віросповідань спрямовані не на руйнування, а на гармонізацію людини, досягнення нею рівноваги з собою і навколишнім світом, на просвітлення. Сім'ї, в яких в гармонії і любові живуть представники різних релігій, зазвичай нагадують суспільству про терпимість, повагу, вірність один одному і своїм переконанням, а також про те, що справжні почуття можуть витримати всі випробування.

Діти, народжені в таких сім'ях, як правило, з раннього віку вірять у Бога, але знають, що на світі існує кілька релігійних конфесій. Вони з раннього віку привчаються до більш відкритого погляду, розуміють, що людина може бути порядною або аферистом, культурним або хамом незалежно від національності та віросповідання. Пізнаючи різні релігії, дорослішаючи, дитина сама свідомо вибирає ту віру, до якої більше лежить її душа. І якщо мова йде про християнство, приймає хрещення за власним зрілим вибором, а не тому, що в дитинстві за неї так вирішили батьки.

Разом з тим, статистика переконливо свідчить, що в більшості країн світу такі шлюби є нетривкими, кількість розлучень міжконфесійних і міжрелігійних пар вища, ніж в монорелігійних шлюбах, конфлікти виникають частіше.

Звісно, проблеми трапляються у всіх сім'ях. Не важливо, хто ти – православний, католик чи протестант, християнин, мусульманин чи іудей – психологічні та соціальні закони сімейного життя працюють однаково для кожного. Звичайно, міжконфесійні шлюби (як, втім, і інтернаціональні) мають свою специфіку, але слово «специфіка» не означає, що такий шлюб приречений на нещастя.

Однак, список можливих труднощів при шлюбі віруючих різних конфесій і релігій – універсальний. Це побутові труднощі, проблеми спілкування з родичами, питання релігійної

приналежності і виховання дітей, проблеми індивідуального релігійного життя кожного з подружжя. Проблемним стає кожен з життєвих етапів сім'ї – від шлюбу до похорону, адже міжрелігійні та міжкультурні шлюби – це зіткнення різних моделей поведінки. Як наслідок виникає проблема особистісної самоідентифікації людей з різними установками і уявленнями про сімейне життя.

Різниця в моделях і установках у змішаних шлюбах виявляється завжди, і рано чи пізно на цьому ґрунті виникають конфлікти. Одні бачать у жінці передусім індивідуальність, і це викликає у них щиру повагу і зацікавленість, часом – бажання запозичити. Інші знаходять в релігійно-культурних відмінностях привід для постійного роздратування, депресії і відчуження. Нездатність толерувати відмінності іншого пов'язана з жорсткою психологічною «конституцією» людей, неготовністю йти на поступки, недостатньою впевненістю в собі і, поза сумнівом, несформованістю установки на толерантну поведінку. Не варто забувати, що, на думку психологів, на міцність подружніх відносин впливають в першу чергу індивідуальна психологічна сумісність, готовність йти один одному на поступки, не залишати ні в радості, ні в горі, допомагати, підтримувати, а також взаємні повага, прихильність, пристрасть і любов, вірність і щирість по відношенню один до одного.

В кожній окремій міжконфесійній або міжрелігійній родині вибудовується індивідуальна модель сімейно-шлюбних відносин.

Соціалізація дітей – основне завдання сім'ї. Люди можуть не замислюватися про свої релігійно-культурні відмінності, але починають відчувати різницю в релігійно-культурних моделях членів сім'ї, виховуючи дітей. Хто і як повинен виховувати дитину? Як повинні розподілятися ролі, і які взаємини з батьками можна вважати нормальними? Нарешті, релігійні переконання кого з подружжя мають «успадкувати» діти?

Спроби толерувати це питання вражають різноманітністю. Так, на українському Закарпатті, де традиційно багато етно-релігійно змішаних шлюбів, існує звичай, що хлопчики «наслідують» віру батька, а дівчинки – матері [1]. Дехто намагається водити дітей до двох церков одночасно. Дехто залишає це питання на розсуд самих дітей, коли вони зможуть зробити свідомий вибір. Релігійно-культурна різниця батьків може бути дітям на благо, а може поставити їх у нестерпну ситуацію. Питання релігійної ідентичності періодично виникає у дитини в ранньому дитинстві, але особливо гостро воно постає в підлітковому віці. Найчастіше на те, як дитина усвідомлює себе в міжрелігійній та міжкультурній сім'ї, впливають її відносини з батьками.

В питанні релігійної приналежності і релігійного виховання дітей полягає межа толерантності щодо змішаних шлюбів між представниками більшості християнських конфесій. Наприклад, шлюб між католиками, греко-католиками і православними може бути укладений без заперечень священником кожної з цих конфесій в разі гарантування того, що діти будуть виховуватися саме в її віросповідних принципах.

Останнім часом все більше християнських богословів починають говорити про необхідність пом'якшення позицій своїх конфесій щодо міжхристиянських шлюбів. Показовою тут є позиція РКЦ, попередній понтифік якої вважав, що Церкви будуть користуватися «більшою довірою світу», якщо вони зможуть спільно займатися благодійністю і проповідувати родинні цінності поза рамками окремих конфесій. «В сучасному світі, де множаться міжнародні, міжкультурні взаємини, все частіше трапляється, що молоді люди із різних традицій, релігій і різних християнських деномінацій вирішують створити сім'ю» – заявляв у свій час Бенедикт XVI. Завдяки розвитку екуменічного діалогу такі сім'ї закладають фундамент «практичної лабораторії єдності», переконаний Папа. «Для того, щоб це сталося, необхідні добра воля, розуміння і зрілість у вірі з обох боків, а також підтримка громад, до яких належить подружжя», – підкреслив понтифік [2, с. 1].

«Міжконфесійні шлюби – це «єкуменізм життя», саме в них християни різних конфесій можуть усвідомити свою єдність, але їм доведеться знехтувати буквою заради духу», – резюмує вітчизняний релігієзнавець О. Кисельов.

Література

1. Поліха П. Закоханих з різних християнських конфесій повинчають, але часто за певних умов. [Електронний ресурс]. / Петро Поліха // Режим доступу: <http://>

zakarpatty.net.ua/ukr-news-82441-Zakokhanykh-z-riznykh-khrystyianskykh-konfesii-povinchaiut%E2%80%A6-ale-chasto-za-pevnykh-umov.

2. Бенедикт XVI считает межконфессиональные браки полезными // Новости христианского мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://prochurch.info/index.php/news/>.

Олег Рудакевич (Тернопіль, Україна)

ЕТНОПОЛІТИЧНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

У системі суспільних відносин етнополітична взаємодія має відносно високий конфліктогенний потенціал. В умовах мирного існування поліетнічної держави етнополітичні конфлікти можуть мати латентний «заморожений» характер і не проявлятися в публічній сфері. Однак у кризовому соціумі, особливо в період революційних потрясінь та воєн, амплітуда міжетнічної конфліктності істотно зростає і набирає загрозливого характеру. Цю закономірність постреволюційна Україна в 2014 р. відчула на собі в повній мірі, коли прихована інтолерантність російської етнічної меншини за спонуканням провокативних дій Росії переросла в агресивну поведінкову інтолерантність, а згодом – у відкриту україно-російську війну. Однак, щоб пояснити сутнісні причини такого розгортання подій очевидно недостатньо вбачити корінь зла лише у зовнішньому чиннику. Серед внутрішніх детермінант україно-російського конфлікту вирішальну роль відіграла боротьба між політичними силами за ту чи іншу стратегію суспільного розвитку. Євромайдан та Революція гідності відстояли право на демократичний розвиток держави, її рух в Європейський Союз. Саме ідея повернення української нації в коло цивілізованих народів європейського континенту стала серцевиною новітньої української національної ідеї. Вона об'єднала більшість населення України, але, одночасно, виявила її рішучих противників, які наполягали на стратегічному союзі з Росією, з «руським миром», а то й відновленні російської держави в межах колишнього Радянського Союзу. Об'єктом істотних ідеологічних розбіжностей та гострої політичної боротьби стали також питання моделі модерної української нації та її держави. Із сказаного постає питання: чи можливе щире толерантне ставлення до української національної ідеї етнічних росіян, переважна більшість яких проживає на сході та півдні України? Відповідь на це питання та окреслення теоретико-методологічних засад етнополітичної толерантності в українському суспільстві і є *метою* даної статті.

Питання міжетнічної толерантності знайшли широке висвітлення у вітчизняній науковій літературі (праці В. Бакальчука, Б. Євтуха, Л. Нагорної, О. Майбороди, М. Сичова та ін.). Ряд авторів досліджують феномен суто політичної толерантності (М. Головатий, С. Ловиненко, С. Растецька, В. Ханстантинов та ін.). Однак поняття «етнополітична толерантність», яке має особливий зміст, досі належно не розкрито. На нашу думку, воно відображає не лише суб'єктивну терпимість етнополітичних акторів (націй, етнічних груп, державних органів та інститутів громадянського суспільства, які виробили і здійснюють етнополітику), а й свідоме творення ними ситуації примирення. Така ситуація включає раціональне обґрунтування переваги примирення перед перманентним конфліктом, відповідні ідеї, моральні й політичні принципи, закріплені в угодах, а також правові та силові інститути, які здатні стримувати спалахи недоброзичливості та насилля. Етнополітична толерантність передбачає щире сприйняття засад загальнолюдської моралі та норм політкоректності, належні вольові якості етнополітичних суб'єктів, їх добру волю, повагу до культури та засад самоорганізації опонента. Основою етнополітичної толерантності в умовах демократичної держави є компроміс усіх етнонаціональних груп щодо національної ідеї, яка реалізуються (має реалізовуватися) спільними зусиллями народу.

Щодо сутності феномену національної ідеї загалом та української національної ідеї зокрема, в науковій та публіцистичній літературі є чимало думок: це і місія нації в історії людства, і головна умова щасливого та заможного життя народу, ідея богообраності спільноти, її особливого статусу з-поміж інших народів тощо. Насправді мова йде не про вигадання красивої чи оригінальної ідеї, а про зміст актуального завдання, яке повинна виконати нація для того щоб вижити в суворих умовах сьогодення та процвітати. Наше

авторське визначення сутності національної ідеї має такий зміст – це ідея формування та утвердження народу як нації – вищої цивілізаційної форми етнічного розвитку. До того ж ми вважаємо, що поняття «національна ідея» може вживатися в широкому та вузькому значенні. В широкому сенсі воно включає три основні ідеї: «ідею нації», «ідею національної держави» та «стратегічну мету національного розвитку». Вузьке трактування національної ідеї стосується останньої складової цього феномену [1, с. 245].

Так звана «ідея нації» – це настанова на утвердження спільноти як нації, її певної моделі, яка відповідає сутнісним характеристикам народу, його історичному досвіду та вимогам сьогодення. Мова йде про три основні різновиди сучасних націй: етнічна, політична й змішана (етнополітична). Ідея нації залишається актуальною і після утвердження нації як суверенної етнополітичної спільноти. Кожне нове покоління, осмислюючи буття нації, вносить певні корективи в її змістове наповнення.

Паралельно з обґрунтуванням та реалізацією ідеї нації, йде розбудова держави, яка інституційно закріпить досягнутий консенсус щодо моделі нації і буде гарантом безпечного існування спільноти. Реалізація ідеї національної держави може випереджати матеріалізацію ідеї нації. Саме у політичній сфері розгортається основна боротьба за втілення ідеї нації. Логічно передбачити випадки, коли до влади придуть сили, які будуть неспроможні втілити ту чи іншу модель національної спільноти, або ж свідомо гальмуватимуть її розбудову.

Пострадянське інерційне етнополітичне мислення здебільшого трактує націю як етнокультурну спільноту. Разом з тим в дусі ліберальної ідеології, яка прийшла на заміну комуністичному світогляду, все більшого поширення набуває уявлення про націю як суто політичну спільноту. Державні інституції та офіційне українське суспільствознавство цілеспрямовано нав'язують думку про те, що в поліетнічній за складом Україні державі слід формувати політичну націю, яка існує, наприклад, у США чи Франції. За цих умов виникає питання: чи перестає існувати українська етнічна нація в умовах формування політичної (громадянської) нації і чи не застаріли конституційні терміни «українська нація» і «український народ» під першим з яких розуміються українська етнічна нація, а другим – спільнота усіх національностей держави? Партія регіонів, на чолі якої стояли відверті російські націоналісти, перебуваючи при владі, твердо тримала курс на збереження зрусіфікованого стану українства та розширення простору російській мові та культурі. За цих умов активні українські патріотичні сили таврувалися як фашистські й екстремістські. Поставало питання: який характер матиме новітня українська нація і держава, сформована російськими націонал-лібералами: український, російський чи гібридний – україно-російський, або ж російсько-український?

Національно-демократичні й націоналістичні українські партії навпаки вважають головним завданням держави і громадянського суспільства шонайшвидше відродження української етнічної нації, яка б стала основою модерної української спільноти, консолідуючи навколо себе національні меншини з їхніми традиційними культурами.

Виробленню адекватної реаліям сьогодення державної етнополітики, яка б запобігала спекуляціям щодо курсу, спрямованого на формування модерної української нації і зниженню градусу інтолерантності в суспільстві, пов'язаного з різними уявленнями про сучасні нації, сприяла б науково обґрунтована відповідь на питання про об'єктивно детерміновану модель сучасної української спільноти. Це в свою чергу вимагає критичного переосмислення існуючих концепцій нації і вироблення універсальної теорії, яка б пододала існуючий дуалізм в трактуванні національного феномену.

Наше дослідження сутнісної характеристики нації у монографії «Національний принцип: етнополітична концепція нації» (2009 р.) дозволило зробити висновок, що нація будь-якого типу – це спільнота в якій діалектично поєднуються два універсальні способи самоорганізації соціуму: етнокультурний, який «зшиває» націю по горизонталі, і політико-правовий, який формує вертикальний стрижень спільноти. У т.з. етнічних націях історично переважає і функціонально переважає етнокультурний спосіб самоорганізації, а в політичній нації – політичний, чи, точніше, політико-правовий [2, с. 79–120].

Сучасна український соціум діалектично поєднує дві моделі нації: етнічну, яка існує здавна, і політичну, яка розпочала формуватися. Кожна з цих спільнот нарощує свій етнокультурний та політичний потенціал, взаємодіють і конкурують між собою,

перебуваючи в стані певної динамічної рівноваги. Як показують події останнього десятиріччя в Україні, форсоване формування політичної нації ліберальними партіями, зневажаючи при цьому процес відродження української етнонації, приводить до чергових революційних потрясінь, адже і Помаранчева революція, і Революція гідності значною мірою мали характер національної чи національно-визвольної революції. З іншого боку, відсутність ефективної етнополітики, як засвідчили події останніх років, також викликають невдоволення та організований протест російської та ряду інших національних меншин. В якості основного аргументу розгортання сепаратистського руху в Донецькій і Луганській областях висувається теза про відсутність належної уваги центральної влади до етнокультурних потреб росіян та інших національних меншин.

Постійне залякування місцевими елітами східних областей України свого електорату «націоналістами-бандерівцями» із Західної України привело до формування відповідних міфів та стереотипів, які «спрацювали» в потрібний для Москви момент. Сучасна україно-російська війна на Сході України породила прірву недовіри і ворожнечі між мирно співіснуючими ще недавно національностями. Очевидно, в найближчий час жодні «білі технології» не зможуть нейтралізувати «чорні прийоми» ідеологів та пропагандистів так званих ДНР, ЛНР та путінського Кремля, що спрямовані на поглиблення конфронтації між українцями й росіянами, між Україною та Російською Федерацією.

Чи є шанс за таких умов реалізувати Мінські домовленості і повернути сепаратистів у лоно української держави? Вітчизняний філософ Є. Бистрицький вважає, що за конфлікту культур локальні політико-ідеологічні війни можна припинити лише за умови розуміння толерантності як «терпимості в ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно інакшим без насильницького уподібнення або ототожнення». Тому можна загалом погодитися з думкою філософа, що «ситуація локального конфлікту вимагає розрізнення власне формально-політичних відносин, з одного боку, та культурполітичних – з іншого» [3]. Однак слід зауважити, що так звані «формально-політичні відносини» все ж таки вимагають визнання сторонами конфлікту спільності певних елементів політико-правової культури: конституційних принципів, норм виборчого, адміністративного, економічного, соціального та інших складових правового поля та символів держави.

Повертаючись до питання про бажану модель модерної української нації, яка відповідає інтересам усіх етнічних груп України і має істотно менший конфліктогенний потенціалом, підкреслимо, що це має бути нація змішаного типу: не суто етнічна чи політична, а нація змішаного типу – етно-політична. Це буде наслідком діалектичного поєднання нині існуючих етнічної та політичної українських нації, їх своєрідної конвергенції.

Ще одним каменем спотикання у етнополітичних відносинах є питання про т. з. «національну державу». Вітчизняні ліберали вельми неохоче сприймають відповідний термін, оскільки в ньому вживається слово «національна». Отже поняття «політична нація» їх влаштовує, а «національна держава» – ні. Така дивна логіка пов'язана перш за все з тим, що ними спрощено трактується поняття «політична нація». Річ у тому, що політична нація, як і етнічна, поєднує культурний та політичний способи самоорганізації соціуму. Проте в національній культурі політичної нації вирішальну роль відіграють політичні цінності, орієнтації, стереотипи та інші складові, зорієнтовані на ідеал політичної нації. Отже мова йде про *національну державу політичної нації*. Виходить, що нашим політикам і окремим науковцям бракує розуміння сутності політичної чи етнополітичної нації, а отже й національної держави. Стереотипи й упередження можуть бути подолані шляхом просвітницької роботи. Наша загальноосвітня школа і ВНЗ, не говорячи про спеціальні заклади в системі підготовки та підвищення кваліфікації державних службовців, повинні цілеспрямовано навчати основ етнополітології, здійснювати національне виховання як підростаючих поколінь, так і дорослого населення в руслі етнополітичної концепції нації. Дивно, але в українській науковій літературі відсутні праці, присвячені формуванню української національної держави, тоді як, наприклад, російські суспільствознавці публікують монографії і статті про сутність національної держави та потребу її формування в Росії. Так, авторитетний російський філософ В. Межуєв у статті «Ідея національної держави в історичній перспективі» зазначає: «Росія до цього часу ніколи не була ні

національною, ні правовою державою і тільки тепер вперше зіткнулася з необхідністю для себе розв'язувати завдання, пов'язані з тим й іншим» [4].

Слід підкреслити, що поняття «національна держава» не рівнозначне поняттям «етнічна держава» та «держава-нація». Поняття «держава-нація» близьке за змістом до поняття «етнічна держава». В ідеалі воно мало б означити, що одна нація має одну державу. Розглядаючи співвідношення названих понять, авторитетний британський етносоціолог Ен. Д. Сміт, зазначає: «Я віддаю перевагу терміну «національна держава» (nationalstate), а не «держава-нація» (nationstate). В останньому випадку радше йдеться про те, що країна має якусь домінуючу націю і що існує легітимуюча ідеологія націоналізму, яка лежить в основі держави» [5, с. 27]. Таких моноетнічних держав у світі лише 10 %. Термін «національна держава» відображає більш широке коло етнополітичних систем, яке характеризується тим, що: а) державний соціум є помітно поліетнічним і при тому б) не всі національні групи сповна асимільовані у домінуючу культуру. «Навіть у Франції, – зазначає Ен. Сміт, – яку можна вважати еталоном у багатьох відношеннях, є такі національні спільноти, як британці, ельзасці, баски, що не визнають себе французами. Не всі вони повністю асимільовані» [5, с. 27]. Проводячи паралель з сучасною Україною та перспективою подолання етнополітичного конфлікту у її східному регіоні, можна також сподіватись, що жителі нині сепаратистської частини Донецької та Луганської областей матимуть в демократичній Україні право вважати чи не вважати себе українцями та виявлять свою особливу етнопатриотичну ідентичність.

Національна ідея у вузькому значенні терміну, володіє як консолідуючим так і конфліктогенним потенціалом. Загалом її можна розглядати як своєрідну «дорожню карту» розвитку нації у просторі світової цивілізації, яка динамічно розвивається і вимагає вирішення нових проблем життєзабезпечення. Враховуючи думку Аристотеля про те, що держава створюється не заради того лише щоб жити разом, але переважно для того, «щоб жити щасливо» («Політика»), можна стверджувати, що головним і спільним у національній ідеї всіх народів є ідеал щасливого життя нації та шляхи його досягнення. Щастя – це стан людини, який характеризує вищий рівень внутрішнього задоволення власним життям. Воно постає як чуттєво-емоційна форма ідеалу. В ієрархії загальнолюдських моральних цінностей щастю належить провідне місце. Ідея щастя як загальної мети, найвищого блага виникає в тісному зв'язку з ідеалами свободи, рівності, справедливості, гуманізму, демократії та прогресу. При такому тлумаченні щастя стає орієнтиром для суспільства, для діяльності окремих суспільних груп, кожної людини. Кожна нація має власне, вивірене історичною практикою уявлення про щастя. Специфікою переживання щастя та розуміння шляхів його досягнення і відрізняються національні ідеї між собою.

Що стосується української спільноти, то її щастя споконвіку вбачалося не в завоюванні чужих земель і не в пануванні над іншими народами, а у вільній праці на своїй, Богом даній землі. Проте за свободу, за суверенне існування доводилося вести *сувору безкомпромісну боротьбу*. У таких умовах щастя українців нерідко полягало в тому, щоб вижити, зберегти власну оселю та право спілкуватися рідною мовою. Але народ, завдяки своїй волелюбності та глибокій вірі у власні ідеали, завжди долав екстремальні умови, виживав і знову розпочинав боротьбу за власну державність. Чергове випробовування долі для українців відбувається і на початку XXI ст., коли Росія вкотре намагається задушити «братній» український народ у своїх обіймах.

Нині сутність української ідеї полягає в тому, щоб відстояти свою державу, відродити націю, збудувати демократичне суспільство й через оновлення всіх сфер суспільного життя стати в один ряд із цивілізованими народами світу. На сучасному етапі українського національного розвитку, коли збудовано основи суверенної держави, актуальності набуває ідея входження України в Європейський Союз, що стане важливим чинником модернізації та втілення в життя ідеї національної, правової та демократичної української держави. Толерантність, як і інше соціальне явище, має свої межі. Якщо національні меншини хочуть жити в мирі з українцями – вони повинні з повагою ставитися до культурних основ і цілей етнічної спільноти, завдяки якій на карті світу постала окрема держава. Те ж саме можна сказати і про ставлення українців до культури та життєвих потреб національних меншин.

Література

1. Рудакевич О. Національна ідея / О. Рудакевич // Новітня політична лексика (неологізми, okazionalіzми та інші новотвори). Енциклопедичний словник-довідник / За заг. ред. Н. М. Хоми. – Львів : «Новий Світ – 2000», 2015. – С. 245.
2. Рудакевич О. М. Національний принцип : етнополітична концепція нації : моногр. / О. М. Рудакевич. – Тернопіль : Вид-во ТНЕУ «Економічна думка», 2009. – 292 с.
3. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності / Є. Бистрицький [Електронний ресурс]. Режим доступу : [file :// C:/Users/92EA~1/AppData/Local/Temp/KMXMM39Q.htm](file:///C:/Users/92EA~1/AppData/Local/Temp/KMXMM39Q.htm)
4. Межуев В. М. Идея национального государства в исторической перспективе / В. М. Межуев [Електронний ресурс]. – Режим доступу : polisportal.ru/files/puvli
5. Підвалини націй. Ентоні Д. Сміт про минуле й сучасне націоналізму; спілкувався Б. Цюпін // Український тиждень. – 2012. – № 6. – С. 26–27.

Олег Соколовський (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК МОРАЛЬНИЙ ЧИННИК ВІРВЧЕННЯ СОЦІНІАН

Сучасна історична епоха характеризується переломними змінами як у суспільно-політичному житті, так і в сфері духовних цінностей. Переорієнтація українців на нові життєві парадигми, подолання нав'язаних їм раніше ідеологічних схем відбувається на основі відродження культурно-історичної спадщини, важливим компонентом якої є релігійні традиції українського народу. Тривалий час релігійні організації протестантського спрямування, зокрема й социніанство, відігравали важливу роль у духовному житті українців і є вагомим чинником сучасних релігійних процесів в Україні.

Толерантність необхідна як моральна цінність і категорія не сама по собі, а як цілісний механізм налагодження діалогу та мирного співіснування представників різних етноконфесійних груп на локальній території. Стратегія толерантності може й повинна забезпечувати спокій і стабільність конфліктогенного суспільства епохи глобалізації. Базові принципи толерантності містяться у доктринальних підходах та вимірах на окремі релігійні явища. Аналізуючи вірвчення социніанства можна константувати, що за філософським змістом воно тяжіє до деїзму, оскільки Бог у їх вченні вбачається породжувачем природи і людини, натомість в існуючу дійсність Він не втручається. Згодом Його діяльність на землі продовжують ставленики, яких Він обрав. Кожен з них виконує через Бога певну місію з метою спасіння людства. Наприклад, Мойсей, сповіщає людям про її спроможність викупу гріхів. Христос провіщує про духовне вдосконалення людства, жертвою якого Він став не повіривши в істинність Його слів. Для людини Бог підніс спроможність розрізняти добро і зло, надаючи змогу розпоряджатися волею і розумом. Тому Бог для социніан моральний зразок, активне прагнення внутрішньої потреби його наслідувати. Таке життя уподібнює людину Богові і робить її вічною [1, с. 36]. Тим самим социніанство перевизначило розвиток етики як науки, її самоцінність у філософії епохи Просвітництва.

Важливу роль у вірвченні социніан відіграло спростування християнського догмату Трійці про єдину сутність трьох іпостасей Бога. Богом, за Ф. Социном, є лише Бог-Отець, Дух-Святий – Його сила. Ісус Христос, хоч і народжений від Духа Дівою Марією, та за природою – звичайна людина, яка жила на початку нашої ери. Незважаючи на заперечення божественної сутності Христа, социніани тлумачили Його прихід як джерела морального прикладу у розвитку людства. Відхиляючи ідею безнадійної гріховності людини, утверджували свободу морального вдосконалення. Таким чином, критично-раціоналістична позиція социніан спростовувала лютеранське вчення про гріховну сутність людину.

Социніани проповідували свободу совісті, рівність усіх віруючих, таврувавши будь-які виявлення нетерпимості. Державну службу не заперечували при умові дотримання заповідей Христа. Однак наголошували, що функції держави, як організації світської влади, настільки розходяться з цілями церкви і, більше того, перебувають з ними в постійному протиріччі, що одночасно несли державну службу і проповідувати слово Боже істинні християни не можуть. Ці ідеали стали концептуальною основою республікансько-демократичних поглядів відомих представників української шляхти і магнатів, які в майбутньому спробують втілити їх в життя. Як послідовні гуманісти, социніани проповідували відмову від страти, засуджували

релігійні переслідування, війну як засіб вирішення політичних проблем, виступивши своєрідними спадкоємцями поміркованого гусизму, предтечами пацифізму [2, с. 122].

Культову практику соцініани обмежили до зчитування проповідей і колективного обговорення Біблії. Вечерю Господню вважали лише обрядом у пам'ять смерті Христа, зауважуючи, «що вчення Христа є духовне і має на меті внутрішнє відродження людини. Тому воно нічого спільного не має із зовнішніми обрядами [3, с. 286-287]». Заперечували значення таїнства за хрещенням, до якого допускали тільки дорослих. Отже, незважаючи на складність, філософську глибину й певну абстрактність, соцініанське вчення було логічною релігійно-етичною програмою.

Отже, в культовій практиці, у повсякденному житті соцініани виокремлювалися толерантністю, відріканням від аморальних норм поведінки, дотримання зовнішньої форми на шкоду суті справи, формалізму. У дещо інших формах і більш сприятливих умовах соцініанське віровчення буде повторюватися в нову епоху з приходом пієтизму і Просвітництва. Дана особливість була зумовлена тим, що протестантизм сповідували ті верстви населення, котрі вже майже відмовились від православних традицій й могли порівняно легко переіменувати свою конфесійну зорієнтованість. Антитринітаризм позначався однією з найбільш припустимих форм для тієї частини українського населення, яке було ще сполученим з православ'ям.

Релігія спрощує морально-духовні вільності гармонійного розвитку етносів. На українських землях злиття антитринітаризму відбулося з урахуванням і поглинанням національних культур і релігійних традицій та менталітету з наступним застосуванням їх у богослужбовій і церковній практиці в процесі акліматизації соцініанства до місцевих умов.

Глибина міжкультурних взаємодій коректує ходи прогресу духовно-практичної діяльності українського етносу. Завдяки геополітичному чиннику, який окреслює місце України в світовій цивілізації й обмежує різновекторність духовного прогресу, феномен українського антитринітаризму координує дійсність в системі міжкультурних взаємодій і періодично позначається на зовнішніх прагненнях української культури.

Науково-просвітницька діяльність представників соцініанства розкрилась в релігійному і культурно-освітньому бутті українського народу, проте через свою недовготривалість антитринітаризм не став визначальним чинником духовного життя українського народу. Культурно-просвітницька зорієнтованість релігійної і позарелігійної практики соцініанської релігійної організації, яка ґрунтувалася на принципах толерантності, поклала основу для вітчизняних конфесійних традицій, які, трансформуючись в нові форми та набір програм, мали продовження у діяльності новітніх релігійних рухів.

Прилаштування України до західноєвропейських соціокультурних процесів гальмувалося неприсутністю у ній освічених людей, які могли б відстоювати національні й соціальні інтереси та блискуче застосовувати християнську ідею вдосконалення світу раціональним шляхом. Позаяк на вітчизняних теренах український народ, незважаючи на нестабільний суспільно-економічний розвиток, але високий духовний потенціал, пробудився до розуміння і формування типологічно схожих до реформаційних явищ і процесів на власній основі. Ступінь західноєвропейського впливу став відправним чинником форсування внутрішніх процесів, створюючи вітчизняні форми вияву аналогічного руху. Даний процес був зумовлений історико-генетичними передумовами виникнення і становлення українського антитринітаризму. Дана передумова пов'язана з тим, що Україні властива поліконфесійність і багатовекторність духовного і культурного буття в умовах, коли Перший, Другий і Третій Рим були і залишаються духовними центрами, що своїми впливами створюють в Україні перехрестя цивілізацій, унікальний синтез культур. Це вплинуло на формування світоглядної толерантності як особливості української ментальності й культури відносно різних релігій та конфесій.

Література

1. Будрин Е. Антитринитарии шестнадцатого века : В 3 ч. / Е. Будрина. Ч.1 : Михаил Сервет и его время. – Казань : Типо-лит. Импер. ун-та, – 1878. – 396 с.
2. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні : курс лекцій / В. І. Любашенко. – Львів : Просвіта, 1995. – 350 с.
3. Sochaniewicz K. Materiały Sarniccyi zbórw Mokrem Lipiu // Reformacjaw Polsce. –

Warszawa, 1924. – Т.2. – 361 s.

Микола Шкрібляк (Чернівці, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧА КАТЕГОРІЯ І СУСПІЛЬНО-МОРАЛЬНИЙ ПРИНЦИП

Сьогодні про толерантність воляють усі й на всіх рівнях, але чомусь у світі примножується не мир, а насилля, ворожнеча і війни; не любов, а ненависть, злоба та бажання помсти. Можливо, потрібно пропагувати не толерантність, яка в філософських словниках з'явилася десь наприкінці ХІХ ст., а то й пізніше, коли почалася формуватися тенденція до абсолютизації розуму та наукового пізнання, а частіше звертатися до визначення аксіологічного потенціалу давніх релігійних Одрокровень, що містять універсальні цінності. Таких, наприклад, як християнство.

На наше глибоке переконання, толерантність – це своєрідна ширма, без якої не може обійтися наука, якщо вона стоїть на шляху конкуренції з релігією, базованою на Одрокровенні. Це ж саме характерне й для політики. Так, ратуючи за толерантність, розгнуданий розум тих, кого у філософській традиції називають просвітниками, призвів до вивищення розуму над вірою, до непримиренної конкуренції релігії і науки. Пізніше цей розум став ще агресивнішим і нестерпнішим до всього релігійного, а надто ж християнського. Прикладом тут може служити войовничий атеїзм, представлений у своїх крайніх формах комуно-більшовизмом. І скільки Церква не наголошує, що віра і розум – це два крила одного людського духу, що між наукою і релігією не може бути ворожнечі, бо представники і тієї, і тієї шукають одного і того ж – істини, конкуренція все ж таки триває. І гучномовець завжди чомусь в руках науковців і політиків, які не перестають говорити про толерантність, часто приглушуючи голос Церкви, яка постійно пропагує любов до Бога і ближнього як до самого себе (Мт. 22, 37–39).

Пропагувати якісь принципи, в тому числі й релігійної толерантності може кожен, а тим паче, якщо він живе в демократичному суспільстві. А проте, хтось це робить для того, щоб середовище, в якому він знаходиться визнало і, якщо не прийняло, то хоча би стало толерувати його гедоністичні прагнення, а то й відверті пороки і збочення (останні, певна річ, можуть мати не лише соціальний, морально-етичний, а й релігійний характер), а хтось, щоб поставити в один ряд власні або близькі йому філософські «ізм» з Одрокровенням або, щоб урівняти у «правах» Конфуція, Будду, Заратуштру Магомета (Мухамеда) та інших більш чи менш відомих історичних постатей з Ісусом Христом.

Отже, актуалізуючи тематику релігійної толерантності, дуже важливо звертати увагу на ціль, мотивацію та межі її утвердження. Для українського суспільства ця проблема особливо гостро постає в контексті збереження цілісності й незалежності України, її цивілізаційного вибору, що передбачає входження України до європейського співтовариства та членства в НАТО, церковно-юрисдикційних трансформацій, які, всупереч всім планам чужоземних духовних центрів, а особливо – Московського патріархату, мають завершитися канонічним оформленням в Україні Помісної автокефальної Церкви, а також формування цивілізаційних міжетнічних і міжнаціональних стосунків у середині нашої країни.

Зауважимо, що на добре це чи зле, але до цієї категорії, як не дивно, чомусь найбільше апелюють українські релігієзнавці – науковці тієї країни і народу, де практично ніколи не було релігійної дискримінації і війн за віру (за винятком окремих епізодичних моментів, коли хтось намагався використати релігійний чинник у своїх політичних інтересах, як, скажімо, гетьман Б. Хмельницький під час козацького повстання проти свавілля польської шляхти). Насправді, для української ментальності не властиво ненавидіти ближнього лише через те, що він іншої віри, з іншого краю, говорить іншою мовою тощо. Український народ за своєю природою і світосприйняттям був і залишається вірним духу Христових заповідей, а тому не охоче ведеться на будь-яке політиканство, а тим паче, коли йдеться про релігієзацію політики, чи політизацію релігії.

У цьому зв'язку виникає природне запитання – невже це робиться для того, щоб приглушити його віру в Ісуса Христа, охолодити любов до заснованої Ним Церкви та сформованих у тяжких випробуваннях власний зразок національного державотворення та

духовно-культурної традиції. Складається враження, що сучасний українець на Шевченкове : «Що ми? Чиї сини? Яких батьків?» [7, с. 319], має відповісти по-військовому лаконічно : «Ми – толерантні». Щось подібне ми вже переживали у часи царської Росії та комуно-більшовицького режиму, коли з нашої свідомості намагалися вичавити все, що бодай чимось нагадувало б нам про нашу національну ідентичність. Добре усвідомлюючи, наприклад, що якраз московське казенне православ'я відіграло надважливу роль у процесі нищення всього українського, окремі сучасні релігієзнавці й нині продовжують закликати українців бути толерантними до чужого. Схоже, це має так тривати аж до тих пір, поки воно остаточно не витіснить наше, рідне, бо ми, виявляється, мусимо бути до всього толерантними. Дарма, що Російська Церква, акцентуючи на православності як на найважливішій ознаці української ідентичності, майже повністю знівельовала питання нашої національної належності та окремішності, а сучасні протестантські деномінації та різні неорієнтальні релігійні культу відмовляються вшановувати українські символи : ви, зокрема, не побачите їхніх лідерів тоді, коли український загаль вшановує україномовний текст Біблії чи якоїсь іншої літературної пам'ятки нашого народу; державні символи – гімн, прапор; пам'ять українських державників – князів, гетьманів, воїнів ОУН, УПА, українських патріархів, письменників, правозахисників, жертв різних режимів і, нарешті, теперішніх героїв – борців за цілісність і волю України. Ось що та ще багато іншого заставляє нас замислитися над межами толерантності і релігійної в тому числі.

Між тим, у контексті релігієзнавчої експлікації поняття «релігійна толерантність» все ще залишається категорією, що не набула чіткого означення, не кажучи вже про його практичне застосування та межі. Отже, є потреба у розв'язанні щонайменше двох завдань, а саме : простежити еволюцію поняття «релігійна толерантність» і з'ясувати як та чому змінювалася акцентуація у його ідейно-смысловому навантаженні. Обидва завдання підпорядковані єдиній меті – витлумачити сутнісне значення, ідейно-ціннісний та функціональний потенціал словосполучення «релігійна толерантність».

Звісно, що у такому стислому форматі здійснити глибокий філософсько-лінгвістичний аналіз цієї проблеми не вдасться, однак стисло окреслити певні горизонти все ж таки можна.

Прикметно, що інтелектуали Північно-Західної Європи – світу, де під впливом Реформації та Контрреформації релігійна нетерпимість наростала, як ніде інде, стрімко і яку в потриденську епоху намагалися перекинути й на український ґрунт, не поспішали її ані науково обґрунтовувати, ані доводити її суспільно-функціональне значення. Свідченням цьому є відсутність цієї категорії понять в Енциклопедії Брокгауза, що послужила основним інформаційним джерелом для російської версії видання Енциклопедичного словника Брокгауза-Ефрона (1890 – 1907 рр.), де так само не знайшлося місця для витлумачення цієї дефініції. Більше того, аналізуючи не одне видання філософських словників («коротких» і «повних»), ми виявили таку закономірність – більшість з них не містять статей, присвячених толерантності, а тим паче релігійній. Дивіться, наприклад, «Короткий словник з філософії» (1982 р.) [3], «Філософський словник (1987 р.) [6] та ін. Можна припускати, що оскільки вони виходили в радянський час, коли релігію вважали опіумом для народу, а філософська думка охоче обґрунтовувала теоретичні та ідейні засади особливого типу людини – *homosoveticus* толерувати свободу буття релігії, чи будь-яких інших неканонічних у межах марксистсько-ленінського «священного» передання переконань було не лише зайвим, а й злочинним, офіційні енциклопедичні видання не могли містити статті, які були б присвячені витлумаченню сутнісного значення цього поняття. У цьому контексті варто наголосити, що у словниках радянської доби відсутні не лише слова «віротерпимість» та «релігійна толерантність». Їхні укладачі цілковито ігнорують окремими морально-етичними категоріями людиномірного характеру. Водночас «толерантність» як морально-ціннісна категорія та іманентний їй діяльнісний чинник були бажаними й для самого режиму, бо за умови засвоєння масами його аксіопотенційного змісту і впливу, легше було їм нав'язувати комуно-більшовицькі ідеологеми, які віруючими людьми категорично не сприймалися, але могли і вимушено таки толерувалися. Прикладів цьому є більше, ніж достатньо : хрещення в храмі чи вдома і громадянська ініціатива по-радянськи в сільраді, шлюб церковний і радянський церемоніал в РАГСі, громадянські панахиди і встановлене Церквою «печатання гробу» покійника тощо.

Перед тим, як перейти до реалізації другої частини дослідницької мети цієї статті –

з'ясування ідейно-ціннісного потенціалу та функціонального значення «релігійної толерантності», спробуємо подати декілька визначень, що таке «толерантність» загалом і «релігійна толерантність», зокрема. Згідно з тлумачним словником російської мови за редакцією Д. Ушакова слово «толерантний» походить від французького *tolerant*, що рівнозначне поняттю «терпимий» [5] і вживається для характеристики того, який терпляче ставиться до когось або чогось. Що ж до українських тлумачних, філософських, релігієзнавчих словників, то вони значно «щедріші» на передачу космосу смислу і значення слова «толерантність». Так у «Новому тлумачному словнику української мови» написано : «толерантний» – це «поблажливий, терпимий до чийхсь думок, поглядів, вірувань тощо» [4, с. 548], а «толерувати» за цим словником означає «виявляти толерантність до кого-, чого-небудь; терпіти» [4, с. 549]. Загалом складається враження, що проблемами толерантності і терпимості ніде так ретельно не переймаються, як в Україні. І це, мабуть тому, що занадто глибоко вкоренилася у їхню свідомість народна мудрість : «Не той сильний, хто вдарив, а той, хто витримав». Є й інша причина цієї, на нашу думку, надмірної толерантизації українським народом будь-чого. Нас тривалий час виховували не на героїчних прикладах, а на поразках; ми звикли більше вшановувати трагічні події та явища, аніж тріумфальні етапи нашого історичного буття. А ще нам активно нав'язують своєрідну псевдорелігію – «толерантність» політичну, конфесійну, словом, яку завгодно. Симптоми «захворювання» толерантністю добре помітні в більшості сфер нашого національного буття. Так, в національному вона характеризується колоніально залежним світоглядом «меншого брата», а той хохла, в соціальному – толеруванням нарощення кланово-олігархічних бізнес-структур, а відтак і паразитування псевдоеліти, яка незаслужено користується загальнонаціональними благами, в духовній – коли високі духовні ідеали нівелюються нищими формами культурного самовираження. Для чого це все робиться і кому це вигідно. Передусім для того, щоб приспати нашу свідомість, адже активна толерантна терплячість українців дозволяє їй надалі залишати націю на рівні постколоніального соціуму, якому не потрібна власна державність, незалежна Церква тощо. Отже, хворий толерантністю український народ вигідний українофобам.

У нашому розумінні «толерантність», як і «терпимість», хоча це все ж таки різні поняття (толерантність може бути навіть гріхом, а терпимість – ні, скоріше навпаки, вона може розглядатися як один із способів, шляхів і можливостей утвердження у вірі, аж до самопожертви за власні релігійні переконання), є релігійно-філософською категорією, якою необхідно позначати моральну якість людини, котра сповідує євангельські морально-етичні принципи, для якої найважливішими суспільно-моральним імперативом є заповідь апостола Павла : «Якщо можливо і залежить від вас, перебувайте в мирі з усіма людьми» (Рим. 12, 18). Не кажучи вже про заповідь Ісуса Христа : «Любіть один одного, як Я полюбив Вас» (Ів. 13, 24), бо «немає більшої любові, від любові того, хто віддає душу свою за друга» (Ів. 15, 13).

Отже, віддаючи належне сучасним теоретикам релігієзнавчо-філософської думки, наголошуємо, що поняття «толерантність» у його найсучаснішому теоретико-методологічному оформленні й надалі залишається категорією з доволі розпливчастим змістом, а отже, не достеменно з'ясованим в ньому залишається місце фактора морально-виховного та інтелектуального впливу на світоглядно-ціннісне самовизначення людини. Власне, через це мусимо визнати, що йдеться не лише про зміст, а й про практичне застосування цієї «релігієзнавчої» категорії. А проте, більшість понять і категорій, які є начебто релігієзнавчими, так і не знайшли адекватного змістового наповнення. Візьмімо, наприклад, поняття «релігія»: у більшості релігієзнавчих словників культивується доволі схематичне, побічне (зовнішнє) його пояснення, не говорячи вже про наявність відверто примітивних, вульгаризованих пояснень релігія, що не може не викликати психоемоційного спротиву у людей «віри». Навіть у найновіших релігієзнавчих словниках знаходимо суперечливі пояснення релігії, в одній і тій же статті : у дужках «релігію» подають як «зв'язок людини з Богом» [2, с. 202], а за дужками вона постає уже як «одна із форм суспільної свідомості, в якій дійсність відбивається у фантастичних, ілюзорних образах, уявленнях, поняттях» [2, с. 202]. Виходить, що людина, яка замислиться над змістом приведенного вище визначення, опиниться перед дилемою, що їй сповідувати, а що толерувати : те, що релігія – це зв'язок з Богом, а чи її фантастичні відображення й не більше.

Водночас, пропаганда толерантності є непрямим, але чітким сигналом про те, що в суспільстві відсутні передумови до безконфліктного існування різних за переконаннями громадян чи соціальних груп. Іншими словами, пропагандисти толерантизації суспільних взаємин штучно загострюють проблему нетолерантності як зворотного соціального явища. Такий підхід суперечить поняттю духовність, а тим паче в її українському національному вияві.

На наше глибоке переконання, суть релігійної нетолерантності корениться значно глибше, а саме в діалектичному протистоянні *sacrum* і *profanum* (сакрального і профанного, духовного і мирського). А тому, коли ми говоримо про релігійну толерантність (нетолерантність), варто пам'ятати, що поняття *духовність* – значно ширше, ніж *релігія*. У нашому розумінні духовність – це різні прояви розумного людського духу, які засвідчують здатність людини до набуття нею морально-духовної досконалості аж до Богоуподібнення. Отже, духовність є особливою сферою взаємовідносин Бога і людини. Як явище, вона формується через глибинність зв'язку людини із Богом, яка підтверджується повсякденними діями і вчинками людини.

Звідси випливає, що релігійна толерантність і терпимість мають бути моральним імперативом не лише для віруючих, а й невіруючих і, особливо ж, науковців. Неморально нерелігійній людині (байдуже титулований це вчений чи не дуже), закликати прихильників тієї чи іншої релігії толерувати міжрелігійні відносини аж до відмови від ідейно-сміслових основ, релігії, яку він сповідує або ж змушувати загал вважати всі релігії рівноцінними за аксіологічним (не кажучи вже про сотеріологічний) потенціалом. Так само не морально заохочувати віруючу людину бути терпимою до сучасних суспільних віянь, часто-густо противних здоровому глузду і людській природі, а самому популяризувати і нав'язувати власні ідеологеми як істинні лише тому, що в нього є краще обладнана трибуна, аудиторія, відповідна освіта чи соціально-правовий статус.

Варто пам'ятати, що утвердження віруючої людини в своїх релігійних переконаннях, їх сповідування та реалізація на практиці, самі по собі не несуть жодної загрози суспільству. Яку небезпеку становили подвижники віри і благочестя, крім тієї, що вони залишили після себе високі зразки моралі, доброти і милосердя. Хіба ці приклади не варті наслідування. Що ж до питання суперечливості та конкуренції релігійних поглядів, то це явище є об'єктивно детерміноване і не може розглядатися як загроза, щоправда, лише до тих пір, поки ним не почнуть маніпулювати політики, ідеологічно заангажовані науковці чи якісь інші нерелігійні, але добре замасковані під оболонкою релігії, сили. До цього можна додати ще й те, що чим раз відчутнішою стає тенденція сприйняття християнських ідейно-сміслових концептів і релігійних настанов у політичній площині. Крім цього, не можна забувати про те, що все у світі має свою вагу і межу, в тому числі й «толерантність» і «терпимість».

Релігійна толерантність і терпимість обов'язково потребують юридичної санкції закону. Адже, закон, за словами ап. Павла, дається «заради злочину» (Гал. 3, 19), тобто для того, щоб виявити, що протизаконне, угодне Богові та людям і що противне. Між тим, бути толерантним і терпимим для справді віруючої людини – природніше, ніж навпаки. А тому, в основу релігійної толерантності та терпимості (віротерпимості) здебільшого кладуть прагматичні принципи політико-правового та соціально-економічного характеру.

Проблема толерантності загалом і релігійної зокрема й сьогодні є актуальною для багатьох держав світу. Певною мірою стосується вона й України. Однак, мусимо зважати, що суспільство, «заражене» толерантністю, нездатне виробити антитіла, які б допомогли протистояти якимось серйозним викликам чи загрозам. І зданий без жодного пострілу Крим, АТО, що триває не дні, не тижні, а роки на Сході країни – яскравий доказ цьому. Багаторічне нав'язування українцям толерантності зробило їх пасивними, інертними та неспроможними до боротьби. На жаль, ми так і не навчилися чинити адекватний опір і одностайно реагувати на подразники зовнішнього світу.

Отже, та толерантність (політична вона чи релігійна), яку сповідують сучасні українці, радше нагадує колоніальну суспільну імпотенцію, а не духовну зрілість нації.

Література

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.

2. Глосарій релігієзнавця / За ред. член-кореспондента НАПН України В. О. Балуха. – Чернівці : Наші книги, 2013. – 280 с.
3. Краткий словарь по философии / Под общ. Ред. И. В. Блауберга, И. К. Пантина. – 4-е изд. – М. : Политиздат, 1982. – 431 с.
4. Новий тлумачний словник української мови. У 3-х т. – К. : Аконіт, 2005. – Т. 3. – 862 с.
5. Толковый словарь Ушакова. Интернет-ресурс [Режим доступа]: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=77191>
6. Философский словарь / Под. ред. И. Т. Фролова. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1987. – 590 с.
7. Шевченко Т. Г. Кобзар. Повна ілюстрована збірка [Текст] / передм. І. Дзюби. – Харків : Книжковий Клуб, 2011. – 720 с.

Андрій Яремчук (Чернівці, Україна)

ІСТОРИЧНИЙ ДИСКУРС ПРАВОВИХ ГАРАНТІЙ ТОЛЕРАТНОСТІ В КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВЗАЄМИН

Для України, як для сучасного соціуму в цілому, досить важливим аспектом творення громадянського суспільства на основі демократичних цінностей є досягнення на рівні комунікації та ціннісної взаємодії між особистостями та інституціями гармонійних форм взаємодії. А тому не дивно, що не останнє місце як в контексті наукового дискурсу, так і конкретних державних програм відводиться проблемі толерантності. А чи не найважливішою сферою, яка вимагає визначення меж й характерних особливостей толерантної взаємодії є сфера державно-церковних взаємин.

Між державою та церквою як суспільними інституціями в різні історичні періоди встановлювалися подекуди діаметрально різні взаємовідносини. Хоча однозначним ідеалом їх вбачається вектор порозуміння та стабілізації стосунків. Потрібно відзначити, що саме толерантність як сприйняття іншого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, ідей, вірувань є умовою врівноваження та єдності суспільств. Толерантність допомогла сформувати три основні принципи відносин між державою та церквою, які функціонують і сьогодні, а саме : віротерпимість, свобода віросповідань і свобода совісті. Тобто вивчення ролі толерантності у державно-церковних відносинах має важливе наукове, світоглядне, політичне, виховне, прогностичне та практичне значення.

Сучасні державні утворення об'єднують довкола себе людей чи не найрізноманітнішого етнічного, релігійного, культурного походження тощо. Саме толерантність давала і дає можливість лояльно сприймати інший спосіб життя людей, іншу поведінку, звичаї, ідеї, вірування, що і стало умовою стабільності та єдності як в межах одного окремо взятого суспільства, так і для світу взагалі.

Розкриваючи роль толерантності в державно-церковних відносинах, варто відзначити, що розвиток даного поняття можна простежувати у різних історичних періодах. Однак найяскравіше потреба в толерантності починає проявлятися з другої половини XVI ст. Саме в цей час актуальними стають вже згадані принципи віротерпимості, свободи віросповідань і свободи совісті. Завдяки зазначеним принципам, громадяни змогли вільно сповідувати і пропагувати своє віровчення, переходити з однієї віри в іншу відповідно до особистих переконань і совісті, користуватися всіма громадянськими та політичними правами, незалежно від релігійних переконань. Потреба релігійної толерантності в Європі того часу продукувала розвиток як історичної, філософської науки, так і юриспруденції тощо.

Європейськими піонерами узаконення вказаних принципів стали прогресивні, справді історичні офіційні документи. Перший – Нантський едикт – указ короля Франції Генріха IV від 13 квітня 1598 р., який дарував французьким гугенотам певні громадянські права, відкривши таким чином шлях до релігійної терпимості. За цим указом протестанти отримували право на свободу совісті [4]. Через не цілих сто років англійський парламент під час правління Вільгельма III та Марії II, які пом'якшили релігійну політику Стюартів, 24 травня 1689 р. прийняв «Акт про звільнення від покарань, передбачених відповідними законами, протестантських віроповіданих, що відокремились від Церкви Англії» (An Act for Exempting their Majestyes Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certaine Lawes) [1].

Проходить ще століття і з'являється «Декларація прав людини і громадянина» – постанова Французьких Національних зборів від 26 серпня 1789 р., яка включає загальні права всіх громадян Франції [3]. Цей документ є історичним не тільки по факту своєї появи, але він в багато чому є визначальним для формування своєрідних світоглядних цінностей європейського суспільства й на сучасному відтинку часу у відповідності до актуальних умов сьогодення. В контексті історичного дискурсу толерантності варто згадати і «Декларацію незалежності США» 1776 року, в якій зазначено наступне : «Ми виходимо з тієї очевидної істини, що всі люди створені рівними і наділені Творцем певними невідчужуваними правами, до числа яких належать життя, свобода, прагнення до щастя» [2]. Такі думки, що завізовані «Декларацією незалежності» заклали основи всіх визначальних вартостей «Континенту Свободи», а саме : толерантності, демократичності, рівності.

Проте осью, як в методологічному, так і етичному плані важливою для побудови державно-церковних відносин на принципах толерантності в новітньому світі стала «Загальна декларація прав людини», яка була прийнята на третій сесії Генеральної Асамблеї ООН резолюцією 217 А (III) від 10 грудня 1948 року, визначаючи права людини у статті 18 : «Кожна людина має право на свободу думки, совісті й релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів» [5]. В цій лаконічній, проте ємній нормі вкладено перелік основних стовпів прийнятної моделі взаємодії церкви як релігійної інституції із державним апаратом та державними інституціями. Приватність та недоторканність релігійної ідентичності окреслюється тут вписаною в систему основних свобод, постулювання яких є лакмусовим папірцем для суспільних інституцій на їх здатність відповідати базовим європейським стандартам.

Як свідчить досвід поколінь, принципи толерантності в розвитку демократичних свобод займають ключові позиції, котрі не можливо окреслити без врахування специфіки державно-церковних взаємин в кожній конкретній державі у відповідну епоху. Толерантність відіграє роль містка, який об'єднує державу і суспільство в релігійно-правовому полі, а далі позитивно впливає на всі сфери життя і діяльності великих суспільств, країн, всього людства, і при цьому вона дає можливість краще зрозуміти позиції окремих індивідів. Примноження толерантності, її закріпленій не тільки ціннісний, але і юридичний статус сприятиме порозумінню в сучасному світі, а отже даруватиме надію на мирне співжиття, що є таким бажаним і омріяним, особливо в умовах військових протистоянь.

Література

1. Текст Акту про віротерпимість 1689 року. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http : // www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol6/pp74-76](http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol6/pp74-76).
2. Текст Декларації незалежності США. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу:[http : // www.archives.gov/exhibits/charters/charters.html](http://www.archives.gov/exhibits/charters/charters.html)
3. Текст Декларації прав людини і громадянина. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.textes.justice.gouv.fr/textes-fondamentaux-10086/droits-de-lhomme-et-libertes-fondamentales-10087/declaration-des-droits-de-lhomme-et-du-citoyen-de-1789-10116.
4. Текст Нантський едикт. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http : // vseslova.com.ua/word](http://vseslova.com.ua/word)
5. Загальна декларація прав людини. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http : // zakon1.rada.gov.ua/laws/show/995_015](http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/995_015)

**ТОЛІРАНТНІСТЬ : НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ
І ПРОБЛЕМИ ІСТОРИЧНОГО МИНУЛОГО***Эржена Бимбаева (Улан-Удэ, Россия)***К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ «ЭТНИЧЕСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ»**

Изучение этнических отношений и факторов, влияющих на их состояние и динамику, становится актуальным в условиях политической и социально-экономической трансформации современного российского общества, усиления миграционных потоков, значительного возрастания роли этничности. Хрупкость сферы межэтнических отношений, оказывающих большое влияние на социокультурное развитие страны, региона, города, требует глубокого изучения происходящих в этой сфере процессов, своевременного и научно обоснованного реагирования со стороны государственных и муниципальных органов власти. Большое влияние на эту сферу оказывают процессы общемирового характера: глобализация, информатизация, «этнический ренессанс», обостряющееся противостояние богатых и бедных стран, исламского мира и стран европейско-американской (христианской) цивилизации, угрозы мирового терроризма, мощные миграционные потоки, за исторически короткий срок существенно меняющие сложившийся веками этнический баланс во многих странах и регионах.

Все эти аспекты этнических взаимоотношений дополняются сложными внутренними процессами, связанными с трудностями переходного периода, заметными различиями в экономическом потенциале и уровне жизни населения отдельных регионов, возникновением этнически: окрашенных центробежных и сепаратистских тенденций. Под их влиянием произошла актуализация этнического и религиозного факторов, усиление их воздействия на общественное сознание. Это повлекло за собой в числе прочего и нарастание в обществе интолерантных настроений, ведущих к обострению напряженности в межнациональных и межконфессиональных отношениях, создающих риск конфликтов на этнической и религиозной почве и тем самым несущих угрозу политической стабильности общества и целостности любого государства.

Альтернативой подобным тенденциям является формирование в обществе установок толерантного сознания и поведения, заблаговременное выявление конфликтогенных рисков и ресурсов толерантности в сфере этнических отношений. В современных условиях толерантность является одной из базовых ценностей, необходимых для построения гражданского общества в России.

Появившись в латинском языке, термин «толерантность» стал широко употребляться в начале Нового времени, в эпоху Реформации и первых буржуазных революций, а затем и Просвещения, в основном он имел смысл веротерпимости. В русском языке понятие «толерантность» относительно новое, не имеющее пока четкого, однозначного толкования и часто объясняемое через «терпимость»: к чужим мнениям, верованиям и поведению, иного рода взглядам, нравам, привычкам. Расхождение словоупотребления и содержания этих понятий отражает развитие самого явления во времени. В русском языке концептуальное поле «толерантности» только формируется, накладываясь на его лексическую систему и отождествляясь с близкими понятиями, несущими порой отрицательные смыслы, диктуемые социокультурной действительностью [1, с. 27-28]. В неоднозначном понимании самого явления толерантности кроется одна из причин неправомерного использования терминов «толерантность» и «терпимость» как синонимов.

«Толерантность» – понятие междисциплинарное, приближающееся к общенаучному. При этом, бесспорно, сама толерантность является моральной, нравственной, социальной и политической ценностью, не будучи при этом абсолютной ценностью и формулой социального благополучия в общественном сознании и определенных сферах (психологической, нравственной, политической, экономической). Толерантность имеет свои границы, о значении которых говорил еще Дж. Локк, обозначаемые еще более жестко в индивидуальном сознании: она теряет гуманистический и демократический смысл, когда идеи, требующие толерантного отношения, становятся опасными для окружающих или для самих принципов гуманизма, вскормивших толерантность [2]. Интолерантность как противоположное значение толерантности может привести к потере социального контроля над общественными процессами.

Толерантное отношение также ни в коем случае не включает обязательное принятие «иной» точки зрения, переход из одной веры в другую. Люди не обязаны терпеть то, что ставит под угрозу их мировоззрение, убеждения, идентичность и свободу.

Под этнической толерантностью понимается лояльное (терпимое) либо доброжелательное отношение к представителям других этносов, готовность к диалогу и сотрудничеству с ними в различных сферах – общественной, деловой, бытовой, а также действия в соответствии с этой ментальной установкой.

Этническая толерантность в условиях глобализации приобретает принципиально важное значение, так как выступает одной из возможных парадигм взаимодействия и взаимовлияния культур, способной противостоять тенденции снижения этнокультурного разнообразия, их унификации. В общественном сознании формируются гуманистические установки на утверждение идей диалога культур, новой системы ценностей как реальной возможности продвижения человечества к цивилизационному синтезу при сохранении «единства многообразия» культур.

Оппозиция «свой – чужие» в различном содержании присуща человечеству во все эпохи и имеет основополагающее значение для раскрытия любой культуры. Наполнение содержания понятия «толерантность» происходило в процессе исторического развития человеческого общества: от простой терпимости к присутствию рядом представителей других этносов и религий, через провозглашение принципа свободы совести и прав человека к признанию правомерности существования этнических, религиозных и других различий и готовности понять другого без предубеждения. На наш взгляд, толерантность присутствовала (а вернее, устанавливалась в качестве противовеса насилию) в адекватных каждому историческому периоду форме и масштабе, выступая механизмом самосохранения общественной системы.

Основу сегодняшних концепций толерантности составляют идея прав человека, признание естественного многообразия культур и религий, принципы ненасилия и ненанесения вреда другим. Проблемы этнической толерантности в поликультурном обществе хорошо трактуются у Дж. Берри, проанализировавшего взаимные установки представителей различных этносов, факторы аккультурации и адаптации и предложившего сравнительный подход, выявив также, что возникновению толерантности способствуют этническая идентичность и географическая мобильность индивидов [3].

Обобщая различные подходы к трактовке понятия этнической толерантности, следует рассматривать ее как сложную социально-психологическую установку личности, выражающуюся в терпимости к чужим обычаям, традициям, нравам, образу жизни, иным чувствам, мнениям и идеям.

Существует несколько основных уровней формирования этнической толерантности:

– федеральный, выражающийся в осуществлении государственной политики по формированию толерантности в обществе; высоком уровне развития законодательства в сфере этнонациональной политики; создании общегосударственных программ стимулирования, акций и кампаний в средствах массовой информации, формирующих установки доверия; пропаганды толерантности, противодействия различным формам социальной агрессии, жестокости и экстремизма; наличии общественной экспертизы, направленной на объективную идентификацию радикальных экстремистских материалов в разных формах общественной жизни, СМИ и Интернет; региональный уровень заключается в целенаправленном формировании этнической толерантности в полиэтничных регионах; регионах с наличием крупных миграционных потоков; регионах с исторически сложившейся этнической напряженностью вследствие проживания на одной территории конфликтующих этносов или правовой неотлаженностью национальных отношений, этнотерриториальных проблем; регионах, имеющих трудности, связанные с реализацией прав и интересов репрессированных, депортированных, переселенных и разделенных народов; регионах, где произошло проникновение тоталитарных и экстремистских сект в религиозную среду и политизация религии.

Важно то, что в современном мире предпринимаются эффективные и действенные меры по формированию этнической толерантности, проводится активная работа по профилактике экстремизма и других проявлений агрессии на национальной и этнической почве.

Етнічна толерантність формується не тільки на державному, але й на індивідуально-особистісному рівні, передбачаючи формування соціально-психологічних механізмів, сприяючих толерантному міжетнічному взаємодію, механізмів соціально-психологічної захисти заради збереження позитивної етнічної ідентичності і пов'язаної з нею етнічної толерантності; усунення етнічних фобій і негативної історичної пам'яті, отрицательного досвіду взаємостосунків з представниками іноетнічних культур

В цілях виховання у підліткового покоління терпимого стосунку до поглядів, звичаїв і образу життя інших народностей, підвищення дієвості міжетнічного і міжконфесійного діалогу, зменшення соціальної напруги і протидії екстремізму необхідно прививати, виховувати звички толерантного поведіння вже з малих років в сім'ї і школах.

Релігійно-етнічне різноманітність, безумовно, складає багатство духовної культури держави і є значимим фактором розвитку в тому випадку, якщо створюються умови, при яких представники різних національностей, етнічних груп, релігійних переконань користуються рівними громадянськими правами і свободами, в тому числі правом зберігати і розвивати власну культуру. Крім того на етнічну толерантність впливають наступні соціально-психологічні фактори: ступінь етнокультурної компетентності, психологічна готовність до міжкультурного і міжконфесійного діалогу, досвід і звички міжкультурного взаєморозуміння і взаємодії.

Література

1. Соціологія міжетнічної толерантності / отв. ред. Л. М. Дробіжева. – М.: Вид-во Інституту соціології РАН, 2003. – 222 с.
2. Локк Дж. Сочинення: в 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – 668 с. – С. 91-134.
3. Беррі Дж. Акумуляція і психологічна адаптація: огляд проблеми / пер. с англ. І. Шолохова // Розвиток особистості. – 2001. – № 3-4; 2002. – № 1.

Микола Головатий (Київ, Україна)

НАЦІОНАЛЬНЕ БУТТЯ І ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНИХ НАЦІЙ У ХХІ СТОЛІТТІ: ПАРАДИГМАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ І ПРОТИРІЧЧЯ

Означена проблема пов'язана головним чином з тим, що у ХХІ столітті, у зв'язку з надмірним, посиленням розвитком демократії, громадянських суспільств, у теоретико-соціальному, політологічному плані помітно стала «стиратися» межа між етнічним, національним і «загальнолюдським». Простіше – надто домінують твердження, що національний, етнічний аспект в бутті, існуванні народів поступається тому феномену, що йменується «політична нація» – великий суцільний без врахування будь-яких національних ознак людей у такому об'єднанні. Ці складні процеси викликають великий інтерес істориків, філософів, етнологів, соціологів, культурологів, представників інших галузей соціальних наук не випадково. Їх розуміння дає можливість більш предметно пояснити, чому сучасні держави є такими, якими дійсно є: неоднозначними, суперечливими, важко прогнозованими у своєму розвитку.

Спочатку, виокремимо найсуттєвіші аспекти національного буття.

Буття в цілому – це висхідна, домінуюча категорія у філософському осмисленні світу, людини, особистості. Як пишуть сучасні українські філософи М. Горлач, В. Кремень, М. Требін, – «Буття не виникло, не знищуване, єдине, непорушне, безкінечне, нічого не потребує, позбавлене почуттів і досягається думкою, розумом. Буття є сфера, що не має просторових меж. Буття є думка, розум людини, через який розкривається зміст світу для людини безпосередньо [10]. Зрозуміло, що це надто широке, об'ємне визначення, яке, по суті є змінною, динамічною, предметно-часовою і т.п. сентенцією. Тобто, достатньо однозначно феномен «буття» визначити неможливо, оскільки йдеться про обмеженість (за В. Калугою) пізнавальних можливостей людини загалом [16, с.53].

Дійсно, ще філософи античної доби зазначали, що буття є першоосновою всього сущого і ідентифікується з чимось сталим, незмінним, на відміну від змінного, мінливого. Навколо буття і небуття філософи у різні часи і розподілилися головним чином на матеріалістів і ідеалістів. Доцільно, однак, наголосити на думці видатного філософа Р. Декарта, який вважав, що

абсолютним буттям є мислення. «Я мислю, отже, – я існую», – писав він, будучи представником, так званої раціоналістичної філософії. До свідомості людини, як феномену буття, по різному, апелювали Платон, Парменід, Е. Гуссель та багато інших філософів різних часів.

Буття – це життя, свідомість, діяльність і багато інших компонентів, коли людина, за висловом древніх філософів може сказати словами українського філософа Ю. М. Білодіда «Життя – це процес складної взаємодії всіх форм існування буття, що виявляється, як відтворення та розвиток вищої форми руху» [5, с. 68]. В такому контексті, до речі, найчастіше саме і вживається термін «національний характер». Це – «сукупність найбільш стійких, основних для даної національної спільноти особливостей сприйняття оточуючого світу, форм реакції на нього» [25, с. 392]. Зрозуміло, що в національному характері тісно поєднуються як суто національне так і загальнолюдське.

Національне буття, за визначенням українських вчених М. Головатого та Ф. Канака, можна «розглядати в двох значеннях: а) життя людей у системі економічних, соціально-політичних і культурних зв'язків у межах певної країни; б) буття людей в межах моно- чи полі етнічних країн, зумовлене сукупністю етнокультурних відносин, ідей, уявлень та міфів» [14, с. 61]. Йдеться про національне буття як сукупність, взаємодію багатьох підсистем суспільства – економічну, політичну, культурну, духовну і т. ін., а також (у другому значенні національного буття), про «певну, більш-менш строго визначувану етнокультурну, індивідуальну й групову, побутову й суспільну реальність з тільки їй притаманним змістом і функціями» [там само, с. 62].

З усього різноманіття, національне буття завжди конкретне. Воно має лише йому властиві зміст, характер, специфічні особливості, завдяки яким окрема національна спільнота й виокремлюється з поміж інших спільнот у світі. І все ж проблема національного буття, його конститування, розвитку і т. ін. не є однозначною і потребує більш глибокого розгляду, пояснення. Тут варто пам'ятати, по-перше, що існують три основних виміри людського життя взагалі: природний, соціальний і духовний [20, с. 196]. Відтак, у такому «вимірі» варто підходити і до проблеми визначення національного буття, оскільки в людині є природне, і соціальне, і духовне. І усі вони – тісно пов'язані між собою. Найоб'ємніше і найскладніше, – саме духовне, бо воно стосується індивідуальної і групової психіки. Йдеться про потребу високого духовного розвитку кожної людини, оскільки «духовно розвинена людина це та, що усвідомлює саму себе і може свідомо керувати своїми вчинками, підпорядковуючи їх нормам моралі і права, спрямовуючи їх на досягнення суспільно значущих цілей» [там само, с. 201].

Проблема національного буття – це проблема ідеї, ідеології, проблема вибору векторів конкретного суспільного розвитку, за якого народ зберігає своє буття в його історичному розвитку. Попри багато теоретичних уявлень і підходів, багато фахівців (політологів, соціологів, філософів тощо) вважають, що в даному випадку це має бути саме консерватизм, як центристська ідеологія. Так українські фахівці, автори відомого «Етнократичного словника» (К.2007) пишуть: «Єдиним ідеологічним типом суспільного розвитку, який найбільше відповідає його об'єктивно діючим тенденціям та закономірностям, може бути тільки консерватизм, заснований на духовних цінностях і засадах патріотизму, традиційній релігії, суперетнічній єдності, міцності шлюбно-сімейних відносин, верховенства закону, свідомого вибору історичної долі» [13, с. 14]. Як підкреслює український вчений Г. В. Щокін, – «національна ідея полягає у збереженні традиційних духовних цінностей, захисті національного буття, його історії та культури, обстоюванні традиційної релігії, національної держави, родини та власності» [Там само, с. 389].

Зазначимо, що коли ведуть мову про національне буття, то обов'язково беруть до уваги і такі його феномени(складові) як: національна самоповага, національне середовище, національний дух, національний ідеал, національний менталітет, національний характер та багато інших, без яких таке буття уявити абсолютно неможливо. І все ж центральне місце з посеред згаданих та інших понять, категорій займає поняття «національно-державні інтереси», оскільки воно являє собою ті фундаментальні цінності, в яких відображені життєво найважливіші прагнення нації як сукупності громадян усіх національностей забезпечити територіальну цілісність поліетнічної (такою і є сучасна Україна) держави, гармонійне співіснування різних національно-етнічних, релігійних і культурних спільностей [2].

З багатьох досить різнобічних характеристик, національне буття багато в чому все ж пояснюється, проявляється як національна психологія, національний характер окремого народу. Г. Щокін наголошує на тому, що йдеться про «сукупність усталених національних особливостей, які формуються та виявляються в етнічній життєдіяльності, що визначає типові риси національної поведінки» [17, с. 198]. Це не випадкова точка зору. Так, видатний німецький філософ Г. Гегель у праці «Філософія духу» зазначав, що національний характер – це прояв суб'єктивного духу в різних природних умовах, які по суті визначають специфіку духовного світу націй, рас, особливий дух народу. При цьому за національністю і віросповіданням громадяни зберігають рівність. «Людина, за Г. Гегелем, має силу тому, що вона є людиною, а не тому, що вона єврей, німець, італієць, католик, протестант та ін.» [7, с. 323]. «Національний характер, зазначають українські вчені М. Головатий та М. Панасюк, – це сукупність відносно стійких психічних властивостей, що є спільним для більшості представників певної нації і відрізняють її (їх) від інших націй» [9, с. 267]. На формування рис національного характеру істотно впливають, соціальні, економічні, історичні, географічні, релігійні та інші чинники. Це – окремий аспект проблем, що потребує детальнішого осмислення.

Національне буття далеко не обмежується національним характером, де домінуючим є усталені психологічні риси народу та і сам національний характер не був і не залишається сталим, незмінним, бо в національному бутті тісно поєднуються багато компонентів : умови і спосіб життя; характер і особливості життєдіяльності; вплив інших культур на життя окремого народу і т. ін.

Замість поняття «національне буття», часто вживається поняття «буття етносоціальне». Це, за визначенням українського філософа В. Ятченко, «загальна і певною мірою абстрактна категорія, яка фіксує найзагальніші властивості етносоціального виміру дійсності» [17, с. 23-24]. Таке визначення поняття «національне буття» можна розуміти як дещо звужене, що подається саме як специфічна категорія етнології. Важливо, однак, що носієм національного є людина і в цілому народ, хоча таким носієм, одночасно, є й держава. Спільно вони мають дбати про збереження та розвиток такого буття на кожному конкретно-історичному етапі суспільного, як національного, так і світового розвитку.

Національне буття всякої країни має головним чином два взаємопов'язаних сектори прояву – внутрішньо-національний та загальносвітовий (геополітичний). Перше пов'язане із життям великої кількості людей у системі економічних, соціально-політичних і культурних зв'язків у межах певної країни, а друге – це людське буття в межах моно- чи полі етнічних країн, зумовлене сукупністю етнокультурних відносин, ідей, уявлень та міфів. У першому випадку – це специфічна внутрішня політика України, пов'язана з організацією та забезпеченням життя людей в межах країни – Україна, а у другому міжнародна політика, пов'язана з геополітичними виборами пріоритетів з одночасним збереженням і забезпеченням власних національних інтересів.

Закономірно, що з поняттями «національне буття», «національна ідея» досить близьким, ретроспективно визначеним є поняття «національний вибір». Йдеться про шлях стратегічного розвитку суспільства загалом. Так, визначаючи суть українського вибору, український вчений, громадський діяч В. Медведчук пише: «Це вибір нашого спільного гідного і демократичного майбутнього в країні, яку ми вважаємо своєю Батьківщиною і яку не маємо наміру залишати» [18, с. 523]. Зазначимо і те, що в умовах глобалізації, світової інтеграції з проблемами національного буття тісно переплітаються багато інших проблем, зокрема проблема громадянства, яка, до того ж, має три основні рівні – загальносвітовий, регіональний та національний. Ідея загальносвітового громадянства – далеко не нова і великою мірою виходить із універсальності прав людини. Прибічники такої ідеї обстоюють можливість громадян будь-якої країни мати паспорт ООН, проголошення цією організацією права людини бути громадянином світу і т. ін. Така ідея нині набуває ще більшого поширення і розголосу у зв'язку з розширенням і інтенсифікацією світового характеру міграційних процесів. Врешті і на завершення розгляду сформульованої проблеми маємо зробити таку заувагу принципового характеру. Національне буття по-різному і досить часто діаметрально протилежно поціновується, пояснюється, обстоюється владою і народом, особливо, коли влада максимально нелегітимна, не визнана. Чи не тому уряди, які є

найефективнішим механізмом щодо збереження, утримання влади, часто діють абсолютно всупереч народним інтересам.

Певна недооцінка, навіть на рівні буденної людської свідомості, національного буття на догоду чогось загальнолюдського (космологічного) – не випадковість, чи якась штучна конструкція. Як пише відомий американський політолог Олександр Джеффи С. «антикапіталістичні революції ХХ століття плекали надії на сильну державу у поєднанні із соціальним рівноправ'ям. Метою післявоєнних антиколоніальних революцій була побудова соціалістичних суспільств точно у такий спосіб. І лише недавно стали цілком видимі трагічні соціальні, культурні і інтелектуальні наслідки цих рішень» [1, с. 31]. В даному випадку проблема не лише у тому, що ідеального соціального рівноправ'я досягнути практично неможливо, але й у тому, що громадські демократичні засади облаштування життя, відсутність сильної державності і перевищення ролі і потенцій громадянського суспільства в координації життя соціумів не слід гіперболізувати. Тобто, державу і громадянське суспільство, як ще колись робив видатний філософ Т. Гоббс, ототожнювати зовсім не слід. «Ні один закон, – писав Гоббс, – не може бути несправедливим. Закон створює Суверенна Влада, а все що робить така влада, виправдано» [31]. Оскільки сьогодні найперше у теоретико-політологічному, та й у правовому плані існує помітне захоплення роллю громадянського суспільства у облаштуванні дійсно демократичного, гуманістичного життя людей, варто не просто «принижувати» роль державницького аспекту такого облаштування, а й віддавати належне такій державності: Наведемо при цьому досить характерну тезу Антоніо Грамші, який під впливом Г. Гегеля визначив громадянське суспільство як сферу політичного, культурного, правового і публічного життя, що займає проміжне місце між економічними відносинами і політичною владою [33]. Тобто, А. Грамші не лише радикально перечив ортодоксальному марксизму, він поєднував громадянське суспільство не стільки з демократією, скільки з миром.

Вже цитований нами Олександр Джеффи С., розмірковуючи над проблемою «нація-держава», пише: Посилений вплив міжнародних вимог до прав людини, глобальне розповсюдження громадянської солідарності стають дієвими факторами на сучасній світовій арені. Це, очевидно, той випадок, коли національні держави почали в чомусь поступатися своєю інституційною владою вище згаданим національним силам, зокрема, у економічній сфері» [1, с. 35]. І далі: «Національну спільноту можна розуміти не просто як первинну спільність, об'єднану успадкованими схильностями, а як асоціацію, що базується на розумінні, цінностях і якостях, які можна вважати досить розповсюдженими і сповна досяжними [1, с. 36].

Підкреслимо ще раз: нам сповна імпонує точка зору Д. Хелда відносно того, що «громадянське суспільство ніколи не може бути відділене від держави». Оскільки останнє забезпечує у всій своїй повноті легальне облаштування суспільства, тим самим вона значною мірою констатує перше [32].

На завершення вищевикладеного аспекту проблеми інституалізації громадянського суспільства як феномену, вкажемо на декілька найпоширеніших (відмінних між собою) трактовок, або ідентифікативів громадянського суспільства, притаманних головним чином зарубіжним (американським) філософам, соціологам, психологам тощо. Вони такі: а) Алан Вольф – ототожнення громадянського суспільства з приватною сферою сім'ї і добровільних організацій; Патеман пов'язує громадянське суспільство головним чином з патріархальними сімейними відносинами; Адам Селігман асоціює громадянське суспільство з принципами розуму в надто абстрактному сенсі; Арне ототожнює державу і громадянське суспільство; Кіммерлінг вважає громадянське суспільство основною загрозою демократії тощо.

Зазначимо головне:

– громадянське суспільство – система, до якої належать більшість людей і яка живиться усіма

сферами суспільства;

– громадянське суспільство – сфера (спосіб) політичного життя людини;

– громадянське суспільство (за Дж. Александером) – це те, до чого людина належить одночасно з належністю до різноманітних соціальних інститутів.

Вочевидь, що лише з урахуванням викладеного можна «поєднати» й одночасно, «розвести» державу і громадянське суспільство.

З національним буттям та іншими подібними феноменами суспільного життя надто тісно поєднується феномен «політична нація», оскільки фактично до середини ХХ століття в суспільній, особливо марксистській (радянській) науковій думці домінувало поняття «етнічна нація». Тобто, націю головним чином пояснювали як єдність етнічного характеру.

Проблема формування (а, значить, і пояснення) політичної нації актуально постала в кінці ХХ століття. Вона складна, багатоаспектна і неоднозначна. Центральними феноменами для розгляду такої проблеми є: політична нація, демократія, загальнонаціональні фактори єднання багатонаціональної держави у цілісний, духовно і організаційно згуртований соціум, спроможний вирішувати будь-які проблеми державотворення. У такому контексті, за логікою наукової розвідки, їх варто розглядати, беручи до уваги світову практику формування політичних націй та розвитку демократичних процесів організації суспільного життя та власне, українські реалії у їх історико-генетичному розвитку та практичній реалізації, в тому числі і на початку ХХІ століття.

Серед багатьох суспільних, політичних феноменів сучасності чи не найскладнішим і недостатньо дослідженим дійсно є сам феномен «політична нація». З поміж великої кількості визначень поняття, «політична нація» візьмемо як узагальнене, робоче, сформульоване і достатньо обґрунтоване українським політологом В. Вілковим: «Це сукупність громадян країни, які незалежно від їхнього соціального статусу, мови, віросповідання, походження та інших соціально-групових відмінностей, мають рівні права і на основі демократичних інститутів політичної влади та форм політичної участі, законодавчо встановлених норм і процедур, здійснюють державне самоврядування, мають політичний і юридичний суверенітет, поєднані почуттями солідарності та ідеологією патріотизму» [22, с. 590].

Фактично у такий спосіб (з незначними відмінностями) політичну націю розумів основоположник цього терміну німецький історик Ф. Майнеке, пізніше – Г. Гроцій, Дж. Локк, Т. Гоббс, Алмонд, Р. Бендікс, О. Дан, К. Дойч, М. Манн, Л. Пай. В сучасній Україні такому думку поділяють О. Власюк, В. Крисаченко, М. Михальченко, А. Пахарев, Ф. Рудич, М. Степико та інші фахівці. Зокрема, автори колективної монографії «Українська політична нація» (2004) пишуть: «Певну людську спільноту можна вважати політичною нацією за умови, коли є чинними дві такі ознаки: по-перше, об'єднання певної людності у такий соціальний інститут як держава, тобто політична організація суспільства, створювана для реалізації його владних і регуляторних функцій; по-друге, наявність у державі повноти народовладдя, або принаймні його історичних елементів, як механізму виявлення та реалізації волі й інтересів громадян суспільства» [24, с. 6]. Погодьтеся, що важко встановити, коли велике об'єднання народу, соціум є, власне, політичною нацією.

Не вдаючись у специфіку, особливості розуміння і пояснення самого поняття «політична нація», вкажемо на: а) об'єктивні засади формування такого феномену; б) специфічні особливості формування політичної нації в сучасній Україні та існуючі в цьому плані реальні проблеми.

Щодо об'єктивних засад формування політичних націй, то в першу чергу тут варто виділити модернізм, притаманний особливо ХХ століттю. Бо саме він сприяв тому, що політичну націю почали розуміти і пояснювати не інакше, як відповідний не етнічний (або чітко етнічно означений), але політичний конструкт, розуміючи під ним «націю-державу». На державу у сучасних умовах «поклали» націєутворюючу, консолідуючу функцію, культурної, мовної та іншої уніфікації населення. Тут, якихось заперечень висловити досить важко.

Другою об'єктивною засадою формування політичних націй є потужна інформатизація сучасних суспільств, вирішальний вплив на їх розвиток глобалізаційного характеру світових процесів. Такі процеси досить активно руйнують національний суверенітет і територіально-політичну єдність громадян. До цього додаються посилені міграція, реальна існуюча етнокультурна та релігійна диференціація. Тобто, глобалізація, – це далеко не благо для усього людства.

Врешті, національні уряди значною мірою втрачають монополію на владу і її ресурси. Звідси і певний національний ренесанс, притаманний сьогодні достатньо великій кількості країн. Та і розпад окремих з них (типу СРСР, Югославії) – яскраве тому свідчення.

Що ж у таких умовах і за таких процесів вирішальним чином виявило себе в практичному житті сучасних держав? Принципових змін, найперше, набула влада, система і механізми її функціонування. Як слішно зазначає український політолог Т. Панченко, сучасні трансформації нації-держави спричинили необхідний «перерозподіл функцій і

відповідальності у вертикальній – між владними суб'єктами різних рівнів – та горизонтальній – між владою, громадянським суспільством і ринком площинах [21, с. 1]. Цей процес, одночасно, принципово вплинув на демократію, демократизацію суспільного життя. По-друге, надто інтенсивною стали розвиватися і виявляти себе у суспільному житті громадянські суспільства.

Вище викладені сентенції об'єктивного характеру дають всі підстави стверджувати що попри великі і різні за суттю розходження у думках стосовно політичної нації взагалі, маємо сходитися на тому, що об'єктивно формування такої нації в Україні, як і в багатьох їй подібних країнах, не уникнути. Тут є декілька принципових обставин, які даються взнаки, які варто брати до уваги. Перша. Процеси інформатизації, світової глобалізації суттєво руйнують національний суверенітет багатьох країн і уникнути такої руйнації в XXI столітті не вдається навіть яскраво вираженим етнічно однорідним державам. Багато держав все сильніше будуть намагатися зберегти свої етнічні ознаки навіть за потужної економічної, політичної інтеграції.

Друга. У світі все помітнішою стає тенденція переходу від позитивної державності до регулюючої, а самі по собі суспільства перетворюються з суспільств спостерігачів на суспільства учасників (громадянські суспільства). Такі процеси посилено «вимагають» формування політичних націй.

Трете. Державний суверенітет у багатьох випадках не є чимось однозначним: відбуваються складні процеси передачі державного суверенітету різноманітним субнаціональним, регіональним і т. ін. структурам. Однак, сильна державність в цьому випадку є ще більш необхідною, запитаною часом, тому, що без сильної державності практично неможлива сильна, дієва демократія. Тобто, принцип субсидіарності слід використовувати у державному будівництві досить виважено і навіть обережно. Варто при цьому враховувати, що багато міждержавних (міжнародних) об'єднань нині далеко не спроможні виявити свою дійсно об'єднуючу, координуючу, миротворчу роль.

Четверте. Маємо беззастережний факт: українське суспільство, нехай і з великими труднощами та проблемами, але все ж демократизується. При цьому братимемо до уваги те, що у найпростішому визначенні маємо чотири основних історично сформованих моделі демократії: полісна демократія античності; комунальна демократія європейського середньовіччя; представницька демократія Нового часу; поліваріантні моделі демократії Новітньої доби. Акцентуючи увагу саме на останніх, вкажемо на слідувачу обставину принципового характеру. Варто постійно пам'ятати і враховувати, що за будь-яких моделей демократичного розвитку в демократії, як і у будь-якому соціальному процесі, є речі першого і другого порядку. Перші – вирішальні, всі інші – похідні від перших. Якщо брати суспільне життя у його найширшому об'ємі, то до першого порядку принципових речей варто віднести права людини. Саме їх країни світу, уряди, політики ставлять на перший план, на їх основі будують державотворчі процеси.

За усієї неоднозначності у розумінні феномену «політична нація», все є не можна не погодитися і з тим, що соціальні, політичні та інші права людини сьогодні не можна ставити в пряму залежність від національної, етнічної чи іншої належності громадян. Якщо вести мову про сучасну Україну, то вона ніколи не була і не є однорідною за національною, релігійною, соціальною, регіональною і багатьма іншими ознаками, а тому спрощено ставиться до процесів формування політичної нації немає жодних підстав.

Далі. Демократією ми не маємо наміру розглядати у класичному політологічному ключі. Тут спочатку вкажемо на суспільну ситуацію, що стосується загальнодержавної об'єднуючої ідеї, що, власне, і є центральним елементом демократії. Йдеться про об'єднуючу ідею, без якої не можуть існувати ні політична нація, як така, ні держава, соціум в цілому. Політична держава, не може існувати і діяти без такої консолідуючої ідеї, взагалі, хоча і така ідея, об'єктивно, є рухливою, не залишається сталою. Про це говорили Т. Гоббс, Дж. Локк, філософи, історики більш пізнього часу [8]. Впродовж двадцятиріччя державотворення в Україні під такою ідеєю здебільшого розуміли і розуміють національну ідею, хоча часто реальний її сенс пояснюють надто неоднозначно. Відомий український етнополітолог І. Варзар досить влучно акцентує увагу на тому, що національна ідея – це «науково-засадована думка про історичну місію якогось народу-етносу на вітчизняному

геополітичному терені» [6, с. 15]. Це, на нашу думку, досить влучне пояснення історико-генетичної, генезисної, державотворчої ідеї, яка і має бути фактором цивілізаційного єднання полі етнічних зібрань у єдину спільність.

Тут варто зробити слідуєче принципове зауваження до того, як перейти до третього феномену творення політичної нації і державності – загальнонаціональних об'єднуючих факторів: національна ідея, що ґрунтується не на духовності але лише на економічній, політичній чи іншій кон'юнктурі, ніколи не буде по-справжньому реалізована в інтересах людини, усього суспільства. Як яскраво підтвердила друга половина ХХ століття розвитку держав, перш за все на європейському, та й на інших континентах, ідея суспільства споживання виявилася хибною і фактично далеко негуманною. Свідченням цьому – криза лібералізму у багатьох країнах, потужний розвиток неолібералізму, повернення до консерватизму і традиціоналізму. Це виявляється в політиці, економіці, духовному суспільному розвитку багатьох держав все помітніше. І надалі, впевнені, цей процес посилюватиметься.

Сучасний суспільний прогрес пов'язаний перш за все з суспільством, де реалізуються права людини, де врегульовані і не пущені на самоплив різноманітні дозвілєві процедури, де держава не лише стоїть на сторожі, але й обслуговує людину. Яскравими прикладами у цьому плані можуть бути головним чином скандинавські держави, окремі центральноєвропейські країни, які нині, як ніколи, відчувають велику потребу не стільки матеріально-ліберального, скільки духовно цивілізаційного розвитку, в основі якого була і залишається турбота про людину, її права і свободи. Та й в плані цінностей маємо все більший потяг людей не до економічних але до духовних сентенцій.

Аналізуючи характер сучасних демократичних суспільних процесів взагалі, фахівці наочно переконуються в тому, що це надто складний, а часто і протирічливий, загрозливий феномен формування людських відносин. Більше того, щоб мати справжню демократію, як дієву норму суспільного життя, треба мати не просто демократичну владу, громадянське суспільство, відповідні суспільні відносини, необхідно мати певну критичну масу громадян, що є реальними носіями демократичних норм життя, демократичних відносин. Одномоментно утворити таку масу абсолютно неможливо: належить витратити для цього десятиліття освітнього, наукового, виховного процесів.

Дух творить собі форму, а не навпаки. Тут важливо нагадати, що одним з найважливіших консолідуючих народ факторів є рівень міжособистісної довіри між людьми. У порівнянні з країнами, де він становить до 40%, в Україні – всього 20%. Це означає, що ми не маємо: а) достатньо сформованого громадянського суспільства; б) необхідних умов для практичного здійснення самоорганізації і самоврядування. Вочевидь, при цьому, що найдемократичнішим і найгуманнішим може бути саме таке суспільство, де мають абсолютний пріоритет права людини. Такі права мають бути вищими за права держави. Зазначимо, що формальне реальне народовладдя в Україні ст. 5 Конституції України закріплене. Визнання того, що носієм суверенітету і єдиним джерелом влади в Україні є народ, ще автоматично не забезпечує таку владу (верховну) народу. Існує реальна потреба законодавчого (можливо, «Закон про народовладдя») визначення формату такого народовладдя, повноважень, функцій народу тощо. Йдеться про правове оформлення суб'єкта народовладдя у повному об'ємі.

Парадокси суспільного поступу України нині можна схарактеризувати так: не вийшовши з кризи історії, Україна потрапила в кризу перспективи. Ще донедавна гострі суперечки навколо національної ідеї взагалі, як стратегії розвитку української спільноти, фактично нічим за двадцятиріччя незалежності не завершилися. Більше того, невизначеність проблеми, – яке суспільство будемо, – проглядається все гостріше, поглиблюючись численними кризами внутрішнього і зовнішнього характеру.

Вочевидь, що ядром державотворчих процесів в Україні має бути ідея формування творення гуманного, справедливого суспільства. Ще великий Аристотель свого часу доречно зазначав, що державним благом є справедливість, тобто те, що служить загальній користі» [3, с. 380].

Останнім часом теоретики, політики-практики все частіше і більше вдаються до визначення і конституювання громадянського суспільства у сучасних соціальних відносинах між державою і громадянином. Це – об'єктивна реальність, оскільки доля демократії, формування громадянського суспільства великою мірою залежить від впливу людини, громади, громадянського суспільства на

державу з тим, аби держава все повніше функціонувала задля інтересів людини, соціуму. Саме по собі громадянське суспільство, за твердженням Г. Гегеля, починається з моралі.

Об'єднавчі процеси в Україні істотно гальмуються також за відсутності бодай ситуативної якщо не загальнонаціональної єдності еліти. Звідси – брак політичної волі, стратегічних загальнонаціональних програм, рішень, загально колективних конструктивних дій.

І, насамкінець, зауваження такого загального підсумовуючого характеру. Все гостріше в державному будівництві України сьогодні дається взнаки принцип субсидіарності, як важливіша засада оптимального, розумного і раціонального розподілу владних повноважень: між державою і суспільством, між державною владою і громадянським суспільством і т. ін. Фактично постає питання децентралізації всієї системи управління на догоду місцевому самоврядуванню. То ж, об'єктивно і показово, що Верховна Рада України у липні 2015 року прийняла рішення про внесення певних змін до діючої (1996 р.) Конституції України, де поряд з іншими, є положення, пов'язані з децентралізацією влади, посиленням владних повноважень виконавчих органів влади на місцях. Це – логічна потреба часу, оскільки самоврядний потенціал був одвічно одним із важливіших складників фактично генетичного коду (ментальності) українства. Цю ментальність українства, як здатність до громадсько-творчої ініціативи саме знизу, чудово розумів і спробував зреалізувати як систему місцевого самоврядування ще Пилип Орлик у своїй Конституції 1710 року. М. Костомаров називав таку ментальність жадобою свободи, коли стихія вільної самодіяльності поставала настільки сильно, що Україна «не хотіла знати ні царя, ні пана».

Зрозуміло, що у невеликій статті, важко дати бодай основні тези, щодо формування політичної нації, та тих об'єднуючих феноменів, що мають прискорити становлення української державності. Тут ми торкнулися лише домінуючих ліній цього процесу пов'язаних із національним буттям українства. Зрозуміло, що таке буття було і залишається ситуативно-часовим, об'єктивним, суб'єктивним. Таким його і маємо реально враховувати.

Література

1. Александер Джеффри С. парадокси гражданского общества // Социология : теория, методы, маркетинг. – 1991. – № 1. – С. 27-41.
2. Антонюк О. В. Основы этнополитики : Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К. : МАУП, 2005.-432 с.
3. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 376-612.
4. Базалук О. О. Сутність людського життя / О. О. Базалук. – К. : Наукова думка, 2002. – 271 с.
5. Білодід Ю. М. Філософія : український світоглядний акцент : Навч. посібник для вищих навчальних закладів. – К. : «Кондор», 2006. – 356 с.
6. Варзар І. М. Політолого-етнологічний сенсо-зміст «національної ідеї» в історіолого-релятивних аспектах // Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. – Серія 22. [відп. ред. О. В. Бабкіна]. – Видавництво Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, 2012. Вип. 7. – 135 с.
7. Гегель Г. Философия истории // Сочинения. – Т.8. – М. : основы, 1996. – 491 с.
8. Гоббс Томас. Избранные произведения. – В 2-х томах. – Т. 2 [Пер. с англ.]. – М. : Мысль, 1965. – 750 с.
9. Головатий М. Ф. Соціальна політика і соціальна робота : термінол.-понятійн. словник / М. Ф. Головатий, М.Б. Панасюк. – К. : МАУП, 2005. – 560 с.
10. Горлач М. І. Кремень В. Г., Требін М. П. та ін. Основы философских знаний : Підручник. – К. : Центр учбової літератури, 2008. – 1028 с.
11. Доброхотов А. А. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М. : Основы, 1986. – 451 с.
12. Каргунов О. Західні теорії нації. Плюралізм думок, дефіцит понять // Віче. – 1996. – № 6.
13. Етнократичний словник : Енцикл.-довід. слов. / За ред. О. В. Антонюка, М. Ф. Головатого та Г. В. Щокіна. – К. : МАУП, 2007. – 576 с.
14. Канак Ф. М., Головатий М. Ф. Країна у світовому просторі : національне буття і міжнародна відповідальність // Украина в современном геополитическом пространстве. сб. науч. трудов. – К., МАУП, 2000. – 155 с.

15. Крисаченко В. С., Степико М. Т., Власюк О. С. та ін. Українська політична нація : генеза, стан, перспективи / за ред. В. С. Крисаченка. – К. : НІСД, 2004. – 648 с.
16. Культурологічний словник / За ред. В. І. Рожка, О. В. Антонюка. – К. : НМАК.- 364 с.
17. Малий етнополітичний словник / О. В. Антонюк, В. І. Волобуєв, М. Ф. Головатий та ін. – К. : МАУП, 2005. – 288 с.
18. Медведчук В. В. Громадянське суспільство : Український вибір : моногр. / В. В. Медведчук. – К. : Логос, 2012.- 568 с.
19. Опарин А. И. Жизнь, ее природа, происхождение и развитие. / А. И. Опарин. – Наука, 1968. – 280 с.
20. Основи філософських знань. Підручник. Для студентів освітньо-кваліфікаційного рівня – молодший спеціаліст / В. А. Буслинський, П. І. Скрипка.
21. Панченко Т. В. Реалізація принципу субсидіарності у сучасному демократичному розвитку : політико-культурні детермінанти : автореф. дис. докт. політ. наук. : 23.00.03 / Панченко Тетяна Василівна. – К., 2012. – 38 с.
22. Політологічний словник : Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / За ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. – К. : МАУП, 2005. – 792 с.
23. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М. : Политиздат, 1992. – 545 с.
24. Українська політична нація : генеза, стан, перспективи / за ред. В. С. Крисаченка. – К., Основи, 2003. – 341 с.
25. Філософія політики : Короткий енцикл. словник / Авт.-упоряд. : Андрущенко В. П. та ін. – К. : Знання України, 2002. – 670 с.
26. Франк Л. С. Реальность и человек. – М. : Республика, 1997. – 479 с.
27. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 421 с.
28. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., Прогресс. – 1993. – 501 с.
29. Хаксли Дж. Удивительный мир эволюции / Пер. с англ. – М. : Мир, 1971. – 110 с.
30. Ян Э. Государственное и этническое понимание нации : противоречия и сходство // Полис. – 2000. – №1. – С. 39-49.
31. Hobbes T. Leviathan. –New York, 1958/ – p/ 388.
32. Held D/ Models of democracy. – Stanford, CM, 1987. – p. 281
33. Cramsci A. Selection A the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. – London. 1971.

Анатолій Кавун (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ОЦІНКИ ІСТОРИЧНИХ ПОДІЙ

На сучасному етапі розвитку української державності, як ніколи, важливим є питання консолідації суспільства, особливо з урахуванням тих політичних, економічних та військових викликів, які постали перед країною.

Досвід розвитку демократичних держав засвідчує, що важливою складовою консолідації суспільства є виховання у населення толерантності (у розумінні терпимості).

Толерантність (від лат. – терпіння) – різновид взаємодії та взаємовідносин між різними сторонами – індивідами, соціальними групами, державами, політичними партіями, за якого сторони виявляють сприйняття і терпіння щодо різниці у поглядах, уявленнях, позиціях та діях. Поява терміну «толерантність» у політичній теорії й практиці характерна саме для сучасного стану світового співтовариства, коли люди все більше розуміють необхідність установлення цивілізованих, дружніх взаємовідносин між різними народами і країнами. З наукового погляду доцільно виділити декларативний, реляційний та акційний види толерантності. Як свідчить історія людства і наше повсякденне життя, буває часто декларативна толерантність, коли ні відносини, ні дії не відповідають заявам і промовам. Толерантність становить перший ступінь позитивних взаємовідносин, що утворюють триаду : толерантність – повага – співробітництво [1, с. 661-662].

Керівництво нашої держави завжди заявляє про необхідність толерантного ставлення до історії України та розвитку державності, але як свідчать їх дії, це тільки декларативна толерантність, що має негативний вплив на стан суспільства та відносини в ньому. Це питання стосується й ролі та місця революційних подій 1917-1920 рр., а також Другої світової війни в історії України. При висвітленні питань війни виникає, особливо останнім

часом, багато недоречностей, що має негативний вплив на настрої в суспільстві. Необхідно забезпечити правильне, повне і всебічне вивчення цього періоду, враховуючи при цьому не тільки думку окремих вчених, політиків і політичних сил.

Керівництво держави в своїх діях відносно історичних подій, абсолютно не враховує етнічний склад населення, а в Україні проживає значна кількість народів та народностей. В той же час праві та праворадикальні сили намагаються різними способами вивищити титульну націю. Звичайно такий підхід до національного питання не слугує толерантному ставленню національних меншин до влади. Останнім часом значний вплив на прийняття рішень з державних та національних питань має Галичина, населення якої складає близько 20% від загальної чисельності населення України. Ось, що сказав з приводу «декомунізаційних законів» урядовий уповноважений з питань етнонаціональної політики Г. Друзенко : «...але ці закони – це галицький погляд на всю Україну. Так, комуністичний режим зробив багато злочинів, але давайте не будемо забувати, чому, наприклад, багато бійців УНР перейшли на бік червоних. Тому, що розчарувались в безпорадності УНР. Більше того, як можна відкидати саму Україну в цей значний історичний період і розквіт української культури в 20-х роках ХХ ст.». І далі він зазначає : «...потрібно сказати людям, що Україна – це простір свободи. Ми не збираємось когось асимілювати. У вас є право зберігати свою ідентичність. Залишайтеся собою. Розмовляйте на своїй рідній мові. Любіть своїх письменників. Розвивайте свою культуру. У вас на це є повноваження та ресурси. Видавайте книги, організуйте фестивалі. Все у ваших руках» [2, с. 3]. Очевидно, такий підхід буде більш продуктивним та сприятиме толерантному ставленню до влади. Проте керівництво уряду прийняло рішення про ліквідацію цієї посади. Та чи сприятиме це зростанню толерантності в українському суспільстві ?

Цікавою з приводу єдності українського народу є також думка академіка П. Толочка : «Думаю, ніколи український народ не був таким розділеним, як зараз. Проте у нас надають перевагу заспокійливим лозунгам, викривлено розуміючи сутність України. У нас дуже складна країна, де національна політика повинна бути вивіреною і прорахованою, щоб не образити ні православних, ні греко-католиків, ні татар, ні інші народи. Але ми абстрагуємось від всього цього, висуваючи на перший план тільки Україну в її галицькому варіанті» [3, с. 1].

Крім того, на державному рівні абсолютно не враховується те, що населення різних регіонів країни є прихильниками різних політичних культур. «Характер і стан політичної культури справляють істотний вплив на формування і функціонування політичної системи та інститутів, на особливості політичного режиму, взаємовідносини між громадянами і владою, на політичну поведінку людей та їх громадсько-політичних організацій. Характерні риси і особливості політичної культури зумовлюються конкретно-історичними, економічними, соціально-класовими, національно-етнічними, регіональними, професійними та іншими чинниками» [1, с. 507]. Тому населення різних регіонів по-різному сприймає дії владних інститутів, а значить, не буде в повній мірі толерантно до них ставитись.

Яскравим прикладом нерозуміння особливостей населення є скасування Верховною Радою мовного закону (закону Колесніченко-Ківалова). І навіть те, що він не був підписаний в. о президента О. Турчиновим, це призвело до негативного сприйняття владних дій у Криму та на Сході, що разом із зовнішньою підтримкою цих настроїв призвело до значних негативних наслідків.

З подальшого розвитку подій бачимо, що влада не вчиться на своїх помилках. Так, останнім часом Верховна Рада прийняла низку законів з «декомунізації», ними забороняється комуністична символіка та ідеологія, визнаються борцями за незалежність воїни УПА. За Конституцією Україна – демократична держава. А значить, проголошуються основні принципи демократичного суспільства, один з яких – свобода, що означає економічну, політичну та ідеологічну свободу особи. Очевидно, що ці закони певним чином обмежують права та свободи громадян, що є певним кроком до запровадження тоталітаризму. Чи сприятиме таке обмеження толерантному ставленню до влади значної кількості населення України ? Тим більше, що аналогічні закони було свого часу прийнято, наприклад, в Молдові, Польщі, Чеській Республіці, Угорщині, проте за висновками судів та рекомендацій Венеційської комісії вони були скасовані, як такі, що порушують права громадян.

Дивною була і поведінка української делегації на 69-й сесії Генеральної Асамблеї ООН 21 листопада 2014 р. про боротьбу з героїзацією нацизму. «За» проголосували 115 країн зі 193, країни ЄС утримались, «проти» проголосувало тільки три країни – США, Канада та Україна [4], що, для країни, яка сильно постраждала в роки Другої світової війни, не додало поваги та авторитету на міжнародній арені.

Прийняття в 2015 р. Закону України «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у ХХ столітті» [5], яким було визнано ОУН-УПА борцями за незалежність України, також викликало неприйняття цього рішення значною частиною населення України та сусідніх держав, що негативно вплинуло на толерантне ставлення населення до влади. Так, представники Польщі, яку досить часто називають головним адвокатом України в ЄС, часто згадують «Волинську різню», в ході якої, за різними оцінками, вояками УПА було знищено від 100 до 200 тис. поляків. «Для поляків очевидно, що будь-які спроби шанувати пам'ять лідерів УПА і ОУН – це історичний плювок України в лице сусідній Польщі» – зазначив польський політолог М. Піскорський [6]. Ще більш незрозумілою є поведінка наших політиків, коли після виступу у Верховній Раді президента Польщі Б. Комаровського, в той же день було прийнято цей закон, що, за оцінками політологів, призвело до програшу ним президентських виборів. Польський журналіст Якуб Логінов зазначив: «Українська влада не вчиться на власних помилках, а повторює їх і надалі – ті ж самі, які призвели до розповсюдження антиукраїнських та проросійських настроїв у Словаччії та Чехії».

Така тенденція спостерігається і у Польщі. Серед 70% не солідарних з Україною поляків помітну, але не саму важливу групу складають люди з відкрито антиукраїнськими переконаннями. Вони думають, що всі українці вважають Степана Бандеру героєм, а значить, винуваті у Волинській різні, у них на руках кров. Вони в кожному українці бачать «бандерофашиста», який тільки і мріє щоб убивати поляків». Такі переконання в Польщі зростають. І цих людей не переконаєш. Хоча їх і не так багато (максимум 10-15%), та галас вони здійснюють значний. Проте не вони головна проблема, а ті 50% поміркованих, які не відчувають симпатії до України з інших, більш об'єктивних причин» [7, с. 5]. Негативні наслідки для толерантного ставлення до України мало прийняття цього закону і для підписання «Угоди про асоціацію з ЄС». Так, парламент Чехії 20 травня 2015 р. не ратифікував цей документ, оскільки він був заблокований шляхом накладення вето фракцією комуністів, які виступають проти «декомунізаційних законів» та проти героїзації ОУН-УПА, підрозділи якої в кінці 40-х років ХХ ст. вели бойові дії проти урядових військ на їх території. На основі таких прикладів важко говорити про зростання толерантного ставлення до дій української влади і на міжнародному рівні.

Прийняття Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» [5] також справило негативний вплив на толерантне ставлення до влади, адже заборона символіки, яка для значної частини населення, а особливо людей старшого віку має певне ідеологічне та емоційне навантаження, з нею вони прожили все життя і брали участь у війні.

Негативний вплив, на мою думку, мали і перекося в пресі та на телебаченні при висвітленні участі українців у війні напередодні святкування 70-ти річчя завершення Другої світової війни. Прикладом є те, що кілька десятків разів на день на усіх телеканалах демонстрували, як символ перемоги у Другій світовій війні, підняття американського прапора на незначному островку Іводзіма в Тихому океані, в якому брав участь американець українського походження Майкл Стренк. Цій події було присвячено чимало публікацій, зокрема «Майкл Стренк: прапороносець Іводзіми» [8, с. 45-47]. І ніхто не звернувся до висвітлення подвигу Героя України О. Береста, який брав участь у встановленні прапора Перемоги над Рейхстагом та інших героїв-українців. Чи є ці події рівнозначними і чи не є це спробою применшення ролі українців у звільненні України і країн Європи від німецьких окупантів? Яким чином повинні сприймати наші громадяни такі викривлення та чи додає це толерантного ставлення до державної політики відносно історичного минулого?

Цікавим в цьому контексті є твердження Марка Найдорфа: «На наших очах робиться спроба післямайданної консолідації суспільства на основі антикомунізму. Знецінений часом символічний спадок СРСР виявився несподівано висунутим у центр національного питання дня. З одного боку, на тлі протилежної тенденції в РФ заперечення радянського спадку демонструє ментальну дистанцію між Україною та Росією. І в той же час боротьба з пам'ятниками радянським

лідерам, перейменування вулиць, заборона на пропаганду радянської символіки, питання про заборону комуністичної партії можуть створити враження радикальних змін, затемнити їх слабку прояву в інших, матеріально значимих сферах» [9, с. 10].

Як бачимо, дії влади далекі від декларацій про демократію і не спрямовані на консолідацію суспільства, на виховання толерантного ставлення населення до думки різних політичних сил та окремих громадян з оцінки тих чи інших історичних явищ. Представники влади, очевидно, сподіваються, що прийнявши той чи інший закон, можна заборонити або примусити думати та діяти усіх однаково, а це вже є сповзання до тоталітаризму. Ми живемо в державі, яка декларує побудову демократичного суспільства. Все це призводить до значних електоральних втрат політичних сил, які перебувають у владі, зниження рейтингу їхніх лідерів, а також президента та прем'єр-міністра, про що свідчать, наприклад, соціологічні дослідження Центру Разумкова за квітень 2015 р. [10] та Київського міжнародного інституту соціології за травень 2015 р. [11]. Хоча багато соціологів вважають, що основний вплив на падіння рейтингів та електоральної підтримки населення мають економічні негаразди та падіння рівня життя, але не потрібно відкидати і погіршення толерантного ставлення населення до влади з-за прийняття рішень та законів, які не враховують особливостей України як багатонаціональної країни з різними політичними культурами в її регіонах.

Література

1. Політологічний енциклопедичний словник / упорядник В. П. Горбатенко; за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.
2. Ведерникова И. Бывший НЕуполномоченный, или Как система пережила кризис и отторгает «чужих» // Информационно-аналитический еженедельник «Зеркало недели». – № 19. – 30.05-6.06. 2015.
3. Академическое мнение // Рабочая газета. – № 68. – 14.05. 2015.
4. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
5. Офіційний портал ВРУ rada.gov.ua
6. russian.rt.com
7. Логинов Я. Украина проигрывает информационную войну в Польше. Не из-за Путина... // Информационно-аналитический еженедельник «Зеркало недели». – № 20. – 06-12.06. 2015.
8. Гоменюк І. Майкл Стренк: прапорносець Івдзімі // Журнал «Миротворець». Пілотний випуск. – травень 2015. – С. 45-47.
9. Найдорф М. Постноменклатура // Информационно-аналитический еженедельник «Зеркало недели». – № 21. – 13-19.06. 2015.
10. http://razumkov.org.ua/upload/1428331976_file.pdf
11. <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=526&page=1>

Борис Канівець (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРИЧНОЇ ОБ'ЄКТИВНОСТІ

XX століття можна охарактеризувати як епоху перманентної кризи у філософії і науці, що пов'язана з плюралізмом філософських та наукових теорій. Протягом століття нівелюється марксистсько-ленінська, модерна та постмодерна філософські парадигми, у фізиці співіснують теорія відносності А. Ейнштейна і квантова механіка, формується синергетика. У кризі опиняється й історична наука, ставиться питання про те, чи взагалі вона може бути наукою, що пов'язано з загальним скепсисом нарративного ідеалізму та й постмодерної філософії історії загалом. Так, Х. Уайт ототожнює історію з фантазією, вказуючи на її повну суб'єктивність. Відтак, проблема історичної об'єктивності є однією з найважливіших проблем сучасної філософії історії.

Історія має справу з минулим, тобто з тим чого вже не існує в реальності, тому вона завжди є репрезентацією. Насправді, історик у процесі своєї роботи не стільки описує минуле, скільки інтерпретує його у відповідності до своїх світоглядних переконань.

У такому контексті варто розрізняти історичне дослідження та написання історії. Загалом панує думка, що історичне дослідження завжди об'єктивне. На етапі дослідження історик керуючись конкретно-історичними методами, збирає матеріал, який відповідає

обраній ним проблематиці. У першу чергу йде збір первинної історичної інформації, тобто фактів, які є об'єктивними. Унаслідок цього історик отримує дійсно об'єктивну інформацію. Проте, зазвичай, кількість фактів надзвичайно велика і використовувати та подавати їх усі немає сенсу, тому факти фільтруються. У процесі фільтрації історик свідомо чи несвідомо використовує свої світоглядні переконання. Важливість факту для дослідження залежить певною мірою від позиції історика. Так, один і той самий факт з історії економіки Радянського Союзу може бути важливим для історика який підтримує соціалізм і бути не важливим для історика, який дотримується ліберальних поглядів. Таким чином, навіть процес історичного дослідження частково опосередкований особистістю історика.

Для того щоб провести дослідження максимально об'єктивно історик у першу чергу має усвідомлювати вплив власних переконань на свою роботу і, що не менш важливо, бути справді толерантним. Для прикладу можна взяти аналіз діяльності М. Тетчер істориком-соціалістом, який буде звертати основну увагу на ріст безробіття та зниження фінансування соціальної сфери, незважаючи на загалом позитивний ефект від її реформ. Тому саме толерантне ставлення до протилежної позиції сприятиме об'єктивному підбору фактів і, як наслідок росту, об'єктивності всього дослідження.

Якщо загалом, з певними обмовками, ми можемо говорити про об'єктивність історичного дослідження, то про етап написання історії ми маємо сказати протилежне. Написання історії є, по суті, інтерпретацією відібраного матеріалу, а інтерпретація завжди залежить від інтерпретатора. Якщо на етапі історичного дослідження ми маємо справу, переважно з загальними світоглядними переконаннями, то на етапі написання історії значну роль відіграють і методологічні вподобання історика. Так, відомий італійський мислитель Н. Макіавеллі будучи засновником політичного імморалізму, у праці «Володар» позитивно оцінює діяльність Родріго і Чезаре Борджиа, тоді як будь-який мораліст ставиться до них негативно.

Від вибору методології безпосередньо залежать і наративні субстанції, які об'єднують в єдине ціле текст наративу. Так, при написанні наративу з історії V – XVIII століть для прихильника формаційного підходу наративною субстанцією буде поняття «феодальна формація», для інших – поняття «Середньовіччя». До того ж, можливі й різні тлумачення одного і того ж поняття, яке виступає наративною субстанцією. Для прикладу можна взяти поняття «націоналізм», яке буде мати позитивний чи негативний характер у залежності від переконань історика.

Важливе значення має і конфлікт часу та культур. Історик, як і представник будь-якої іншої професії, є репрезентантом певної історико-філософської парадигми, яка формує його світогляд та виступає носієм певних національних цінностей. Так, українець і китаєць внаслідок специфіки їх культур по-різному оцінюють певні події та явища історії, і тому пишуть різні наративи. Ще більш гостро стоїть проблема відмінностей світогляду, викликаних значною часовою дистанцією, особливо у оцінці історичних подій та явищ. У такому контексті виникає проблема конфлікту цінностей історика та об'єкта історичного дослідження. Так, на наш погляд, не доцільно звинувачувати у варварстві середньовічних японських самураїв за ритуал сеппуку. Тому, історик у своїй роботі має керуватись принципом толерантності, з повагою ставитись до різних культур, робити висновки, виходячи не з власних цінностей, а з історичної доцільності.

Для історика бути толерантним – значить «вживатись» в історію, керуватись не власними переконаннями та цінностями, а давати об'єктивні оцінки та робити об'єктивні висновки ідучи всупереч власним переконанням. Отже, толерантність стає однією з умов історичної об'єктивності, забезпечуючи високий рівень об'єктивності як на етапі історичного дослідження так і на етапі написання історії.

Юлія Карпінська (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК УМОВА РЕАЛІЗАЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ СТАЛОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

На початку XXI століття світ зіштовхнувся з глобальними екологічними проблемами, збідненням переважної більшості населення земної кулі, деградацією моралі, наростанням регіональних та міжетнічних конфліктів, тероризмом, масовими міграційними потоками.

Саме ці обставини примусили прогресивну міжнародну громадськість та відомі недержавні міжнародні організації, зокрема, такі як Римський клуб, Міжнародний інститут прикладного системного аналізу, Міжнародна федерація інститутів перспективних досліджень, започаткувати новий підхід до подолання зазначених глобальних проблем, який отримав назву – концепція сталого розвитку. Варто зазначити, що він став продовженням концепції ноосфери, сформульованої академіком В. Вернадським ще в першій половині ХХ століття. Суть його полягає в обов'язковій узгодженості економічного, екологічного та людського розвитку таким чином, щоб від покоління до покоління не зменшувалися якість і безпека життя людей, не погіршувався стан довкілля та, водночас, відбувався соціальний прогрес [1, с. 78].

Головним стратегічним завданням всієї світової спільноти є забезпечення стабільного та ефективного існування сучасної цивілізації на засадах цілісності природного оточення, економічної життєздатності та соціальної справедливості для нинішніх і майбутніх поколінь. Вперше нова концепція була проголошена у 1992 році на Конференції ООН з проблем навколишнього середовища і розвитку в Ріо-де-Жанейро, а потім розвинута на Всесвітньому саміті ООН з проблем сталого розвитку у Йоганнесбурзі у вересні 2002 року. 180 країн, в тому числі й Україна, долучились до нової концепції сталого розвитку [2, с. 12].

Нова концепція системно поєднує три головні компоненти сталого розвитку суспільства: економічний, природоохоронний і соціальний. Економічний підхід полягає в оптимальному використанні обмежених ресурсів та застосуванні природо-, енерго- і матеріалозберігаючих технологій для створення такого сукупного доходу, який би забезпечував принаймні збереження (не зменшення) сукупного капіталу (фізичного, природного або людського). Зпогляду екології, сталий розвиток має забезпечити цілісність біологічних і фізичних природних систем, їх життєздатність, від чого залежить глобальна стабільність усієї біосфери. Соціальна ж складова орієнтована на людський розвиток, на збереження стабільності суспільних і культурних систем, на зменшення кількості конфліктів у суспільстві. Важливе значення для забезпечення цих умов має справедливий розподіл благ між людьми (зменшення так званого GINI-індексу), плюралізм думок та толерантність у стосунках між ними, збереження культурного капіталу і його розмаїття [3, с. 148]. Основа розвитку будь-якого суспільства – це взаємоповага, рівні можливості та толерантність. Розвиток країни будується не стільки на економічному підґрунті, а скільки на стабільності суспільних відносин. Здавна соціогуманітаристиці існувала тенденція пошуку механізмів гармонізації соціальних відносин.

Ця тенденція розвивалась переважно в руслі гуманістичних напрямків, які, на противагу принципам насильства, непримиренності, ворожнечі та заперечення компромісу, пропонували ідею толерантності у стосунках з усіма, що відрізняються за індивідуальними чи груповими ознаками. І хоча нетерпимість неминуче супроводжувала економічні й політичні кризи в будь-якій країні за будь-яких часів, толерантність завжди залишалась універсальною загальнолюдською цінністю й основою для розбудови взаємин між окремими особистостями, між різними за організацією соціальними групами, між народами і державами.

В останні десятиліття тема толерантності стала однією з найбільш актуальних і широко затребуваних в усьому світі. Вона обговорюється на різних рівнях, у різних аспектах, охоплює низку проблем, пов'язаних з відносинами людей. У суспільстві існує загальне розуміння його змісту. Толерантність розуміється як терпимість до іно-культури, іно-мислення, іно-віри. Без цих засад побудувати в Україні здорове суспільство, що забезпечить наступним поколінням змогу жити в злагоді та спокої, що і є основним завданням сталого розвитку, не можливо. Багатозначність поняття «толерантність» робить його досить абстрактним і загальним, малодоступним для строго наукового дослідження, а також для розробки педагогічних методик щодо формування толерантної свідомості. Тому доцільно визначити відповідні показники толерантності задля виявлення потрібних дій для формування толерантного суспільства.

До числа такого роду критеріїв толерантності можуть бути віднесені наступні:

1. Реальна рівноправність між представниками різних народів (рівний доступ до соціальних благ для всіх людей незалежно від їхньої статті, раси, національності, релігії чи належності до якої-небудь іншої групи);

2. Взаємна повага, доброзичливість і терпиме відношення всіх членів того чи іншого суспільства до інших соціальних, культурних та інших груп;
3. Рівні можливості для участі в політичному житті всіх членів суспільства;
4. Гарантоване законом збереження і розвиток культурної самобутності та мов національних меншин;
5. Реальна можливість слідувати традиціям для всіх культур, що існують у конкретному суспільстві;
6. Свобода віросповідання за умови, що це не ущемлює права і можливості представників інших конфесій;
7. Співробітництво і солідарність у вирішенні загальних проблем;
8. Відмова від негативних стереотипів в області міжетнічних і міжрасових відносин і у відносинах між статтями.

Наведені критерії відповідають моделі ліберального громадянського суспільства, що у сучасній історії розглядають як найбільш повне втілення толерантності [4, с. 160]. Нетерпимість є однією з найбільших глобальних проблем сучасного світу. Загроза її поширення пов'язана з ксенофобією, екстремізмом та насильством. Високий рівень толерантності сприяє зміцненню політичного і соціального фундаменту демократичної державності, громадянського суспільства, національної єдності.

На законодавчому рівні Українська держава створила сприятливе політико-правове поле для забезпечення високого рівня толерантності, гарантування прав національних меншин, попередження всіх форм нетерпимості у суспільстві. В Україні державна політика сприяння високому рівню толерантності спирається на достатньо широку політико-правову основу. Проте в українському суспільстві продовжує зростати рівень психологічної відокремленості, національної ізоляції певних етнокультурних груп, зростає рівень ксенофобії, через інформаційні ресурси Інтернету тиражуються етнічні стереотипи.

Зниження рівня толерантності негативно впливає на міжнародний імідж України як європейської правової демократичної держави. Створюється потенційна загроза мирному співіснуванню численних етнічних груп та національних меншин, що перешкоджає національній консолідації та єдності країни, становленню громадянського суспільства.

Набуття високого рівня толерантності має бути складовою та стратегічним пріоритетом державної культурної та освітньої політики. Концептуальною основою поряд з визнанням цінності культурної багатоманітності української політичної нації має стати попередження культурної виключності, налагодження конструктивного міжкультурного діалогу та взаємодії усіх етнокультурних груп в українському суспільстві. Державна політика у сфері міжкультурної взаємодії має сприяти культурному розмаїттю.

Політика сприяння набуттю високого рівня толерантності українським суспільством має відображатися у програмах шкільної і вищої освіти. Розвиток освіти потребує інноваційних педагогічних практик, що вчать розумінню культури інших народів та сприяють вихованню таких якостей, як взаємоповага, солідарність, толерантність ще на рівні початкової освіти.

Також потрібно приділити увагу інформаційній сфері. Підвищувати позитивний вплив засобів масової інформації на формування колективної свідомості, зокрема на утвердження у суспільстві об'єднувальних цінностей, побудованих на пріоритеті громадянських засад і прав людини. Ефективним засобом популяризації ідей толерантності та міжетнічного розуміння має стати соціальна реклама. Україна перебуває сьогодні в активному пошуку свого соціально-орієнтованого шляху подальшого розвитку. Але поки українське суспільство не стане толерантним, розвиток інших складових концепції сталого розвитку буде неможливим.

Література

1. Програма дій «Порядок денний на XXI століття» («AGENDA 21»). Ухвалена конференцією ООН з навколишнього середовища і розвитку в Ріо-де-Жанейро (Саміт «Планета Земля» 1992.) – Київ «Інтелсфера» : 2000. – 359 с.
2. Соціальний розвиток України : сучасні трансформації та перспективи / С. І. Бандур, Т. А. Заяць, В. І. Куценко та ін. За заг. ред. д-ра екон. наук, проф. чл.-кор. НАНУ Б. М. Данилишина. – 2-ге вид. доповн. і переробл. – Черкаси : Брама-Україна, 2006. – 348 с.
3. Грішнова О. А. Людський розвиток : Навч. посіб. – К. : КНЕУ, 2006. – 308 с.
4. Швачко О. В. Толерантність як психолого-соціальний феномен / О. В. Швачко // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 2. – С. 154–170.

Богдан Кулик (Дніпропетровськ, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА ІНТРОВЕРТНА СПРЯМОВАНІСТЬ ЯК СКЛАДОВІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ

Проблема толерантності турбувала людство з давніх давен, хоча і саме поняття «толерантності» було розроблено в Новий час. В ХХІ ст. проблема толерантності не є вичерпаною, вона й досі турбує людей, потребуючи нових підходів як на рівні індивідуальності, так і на національному рівні. Особливої уваги набуває ця проблематика в Україні у зв'язку з процесом розвитку нашої державності. Підтвердженням цього слугують чисельні статті і дослідження українських вчених, присвячених толерантності, які часто визначають толерантність як складову українського національного характеру. Але при цьому слід зазначити, що дана проблематика цікавить не лише наукові кола, але і є важливою для пересічних громадян. Ситуація відносно поняття толерантності в Україні загострилася і внаслідок складних подій останніх двох років. Підтвердженням цього є часті апеляції в ЗМІ до поняття «толерантність» та неоднозначне сприйняття цього поняття громадою. В даній роботі я приведу спробу виходу з даної ситуації на основі аналізу українського національного характеру, а саме його двох особливостей: толерантності і інтровертної направленості.

Говорячи про особливості толерантності для української нації, насамперед, слід визначити саме поняття «толерантність». На сьогодні існує декілька підходів до його визначення. Так, в академічних словниках «толерантність», зазвичай, виступає як синонім «терпимості». Це обумовлено перекладом з латинської мови *tolerantia* – терпимість. Але що саме розуміти під терпимістю? Тут вже виникають розбіжності. Таким чином, в психології традиційно поняття толерантності визначають як психофізіологічне ослаблення реагування на неприйнятливий чинник шляхом зниження чутливості до нього. Філософ В. Лекторський пропонує такі чотири підходи до розуміння толерантності:

- толерантність як байдужість;
- толерантність як відсутність взаєморозуміння;
- толерантність як поблажливість;
- толерантність як критичний діалог задля розширення власного досвіду [1, с. 46-54].

При визначенні толерантності нерідко звертаються і до релігійної основи, вбачаючи саме в релігіях основу виникнення толерантності. Вважаємо, що релігії є лише способом відображення принципів толерантності, які вони закликають дотримуватися, але не причиною для творення толерантності як явища. Такий висновок можна зробити на основі того факту, що ідеї толерантності присутні в усіх провідних релігіях світу. Це говорить про те, що вони лише відображають і спонукають до принципу толерантності, а не творять його. Так, наприклад, Далай-Лама в своїх публічних лекціях часто говорить, що принципи толерантності не є притаманні людині лише в рамках релігійної свідомості, а мають бути виховані соціумом. В рамках соціальної філософії толерантність характеризують як доброзичливе ставлення і сприйняття «іншого». Така характеристика толерантності є досить влучною, хоча не може претендувати на абсолютну істину.

Повертаючись до толерантності в українській свідомості, існує досить поширена думка про те, що українці толерантні, і часом настільки толерантні, що, навіть, цим шкодять самі собі. Останнім часом нерідко лунає гасло: «Ми занадто толерантні». Але що криється за цим? На наш погляд, причиною цього є неправильне розуміння толерантності як такої. Тобто, говорячи про толерантність в національному контексті, часто відбувається підміна толерантності до інтересів інших на нівелювання власних інтересів і це дуже негативно впливає на національний розвиток. Така підміна є нав'язаною структурою, бо в самій своїй суті суперечить сутності українського національного характеру. А саме, як зазначають дослідники, українська нація має інтровертну спрямованість, або, навіть більше, визначають її як інтровертну націю (О. Донченко, П. Гнатенко та ін.). Інтровертність говорить про закриту систему, про спрямованість в середину, а не пошук відповідей ззовні. Тому на перший погляд може здатися, що поняття «толерантність» та «інтровертна спрямованість»

взаємовиключають одне одного, але це не так. Більше того, навпаки, вони доповнюють одне одного. Розглянемо це на прикладі української нації.

П. Гнатенко зазначає: «В інтровертних суспільствах народ є відносно спокійним, терпеливим, неагресивним, миролюбивим» [2, с. 54]. Такі характеристики є проявами толерантності. В цьому полягає їхня взаємодоповнюваність на функціональному рівні. Іншим рівнем, на наш погляд, є те, що інтровертність неодмінно веде до виокремлення індивідуальності, на якій, по суті, вона й ґрунтується. Таке індивідуальне виступає в ролі або «Я», якщо йдеться про рівень індивіда, або національного «Ми» на рівні нації, і, як наслідок, формує поняття «свій» або «своє». А як відомо, таке формування можливе лише за наявності чогось крім цього «свого», ним може виступати «чуже» або «інше». Ось тут, на наш погляд, і має проявлятися толерантність, а саме в сприйнятті того іншого, що не є «своє». Згідно з толерантністю, ми маємо сприйняти його як «інше», а не як «чуже». На цьому і має базуватися принцип толерантності на рівні нашої нації. Це дасть змогу взаємодіяти з «іншим», навчатися в нього, співпрацювати з ним, розвиваючи при цьому і його і себе, але разом з цим не втрачаючи своєї самобутності. До такого ж вирішення проблеми закликав і Т. Шевченко в своєму вірші «І мертвим, і живим, і ненародженим...»: «Не дуріте самі себе,/ Учїтесь, читайте,/ І чужому научайтесь,/ Й свого не цурайтесь» [3, с. 320-321]. Безумовно, це звернення поета є закликом до толерантності, але разом з цим і закликом до збереження своєї власної самобутності, тобто є проявом інтровертності. Таким чином, ми отримуємо функціональну толерантність, яка дає змогу розвивати «своє» за допомогою «іншого», а не нищити «своє» шляхом прийняття нав'язаного ззовні. На жаль, в історії України багато прикладів, коли не правильно сприйнята толерантність призводила до негативних (якщо не трагічних) наслідків, починаючи з часів козаччини і до сьогодення.

Отже, українцям властива толерантність, але вона має бути правильно сприйнята і базуватися на інтровертній спрямованості нашої нації, тобто на індивідуальності, і має діяти в системі «своє» – «інше». Толерантність не повинна бути спрямована на запозичення ззовні, вона має спонукати до саморозвитку зсередини, хоча б і на основі знань «іншого» – такий принцип дії толерантності в умовах інтровертної спрямованості. Зазначена схема має місце на двох рівнях: як на рівні індивідуального «Я», так і на рівні національного «Ми».

Література

1. Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. – № 11. – 1997. – С.46-55.
2. Гнатенко П. І. Український національний характер. – К.: «ДОК-К», 1997. – 116 с.
3. Шевченко Т. Г. Кобзар. Вперше зі щоденником автора; упор. та комент. С. А. Гальченка; передм. І. М. Дзюби. – Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2013. – 960 с.

Марина Михайлюк (Київ, Україна)

ПОРЯТУНОК ОКУПАНТАМИ ЄВРЕЇВ УКРАЇНИ ЯК ПРИКЛАД МІЖЕТНІЧНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

*«Хто рятує одне життя – рятує цілий світ»
(мудрість Талмуду, напис на медалі Праведника світу)*

Проблема толерантності, яку досліджують майже всі гуманітарії (філософи, історики, політологи, культурологи, релігієзнавці та ін.), з кожним роком набуває все більшого наукового оформлення і осмислення. У дисертаційному дослідженні М. Єльнікової виділяються певні ознаки міжетнічної толерантності: терпиме ставлення до інших, до їх поведінки, вірувань, способу життя, взаємоповага між членами одного суспільства, позитивне ставлення до свого етносу, відмова від домінування насильства, збереження самобутності, традицій, визнання відмінностей і різноманіття етносів. Толерантність – це принцип терпимості одного соціального суб'єкта до соціальних, політичних, етнічних, конфесійних та інших особливостей іншого соціального суб'єкта, тобто визнання світоглядного, релігійного, соціально-політичного, культурного, національного та етичного плюралізму [1, с. 5, 10].

Історія України знає безліч прикладів утисків, порушення прав людини і свавілля від двох найбільших тоталітарних режимів – сталінського і гітлерівського. Від нацистського геноциду в роки війни загинула значна кількість єврейського населення України. Водночас знаходилися люди, які співчували і допомагали їм уникнути розправи з боку окупаційної влади і каральних загонів. Історики знають чимало прикладів прояву толерантного ставлення населення до місцевих євреїв, які роками жили і працювали поряд. Проте питання людського ставлення німецьких окупантів до українських євреїв в роки війни залишається маловідомим і малодослідженим. Німецька лояльність не носила масового явища в Україні, а радше була винятком із загальних правил «арійського» зверхнього поводження з окупованими народами. Водночас приклади людського ставлення представників німецьких окупаційних структур до українського єврейства все більше з'являються в науковій літературі.

Німецьких рятівників умовно можна поділити за видами діяльності, релігійними та політичними поглядами. Зазвичай вони належали до різних окупаційних структур, за релігійними поглядами були християнами, а за політичними – антинацистами або «прихованою опозицією» до режиму. У мотивації порятунку не останню роль грали особисті почуття німців до єврейських жінок (кохання, симпатія тощо). Серед німецьких рятівників чимало представників СС, СД, Вермахту, айнзацгруп, охоронців єврейських таборів, гетто, робітничих загонів, тобто німців-підприємців, німців-службовців, німців-робітників. Усі вони рятували євреїв за різних життєвих обставин: під час домашніх облав і транспортування в гетто, трудові табори, концтабори, табори смерті; під час складного існування в самих таборах і гетто; під час заборони на використання єврейських робітників у структурах окупаційної влади; під час примусових робіт або переховування від окупаційної влади.

Більше того, представники німецьких окупаційних структур рятували життя євреям і тим, що завчасно попереджали про можливі облави, переселення, вивіз «на роботи» чи нібито на землю предків. Не останню роль відігравали суто людські якості гуманності, людяності, співчуття. У багатьох випадках рятівники керувалися не одним, а кількома мотивами. Попри тотальну антисемітську промивку мізків, особливо членам нацистської партії, не всі з них підтримували антиєврейську політику гітлерівського режиму, особливо акції тотального знищення євреїв. По-перше, «східні» євреї потрібні були як дешева робоча сила, яку використовували на місцевих дорожніх, кар'єрних, будівельних, ремонтних та інших роботах. По-друге, євреїв було просто шкода.

Радянський історик, єврей-емігрант Самсон Мадієвський [2] (А. Борозняк називає його російським істориком, який працював в Аахені, а публікувався в Москві [3]), історик Венді Лауер (працює в Німеччині і США) [4], харківський дослідник О. Круглов [5-6] та інші описують безліч прикладів порятунку українського єврейства представниками окупаційних промислово-господарчих структур (підприємств, фірм, товариств, організацій), поліційно-каральних органів, з'єднань СС і СД (айнзацгруп), цивільних і військових адміністративних установ (відділків, штабів) тощо. За даними Яд Вашем (Єрусалим) станом на 1 січня 2015 р. кількість «Праведників народів світу» серед громадян Німеччини становить 569 осіб. У 1965 р. це звання отримали Еберхард Гельмріх, Герман Фрідріх Гребе, Йозеф Мейєр, Віллі Арем; у 1966 р. – Фріц Фідлер; у 1967 р. – Конрад Швезер; у 1973 р. – Бертольд Бейтц; у 198 р. – Доната Гельмріх. Комісія Яд Вашем присуджувала почесне звання лише тим особам, які не належали до визнаних Нюрнберзьким Трибуналом злочинних організацій і рятували євреїв не переслідуючи корисливої мети. Окрім названих осіб, євреїв України рятували й ті, хто з різних причин не отримав звання «Праведника»: представники воєнізованої «Організації Тодта» на Вінниччині Віллі Фоллмер і Фріц Мюль, гебітскомісар Пауль Зеелемейєр; службовець німецької фірми на Рівненщині Міхаель Дьорінг, начальник аеродрому неподалік Рівного; керівник будівельної фірми на Львівщині, мюнхенський інженер Роберт Квекке та його водій Якоб Нюсселер; керівник сумського сільськогосподарського відділку Бухман, управляючий державним маєтком на Тернопільщині Франк, військовослужбовці Вермахту Гельмут Гроскурт, Отто Корфес, Густав Крюгер, Вальтер Деккерт, Курт Вернер, представник львівської поліції Альберт Ульріх, члени 45-го резервного поліційного батальйону Пауль Вьорцбергер і Йоганн Коллер, член зондеркоманди 4а Ріхард Керль (?), німецький консул в Чернівцях Фрідріх Гебхард Шеллхорн та інші [2, с. 61; 5, с. 195-213; 6, с. 168-170].

Бертольд Бейтц, в роки війни – комерційний директор нафтового товариства «Бескід» в Дрогобичі, а згодом і нафтовидобувної компанії «Карпатен Оль» в Бориславі (у повоєнний час працював в концерні Круппа), рятував життя тим, що тривалий час тримав євреїв робітниками на своїх підприємствах і не давав можливості їх знищити. Під час відправки євреїв Борислава до польського табору смерті Белжець, Бейтц зняв з ешелону і відправив назад в єврейський табір «Карпатен Оль» близько 250 осіб [2, с. 36, 40]. Багато євреїв втекли в навколишні ліси і змогли дожити до звільнення [5, с. 195; 6, с. 146]. Загалом, до війни у Бориславі мешкало 18 тис. євреїв, з яких підприємцю вдалося врятувати близько тисячі осіб. Причини своїх вчинків пояснив тим, що болісно сприймав становище єврейських жінок і дітей, адже теж мав родину, був молодим, хоробрим, не думав про наслідки. Підприємцю не подобалося, що молодь виховували в дусі вірнопідданства і страху перед керівництвом, гартували з них вбивць і кар'єристів одночасно. Крім того його діяльності не перешкоджали, адже ходили чутки про його «зв'язки» з Герингом і родичання з генерал-губернатором Гансом Франком [2, с. 55, 73, 101].

Серед підприємців-рятувальників слід назвати також керівника і головного інженера центрального бюро будівельної фірми «Йозеф Юнг» у Здолбунові та її волинських філій Германа Фрідріха Гребе, управляючого львівською фабрикою шкіряних виробів Макса Коля. Герман Гребе під час ліквідації ровенського гетто у липні 1942 р. врятував життя близько 100 робітникам, відправивши їх у Здолбунів. Восени, після ліквідації здолбунівського гетто, він за власні кошти створив філію підприємства у Полтаві і перевіз туди 25 євреїв-робітників, забезпечивши їх «арійськими» документами. На Вінниччині рятувальниками виявилися представники «Організації Тодта» Віллі Арем і Конрад Швезер; у Золочеві – керівник районного відділу продовольства і сільського господарства Йозеф Мейер; обласний керівник сільського господарства у Дрогобичі, майор Еберхард Гельмріх. Так, Віллі Арем у листопаді 1941 р. врятував життя 20 євреям-спеціалістам. Під час червневої «акції» 1942 р. він переховував 4-х осіб у підвалі власного будинку, а потім у багажнику службового авто вивіз їх із Немирова на територію Трансністрії, забезпечивши продовольством. Як зазначають С. Мадієвський і О. Круглов, рятувати людей йому допомагали колеги з нацистської партії, яких вразили масові розстріли [2, с. 36, 38, 85; 5, с. 196-197; 6, с. 149]. Коли ж Арема після війни спитали: навіщо він це робив, то він відповів, що був обурений тими злочинами, які німці чинили з євреями. Розумів, що рятування незначної кількості людей – це лише «крапля в морі», але все одно йшов на ризик. Зі слів Арема він ніколи не був прихильником гітлерівського режиму і бажав, щоб нацисти програли війну [2, с. 54, 61, 101]. Конрад Швезер допомагав євреям, які знаходилися в тепликському таборі примусової праці: попереджав про «акції», переховував, забезпечував хворих ліками, сприяв втечі в Трансністрію [5, с. 198; 6, с. 149-150]. Йозеф Мейер допомагав харчуванням, влаштовував євреїв на роботу, надавав укриття [2, с. 94; 5, с. 197; 6, с. 149].

У грудні 1941 р. військовий комендант одного з івано-франківських містечок Фріц Фідлер послав підлеглого йому фельдфебеля в гетто з метою вивезти звідти дві єврейські родини і на час «акції» сховати їх у погребі власного будинку. Усіх єврейських робітників комендатури Фідлер зібрав на території і наказав підлеглим захищати їх зі зброєю в руках, за що був покараний – переведений на інше місце роботи. Подружжя Гельмріх врятувало кілька десятків єврейок Дрогобича, яких, після забезпечення фальшивими документами з українськими і польськими прізвищами, влаштовували хатніми робітницями в німецькі родини Берліну [5, с. 195-197; 6, с. 147-148]. На той час в Німеччині перебули мільйони іноземних робітниць з різних окупованих країн і дівчата вижили. Одна із них навіть дивувалася вчинкам своїх рятувальників, які поставили під загрозу власне життя і кар'єру. Еберхард Гельмріх пізніше згадував, що оцінював свої шанси на виживання як 5% проти 95%, але при цьому намагався зберігати холоднокрів'я. Для подружжя Гельмріх порятунок євреїв став певним опором гітлерівському режиму. За словами Донати Гельмріх, вони просто хотіли залишатися «нормальними» в епоху, коли «нормальність» зазнала краху. Загалом подружжю вдалося врятувати від 70 до 300 осіб [2, с. 38, 40, 77, 97, 103].

Представники німецької окупаційної влади, які допомагали євреям, з питань безпеки, намагалися між собою про це не говорити, а тримати у курсі справ лише обмежене коло

наближених осіб. Так, Еберхард Гельмріх і Бертольд Бейтц, які добре знали один одного, між собою не обговорювали питання порятунку євреїв і діяли окремо.

Під час ліквідації 300 євреїв бердичівського табору, начальник місцевого відділення СД гауптштурмфюрер Алоїс Гюльсдюнкер, не поставивши до відома начальство, дав можливість втекти 30 особам, які працювали в його штабі. Після війни він заявив, що не квапився виконувати наказ про страту євреїв. Тому декому з них вдалося втекти навіть тоді, коли восени 1943 р. зіпо-СД остаточно закрило свою контору [4, с. 186-187]. Улітку 1942 р. мюнхенський залізничник Конрад Мергет під час служби на одній зі станцій Галичини, врятував 3-х єврейських братів – робітників залізниці, сховавши їх у товарному вагоні потяга, що прямував в Угорщину, ще не окуповану нацистами. Усі брати вижили. Відома допомога ще одного представника окупаційної влади зондерфюрера Гюнтера Крюля, який працював у службі водних шляхів Пінська. За допомогою чотирьох колег з різних відомств він врятував життя своєму молодому єврейському робітнику, якого мали розстріляти в черговій «акції». Крюль домовився про його переведення в Київ, забезпечення «арійськими» документами та продовольчими картками. Відтак врятований робітник Єрухим-Фішл Рабінов під прізвищем Рабцевич дожив до звільнення міста [2, с. 76, 83-84].

Таким чином, порятунок євреїв в окупованій Україні для представників різних структур став своєрідним актом супротиву гітлерівському режиму, несприйняття того безчинства, яке чинилося. Зазвичай євреїв рятували безкорисно, з ризиком для власної кар'єри і майбутнього. Однак рятівники мало цим переймалися, навіть не замислювалися, а продовжували робити свою добру справу. Не усім дісталися нагороди і всесвітнє визнання, але усі вони заслуговують на те, щоб прийдешні покоління знали й пам'ятали їх людські вчинки, а головне – брали за приклад прояв міжетнічних толерантних відносин в роки війни.

Література

1. Єльнікова М. Міжетнічна толерантність як основа консолідації українського суспільства : автореф. дис. канд. політ. наук : 21.01.01 / Єльнікова Марія Миколаївна; Нац. ін-т стратегічних досліджень. – К., 2015. – 15 с.
2. Мадиевский С. Другие немцы. Сопротивление спасателей в Третьем рейхе. – М. : Дом еврейской книги, 2006. – 110 с.
3. Борозняк А. Рецензия на книгу С. Мадиевского «Другие немцы» // Вопросы истории. – 2007. – № 6. – С. 173-175
4. Лауер В. Творення нацистської імперії та Голокост в Україні; пер. з англ. – К. : Український центр вивчення історії Голокосту, 2010. – 368 с.
5. Круглов А. Участие немцев в спасении евреев в Украине в 1941-1944 гг. // Проблемы истории Голокосту : зб. наук. праць / Український інститут вивчення Голокосту «Ткума». – Дніпропетровськ, 2013. – С. 193-214
6. Круглов А. Другие немцы : участие немцев в спасении евреев в Украине в 1941-1944 гг. / А. Круглов // Праведники світу та інші рятівники під час Голокосту : приклад України у порівняльному контексті : зб. наук. ст. – Дніпропетровськ : Ткума, 2015. – С. 144-173

Наталія Новосадова (Житомир, Україна)

ДИЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ СПІВІСНУВАННЯ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ ТА РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ НА ЖИТОМИРЩИНІ ВПРОДОВЖ 20-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

Початок ХХ ст. ознаменувався подіями, коли на території України відбувались кардинальні зміни як в політичній, так і соціальній, культурній сферах. Вітчизняна гуманітарна інтелігенція опинилась в складному становищі, оскільки на той момент вона виступила рущійною силою, яка взяла на себе право представляти інтереси народу перед владою і прагнула вирішити проблеми цивілізованими методами. Однак, протягом національно-визвольної боротьби представники української еліти виявились кращими теоретиками ніж практиками, що призвело до утвердження радянської влади на українських землях.

У 1920-х роках гуманітарна інтелігенція вийшла на політичну арену як активний, економічно міцний суспільний прошарок з оригінальною психологією та усвідомленням

власної відповідальності за долю народу. Починаючи з 1921 року, в країні почалися глобальні перетворення, основною метою яких, за ідеєю більшовицьких лідерів, був перехід до безкласового суспільства. Будівництво комуністично-однорідного суспільства передбачало кардинальні перетворення в соціальній структурі, що не було миттєвим явищем. На будь-які зміни в країні була відповідна реакція з боку населення, в першу чергу тієї її частини, яка усвідомлювала суть політичних операцій та припускала їх можливі наслідки. Тому не є дивним той факт, що велика кількість гуманітарної інтелігенції неоднозначно сприйняла прихід радянської влади.

Взаємовідносини нового державного керівництва та еліти були непростими. По-перше, новопроголошеній радянській владі «у спадок» від попередньо-правлячих режимів, дісталась «стара інтелігенція», яка відрізнялась культурно-освітнім рівнем, через що не сприйняла нової влади та була до неї радикально налаштована. По-друге, члени комуністичної партії по різному вбачали шляхи взаємодії з нею. Еволюцію ставлення до інтелігенції перш за все можна простежити на прикладі позиції В. І. Леніна, який спочатку був негативно налаштований, оскільки велика її частина, як вже зазначалось, не сприйняла жовтневого перевороту. Цікавими є статті, написані ним протягом 6-9 січня 1918 року, де він називає її представників «полузнайками», зграями лакеїв капіталістів, гостро засуджує, критикує та закликає до боротьби з ними [4, с. 11]. Однак, з усвідомленням того, що суспільство неможливо організувати без спеціалістів управління, науки і техніки, В.І. Ленін переходить до більш толерантної позиції. Так, у березні 1919 року він відверто говорив про необхідність залучення старих кадрів та запропонував для цього використовувати не лише моральний вплив, а й методи терору і насильства у разі відмови останніх працювати на благо радянської держави.

Дилема толерантного відношення радянської влади до інтелігенції перш за все залежала від настроїв всередині партії. У владному середовищі ставлення до «старої» української інтелігенції було неоднозначним. Умовно можна виділити, принаймі, три точки зору. Прихильники першої не відкидали можливості співпраці з інтелігенцією, усвідомлюючи важливість її досвіду; інші – прагнули тісної взаємодії на основі комуністичної ідеології; треті – виражали вкрай негативне ставлення з відкритою підозрою та недовірою. Така неоднозначна позиція була викликана неоднорідністю самої інтелігенції. «Стара» інтелігенція Житомирщини не була багаточисельною. У місті її відсоток не перевищував 15-20%, а по селех складав лише 10% [8, арк. 69]. Національно різнобарвна еліта міста була представлена переважно науковцями, викладачами, вчителями, представниками духовенства та артистами музики і театру. Негласно інтелігенція поділялась на: радянську – що «групувалась навколо основного ядра класово загартованих»; так зване «політичне болото»; та тих, хто проявляв різко вороже ставлення до радянської влади. Партійне керівництво було переконане, що з останньої групи виходили антирадянські активісти, які «творили всяке шкідництво, та чинили шалений опір соціалістичному наступові. Саме з них формувались контр-революційні угруповання» [9, арк. 8]. Серед міського населення група «болота» становила більшу частину еліти, «ворожа частина» не так активізувалась, як у селі, але мала великий вплив та формувала ідеологію сільської інтелігенції [9, арк. 9]. Це було спричинене тим, що на міську не поширювались завдання соціалістичного будівництва, такі як колективізація та хлібозаготівля.

З боку партії на інтелігенцію житомирщини була звернена особлива увага, оскільки «Волинь являла собою основну межу, що відділяла радянську Україну від демократичного Сходу; та в період віськових інтервенцій з боку східно-європейського капіталу, в частості Польського, виступала ареною воєнних дій» [1, арк. 65]. Так само варто пам'ятати, що до початку ХХ ст. Житомир був одним із місць заслання політичних діячів, які, перебуваючи тут, несли в маси прогресивні ідеї та виступали каталізатором пробудження в робітників та селян революційної свідомості. Серед них можна назвати відомого письменника Г. О. Мачтета, активну учасницю революційного руху кінця ХІХ ст. В. Г. Крижанівську, учасника Київського «Союзу боротьби за визволення робітничого класу» Г. Г. Паляницю та інших.

19 лютого 1921 року за постановою Ради Народних Комісарів з метою «правильного та планомірного використання» був проведений облік представників гуманітарної інтелігенції [2, арк. 11]. Чоловіки та жінки, які працювали в сфері просвіти та мистецтва: викладачі,

вчителі, лектори, бібліотекарі, шкільні, дошкільні та позашкільні інструктори; артисти, музиканти, художники, режисери, фотографи мали з'явитись в місцеве управління з обліку та розподілення робочої сили для «заповнення облікової картки» [2, арк. 11]. Від особистої явки звільнялись лише тяжкохворі, які мали завчасно відправити медичний висновок від лікаря. Всі організації та підприємства були зобов'язані надати списки працюючих вищезазначених осіб в місцеві Обрабсили. В примітці до документу передбачалось покарання за ненадання таких списків. Керівники організацій мали б відповідати за статтю «покривання праці дезертирів». З моменту оголошення обліку всі вищезазначені категорії робітників мали залишатись на своїх робочих місцях та про своє пересування негайно сповіщати відповідні органи (в даному випадку місцеві обрабсили). Це був перший крок, здійснений радянським керівництвом для організації та подальшої роботи з представниками інтелігенції. Однак, незважаючи на те, що партія потребувала допомоги розумного населення, цей документ є яскравим прикладом негативного та упередженого ставлення до представників «старої» еліти. Міра покарання, якою інтелігенція прирівнювалась до дезертирів ще раз підтверджує той факт, як важко було радянській владі співпрацювати з місцевою елітою.

Після проведення обліку на Житомирщину було мобілізовано велику кількість російських спеціалістів. «Комуністична партія та Радянський уряд надавали Житомиру повсякденну допомогу, особливо кадрами. З 1921 року з Москви, Петрограда, Донбасу та інших місць приїхали на постійну роботу досвідчені партійні і радянські працівники, господарники та спеціалісти» [3, с. 103] – саме цим фактом пишається більшість радянських підручників. Припускаємо, що вищезазначена мобілізація була здійснена не через те, що в місті не вистачало висококваліфікованих кадрів, а скоріш за все тому, що «старі» не підходили за своїм політичним спрямуванням.

В результаті цього, паралельно зі спробами взаємодіяти зі «старою» інтелігенцією, В. І. Леніним ставився акцент на створенні нової, пролетарської еліти, яка б була в «нерозривній єдності із загальними задачами соціальних перетворень в країні» [7, с. 8]. Чітка програма дій була ним проголошена ще в доповіді IX з'їзду РКП(б) в 1920 році, в якій більшовицький вождь зазначав: «Ми маємо керувати за допомогою вихідців з того класу, який ми повалили, яких ми маємо перевчити. Ми маємо весь державний апарат спрямувати, щоб навчальні заклади, позашкільна освіта, практична підготовка – все це йшло під керівництвом комуністів для пролетарів, для робочого класу, для селян» [7, с. 8]. Отож, комуністичним керівництвом були поставлені чіткі завдання щодо побудови нового суспільства, які протягом подальших десятиліть активно втілювались в життя.

Для створення нової інтелігенції було обрано два основних методи: поміркований, за допомогою якого залучали широкі верстви населення до вступу в партію, навчали та виховували нового громадянина та інший – радикальний. Починаючи з весни 1921 р. у більшовицькому керівництві взяла гору толерантна лінія стосовно інтелігенції. Суть цієї, за висловом А. Луначарського, «культурної політики» [6, с. 10] полягала у обмеженні цензури, наданні можливості працівникам розумової сфери публічно висловлювати свої погляди. Партія і радянська влада надавали інтелігенції можливість вільних поглядів, якщо вони не торкались інтересів радянської влади, тобто не мали так званого «підбурювального характеру».

Насправді це було досить неспокійне співіснування. Вироблені В. Леніним принципи ставлення до інтелігенції як до буржуазної, ворожої верстви були наскрізними впродовж усіх 1920-х рр., ніколи не піддавались радикальній критиці, їх незначна вимушена корекція була суто тактичною, продиктованою обставинами виживання влади. До інтелігенції був застосований суворо прагматичний, утилітарний підхід – використати її для своїх цілей.

Визначена від початку як ворожий елемент, інтелігенція стала, за визначенням Ш. Фіцпатрік, «сурогатом буржуазії» та об'єктом гніву занепокоєної партійної еліти, перед якою відкривалась перспектива опинитися сам на сам перед світом ворожого «дрібнобуржуазного» селянства і ненадійного робітничого класу, що перебував «під впливом різноманітних анархістських елементів» [5, с. 38].

Отже, прихід радянської влади на вітчизняні землі знаменував новий етап в історії нашої держави. Погляди «старої» інтелігенції не завжди співпадали з планами нового радянського керівництва, тому було взято курс на створення «нової радянської еліти». Взаємостосунки партії та місцевої еліти важко назвати толерантними, оскільки очевидно, що правила гри між

«старою» інтелігенцією і більшовиками встановлювались останніми, і залежно від того, як було вигідно радянському керівництву, так і розвивалась їх взаємодія.

Література

1. Державний архів Житомирської області Ф.Р.1657. Відділ управління Волинського губернського комітету Рад робітничих, селянських і червоноармійських депутатів м. Житомира, Волинської губернії Оп.3. Спр.7 Звіти і доповіді управлінь і відділів губерній проїх діяльність. – 77 арк. с. 77 поч. листопад 1921 Арк. 65
2. Державний архів Житомирської області Ф.Р.32 Волинська губернська рада народного господарства (губраднаргоз). Комітет державного спорудження Оп.1. Спр.2055 Постанови, циркуляри, накази центральних і губернських установ 1920 – 1922 рр. – 139 арк.
3. Історія міст і сіл Української РСР : В 26 т. Житомирська область / Ред. кол. тому : Чорнобривцева О. С. (гол. редкол.), Булкін Г. П., Бутич І. Л., Василевський А. Ф., Вахбрейт З. Д., Гудима Н. Г., Денисенко Г. І., Зайцев В. М., Іващенко О. М., Матящук В. О., Москвін П. П., Новик М. К. (відп. секр. редкол.), Павлов О. О., Павловський А. А., Ремезов О. П. (заст. гол. редкол.), Чекарев Л. М. АН УРСР. Інститут історії. – К. : Голов. ред. УРЕ АН УРСР, 1973. – 752 с.
4. Касьянов Г. В. Українська інтелігенція 1920-х – 30-х років : соціальний портрет та історична доля / Касьянов Г. В. – К. : Глобус, Вік; Ендмонт : Канадський інститут Українських Студій Альбертського Університету, 1992. – 176 с.
5. Коляструк О. А. Проблеми історії національної інтелігенції 1920-х рр. у сучасній українській історіографії // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. – Серія : Історія. – Вінниця, 2006. – Вип.11. С. 36-41
6. Луначарский А. Н. О национализме вообще и украинском движении в частности // Украинская жизнь. – 1912. – №10. – С. 9–22.
7. Сбытов В. Ф. Социальное развитие советской научной интеллигенции / В. Ф. Сбытов, С. И. Быкова, В. И. Чупров. – К. : Вища школа, 1988. – 189 с.
8. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України Ф.1. ВУЦИК, Оп.4., Спр.12. Деякі свідчення про соціальний і національний склад населення УРСР членів громадських організацій. – 144 арк.
9. Центральний державний архів громадських об'єднань України Ф.1. Центральний комітет комуністичної партії України, Оп.20., Спр. 3099 – Детальна записка про роль сільських вчителів в соціалістичному будівництві, терористичних актах куркулів проти вчителів, матеріально-побутові умови. – 49 арк.

Иван Осинский (Улан-Удэ, Россия)

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

В условиях резкого обострения противоречий в современном мире, особенно между Россией и Украиной, а в последнее время между Россией и многими другими странами, как никогда прежде злободневной стала проблема перехода от конфронтации к позитивному взаимодействию, проблема толерантности. В этой ситуации из общей совокупности видов толерантности на передний план выходит межгосударственная, межэтническая толерантность. Наличие разных мнений, позиций, точек зрения, в том числе противоположных, свидетельствует о необходимости включения в сферу коммуникации принципов восстановления мирных добрососедских отношений между государствами и народами, отдельными людьми, представляющие разные этносы. Мы разделяем понимание толерантности, содержащееся в «Декларации принципов толерантности» (ЮНЕСКО, 1995), как уважение, принятие и понимание многообразия культур нашего мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. Этническая толерантность – это «готовность этнической группы принимать социокультурные отличия других этнических групп, наличие у представителей данной группы позитивного образа иной культуры при сохранении позитивного восприятия своей собственной, готовность к межличностному взаимодействию с представителями иных этнических групп» (И. Н. Демидова).

Этническая толерантність выступає основою урегулювання соціальних і міжетнічних конфліктів, сняття напруженості і досягнення взаємоуваження інтересів і цінностей різних етносів.

С поняттям толерантність неразрывно связано поняття інтелігентності. Толерантність наряду с громадянственністю, подвижництвом, совістливістю, свободомислієм являється основним признаком інтелігентності. Это значит, что не может быть інтелігента, не обладающего толерантністю. Інтелігентність несовместима с нетерпимістю і непримиримістю по отношению к другим людям. Она нерасторжимо связана с нравственністю, понимаемой не как комплекс моральних качеств и не как следование общепринятым заповедям і нормам, но как познание цінностей особенного, другого, как установка на понимание, сочувствие і содействие.

Нельзя не согласиться с академиком Д. С. Лихачевым, который писал, что «человек, не уважающий интеллектуальную свободу других, преследующий других за убеждения, не может считаться інтелігентом, ибо собственная интеллектуальная свобода предполагает уважение к этой свободе в других людях, где бы и в чем бы она ни проявлялась» [1].

Рассматривая проблему межэтнической толерантности, нельзя не заметить, что при кризисном развитии общества усиливаются элементы межэтнического противостояния. Кризис, охвативший СССР в 80-е – начале 90-х годов, обострил межэтнические отношения и привел к распаду страны. Все союзные республики, возглавляемые своей интеллектуальной элитой, объявили себя самостоятельными государствами. В процессе образования этих государств были допущены серьезные ошибки. Целый ряд республик взял курс на создание мононациональных государств – на вытеснение – прямое или косвенное русскоязычного населения. Не имея сформированной идеологии, политические элиты этих государств обратились к этническим факторам. В Грузии первый президент Гамсахурдия озвучил лозунг «Грузия для грузин», в Азербайджане президентом Эльчибеєм – «Русские – в Рязань, татары – в Казань», в Молдавии таким же деятелем Рошку – «Чемодан – вокзал – Москва». В результате в Азербайджане, Грузии, Узбекистане, Туркменистане, отчасти в Киргизии и Молдавии резко уменьшилось количество русских и представителей других народов, дойдя в некоторых странах до нескольких процентов в составе всего населения. Правда, как отмечает Ж. Т. Тощенко, в большинстве этих стран данный курс на вытеснение русских признан неправильным, неэффективным, не оправдавшим себя и даже ошибочным. Более того, приняты меры, чтобы исправить ситуацию, задержать оставшихся и даже провозгласить политику возвращения русских специалистов [2]. В некоторых странах для русскоязычного населения существует проблема языка.

Не менее сложными в 90-е годы оказались национальные проблемы и для России. Они поставили целостность страны на край пропасти. Межнациональная напряженность с этнократическими притязаниями возникла в Чечне, Дагестане, Ингушетии, Туве, Татарстане, Горном Алтае, Якутии и некоторых других. Особенно острая ситуация сложилась в Чечне пережившей две войны (1994 – 1996), (1999). Чеченские лидеры хотели исламское этнократическое государство, создать мононациональную страну под флагом мусульманского фундаментализма. В Татарстане наиболее экстремистская часть интеллигенции требовала выхода из состава Российской Федерации. С подобными сепаратистскими устремлениями выступали радикалы-интеллигенты Тувы. В принятой в 1993 г. новой Конституции первая статья называет Республику суверенным государством в составе России, имеющим право на полное самоопределение путем всенародного референдума. Спад производства, безработица, рост преступности спровоцировали сильные антирусские выступления. В результате русские, украинцы, жившие и работавшие там, вынуждены были в экстренном порядке бежать за пределы республики.

Инициаторами усиления радикально-националистических амбиций выступали образованные в конце 80 – начале 90-х годов XX столетия националистические партии и движения, состоящие преимущественно из представителей национальной интеллигенции.

В основе их требований были идеи национального возрождения и самосохранения [3].

В последние десять лет в основном отрегулированы взаимоотношения национально-государственных образований с центром России. Надежды российских этносов федеральным центром втиснуты в рамки федерального законодательства.

Однако сегодня страна снова оказалась в глубоком социально-экономическом кризисе. И ограничена в связях с другими государствами.

В настоящее время интеллигенция России стоит перед трудными испытаниями. Она расколота. Линия раскола – отношение к аннексии Крыма и вмешательство в события на Юго-Востоке Украины. Последующие события, связанные с реакцией мировой общественности на политику правящей группы России, включая экономические санкции, расширили и углубили этот раскол.

Одна часть интеллигенции, которая служит в органах государственной власти, проправительственных СМИ, часть научной, художественной интеллигенции занимает откровенно антиукраинскую позицию. Основной тезис: ущемление прав русскоязычного населения, препятствие национально-государственному самоопределению, незаконность передачи в прошлом территории Крыма Украине, имеются и другие претензии.

В борьбе против Украины, ее власти используются политические, экономические, военные, дипломатические, идеологические, пропагандистские средства. Государственная Дума приняла ряд документов, которые в той или иной мере направлены против Украины. Особенно недобрую позицию занимают проправительственные СМИ, группирующаяся вокруг них идеологическая обслуга, приобретшая опыт манипулирования общественным мнением в годы реформирования России, превратившая СМИ в инструмент агрессии культуры.

«Реформа, – как пишет профессор С. Г. Кара-Мурза в своей книге «Манипуляция продолжается. Стратегия разрухи», – привела к важному провалу в культуре, о котором не принято говорить – элита присвоила себе право на ложь. Важнее, что общество, где утверждено такое право, слепо. Оно не видит реальности и с каждой ложью в нем слепнут и поводыри.

Уход от рефлексии загоняет болезнь все глубже, ложь формирует особый тип реальности. Обман стал социальной нормой реформаторской элиты России – вот главное» [4].

Так, власти всех уровней и СМИ отрицают наличие в Украине российских военнослужащих, а «Новая газета» из номера в номер печатает их фотографии, другие документы, свидетельствующие о их присутствии в этой стране, о гибели российских военных. Появляется в СМИ материал о распятом в Славянске мальчике и разворачивается обличительная компания. Потом оказывается, что это ложь. И т.д. и т.п.

Важно отметить, что все современные структуры СМИ носят односторонний характер, являются механизмом принудительной социализации. В подобной ситуации индивид лишен возможности критически оценивать происходящее, он погружен в неконтролируемый поток агрессии культуры. Еще более определенно формирует эту мысль Ж. Бадриар, который пишет, что нельзя правильно использовать СМИ, они составляют часть события, они составляют часть террора, поскольку масс-медиа «находятся во власти господствующих классов, обращающих на себя пользу». Структуры масс-медиа формируют имидж реальности, навязывая нормы и стандарты культуры, диктуемые потребностями власти и олигархов.

Проправительственную позицию в российско-украинском конфликте занимает интеллигенция, группирующаяся в политических партиях. Причем не только правого, что, вполне объяснимо, но и, к сожалению, левого толка. «Почти все крупные левые партии в ходе украинского кризиса – пишет профессор А. П. Проскурин, – (вольно или невольно) оказали режиму Путина очень существенную открытую или латентную политическую поддержку слева, без которой Путин мог и не решиться на развязывание столь агрессивных действий» [5]. Ни одна крупная левая партия не оказалась в состоянии подняться над интересами буржуазной России.

По мнению А. П. Проскурина, с точки зрения «ЭФГ» аутентичная марксистская позиция должна состоять в том, чтобы, не закрывая глаз на недостатки и угрозы, вытекающие из возникновения новой власти в Киеве, одновременно осудить военную активность империалистического режима в России и по возможности участвовать в антивоенном протестном движении» [6]. Сближение интеллигенции левых партий России с властью, ее сотрудничество, в том числе с деле расчленения Украины, не будет способствовать формированию толерантных отношений как в среде российской интеллигенции, так и с интеллигенцией других стран, а будет вести ее к все большей изоляции от мирового интеллектуального сообщества. Разве может быть иначе, когда сегодня некоторые политики из КПРФ призывают к политическим репрессиям по отношению к представителям других

оппозиционных сил. Обращает внимание и недостаточно уважительное отношение к национальным чувствам украинцев, которое неоднократно проявлялось в высказываниях лидеров и членов КПРФ и РКРП, некоторые даже считают Украину искусственным псевдообразованием, что, как справедливо подчеркивает А. П. Проскурин является недопустимым для последователей партии Ленина и большевиков.

К сожалению, в этой широкомасштабной антиукраинской компании участвуют и некоторые ученые, известные деятели культуры, искусства. Включение ученых в этот процесс обладающих «удостоверением» разумного беспристрастного человека (иногда завоевавшего доверие в профессиональной работе) наносит ущерб не только престижу данного человека, не только отечественной культуре, но и культуре вообще. Не могут не вызвать чувства неловкости у нормального человека (независимо от его национальности) за интервью с Н. Михалковым, О. Табаковым. Последний, как он сам выразился, вслух делился «сакраментальными мыслями» по поводу второсортности и третьесортности – по сравнению с русскими – даже самых продвинутых украинских интеллектуалов, украинских литераторов, а также убогости украинцев вообще. Между тем, О. Табаков не просто худрук МХАТА, он особа приближенная к национальному Лидеру, последние 15 лет – доверенное лицо Президента России В. Путина.

Н. Михалков же увидел в толерантности технологию уничтожения национального иммунитета, страшную угрозу России. Это, утверждает он, технология разрушения личности, семьи, общества. Восторженные комментаторы речи режиссера, этого как сказал Ю. Котов «властителя дум», толерантность назвали «дорогой в ад» (И. Ястребов), «быстрый путь к гибели нации» (И. Морозова). А вот музей толерантности в Москве, от названия которого, по словам Татьяны Мороз, «веет мерзким подвохом» надо переименовать в «музей взаимопонимания».

А все что делает Россия – это оказывается «божье дело». «Через Россию действует Бог» – заявляет Н. Михалков. Это «сокровенные» мысли так называемых «властителей дум» в государстве Российская Федерация.

Массированное воздействие на сознание россиян, их интеллигенцию, зомбирование не могут не иметь последствий. Приняв логику обмана, часть интеллигенции отошла от реальности. В стране поднялась волна разного рода патриотических кампаний, борьбы против инакомыслия. Ура–патриотическая атмосфера заполнила все духовное пространство России.

Хотя относительно недавно представители интеллигенции, особенно писатели, называли патриотизм животным чувством и даже чувством негодяев, дескать «кошки тоже возвращаются домой». Ратовали за утверждение общечеловеческих ценностей. Все СМИ клеймили В. Распутина, опубликовавшего статью о необходимости любить свою землю.

В то же время значительная часть российской интеллигенции не разделяет официальной антиукраинской риторики. Многие ее представители по-прежнему испытывают чувство глубокого уважения к братскому украинскому народу, его интеллигенции. Осуждают вмешательство в дела соседнего суверенного государства.

Подвергают критике действия правительства, его СМИ «Экономическая и философская газеты» (профессор А. Проскурин), «Новая газета» (редактор Д. Муратов) и др. Согласно исследованию, проведенному А. П. Проскуриным, среди левых, входящих в небольшие группы и движения, как минимум считают необходимым одновременное осуждение военной активности и Москвы и Киева; значительная часть ответивших считают Россию агрессором, а Украину – жертвой агрессии [7].

Говоря об интеллигенции и вопросах межэтнической толерантности мы по вполне понятным причинам не затрагивали аналогичную украинскую проблематику. Очевидно, в той или иной степени подобные болезни имеют место и в среде украинской интеллигенции. Известно, что существует четкое размежевание на «західняків» и «східняків», взаимоотношения между которыми оставляют желать много лучшего». Было и обращение украинской интеллигенции Харьковской области к Президенту Украины В. Ющенко «Любіть Україну або забирайтесь геть!» [8]. Хотелось бы, чтобы были исключены из жизни двух братских народов недоверие, вражда, а тем более агрессия. Толерантные, дружеские отношения между российским и украинским народами во многом зависят от их интеллигенции, от ее ответственности. В этой связи нельзя не согласиться с украинским профессором В. Астаховой в

том, что «главной отличительной чертой интеллигенции, по-видимому, можно считать высочайшее чувство ответственности за судьбу своего народа и своей страны» [9].

Завершая рассуждение о толерантности, хотелось бы подчеркнуть, что было бы неправильно думать, что толерантность возникает за счет снисхождения, уступок, молчаливого согласия, терпеливого отношения к социальной несправедливости. Толерантность нельзя абсолютизировать. Нельзя быть толерантным по отношению к стране, группе стран, людям, другим криминальным элементам.

Государство, человечество в целом, должны решительно пресекать, искоренять подобные действия. Одновременно человеческое сообщество, интеллигенция должны настоятельно воспитывать у людей толерантность, внедрять ее ценности во все сферы своей жизнедеятельности. Без выработки взаимной терпимости, сталкивающиеся цивилизации, нации, социальные группы, отдельные люди могут просто перебить друг друга. Единство и целостность человечества предполагает принятие общих ценностей предпосылок. Без них любое взаимодействие будет неизбежно приводить к конфликтам.

Литература

1. Лихачев Д. С. Интеллигенция – интеллектуально независимая часть общества // Судьба российской интеллигенции : Сб. – СПб, 1999. – С. 31.
2. Тощенко Ж. Т. Гуманитарная интеллигенция : начало конца? // Ценностная и социальная идентичность российской гуманитарной интеллигенции. – М., 2000. – С. 7; Тощенко Ж. Т. Этнократия : история и современность. Социологические очерки. – М., 2003. – С. 18; Левитин Л. Узбекистан на историческом повороте. – М., 2001.
3. Тощенко Ж. Т. Указ. соч. – С. 27.
4. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция продолжается. Стратегия разума. – М., 2011. – С. 9.
5. Проскурин А. П. А если немец защищал Россию от фашистов, или битва за интеллигенцию. [http : // www.eifgaz.ru/aoo-16-15.htm](http://www.eifgaz.ru/aoo-16-15.htm)
6. Там же.
7. Там же.
8. Астахова В. И. Еще раз об ответственности интеллигенции // Интеллигенция и проблемы национальных отношений : материалы VII Междунар.науч.конф. (Байкальская встреча) (16 – 18 сентября 2008 г.) : в 2 т. / Отв. редактор И. И. Осинский. – М. – Улан-Удэ, 2008. Т. 1. – С. 48.
9. Астахова В. И. Указ. соч. – С. 46.

Виктор Старостенко (Могилев, Беларусь)

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФАКТОР СВОБОДЫ СОВЕСТИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКЦИИ БЕЛАРУСИ

Толерантность – одно из важнейших цивилизационных достижений; характеристика общества, свидетельствующая об уровне развития его духовности, самосознания. В обществоведении данное понятие в широком смысле обозначает терпимое отношение и уважение к «иному» – иным религиозным, политическим, идеологическим представлениям и убеждениям, иному образу жизни, иным обычаям, иному мышлению и мировосприятию, иной этнокультурной ориентации. Толерантность предполагает готовность к сотрудничеству и диалогу на основе взаимного уважения и понимания того, что возможны и имеют право на существование альтернативные воззрения. Следует отметить, что толерантность не тождественна непротивлению или снисходительности к «иному». Она неразрывно связана с чувством собственного достоинства, готовностью и умением отстаивать свои интересы, национальное достоинство. В сложных условиях исторического бытия разные народы наряду с терпимостью не раз проявляли высокий патриотизм, мужество, стойкость, способность бороться за свои права.

В религиоведении термин «толерантность» используется в узком смысле – как религиозная толерантность, или терпимое отношение к любым формам самоопределения человека в отношении религии. В этом случае толерантность предполагает отношение к каким-либо вариациям религиозной или безрелигиозной ориентации без дискриминации, без ограничения прав гражданина по конфессиональному или иному мировоззренческому признаку. В

философско-религиоведческом понимании толерантность является духовной констатацией многоликости и многовекторности реального общественного (в т.ч. религиозного) бытия, его несводимости к заданным и одномерным стандартам конфессиональной жизни. Наибольшая актуальность толерантности характерна для конфессионально многоплановых, или поликонфессиональных обществ, среди которых и Беларусь.

Толерантность может иметь разные уровни: личный, общественный, государственный, межконфессиональный. Личная толерантность получает отражение в сознании и деятельности индивидов, общественная – в общественном сознании и морали, государственная – в праве и официальной политике, межконфессиональная – в практике взаимоотношений религиозных организаций. На данных уровнях может быть представлена и интолерантность. Обе альтернативы могут проявляться как в области собственно конфессиональной жизни (отрицание других форм религиозности, противодействие им), так и в отношении иного (религиозного или атеистического) мировоззренческого выбора.

Важно также учитывать, что существуют пределы толерантности и естественное пространство интолерантности. Толерантность практически не распространяется на сферу вероучений, и в этой области конфессии находятся в идеологическом поле неразрешимых, нередко антагонистических противоречий. Абсолютная межконфессиональная толерантность теоретически возможна только в условиях однородного вероисповедного пространства, что практически недостижимо. Тем самым поликонфессиональная реальность объективно создает угрозу интолерантности. В этих условиях закономерно актуализируется роль государства в деле содействия достижению взаимного понимания, терпимости и уважения религиозных чувств граждан в вопросах свободы совести. При необходимости допустимо принуждение религиозных организаций к отношениям толерантности, в части соблюдения прав и свобод граждан в религиозной сфере. При этом само государство должно строго руководствоваться принципом свободы совести, закрепляя его юридически и реализуя «де факто».

Толерантность – существенный фактор становления свободы совести, так как в своих зрелых формах выступает условием как свободы вероисповедания (допуская разнорелигиозность), так и свободы атеизма (допуская безрелигиозный образ жизни). Тем самым развитая толерантность предполагает в качестве своего условия ситуацию свободомыслия в отношении религии.

Толерантность как качество духовной культуры белорусов сформировалась за столетия жизни народа в составе многоэтнических и поликонфессиональных государственных образований. Утверждению этого принципа в общественной жизни способствуют многообразные факторы – экономические, политические, культурные, религиозные. Являясь конкретно-историческим феноменом, толерантность находила нетождественные проявления в социокультурной жизни. Мы далеки от идеализации истории межконфессиональных (и межэтнических) отношений в Беларуси. В ней имели место периоды конфессионально-этнической нетерпимости, дискриминации и преследований по конфессиональному признаку или за нерелигиозные убеждения. На разных этапах отечественной истории известны трагические эксцессы в отношении нехристианских вероисповеданий, «диссидентов»-христиан, религиозно-этнических меньшинств, атеистов. Однако при всей противоречивости и неоднозначности истории конфессионального и национального самосознания белорусов ему в целом не были свойственны шовинизм и религиозная интолерантность, присуща готовность преодолевать негативные последствия отклонений от толерантности. На протяжении долгой истории белорусский народ выработал способность сосуществовать и уживаться с представителями иных конфессий и этнических групп, которая чрезвычайно актуальна в современных условиях глобализирующегося мира, мультикультурного и в значительной мере секуляризованного общества.

В становлении и развитии толерантности в ее связи со свободой совести в социокультурной истории Беларуси можно выделить ряд этапов: начальный (дохристианский) период религиозной истории; период Киевской Руси и начальный период истории Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского в эпоху Средневековья; период раннего и развитого Ренессанса (Возрождения и Реформации); период позднего Возрождения и Контрреформации; период Нового времени; период Новейшего времени. Рассматривая период развития толерантности и свободы совести Новейшего времени (XX –

XXI вв.), в нем можно выделить практику трех этапов (и моделей) толерантности и государственно-конфессиональных отношений, реализации свободы совести. На первом этапе (Российская империя) свобода совести была сужена до свободы вероисповедания, которая, в свою очередь, в полной мере предоставлялась лишь православной конфессии в ущерб «инославным» и «иноверным» вероисповеданиям. На втором этапе (советская история) свобода совести декларировалась, но в полной мере реализовывалась лишь в части атеистического самовыражения. На третьем этапе (суверенная Республика Беларусь) свобода совести законодательно определяется в своей понятийной полноте, как свобода религиозного и нерелигиозного самоопределения. В развитии этой парадигмы имела место эволюция от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений.

Современная общественная ситуация требует учитывать ряд вызовов в отношении толерантности и реализации принципа свободы совести, обеспечения межконфессиональной стабильности и национальной духовной безопасности. Среди них стремление определенных социальных групп осуществить искусственную десекуляризацию общества и государства. Существуют попытки размыть пространство науки за счет ее теологизации, внедрить в государственную систему образования обучение религии в виде теологических дисциплин, при этом нередко неоправданно отождествляются понятия «изучение религии» и «обучение религии». Негативную роль играет ангажированность ряда СМИ при освещении конфессиональных процессов. Явно завышены ожидания от реализации идеи духовно-нравственного оздоровления общества на основе религиозных (христианских) ценностей, не учитывающие ни печального опыта царской России, ни того обстоятельства, что нравственные ценности религиозной идеологии вовсе не ограничиваются идеями и образами гуманистического содержания, ни плюралистичности современного общественного сознания.

Важно учитывать то, что предоставление необоснованных преференций в религиозной сфере, не имеющая объективных оснований ориентация государства на избранные конфессии, к тому же не представляющие реального большинства населения, способна привести не к желаемой интеграции, а, напротив, к дезинтеграции социума. Клерикализация опасна для государственной национальной безопасности, так как способствует росту противоречий между вероисповеданиями и между верующими и неверующими, ведет к усилению межконфессиональной напряженности, создает питательную среду для экстремизма, возникновения локальных очагов межконфессиональной розни, мировоззренческой нетерпимости. Нельзя не учитывать и такую особенность конфессиональной жизни Беларуси, как нахождение управляющих центров ее наиболее влиятельных религиозных объединений за границей. Данные центры могут быть интегрированы с политическими структурами зарубежных стран и ретранслировать соответствующую идеологию, в результате чего деятельность контролируемых ими религиозных объединений может вступать в противоречие с государственными интересами Республики Беларусь, создавать угрозы для национального суверенитета.

Научно ориентированная государственная политика должна основываться не на конфессиональных интересах тех или иных общественных групп, а на конституционном принципе свободы совести в интересах всего народа Беларуси, всех граждан независимо от их отношения к религии. Практическое воплощение норм Конституции и других правовых актов о свободе совести во многом зависит от конкретной деятельности органов государственного управления, в том числе на региональном и местном уровнях. И, разумеется, от степени осознания обществом значимости свободы вероисповедания и свободы атеизма в системе прав и свобод человека.

Ганна Стояцька (Дніпропетровськ, Україна)

СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ : ТЕСТ НА ТОЛЕРАНТНІСТЬ

На сьогодні головним тестом на толерантність в усьому світі є реакція різноманітних людських спільнот на етичні, релігійні, військові та інші конфронтації. Саме останні десятиліття стали для всього світу епохою особливого соціального напруження і, на жаль,

Україна, в своєму поступі до набуття справжньої незалежності (на відміну від номінального суверенітету) також не уникла важких соціальних потрясінь і збройних протистоянь. Всі ці фактори сьогодні випробовують українців як політичну націю, в тому числі і на толерантність як єдиний можливий спосіб співіснування в транзитивному світі.

У пересічній свідомості побутує думка, що толерантність є чимось на кшталт потенційної слабкості, нездатності опору «чужому», схильності підкорюватись чужій волі. Насправді ж у першопочатковому сенсі поняття толерантності містить досить мало елементів такого класичного гуманістичного розуміння. «*Tolero*» як «витримую», та «*tolerance*» як «здатність терпіти» перш за все означає дозвіл іншому мислити і чинити на власний розсуд. Тобто толерантність виступає як, по суті, єдиний можливий спосіб людського співжиття, як певний імунітет, що його зріле суспільство набуває внаслідок проходження через випробовування конфесійними, релігійними, етнічними конфліктами.

Толерантність тісно пов'язана з проблемою релігійної, культурної, етнічної, гендерної самоідентифікації. У примітивних типах суспільств та в суспільствах, що перебувають у просторі панування жорстких ідеологій, толерація здійснюється у площині ідентифікації «свій–чужий». Натомість, глобалізований цивілізаційний соціум характеризується проявом толерантності в площині універсальних людських цінностей (правових, культурних, міжнаціональних). З огляду на структуру особистості, що в рамках філософської антропології розглядається як універсальний конструкт, будь-яка особистість є потенційним об'єктом для прояву нетолерантності: на рівні біологічної підструктури – через расові, національні, статеві, вікові, іноді патологічні особливості; на рівні психологічної підструктури – через спосіб відчуття, вольові прояви, власні емоційні реакції на події; на рівні підструктури соціального досвіду – через звички, спосіб виховання, релігійні вподобання; на рівні спрямованості особистості – через потяги, бажання, переконання, інтереси та прояви індивідуального світогляду. Тобто фактично, жодна людина не може бути забезпеченою від проявів нетолерантності саме через те, що від природи несе в собі очевидні ознаки несхожості з іншими. І саме цей фактор, найчастіше, виступає запобіжником, який утримує переважну більшість членів соціуму від проявів неконтрольованої агресії або нетерпимості до «інакшості» в будь-якому вигляді. На жаль, варто констатувати, що це не є універсальним правилом людського співжиття і на сьогодні толерантність виступає, радше, як правило, але не завжди як спосіб дії. Академік Мирослав Попович пов'язує нездатність суспільства до толерантності із пануванням домінуючої ідеології, спрямованої на підкреслення не власної культурної ідентичності, а власної винятковості, зверхнього ставлення до інших культурних, соціальних, етнічних чи інших особливостей, ігнорування правил співжиття світового співтовариства. Він відмічає, що «підставою для створення більш толерантного суспільства стала перемога критицизму у відносинах між людьми», але при цьому наголошує, що «поблажливість та повага до інших – національна риса українців, а ідея толерантності завжди домінувала в українському суспільстві» [1].

На підставі таких міркувань можна зробити висновок, що, фактично, відтоді, як цивілізоване суспільство від Нового часу зробило критицизм своєю ідейною та інтелектуальною позицією, толерантність варто розглядати як основний спосіб існування соціуму, вироблений протягом його історії. Залежно від того, наскільки тривалою була ця історія, які соціальні катаклізми спіткали суспільство на її шляху, можна вимірювати рівень його цивілізованості. Тому таку «природну толерантність українців», про яку говорить М. Попович, варто розглядати як рівень зрілості суспільства, його прощанням з дикістю і варварством. На цьому, до речі, наголошують і послуговуючись класичним розумінням толерантності «як вимушеної реакцією на нескінченну ворожнечу, війни і кровопролиття» [2, с. 330], як інтелектуальну відповідь на них [3].

Принади мультикультуралізму, що останніми роками плекались у провідних соціально-філософських та політичних дослідженнях, запровадили в суспільній свідомості стійку ілюзію терпимості як універсальної характерної риси спільного життя у вкрай неоднорідному соціумі: неоднорідному не лише релігійно, етнічно, економічно, а преш за все своїми соціальними настроями та здатністю до толерації. Втім, реалії сьогодення почасти виявляються набагато жорсткішими, пошуки культурних домінант у мультикультурному просторі можуть призвести до ще більшого поглиблення розколів та конфронтацій у суспільстві, не кажучи вже про те, що це питання легко стає предметом політичних маніпуляцій, що добре спостерігається на прикладі сучасного стану України.

По суті, сьогоденне українське суспільство є ареною втілення тези одного з ледь не головних у світі спеціалістів з питань мультикультуралізму Ч. Тейлора: «будь-яке суспільство з міцними колективними цілями може бути ліберальним у тому випадку, коли воно також здатне поважати різні позиції, й особливо тоді, коли воно також має справу з тими, хто не поділяє його загальні цілі; а ще тоді, коли воно у змозі запропонувати адекватні засоби для захисту фундаментальних прав. Безсумнівно, переслідування одразу всіх цих цілей буде пов'язане з напруженням і різними труднощами, проте таке переслідування не є неможливим, і проблеми, з ним пов'язані, в принципі, не є більшими за ті, з якими стикається будь-яке ліберальне суспільство, яке хоче поєднати, наприклад, свободу та рівність, або процвітання та справедливість» [4, с. 59].

Територія сучасної України – це місце і простір цивілізаційних, культурних, мовних та етнічних розломів. Тривалі століття на цих землях, позбавлених номінальної автентичної державності, панували найрізноманітніші, часто протилежні культурні тенденції самоусвідомлення та смототожності. Різні українські регіони мають різні культурні потенціали та традиції, протягом історії ці регіони входили до складу різних держав, відрізнялись мовно, соціально, політично та конфесійно. І за історичною логікою, формування та збереження реальної національної ідентичності на основі толерантності, мало б стати найважливішим завданням держави, що торує шлях до справжньої незалежності.

Література

1. Попович М. Толерантність – наша національна риса. Наскільки терпимим є сучасне українське суспільство? / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.nas.gov.ua/text/pdfNews/pens149_30-31_ukr_.pdf]
2. Малахов В. А. Етика : Курс лекцій : Навч. посібник. – К. : Либідь, 2001. – 384 с.
3. Локк Дж. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. – М., 1988. – Т.3. – С. 91-135.
4. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Чарльз Тейлор. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.

Станіслав Сухачов (Житомир, Україна)

МАЙНОВЕ РОЗШАРУВАННЯ ЯК ДЕСТРУКТИВНИЙ ФАКТОР РОЗВИТКУ ТОЛЕРАНТНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В сферу всебічного філософського дослідження проблема толерантності увійшла лише в останні два десятиліття, на зламі ХХ – ХХІ ст. Сутність проблеми толерантності криється в тих чи інших формах соціалізації особистості, в її особливостях, детермінованих національними, соціокультурними та субкультурними традиціями. Аналізуючи проблему майнового розшарування як деструктивного фактору розвитку толерантності сучасного українського суспільства, слід зауважити, що сьогодні суттєвою галуззю знання у який питання толерантності є ключовими за останні роки стала етика не насилля, яка в принципі служить показником саме європейського розвитку громадянських структур соціуму. Показником громадянсько-правової поведінки особистості є її здатність терпимого ставлення до інших, намагання шляхом переконання, дискусії довести свою точку зору. Але, на жаль, в сучасному українському суспільстві, яке перебуває в стані війни з російською агресією, при наявності значної кількості зброї на руках у населення бар'єр між насиллям і не насиллям поступово зникає. Ця обставина має суттєве соціально-економічне підґрунття, оскільки саме бідність більшості громадян, шалене майнове розшарування багато в чому унеможливають повсюдне утвердження толерантності сучасного українського суспільства. Більш того різке зростання цін, комунальних тарифів, при фактичному довготривалому замороженні заробітної плати, з одного боку, не можуть породжувати масштаби бідності, а з іншого не посилювати бажання зубожілого населення вирішити свої нагальні життєві проблеми шляхом насилля «відразу і назавжди».

Більш того, виходячи з існуючого стану речей, сучасний, так би мовити, соціальний світ слід розглядати як протиборство інтеграційних та дезінтеграційних процесів та тенденцій. Саме бідність, шалене майнове розшарування в значній мірі, з одного боку, є фундаментом подальшого розвитку дезінтеграційних процесів сучасного українського соціуму, а з

другого, – об'єктивно унеможлиблюють його подальший європейський розвиток. Ось чому одним з ключових викликів, які сьогодні постали перед Україною є необхідність зламу неофеодальної політико-економічної моделі, яка ґрунтується на тіньовій економіці, корупції, бідності значних верств населення, особливо серед працюючих, що призвело до шаленого майнового розшарування суспільства, що в решті решт гальмує практичну реалізацію євроінтеграційних прагнень сучасного українського соціуму.

Досліджуючи питання майнового розшарування як деструктивного фактору розвитку толерантності сучасного українського суспільства, необхідно підкреслити те, що «в сучасному світі реальна економіка, яка виробляє реальні товари і послуги, стає невивідною» [1, с. 2], оскільки набагато більшу прибутковість забезпечують скажімо, операції з цінними паперами, грою на різниці валютних курсів тощо. Але в цій сфері «перші ролі» належить не стільки людям праці, скільки олігархам, банкірам, чиновникам, що об'єктивно не може не викликати соціальну напругу в суспільстві та в значній мірі унеможлиблює повсюдне утвердження в ньому засад толерантності і злагоди. Це по-перше.

По-друге, сьогодні в Україні, як і в інших постсоціалістичних країнах значний науковий інтерес викликає недостатньо досліджене питання розподілу знову створеної вартості у сфері матеріального виробництва і доданої вартості у галузях нематеріального виробництва залежно від економічної реалізації суб'єктами трудових відносин права власності на свій капітал «У цих взаєминах, – справедливо наголошує Т. Кір'ян, – власникам людського капіталу (найманим працівникам та найманим підприємцям) належить право на трудовий дохід у вигляді не тільки заробітної плати, але й частки знову створеної вартості або доданої вартості. Але таке право роботодавцями досі ігнорується» [2, с. 3]

Зрозуміло, що ігнорування роботодавцями такого вкрай важливого права значно гальмує формування з боку людей праці толерантного до них ставлення та сприяє формуванню соціальної напруги в суспільстві. Більш того, вкрай низький рівень офіційної заробітної плати вже стоїть на заваді економічного розвитку країни. Про який рівень мотивації до праці в сучасному українському суспільстві може йтися, якщо працездатний українець в середньому отримує 3119 грн. [3], що складає 130 доларів США, в той час як у 2013 році цей показник становив 213 доларів США, що було значно менше, ніж у Білорусії (395 доларів) і навіть у Китаї з його надмірно дешевою робочою силою (356 доларів). З іншими країнами нас годі й порівнювати. У Польщі середній розмір заробітної плати – 929 доларів, у Словенії – 965, у Чехії – 1100 тощо [4, с. 13]

У цьому плані слід враховувати дані ООН, згідно з якими за заробітної плати менше 3 доларів США за годину мотивація до праці відсутня. [5, с. 16]. Такий мізерний рівень заробітної плати в Україні неминуче веде до поглиблення провалля між багатими і бідними і об'єктивно є каталізатором формування деструктивних соціально-економічних, політичних, духовних процесів сучасного українського суспільства. Разом с тим необхідно констатувати ту обставину, що те шалене майнове розшарування населення в Україні, яке невідоме сучасним європейським країнам, оскільки прибутки 10% найбільш заможних громадян України перевищують прибутки 10% найменш забезпечених верств майже 50 разів [6, с. 36], об'єктивно виступає детонатором нового Майдану, але вже, не приведи Господи, соціального зі всіма наслідками які з нього випливають, відомими нам з історії хоча б ХХ століття.

Як у цьому зв'язку не згадати пророчі слова відомого соціолога П. Сорокіна про те, що «...верхні поверхи соціальної будови мають бути пропорційні її нижчим поверхам : вони не повинні бути ані занадто тяжкими, ані занадто громіздкими, але якщо вони такими стають, то соціальна будова неминуче руйнується.[7, с. 416].

Досліджуючи питання майнового розшарування як деструктивного фактору розвитку толерантності сучасного українського суспільства, слід підкреслити ту обставину, що верхні поверхи соціальної будови, використовуючи термінологію П. Сорокіна, аж ніяк не пропорційні її нижчим поверхам, з одного боку, а з іншого, ця «пропорційність» багато в чому не відповідає соціально-економічним, політичним, духовним критеріям сучасних європейських соціумів, які Україна обрала у якості орієнтирів свого розвитку. І те, що в Фінляндії, як і у більшості європейських країн 10% багатих живуть у 5,8 разів заможніше від 10% найбільш бідних верств населення [8, с. 6], є наочним прикладом відсутності крайньої соціальної поляризації сучасних європейських країн, у яких править бал не стільки олігарх, корумпований чиновник або виходець з

кримінального середовища, скільки представник середнього класу, фундаментом якого є люди розумової праці і які демонструють доволі високу мотивацію праці в силу наявності надійних соціальних стандартів. Разом з тим, неможна не бачити ту обставину, що в Україні розрив між багатими і бідними верствами суспільства з кожним роком збільшується, оскільки якщо на рівні 2010 року, як ми зазначали вище, прибутки 10% найбільш заможних громадян перевищували прибутки 10% найменш забезпечених верств майже в 50 разів, то ще у 2004 році такий розрив був у межах співвідношення 40:1 [9, с. 8].

Таким чином, в умовах постійного поглиблення майнового розшарування населення саме толерантність в значній мірі втрачає функцію надійного регулятора людської життєдіяльності, відкриваючи тим самим шлях деструктивним процесам, які ґрунтуються вже не на терпимості, діалозі, а на насиллі, конфронтації, бажанні силою, нерідко з допомогою зброї довести свою позицію. Скільки сьогодні повідомлень у ЗМІ, як саме за допомогою зброї збільшуються намагання «самоствердити» себе як в побуті, так і в громадському житті. В цьому плані не можуть не викликати занепокоєння пересічних громадян спроби влади легалізувати ту зброю, яка вже є на руках у населення. Ось чому, всі законопроекти у Верховній Раді щодо легалізації зброї, включаючи її викуп у населення, мають пройти ретельне громадське обговорення у ЗМІ, серед широких верств сучасного українського соціуму, а, можливо, й на референдумі.

Треба сказати, що за таких умов, терпимість вже не відбиває сутність етичної вимоги, поступово перетворюючись в соціально-політичний імператив глобалізованого суспільства. Слід визнати, що загальний рівень толерантності сучасного українського суспільства нижче, ніж у європейських демократичних країнах та об'єктивно має тенденцію до подальшої мінімізації, що яскраво знаходить свій прояв у відносинах, які будуються на «вертикальній лінії» соціально-економічного устрою між багатими та бідними, елітою та трудовими верствами, владою та бізнесом. Тому вимогою часу є потреба до переходу до нового типу соціально-трудових відносин у яких домінують не стільки бажання збагатити будь-яким шляхом, а скільки усвідомлення необхідності добровільно ділитися статками та прибутками з бідними. Саме таким шляхом розвиваються соціально-трудові відносини США, Європи, Японії, усіх демократичних країн з часів закінчення Другої світової війни.

В ідеалі Україна лише тоді стане повноцінним членом ЄС, коли, по-перше, олігархи, всі багаті прийдуть до усвідомлення про необхідність добровільного, а не показового меценатства, благодійності як це робили у свій час Терещенки, Ханенки, а, по-друге, люди праці знайдуть нарешті саме європейську мотивацію до праці шляхом істотного підвищення заробітної плати та інших соціальних стандартів. Не може бути в реальному житті, в суто європейській країні заробітна плата на рівні відсталих африканських суспільств. І новий європейський тип соціально-трудових відносин в Україні матиме місце, лише тоді, коли саме громадянська культура толерантності повсюдно утвердиться у свідомості мільйонів і стане суттєвим запобіжником будь-яких кризових, деструктивних процесів в суспільстві.

Література

1. Железний Р. Про причини, наслідки та надію // Католицький вісник. – 2011. – 27 листопада. – С. 2.
2. Кір'ян Т. Трудовий дохід як форма інвестиції у людський капітал (методологічний аспект) // Україна : Аспекти праці. – 2013. – №3. – С. 3-9.
3. Працевдатний українець в середньому отримує 3119 грн tu.tsn.ua/groshi/srednyaya-zarplata-v-ukraine-obvalilas-na-800-griven-416056.html.
4. Інформація до роздумів // Голос України. – 2013. – 31 травня. – С. 13.
5. Кір'ян В. Перспективні напрями соціального розвитку та механізми їх реалізації в Україні // Україна : Аспекти праці. – 2011. – №4. – С. 13-18.
6. Поташний Ю. Бідні українці // Віче. – 2010. – №11. – С. 36-37.
7. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество/ Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Соколова; Пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
8. Полозенко Д. Великий вплив маленьких підприємств // Урядовий кур'єр. – 2010. – 3 березня
9. Рябіка В. Формування «середнього класу» в умовах сучасного суспільного розвитку // Політичний менеджмент. – 2004. – № 3. – С.6-12.

Павло Ямчук (Умань, Україна)

УКРАЇНЬСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКЦІЇ Й ПЕРСПЕКТИВНОМУ БАЧЕННІ XXI ст.

Українці – довготерпеливий, як доведено всією нашою христонаслідувальною історією, – народ. Напевне, саме тому, так важко нам ведеться у світі, оскільки ми, як у Святому Євангелії сказано : «не від світу сього». Царство наше – з Богом, а отже – з дівою любов'ю до ближнього, оскільки, як знаємо зі Святого Письма «Бог є Любов». Українці – не лише козацько-звитяжна нація, а й – передусім – нація, яка христотерпно, по-материнському жертвовно в усі часи ставиться до всіх своїх синів. Навіть до тих, які, колись будучи справедливо висланими з Русі-України через скоєні ними важкі злочини за ліси й болота, поширилися за східними кордонами Русі, без жодних підстав на те, привласнивши ім'я окраденої ними в усіх сенсах матері – Русі-України. Як не видається це парадоксальним нині, саме христонаслідувальна, доброзичливо й наївно покірنا навіть волі самозваного «православним братом» підкорювача, миролюбність українського народу вберегла нас від втрати самих себе. А власне – не покора, а щира віра, що цей самозванець і є тим, за кого він себе облудно видає.

Ця віра, певне, й вберегла нас від втрати власної ідентичності. Хтось, можливо, побачить у цьому універсумові й відгомони праіндоевропейського начала, в XX ст. у філософії Махатми Ганді втіленому : «Ненасильством долати зло». Ця версія першоприроди української миролюбності, напевне, теж матиме ґрунтовні інтерпретації, які теж знаходитимуть відгомони й сенсоутворюючі конотації. Тому проблематика толерантності – це неозорий океан, в якому нам – науковцям – ще плисти й плисти й обрив якого ми ще не знаємо, оскільки лише починаємо це осягнення, це плавання.

Мати – Русь-Україна – не наголосила свого часу власним блудним синам, завдяки делікатній материнській кордоцентричній любові, що красти – гріх. А красти у матері – гріх багатократний. Але українці – нація, по-євангельському, по-Володимировому – по-Шевченковому – довготерпелива. Тому й терпимо століттями приниження від інодержавних агресорів та й пересічних злодіїв, адже, згідно з Христовими заповідями, щиро прагнемо спасіння у Царстві Небесному навіть найупослідженішого, навіть найбільш гріховного ближнього свого. В цьому основному, але не лише в цьому – філософія української христоцентричної толерантності. Так само, як справжня мати огортає любов'ю кожную свою дитину, так само – як виправдовує її перед Богом, перед людьми й навіть, знаючи істинний стан справ – перед самою собою, не зважаючи на те, який злочин ця її дитина скоїла, так само – хрещена Володимиром Київська Русь-Україна, щиро прагнучи уподібнитись Матері всіх християн – Пречистій Діві – любить кожную свою дитину.

Але, коли один з її дітей – цілком свідомий зарізяка, що поставив собі за мету життя повбивати інших дітей матері – Русі-України, та й її саму, пішовши на них війною, прикриваючись при цьому фарисейськими гаслами, то, напевне, слід, заради нього самого, задля спасіння його отяженої гріхами душі, яка ще має можливість врятуватися і потрапити до Царства Небесного, рішуче не погодитись з ним. Саме тому, толерантно налаштованому до ближнього свого християнину, треба негайно роз'яснити заблукалому в хащах фарисейських псевдоістинних вигадок і дурниць, що порушувати Господні Заповіді – страшний гріх. Каїновий гріх. Гріх Іудячий.

Гріх, навіть у довготерпеливому христоцентричному мисленні – з морального боку огидний. Гострота й сатиричність полемічних послань українського духовного філософа Івана Вишенського, ясність й твердість у обстоюванні Христового вчення з боку всіх визначних вітчизняних полемістів пізносередньовічних та барокових митців-мислителів має джерелом саме цю Істину. Український за походженням й способом філософсько-образного мислення, російськомовний за мовою творів письменник – Ф. М. Достоевський наводить у романі-попередженні «Біси» в, можливо, найбільш складному, з духовно-етичного погляду IX розділі «У Тихона» вагоме для розуміння христоцентричної толерантності, як форми пошуку Істини, твердження. Саме це місце, на наш погляд, є аксіологічним центром філософії роману : «И ангелу Лаодикийской церкви напиши : сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия : знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был

холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст Моих». Довольно, – оборвал Ставрогин, – это для равнодушных» [1, с. 660].

В усвідомленні цього незаперечного постулату – гірка, але по-справжньому справедлива, єдино можлива християнська толерантність. Толерантність, яка означає не збайдужіле терпіння вад і недоліків ближнього, а страх за нього, страх за його обтяженість гріхами, яка тягнутиме його в прірву. Страх перед Богом, за те, що носій цих лютих гріхів не лише чинитиме їх надалі, а й – головне – так і помре нерозкаяним. Упевненим у тому, що зневажати на практиці Господні Заповіді, принижуючи й катуючи ближнього свого, проводячи його «парадами ганьби», кидаючи в нього – беззахисного – пляшками, й, водночас – абсурдно вимагаючи від його родичів, від родичів своїх жертв «соціальних виплат». Тобто – бажаючи вести заможне життя за рахунок окрадених жінок, батьків, дітей вбитих «апалченцями» по-справжньому *мирних* співгромадян, оскільки не хотіли хлібороби воювати, а хотіли – мирного хліборобського життя. Хотіли ростити хліб, овочі, прагнули годувати себе й інших, як колись, так і тоді – бути джерелом життя – житницею Європи. Вони хотіли виховувати дітей, але через верески «Путін памагі», «Путін, спасі» «Путін, введі войска» були змушені гинути за свою країну. Фальшива така «толерантність», що беззмістовно-порожніми словами виправдовує вбивць. Брехлива вона й фарисейська.

Не закликати чужі війська в свою домівку, підло кличучи смерть на ближнього свого лише це й означає бути віруючим, бути істинно-православним християнином. Поволонтерському дбати про ближнього – ось справжня христоролюбива толерантність, яка породжує страх у справді віруючого в Бога за долю ближнього свого. У християнина повинен бути страх перед Богом, що викликає ясну необхідність повсякчасного застереження ближнього від шляху до пастки або прірви. Облудно-оманливе терпіння гріховної природи того, що поруч тебе означає незважання на пастку в яку цей ближній може потрапити. Відтак – означає байдужість до того, що станеться далі з людиною, що простує прямим шляхом до прірви. Чи врятується людина із пастки гріха чи – навпаки – загрузне у вбивствах, катуванні та приниженні інших людей, вважаючи, що саме це є справжнім «православ'ям» – питання залишиться відкритим. Толерантність до людини з християнського погляду жодним чином не означає байдужість до її гріховних дій, до її свідомого фарисейства.

Отже, якщо трактувати толерантність в святокиївському, українському середньовічно-бароковому розумінні, яке має єдиним джерелом Істини Святе Письмо, перш за все як христоцентричну універсалію, то вона, передусім, означатиме ясність кордонів між моральним і неморальним, між добром і злом. «Теплий» у вказаному Ф. Достоєвським аксіологічному вимірові означає – байдужий, ніякий, а отже – близький за розумінням до тієї євангельської аксіологеми, яка говорить про сіль, що втратила силу і яку слід викинути геть. Відтак, розуміння толерантності як «теплоти», як байдужості є прямо протилежним і до євангельської Істини, що те що «так», то справді «так», а що «ні», то воістину «ні», а все інше – від лукавого.

Якщо шукати інший шлях – неминуче прийдемо до того, що жертви будуть зобов'язаними каятись перед катами. Отже – вкотре втрапимо у хащі фарисейської омани, де Істина здаватиметься олжею, а брехня – навпаки – видаватиме себе за незаперечну істину. Це – шлях крові. Це – шлях розбрату. Він нам непотрібен. Притча зі Святого Євангелія про заблукалого сина, що – розкаяний – прийшов до Батька – чи не є ця притча про заблукалих, але – водночас про тих, що усвідомили потребу каяття – нащадків христоролюбивої Русі-України? Чи не є це притчею не лише про Батька й дітей, а й мрією про по-християнському, довготерпеливу й жертовно-люблячу «Матір городів руських» – Київ й про каяття заблукалих у шляхах, зрошеними невинно пролитою кров'ю ближніх? На шляхах, загрузлих у гріхах й болоті блуду – її дітей?

Українська миролюбність – іманентна, христоролюбива, христонаслідувальна риса нашого світогляду. Вона – питома риса української національної ідентичності. Це базис нашої христоролюбивої толерантності. Згода, злагода, мир – основні константи українського національного світобачення, що мають в основі Христову «любов до ближнього як до самого себе». Можливо, саме через цю миролюбність дехто вважає нас нерозумними в матеріалістично-прагматичному світі. Проте, нагадаймо собі мовлені Господом слова Святого Євангелія – «Царство Моє – не від світу цього». Але ж – якби не була притаманною

нам саме така риса – чи вистояли би ми із забороненою чужинцями мовою, із забороненими чужинцями традиціями, звичаями, із забороненими ними ознаками всього, що стосується духовно-національної ідентичності впродовж тривалих століть? Питання риторичне.

Отже, шлях до всеохоплюючої Христової любові в національно-христоцентричному масштабі, як наголошували всі, без жодного винятку, українські христоробити, а отже – людинолюбні мислителі прокладено тільки через каяття людини за скоєні стосовно ближнього малі й великі гріхи. В тому числі й понад усе – говоримо правду без фарисейства й облуди – через каяття тих людей, що свідомо кликали чужі війська на смерть ближніх своїх. Ближніх, які жили й живуть з ними разом у спільному домі, який називається Українська держава. Домі, що називається Україна, громадянами якої вони були або є. Доки цього каяття не станеться не маємо жодного права на порожні декларування. Кров справді мирних хліборобів, вчителів, лікарів, які були змушеними захищати свою землю й свою домівку від тих, кого покликали не толерантні, м'яко кажучи, до них співгромадяни, які 23 роки жили з ними в спільному домі, може бути відкупленою лише *щирими*, а не такими як завжди – сльозами сорому й покаяння за скоєне, сльозами щирої молитви про прощення. Це – і – лише це – є шляхом тих, хто з ненависті до співгромадян покликав на них смерть. Покаяння перед загиблими та їхніми родинами є єдино дієвим порятунком цих людей від гріху зради.

І – вже внаслідок цього – шляхом пошуку загальноукраїнської толерантності, що утверджує як константу соціального буття принцип дієвої Христової любові до ближнього, принцип прагнення до життя з ним у спільній, дарованій Богом, оселі, оскільки притча про блудного сина – вона не з далеких часів. Вона про всіх і завжди. Вона й про нині сущих.

Література

1. Достоевский Ф. Бесы. – М. : 1990 «Правда». – 704 с.

ПРОБЛЕМИ ТОЛЕРАНТНОСТІ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНИХ КОМУНІКАЦІЙ*Олена Акіліна (Київ, Україна)***ПРОЦЕСИ СОЦІАЛЬНОГО ВІДТОРГНЕННЯ В КРАЇНАХ ЄС**

До понять, які сьогодні мають усі підстави бути в центрі наукових дискусій, з повним правом можна віднести концепт «толерантності». Дослідження науковцями цього поняття насамперед пов'язані з проблемами міграції, расизму, міжетнічних конфліктів, гендерної дискримінації. Серед найбільш цікавих робіт можна назвати праці В. Ачкасова, Є. Бистрицького, Є. Головахи, В. Євтуха, Н. Лебедевої, М. Мацковського, Н. Паніної. Зокрема, М. С. Мацковський виділяє наступні сфери толерантності: гендерна, вікова, освітня, міжнаціональна, расова, релігійна, географічна, міжкласова (соціальна), фізіологічна, політична, сексуально-орієнтаційна та маргінальна [1]. Зупинимось на соціальній та маргінальній сферах, які тісно пов'язані з таким поняттям як «соціальне відторгнення».

Соціальне відторгнення є відносно новою концепцією, що сьогодні не має універсального визначення, хоча протягом десятиліть вона розвивалась паралельно з ідеями забезпечення соціальних прав і підвищення добробуту населення Європейського Союзу (ЄС). ЄС визначає соціальне відторгнення як процес, за якого окремі групи населення або окремі люди не мають можливості повною мірою брати участь у суспільному житті внаслідок своєї бідності, відсутності базових знань і можливостей або в результаті дискримінації [2, с. 28]. Дослідження проблеми соціального відторгнення знайшли своє відображення у роботах таких видатних представників світової економічної думки, як У. Бека, Ф. Броделя, Ф. Вільямса, К. Гриффіна, Дж. Девіса, Н. Кабіра, Р. Кастеля, Р. Ленуара, Р. Лістера, А. Льюїса, А. Сена. В Україні дослідженню різних аспектів проблеми соціального відторгнення присвячені праці: Д. Богині, І. Бондар, В. Геєця, О. Грішнєвої, А. Колота, Е. Лібанової.

Теорія соціальної ексклюзії (відторгнення) сформувалась на початку 70-х рр. ХХ ст. у Франції. Р. Ленуар, якому приписується авторство поняття «соціальне відторгнення», визначив соціально виключені групи як групи людей із усіх соціальних категорій, які не були охоплені системою соціального захисту. До них належали люди з розумовою або фізичною інвалідністю, схильні до суїциду, літні люди з інвалідністю, діти, які зазнали насильства, споживачі наркотиків, правопорушники, батьки-одинаки, сім'ї з декількома проблемами, маргінальні, асоціальні особи тощо [3, с. 7]. Такий підхід до відторгнення акцентує увагу на нерівномірному розподілі благ у суспільстві та доступі до його ресурсів, і внаслідок цього, – недостатньому задоволенні потреб людей.

Значна частина гострих проблеми сучасної Європи безперечно, лежить у соціальній сфері. Ще до кризи було багато областей, в яких прогрес, досягнутий в Європі, не був достатньо швидким в порівнянні з рештою світу. Одна з них – це боротьба з бідністю. Бідність і соціальне відторгнення є багатовимірними поняттями. Визначення бідності, прийняте в Європі, було уперше погоджене Європейською радою ще в 1975 році: «Бідними вважаються особи, чий доходи і ресурси обмежені в такому ступені, що це не дозволяє їм вести мінімально прийнятний спосіб життя в тому співтоваристві, членами якого вони є. Із-за своєї бідності вони можуть випробовувати численні поневіряння, які виражаються у безробітті, низькому доході, поганих умовах проживання, недостатньому рівні медичного обслуговування і бар'єрах для безперервної освіти, культури, спорту і відпочинку. Такі люди часто виключені і ізолювані від участі в тих видах діяльності (економічною, соціальною і культурною), які є нормою для інших людей, і їх доступ до фундаментальних прав може бути обмежений».

Бідність – це біль. Він відчувається, як хвороба. Він атакує людину не лише матеріально, а й морально. Він роз'їдає гідність і доводить до суцільного відчаю. Життя в бідності може призвести до: ізоляції від сім'ї та друзів; відсутності знань про доступну підтримку і послуги; проблем задоволення основних насущних потреб, в тому числі забезпеченні гідним житлом, медичним обслуговуванням і навчанням у школі та можливістю отримувати освіту; проживання в небезпечному районі з високим рівнем злочинності та насильства, у несприятливих умовах навколишнього середовища або у віддаленому і ізолюваному сільському районі; відсутності можливості сплачувати за комунальні послуги або купувати

здорову їжу і новий одяг та користуватися громадським транспортом; життя без будь-яких заощаджень або резервів на випадок таких кризових ситуацій, як безробіття або хвороба; ризику незаконної експлуатації і примусової роботи; ризику піддатися проявам расизму і дискримінації; відсутності можливості брати участь у нормальному соціальному житті та дозволяти собі відпочинок й розваги.

Для ідентифікації проблем бідності та визначення прогресу в боротьбі з цим явищем Рада міністрів ЄС з питань працевлаштування, громадської політики, охорони здоров'я і споживчих справ (EPSCO) розробила показник, що визначає ризик бідності і соціального відторгнення, «AROPE». Цей показник визначає частку/чисельність населення, що піддається ризику бідності, або, що випробовує серйозні матеріальні поневіряння, або мешкає в домогосподарствах з україн низькою інтенсивністю праці [4, с. 3-4]. В цілому в 2011 році майже чверть громадян Євросоюзу опинилася впритул до межі бідності. 119,6 млн осіб, що складає 24,2% від усього населення країн Євросоюзу, перебувають на рівні ризику бідності або соціального відторгнення [5, с. 226]. Серед них 14 мільйонів мешкали одночасно і на рівні ризику бідності, і в домогосподарствах з україн низькою інтенсивністю праці; близько 13 мільйонів мешкали на рівні ризику бідності і серйозних матеріальних поневірянь; трохи більше 3 мільйонів випробовували одночасно серйозні матеріальні поневіряння і мешкали в домогосподарствах з україн низькою інтенсивністю праці; 8 мільйонів випробовували усі 3 стани бідності і соціального відторгнення.

У 2011 році приблизно 84 мільйони людей, що мешкали в країнах ЄС (16,9%) знаходилися нижче національної межі бідності своєї країни. Ця цифра, розрахована як середньозважена величина національних результатів, не відбиває значні розбіжності серед країн-членів ЄС [4, с. 5]. Картину соціального відторгнення, отриману на підставі показників нерівності доходів, можуть доповнити показники матеріальних поневірянь (МП), які дозволяють оцінити частку населення, що мешкає в умовах нестачі ресурсів. Ці показники відбивають різницю в рівнях життя в різних країнах і тому дуже затребувані в міжнародному контексті. Основний показник – «рівень серйозних матеріальних поневірянь» – є часткою людей, які не можуть дозволити собі, принаймні, чотири з дев'яти вибраних товарів або послуг. Таким чином, в 2011 р 23 мільйони людей (8,8%) в країнах ЄС були визначені такими, що випробовували серйозні матеріальні поневіряння. Показники серйозних МП варіювалися в 2011 році від 1% Швеції до 44% Болгарії [4, с. 6-7].

Іншою принциповою причиною соціального відторгнення є виключення багатьох громадян з ринку праці. Окрім створення залежності від соціальних виплат, також скорочується їх контакт з ринком праці, що негативно позначається на доступі до послуг охорони здоров'я, культури і відпочинку. Діти, що ростуть в домогосподарствах з безробітними членами, також страждають від цієї ситуації. Тому в якості третього основного показника соціального відторгнення в Стратегії «Європа-2020» була вибрана частка населення, що мешкає в домогосподарствах з україн низькою інтенсивністю праці. У 2011 р. 10,3% (або 38 мільйонів осіб) в ЄС мешкали в домогосподарствах, члени яких працювали менше 20% своїх можливостей. Це означає, що в таких домогосподарствах або жоден з членів не працював, або його члени працювали з україн низькою інтенсивністю праці. Цей рівень складав трохи менше 5% на Кіпрі і трохи більше 24% в Ірландії в 2011 році [4, с. 7].

Європейська політика подолання бідності спрямовується на гарантування соціального та територіального співробітництва для подолання бідності та соціального відторгнення. Завдання стратегічного планування подолання бідності у ЄС є наступними [6, с. 4-5]: створення основи для кооперації, обміну досвідом та поширення практики отримання результатів у боротьбі з бідністю, а також здійснення конкретних дій на підтримку вразливих груп населення; здійснення оцінки адекватності і стійкості до суспільних змін заходів соціального захисту, пенсійних систем, виявлення шляхів кращого доступу до систем охорони здоров'я; розроблення та впровадження програм підтримки соціальних інновацій для найбільш незахищених верств населення шляхом надання інноваційних технологій у навчанні та освіті, створення робочих місць для бідних груп населення, боротьба з дискримінацією, а також шляхом розробки нових правил для мігрантів, що дозволять їм задіяти свій потенціал.

На національному рівні країни-члени ЄС мають працювати у таких напрямках: підтримувати ідеї розділеної, колективної та індивідуальної відповідальності у сфері боротьби з бідністю та соціальним відторгненням; визначити та впроваджувати заходи для покращення життя соціально відторгнених груп населення; розгорнути програми соціального захисту і пенсійних систем для гарантії отримання відповідного доходу та належного рівня послуг системи охорони здоров'я.

У країнах ЄС, у відповідності з відкритим методом координації, в основному розробляються національні стратегії соціального залучення та подолання бідності. Всі стратегії подолання бідності як правило затверджуються відповідними установами, завдання виконуються органами влади з обов'язковим звітуванням про результати. У багатьох країнах на виконання національної стратегії подолання бідності приймається виконавчий документ (Урядом чи Президентом) – Програма подолання бідності на декілька років (від одного до п'яти). Назва цього документу у кожній країні відрізняється, це може бути «програма», «операційна програма», «план», «план дій», «заходи» тощо. У таких програмах аналізуються основні показники бідності та соціального відторгнення за 2-3 попередні роки, профілі бідності, основні тенденції. Програми містять конкретні заходи у відповідності з визначеними Національною стратегією подолання бідності пріоритетами.

Стратегічне планування такої спрямованості було запроваджено Міжнародним Валютним Фондом та Світовим Банком у 1999 році. Основою цього підходу є наступні принципи [6, с. 5]: стратегії подолання бідності (СПБ) розробляються за ініціативою самої країни, країна несе відповідальність їх реалізацію на основі широкої участі громадянського суспільства; СПБ орієнтовані на результат і зосереджені на наслідках, які мають покращити рівень життя бідних; СПБ є комплексними, і такими, що визнають багатомірний характер бідності; СПБ будуються на партнерстві, включаючи координовану участь партнерів у галузі розвитку (державні установи, внутрішні зацікавлені сторони, зовнішні донори); СПБ базуються на довгострокових перспективах скорочення бідності. Станом на 2012 рік 110-ма країнами завершено розроблення СПБ, 57-ма країнами розроблено їх попередні проекти [6, с. 5].

Механізми, розроблені міжнародними організаціями та закріплені у відповідних стратегічних документах наднаціонального рівня, мають різний фокус та застосовують різні інструменти та методи, проте вони мають спільний набір базових принципів щодо посилення координації та співробітництва з метою подолання бідності як найважливішого пріоритету глобальної співпраці. Як вказувалося вище, згідно завдань Стратегії «Європа 2020» всеохоплююче зростання передбачає активну боротьбу з бідністю. Часткове вирішення цього питання подано у «Європейській платформі проти бідності». Основна мета цього напрямку діяльності – гарантувати соціальне і територіальне співробітництво проти бідності та соціального відторгнення, щоб підвищити значимість цієї проблеми і визнати основні права людей, що перебувають у тяжкому становищі, даючи можливість таким людям гідно прожити життя і брати активну участь у суспільному житті.

На завершення слід зазначити, що на сучасному етапі розвитку соціально-економічних відносин соціальне відторгнення є стійким багатомірним явищем і для його подолання не достатньо зосереджувати увагу лише на одній його сфері прояву – скороченні бідності. Досягнення високого рівня людського розвитку є неможливим за наявності значної кількості населення, яке є соціально відторгнутим. Саме обмеження в економічній, культурно-освітній, соціальній та політичній сферах звужують свободу вибору людей, що є безпосередньою перешкодою для досягнення високого рівня людського розвитку. Подолання зазначених бар'єрів і зміцнення процесів соціального залучення є необхідною умовою розширення справжніх можливостей та свобод громадян. Сьогодні політика соціального залучення є пріоритетом провідних європейських країн, передусім країн ЄС, яка спрямована на розв'язання проблем дискримінації та обмеженого доступу до джерел підвищення добробуту й основних механізмів інтеграції в умовах постіндустріального суспільства.

Слід зазначити, що з огляду на євроінтеграційні прагнення України, для нас також необхідними є вироблення і реалізація соціальної політики, спрямованої на соціальне залучення, відповідно до існуючої у країнах ЄС практики. Задля цього необхідним є формування власної теоретичної бази з цієї проблематики, враховуючи особливості

вітчизняних політик і державного устрою, та вироблення відповідного практичного інструментарію реалізації процесу соціального залучення.

Література

1. Мацковский М. С. Толерантность как объект социологического исследования / М. С. Мацковский // Век толерантности: научно-публицистический вестник. – Вып. 3-4. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tolerance.ru/VT-3-4-toler-kak.php?PrPage=VT>
2. Україна: на шляху до соціального залучення: Національна Доповідь про людський розвиток 2011 / [Е. Лібанова, Ю. Левенець, О. Макарова та ін.]. – К.: Незалежне видання Програми розвитку ООН в Україні, 2011. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.undp.org.ua/files/ua_95644NHDR_2011_Ukr.pdf
3. Sen A. Social Exclusion: Concept, Application and Scrutiny. 2000. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.adb.org/sites/default/files/publication/29778/social-exclusion.pdf>
4. Измерение бедности и социальной интеграции в ЕС: достижения и дальнейшие улучшения. Семинар «Перспективы измерения бедности» 2-4 декабря 2013 года, Женева, Швейцария. Европейская экономическая комиссия ООН. Подготовлен Евростатом [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.unecsc.org/fileadmin/DAM/stats/documents/ece/ces/ge.15/2013/WP25_Eurostat_D_Rus_Final.pdf
5. Eurostat regional yearbook 2013 European Union, 2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.trf.sll.se/Global/Dokument/Statistik/externa_rapporter/Eurostat-regional-yearbook-2013.pdf
6. Підходи до планування процесів подолання бідності. United Nations Development Programme. Київ, 2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.undp.org.ua/files/ua_67703AMDGP_poverty_ukr.pdf

Наталія Бутковська (Житомир, Україна)

СОЦІАЛЬНА ДИСТАНЦІЯ

ЯК ПОКАЗНИК РІВНЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ

Соціальна дистанція (лат. distantia – відстань) – поняття, що характеризує розміщення соціальних груп та індивідів в соціальному просторі та встановлює ступінь близькості чи відчуження їх між собою – як таку, що задається інституційно, так і таку, що відчувається самими агентами соціальних взаємодій» [7, с.945]. До наукового обігу термін був введений засновником формальної соціології Г. Зіммелем, активно застосовувався і представниками Чиказької школи соціології, зокрема Р. Парком. Досліджуючи на початку ХХ століття особливості формування американського суспільства із представників різноманітних культур, що формували нову єдину соціальну систему, Парк прагнув запропонувати поняття для виміру рівня та ступені розуміння та близькості їх міжособистісних та соціальних контактів. Він був переконаний, що величина соціальної дистанції між людьми із різних етнічних (расових) груп свідчила б не лише про рівень інтеграції та солідарності в новоутворених співтовариствах, а й про загальний рівень розвитку демократії. На основі запропонованого Р. Парком підходу до вимірювання соціальної дистанції американський соціолог Е. Богардус створив методику для її вимірювання. Так звана шкала Богардуса з'явилась в 1925 році, а в 1933 після проведених емпіричних досліджень вчений запропонував нову версію з більш вдосконаленими типами соціальних контактів. Згідно розробленої методики респондент мав обрати ранжовані за рівнем близькості/віддаленості типи контактів відповідаючи на запитання: «В якій якості Ви готові прийняти представників кожної національності...»

1. в якості чоловіка (дружини);
2. близьких друзів;
3. колег, що працюють разом зі мною;
4. тих, які проживають зі мною по-сусідству;
5. жителів моєї країни; гостей моєї країни;
6. тих, які проживають за межами моєї країни [6, с.57].

Кожному варіанту давали рангове числове значення, що відображає рівень близькості соціальних відносин. Середнє арифметичне значення балів у певній соціальній групі є показником ставлення групи до певної національності. Е. Богардус у своїх публікаціях називає цей *показник індексом расової дистанції*.

З 1990 року розпочалась апробація шкали соціальної дистанції в Україні. Доктор соціологічних наук, провідний фахівець Інституту соціології НАН України Наталія Паніна, пристосувавши зазначену методику до українських реалій, вводить поняття *«індекс національної дистанційованості»* та застосовує модернізовану шкалу під час масового репрезентативного опитування жителів Києва (1991р.), а згодом і під час загальнонаціонального моніторингу, проведення якого розпочалось з 1994 року Інститутом соціології НАН України. Ще один показник – *інтегральний індекс національної дистанційованості (ІНД)* засвідчував рівень толерантності громадян як представників певної етнічної (національної) спільноти: до 4 балів (готовність допустити представників вказаної національності як членів родини, близьких друзів, сусідів) – **толерантне ставлення** до представників даної групи; 4-5 балів (згода допустити представників вказаної національності у якості колег по роботі та громадян держави) – **відчуженість**; 5-6 балів (не бажання бачити представників цих соціальних груп в якості громадян держави, але при цьому допускається їх перебування у якості гостей в країні) – **ізолюваність**; понад 6-7 балів (заборона представникам цих соціальних груп в'їжджати до країни) – ксенофобія [3].

Отож, застосування в соціологічному моніторингу шкали соціальної дистанції Богардуса виявили досить несприятливу тенденцію поглиблення національного ізоляціонізму в Україні. Протягом 1994–2008 рр. відбулося суттєве збільшення показників «дистанціювання» населення України практично від усіх національностей. Як свідчать зафіксовані у дослідженні «Українське суспільство 1992–2008: Соціологічний моніторинг» показники ставлення громадян нашої країни до представників етнічних груп [див. табл. 1], то переважна більшість мешканців України хотіли б бачити серед своїх співгромадян лише представників східнослов'янських етнічних груп (українців, росіян, білорусів). Відчуження відчували до поляків, євреїв, словаків. Німці, румуни, угорці, чехи, молдавани, грузини, кримські татари, американці, азербайджанці, турки, китайці – були в зоні ізоляціонізму; ксенофобні почуття демонстрували до арабів, негрів, циган, афганців, чеченців [1, с.33].

За результатами багаторічного моніторингу Н.Паніна дійшла висновку про «мирне співіснування» людей різних національностей, Водночас вона констатувала «доволі високий рівень національної відокремленості, ізоляціонізму й поширеності ксенофобних установок у масовій свідомості населення України, що стало серйозною перешкодою на шляху до відкритого демократичного суспільства» [3].

Схожі оцінки дає і директор Київського міжнародного інституту соціології В. Паніотто. На його думку, з 1991 року по 2007 рік рівень ксенофобії в Україні суттєво зріс, найбільший рівень довіри був до українців, росіян та білорусів [4, с.211].

Вищезазначені тенденції спостерігались і в подальшому. Дослідження «Регіональна толерантність, ксенофобія і екстремізм в Україні в 2012 році», проведене Київським міжнародним інститутом соціології у період з 5 по 23 листопада, продемонструвало, що «...в цілому міжетнічні відносини можна характеризувати як помірно відчужені. Протягом 2012 року вони зазнали незначних змін, головним чином у напрямку зменшення дистанції щодо представників східнослов'янських етносів та євреїв ...» [8]. Стосовно циган, негрів, азіатів, арабів, кавказців в українському суспільстві продовжувала існувати латентна ксенофобська установка.

Отож, напередодні війни на Сході до українців (україномовних і російськомовних) та до росіян розмір соціальної дистанції був найменшим. Чому соціологи не передбачили явище сепаратизму? В. Нахманович, ставлячи таке питання, висловлює сумнів стосовно шкали Богардуса як надійного інструмента для вимірювання реальних настроїв у суспільстві. Звертає увагу на некоректність інтерпретації числових показників як індексів винятково «ксенофобії» та спекулятивного використання результатів у суспільній дискусії. Пропонує замість того «...щоб за звичкою роками вишукувати традиційні примари расизму й антисемітизму» слід соціологам звернути увагу на дослідження стосунків між окремими

частинами «національної більшості», тобто між двома групами українського населення, що обстоюють той або інший напрям свого подальшого розвитку.

Таблиця 1. Індекси національної дистанційованості
Середній бал: шкала 1-7 балів

Результати моніторингу показників національної (шкала Богардуса) дистанційованості населення України

Національна дистанційованість населення	Індекс національної дистанційованості (шкала: 1-7 балів)									
	1994	1996	1998	1999	2000	2002	2004	2005	2006	2008
Азербайджанців	-	-	—	—	—	5,8	5,8	5,7	5,8	5,7
Американців*	4,4	4,6	4,7	4,8	4,8	5,4	5,5	5,4	5,7	5,6
Арабів	—	-	—	-	-	6,1	6,1	6,0	6,1	6,1
Афганців	—	—	-	—	-	6,2	6,2	6,1	6,1	6,1
Білорусів*	2,7	2,6	2,5	2,4	2,8	4,2	4,1	3,9	4,1	3,9
Грузинів*	4,9	5,0	5,1	5,0	5,4	5,4	5,5	5,4	5,5	5,4
Євреїв*	3,8	3,8	3,9	3,8	3,9	5,1	5,1	5,0	5,2	5,0
Китайців	-	—	-	-	-	5,9	5,9	5,8	5,9	5,9
Кримських татар*	4,6	4,8	4,8	4,9	4,9	5,6	5,5	5,4	5,5	5,4
Молдаван	4,6	4,7	4,8	4,8	5,1	5,3	5,2	5,1	5,4	5,2
Негрів	-	-	—	—	-	6,0	5,9	5,9	5,9	6,0
Німців*	4,5	4,6	4,8	4,7	4,8	5,2	5,2	5,1	5,3	5,2
Поляків*	4,4	4,5	4,6	4,5	4,8	5,0	5,0	4,8	5,0	4,8
Росіян	2,3	2,1	2,0	1,9	2,3	3,3	3,1	зд	3,2	3,0
Румун*	4,7	4,9	4,9	4,9	5,2	5,4	5,4	5,1	5,3	5,2
Сербів	4,8	5,0	5,1	5,1	5,4	-	-	-	-	-
Словаків	4,6	4,8	4,8	4,8	5,0	5,1	5,1	4,9	5,1	4,9
Турків	4,9	5,2	5,3	5,4	5,6	5,9	5,9	5,7	5,8	5,8
Угорців*	4,6	4,8	4,9	4,8	5,1	5,4	5,4	5,1	5,3	5,1
Українців	1,8	1,4	1,5	1,5	1,6	2,4	2,2	2,2	2,1	2,1
Українців, які мешкають в інших країнах	-	—	3,9	3,8	4,0	3,5	3,4	3,1	3,2	3,0
Циган*	5,1	5,3	5,4	5,5		6,0	6,1	6,0	6,1	6,0
Чехів	—	-	—	-	-	5,3	5,3	5,1	5,3	5,2
Чеченців	-	—	-	—	6,1	6,3	6,4	6,4	6,3	6,3
<i>Інтегральний індекс національної дистанційованості за 10</i>	<i>4,4</i>	<i>4,5</i>	<i>4,6</i>	<i>4,5</i>	<i>4,7</i>	<i>5,3</i>	<i>5,3</i>	<i>5,1</i>	<i>5,3</i>	<i>5,2</i>

В. Паніотто визнає, що «ксенофобія як упередження по відношенню до чужих взагалі, і антисемітизм як один з проявів ксенофобії є складним багатовимірним явищем, вони не можуть бути описані лише одним-двома індикаторами. Для вимірювання рівня ксенофобії та антисемітизму потрібні спеціальні дослідження, що включають як мінімум 40-60 змінних». В Україні подібних досліджень не існує і тому немає можливості надати абсолютну оцінку рівню толерантності або ксенофобії [4, с.198].

О. Шестаковський, долучаючись до дискусії, зауважує стосовно валідності використання одновимірних шкал для дослідження таких багатовимірних феноменів як упередженість, нетолерантність чи ксенофобія [8]. В. Сергеев надає свої пропозиції стосовно вдосконалення інструментарію дослідження явищ толерантності та ксенофобії. Сумніваючись в інтерпретації шкали Богардуса як шкали соціальної дистанції, пропонує в такого роду дослідженнях здійснювати інтерпретацію в руслі соціальних установок, застосовуючи біполярні шкали [6, с.61].

Отож, маємо констатувати про початок широкої фахової дискусії з окреслених питань. Її наслідком мають стати «кардинальна переоцінка результатів, отриманих в результаті багаторічних опитувань за шкалою Богардуса, повний перегляд самої методології та запровадження інших інструментів для виміру рівня ксенофобії в суспільстві» [2].

Література

1. Головаха Є. Українське суспільство 1992–2008: Соціологічний моніторинг /Є.Головаха, Н.Паніна – Київ, 2008. – 85 с.
2. Нахманович В. Уявна ксенофобія, або що пастишки шкали Богардуса. Що рахують українські соціологи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.forumn.kiev.ua/newspaper/archive/141/uyavna-ksenofobiya-abo-pastky-shkaly-bohardusa.-shcho-rakhuyut-ukrainski-sotsiolohy.html>
3. Паніна Н. В. Соціальна дистанція, етнічні установки та національна толерантність в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.saske.sk/cas/archiv/2-2004/panina.html>
4. Паниотто В. Динамика ксенофобии и антисемитизма в Украине (1994-2007) //Социология: теория методы, маркетинг, 2008. - №1. – С.197-214
5. Региональная толерантность, ксенофобия и права человека в Украине в 2012 году. Аналитический отчет по результатам исследования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ihrpex.org/upl/doc/zvit_sich_2013_58_ros_60.docx
6. Сергеев В. Социальная дистанция и национальные установки // Телескоп. Журнал социологических и маркетинговых исследований. – 2008. - №2. – С.57-61
7. Социология: Энциклопедия / Сост. А. А. Грищанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн.: Книжный Дом, 2003 – 1312 с.
8. Шестаковский О. Историко-теоретичний аналіз шкали Богардуса [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukr-socium.org.ua/Arhiv/Stati/3.2009/37-48.pdf>

Ольга Гулінська (Житомир, Україна)

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ КОРИСТУВАЧІВ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ

Майже п'яти років тому в Україні набули поширення соціальні мережі як досить зручний спосіб комунікації, перегляду фотографій, відеозаписів, новин друзів і спільнот. Насамперед вони дають можливість реалізувати одні з основних потреб людини в спілкуванні, схваленні та індивідуальному самовираженні. «Тлумачний словник з інформатики» дає таке визначення поняттю «соціальна мережа»: «Інтерактивний сайт, на якому можна завести власну сторінку й указати інформацію про себе (дату народження, школу, ВНЗ, улюблені заняття та ін.), а також знайти інших користувачів мережі й подружитися з ними» [1, с. 545].

Сьогодні мільйони людей не мислять свого життя без щоденного відвідування власних аккаунтів. Так, відповідно до статистики Alexa Internet станом на квітень 2015 року в десятці найпопулярніших сайтів, якими користуються українці, vk.com посідає друге місце (після google.com), а facebook.com – шосте [2]. Ці дані свідчать про потужний вплив згаданих ресурсів на свідомість людей, а отже, їхній контент повинен відповідати нормам суспільної моралі. Однак відомим фактом є те, що наповнення даних сайтів – це в основному інформаційне сміття. Проблема впливу соціальних мереж на суспільство привернула увагу багатьох українських науковців, які обрали її об'єктом для вивчення: І. Галицький, Ю. Данько, Т. Фісенко, Л. Городенко, А. Досенко, О. Гіда, А. Ржеуський, Н. Кунанець, С. Демченко, Ю. Фінклер та інші.

Пояснити величезну кількість користувачів вищезгаданих інтернет-ресурсів можна тим, що вони не тільки сприяють соціалізації особистості, а також надають змогу самовиразитися, підвищити самооцінку, втекти від реальності й уникати відповідального ставлення до власних слів і вчинків. Саме останній фактор найбільш негативно впливає на поведінку у соціальних мережах. Ті висловлювання, які в звичайному житті людина собі не дозволить, в ірреальності – з легкістю, адже відсутні контроль і система покарань.

Толерантність як прояв поваги до поглядів інших не є цінністю у віртуальному світі, тому в цьому вимірі вона не виконує «функцію обмежувача агресивності людини» [3]. В «Етимологічному словнику української мови» вказано, що лексема «толерантність» може походити від латинського дієслова *tolerare*, що означає «витримувати, зносити, терпіти» [4, с. 593], яке в свою чергу пов'язане з *tollere* – «піднімати, здіймати, прибирати» [4, с. 593].

Очевидно, толерантність покликана «прибирати» зі стосунків людей такі негативні емоції як невдоволення, злість, заздрість, відроза, ненависть, зі сторінок в мережах – демотиватори, записи інтолерантного змісту, які демонструють несприйняття протилежного, його засудження та містять образи в сторону тих чи інших осіб, спільностей людей, організацій, установ тощо.

У творі «Лист до заручника» Антуан де Сент-Екзюпері пише : «Якщо я не такий, як ти, то я цим не ображаю тебе, а обдаровую» [5]. На жаль, цей постулат, який можна проголосити девізом толерантної людини, повністю ігнорується в соцмережах. Нетерпимість до інакодумців, категоричність у судженнях та агресивне відстоювання певної позиції є неодмінними атрибутами взаємодії людей у соціальній мережі. Наполягання ж на правильності власних поглядів і небажання зрозуміти іншу думку є способом самоствердження. Переважна більшість користувачів, на чому наголошує Ю. Данько, «видають себе в мережі за того, ким у реальному житті вони зовсім не є» [6, с. 181], а відповідно мають проблеми з самооцінкою, яких прагнуть позбавитися шляхом зменшення вартості переконань та ідеалів опонентів, приниження їх гідності.

Сторінки користувачів і спільнот, на яких публікується різноманітна інформація, а також коментарі до неї є підтвердженням того, що інтолерантність є нормою, яку до того ж пропагують. У ресурсі ВКонтакте існує 62 спільноти під назвою «Антиботан», 45 – «Україна проти Росії», 69 – «Антимоскаль», 1 977 – «Антимайдан», 3 641 – «Хто кращий» (передбачають похвалу одного та осуд другого) і взагалом 62 031 спільнота, у найменуванні якої є початкова морфема *анти-*, що в «Словнику української мови» визначається як «префікс, що вживається для творення слів із значенням протилежний, ворожий чому-небудь» [7]. Безперечно, подібні сторінки підсилюють нетерпимість їх підписників до іншого, чужого, незрозумілого та формують інтолерантну особистість і, як наслідок, інтолерантне суспільство. Не є перешкодою для цього правила, створені розробниками сайту. В умовах використання ВКонтакте є пункт, що забороняє «завантажувати, зберігати, публікувати, поширювати і надавати доступ або іншим чином використовувати будь-яку інформацію, яка : містить погрози, дискредитує, ображає, принижує честь і гідність чи ділову репутацію або порушує недоторканність приватного життя інших користувачів або третіх осіб; пропагує і/або сприяє розпалюванню расової, релігійної, етнічної ненависті або ворожнечі, пропагує фашизм чи ідеологію расової переваги» [8].

Учені Китайської академії наук прийшли до висновку, що в людей, які страждають від інтернет-залежності, зокрема залежності від соцмереж, існують порушення зв'язків між нервовими волокнами мозку в зонах, що «пов'язані з емоціями, ухваленням рішень та самоконтролем» [9]. Це означає, що в постійних користувачів мереж навіть знижується наявний рівень толерантності. У Китаї проблему було вирішено : заборонили більшість соціальних мереж, «спираючись на розповсюдження неправдивої інформації, провокації, антидержавної агітації» [10, с. 10] у них. До таких кардинальних заходів у нашій державі не звертатимуться, однак можливо сконсолідувати зусилля українців для подолання внутрішньої загрози нашої єдності – інтолерантності. Перш за все варто кожному взяти на себе відповідальність і подавати оточенню приклад толерантного ставлення. Для досягнення мети також є можливість організувати глобальний віртуальний флешмоб на підтримку поваги людської гідності, як, наприклад, Ice Bucket Challenge.

Отже, зважаючи на зростання популярності соціальних мереж, потрібно врахувати їх негативний вплив на суспільство, зокрема розповсюдження інформації, що призводить до збільшення конфліктів, посилення агресивної поведінки користувачів. Комунікація, самовираження та самоствердження – головні причини користування вищезгаданими інтернет-ресурсами – повинні ґрунтуватися виключно на толерантності. Цьому мають сприяти спільноти, групи, їх підписники.

Література

1. Тлумачний словник з інформатики / Г. Г. Півняк, Б. С. Бусигін, М. М. Дівізінюк та ін. – Дніпропетровськ : Нац. гірнич. ун-т, 2010. – 600 с.
2. TopSitesinUkraine : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http : // www.alexa.com/topsites/countries/UA](http://www.alexa.com/topsites/countries/UA)
3. Дубасенюк О. А. Проблема толерантності в антропофілософському виміру // Історичні уроки голокосту та міжнаціональні відносини (до 70-річчя початку другої світової

війни) : матер. міжнарод. наук.-практ. конф. для викладачів та студентів : зб. наук. праць. – Дніпропетровськ : Центр "Ткума", 2010. – С. 360-365

4. Етимологічний словник української мови : У 7 т. / Редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 5 : Р – Т / Уклад. : Р. В. Болдирєв та ін. – 2006. – 704 с.

5. Де Сент-Екзюпері А. Лист до заручника : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://chtyvo.org.ua/authors/SaintExupery_Antoine_de/Lyst_do_zaruchnyka/

6. Данько Ю. А. Соціальні мережі як форма сучасної комунікації : плюси і мінуси // Сучасне суспільство : зб. наук. пр. / Харк. нац. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 2012. – Вип. 2. – С. 179-184.

7. Словник української мови / А. П. Білоштан, А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк та ін. : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua/s/anty>

8. Правила користування сайтом ВКонтакте : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://vk.com/terms>

9. Інтернет-залежність змінює мозок – дослідження : [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bbc.com/ukrainian/mobile/science/2012/01/120113_internet-addiction_brain_ko.shtml

10. Висоцький В. Соціальні мережі : тенденції та перспективи розвитку / В. Висоцький // Світ соціальних комунікацій : наук. журн. – Т. 5. – К. : КиМУ, ДонНУ, 2012. – С. 9-13.

Павло Давидов (Красний Ліман, Україна)

ДИСКУРС ТОЛЕРАНТНОСТІ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Науковою аксіомою у всі часи була думка про те, що світ тому й існує, що він – різний. Сучасний світ – багатогранний, в ньому існує багато істин, які допомагають зрозуміти самого себе, усвідомити необхідність узгоджувати свої інтереси з інтересами інших людей на основі принципів справедливості, терпимості щодо відмінностей у різних сферах людського буття. В цьому полягає актуальність проблеми толерантності між людьми і психологічної готовності до неї. Особливо толерантність потребується у сучасну епоху світового розвитку.

Неможливо ігнорувати процеси інтеграції і глобалізації, які відбуваються у сучасному світі і автоматично ведуть до зростання інтенсивності зіткнення різних держав і культур. Епоха ізольованого існування держав відійшла у минуле, разом з цим зростаюча мобільність населення земної кулі перетворює багато країн у полікультурні співтовариства, гармонійний розвиток яких можливий лише за умови принципів рівних прав і рівних цінностей, толерантного ставлення до різних проявів людської самобутності. Тому вміння психологічно мирно співіснувати є надзвичайно важливим для України, адже Україна – це багатонаціональна та багатоконфесійна держава. Україна – це дивовижно різноманітна країна. Тому актуальною проблемою є виховання психології толерантного ставлення до оточуючих, а це не можливо без зміни ціннісно-цільових пріоритетів культури та освіти.

Протягом кількох останніх років в Україні активно розвивається ксенофобія, зростають злочини по відношенню до іноземців. Проявляються також певні конфлікти між різними етнічними групами нашої країни, загострення яких є вкрай небажаним і небезпечним. Негативним «прикладом є : Приазов'я, де змішується культура греків та слов'ян; Карпати, де русини прагнуть свого визнання, як окремої нації). Найнебезпечнішим є політико-психологічний поділ України на дві великі частини – східну та західну, про який дуже часто згадують наші «патріоти-політики». [1, 14]. І подалі автор пише, що перед нашим суспільством постала гостра потреба в «людині культури», націленої на діалогічне сприйняття світу, здатної працювати з різними знаннями, з різними типами мислення, з ідеями різних культур для подальшого розвитку демократії і збереження миру» [1, 14] і стабільності у нашій країні.

Необхідність досягнення мирного співіснування людської спільноти обумовила появу відповідних наукових досліджень, які присвячені проблемам взаємоповаги і взаємної терпимості різних спільнот та їхньому втіленню у практичні рекомендації і юридичні документи.

Концепт «толерантність» отримав найбільшого висвітлювання в студіях західноєвропейських вчених, де значна кількість праць висвітлює толерантність як знаходження компромісів та

подолання конфліктів, як в площині окремої людини, так і на світовому рівні. Зокрема, вчені С. Мендус, Б. Елмонд, М. Дамит та інші в своїх роботах визначають толерантність як одну з провідних соціальних цінностей та умов особистісного і суспільного розвитку.

У вітчизняній науці дослідженнями, які присвячені визначенню окремих аспектів толерантності, займалися Є. Бистрицький, І. Жадан, Ю. Іщенко, Е. Киричевська, О. Матієнко, Т. Татаренко, О. Тягло, Н. Шовкопляс.

Проблема толерантності розглядається багатьма науками: філософією, психологією, етикою, педагогікою. Дослідження філософського аспекту толерантності знайшло відображення в працях, М. Бубера, О. Гусейнова, В. Лекторського, Л. Толстого, Л. Фейербаха та інших. Питання етичного та соціокультурного аспектів розглядаються Р. Валітовою, Д. Зіновєвим, В. Шаліним. Психологічний аспект толерантності був досліджений О. Асмоловим, С. Братченко, О. Швачко. Педагогічний аспект проблеми розглядається в таких напрямках як формування ставлення учнів щодо толерантності як до суспільно значущої цінності (М. Міріманова, П. Степанов); формування міжетнічної толерантності школярів (І. Гріншпун, М. Лебедева, Є. Хакімов).

Незважаючи на те, що сьогодні проблеми формування культури взаємовідносин людей і толерантності, зокрема, знайшли відображення в теорії, вони не одержали належного рішення у практиці. На людських взаємовідносинах завжди позначається як загальна культура суспільства, в якому вони живуть, так і рівень засвоєння цієї культури кожним із них. Образом сучасної культури є культура миру, що потребує, перш за все, психологічної рефлексії.

Згідно з документами ООН та ЮНЕСКО, навчання культурі миру означає будівництво і розвиток соціально-психологічних відносин на засадах свободи і демократії, терпимості і солідарності, відмови від будь-яких видів насильства, запобігання конфліктів, встановлення діалогу і переговорів.

Ми солідарні з думкою Л. Буєвої, що культура є *«засобом і формою людського буття, історичною мірою і «межами» людського способу життя, його домінуючим обліком»* [2; 5]. Людина, як і культура, є «відкритою системою», вона є приреченою на свободу вибору, і культурну творчість свого життя і образу вона формує сама. Людина завжди адаптується щодо різних обставин буття, але завжди здатна їх подолати. Однак вибір може бути реалізований як шляхом культурного самовдосконалення, так і шляхом декультуризації. Тому потрібні ефективні механізми виховання загальної культури на засадах толерантності.

В психології сучасна культура є орієнтованою не на користь, а на самоцінність людини як унікальності, як особистості, як єдиного джерела продуктивного діяння. В психологічному сенсі сучасна культура є діалогічною, а не монологічною і включає до свого складу розмаїття особистісно орієнтованих думок, які виявляють себе відносно інших думок, то можна стверджувати, що в психології сучасна культура виходить з принципу толерантності як одного з основних моральних чинників, значення якого зростає в контексті нових ідей, зокрема гуманітаризації і гуманізації суспільства.

Таким чином, культура стає справжнім механізмом стримування і приборкання психології нетерпимості та інших негативних проявів в людських взаємовідносинах, а толерантність – показником духовної культури особистості і духовного багатства людини з гуманістичними ідеалами.

На думку психологів толерантність, повага прав людини, плюралізм думок і поглядів є центральним принципом філософії відкритого демократичного суспільства.

Міжнародна практика визначила толерантність як необхідну умову спілкування людей різних культур, етнічних та міжконфесійних груп. Ця тенденція відображена у «Декларації принципів толерантності», яка була підписана у листопаді 1995 року 185 державами-членами ЮНЕСКО, включаючи й Україну. В документі зазначено, що «толерантність означає повагу, прийняття і правильне розуміння всього розмаїття культур, форм самовираження і прояву людської індивідуальності». Культивування толерантності на рівні індивідуальної та суспільної свідомості – необхідна умова створення демократичної держави.

Саме тому, враховуючи провідну роль толерантності в забезпеченні стабільності в країні, цінність дослідження цього феномену пов'язана з демократичним вибором України та її подальшою інтеграцією у Європу, особливо при переході людства від техногенного суспільства до антропогенного.

Провідна роль у процесі формування психології толерантності у суспільстві належить системі освіти. Сучасні процеси глобалізації з їхніми суперечливими явищами висувають перед системою освіти складне завдання підготувати молодь до життя в умовах полікультурного середовища, формувати в неї вміння спілкуватися і співпрацювати з людьми різних національностей, рас і конфесій. В наш час, в умовах мультикультуралізму, важливо навчити молодь розуміти і цінувати своєрідність інших культур в душі миру і поваги до інших народів.

На думку В. Кременя, освіта «повинна готувати людину, органічно адаптовану до життя у світі багатоманітних зв'язків – від контактів із найближчим оточенням до глобальних. Тому так важливо співжити з іншими людьми й суспільними структурами, виробляти вміння регулювати різні психологічні, політичні, міжнаціональні конфлікти з дотриманням вимог культури плюралізму думок. Людина має розуміти і керуватися світоглядними принципами «єдність у розмаїтті» та «доповнення замість протиставлення» [6,5].

На підставах аналізу теоретичних джерел ми вважаємо, що смисловою категорією, яка регулює стосунки між людьми, слід вважати толерантність як певний усталений механізм, який централізує, або пом'якшує численні суперечності і розбіжності, а також як один із можливих шляхів подолання різних форм агресивності, конфліктності, напруги та екстремізму.

Гуманістично зорієнтована педагогіка повинна актуалізувати толерантність особистості для досягнення вміння будувати конструктивні взаємини з іншими людьми. І школа має потенційні можливості для вирішення цієї проблеми, тому що школа культивує культуру діяльності, а не саму діяльність, тобто – переддень безпосередньої діяльності. Школа повинна бути особливим життям, де виховується особистість.

Із сказаного вище випливає, що у сучасному суспільстві потребується новий тип особистості, який вміє психологічно швидко пристосовуватися до будь-яких змін, гнучкий, допитливий і зацікавлений, спроможний розуміти процеси, які відбуваються в мінливому середовищі і впливати на них, здатний зберігати самовладання в умовах невизначеності, здібний працювати і мислити в різних сферах.

У процесі формування толерантності за основу треба брати найкращі ідеї національної педагогічної та філософської думки. В основі толерантності, на нашу думку, повинна знаходитися ідея любові до ближнього, яка є характерною для більшості релігій та культур, що не буде суперечити поглядам представників будь-яких етнічних або релігійних груп.

Українська національна педагогіка має свої багатовікові традиції, цілі «кладезі» національної мудрості, честі, самоповаги: народна, зокрема й козацька, педагогіка й «Повчання» Володимира Мономаха, педагогіка Григорія Сковороди й Тараса Шевченка, Костянтина Ушинського й Івана Франка, Софії Русової й Івана Огієнка, Івана Стешенка і Степана Сірополка, Олександра Духновича й Григорія Ващенка, Якова Чепіги й Августина Волошина, Бориса Грінченка та багатьох інших.

У цьому ряду особливо помітне місце займає Борис Дмитрович Грінченко, адже саме з його ім'ям пов'язане остаточне формування української національної педагогіки як науки. Б. Грінченко був переконаний, що саме завдяки освіті українці повернуть собі національні права, втримають їх і належно з них скористаються. [2, 53, 4- 5]. Він вказував на необхідність толерантного ставлення до усіх людей. Так у спеціальному розділі підручника «Рідний край», він у стислій і доступній для дитячого сприймання формі розповідає про Україну: «Ми зветься українцями. Свою рідну українську мову ми любимо найбільше од усіх мов на світі...Але ми повинні і других людей любити і поважати. А всім другим людям повинні робити добро...» [3, 53, 4-5].

Питання толерантного ставлення знайшли певне відображення й у творчості філософів Г. Сковороди та П. Юркевича.

Слід зазначити, що більшість дослідників феномену толерантності стверджували, що толерантність є складним феноменом, який складається з багатьох аспектів та має важливе соціальне значення, особливо для держав, які містять поліетнічні регіони і де не виключена проблема певних конфліктів. У феномені толерантності виділяються такі аспекти як психологічний, філософський, культурологічний, педагогічний, політичний та поліетнічний, дослідження кожного з яких має велике значення для усвідомлення сутності цього феномену та його практичного втілення в суспільне життя. Тільки комплексним діями науковців та

педагогів різних навчальних установ, починаючи від дошкільних заходів аж до вищої школи, у процесі навчання та соціалізації особистості, можна прищепити молоді толерантне ставлення один до одного, до членів родини, друзів, інших народів і культур.

Література

1. Библер В. С. Диалог культур и школа XXI века // Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Проблемы. – Кемерово, 1993. – С. 13-14.
2. Боличева Л. А. Толерантність як визначальний чинник духовної культури особистості., Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «розвиток освіти в умовах полі етнічного регіону». – Ялта, 2007.
3. Грінченко Б. Листи з України Наддніпрянської. – К. : «Буковина». 1893. – 168 с.
4. Животенко-Піанків А. Педагогічно просвітницька праця Бориса Грінченка. – К. : Вид. центр «Просвіта», 1999. – 248 с.
5. Мармуров В. В., Давидов П. Г. Формування толерантної особистості через розвиток духовності // Актуальні проблеми психології : Психологія навчання. Генетична психологія. Медична психологія. – Київ-Ніжин : Видавництво НДУ; ДС «Міланік», 2008. – Том 10. Вип. 6. – 320 с. – С. 43-47.
6. Кремень В. Г. Філософія освіти XXI століття // Педагогіка і психологія. – №1. – 2003. – с. 5.

Людмила Давидова (Житомир, Україна)

**ДІЯЛЬНІСТЬ УНІВЕРСИТЕТСЬКИХ ВИДАВНИЦТВ У
КОНТЕКСТІ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ ОСВІТИ**

В умовах європейських прагнень і демократичних перетворень в українському суспільстві видавництва вищої школи, які завдяки своїй активній діяльності формують інформаційний простір країни, сприяють розвитку науки і культури, мають вийти на якісно новий рівень. Аналіз специфіки роботи університетських видавництв є одним з нагальних питань для вибору оптимальної стратегії функціонування, організаційної структури, чинників ефективності та ділової мобільності підприємства. Побудова ефективної видавничої ланки у вищому навчальному закладі неможлива без усвідомлення того факту, що толерантизація освіти є однією з підвалин толерантизації суспільства.

Проблема толерантності постала надзвичайно гостро у контексті національної ідентифікації, відтак спільною метою науковців, освітян є вироблення механізмів встановлення діалогу засобами масових комунікацій, толерантизації суспільних відносин.

Згідно із Декларацією принципів толерантності, ухваленою 16 листопада 1995 р., толерантність, зокрема, означає поважання, сприйняття та розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості. Формуванню толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті і переконань.

У статті 3 «Соціальні аспекти», п. 3.2 зазначено, що у школах, університетах та осередках неформальної освіти необхідно формувати атмосферу толерантності, стосунки відкритості, уважності один до одного та почуття солідарності. Засоби комунікації здатні відіграти конструктивну роль у сприянні вільному і відкритому діалогу та спілкуванню, роз'ясненню ваги толерантності та загроз, що їх несе байдужість до проявів нетолерантності з боку груп та ідеологій [1].

Відтак сучасні вищі навчальні заклади України, наслідуючи найкращий європейський досвід, докладають значних зусиль для виховання культури толерантних взаємовідносин у суспільстві завдяки формуванню толерантної особистості. Науковець О. Грива акцентує увагу на необхідності постановки завдань, що допоможуть культурній ідентифікації особистості, адаптації в сучасних умовах, формуванню толерантної свідомості, а також важливості спеціальної підготовки фахівців, що мають допомагати пройти процес соціального становлення сучасній молоді [2]. Значну увагу питанням толерантизації освіти приділяють також дослідники Н. Бахарева, Ф. Шезбухова, О. Асмолов, Б. Братусь та ін.

У процесі толерантизації освіти для вирішення проблеми соціальної, гендерної, особистісної, міжетнічної толерантності варто використовувати потенціал науковців та університетських видавництв. Яскравим прикладом толерантизації освіти є створення для

студентів вищих навчальних закладів навчального посібника з гендерної рівності та недискримінації «Гендерні медійні практики» [3], що на основі аналізу вітчизняного та світового досвіду розглядає проблему впровадження гендерного підходу і застосування гендерно-орієнтованих практик у медіа. В рамках реалізації проекту «Посилення комплексного гендерного підходу в контексті конфлікту в Україні» Організацією з безпеки та співробітництва в Європі, яка є координатором проектів в Україні, спільно з Міністерством соціальної політики України у липні 2015 р. було проведено дводенний Науково-практичний семінар із впровадження гендерного підходу у навчальний процес підготовки фахівців і фахівчинь журналістських спеціальностей. У роботі семінару взяли участь викладачі вищих навчальних закладів, що мають оригінальні розробки і напрацювання у цій сфері, а також працівники університетських видавництв та видавничих підрозділів, які сприятимуть реалізації видавничих проектів з даної проблематики.

Університетське видавництво є важливою ланкою у процесі толерантизації освіти, оскільки відповідно до статті 33 Закону України «Про вищу освіту» [4] від 01.07.2014 № 1556-VII, видавництво входить до переліку структурних підрозділів вищого навчального закладу. Важливим чинником, що впливає на вибір організаційної структури університетського видавництва, є організаційно-правова форма підприємства. Видавництво вищого навчального закладу може здійснювати свою діяльність як автономний суб'єкт або як невиокремлений підрозділ, який не має юридичного статусу. У такому разі вищий навчальний заклад слід розглядати як суб'єкт, який здійснює, серед інших видів діяльності, і видавничу.

Відокремлені університетські видавництва видаються більш гнучкими і самостійними у прийнятті рішень, проте видавництва, які є структурними підрозділами вищого навчального закладу, зорієнтовані на забезпечення університету науковою, навчальною і методичною видавничою продукцією, мають широке коло авторів – представників наукової еліти, у своїй діяльності більш забезпечені від ризиків, проте не є самодостатніми [5].

Однак, попри недостатню самостійність, значна частина університетських видавництв України діють саме як структурні підрозділи вищих навчальних закладів. На такій організаційній платформі функціонують видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», видавничо-поліграфічний комплекс «Видавництво «Політехніка»», видавництво Національного університету «Львівська політехніка», видавництво Української академії друкарства, видавництво та видавничий відділ Українського католицького університету, внесок яких у справу модернізації й толерантизації освіти є вагомим.

Аналіз організаційних структур університетських видавництв засвідчує, що модель такого підприємства не може бути сталою і залежить від багатьох чинників (обсягу продукції, характеру видань, редакційно-видавничого процесу та ін.). В умовах конкурентного середовища, поруч із редакційним і видавничим відділами як традиційними складовими, у структуру видавництв вищих навчальних закладів все частіше входять відділ маркетингу та розповсюдження і фінансовий відділ, що наочно підтверджують структури провідних університетських видавництв України. Сьогодні університетське видавництво стає більш універсальним, розширюючи номенклатуру продукції, часто залучаючи кваліфікованих працівників для виконання робіт за угодою, прагнучи створити сучасну, оптимальну для свого функціонування структуру.

В умовах кризи, що її переживає видавнича справа, Україна дещо втратила культуру університетської книги та університетського видавництва. Тож першочерговим завданням є активне відновлення культури видавничої справи у вищих навчальних закладах з використанням кращого досвіду успішних європейських та світових університетських видавництв з метою випуску конкурентоспроможної видавничої продукції в сегменті навчальної та наукової літератури.

Сучасне університетське видавництво активно формує комунікаційну стратегію вищого навчального закладу, забезпечуючи функціонування інформаційного простору університету, просуваючи завдяки високоякісній книзі бренд вузу на навчальному і науковому ринках. Важливою складовою підвищення рейтингу вищого навчального закладу є вихід його інтелектуального продукту на європейський і світовий простір, адже інноваційні наукові й освітні розробки українських вчених у багатьох сферах становлять інтерес для світової спільноти.

Кожний вищий навчальний заклад має власну концепцію розвитку, яка базується на його освітніх традиціях та залежить від багатьох організаційних чинників впливу на університетське книговидання, відтак умови для видавничої діяльності різні, що унеможливує запровадження єдиної централізованої моделі підготовки та виходу на ринок університетської книги. Межа впливу організаційних чинників і визначає особливості функціонування окремих університетських видавництв [6, с. 34–35].

Необхідність підвищення конкурентоспроможності видавництв і видавничих підрозділів ВНЗ викликає потребу в реорганізації сучасного університетського книговидання, чому сприяє активне запровадження інноваційних процесів. У життя науковців та освітян все активніше входять електронні книги, електронні бібліотеки, друк на замовлення, оперативний малотиражний друк та ін. Закордонний досвід застосування інноваційних процесів засвідчує скорочення витрат і підвищення продуктивності виробництва, а також ефективність постійної або тимчасової кооперації під час надання певних видів послуг за прикладом видавництв Колумбійського університету та університету Джона Гобкінса [7, с. 3–4].

Наукова і навчальна книга не лише формують імідж університету, світогляд його вихованців, а виконують значно важливішу місію утвердження на міжнародній арені української нації як одного з повноправних членів наукової спільноти. Видавнича діяльність є універсальним засобом формування українського інформаційного простору, поширення актуальних досліджень і розробок багатьох поколінь університетських науковців. Діяльність видавництва у структурі вищого навчального закладу дає йому можливість реалізувати себе як інституцію, що має важливе цивілізаційне значення [8, с. 35], впливати на процеси толерантизації суспільства й толерантизації освіти зокрема.

Література

1. Декларація принципів толерантності. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http : // edu.helsinki.org.ua/files/docs/1272481866.doc](http://edu.helsinki.org.ua/files/docs/1272481866.doc)
2. О. А. Грива. Толерантність освіти як передумова толерантного суспільства. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http : // www.filosof.com.ua/ Jornel/M_66/ Gryva.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_66/Gryva.pdf).
3. Гендерні медійні практики: Навчальний посібник із гендерної рівності та недискримінації для студентів вищих навчальних закладів // Колектив авторів. – К., 2014. – 206 с. – Електронний додаток : диск «Гендерні медійні практики».
4. Закон України «Про вищу освіту». – [Електронний ресурс] – Режим доступу : [http : // zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page3](http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page3)
5. Лоза Г. І. Видавнича діяльність Київського політехнічного інституту. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата наук із соціальних комунікацій. Спеціальність 27.00.05 – теорія та історія видавничої справи та редагування. – К., 2015. – 209 с.
6. Л. В. Головата. Університетське книговидання: організаційні основи, чинники формування репертуару. – Поліграфія і видавнича справа. – Львів, 2010. – № 2 (52). – 184 с.
7. С. Водолазька. Традиції та інновації у світовому університетському книговиданні. – Вісник Книжкової палати : наук.-практ. журн. / Книжкова палата України. – К., 2012. – № 3.
8. О. Ю. Сенік. Проблеми і перспективи університетського книговидання : український та закордонний досвід. – Поліграфія і видавнича справа. – Львів, 2012. – № 4 (60). – 134 с.

Віталій Докаш (Чернівці, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ В РЕЛІГІЙНОМУ СЕРЕДОВИЩІ ЯК ФАКТОР СУСПІЛЬНОЇ СТАБІЛЬНОСТІ

Майдан визвав до життя справжню соціальну революцію, подолав довготривалий соціальний застій, породив надії на можливість для українського соціуму створити сучасну цивілізовану і розвинуту країну. Події до-і після Майдану – це різні суспільні епохи, які створили кордон, що відокремив старе, радянське, від нового європейського, спрямованого у майбутнє. Звитяжні події на Майдані, а сьогодні на сході країни дали можливість подолати рабську психологію як перед тоталітарною владою, так і перед своїм північним сусідом. Це дало життя новому соціальному рухові і вимагає перегляду алгоритму подальшого суспільного поступу та формування нової системи цінностей і комунікації, які стануть тими духовними засадами, на яких може бути побудована нова будівля сучасного українського суспільства.

Оскільки за роки незалежності так і не зреалізована націєтворча ідея, не сформована ідеологія та система ціннісних орієнтирів для плекання підростаючого покоління, знову доводиться звертатись до тих соціальних інститутів, які накопичили величезний досвід роботи з людьми, формування етизованої комунікації та толеризації відносин. Одним із таких соціальних інститутів є релігія та реалізатор її моралізуючого потенціалу – Церква.

Релігія та Церква в Україні є тим соціальними інтегратором, який дозволяє підтримувати суспільно-духовну стабільність. Релігія не тільки об'єднує людей за віросповідною ознакою в релігійні об'єднання, організації, вона створює соціальний інститут, який входить через різні форми взаємодії в соціальний простір. Релігійні організації представляють громадян, населення, різні професійні групи, що в той же час відображають різні суспільні інтереси та соціальні очікування, а не тільки релігійні. Саме це й актуалізує проблему досліджень.

Чому релігія виступає тим соціальним інститутом, який має підстави бути соціальним інтегратором та гарантом суспільної стабільності? По-перше церква і духовенство мають найвищий відсоток довіри (66 %) серед соціальних інститутів, а релігійність населення є достатньо високою (76%), третина серед якої представлена молоддю. По-друге, більшість громадян, а це 79%, вбачають суспільно значущу та толеризуючу роль релігії в тому, що вона «підвищує моральність і духовність людей», 69% вважають її одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури», 55% – одним із чинників демократичного суспільства [1, с. 15-16].

Зауважимо, що саме суспільство створює можливість для релігії бути соціальним гарантом завдяки громадській думці, гарантуючи право на існування релігії. Так, частка опитаних Центром Разумкова в 2000-2013 рр., які вважали, що будь-яка релігія має право на існування залишилася незмінною (опитувались як віруючі так і невіруючі) і становила 74-76%. Характерно, що українське суспільство є стабільно толерантним до сповідання різних релігій. Дослідження того ж Центру, проведені в квітні-травні 2014 р., засвідчили, що переважна більшість громадян вважають, що «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» [2, с. 16- 20].

Враховуючи такий рівень довіри до Церкви й те, що більшість соціуму – це віруючі громадяни, є сенс стверджувати, що висока толерантність в релігійному середовищі виступає важливим фактором стабільності суспільства.

Що ж таке релігійна толерантність? Релігійна толерантність, читаємо в посібнику з соціології, це характер взаємовідносин представників різних конфесій, який базується на принципах взаємної самоповага та свідомої відмови від зверхності, ущемлення прав і приниження гідності один одного [3, с. 431].

Принагідно зазначимо, що свобода совісті, плюралізм та толерантність традиційно вважаються найважливішими цінностями і чи найголовнішими для нашого суспільства. Ідея толерантності є найбільш показовою, вона не існує споконвічно на горизонті ідей, вона є продуктом тривалого процесу, де співіснування релігій стає однією з фундаментальних умов громадянського миру [4, с. 90].

Для України є традиційним співіснування багатьох релігій, а толерантність є їхньою важливою рисою. Це можливо завдяки українському демократичному законодавству. Наприклад, всі правові гарантії толерантного співіснування релігій надає Конституція України. В статті 11 гарантується розвиток релігійної самобутності всіх народів України; ст. 24 констатує, що не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками релігійних переконань; гарантує право на свободу думки і слова, на вираження своїх поглядів і переконань ст. 34; право на свободу світогляду і віросповідання гарантує ст. 35 Основного закону України.

Цю ж лінію проводить і Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», прийнятий в 1991 р. Так, ст. 3 цього Закону надає право відправляти релігійні культу, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні переконання; ст. 4 Закону фіксує рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігій, не допускає переваги громадян залежно від їх ставлення до релігій, а також веде мову про рівність всіх релігій перед Законом; ст. 5 забороняє втручання одних релігійних організацій в діяльність інших [5, с.99, 609,611].

Толерантність в релігійному середовищі, що позитивно впливає і на соціум, проявляється і через соціальні функції, які виконує релігія в суспільстві.

Толерує тут як релігійне, так і соціальне середовище компенсаторна функція (функція доповнення). Релігія, як вважає професор М. Пірен, своєю сутністю виконує роль соціального компенсатора. Релігійний світ, на її думку, у цьому разі виконує роль доповнення до соціального світу, виступає в ролі зняття життєво важливих суперечностей і проблем людського буття в їх виявах. Її, вважає вона, ще можна назвати «терапевтичною» або «утішною» тому, що вона знімає важкі життєві ситуації [6, с. 62]. Як ми вважаємо, вона також знімає земну втраченість, або виконує функцію виповнення, оскільки виводить людину за межі земного буття.

Соціальну стабільність формує і комунікативна функція релігії, яка виявляється в процесі спілкування віруючих через систему релігійних приписів, цінностей та табу як у межах релігійного об'єднання, так і в соціумі. Релігійна комунікація включає різні процеси взаємодії: спілкування, соціалізацію, передачу релігійного досвіду, обмін, засвоєння інформації, зміцнення зв'язків між окремими віруючими та іновірцями, релігійними громадами та соціумом. В більшості випадків це відбувається на «горизонтальному» рівні, що сприяє толерантності та підвищенню духовності у суспільстві.

Толеризуючу роль відіграє і регулятивна, або обмежуючо-узаконююча функція релігії, яка через систему норм, цінностей, примусів, канонів, табу дозволяє інституціям управляти поведінкою, вчинками віруючих (формує так звану «лінійність поведінки» – авт.), формувати та корегувати міжособистісні та міжгрупові стосунки.

Важливу соціалізуючу та толеризуючу роль відіграє і легітимізуюча (узаконююча) функція як здатність релігії виховувати у віруючих громадянську позицію (поважне ставлення до суспільних норм). Тому Г. Спенсер називав її ще функцією управління поведінкою людей, оскільки вона лімітує її традиційні форми і тим самим зміцнює національну єдність.

Велике значення в релігійному середовищі відіграє й інтегруюча функція, яка проявляється як здатність сприяти (через систему норм, цінностей, табу) безконфліктному зв'язку, злагоді, солідарності, згуртованості як релігійної спільноти, так і суспільства в цілому.

Нагадаємо, що Е. Дюркгейм порівнював релігію із властивостями клею, вона допомагає людям усвідомити себе як моральну спільноту, об'єднану загальними цінностями і загальною метою. Вона, за його переконаннями, надає людині можливість самовизначення у суспільній системі і тим самим об'єднатися зі спорідненими за звичаями, поглядами, цінностями, віруваннями людей [7, с. 65-68].

Серед різноманітних шляхів толеризації як внутрірелігійних, так і міжрелігійних відносин особлива роль належить діалогу. В більшості конфлікти та міжконфесійні зіткнення виникають із-за відсутності інформації про віруючих або про релігійні конфесії. Тут на допомогу приходить діалог. Дискусії, спілкування, спільний пошук зближення позицій проводять як толеризації, так і міжкультурного та міжконфесійного спілкування. Потрібна комунікація віруючих, церков, суспільства, що дає можливість формувати почуття «ми». Основне в цьому діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти іншого. Діалог це шлях до створення єдиного, цілісного, хоча з різними поглядами світу, в якому всі рівні, тому що об'єднані однією системою цінностей [8, с. 111-120].

Релігія, як зазначав засновник соціології релігії Е. Дюркгейм, це ідеологічні механізми, що забезпечують солідаризацію людей і цілісність суспільства, через сакралізацію базових суспільних зв'язків. Основна функція релігії, вважав він, солідаризація групи, суспільства. Е. Дюркгейм вважав релігію соціальним інтеграційним елементом, оскільки загальні вірування, цінності і практичні життєві орієнтації ним розглядаються як основа соціального організму, що дозволяє останньому функціонувати у формі певної цілісності. Звідси призначення релігії, в такій же мірі як і моралі, права полягає в тому, щоб забезпечити соціальну рівновагу [9, с. 126].

Досвід діалогу та толеризації міжконфесійних відносин, а тому заняття соціальної напруги є на Буковині. Стало традицією уже 10-ть років поспіль проводити наукові форми з запрошенням всіх представників релігійних організацій краю та організувати «Єдині дні релігійної свободи». Це, наприклад, такі міжнародні конференції як «Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті суспільних трансформацій» (2010), «Духовно-культурний чинник у зміцненні сім'ї та інтеграції суспільства» (2011), «Релігія та Соціум у контексті глобальних трансформацій» (2012), «Соціокультурні виміри релігійних процесів у

світі та Україні» (2013), «Держава і церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства» (2014) та ін.

Характерно, що співorganizаторами цих форумів були як релігійні організації православних, католицьких, протестантських (адвентисти, баптисти, п'ятидесятники) так і новітніх (Церква Ісуса Христа Останніх Днів) Церков.

Це допомагає знаходити шляхи зближення, організації єдиних соціальних проектів, краще розуміти один одного і тим самим формувати клімат стабільності в суспільстві.

Підсумовуючи, зробимо такі висновки:

1. Стабільність в суспільстві можлива тоді, коли злагоджено працюють всі соціальні інститути. Релігія і Церква є в даному випадку тим соціальним інтегратором, який через систему норм та цінностей толеризує відносини як в середині громад, так і в суспільстві.

2. Виконувати свою інтегруючу та толеризуючу функцію релігія здатна лише при наявності правових гарантій з боку держави та при виконанні соціальних функцій.

3. Встановлення стабільності в суспільстві можливе лише при постійному міжконфесійному діалозі, та діалозі церква-державо-суспільство.

Література

1. Українській Асоціації релігіє знавців двадцять років. Збірник праць та інформативок. За редакцією А. Колодного // Українське релігієзнавство. – №69. – К., 2013. – 324 с.

2. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин // Національна безпека і оборона. – К.: Центр Разумкова, 2013. – №1. – С. 15-40.

3. Соціологія: навч. посібник для студ. вищ. навч. закладів. – 2-ге вид., доопр., доп. / за заг. ред. В. І. Докаша. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – 448с.

4. Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія / Відп. ред. д. філос. н. Л.О. Филипович. – К., 2009 – 296 с.

5. Докаш В. І. Загальне релігієзнавство: навчальний посібник. – 2-е вид. доопр., доп. – Чернівці: Наші книги, 2012. – 784 с.

6. Пірен М. І. Соціологія релігії: Підручник. – К.: ДП «Видавничий дім», 2008. – 344 с.

7. Докаш В. І. Соціологія релігії: навч. посібник / В. І. Докаш. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – 256 с.

8. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз / упорядник, автор передмови Л.О. Филипович. – К.: ЦеРІС, 2004. – Вип. 2. – 189 с.

9. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності / В. Докаш // Релігія та Соціум. Часопис. Чернівці: Рута, 2010. – № 2 (4) – с. 120–125.

Леся Зайко (Житомир, Україна)

НЕОБХІДНІСТЬ ВИСВІТЛЕННЯ ІДЕЙ ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ЗМК

Тема висвітлення ідей толерантності в засобах масової комунікації розглядалася зокрема науковцями І. Мельничук, О. Постельжук, М. Кондратюк, В. Зорько, І. Тишкевич та ін.

Існує думка, що демократія (влада народу) – благо лише тоді, коли вона відповідає культурі та менталітету народу. Наразі загострилася необхідність загального усвідомлення фундаментальних цінностей демократії для побудови сучасного громадянського суспільства в Україні. Цінностями демократії є специфічні непересічні цінності демократії – весь світ людського існування в усій його повноті і багатоманітності.

Однією з основних цінностей є цінність толерантності. Основні аспекти розуміння толерантності відображені у Декларації принципів толерантності: «1.1. <...> Толерантність – це чеснота, яка робить можливим досягнення миру і сприяє заміні культури війни культурою миру. <...> 1.3. <...> Толерантність – це поняття, що означає відмову від догматизму, від абсолютизації істини і утверджує норми, встановлені в міжнародних правових актах у галузі прав людини <...> 1.4. Вияв толерантності, який співзвучний повазі прав людини, не означає терплячого ставлення до соціальної несправедливості, відмови від своїх або поступки чужим переконанням. Це означає, що кожна людина вільна дотримуватися своїх переконань і визнає таке ж право за іншими». [1].

Науковці А. Бандурка та О. Тягло зазначають, що «толерантність ґрунтується, як сказано у роз'ясненні Декларації принципів толерантності, «на відмові від догматизму, від абсолютизації істини» [2].

Тонка межа між толерантним відношенням до інакшості в суспільстві та нав'язуванням своїх інтересів певною групою (носієм) усім членам суспільства, недотриманням загальнодержавних законів може призводити до соціальних конфліктів. «Змістом даної форми конфлікту є сутичка інтересів різних соціальних груп, яке має вираження в прояві соціальних протиріч» [3, с. 32].

Неспроможність та ускладнення процесу пізнання нового може призвести до обмеженого світосприйняття. На такому ґрунті виникають проблеми міжвікового спілкування в суспільстві. Старше покоління не розуміє способу життя і прагнень жити по-іншому молодого покоління, а отже і не проявляє толерантності до їх поглядів. Цей факт яскраво проявився в сучасній історії України – під час анексії Криму (березень 2014 року) та початку захоплення частин територій Донецької та Луганської областей – проведення псевдореферендумів, де основою було бажання деяких представників старшого покоління «вмерти в Росії». Ці висловлювання, як один із чинників, було використано агресором (Росією) через канали засобів масової комунікації (пресу, радіо, телебачення, соціальні мережі в інтернеті) для маніпулювання суспільною свідомістю, на яке зреагувала основна частина населення Кримської Автономної республіки та частина населення Східних областей України. Як наслідок – входження Криму до складу РФ та «утворення» псевдореспублік – так званих «ЛНР» та «ДНР».

Вільна інформація в інформаційному суспільстві має беззаперечне і головне значення у створенні та існуванні громадської думки. Громадська думка – дієва сила демократії.

Специфікою розвитку інформаційного суспільства є стрімкий розвиток засобів масової комунікації. Цей процес надає можливість швидкового розповсюдження інформації у суспільстві, зокрема за допомогою мережі Інтернет.

Інтернет є ефективнішим і дешевшим способом висвітлення інформації з притаманними йому перевагами (оперативним висвітленням інформації, швидкими темпами її заміни) в порівнянні з традиційними засобами поширення масової інформації – такими як телебачення, радіо, друковані ЗМІ. Але безцензурна основа створення та обміну інформацією породжує зловживання з точки зору її моральності та непрофесійності її подання.

Ще у 2012 році науковці О. Постельжук, М. Кондратюк звертали увагу, що «соціальні мережі, українська блогосфера стали новим майданчиком комунікаційної взаємодії між представниками різних політичних поглядів, етнічних груп, віросповідань тощо. Важливо, що ці канали поширення інформації можуть використовуватися з провокаційною метою і трансформуватися у нову загрозу для мирного співіснування громадян України» [4].

З кінця листопада 2013 року й до сьогодні часто в обговореннях новин у соціальних мережах, які пов'язані з військовим конфліктом на території України, зустрічаються коментарі користувачів інтолерантного (нетерпимого) характеру – яскраво вираженими негативними висловлюваннями стосовно як основної частини населення України («фашисти», «бандерівці», «укропи» та ін.), так і людей, які підтримують псевдоутворення «ЛНР» та «ДНР» («ватники», «вата», «колоради», «совок» та ін.). Цьому процесу також сприяє маніпулятивно-пропагандистська машина уряду РФ, яка проводить жорстку інформаційну війну проти України за допомогою найманих осіб, які отримали специфічну назву – «троль».

Активне висвітлення ідей толерантності в Україні перебирають на себе блогери. Так Олександр Клименко зазначає: «Віротерпимість завжди допомагала нам бути толерантними й до інших виявів чужої інаковості» [5].

Корені української терпимості сягають філософії Г. Сковороди – кордоцентричності – філософії українського народу, як підґрунтя толерантності та терпимості до інших членів суспільства. Як зазначають А. Герасимчук і З. Тимошенко, «Філософські погляди Г. Сковороди орієнтували людину на світ, де «всякому городу нрав і права». Їх змістом було визнання безумовної цінності індивіда, права людини на особистий, індивідуальний вибір» [6, с. 195]. Також толерантні ідеї сповідували представники українського письменства XIX–XX ст. Т. Шевченко, Л. Українка, В. Стус, В. Симоненко та ін.

Волонтерський рух, безумовне прийняття та фінансова допомога переселенцям з Криму, із Донецької та Луганської областей, спростовують твердження російської пропаганди про фашизм в Україні та стверджують прояви толерантності в сучасному українському суспільстві. Як зазначає І. Тишкевич : «Велика кількість вимушених переселенців зі східної частини країни – біда. Але з точки зору формування нової української нації не все так погано. Ці люди отримують нехай й екстремальний, але досвід міжкультурного спілкування. І вони змінюються. Процес не швидкий, але він йде і йде в потрібному напрямленні» [7].

Соціальна реклама є потужним засобом просування основ толерантності в суспільну свідомість мас. Вона, на думку Н. Грицюти, може викликати потрібну реакцію суспільства, спонукати до позитивних дій, вчить правильному способу життя, суспільство одержує об'єднуючий чинник [8, с. 174–175]. Як приклад можна навести тренд «Єдина країна», яким були позначені українські телеканали з початку 2014 року, насичений толерантними смислами. Ці смисли незалежно від мови спілкування об'єднали свідомість населення України під час зовнішньої агресії.

Величезне значення мають заходи, спрямовані на виховання толерантності у дітей. Так, зокрема, організаторами фестивалю Goethe Institut в Україні, Arthouse Traffic та Interfilm Berlin проводиться всеукраїнський фестиваль короткометражного кіно для дітей та підлітків «Єдність і толерантність» в 13 містах України з 16 вересня 2015 року. «Після перегляду дітям буде запропоновано взяти участь у дискусії та обговоренні навчальних матеріалів для обміну думками і пошуку відповіді на питання «що таке толерантність, і як її досягти?» [9].

На думку В. Зорько : «Водночас прояв толерантності серед українства можна розглядати як константу збереження миру та спокою, а у світі вона складає основу того тла, що гарантує / забезпечує співробітництво» [10, с. 76].

Отже, толерантність є однією з суспільних цінностей. Сучасні ЗМК є потужними каналами формування суспільної свідомості. Тому вони повинні використовуватися у просуванні в свідомість українського суспільства принципів терпимості до «іншості» через призму українського кордоцентризму. На фоні зміни суспільних відносин між різними регіонами України постановка питання про примирення та взаємне толерантне відношення на часі. Наскільки складним цей процес виявиться після всеукраїнської трагедії – тисячі загиблих... за єдину Україну? Шляхи вирішення цих питань є актуальними для подальших наукових пошуків та недопущення поглиблення суспільної кризи в Україні.

Література

1. Декларация принципов терпимости (утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года) [Електронний ресурс] // Верховна Рада України, 1994–2015. – Режим доступу : [http : // zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503](http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503).
2. Бандурка А., Тягло О. Толерантність чи терпимість?; [Електронний ресурс] // Українська правда. – 3 березня 2012 року. – Режим доступу : [http : // www.pravda.com.ua/columns/2012/03/3/6959888/view_print/?attempt=1](http://www.pravda.com.ua/columns/2012/03/3/6959888/view_print/?attempt=1).
3. Бандурка А. М., Друзь В. А. Конфликтология : Учеб. пособие для вузов. – Харьков : Ун-т внутр. дел, 1997. – 356 с.
4. Постельжук О. П., Кондратюк М. М. Релігійна толерантність як засіб запобігання конфесійних протистоянь в Україні // Панорама політологічних студій : Науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету. – 2012. – Випуск 9. – Режим доступу: [http : // irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Pps_2012_9_32.pdf](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Pps_2012_9_32.pdf).
5. Сайт [http : // oleksandr-klymenko.com](http://oleksandr-klymenko.com). [Електронний ресурс] // Режим доступу : [http : // oleksandr-klymenko.com/newsroom/articles/1559-nedorazvitaya-ukraina/](http://oleksandr-klymenko.com/newsroom/articles/1559-nedorazvitaya-ukraina/).
6. Герасимчук А. А., Тимошенко З. І. Курс лекцій з філософії : Навч. посіб. – К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2005. – 422 с. – Бібліогр. : с. 415–418.
7. Тышкевич И. Ватогенез или как проекту Украина предупредить опасность; [Електронний ресурс] // Хвиля. – 2015. – Лютий. – Режим доступу : [http : // hvylya.net/analytics/society/kak-proektu-ukraina-predupredit-opasnost.html](http://hvylya.net/analytics/society/kak-proektu-ukraina-predupredit-opasnost.html).
8. Грицюта Н. М. Етика рекламної діяльності : Навч. посіб. – К. : Ін-т журналістики / Х. : Оберіг, 2008. – 256 с.

9. Фестиваль короткометражного кіно для дітей та підлітків «Єдність і толерантність» [Електронний ресурс] // Режим доступу : <http://tolerancefilmfest.org.ua/>.

10. Зорько В. С. Етнічна та релігійна толерантність в українському суспільстві : соціологічний вимір // Стратегічні пріоритети. – 2007. – № 4 (5). – С. 76–85.

Варвара Засць (Житомир, Україна)

МЕДІА-ВПЛИВ НА СВИТОГЛЯД ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ М. МАКЛЮЕНА

Феномен сучасного суспільства створює дещо спотворену комунікативно-психологічну конфігурацію, за якої такі засоби мас-медіа як телебачення та інтернет стають головним способом отримання індивідом будь-якої інформації.

Однак, прогресивні новітні технології приховують в собі низку небезпек та ризиків. Так, телебачення, радіо, преса та інші медіа-засоби можуть як відкривати для індивіда нові горизонти пізнання, так і суттєво впливати на його світогляд, підкорюючи чуттєву сферу та знищуючи межу між реальним та віртуальним світами. Медіа-вплив тенденційно призводить до переосмислення особистістю ціннісних орієнтацій і, навіть, у крайній формі до формування фанатичної свідомості. Знаходження шляхів подолання так званої медіа-залежності можливе лише за умови детального вивчення особливостей прихованого впливу засобів медіа на особистість.

Проблема дослідження медіа-впливу на особистість зокрема та суспільство загалом, у першу чергу, пов'язана з ім'ям видатного канадського філософа, літературного критика, філолога та культуролога Маршала Маклюена, комунікативна теорія якого стала предметом наукових дискусій в галузях літературознавства, філософії та соціальних комунікацій. Згідно з цією теорією, якісні суспільні зміни можливі лише за умови появи нових технічних засобів комунікації, які б слугували засобами інструментального «розширення діяльності людини», її почуттєвої сфери.

Предметом наукових інтересів М. Маклюена виступав вплив електричних та електронних засобів комунікації на мікро- та макрорівнях суспільства. Після виходу наукових праць «Галактика Гутенберга. Становлення людини, що друкує» та «Розуміння медіа : зовнішні розширення людини», канадського вченого почали називати «пророком епохи інформаційних технологій», адже саме в цих працях М. Маклюен не лише детально проаналізував особливості впливу окремих засобів комунікації на особистість та суспільство, але й запропонував способи протидії їх негативному впливові.

Із появою масових комунікацій та особливо з появою нових технологій миттєвої передачі інформації значній кількості населення життя суспільства в цілому та кожного індивіда зокрема суттєво змінилося. Якщо на ранніх етапах виникнення та популяризації медіа-засобів суспільство досить неоднозначно ставилося до впровадження та активного використання прогресивних технологій, то в добу глобалізації соціум почав детермінувати медіа-засоби як невіддільну частину свого існування.

Термін «комунікація» походить від латинського слова «communico», що означає «роблю спільним, повідомляю, з'єдную». Єдиного визначення цього поняття серед науковців немає, однак спробу гармонізувати різні точки зору здійснив соціолог Ю. Шарков, виокремивши три аспекти поняттєвого змісту комунікації, згідно з якими «по-перше, комунікація – це засіб зв'язку будь-яких об'єктів матеріального та духовного світу, тобто певна структура; по-друге, це спілкування, у процесі якого люди обмінюються інформацією; по-третє, під комунікацією розуміють передавання та масовий обмін інформацією з метою впливу на суспільство та його складові частини» [6, с. 178]. Ключовим компонентом у кожному поняттєвому аспекті визначення комунікації виступає інформація як повідомлення, сприйняття та оцінене суб'єктом.

Засоби комунікації виступають не лише частиною соціальної сфери, але й умовою розвитку соціуму, який є виразником міжособистісних зв'язків. Без постійного обміну інформацією суспільство не може рухатися вперед. Таким чином, засоби соціальної комунікації є необхідною умовою соціального розвитку.

На важливості появи нових технологій, як необхідної передумови якісного розвитку суспільства і людської культури, наголошував теоретик соціальних комунікацій М.

Маклюен. У своїх основних наукових працях «Галактика Гутенберга. Становлення людини, що друкує» і «Розуміння медіа : зовнішні розширення людини», вчений здійснив аналіз основних аспектів різних медіа-засобів, дослідив процес їх зародження в первісному суспільстві, а також передбачив виникнення нового всезагального електронного суспільства, в якому обмін інформацією стане динамічним та доступним.

Розглядаючи процес виникнення соціальних комунікацій у суспільстві, М. Маклюен запропонував власну періодизацію розвитку цивілізації, за якою першим цивілізаційним етапом виступає давня дописемна культура, в якій основним засобом комунікації слугувала усна мова. Саме на цьому етапі процес комунікації був постійним, адже в тогочасному суспільстві панувала «слухова культура», а кожен індивід не уявляв себе за межами соціуму. На зміну дописемної культури, на думку вченого, прийшла писемно-друкована культура, яка стала початком нової епохи – «типографічної та індустріальної людини» [2].

Одним із перших, хто осягнув специфіку впливу друкованих текстів на суспільство, був французький політичний діяч Алексіс де Токвіль. Саме він зрозумів, що «друковане слово, яке досягнуло у XVIII столітті культурної насиченості, гомогенізувало французьку націю – французи стали схожими один на одного від півночі до півдня» [3, с. 10]. М. Маклюен у праці : «Розуміння медіа : зовнішні розширення людини» акцентує увагу на конфліктності та неоднозначності впливу, який здійснюють друковані тексти. Адже друковане слово не лише порушує звичний первіснообщинний лад, але й унеможливує панування рівності між членами соціуму, де не всі є грамотними і мають доступ до друкованих текстів.

У той же час, на думку вченого, друковані тексти володіють здатністю об'єднувати, переконувати та спонукати до певних роздумів і дій членів соціуму, які мають доступ до цих текстів. Винайдення друку, як стверджував М. Маклюен, «зміцнило й розширило нову візуальність прикладного характеру, створивши перший однотипний і відтворюваний товар, перший конвеєр і першу галузь масового виробництва» [2, с. 187].

Звісно, нині спостерігається медіа-вплив друкованих засобів на суспільну свідомість. Якщо з появою інтернет-ресурсів відношення до книг дещо змінилося, то преса і досі займає провідне місце серед основних засобів масової комунікації, які формують громадську думку. До головних переваг преси варто віднести не лише її доступність, але й орієнтацію на широкий загал. Однак, тексти в журналах, газетах та періодичних друкованих виданнях пропонують читачеві надто масштабний потік інформації, в якій сконцентровано різні думки, погляди, коментарі. Для індивіда, що не достатньо володіє вмінням аналізувати та фільтрувати інформацію, читання друкованих видань може мати руйнівні наслідки. Так, через пресу зацікавлені люди можуть вселяти кожному окремому членові соціуму віру в нові, сформовані ними заради власної користі, ідеали, які можуть швидко замінити комплекс існуючих ціннісних орієнтацій та життєвих принципів.

На третьому етапі цивілізаційного розвитку, як стверджував М. Маклюен, надважлива роль належить електриці, як основному рушієві суспільного прогресу. Саме вона в одну мить здатна повністю руйнувати межі між днем та ніччю, об'єднувати людей не залежно від відстані між ними, та, як наслідок, перетворити світ в одне «глобальне село». Телефон, телеграф, комп'ютер і телебачення, які М. Маклюен відносить до електронних засобів комунікації, стали своєрідним продовженням нервової системи індивіда та отримали здатність перетворювати абсолютно всі аспекти його психічного та суспільного життя.

На сучасному глобалізаційному етапі суспільного розвитку можна констатувати, що наукові припущення та передбачення М. Маклюена в значній мірі здійснилися : засоби медіа не лише дозволяють особистості сприймати навколишній світ комплексно, але й слугують могутнім об'єднуючим комплексом, здатним встановлювати міжособистісні зв'язки на будь-якій відстані.

Засоби масової комунікації завжди перебувають у тісному взаємозв'язку. Взаємодію засобів масової комунікації М. Маклюен називає громадянською війною «яка панує в нашому суспільстві, а разом з тим і в наших душах» [3, с. 28]. Самі ж засоби комунікації при цьому виступають в якості розширення людських почуттів.

Для аналізу та пояснення цього надскладного процесу, науковець звертається до міфу про Нарциса, який, згідно з трактуванням відомого давньогрецького переказу, був закоханий у своє відображення. На думку М. Маклюена, юнак не страждав від любові до себе, а його образ пережив своєрідне винесення назовні або «само ампутацію» [3, с. 25], яка здійснила

блокування пізнання самого себе. Стан, що переживав Нарцис, учений порівнює зі станом, в який індивіда здатен ввести контакт із будь-яким засобом комунікації, що «впливає одночасно на всю область почуттів» [3, с. 26]. Таким чином, «послухати радіо чи прочитати друковану сторінку означає прийняти розширення нас самих в нашу особистісну систему і зазнати замикання» [3, с. 27]. Перероблюючи будь-яку інформацію, індивід змушений підставити під удар свою центральну нервову систему, яка під час контакту із засобами комунікації перебуває у стані самоампутації та оціпеніння. Саме завдяки стану тимчасового оціпеніння й прийняття особистісного розширення, медіа-засоби можуть приховано впливати на свідомість та нав'язувати індивідові певні думки й навіть кардинально змінювати його світоглядні орієнтири, сформовані протягом багатьох років.

Безперервно взаємодіючи, розвиваючись та взаємодоповнюючись, засоби комунікації створюють безліч варіацій особистісного розширення та продовження людини. Так, одяг і житло є продовженням людської шкіри, перо – продовженням рук, транспортні засоби – продовженням ніг, телебачення – продовженням очей, комп'ютер – продовженням нервової системи [1, с. 182]. Особистісні розширення неоднозначно впливають на розвиток кожного окремого індивіда: з одного боку вони допомагають йому краще орієнтуватися в соціумі, з іншого – можуть повністю змінювати його світоглядні орієнтири.

Постійне та безперервне проникнення засобів комунікації в життя людей, не зважаючи на свій прогресивний характер, може (за умови відсутності опору з боку індивіда) зробити його як агресивно налаштованим, так і беззахисним й апатійним по відношенню до оточуючого середовища. Протистояти підсвідомому впливові медіа-засобів індивід зможе, лише намагаючись уникнути стану «нарцисичного» трансу, під час якого він втратить здатність критично ставитися до отриманої інформації.

Аби повністю не втратити контроль над своєю чуттєвою сферою, особистість, на думку М. Маклюєна, має усвідомити причину виникнення внутрішнього потягу до постійного контакту із медіа-засобами.

Так, із розвитком технологій, люди перестали уявляти себе поза межами інформаційних знань, при цьому основною цінністю стала «новизна» інформації. Суперечність полягає в тому, що людина не може осмислити величезних потоків інформації, до яких має вільний доступ: «ми ще ніколи не володіли таким обширом інформації й, разом із тим, ніколи не були так далеко від глибин власної сутності, пізнання якої виявилось розпорошеним і розкиданим у безлічі сфер, що тоне в океані хаосу та інформаційного буму» [4, с. 7]. Контактуючи із новими технологіями, індивід перестає бачити межі і рамки. Йому починає все здаватися доступним, і як наслідок, маючи доступ до величезних інформаційних ресурсів, індивід не встигає перероблювати та належно оцінювати отриману інформацію, формуючи таким чином вільний простір для негативного медіа-впливу та маніпулювання власною свідомістю.

Ще однією визначальною особливістю сучасної людини, яка детермінує процеси формування світогляду, є її схильність до масовості. На цій особливості акцентував увагу М. Маклюєн, аналізуючи фактори впливу соціальних комунікацій на різні суспільні форми. На думку вченого, «в театрі, на балу, на футбольному матчі, в церкві кожен індивід насолоджується присутністю всіх інших» [3, с. 35]. Саме завдяки присутності інших людей, він може підтвердити свій соціальний статус, використовуючи такі особистісні розширення, як одяг, гроші та ін. Абсурдність полягає в тому, що, бажаючи проявити свою оригінальність та унікальність, кожен окремий індивід інтуїтивно слідує за масою, копіюючи інших в поведінці, одязі, стремління до збагачення.

Важливою прикметою нашого часу, як стверджував М. Маклюєн, є відрив до нав'язування. Кожен індивід прагне, аби речі та люди проявляли себе у всій повноті. Саме в цій особистісній установці «можна знайти глибоку віру – віру у вищу гармонію всього буття» [3, с. 6]. Таким чином, безперервна боротьба проходить не лише між засобами комунікації, але й в середині кожної окремої особистості.

Літератури

1. Архангельская И. Б. Герберт Маршалл Маклюэн: монография доктора филологических наук/ Архангельская Ирина Борисовна. – Н. Новгород, 2010. – 291 с.

2. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры/ Маршал Маклюэн. – Киев : Ника-Центр : Эльга, 2004. – 431 с.
3. Маклюэн М. Понимание медиа : Внешние расширения человека/ Маршал Маклюэн. – М. : Канон-Пресс-Ц : Кучково поле : Жуковский, 2003. – 464 с.
4. Саух П. Ю. XX століття. Підсумк. – Вид. 2-ге, доповн. і переробл./ Петро Саух. – К. : «МП Леся», 2009. – 284 с.
5. Шарков Ф. И. Основы теории коммуникации : [учебник для вузов] / Ф. И. Шарков. – М. : ИД «Социальные отношения», Изд-во «Перспектива», 2003. – 248 с.

Андрій Кобетяк (Житомир, Україна)

ФОРМУВАННЯ ПАРТНЕРСЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН НА ПРИНЦИПАХ ТОЛЕРАНТНОСТІ

У ситуації міжконфесійних зіткнень і державно-церковних непорозумінь, коли конфлікти не зникають і не вирішуються, а лише загострюються, актуальним завданням є формування нової моделі міжцерковних взаємин. Чи не єдиним варіантом гармонізації релігійної атмосфери в українському суспільстві є розбудова міжконфесійних відносин на засадах імперативів толерантності. Пошук шляхів оптимізації міжконфесійних відносин, прогнозування й упередження релігійних конфліктів перетворюється на нагальну суспільну потребу й важливу умову розбудови громадянського суспільства. При цьому забезпечення свободи совісті є одним з основних завдань у процесі формування державно-церковних відносин в Україні.

Отже, вважаємо доцільним у зазначеній публікації є обґрунтувати принципи формування оптимальної моделі державно-церковних відносин в Україні та можливість її реалізації в житті суспільства. Оскільки абсолютно усунути суперечності чи конфлікти між представниками різних церков неможливо. Необхідно виходити з того, що світоглядний і релігійний плюралізм в українському, як і світовому суспільстві, уже існує.

Щодо України, то маємо всі підстави твердити, що сьогодні витворилася історично унікальна ситуація, коли різні конфесії справді отримали чимало можливостей для свого утвердження та інституціалізації, віднайдення власної ніші в соціумі. За всі історичні часи церковні та релігійні структури не знали більшого ступеня свободи й правових гарантій своєї діяльності, не перебували в обставинах, коли релігійне життя «визначається не державною доктриною чи політикою релігійного керівництва, а самовідтворюючими процесами взаємоторування релігійних груп, їх взаємопроникнення й узгодження інтересів» [2, с. 79].

Разом із тим, проблема оптимізації державно-конфесійних і міжконфесійних відносин належить до одного зі стратегічних завдань державної влади України та ієрархів найбільших українських церков. Адже релігійне життя сьогоденної України – це заплутана система стосунків, яка безпосередньо залежить від соціально-економічних і політичних процесів нашої країни. Проблема нормалізації та гармонізації міжконфесійних і державно-конфесійних відносин в Україні буде позитивно вирішена, коли всі суб'єкти цих відносин зрозуміють необхідність налагодження конструктивного діалогу заради спільних дій. Керівництво держави намагається знайти модель державно-церковних і міжрелігійних стосунків, яка може створити певний стрижень духовної, а відтак і національної єдності громадян України. У питанні оптимізації міжконфесійних чи державно-церковних відносин очевидно, що мова не йде про певну уніфікацію релігії, радше йдеться про забезпечення та налагодження мирного конструктивного діалогу, у процесі якого стане можливим розв'язання будь-яких проблем.

Загалом побудова нової парадигми державно-церковних відносин передбачає вироблення парадигми «державна – церква – громадянське суспільство» [3, с. 121]. Подібну думку висловлюють як очільники українських церков, так і представники влади.

Найпоширенішою моделлю державно-церковних відносин яка найкраще підходить і українському суспільству, є відокремлення церкви від держави. Вона передбачає рівність усіх релігійних організацій перед законом і відсутність державного фінансування чи підтримки будь-якої з церков. Рух у напрямку оптимізації та гармонізації державно-церковних і міжконфесійних відносин повинен відбуватися поступово, без зовнішнього тиску. Очевидно, що ідеальної моделі

просто не існує, відтак необхідно постійно враховувати історичний, загальнополітичний та економічний контексти країни на її сучасному етапі розвитку.

Що стосується самої суті поняття «партнерської моделі» між державою та церквою, то саме вона повинна забезпечити гармонізацію міжконфесійних відносин. Партнерські взаємовідносини держави і церкви ґрунтуються на визнанні того, що обидва суспільні інститути, будучи відокремленими та суверенними один від одного в питаннях, що належать до їхньої виняткової компетенції, діють в інтересах українського суспільства, адже відокремлення церкви від держави не може означати відокремлення мільйонів віруючих громадян від участі в житті країни. Спільною метою держави й релігійних організацій є забезпечення права людини на свободу совісті, консолідація українського суспільства, збереження та примноження його традиційної релігійної культури, формування його ціннісних орієнтацій, розв'язання загальносуспільних проблем, збереження етнокультурного розмаїття.

Для досягнення цієї мети держава й церква докладають зусиль до пошуку та встановлення рівноваги інтересів віруючих і невіруючих громадян та їхніх об'єднань за релігійною ознакою; досягнення взаєморозуміння та взаємної толерантності між ними; забезпечення міжконфесійної стабільності, запобігання виникненню та загостренню конфліктів на релігійній основі; протистояння конфесій, зокрема в питаннях розподілу сфер їхнього впливу на території України чи повернення їм націоналізованого в минулому майна релігійного призначення.

Така модель взаємодії між державою та церквою передбачає здійснення спільних програм у різних галузях: формування здорового способу життя; зміцнення інституту сім'ї, захисту дитинства; громадських робіт; соціальної інтеграції осіб з особливими потребами; ліквідації наслідків стихійних лих, екологічних та техногенних катастроф; охорони здоров'я; соціальної реабілітації осіб, які її потребують; охорони природної та культурної спадщини; культурно-просвітницької діяльності, пов'язаної зі збереженням традиційної релігійної культури українського суспільства, захистом суспільної моралі від проникнення культу насильства, жорстокості, порнографії; освітньої діяльності, пов'язаної із забезпеченням можливості здобуття якісної освіти громадянами з бідних і нужденних прошарків суспільства.

Партнерські взаємовідносини між державою та церквою розглядаємо як дієвий засіб подолання упередженості, проявів релігійної нетолерантності, міжконфесійних незгод, недовіри між конфесіями, між державою та церквою, церквою та суспільством.

Партнерська модель взаємовідносин між державою та церквою реалізується через сукупність їхніх прав і обов'язків, яких вони набувають та виконують в інтересах суспільства. Держава гарантує забезпечення захисту релігійних реліквій, святинь, символів, місць паломництва, будівель релігійного призначення.

Партнерська модель державно-конфесійних та міжконфесійних відносин передбачає виконання низки обов'язків. Зокрема, конфесії зобов'язуються поважати та брати до уваги історично-культурні традиції суспільства, дотримуватися принципів толерантності в ставленні до релігійних організацій, віруючих інших конфесій, невіруючих та атеїстів; не втручатися в діяльність інших релігійних організацій, не проповідувати у будь-якій формі нетерпимості до віруючих інших конфесій чи невіруючих; не допускати образи релігійних почуттів віруючих інших конфесій; поважати священнослужителів та ієрархів інших конфесій як рівноправних співгромадян.

Відзначимо, що впровадження партнерської моделі відносин між владою та церквою можливе за повної аполітизації всіх конфесій. Це повинно виявлятися в невтручанні церкви в політичні процеси країни, участі у виборах чи підтримці певних партій. Водночас священнослужителі та віруючі мають право брати участь у політичних актах тільки як громадяни від власного імені. Сам Христос заповідав віддавати кесареві – кесарево, а Боже – богові. (Мф. 22:21). Адже і церква, і держава мають спільне поле діяльності, але різні засоби та цілі. Бо держава – це суто світське утворення, а Церква – не від світу цього (Ін. 15:19).

Партнерська модель державно-церковних відносин передбачає їх рівноправність. Адже і церква, і держава служать одному й тому ж народові. Метою обох є побудова громадянського суспільства та утвердження принципів гуманізму, демократії та толерантності. Кожна з них має право на власне поле діяльності, а відтак, повинна поважати

«паралельну структуру» та не втручатися в її діяльність. Проте сьогодні доводиться констатувати часте використання державними службовцями церкви як механізму впливу на суспільство, особливо під час виборчих процесів [1, с. 48].

Отже, партнерська модель покликана принести взаємну вигоду для церкви та держави, адже принципи мирного співіснування якраз і сприяють гармонізації та стабілізації як державно-церковних, так і міжконфесійних відносин. Загалом можемо констатувати, що в Україні держава й церква декларуються як рівноправні суб'єкти відносин, кожен із яких функціонує в межах своєї юрисдикції. Завдяки такому принципу та формуванню оновленого законодавства можлива розбудова партнерської концепції державно-церковних відносин, яка б сприяла якісній співпраці світської та церковної влади на всіх рівнях і розширенню конфесійного розмаїття.

Література

1. Кияк С. Проблеми державно-конфесійних відносин, релігійної свободи та гідності людини в контексті Другого Ватиканського Собору // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 46 – 56.
2. Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття. – Івано-Франківськ : Плай, 2002. – С. 79 – 80.
3. Чернушко І. Формування нового вектору державно-конфесійних відносин в Україні // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук-практ. Інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 121 – 125.

Ольга Кокорська, Валентин Кокорський (Вінниця, Україна)

ВПЛИВ НОВИНИХ МЕДІА НА ФОРМУВАННЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Проголошений Україною курс на побудову демократії передбачає інтенції політичної еліти та суспільства щодо формування демократичної політичної культури. Серед її цінностей західні дослідники визначають громадянськість, громадянську участь і компетентність, довіру та толерантність [1, р. 161]. Останнє поняття відіграє важливу роль в ліберальній демократичній теорії, за якою широкі можливості участі у суспільному житті роблять індивідів здатними розуміти інтереси інших людей і діяти в інтересах всього соціуму. Сучасні дослідження в межах ліберальної традиції змальовують толерантність як одне з небагатьох життєздатних рішень для врегулювання того напруження та конфліктів, котрі викають в демократичних суспільствах. Американський дослідник Джеймс Гібсон зазначає, що вона входить у перелік декількох визначальних факторів індивідуальної політичної свободи і через свою дотичність до політичної культури та публічної політики впливає на обсяг розподілу свобод у суспільстві [2, р. 21].

Як об'єкт наукових досліджень, толерантність має довгу історію і початково визначалася в термінах релігійної свободи [3, р. 1]. Вперше до питання толерантності як віротерпимості звернулись філософи XVI-XVIII століть П. Бейль, Вольтер, Дж. Лок, М. Монтень та інші. З розвитком буржуазного суспільства відповідний феномен набуває і інших форм (політична, міжособистісна, гендерна тощо). У сучасній Україні він постає об'єктом дослідження представників різних галузей соціально-гуманітарного знання з 90-тих років XX століття в контексті соціально-політичних трансформацій. Щоправда у працях Є. Бистрицького, Є. Головахи, Н. Паніної, Л. Рязанової, М. Шульги та інших вітчизняних науковців переважно піднімаються питання конфесійної та етнопонаціональної толерантності / інтолерантності.

На нашу думку, серед чинників, котрі в умовах сьогодення впливають на становлення толерантності та продемократичної політичної культури, найбільшої уваги заслуговують засоби масової комунікації. До стрімкого зростання їх ролі у цьому процесі спричиняються масштаби охоплення аудиторії, швидкість обігу інформації, технічна ефективність, а також залежність від них населення і політичних лідерів в тому, що стосується знання про світ за межами їхнього безпосереднього досвіду. А отже метою даної розвідки є спроба дослідити вплив новинних медіа (newsmidia, медіа, що виробляють і розповсюджують новини) на

толерантність як складову політичної культури підтримки демократії на прикладі формування в ЗМІ образу «біженців з зони АТО».

Сучасний світ позначений великою кількістю конфліктів, які базуються на міжкультурній, міжконфесійній, міжетнічній нетерпимості. Такий стан речей призводить до зростання зацікавленості проблемою толерантності / інтолерантності. Більшість вітчизняних і зарубіжних дослідників розуміють толерантність як терпимість до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, вірувань, свободу від расових і релігійних забобонів. XXVIII сесія Генеральної конференції ЮНЕСКО в 1995 р. ухвалила Декларацію принципів толерантності, в якій видова ознака цього поняття визначається як повага, прийняття і розуміння культур сучасного світу, сучасних форм самовираження та засобів прояву людської індивідуальності.

Воно виявляється стосовно різних відмінностей та їх носіїв у зв'язку з належністю останніх до певної соціальної групи, майнового прошарку, територіально-поселенської, етнічної, релігійної спільноти. Такі відмінності є підставою для формування ідентичностей, в яких і закріплюється сприйняття людиною своєї близькості до одних індивідів і віддаленості від інших. На ментальному рівні це фіксується дихотомією «друг-ворог», «свій-чужий», «ми-вони». У випадку, коли «інші» сприймаються вороже, виникає психологічне підґрунтя для конфліктної стратегії поведінки. Її наслідком і протилежним полюсом толерантності постають неповага, нетерпимість, неприязнь до «інших».

На думку дослідників проблем міжетнічної толерантності, впродовж усіх років незалежності вітчизняне суспільство демонструвало високий рівень психологічної відокремленості зі зростанням ксенофобії. Такі висновки ґрунтуються на даних щорічних опитувань науковців Інституту соціології НАН України, які спираючись на шкалу Богардуса (вимірювання дистанції між етнічними групами) фіксують негативну динаміку групових відносин. Так, за семибальною шкалою інтегрального індексу національної дистанційованості (ПНД) [4, с. 29-30] спостерігалось зростання дистанції з 4,4 у 1994 р. до 5,2 одиниць у 2012 р. [5, с. 20], яке допоки свідчить швидше про ізоляціонізм співвітчизників, їх прагнення триматися «безпечної дистанції», а не агресивне сприйняття «чужих». Така інтолерантність спостерігається і стосовно деяких релігійних груп. Вона може впливати зі стереотипів, зумовлених історичним минулим, рівня освіти, недостатньої поінформованості тощо.

Відповідні тенденції щонайменше викликають тривогу, адже за оцінками Е. С. Богардуса зростання нетерпимості до представників іншої етнічної групи може посилюватися драматичними подіями в країні та світі, про які розповіли ЗМК [6, с. 65]. У вітчизняних реаліях сьогодення йдеться передусім про неоголошену війну на Сході та проведення антитерористичної операції, що сприяли появі й виокремленню як об'єкта нетерпимості групи внутрішньо переміщених осіб, сюжети новин про яких вплинули на рівень толерантності в суспільстві. Адже сучасна людина існує в просторі, значною мірою сконструйованому мас-медіа. Уявлення про нього, як і те, що в ньому відбувається, визначаються маркованим ними з використанням різних засобів впливу «порядком денним». А сформовані медіа-образи цілком спроможні замінити емпіричну реальність, коли аудиторія, що не відчуває цієї підміни, буде вибудовувати свої моделі поведінки з опорою на хибні уявлення.

Наведені вище тези знаходять підтвердження у результатах дослідження, яке проводилося Київським міжнародним інститутом соціології та ГО «Телекритика» в червні 2015 р. і вкотре засвідчило важливу інформаційну роль ЗМК, насамперед телебачення. Згідно з ними 61 % респондентів дивляться теленовини щодня, а 26% – декілька разів на тиждень [7], отримуючи переважно саме з екранів телевізорів інформацію про події в країні та поза її межами. Яку ж спрямованість щодо внутрішньо переміщених осіб з Автономної республіки Крим, Донецької та Луганської областей вона має на найпопулярніших телеканалах? Який медіа-образ «біженця з зони АТО» пропонується ними?

Почнемо з того, що з моменту появи такої групи людей вимагалось коректне визначення цього нового для вітчизняних реалій явища. Журналісти спершу позначили їх як «біженців» («переселенців»), хоча так зазвичай називають тих, хто не з власної волі втікає до інших країн. Такою назвою вони фактично визнавали, що окуповані території – це не Україна. Після відповідних роз'яснень, наданих експертами з ООН і громадських організацій 19

вересня 2014 року в Києві, з часом в телевізійних новинах провідних каналів почала переважати формула «внутрішньо переміщенні особи» («переселенці»).

Увага до них медійників посилилася з початком активної фази АТО влітку 2014 р., коли значно зросла кількість людей з Донбасу, що вимушено покидали свої оселі. При цьому пропонувані медіа-образи виглядали достатньо специфічно. Так, наприклад, журналісти телевізійної служби новин (ТСН) каналу «1+1» в сюжеті «Переселенців із зони АТО чекають у військкоматах» від 1 серпня 2014 року тих, хто переїхав до Києва, визначали як переважно представників середнього класу та заможних, які пересуваються на дорогах авто, орендують двох- або трьохкімнатні квартири за 6-8 тисяч гривень, зверхньо ставляться до киян тощо. Один з героїв сюжету не хоче повертатись додому, а назад поїде хіба що у випадку, якщо його призвуть до армії. Закадровий текст повідомляє про небажання мешканців столиці здавати переселенцям житло в оренду через побоювання щодо його захоплення чи несплати за оренду, супроводжуючись відеорядом кварталів Києва з сучасною забудовою та дорогих авто з донецькими номерами. Після перегляду таких «новин» складається уявлення, що місту загрожує навала «донецьких». Невеликий синхрон на декілька секунд з патріотично налаштованим краматорчанином, який пропонується задля «збалансування» думок, губиться на тлі загального негативу. Тим більше, що сюжет завершується фразою про «гостей» з зони АТО, які чимало витрачають на шопінг, однак їх не побачиш біля військкоматів.

Не менш «зважені» конотації містить випуск ТСН від 25 серпня 2014 р. Його сюжетний ряд вибудований таким чином, що серед подій про повернення бійців з зони АТО до Львова і їх зустріч як героїв, прощання Києва ще з одним героєм і тих врятованих після поранень, які вчаться жити по новому, митарства переселенців на Луганщині з отримання гуманітарної допомоги виглядають проблемами утриманців, прохачів. Співчуття до цих людей не викликає і твердження, що «волонтерами біженці ставати не поспішають», хоча в кадрі в цей момент знаходиться волонтер з Луганська. Таким чином продукується погляд на АТО (війну) через її героїзацію, а не трагедію, а оцінні судження, стереотипи, узагальнення всієї спільноти через вчинки окремих осіб допомагають журналістам формувати неприязне ставлення до «поганих» переселенців.

Таке інформування суспільства західні науковці та політики називають «hatespeech», тобто мова ворожнечі та ненависті. Комітет міністрів Ради Європи формулює її як всі види висловлювань, котрі поширюють, розпалюють, підтримують або виправдовують расову ненависть, ксенофобію, антисемітизм та інші форми ненависті, викликані нетерпимістю, в тому числі тією, що виявляється у формі агресивного націоналізму та етноцентризму, дискримінації меншин і ворожого ставлення до них, а також іммігрантів та осіб, які за своїм походженням належать до них. Даючи оцінку ситуації в Україні на семінарі з представниками ЗМІ, Павло Пушкар, старший юрист Секретаріату Європейського суду з прав людини, пояснював: «Стереотипи вводяться у загальні правила, які створюють певне відношення до соціальних груп. І йдеться не обов'язково про етнічне походження, а взагалі про певну соціокультурну групу. В українській ситуації можемо говорити про тимчасових переселенців, щодо яких ЗМІ творять стереотипи»[8].

Ще одну тенденцію можна було простежити на каналах «Інтер», «ICTV», ТРК «Україна» у новинах щодо переселенців з особливими потребами, які мали на меті не стільки викликати співчуття до них, скільки прорекламувати деяких опозиційних політиків і додати позитиву до їх іміджу напередодні передвибірчої кампанії, паралельно засвідчуючи неспроможність влади вирішувати гуманітарні проблеми. Як зазначила шеф-редакторка видань проекту «Телекритика» Наталія Лигачова, «моніторинги "Телекритики" підтверджують, що найчастіше проблему переселенців ЗМІ висвітлюють через піар політиків або благодійних фондів бізнесменів, які надають допомогу. І особливо цинічно це виглядає, коли на деяких телеканалах ми бачимо колишніх політиків, які були причетні до тієї політичної сили, яка здебільшого й винна у тому, що зараз відбувається на Сході» [9].

Не дивно, що на тлі такого «інформування» майже 12% українців на запитання: «Якою має бути державна політика щодо вимушених переселенців з Донбасу?» вказали на недоречність їх будь якої підтримки з боку держави [10]. В результаті зі збільшенням кількості тих, хто дотримується цієї позиції, формується своєрідне замкнене коло. Адже на зміст новин впливають як панівні в суспільстві погляди так і упередження журналістів. В той

же час один з принципів висвітлення конфліктних ситуацій базується на тезі, що усвідомлюючи відмінності, необхідно спиратися на спільне, а не шукати шляхи вирішення проблем, виходячи винятково з власних інтересів та вподобань.

А отже перехід до демократії й відкритого суспільства передбачає відмову від ізоляціоністських принципів соціально-системного функціонування та ксенофобії поряд з забезпеченням підвищення рівня толерантності індивідів. До того ж виклики сьогодення, що постали перед українським суспільством вимагають його консолідації. Важливу роль в цьому процесі можуть відігравати мас-медіа як один із важливих факторів соціалізації, значення якого очевидно зростає в умовах переходу до інформаційного суспільства. Все це накладає особливу відповідальність на журналістів, від яких великою мірою залежать гармонійне співжиття усіх громадян держави та відсутність мови ворожнечі між ними.

Література

1. Diamond L. Developing Democracy: Toward Consolidation / L. Diamond. – Baltimor : The Johns Hopkins University Press, 1999. – 378 p.
2. Gibson J. L. Enigmas of Intolerance: Fifty Years after Stouffer's Communism, Conformity, and Civil Liberties / J. L. Gibson // Perspectives on Politics. – 2006. – Vol. 4. – № 1. – P. 21-34.
3. Tinder G. Tolerance and Community / G. Tinder. – Columbia and London : University of Missouri Press, 1995. – 224 p.
4. Паніна Н. В. Чинники національної ідентичності, толерантності, ксенофобії та антисемітизму в сучасній Україні / Н. В. Паніна // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2005. – № 4. – С. 26-45.
5. Шульга М. Деякі питання українського мультикультуралізму / М. Шульга // Українське суспільство 1992-2012. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. д. екон. н. В. Ворони, д. соц. н. М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2012. – С. 19-28.
6. Головаха Е. Национальная толерантность и идентичность в Украине / Е. Головаха, Н. Панина // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / Под ред. Л. Дробижевой, Е. Головахи. – К. : Институт социологии НАН Украины, Институт социологии РАН, 2007. – С. 43-68.
7. Survey «Attitude of population to media, propaganda and media-reforms during the conflict time» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osvita.mediasapiens.ua/>
8. Мова ворожнечі – нові прояви та наслідки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://osvita.mediasapiens.ua/media_law/law/mova_vorozhnechi_novi_proyavi_ta_naslidki/
9. Журналісти мають називати вимушених переселенців переселенцями, а не біженцями – експерти [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.telekritika.ua/kontekst/2014-09-20/98327>
10. Матеріали соціологічного дослідження «Національний діалог» Міжнародного центру перспективних досліджень (рукопис).

Марина Лазарева (Львів, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ПУСТЕЛІ ІНДИВІДУАЛІЗМУ

Глобалізаційні процеси сьогодення, стирання меж між державами та взаємопроникнення різноманітних культур одна в одну висувають на перший план проблему толерантного ставлення до «чужинців» – окремих індивідів чи соціальних груп, які сповідують відмінні від пануючих на даній території культурні традиції, мають інше віросповідання, погляди на сімейне життя, побут, яскраво виражені расові чи національні особливості тощо. «Публічна активність громадян, їх солідарні дії, кооперація зусиль заради спільного блага, змістовний діалог між ними немислимі без взаємної соціальної відповідальності, яка вимагає високого ступеня терпимості. Ця відповідальність проявляється у визнанні та повазі прав інших людей і культур. Як зауважується у Декларації принципів толерантності, затверджених Генеральною конференцією ЮНЕСКО 16 листопада 1995 р., толерантність означає повагу, прийняття і розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, наших форм самовираження і способів прояву людської індивідуальності» [1, с. 276]. Без толерантності як основи співжиття з іншими людьми не може бути й мови про мир та взаєморозуміння, адже

лише повага та шанобливе ставлення до представників «інших світів» здатні зробити життя у сучасному глобалізованому суспільстві прийнятним та комфортним.

Аналізуючи поняття толерантності, зауважимо, що за умов глобалізації одним з найважливіших елементів сучасного світу є комунікація, оскільки саме на базі останньої тримаються економіка, політика, освіта тощо. Сьогодні без мобільних телефонів, інтернету, соціальних мереж та інших засобів передачі інформації неможливо уявити роботу більшості компаній, закладів та підприємств, і якщо людина не використовує вище перелічені засоби зв'язку, вона фактично залишається осторонь того світу, у якому існує. Розвиток комунікативної сфери породжує нагальну потребу у модернізації процесів та принципів налагодження продуктивного спілкування, і толерантність тут відіграє далеко не останню роль. Так, ми усе частіше спостерігаємо видозміну буденного словника людини, яка, намагаючись уникнути образливих стереотипів чи упередженого ставлення, замінює традиційні вислови на тактовні, «чисті» та безособистісні. Мультикультуралізм, інтернаціоналізм та ринкова економіка також сприяють тому, що індивіди дедалі толерантніше ставляться до інакшості, приймають характерні особливості представників інших націй та культур, адекватно реагують на відмінність тих чи інших способів самовираження.

Важливо, що сучасне глобалізоване суспільство та розвій технологічної сфери не лише не перешкоджають процесам індивідуалізації, а й підтримують право людини на відмінність, створюючи для неї небачені досі умови для самовираження. Наскільки б парадоксально це не звучало в епоху масового суспільства, однак «сьогодні важливо обов'язково бути самим собою, збільшувати власне значення без озирань на критерії чужого «Я»» [2, с. 107]. Намагаючись скинути із себе маску безликої маси, звільнитись від стереотипів та продемонструвати своє внутрішнє Я, особа використовує найрізноманітніші засоби для проголошення себе унікальною та особливою. Однак сучасний індивідуалізм не обмежується здатністю та можливістю заявити про себе, він вимагає визнання та підтримки з боку інших. Людина прагне не просто наголосити на своїй неповторності, але й бути збагнутою іншими, прийнятою ними або й піднесеною до вершин слави.

Таким чином, «глобалізація та її внутрішня пружина – нові технології надають проблемі толерантності нової якості та гостроти. Культура толерантності стикається з «викликом плюралізму». Сучасний розвиток примножує і поглиблює диференціацію приватних інтересів. Знайти їх спільний знаменник стає дедалі важче» [1, с. 276]. Зауважимо, що заклики до толерантного ставлення серед юрби, у якій кожен чує лише себе та нав'язує усім саме свою індивідуальність, часто залишаються непоміченими. З іншого боку, саме процес non-stop комунікації та бажання бути визнаною іншими змушує людину йти на своєрідні поступки, адже спілкування передбачає діалог, відповідно до чого особі доводиться виявляти (нехай навіть поверхнево) зацікавленість у почуттях чи переживаннях іншої людини, поважати її особливості. Отже, визнання за нами права на відмінність передбачає визнання аналогічного права за іншими.

У цьому контексті зазначимо, що проблема толерантності у сучасному суспільстві розхитується між двома крайнощами: одна з них – вище згадана псевдостурбованість буттям Іншого та вдавана повага до його інакшості, друга ж – гіпертолерантність, яка часто змушує людину визнавати за будь-ким права на будь-що. Прагнення кожного окремого індивіда заявити про себе, вимоги щодо визнання і поваги до його особливостей та «екстраординарності», призводять до того, що люди притягають один одного до суду з метою змусити інших поважати свої права. Так, досить резонансна справа британської стюардеси Н. Евейди, яку було звільнено за те, що вона відмовилась знімати на роботі християнський хрестик, яскраво демонструє як толерантність перетворюється з глибинних моральних переконань у нав'язаний ззовні обов'язок. У. Еко з цього приводу зазначає: «Візьмемо американський випадок *political correctness*. Цей принцип покликаний насаджувати толерантність та визнання будь-якої інакшості, релігійної, расової і сексуальної, й водночас він стає новою формою фундаменталізму, яка канонізує до рівня ритуалу мову повсякденного спілкування і надає перевагу букві перед духом – можна навіть дискримінувати сліпих, але з неухильною делікатністю називати їх слабкозорими, а особливо можна скільки завгодно дискримінувати тих, хто ухилився від обов'язку притримуватись правил *political correctness*» [3, с. 141]. Таким чином, толерантність

знаходить своє місце на сторінках газет та державних актів, у згадках ЗМІ, під час виборів та політичних дебатів, але їй, на жаль, немає місця у серці кожної окремої людини. Толерантність сьогодні стає все більш механічною: усі визнають її доцільність, вимагають її від інших, але не вхоплюють її сенс та не переживають її на духовному рівні.

Ж. Ліповецькі зауважує, що «дедалі більше заглиблені у свої справи, люди стають дедалі більш мирними – не з етичних причин, а через їх надзвичайну зайнятість самими собою. [...] Щира, всезагальна відраза пересічних людей до агресивної поведінки є результатом гедоністичної агітації у царстві автомобілів, ЗМІ, розваг» [2, с. 287–289]. Твердження мислителя змушує нас поставити запитання: чи справді наші сучасники стали більш моральними, чи відчують вони повагу до інакомислячих, чи вхоплюють вони глибинний сенс толерантності як способу існування та ставлення до світу, що стрімко змінюється? Чи це лише театралізована гра на публіку, яка немає нічого спільного з моральністю? Видається, що сучасне суспільство й справді перетворило співчуття, розуміння і толерантність у ставленні до інших у свого роду рекламні проекти, у піар, який поверхнево єднає людей та підвищує рейтинги політиків. Ще Ж. Дерріда наголошував, що «мабуть непристойно – і надто провокаційно – говорити про те, що це потрясіння часто походить на нестримний та вміло прихований примус, завжди двозначний у своїх несвідомих мотиваціях. [...] Але це правда – й ми ніколи не повинні забувати про це – що вдавання, вистраждане виконання ритуалу, брехня у самій сповіді, яка іноді доходить до крайнощів, розрахунків та мімікрія, також часті. Вони спотворюють цей зворушливий обряд каяття зсередини: усе людство вражене жестами анонімної сповіді! Прямо-таки рід людський повинен раптом зважитись та публічно й театрално звинуватити самого себе у всіх злочинах, які дійсно були вчинені ним проти нього ж самого, «проти людства». Якби тільки можна було, до того як просити прощення, скласти перелік усіх попередніх злочинів проти людства, на землі не залишилось би жодної невинної людини» [4, с. 136–137]. Виявляється, що толерантність сьогодні зміщена зі сфери етичності в індустрію розваг, де вона використовується як захисний механізм збереження часу (який краще використати на подорожі, хобі, самопізнання тощо) та уникнення зайвих конфліктів, сутичок, війн.

Однією з причин подібної трансформації поняття толерантності є втрата індивідами суспільних ідеалів та цінностей: «на зміну холістичним уявленнями, які дозволяли визначити об'єктивні критерії для розуміння того, що є спільним благом, спільним інтересом, спільною метою та спільною долею, заради яких відмінності можуть бути подолані або «зняті», приходять релятивізовані уявлення про безмежне різноманіття, яке підкреслює значущість і «самоцінність» відмінностей, утворюючих самостійні ланки у мережі «світу світів»» [1, с. 277]. Це й справді складає собою проблему, оскільки сьогодні більшість людей зосереджена виключно на власній особі, вони не усвідомлюють наскільки необхідними для гармонійного життя є щира стурбованість та повага до внутрішнього світу іншої людини. Люди перетворюються у самітників, які існують у пустелі свого власного світу та розігрують театралізоване дійство для байдужої аудиторії, яка складається з таких самих «акторів».

«У системі, організованій за принципом «м'якої» ізоляції, суспільні ідеали та цінності можуть лише йти на спад: зберігається лише прагнення віднайти власне Я і свій чистий інтерес, екстаз «особистого» звільнення, одержимість власним тілом та сексом: непомірна переоцінка особистого начала і як наслідок – демобілізація суспільного простору. Услід за комунікабельністю, яка «вариться у власному соку», спостерігається всезагальна демотивація, самодостатність, яка характеризується пристрастю до споживання, а також модою на психоаналіз та відповідні технології: якщо соціум переживає розчарування, то бажання, радість, спілкування стають єдиними «цінностями»...», зазначає Ж. Ліповецькі [2, с. 69]. Так, втрата суспільних ідеалів, відхід на задній план моральних законів та етичних принципів призводять до того, що сучасний індивід грає у толерантність, демонструє розуміння, повагу та просить прощення, залишаючись при цьому байдужим. Тим не менш, навіть якщо описані вище псевдо- та гіпертолерантність не можуть вважатись глибинним переживанням людини та усвідомленням останньою базових моральних законів співіснування з іншими, все ж за сучасного стану справ їх варто розглядати як позитивну динаміку.

Це пов'язано з тим, що суспільство ХХІ ст. переживає період змін, які охопили не лише зовнішні умови життя, але й глибинні ціннісні установки людини. Перебудувати будинок та переобладнати офіс на сучасний лад значно простіше, ніж видозмінити людську сутність, модифікувати споконвічні принципи і традиційні норми моралі. Толерантність не є вродженою, навпаки, це безперервний процес виховання себе та оточуючих, це характеристика, яку потрібно постійно підтримувати та шліфувати. Й хоча толерантність сучасного соціуму часто є награною, все ж вона примусово закладається в основу стосунків, і є надія, що це лише перехідний етап формування майбутнього суспільства – суспільства, яке вмщуватиме у собі як багатогранність культурних відтінків, так і загальноприйняті суспільні ідеали.

Література

1. Толерантность / Общ. ред. М. Мчедлова. – М. : Республика, 2004. – 416.
2. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки; [пер. с фр. В. Кузнецова]. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 336 с.
3. Эко У. Пять эссе на темы этики / У. Эко; [пер. с итал. Е. Костюкович]. – СПб. : Симпозиум, 2003. – 158 с.
4. Деррида Ж. Глобализация, мир, космополитизм / Ж. Деррида; [пер. с франц. Д. Ольшанского] // Космополис. – 2004. – № 2(8). – С. 125–140.

Юрій Ліннік (Рівне, Україна)

**МІЖПРАВОСЛАВНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ЗАПОРУКА СТВОРЕННЯ
ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ**

Толерантність є необхідним елементом будь-яких відносин на державному та побутовому рівнях. В сучасних соціально-політичних та релігійних процесах велике значення відіграє міжрелігійна толерантність у відносинах православних церков між собою та зовнішнім світом. Толерантність (міжправославна толерантність) містить в собі такі елементи: прощення, прийняття інших такими якими вони є, повага до людської гідності, повага до інших, співпереживання, милосердя, терпимість, співробітництво [1]. Ці елементи можна розглянути у руслі міжправославної толерантності як субтип толерантності. Вони всі є рівнозначними, без них не можна говорити про толерантність як таку, тому відсутність одного з них несе загрозу як руйнації будь-якого процесу як в середині країни, так і світового порядку загалом.

Але ми спробуємо проаналізувати елементи міжправославної толерантності, згідно проблеми дослідження. Для досягнення толерантного діалогу між церквами необхідно взаємне прощення, це стосується також визнання всіх таїнств, здійснених не канонічними православними церквами в Україні (УПЦ КП – Українська православна церква Київського патріархату та УАПЦ – Українська автокефальна православна церква). Прощення потребує перегляду взаємних вимог і визнання церквами перешкод, які ними чинилися на шляху до досягнення толерантності, наприклад анафема. Наявність невичерпаних інцидентів відлучення від церкви з подальшим прокляттям, негативно впливає на досягнення порозуміння і толерантності між суб'єктами переговорного процесу. Визнання церквами вчинених помилок дає можливість виправлення їх і недопущення в майбутньому. Саме тому без прощення говорити про початок толерантності неможливо. Навіть у молитві «Отже Наш» йдеться мова про те, якщо ми не простимо наших ворогів, Господь Бог – наші гріхи [1].

Наступний елемент толерантності, безпосередньо пов'язаний з прощенням – це прийняття інших такими якими вони є, повага до людської гідності та повага до інших. Яке б клеймо не ставилося на УПЦ КП – «відступники», «розкольники», необхідне прийняття їх, повага до їх єпископату та вірян наш священний обов'язок – лише тоді ми будемо будувати міцні толерантні зв'язки. Необхідно зрозуміти, що поставлене клеймо «розкольники» накладає певний відбиток на вірян УПЦ КП та УАПЦ, котрі там моляться і тим самим відбувається штучний поділ України по «приходському способу», тобто по відвідуванню храму певної конфесії. Таким чином, ці три елементи, дотримання яких гарантує шлях до толерантності, тісно взаємопов'язані.

Співпереживання є надважливим елементом у цій системі, яку схематично можна зобразити у вигляді «квітки толерантності» [2]. Саме через співпереживання можна досягнути спільну складну долю і шлях конфесій до автокефалії. Воно згуртовує суб'єктів дії (в нашому випадку це

православні церкви України) в досягненні своєї мети. Як і прощення, співпереживання дає змогу зрозуміти «братню» церкву і відкриває шлях до утвердження толерантності.

У милосерді криється глибоке прагнення допомогти кожному, хто цього потребує, а в нашому випадку, це підтримка в знаходженні консенсусу у спірних питаннях. Ми наголошуємо на консенсусі, який важливіший від компромісу, бо в ньому церкви знаходять точки дотику, які б відображали їх сутність та позицію; таким чином кожна релігійна інституція, відходячи від свого, маленького, йде заради спільного, великого. І саме на цій стадії наступає мир. Насправді, якби українські церкви досягли толерантності, в країні не було б ні релігійних воєн (в 90 – х рр. ХХ ст.), ні боротьби за храми (в 2014 році), ні будь – яких деструктивних дій, які погіршували релігійний та соціально-політичний стан в країні. І найважливіше, що прийняття консенсусу ніколи не буде йти в збиток ні самій церкві, ні її прихожанам.

В терпимості розкривається система міжправославної толерантності в основі якої взаємодія різних конфесій між собою без образ, взаємних звинувачень, ставлення до кожної релігійної деномінації з повагою до її традицій, звичаїв, проведення таїнств, єпископату та прихожан. Терпимість замикає в цілому всі елементи міжрелігійної толерантності.

Співробітництво доповнює вище зазначені елементи. Без співробітництва не можливий богословський діалог та створення помісної церкви. Необхідно, щоб суб'єкти переговорного процесу не концентрувалися на умовах та виконанні їх вимог, а здійснювали роботу у напрямку створення помісної церкви на благо українського суспільства. Співробітництво включає в себе як монотонну (повільну) роботу, так кардинальні кроки в напрямку об'єднання православних церков. Важливе значення надається прийняттю участі в ньому всіх православних церков без винятку; лише при постійній, злагодженій, добросовісній праці зможе вийти результат, який ймовірно перевершить очікування як православних церков, так і всіх спостерігачів цього процесу.

Таким чином, лише завдяки врахуванню цих елементів можлива міжправославна толерантність між конфесіями. Беручи до уваги вище викладені перспективи богословського діалогу, необхідність толерантності дуже велика. Вона зможе забезпечити примирення між православними церквами та послідовний перебіг богословського діалогу аж до створення помісної церкви. Будь – які об'єктивні причини, котрі б унеможлилювали міжправославне порозуміння або взаємну толерантність, відсутні. Необхідно відкинути будь – які образи, недомовленості та інші деструктивні елементи, які заважають діалогу між церквами.

Напротязі всього існування України побутує думка, що РФ (Російська Федерація) в особі РПЦ (Російська православна церква) гальмує проголошення автокефалії та не хоче втратити УПЦ МП як важіль впливу на соціально – політичні процеси в країні. Варто зазначити, що постійне акцентування уваги на зв'язку УПЦ МП з РПЦ та навіть з РФ призводить до напруження міжцерковних відносин, що зводить нанівець результати по формуванню атмосфери толерантності [1]. По-перше, унікальний статус УПЦ МП як «самостійної та незалежної в управлінні церкви» свідчить про те, що загострення уваги на юрисдикційній приналежності УПЦ МП є політичним упередженням, а отже є протилежним принципам толерантності. Недарма, в деяких джерелах автори вживають УПЦ замість УПЦ МП, що говорить про сприйняття останньої як Української православної церкви без юрисдикційної приналежності, адже остання не буде мати значення, за умови створення в Україні єдиної помісної православної церкви. По-друге, митрополит як глава церкви обирається виключно українськими архієреями, таким чином, даний міф необхідно розвінчувати. Часто за неможливістю примиритися з особливостями чи представниками тієї чи іншої православної конфесії криється неготовність і небажання українського суспільства консолідуватися навколо створення нової церкви, в нерозумінні самого поняття «помісна церква».

Україна, за 24-річну історію своєї новітньої державності, переживши церковний розкол і складні роки міжконфесійного непорозуміння і навіть чвар, наблизилася до міжправославної толерантності Перш за все, завдяки єпископату православних церков (зокрема митрополиту Володимиру (Сабодану) та іншим, які намагалися досягти порозуміння між собою. За роки незалежності, жодна православна деномінація не втратила своєї значимості, навіть найменша з них УАПЦ. Навіть на буденному, приходському рівні вже панує бажання взаєморозуміння. Ми маємо на увазі більшість прихожан церков, які не конфліктують з друзями, колегами та

знайомими на релігійному ґрунті, стосовно ідентифікації себе членами тієї чи іншої православної громади.

Можливо, причина релігійних акцій як на початку 90 – х рр. ХХ ст., так і в 2014 році крилася у вкоріненні в свідомості суспільства точок зору окремих радикальних харизматичних політичних діячів, які прагнули возвеличити одну церкву над іншою (В. Червоній) [1].

Так само мир та відносне взаєморозуміння панують на рівні «священноначалія» різних православних церков. Протиріччя, на нашу думку, завжди приходять зверху, тобто від вищого духовенства, очільників церков. Їхня, не завжди лінійна позиція, неодноразово ставила під загрозу взаємодію між церквами.

Отже, в Україні є всі необхідні умови для комфортного вирішення міжправославних суперечностей завдяки принципам толерантного ставлення до інших конфесій як серед єпископату, так і в середовищі українського суспільства. Потрібно зрозуміти, що міжправославна толерантність виключає можливі наступні розколи в церкві та будь-які деструктивні процеси в ній. Підтримка міжправославного діалогу на високому рівні, усвідомлення необхідності міжправославної толерантності потребує небачених зусиль всіх православних церков та залучення до них українського суспільства, що об'єднуватиме країну навколо спільних православних цінностей. Адже богословський діалог відбувається лише з візи суспільства і заради нього. Атмосфера толерантності в православному просторі України сприятливо вплине на процес створення української помісної церкви, котра стане консолідуючим фактором на загальнонаціональному рівні.

Літератури:

1. Решетников Ю. Е. Толерантність у контексті міжрелігійних відносин в Україні : нові можливості і нові виклики [Електронний ресурс] // REALIS. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://realis.org/ru/publications/articles/62-tolerantnist-u-konteksti-mizhreligiynih-vidnosin-v-ukrayini-novi-mozhливosti-i-novi-vikliki>.

2. Толерантність врятує світ [Електронний ресурс] // Роменське ВПУ. – 2012. – Режим доступу до ресурсу : http://romnyvpu.com.ua/news_view.php?id=137.

Марія Масловська, Вікторія Гуменюк (м. Житомир, Україна)

ЗВ'ЯЗКИ З ГРОМАДСЬКІСТЮ : ЗАВДАННЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

У сучасному світі особливу роль відіграє громадська думка, яка найбільш ефективно формується й передається через засоби масової інформації (ЗМІ). ЗМІ увійшли в життя кожної людини, яка живе повноцінним життям, наповненим різними подіями. Сьогодні та чи інша подія має сенс лише тоді, коли про неї повідомляють ЗМІ [1]. Новий статус інформаційного простору дає змогу впливати, конкурувати, пропагувати, переконувати великі маси людей. Інформаційний простір слугує полем впливу на масову свідомість, на політиків, на конкурентів, на владу [1; 2; 3]. Світ змінюється. Сьогодні громадська думка стала складовою нашої дійсності. Суспільство стало відкритішим, прозоріше працює влада та ін.

Саме ЗМІ є найбільш прозорою системою фіксації громадської думки. Є різні терміни, що розкривають суть цієї праці, а саме «комунікації з громадськістю», «суспільна комунікація», «зв'язки з громадськістю», «громадські зв'язки» тощо. Кожна країна використовує свої терміни. Г. Почепцов у праці «Паблік рилейшнз» запропонував погляд на ПР «як науку про управління громадською думкою» [4, с. 9].

Сьогодні будь-яка організація, крім внутрішнього життя, зацікавлена у співпраці з іншими. Для цього необхідна громадська думка, її формують не лишень ЗМІ, а й масова культура. Громадська думка в більшості утримує масову свідомість, звичайно ж, постійною пропагандою того чи іншого факту. Тоталітарні системи управління не дають вибору читачеві, слухачеві, глядачеві навіть на маленький свій погляд, вибір чи думку. В тоталітарних державах масова свідомість практично не мала можливості вибору. У такій системі управління легко маніпулювати думками інших, бо ці думки уже кимось сформовані, усталені й готові подаються в ЗМІ і, на жаль, не пробуджують навіть запитань «Чи правдиво це?», «Що далі?». Інформаційний простір протягом століття став іншим, люди стали більш організовані зовні. Сучасна людина більше орієнтується на потік інформації сьогоденної, аніж використовує досвід минулого або традиції етносу чи родини.

Всі зміни, які відбуваються у суспільстві, інформаційному просторі призводять і до змін лідерів громадської думки. Раніше лідерами були передовики виробництва, вони ділились своїм виробничим досвідом, закликали до змагань, демонстрували приклад власних здобутків працею. Сьогодні ж на зміну їм «приходять лідери споживання. Це актори, режисери тощо, тобто реально – це лідери нашого дозвілля» [4, с. 10]. Ті, хто не зміг пристосуватися до цих змін, гине, відходить на маргінес суспільного життя.

Нині всі, хто претендує на лідерство, хоче змінити громадську думку чи завоювати симпатії громади, не орієнтується, на жаль, на серйозний аналіз соціальних проблем чи висловлювання своєї позиції і думок з того чи іншого питання. Їхнє «завдання – добре виглядати на екрані, гарно говорити, вміти розсмішити, бути привабливим» [4, с. 10].

Минув той час, коли працівники ЗМІ були залежними від керівництва. Перемагала командна система управління. Сьогодні ситуація змінюється. Саме економічна незалежність від держави дає прояви автономної поведінки працівників ЗМІ. Та саме ця незалежність дала паростки непередбачуваності. Паблік рилейшнз покликана забезпечити стабілізуючі фактори в нестабільному середовищі. Адже реально тільки так і можна працювати з тими, «хто тобі не підпорядкований, кому не можна наказати» [4, с. 11].

Саме демократичне суспільство приносить інші моделі впливу на населення, бо це є гра рівних. Щоб вдало використовувати цей вплив працівникам ЗМІ необхідно засвоїти природу комунікаційних зв'язків, їх типи.

Відомо, що комунікація може бути явною і неявною. Досить часто комунікації непрямого впливу належать до сфери так званого «чорного піару». Іноді використовують такі методи, котрі не можна використовувати в звичайній ситуації (вибори, парад геїв тощо).

Юрій Лотман запропонував два можливих варіанти одержання інформації. У першому – ми додаємо інформацію, читаючи текст за текстом. Так, скажімо, читає книги сучасна людина. Людина минулого одержувала інформацію, вона зростала, удосконалювалась завдяки процесам міркування. Комунікація на сучасному етапі пропонує і третій варіант передачі інформації. Працівник ЗМІ звертається до вже існуючих у свідомості людини тем, ситуацій, оцінок тощо. Цей варіант передачі інформації не схожий ні на перший, ні на другий. Ці варіанти розрізняються також за ступенем довгочасності.

Сьогодні перевага надається саме третьому варіанту «Оскільки завдяки йому ми виходимо на базові цінності людини, які, якщо й підлягають змінам, то дуже важко» [4, с. 292]. Стосовно питання довгочасності, то треба віднести сюди візуальну комунікацію, оскільки вона довше зберігається в пам'яті. Наприклад, синій колір є кольором консерваторів, а червоний колір – символом людської любові. Використання символіки для різних країн особистісне і треба бути дуже обережним у її використанні. Саме невербальні тексти досить часто використовуються на політичній арені. Відмінність західних політичних вербальних текстів від наших полягає «в значно більшій особистісній їхній прив'язці» [4, с. 294]. Людина емоційно сприймає і краще запам'ятовує яскраве, максимально насичене особистісною інформацією. Іноді для цього використовують навіть дуже інтимні подробиці біографії людини, описують риси характеру, уподобання тощо.

У комунікативних діях слід використовувати деталізацію подій, фактів, бо це породжує необхідну достовірність міні-подій і «яка потім чисто психологічно переноситься на міні-події, якими характеризується політика» [4, с. 296]. Процес комунікації переростає у посткомунікативні процеси, які живуть після того, як комунікація відбулася. Адже комунікативні дії продовжуються через усні перекази, вступають у дію, інтерпретуються. Важливо, хто керує цими подіями.

Добре, коли комунікаційні дії швидко, динамічно допомагають виходити на свою аудиторію, коли час між рішенням і його реалізацією різко скорочений. До речі, саме так працюють кризові та фінансові компанії із засобами масової комунікації.

Дуже добре для реалізації та результативності комунікації використовувати різні типи технік комунікацій (до речі, за Ч. Ларсоном). Правила, які допомагають в комунікативних діях.

1. Техніка «Так-так», в рамках якої цільова аудиторія відповідає позитивно на низку запитань.
2. Не запитуйте «якщо», запитуйте «котрий».
3. Відповідь на запитання запитанням дає час подумати.
4. Прохайте більше, тоді вони погодяться на менше.

5. Навіювання вимагає використання одного з п'яти відчуттів для закріплення в пам'яті [4, с. 295].

Бажано щоразу використовувати нові варіанти комунікацій. Є певні обмеження, пов'язані з людською психологією, які необхідно враховувати спеціалістам Паблік рилейшнз. Так, вважається, що аудиторія через 30 хвилини пам'ятає тільки 60 відсотків змісту. У наприкінці дня в пам'яті буде вже тільки 40%, а тижня – 10% [4, с. 300]. Сама ж проблема зникає протягом 10 днів, якщо про неї не згадувати, не нагадувати, не інформувати за допомогою нової інформації.

Найчастіше комунікативні дії мають успіх тоді, коли вони проводяться технологічно, організаційно і консультативно на високому рівні. Головне : завоювати симпатії аудиторії, щоб вона була активним слухачем, тоді все задумане буде сприйняте і впроваджене у життя. Це стосується як масового слухача, так й окремої особистості.

Слід зазначити, що хоча ПР посилюють ті чи інші суспільні процеси, проте вони не можуть замінити ці процеси, «бо певна штучність, особливо чутлива у пропаганді» [4, с. 326]. Отже, наука про управління громадською думкою допомагає управляти великими масами людей, але залишає право на власний можливий вибір кожного.

Література

1. Кондратьев Э. В., Абрамов Р. В. Связи с общественностью / Под общ. ред. С. Д. Резника. – М. : Академический Проект, 2005. – 432 с.
2. Лебедева Т. А. Искусство обольщения. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1996. – 236 с.
3. Назаров М. М. Массовая коммуникация в современном мире : методология анализа и практика исследований. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 240 с.
4. Почепцов Г. Г. Паблік рилейшнз : Навч. посіб. – К. : Т-во «Знання», КО, 2006. – 326 с.

Марія Масловська (Житомир, Україна)

ПУБЛІЧНИЙ ВИСТУП

ЯК ЧИННИК НАЛАГОДЖЕННЯ ГРОМАДСЬКИХ ЗВ'ЯЗКІВ

До засобів паблік рилейшнз належать різноманітні виступи, під час яких відбувається переконання певних аудиторій у перевагах своїх поглядів, проектів, програм. Ці персонажі формують до себе сприятливе ставлення.

Оволодіти мистецтвом виголошення публічних промов повинен кожен, хто працює з людьми. На зборах, зустрічах, семінарах, круглих столах, виступаючий представляє себе, свої ідеї, проекти. У демократичній країні кожний, у кого є суспільно значущі ідеї, повинен мати змогу й уміти їх виразити, щоб йому повірили [1; 2; 3].

Загальну методологію оволодіння мистецтвом публічних виступів обґрунтовує риторика – теорія і мистецтво красномовства. Кожен, хто хоче здобути повагу аудиторії, повинен при контакті з аудиторією виявити чесність, сумлінність, самокритичність, доброзичливість, принциповість, скромність. Відомо, що результат публічних виступів залежить не тільки від об'єктивної ситуації, а й від особистості й майстерності оратора [1; 2; 4]. Кожен виступаючий повинен знати закони, правила впливу на аудиторію, оскільки поверхове володіння проблемою, якій присвячено виступ, нечіткість змісту, наявність сумнівних, непереконалих аргументів, невміння використати виразні мовні й паралінгвальні засоби знижують ефективність виступу.

Для виступу треба особливо вдумливо обирати тему, бажано, щоб проблема була важливою для аудиторії. Обов'язково слід продумати і приготувати, краще в письмовій формі, зміст виступу. Зміст повинен бути об'єктивним, зрозумілим, емоційно насиченим, лаконічним. Добре, коли у виступі є несподівані композиційні рішення, яскраві образні засоби, гумор, іронія, сатира. Все повинно бути виваженим і в міру пристойним. Особлива увага звертається на мову, вимову слів, чисел, аббревіатур тощо.

Зазначимо, що усний виступ є досить складним і вимагає необхідних знань, умінь, навичок. Це приходить з часом, коли промовець виступає роками перед аудиторіями. Такі виступи найбільш вдалим є у педагогів, викладачів, науковців, журналістів тощо. Той, хто виступає, повинен пам'ятати, що непродумана форма виступу не може довести думку, бо аудиторія сприймає «не тільки положення, факти, міркування, а й їх оформлення» [3, с. 103].

Кожен промовець повинен пам'ятати про загальні правила (методику) підготовки виступу, які передбачають:

а) формулювання загального задуму виступу так, щоб здобути прихильність аудиторії, спонукати її до співпраці чи певної дії. Говорити з людьми треба про важливе для них, у зручний час, звичною для них мовою;

б) композиційно-логічну організацію матеріалу. Виступ повинен бути логічним, стрункою система доказів. Адже чим глибше опановує аудиторія темою і змістом поставленої теми, тим ефективнішим буде його вплив;

в) робота над текстом. Текст обов'язково повинен бути написаним, особливо якщо це доповідь офіційна. «Письмова підготовка тексту сприяє кращому запам'ятовуванню і невимушеному його виголошенню» [3, с. 103].

Є значні відмінності між письмовим та усним мовленням. Так, кожна усна фраза може викликати протилежний ефект, ніж письмове слово, і навпаки, не кожне письмове слово є вдалим у промові. Для виступу необхідно ретельно добирати різноманітний матеріал. Сильне враження на аудиторію справляють промовисті факти, цифри, ілюстрації тощо. Добре, коли виступаючий має власні думки, висновки, ідеї із обговорюваної проблеми. Для підтвердження правильності викладених думок варто також посилатись і на авторитети, але не слід цим замінювати власні думки. Добре, коли виступ складається з кількох розділів, кожен з яких має закінчуватись важливою думкою, образом, порівнянням. Це допоможе утримувати в пам'яті увесь зміст виступу, промови.

Успіх промови насамперед залежить від вдалого початку. Саме вдалий початок допоможе промовцю оволодіти аудиторією. «Розпочинати виступ треба енергійно, впевнено по суті, без банальних фраз» [3, с. 104]. Починати найкраще з головного, формувати ключову думку. Як правило, утримати аудиторію в напруженні тривалий час неможливо, тому слід заздалегідь продумати, як заповнити міні-паузи. Це добре робити, використавши цікаві історії, приклади, навіть жарти, афоризми;

г) оцінювання специфіки, настрою й очікувань аудиторії в безпосередньому контакті з нею. Іноді доповідач, який готувався виступати за певним планом, зустрівшись з аудиторією може змінити план виступу, проте найважливіше, щоб було збережені завдання виступу, іноді навіть змінивши його зміст;

г) врахування кількості слухачів; готуючи виступ, слід знати – перед якою аудиторією виступатимеш, передбачити особливості реакції на промову певних груп тощо. «Для виступів перед широкими аудиторіями головне, щоб проголошені аргументи були зрозумілими всім» [5, с. 104]. Бажано під час виступу не вести дискусію з одним із слухачів, адже вона може бути нецікавою іншим. Якщо виступаючий має невелику аудиторію, бажано встановити контакт майже зі всіма слухачами. У випадку, коли промовець не знає відповіді на поставлене питання, не соромно у цьому зізнатись і спонукати слухачів до взаємного пошуку відповіді;

д) передбачення можливого перебігу виступу. Сьогодні, у час комп'ютерних технологій, інформації надзвичайно багато, вона різна, слухачі можуть не погоджуватись з вашою інформацією. Розгублюватись у такому випадку не слід. Можна апелювати до компетентності аудиторії, залучити слухачів до обговорення. Бажано знаходити компроміс. Незначні відмінності між власними уявленнями і поглядами слухачів зближують промовця з аудиторією. Добре, якщо промовець розуміє власні помилки, дає роз'яснення чому вони виникли. Та краще не вступати в гостру дискусію, «однак слід обережно використовувати дискусію як засіб викладу своїх поглядів і програм, оскільки в дискусійній ситуації опоненти рідко досягають спільної точки зору і це негативно налаштовує аудиторію» [3, с. 105].

Зауважимо, що якщо промовець є авторитетною, популярною людиною, то його слова сприймаються значно легше, краще, ніж тих, кому треба доводити свою компетентність. Велике значення для успіху промовця мають голос, манера поведінки, жести, дикція. «Іноді загальне враження від нього буває не менше вагомим, ніж його слова» [3, с. 105].

Публічні виступи доцільно супроводжувати використанням аудіовізуальних засобів (схем, макетів, відеороликів, слайдів);

е) підготовка до закінчення виступу. Ефективним буде виступ, якщо промовець вчасно закінчить його. У разі, коли промова триває довше, бажано не читати текст, а переповісти його, чітко вимовляючи завершальні слова, бо найкраще запам'ятовується остання фраза.

Для забезпечення успішного виступу необхідно: попередньо познайомитись з майбутньою аудиторією та встановити з нею контакт; виклад матеріалу має бути актуальним, чітким і переконливим; повідомлення характеризуватися лаконічністю; слід уникати професійного жаргону, а сам виступ має бути динамічним й енергійним; бажаними є й репетиція виступу, а також оцінювання і контролювання зовнішніх обставин, вміле використання невербального спілкування й нотаток, трибуни та аудіовізуальних засобів, дотримання оптимальної тривалості виступу [3, с. 111].

Історія держав, бізнесу, виступи перед аудиторією видатних людей, дають чимало прикладів, як правильно будувати промови. Талановиті, палкі й змістовні промови докорінно змінювали думки великих аудиторій, спонукали їх стати на бік промовця, прийняти його ідеї, програми, пропозиції.

Література

1. Карнеги Дейл. Как приобретать друзей и оказывать влияние на людей. – М. : Высшая школа, 1990. – 220 с.
2. Матусевич В. Субъект общественного мнения: теоретические и методические проблемы определения // Социология, теория, методы, маркетинг. – 2002. – № 1. – С. 21-40.
3. Мойсеев В. А. Паблік рілейшнз : Навч. посіб. – К., 2007. – 224 с.
4. Наумовець А. Г. Віч-на-віч з аудиторією. – К., 2003. – 55 с.

Віктор Мишков (Рівне, Україна)

ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК СПЕЦИФІЧНА РИСА КОМУНІКАТИВНИХ ПРОЦЕСІВ : ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС

Сучасне українське суспільство опинилось на порозі «цивілізаційного виклику», на котрий необхідно знайти гідну відповідь, заради того щоб зберегти власну державність та цивілізацію. Доцільно буде зауважити, що до прямих зовнішніх загроз: занепад української нації, можливість втрати цілісності та суверенітету держави, додалися внутрішні «виклики»: необхідність модернізації політичної системи країни, втрачений шанс проведення реформ органів державної влади, реальна децентралізація країни, а не односторонні поступки ватажкам бандитських формувань.

Акцентуємо увагу на тому що стрімкі геополітичні зміни, учасником яких стала Україна в останні роки: нетерпимий до авторитаризму та диктатури Майдан, окупація Криму, «гібридна», неоголошена війна на Донбасі з «вічливими людьми» (найманцями) нашого північного сусіда, підписанням асоціативного членства з Європейським Союзом, події біля стін Верховної Ради України 31 серпня 2015 року зробили проблему толерантності (інтолерантності) надзвичайно актуальною.

Власне, щодо дефініції терміну «толерантність» і досі точиться наукова дискусія. Умовно можна виділити дві головні течії в цій полеміці: перша – термін «толерантність» є відносним, попереднім, хоча жодним чином його існування та історичну необхідність неможна ставити під сумнів. Водночас в понятті «толерантність» необхідно чітко виокремити межі плюралізму та різноманіття, пам'ятаючи загальновідомий принцип: «Ваша свобода розмахувати кулаками закінчується там, де починається свобода мого носу». В подальшому доцільним буде сформуванню, уточнити смислове значення терміну «толерантність», або ж замінити його на більш доречний. Друга – «толерантність» – є абсолютним концептом, завдяки якому у сучасному суспільстві можна обмежити прояви ксенофобії, нетерпимості, дискримінації [2, с. 149]. Також дискусії точаться у площині міри толерантності. Якою має бути толерантність і в яких ситуаціях вона є доречною? Доволі проблематичним є таке явище як «повна толерантність», котра вимагає толерантності до представників крайньорадикальних, консервативних угруповань екстремістського характеру, діяльність яких може ставити під сумнів дотримання головних прав і свобод решти громадян, або навіть і подальше існування самого суспільства.

Проблемою даної статті є розгляд феномену толерантності у контексті здобутків комунікативної філософії, К.-О. Апеля [1] і Ю. Гебермаса [7], а також представників другого покоління «Франкфуртської школи» [4].

Загальновідомим є той факт, що з терміном «tolerance» в європейській філософській думці ми вперше зустрічаємося в 1361 році. Варто сказати, що використовувався він у розумінні «як здатність терпіти біль». Із XVI ст. під поняттям «толерантність» стали розуміти «дозвіл», «стриманість». Починаючи з Середніх віків і по XX століття, проблеми толерантності в історії філософії в тій чи іншій мірі торкалися Ф. Аквінський, Е. Роттердамський, Дж. Локк, Ж. Ж. Руссо, І. Кант, А. Шопенгауер, Х. Плеснер, В. Франкл, М. Реріх та ін. [3, с. 90].

Монографічні дослідження з проблем філософського розуміння феномену толерантності представлені роботами Ж. Бодріяра, Р. Валітова, Л. Дробіжевої, В. Лекторського, Дж. Мілля, А. Нуруллаєва, А. Скрипника, М. Уолцера, Ю. Хабермаса та інших [4].

Доцільним буде зауважити, що толерантність мала б бути нормою сучасного суспільства, саме таким чином вона визначається у «Декларації принципів толерантності», яка була затвердженою Резолюцією Генеральної Конференції ЮНЕСКО 16 листопада 1995 року.

Водночас, незважаючи на широке визнання на офіційному рівні, наперекір надзвичайно важливій повсякденній актуальності цієї норми, реальний стан справ у царині дотримання толерантності бажає бути кращим. Перш за все це виявляється у «холодному» протистоянні (США, ЄС – Росія) та «гарячих» зіткненнях між державами (Україна – Росія, ІДІЛ – Сирія, Іран, Туніс, коаліція країн НАТО, Росія?); у кривавих сутичках між ультраконсервативними представниками релігійних течій (християнство – іслам); у зверхньому ставленні корінного населення до заробітчан, а то і відверто ворожому ставленні до мігрантів (проблема засилля мігрантів у країні «Старої Європи» з Близького Сходу, породила спалахи ксенофобії, релігійної та расової нетерпимості); у недоброзичливості давніх сусідів, особливо якщо їх розділяє «межа».

Таким чином, в науковій літературі толерантність розглядається як повага і визнання рівності, відмова від домінування і насильства, визнання багатомірності і різноманіття людської культури, норм поведінки, відмови від зведення цього різноманіття до одноманітності і переважання якої-небудь однієї точки зору. Виходячи із сказаного можна розглядати толерантність як почуття терпимості і шанобливого ставлення до культури і думок інших людей, не співпадаючими з власними.

При поясненні толерантності її прихильниками завжди робиться ряд обмовок : толерантність не має на увазі пасивного конформізму, байдужості, терпимості до соціальної несправедливості, порушення закону, дискримінації, насильства тощо. Таким чином, толерантність ретельно захищається від усіх подібних на неї явищ, які можуть мати для її прихильників негативну цінність. З описаних обмовок видно, що поняття толерантності внутрішньо суперечливе : воно має на увазі терпимість до всіх, окрім тих, хто сам інтолерантний і, отже, саме включає свою протилежність.

У кожному суспільстві є види нетерпимості, що вважаються допустимими (наприклад, самозахист). Інший спосіб – тлумачити інтолерантність як нелегітимне насильство. Згідно з М. Вебером, нелегітимне означає соціально несхвалюване й непідтримуване, несправедливе, «неправильне» [3, с. 160]. Проте знову виникає запитання : непідтримуване ким? Що, якщо в суспільстві немає консенсусу з приводу справедливості та правильності? Якщо яка-небудь меншість має особливі, відмінні від загальноприйнятих, уявлення про справедливість, чи підлягають їхні дії забороні тільки на підставі їх нечисленності й незвичності?

Доцільним буде сказати, що нетерпимість, зорієнтована на заперечення ціннісного, світоглядного розмаїття, нерідко є насильницьким пошуком одноманітності. Саме нетерпимість є межею толерантності, яка посідає особливе місце в суспільному бутті, у системі людських стосунків. Толерантність і нетерпимість – регульовані суспільством форми взаємодії індивідів і груп, протилежні типи комунікації. Толерантність не самоцінна. Всупереч буденному уявленню, вона не є однозначним і безвідносним до ситуації благом, а нетерпимість – завжди злом.

Вони амбівалентні : соціальний смисл і значення дій, оцінюваних як толерантні або як прояв нетерпимості, кожного разу визначаються конкретною ситуацією. Нерідко за толерантністю криється слабкість, що видає потребу в чомусь за чесноту. Так і нетерпимість може лише маскувати реальне безсилля перед тим, проти чого вона повернута (наприклад, «антизахідництво» політичних і релігійних фундаменталістів).

Толерантність допускає право представника будь-якої культури на вільне вираження своїх поглядів і реальну поведінку у практичному житті при одночасному доброзичливому

відношенні до культури, поведінки і думок інших людей. Розглядаючи толерантність як результат міжкультурної комунікації, звернемо увагу на те, що практично будь-яка людина здатна інтуїтивно відрізнити нормальну поведінку від девіантної, але ця якість не є природженою для людини. Вона формується в процесі практичного спілкування людей і виражає їх історичний досвід колективних і індивідуальних представників, почуттів і установок. У зв'язку з цим толерантність є результатом процесу міжкультурного спілкування, в якому виховується почуття поваги до інших народів, їх традицій, цінностей і досягнень, усвідомлень несхожості і прийняття усього етнічного і культурного різноманіття світу [7, с. 89].

Моделлю толерантних стосунків у такому контексті являється таке суспільство, в якому панують свобода і терпимість до будь-якої думки, а також виразів власних вірувань та істин. Толерантність як імператив взаємодії народів і культур ґрунтується на існуванні відмінностей в людських суспільствах і повазі цих відмінностей. Толерантний підхід в міжкультурній комунікації означає, що ті або інші культурні особливості індивіда або групи визнаються лише одними з багатьох і не можуть підпорядкувати собі усі інші. Він виступає як умова збереження відмінностей, як право на відмінність, несхожість, інакшість.

При такому підході сприйняття чужої культури відбувається на основі порівняння колишнього досвіду і нового, порівняння з аналогічними елементами власної культури одночасно на раціональній і чуттєво-емоціональній основі. Почуття людини стимулюють розуміння або перешкоджають йому, встановлюють його межі. В ході цього порівняння відбувається уживання у світ чужої культури. Міжкультурна комунікація – це процес взаємного зв'язку та взаємодії представників різних культур. Це специфічна суб'єкт-суб'єктна взаємодія, у якій відбувається обмін інформацією, досвідом, вміннями й навичками носіїв різних типів культур [1, с. 50].

Зауважимо, що феномен глобалізації, маючи у своїй основі значний творчий, позитивний ресурс, разом з тим породжує гострі проблеми, нові виклики, сприяє глобальному продукуванню суттєвих протиріч, колізій, джерел нетерпимості, зокрема в духовно-культурній сфері. Тому зростає усвідомлення необхідності співпраці людей і привабливість ідей толерантності. Толерантність – одна із необхідних якостей громадського суспільства. Толерантності потрібно вчитися, розуміти, що терпимість до себе ми будемо відчувати, коли будемо виявляти терпимість до інших.

Толерантність, як важлива характеристика світоглядного вибору особистості й суспільства, має свою межу – обмеження свободи шкодою, що завдається іншим членам суспільства. Вихід за межі терпимості, породжує такі її антиподи, як інтолерантність на одному полюсі та гіпертолерантність – на іншому.

Інтолерантність означає врахування інтересів тільки своєї групи (власних інтересів), нетерпимість до інших точок зору й боротьбу з ними, у першу чергу, насильницькими методами. У найбільшій мірі сутність інтолерантності розкривають такі її складові, як: згода з усім, що продукується в суспільстві масового споживання; безмовність щодо порушення прав і свобод громадян з боку суспільства і держави; конфлікт, в умовах якого ситуація толерантності – це ситуація створення певних засад для суспільного діалогу; в умовах радикальних трансформацій значний ареал поширення набуває і феномен невмотивованої злості на тлі всезагальної кризи ідентичності, нівелювання цінності особистості й бездуховності, коли в суспільстві розквітає «боротьба всіх проти всіх», а не феномен любові до ближнього свого.

Антиподом толерантності на іншому полюсі є гіпертолерантність, головний принцип якої – «маса сприймає все». Гіпертолерантність є саме явищем неструктурованої маси, що розповсюджується в умовах інформаційної цивілізації і заперечення особистісності, адже особистість має переконання й через це не в змозі прийняти повністю все, що сприймає маса. Все це, у свою чергу, у потоці суспільної свідомості породжує терпимість до всього взагалі.

Література

1. Апель К.-О. Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макроэтики / К.-О. Апель // *Философия без границ* : сб. ст. : в 2 ч. Ч. 1. – М. : Издатель Воробьев А. В., 2001. – С. 47-67.
2. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності / Є. Бистрицький // *Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби.* – К. : «Політична думка», 1997. – 203 с.

3. Кравченко П. Толерантність як принцип консолідації вітчизняного соціуму / П. Кравченко // Філософські обрії : Науково-теоретичний часопис. – 2000. – № 3. – С. 89-103.
4. Назарчук А. Этико-социальные доктрины К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса (анализ методологических оснований) : Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. / А. В. Назарчук / – М. : МГУ, 1996. [Електронний ресурс]. Режим доступу : <http://www.twirpx.com/file/82811/>
5. Федотова Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность / Н. Н. Федотова // Философские науки. – 2004. – № 4. – С. 5-27. 18.
6. Хомяков М. Толерантность : парадоксальная ценность / М. Б. Хомяков // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. – Том VI. – № 4 (24). – С. 98-112
7. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. – М. : Весь мир, 2003.

Наталія Нємцева (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК МОРАЛЬНИЙ ВИБІР МЕДИЧНОГО ПРАЦІВНИКА

Питання про толерантність найбільш часто обговорюються в контексті проблем релігійної свободи і поваги прав людини та недискримінації людей чи груп людей всіх видів меншин. У той час як у минулому толерантність була пов'язана з людьми різної конфесійної приналежності або національності, то сьогодні вона розглядається у відношенні до відмінностей в сфері думок, способи життя і поведінки, а також людей і групи, які відрізняються різною релігійною приналежністю, світоглядом або визнання чи невизнанням різної сексуальної поведінки. У зв'язку з цим толерантність розуміється як правильне ставлення медичного працівника до пацієнта. Отже, ми повинні говорити про толерантність як моральне ставлення, що є одним з основоположних в контексті різноманітності і плюралізму думок, поведінки та способу життя характерних для України сьогодні.

Передісторія проблеми толерантності корінням сягає в античність. Хоча толерантність не стала предметом роздумів античних філософів, в цей час було сформульовано багато теоретичних постанов, які отримали подальший розвиток. Не випадково мислителі пізніших століть посилаються у своїх працях з толерантності на ті чи інші ідеї античних політичних діячів і філософів. В епоху Античності проблема толерантності відкрито ще не ставилася, її мотиви помічались у висловлюваннях мислителів Геракліта, Аристотеля, Сенеки та інших філософів. Конфуцій висловив погляд на проблему терпимості, відкрито пропонуючи ідею толерантності : «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі» [1, с. 61 – 63].

Аристотель писав, що кращим слід вважати не того, хто «надходить згідно з чеснотою по відношенню до себе», а того, хто «чинить так по відношенню до інших; а це – важка справа» [2, с. 52– 57]. Наскільки нам відомо, історично першою формою толерантності була віротерпимість. У вченні раннього християнства сформульований моральний принцип взаємної поваги і взаємної волі. Світ античного язичництва був толерантний до переконань. У християнстві толерантність проявляється як відмова від насильства (як неприйнятного засобу залучення людини до віри) і щирість переконань (вибору віри).

Як видається, адекватне тлумачення толерантності можливо лише в тому випадку, якщо береться до уваги її конкретний зміст. Одна справа – толерантність в структурі міжрелігійних відносин, інша – толерантність в ідеологічній сфері. Особлива проблема толерантності в структурі наукового мислення. Змішання різних видів ментальності може мати воістину трагічні наслідки. Якщо релігія та ідеології дають свої відповіді на питання, які не мають однозначних рішень, то в науці два взаємовиключних відповіді на одне питання представляються несумісними.

Сучасна освіта також пред'являє високі вимоги до медичних працівників, людей які мають вплив на здоров'я і долю окремих людей. Будь яка медична професія (лікар, медична сестра), має викликати соціальну довіру. Характерним для роботи медичного працівника є взаємодія з людиною і для людини, яка вимагає необхідності дотримання принципів і моральні норми, встановлені в окремих частинах закону України «Основи законодавства України про охорону здоров'я». Молодій людині при виборі цієї професії слід керуватися не тільки типом інструментальної, технічної або економічної забезпеченості, але, перш за все робити моральний

вибір. У результаті такого вибору, за допомогою науки і спілкуючись з хворими, вона зможе правильно сформулювати ідеологічне ставлення, світогляд і мораль. Тим не менше, процес формування відносин може відбуватися в позитивному або в негативному ключі.

В 30-і роки ХХ ст. Г. Олпорт дійшов висновку, що між ставленням і поведінкою існує тісний взаємозв'язок, який впливає на якість й ефективність виконання професійних та соціальних обов'язків [3, с. 781–787]. Ставлення до різних ситуацій розроблені на основі індивідуального життя і соціального розвитку, а також ставлення людини до конкретного об'єкта, речі, людей. Це відношення виражається в готовності до конкретних або стереотипних дій, позитивних або негативних відповідей на певні стимули у певних ситуаціях [4, с. 237].

Етичні відносини регулюються санкціями, передаються з покоління в покоління, засвоєні але в той же час мінливі, та узгоджуються зі зміною суспільства або культури. Це відношення як правило, визначає динамічна система з трьох компонентів: поведінковий, емоційний та інтелектуальний. Етична позиція медичного працівника повинна характеризуватися незмінністю, бути компонентом його особистості і впливає на його життя. Засади толерантної поведінки по відношенню до пацієнтів повинні формуватися протягом навчального процесу під час навчання.

Слід підкреслити, що основна ідея медичної професії – допомогти іншій людині через використання знань і навичок. Тому той, хто обирає медичну професію повинен мати великий інтелект і культурну цілісність, особисту справедливість і дивовижну чутливість. Саме від медичних працівників вимагається високий рівень соціальної відповідальності, толерантності, етичної чутливості, застосування основних моральних принципів до пацієнтів (мається на увазі принцип людської гідності і поваги людської особистості), які були сформовані у «Міжнародному кодексі медичної етики», прийнятий Генеральною Асамблеєю Всесвітньої Медичної Асоціації у 1948 р., із змінами і доповненнями 1968, 1983, 1994 рр.[5]. Після закінчення навчання, етична поведінка, впливає насамперед на якість виконуваної роботи, перебіг ситуацій і відносин, які дозволяють людині проявити прищеплені принципи і моральні погляди.

Толерантність медичного працівника, як тип індивідуального ставлення до соціальних і культурних відмінностей пацієнта, як терпимість до чужих думок, вірувань і форм поведінки можна розглядати в якості одного з фундаментальних ознак цивілізованості та високого рівня культури в державі.

Література

1. Асмолов А. Г. Историческая культура и педагогика толерантности / А. Г. Асмолов // Мемориал. – 2001. – № 24. – с. 61 – 63
2. Аристотель. Никомахова етика // Зеленкова И. Л. Этика : тексты, комментарии, иллюстрации. – Мн. : ТетраСистемс, 2001 – с. 52– 57
3. Ostroff C. : The Relationship Between Satisfaction, Attitudes and Performance : An Organizational Level Analysis Journal of Applied Psychology 1992, 77(6) : 781-787
4. Podsiad A. : Słownik terminów i pojęć filozoficznych. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000; 334
5. Международный кодекс медицинской этики [Электронный ресурс] // Доктор. Ру : Журнал. – 2003. – № 12. – Режим доступа : <http://www.medafarm.ru/php/content.php?group=5&id=3531>. – Назва з екрану. – www.medafarm.ru

Олена Поцулко (Красний Лиман, Україна)

ТОЛЕРАНТНІ ПРИНЦИПИ ПСИХОЛОГІЧНОЇ КОРЕКЦІЇ ТА ТЕРАПІЇ КОМУНІКАТИВНИХ ДЕВІАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ

Різноманіття клінічних проявів девіантної поведінки, різних за структурою і механізмам формування, диктує необхідність вироблення комплексних підходів до терапії та корекції відхилень у поведінці, які були б не симптомо- або феноменочентрованими, а патогенетично орієнтованими. У силу цього факту застосування тих чи інших способів і методів психологічної корекції, консультування, психотерапії або психофармакотерапії має базуватися на сутнісних механізмах походження форм поведінки, що відхиляються, та відповідних методах відновлення нормативної поведінки або становлення гармонійної поведінки.

В даний час у сфері практичної діяльності в психології девіантної поведінки використовуються всі відомі психотерапевтичні методик, способи педагогічного впливу, різноманітні психотропні препарати і навіть заходи соціального впливу. При цьому відсутнє обґрунтування доцільності та науково підтвердженої ефективності дії тих чи інших методик. У даній статті ми спробуємо проаналізувати існуючі в практичній психології основні підходи щодо психологічної корекції, психо- і фармакотерапії девіантних комунікацій особистості, так як саме ці основоположні принципи дозволять розвинути комунікативні навички у сфері компетентності та толерантності.

З розвитком глобальної мережі комунікацій зростає необхідність обміну наявною інформацією між людьми. Однак цей обмін і та швидкість, з якою він відбувається, несе в собі не тільки позитивні сторони, але й негативні, такі як виникнення нерозуміння між людьми, відсутності спілкування «для душі», а не тільки спілкування, пов'язаного з виконанням одного виду діяльності. Однією з таких негативних сторін є виникнення комунікативних девіацій, тобто порушень в процесі спілкування, яке, як відомо, має в своєму складі потреби, мотиви до спілкування і засоби спілкування (мова, жести, рухи, міміка з емоційними реакціями і т. ін.). Ці порушення, перш за все, пов'язані з формуванням певних особливостей характеру і залежать від того, що порушується у людини: потреби, мотиви або засоби спілкування. Комунікативні девіації полягають у недосягненні адресатом комунікативної мети, у відсутності взаєморозуміння і згоди між учасниками комунікації. Причини і механізми комунікативних девіацій різноманітні й можуть лежати в сфері соціокультурних стереотипів, фону знань, психологічних пристрастей (прийняття/неприйняття дій чи рис характеру співрозмовника), мовної компетентності комунікантів.

Вважається, що людина за допомогою різноманітних комунікативних засобів в рамках девіацій прагне «бігти від свободи». В одних випадках втеча призводить до аутистичної поведінки, в інших – до гіперспілкування, по-третє – до конформізму і т.ін. Суттю втечі від свободи і появи відхилень у поведінці стає усвідомлене чи неусвідомлене прагнення ухилитися від конструктивного аналізу та переживання основоположних екзистенційних цінностей, базисних проблем існування індивіда з метою уникнути тривоги, страху і невизначеності. Комунікативні девіації дозволяють людині не вирішувати екзистенційні проблеми, а існувати поза ними. Вибір одного з аномальних способів взаємин з навколишнім світом як би автоматично знімає необхідність робити які-небудь зусилля по усуненню екзистенційної тривоги. Людина повністю відповідальна не тільки за свої дії, але за свою нездатність діяти, тобто можна стверджувати, що вибір того чи іншого девіантного стилю комунікативної поведінки опосередкований бажаннями, прагненнями і потребами індивіда, усвідомлюваними або несвідомими [1, с. 25].

Основоположними принципами у виборі тих чи інших психокорекційних, психотерапевтичних та психофармакологічних методик у діяльності, спрямованій на виправлення (викорінення, пом'якшення) відхилень у комунікативній поведінці людини, вважаються: 1) принцип добровільності; 2) принцип усвідомленості; 3) принцип відповідності (адекватності); 4) принцип доцільності; 5) принцип допустимості; 6) принцип гуманності [2, с. 252 – 253].

Принцип добровільності передбачає, що досягнення реальної ефективності проведення корекційних або терапевтичних заходів, виправлення і позбавлення від комунікативних девіацій можливо та допустимо лише у випадку добровільної згоди девіанта на їх проведення. Воно базується на принципі усвідомленості, суттю якого є як усвідомлення людиною своєї поведінки невідповідним нормативній, так і прагнення змінитися. Нерідко клієнт (пацієнт) з девіантними формами комунікації усвідомлює, що відхиляється від норми, але не прагне (або прагне на словах) до виправлення дефекту поведінки. З іншого боку, принцип усвідомленості передбачає не тільки усвідомлення необхідності поведінкової корекції та терапії, але й справжнє усвідомлення цілей зміни. Девіант повинен представляти, якого саме поведінкового статусу він прагне досягти в процесі терапії: наприклад, позбавлення від бажання адресата ухилитися від комунікації («я б вважав за краще про це не говорити») за рахунок зміни ставлення до самого себе й іншого комуніканта.

Під принципом відповідності (адекватності) розуміється вибір фахівцем методик психологічної корекції, консультування та терапії відповідно до механізмів виникнення

комунікативної девіації. У підборі методик необхідно керуватися відомими типами комунікативної девіантної поведінки, які відображають різні шляхи й механізми формування поведінки, що відхиляється в міжособистісному спілкуванні. Найбільш відомими комунікативними девіаціями вважаються такі, як аутистична поведінка, гіперспілкування, конформна поведінка, конфліктність, поведінка на базі сором'язливості або ревнощів, фобічна поведінка та інші. Основний метод психологічної корекції перерахованих комунікативних девіацій – груповий соціально-психологічний тренінг (тренінг спілкування).

Л. О. Петровською запропонований перцептивно орієнтований тренінг з використанням наступних принципів: 1) «тут і тепер»; 2) персоніфікації висловлювань; 3) акцентування мови почуттів; 4) активності; 5) довірливого спілкування; 6) конфіденційності. В принцип «тут і тепер» включається обговорення та аналіз події, що відбувається безпосередньо в групі в процесі спілкування. Принцип персоніфікації висловлювань зводиться до відмови від безособових мовних форм, що допомагають у повсякденному спілкуванні приховувати власну позицію. Принцип акцентування мови почуттів полягає у вимозі виключити з процесу спілкування оціночні категорії, замінивши їх описами пережитих емоційних станів. Принцип активності передбачає входження в роботу групи та обговорення проблем, формуючи в подальшому активну позицію в спілкуванні з людьми на противагу замкнутості й пасивності. Принципи довірливого спілкування та конфіденційності відносяться до технічних сторін тренінгу. До механізмів перцептивно орієнтованого тренінгу Л. О. Петровська відносить: подачу, адекватність, сприйняття та інформативність зворотного зв'язку. В процесі тренінгу спілкування у девіанта виробляється здатність адекватно оцінювати і розуміти поведінку оточуючих і самого себе, уникати спотворень в сприйнятті світу та самосприйнятті [3, с. 54].

Принцип доцільності розглядає необхідність та обґрунтованість виправлення поведінкової комунікативної девіації, по-перше, крізь призму можливих більш грубих змін поведінки після терапії; по-друге, у зв'язку з реальною шкодою поведінки, що відхиляється. Відомо, що більшість клінічних форм поведінки, що відхиляється, відображає структуру девіантної особи і втрата однієї девіації часто не приводить до гармонізації особистості. Слідом за зникненням у індивіда одного різновиду комунікативної девіації відбувається «заповнення порожнечі» іншою девіацією. Один з ефективних методів психологічної корекції та консультування осіб з комунікативними девіаціями – так званий антиципаційний тренінг (В. Д. Менделевич), спрямований на розвиток здібностей до імовірнісного прогнозування і, отже, адаптивному стилю поведінки.

Антиципаційний тренінг можна зарахувати до групи методів психотерапії «здоровим глуздом», які включають в себе, поряд з елементами раціональної психотерапії, становлення багатоваріантного способу осмислення дійсності. Він протиставляється одноваріантному (ригідному), що є частиною патологічного розумового патерну при так званих неврозопродуцуючій каузальній атрибуції. Базою особистісної позиції при антиципаційному тренінгу вважається «антиципаційна спроможність» – здатність людини передбачати хід подій, будувати процес прогнозування на багатоваріантній гнучкій основі, використовуючи минулий життєвий досвід.

Вважається, що гармонійні характерологічні риси та властивості особистості, а також неврозостійкість здатні формуватися лише в разі використання таких принципів антиципаційного тренінгу, як: а) відмова від претензій («Мені ніхто нічого не винен»); б) відмова від однозначності (при тлумаченні подій, що відбуваються – «Це може означати все, що завгодно»); в) відмова від фатальності (при тлумаченні майбутніх подій – «Все можливо»); г) вироблення стратегії «антиципуюче самовладання» та «захоплюючий сум» замість «захоплюючої радості» [4, с. 51]. Принцип відмови від претензій – один з основоположних в структурі антиципаційного тренінгу. Це пов'язано з тим, що установка повинності щодо подій навколо людини й всередині неї призводить до формування патогенних патернів осмислення дійсності, що виражаються в двох різновидах експектацій потенційного невротика: «Мені всі повинні» або «Я всім повинен». Подібна життєва позиція призводить до становлення неврозогеного моноваріантного або поліваріантного типів імовірнісного прогнозування.

Принципи допустимості та гуманності базуються на уявленні про необхідність застосування в процесі психологічної корекції комунікативної девіантної поведінки лише тих

методик, які сприяють особистісному зростанню людини, етично та естетично обґрунтовані й не можуть викликати психічних розладів. Неприпустимим слід визнати застосування маніпулятивних методик, які використовуються без відома девіанта або без повного усвідомлення ним суті терапевтичного процесу.

Крім того, неприпустимим потрібно вважати формування в процесі терапії нового міфологічного, тобто ненаукового ірраціонального мислення індивіда, що спотворює дійсність (до таких методик можна, наприклад, віднести, різні види «кодування», що базуються на прямому чи непрямому навіюванні клієнту / пацієнтові помилкових умовиводів і переконань). Принцип гуманності базується на визнанні за людиною (девіантом) права на свободу вибору, повагу. Цей принцип проявляється у прийнятті психологом девіанта як цінної та унікальної особистості, прийнятті її проблем, співпереживанні, емпатії, щирості та позитивному неупередженому погляди на клієнта (пацієнта) під час взаємодії з ним.

У терапії комунікативних девіацій у формі фобічної, дисоціативної (конверсійної), іпохондричної поведінки, а також девіантної поведінки в рамках посттравматичного стресового розладу використовується арсенал психотропних препаратів (транквілізаторів, антидепресантів). До найбільш ефективних анксиолітиків при лікуванні фобій відносять: діазепам, або седуксен, або реланіум (у дозі до 30 мг на добу), ксанакс, або альпразолам, або кассадан (до 2 мг на добу), транксен, або клоразепат (до 50 мг в добу), феназепам (до 10 мг на добу). При купіюванні контрастних нав'язливостей ефективним є нейрорептик терален (у дозі до 50 мг на добу) і сонапакс (до 80 мг на добу). В комплексну терапію соціальних фобій рекомендують включати антидепресанти: аурорікс (до 400 мг на добу), коаксил (до 40 мг на добу). Психотерапія іпохондричних неспсихотичних розладів, які формують іпохондричну поведінку, орієнтована на використання нейрорептиків (сонапакс, терален, френолон) і транквілізаторів (мебікар, феназепам). У терапії посттравматичного стресового розладу пріоритет віддається антидепресантам (амітриптиліну, коаксилу, феварину, паксилу, азафену, лерівону), солям літію та фінлепсину [5, с. 17 – 18]. При фобічній поведінці ефективними вважаються методи поведінкової та когнітивної психотерапії, при дисоціативній – сугестія, при посттравматичному стресовому розладі – гештальттерапія. В рамках когнітивно-поведінкового напрямку психотерапії використовуються техніки «десенсибілізації», «парадоксальної інтенції». У гіпнозі здійснюються сугестивні впливи. Техніка гештальтпсихотерапії спрямована на «розблокування усвідомлення» шляхом завершення незавершених ситуацій, найбільш повного й інтенсивного вираження незавершених почуттів (катарсичні техніки).

Таким чином, розглянувши запропоновану проблему, вивчивши ряд психологічної літератури, ми прийшли до деяких висновків. По-перше, психологічна корекція і терапія спрямовані на активне зовнішнє втручання у формування адекватного психічного стану людини, її активності та душевного комфорту, гармонізації її відносин із соціальним оточенням. По-друге, серед основних принципів психологічної корекції і терапії комунікативних девіацій особистості особливу роль відіграють такі толерантні принципи, як: принципи добровільності, усвідомленості, відповідності (адекватності), доцільності, допустимості, гуманності та інші, що забезпечують суб'єктні взаємодії особистості з об'єктами (у тому числі іншими суб'єктами) в навколишньому світі, з метою взаємовигідного обміну інформацією, що оцінюється та осмислюється людиною в ході міжособистісного спілкування.

Література

1. Абрамова Е. Н. Основы теории языковой коммуникации / Е. Н. Абрамова. – Севастополь : Изд-во СевНТУ, 2008. – 40 с.
2. Менделевич В. Д. Психология девиантного поведения / В. Д. Менделевич. – М. : МЕДпресс, 2001. – 432 с.
3. Петровская Л. А. Компетентность в общении / Л. А. Петровская. – М., 1989. – 387 с.
4. Менделевич В. Д., Авдеев Д. А., Киселев С. В. Психотерапия «здоровым смыслом» / В. Д. Менделевич, Д. А. Авдеев, С. В. Киселев. – Чебоксары, 1992. – 249 с.
5. Антидепрессанты в терапии патологического влечения к психотропным веществам / Под редакцией Н. Н. Иванца. – М., 2000. – 149 с.

Ольга Пришва (Житомир, Україна)

СПЛЕСК НЕНАВИСТІ В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ, ПОРОДЖЕНИЙ ПРОБЛЕМАМИ ТОЛЕРАНТНОСТІ В ЗМІ

Початок ХХІ століття ознаменувався не тільки тотальною глобалізацією, величезним проривом у розвитку новітніх інформаційних технологій, а й загостренням уваги кожного народу на власній самобутності й унікальності. Виокремилася і постала основна проблема : проблема «зіткнення цивілізацій».

Прогнози щодо зіткнення цивілізацій втілюються в життя через численні жахливі терористичні акти, локальні війни, в які втягнуті тисячі тисяч людей – представників різних цивілізаційних формувань. Кожна із сторін відстоює свої цінності, норми життя, культурні настанови, забувши про принцип толерантності, що єдиний може врятувати світову спільноту в умовах все більшого розпалювання конфліктів всіх рангів : «Глобальність зближує міжнародні і національні масштаби інтолерантності (несхвалення, обурення, протест)» [2].

Всі конфлікти, трагедії, теракти, а також умови їх виникнення і наслідки висвітлюються засобами масової інформації. «Засоби масової інформації – церозгалужена мережа установ, що займаються збором, обробкою і поширенням інформації. До них відносяться газети, журнали, телебачення, радіо, частина документалістики, і – все більше, звичайно, – Інтернет» [4].

Часто саме від роботи засобів масової інформації залежить хід протікання конфлікту, а іноді – і наслідки. Крім того, ЗМІ можуть навіть спровокувати конфлікт, насилля та ненависть, забувши про таке поняття як «толерантність», яке регулярно звучить у контексті розгляду й аналізу міжнародних, міжнаціональних, міжетнічних, міжконфесійних відносин.

Що ж таке толерантність, і чи дійсно важливо, щоб сучасні інформаційні ресурси користувалися даним поняттям, чи воно є для нас порожнім, а спроби його уведення тимчасовою даниною моді? Чи має толерантність у сучасному суспільстві реальну цінність?

У словнику з психології зазначається, що «толерантність (від лат. *tolerantia* терпіння) відсутність або ослаблення реагування на який-небудь несприятливий чинник в результаті зниження чутливості до його дії. Наприклад, толерантність відносно тривоги виявляється у підвищенні порогу емоційного реагування на загрозову ситуацію, а зовні у витримці, самовладанні, здатності тривалий час витримувати несприятливі дії без зниження адаптивних можливостей [5, с. 401].

Цікаво, що у «Філософському словнику» 1986 року видання за редакцією В. Шинкарука термін «толерантність» взагалі не подається. А у «Філософському енциклопедичному словнику» (1999) вже подається таке визначення: «Толерантність (від лат. *tolerantia* – терпіння) – терпимість до іншого роду поглядів, рис, звичок. Толерантність необхідна у ставленні до особливостей різних народів, націй і релігій. Вона є ознакою упевненості в собі та усвідомленням надійності своїх власних позицій, ознакою відкритої для всіх ідейної течії, яка не боїться порівняння з іншими точками зору і не уникає духовної конкуренції» [6, с. 457].

Виваженого, терплячого, толерантного відношення до гострих проблем сьогодення ЗМІ, на жаль, не вистачає. Сучасні медіа-ресурси настільки спотворюють інформацію та передають її у вигідному в певний момент ракурсі, що замість подолань конфліктів призводять суспільство до агресії, насильства та ненависті.

Відомий французький філософ Жан Бодрійяр у своїй праці «Місто і ненависть» підкреслював найгострішу проблему сьогодення – проблему «непотребу», яка вже стала «всесвітньою» бо, якщо «насильство породжується пригніченням, то ненависть зароджується, коли людину відправляють на смітник». Гірше за все не те, що ми завалені «непотребом» з усіх сторін, а те, що ми самі стаємо ним. На думку Ж. Бодрійяра, в кожній людині сидить ненависть – вираз майже безособовий, він означає не стільки суб'єктивну емоцію або суб'єктивний стан, скільки об'єктивну і безпричинну лють.

«Поняття непотребу» слід модифікувати і розширити. Матеріальний, кількісний непотріб, який утворюється внаслідок концентрації промисловості та населення у великих містах це всього лише симптом якісного, людського, структурного непотребу, що утворюється в результаті спроби в глобальному масштабі створення ідеального програмування, штучного моделювання світу, спеціалізації та централізації функцій (сучасна метрополія очевидним чином символізує цей процес) і розповсюдження по всьому світу цих штучних побудов [1].

Не останню роль в цьому процесі відіграють ЗМІ. Все природне середовище перетворилося на непотреб, тобто в непотрібну, всім заважаючу субстанцію, від якої, як від трупа, ніхто не знає, як позбутися.

Навіть історія, за допомогою ЗМІ, викинута на сміттєзвалище. Люди втрачають свою історичну пам'ять. Цікавим прикладом цієї думки є роман-антиутопія Джорджа Оруелла «1984», де автор висуває ідеї про те, що «витерти пам'ять» в цілого суспільства зовсім не складно. За романом люди живуть в тоталітарній державі, в якій основним гаслом є «Війна – це мир. Свобода – це рабство. Незнання – сила». Головний герой працює в Міністерстві Правди вже досить тривалий час, його робота полягає в тому, що він змінює відомості в газетах, випущені раніше, згідно з сьогоднішнім завданням. Знищувались неправильні прогнози, політичні помилки, імена небажаних осіб викреслювалися з історії. Звичайно, як зазначав сам Дж. Оруелл, його роман не спрямований проти соціалізму або британської лейбористської партії, а проти тих збочень централізованої економіки, до яких вона схильна і які вже частково були реалізовані в комунізмі й фашизмі. Він не був переконаний, що суспільство такого роду обов'язково повинно виникнути, але був впевнений (враховуючи, що зазначена книга – сатира), що щось в цьому роді може бути. Автор стверджував, що тоталітарна ідея живе у свідомості інтелектуалів скрізь, і спробував простежити цю ідею до логічного кінця [3].

Звичайно, на початку XXI століття «витерти пам'ять» складніше, оскільки існує велика кількість соціальних мереж, в яких люди обмінюються інформацію один з одним і мають змогу зберігати цю інформацію для того, щоб в майбутньому довести або спростувати певні історичні факти. Проте, на жаль, і тепер не існує нічого неможливого, людину можна спробувати переконати, або «зламати» під тиском сліпо-віруючого сучасним медіа-ресурсам натовпу.

Сучасне суспільство, яке «будує зразкові міста, створює зразкові функції, зразкові, штучні ансамблі, все інше перетворює як би в залишки, відходи, марну спадщину минулого» [1].

Саме так йде справа в теперішньому і в майбутньому, коли поряд з інформаційними артеріями утворюються інформаційні пустелі, виникає свого роду інформаційний четвертий світ – притулок всіх вигнанців, всіх тих, кого відкинули засоби масової інформації.

Міська культура, засоби масової інформації фактично, перетворилися у виробництво відходів. Люди стають відходами власних відходів – ось характерна риса суспільства, байдужого до своїх власних цінностей, суспільства, яке саме себе штовхає до байдужості і ненависті.

Урбанізація... Чим більше місто, тим краще. І нехай це незручно. Міста – як музеї. Урбаністична проблематика підводить нас, через поняття концентрації опустелювання, до іншого поняття, що має, першорядну важливість, до поняття критичної маси, тобто однакових, безликих людей.

Виникає питання, чи є людина дійсно соціальною істотою? Урбанізація – ненависть – людяність анулюється автоматично.

Як попереджає Ж. Бодрійяр, відомо вирішення проблеми «критичної маси» в космології: «Якщо маса Всесвіту нижче певного порогу, то Всесвіт продовжує розширюватися. Якщо ж поріг перевершений, то починається імплізія, Всесвіт стискається. Наші інформаційні артерії, інтернет наводять на думку про те, що ми переступаємо той поріг глобальності інформації, її доступність в будь-який момент і в будь-якому місці, за яким виникає небезпека автоматичного стиснення, різкої реверсії» [1].

Можливо, ми вже переступили через цей поріг, можливо, катастрофа вже відбувається, якщо велика кількість даних, що поставляються засобами масової інформації, анулюється само собою і якщо баланс, виражений в термінах об'єктивної інформації, що виявляється в деякому сенсі негативним (ефект перенасичення інформацією). Нічим не захищений інтелектуальний простір власної думки, неможливо зрозуміти, що корисно, а що безкорисно; прекрасне і жахливе; добре – погано; оригінально – ні. Звідси реакція – неприйняття й відріза – імунітет.

В наш час симпатії стали невизначеними, визначено лише почуття огиди. Ми не маємо можливості точно знати, чого ж нам хочеться, зате ми знаємо, чого ми більше не хочемо. Наші вчинки все більше втрачають об'єктивну мотивацію; найчастіше вони впливають з тієї чи іншої форми неприйняття, яке змушує нас позбавлятися від нас самих і нашої енергії яким завгодно способом. Отже, в їх основі лежить свого роду екзорцизм, а не той чи інший принцип діяльності. Це нова форма екзорцизму, спрямованої на себе, на інших, на Іншого. А, може бути, це нова форма принципу Зла?

Ми уподібнолися до якогось виду тварин, позбавлених природних ворогів, в результаті чого вони приречені на швидке вимирання або самознищення. Щоб якось захистити себе від відсутності Іншого, ворога, несприятливих обставин, ми вдаємося до ненависті, яка сприяє виникненню свого роду штучних, безпредметних негараздів. Таким чином, ненависть це своєрідна фатальна стратегія, спрямована проти утихомиреного існування. Ненависть при всій своїй двозначності являє собою відчайдушний протест проти байдужості нашого світу.

«Відмінність між ненавистю і насильством зовсім чітка. Історичне насильство, викликане пристрасним потягом, має свій предмет, свого ворога, свою мету; у ненависті ж нічого цього немає, вона зовсім інше явище. Якщо ми хочемо охарактеризувати основні форми колективного насильства (хоча така характеристика завжди буде довільною), то слід виділити такі їх форми у відповідності з їх появою в історії культури: священний, жертвоний гнів – історичне насильство – ненависть як чиста і недиференційована, віртуальна форма насильства. Ненависть більш ірреальна, більш невловима в своїх проявах, ніж звичайне насильство; це добре видно на прикладі расизму і злочинності. Ось чому так важко боротися з нею як профілактичними, так і репресивними заходами. Неможливо знищити причину ненависті, оскільки ніякої мотивації в ній виявити не вдається. Її не можна зупинити, бо нею ніщо не рухає; її не можна навіть покарати, бо в більшості випадків вона озброюється на саме себе; це типова пристрасть, яка бореться сама з собою» [1].

Ненависть народжена байдужістю та заборонаю інакшості, які породжують сучасні ЗМІ. Так, можна навести як приклад сучасні іноземні, зокрема російські засоби масової інформації, які виважено розпалюють ненависть у суспільстві. Звідси виникає «сильне почуття озлоблення, ненависті до самого себе. Це не ненависть до «Іншого», як прийнято вважати, ґрунтуючись на стереотипі расизму і його поверхневому тлумаченні; це ненависть, викликана прикрістю з приводу втрати інакшості. Прагнуть до того, щоб ненависть в основі своїй була ненавистю до «Іншого», звідси й ілюзія боротьби з нею шляхом проповіді терпимості і поваги до відмінностей, але це прагнення помилкове. Настає типовий крах сучасності.

Література

1. Бодрийяр Ж. Город и ненависть // М. : Добросвет, 2000. 258 с.
2. Гречко П. К. О границах толерантности [Электронный ресурс] // П. Гречко. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks
3. Оруэлл Дж. 1984 [Электронный ресурс] // Дж. Оруэлл. – Режим доступа: http://royallib.com/book/oruell_dgordg/1984
4. Мельничук І. А. Деякі аспекти проблеми толерантності в сучасних українських ЗМІ // І. А. Мельничук [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua>
5. Психология. Словарь // Под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. 2-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1990. 494 с.
6. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 1999. 576 с.

Hanna Sommer (Rzeszów, Polska)

TOLERANCJA I NIETOLERANCJA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

*„Nie musimy akceptować cudzych przekonań ...
ale musimy akceptować prawo innych
do ich posiadania.”*

Jodi Picoult

Wprowadzenie

Obecnie tolerancja rozumiana jest jako szacunek i akceptacja dla wolności innych ludzi, ich sposobu funkcjonowania, myślenia, ich opinii. Tolerancję można rozpatrywać w wielu aspektach. Słowo tolerancja najczęściej pojawia się w kontekście mniejszości narodowych czy religii ale dotyczy ono również innych aspektów codziennego życia.

Wyróżnia się dwa rodzaje tolerancji – pozytywną i negatywną. O tolerancji pozytywnej mówimy w sytuacji uznania innych form zachowań oraz poglądów jako równoważnych z ogólnie przyjętymi. Natomiast tolerancja negatywna przejawia się brakiem działań wobec zachowań oraz postaw innych ludzi, pomimo, iż traktujemy je jako niewłaściwe i niemoralne. W stosunku do człowieka obowiązuje tolerancja pozytywna ale w stosunku do zachowań może już obowiązywać

tolerancja negatywna. Nasza tolerancja bardzo często zależy od środowiska w którym żyjemy, od naszego światopoglądu czy poglądów politycznych.

Współcześnie bardzo dużo mówi się o tolerancji. Jednak sam fakt zauważania tego problemu nie idzie w parze z czynami. Żyjąc w wielokulturowym społeczeństwie niejako jesteśmy zmuszeni do uczenia się tolerancji. Codzienne życie przy braku tolerancji byłoby bardzo trudne. Najczęściej jesteśmy tolerancyjni, w sytuacji jeśli dana sprawa nie dotyczy nas ani naszego najbliższego otoczenia. Tolerujemy wyznawców innych religii, dopóki nic nas z nimi nie łączy. Możemy tolerować pary homoseksualne, pod warunkiem, że nie są naszymi sąsiadami. Będziemy tolerować ludzi innej narodowości, jeśli nie chcą żyć w Polsce. Jest to zdecydowanie wybiórczy sposób tolerancji, który tak naprawdę świadczy o braku tolerancji. Pomimo, że chętnie mówi się o tolerancji, to w rzeczywistości nie potrafimy jej okazywać. Taka sytuacja nie dotyczy tylko polskiego społeczeństwa, na całym świecie obserwujemy wiele przypadków nietolerancji. Mamy trudności w zaakceptowaniu odmiennej kultury, innego koloru skóry czy inaczej brzmiącego języka. Bardzo często źródłem nietolerancji są uprzedzenia i stereotypy, których nie potrafimy się wyzbyc. W dwudziestym pierwszym wieku nie potrafimy być tolerancyjni wobec innych, chociaż sami wymagamy tolerancji wobec siebie.

Język tolerancji

Nauka tolerancji i otwartości zaczyna się bardzo wcześnie w domu rodzinnym. Słyszac język, którym posługują się rodzice, uczymy się mówić i jednocześnie myśleć o innych ludziach, którzy różnią się od nas kolorem skóry, ubiorem, orientacją seksualną, wyznaniem oraz wszystkim innym, co można sobie wyobrazić. Język, którym posługuje się dana osoba zawiera informacje o jej sposobie myślenia, który wyznacza jej postawę mającą wpływ na zachowanie.

Język tolerancji składa się z wielu elementów. Tworzą go media, które przekazują nam informacje oraz ludzie wypowiadający swoje opinie na różne tematy i przekazując je dalej. Funkcjonujące w danych społeczeństwach uprzedzenia i stereotypy, które rysują obraz rzeczywistości w sposób uproszczony, wartościujący, często nacechowany emocjonalnie i fałszywy. Język propagandy jest szczególną odmianą mowy nienawiści, propagując obraz obcej grupy jako np.: „muzułmańskich psów”, «polskich świń», «podludzi», «robactwa», «śmieci». Łatwiej jest zaakceptować nieludzkie czyny, kiedy zakwestionowane zostanie człowieczeństwo tzw. obcych. Jednak wolność słowa nie może być traktowana jako parawan dla nienawiści.

Ocena czy dane określenie jest czy też nie jest obraźliwe powinna wypływać od osoby, której dotyczy. Trudno powiedzieć czy określenie «Murzyn» jest obraźliwe czy też nie. Podobnie jest np. z «psycholożką», której pojawienie się wynika tylko z panującego trendu. Są to bardzo delikatne kwestie. Najbezpieczniej jest używać najbardziej neutralnych określeń aby nikomu się nie narazić. Można wysnuć twierdzenie, że czasami większość robi większy problem od mniejszości. Czarnoskóry od zawsze był Murzynem, a Rom Cyganem. Wszystko zależy od intencji wypowiedzianych słów oraz emocji, które im towarzyszą.

Językiem tolerancji nazywa się wszystkie czynności, które prowadzą do zaakceptowania otaczającej nas odrębności. Można tutaj mówić zarówno o mowie werbalnej i niewerbalnej Jak wynika z przeprowadzonych badań [1, s. 2, 8] dotyczących akceptacji wulgaryzmów, aż 96% respondentów twierdzi, że razi ich wulgarne słownictwo, a 4% jest odmiennego zdania, gdyż są do niego przyzwyczajeni. Używanie i tolerowanie wulgaryzmów u innych zdecydowanie częściej deklarują mężczyźni niż kobiety.

Język odgrywa ogromną rolę w kształtowaniu postaw tolerancji szczególnie u dzieci i młodzieży. Ważne jest aby tak formułować komunikaty, żeby uniknąć oceniania i dyskryminowania, a komunikaty powinny być nastawione na poznawanie oraz otwartość wobec różnorodności. Jak twierdzi Ludwig Wittgenstein – „Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”[2, s. 1].

Język jako istotny determinant dialogu kultur

Analizując proces komunikowania w kontekście globalizacji, należy zwrócić uwagę, iż w skład komunikacji międzynarodowej wchodzi komunikacja międzykulturowa, na którą składają się procesy wymiany słów, myśli, obyczaje i wzory postępowania ludzi w różnych kulturach. Jak prognozują socjologowie, XXI wiek będzie charakteryzował się nasilonym i nieustannym przemieszczaniem się ludzi. Doprowadzi to do znacznego przemieszania się kultur. Wiele krajów, w tym również Polskę czeka ważny egzamin z komunikacji oraz tolerancji.

Należy podjąć korygowanie własnego postępowania pod kątem uświadomienia sobie, że wyznawane zasady i wartości czy sposoby postępowania poszczególnych ludzi czy narodów nie są najlepsze i jedyne. Równie skutecznie można kierować się w życiu innymi zasadami i normami, które są równie dobre i wartościowe jak nasze. Wymagane jest tutaj elastyczne podejście do rozumienia inności. Aleksander Bobko, pisze, że „tolerancja to przede wszystkim rezygnacja ze stosowania wszelkiego przymusu. Tam gdzie ścierają się różne racje, pozostaje zatem polemika, gdy w grę wchodzi odmienne modele zachowań, należy się uciec do perswazji, dawania przykładu”[3, s. 15].

Omawiając rolę języka w kształtowaniu kultury można przytoczyć słowa Johana Gottfrieda von Herdera, że „każdy naród mówi w taki sposób, w jaki myśli i myśli w taki sposób, w jaki mówi”[4, s. 27]. Język wyraża cechy kulturowe i światopoglądowe danej narodowości. Stanowi wyróżnik różnic kulturowych poszczególnych narodowości, ich odrębności oraz tożsamości narodowej. Kultura zaufania stanowi fundament społecznego życia etycznego [5, s. 1].

Trwający obecnie proces globalizacji w wyniku którego, z założenia, osiągnięta ma być harmonia współżycia różnych społeczności, prowadzi do pojawienia się problemu tolerancji. W tym kontekście niezwykle istotne jest zaakceptowanie różnic, które występują między ludźmi, ich inności zachowań, zwyczajów, języków, koloru skóry, wyglądu, religii czy systemów normatywnych.

Dialog kultur należy traktować jako konieczność współczesności oraz warunek kształtowania ładu społecznego na świecie. Jednak z jednej strony słyszy się hasła tolerancji, poszanowania godności człowieka i dialogu między narodami i porozumienia, a z drugiej strony marginalizuje się jedne narody przez inne, prowadzi wojny oraz pogłębiają się dysproporcje poziomu życia na świecie.

Brak dialogu między kulturami niewątpliwie powoduje negatywne następstwa. Tworzą się stereotypowe wyobrażenia o obcych i przejawy niechęci kulturowej, co może skutkować postrzeganiem innych kultur jako gorszych i mniej wartościowych. Hanna Milada pisze, że „Piękno natury i życia tkwi w dialogu różnorodności oraz dialogu między poglądami, ideami i religiami o nowych wartościach i normach kulturowych”[6, s. 104]. Mówi o tolerancji, której społeczeństwo wielokulturowe nadało szczególną wartość. Chodzi tutaj o świadomy kompromis w wyniku dialogu, którego efektem jest zrozumienie odmienności i kształtowanie pozytywnego stosunku wobec inności. Tolerancja jest podstawą porozumienia pomiędzy ludźmi. Jest postulatem ale również warunkiem dialogu międzykulturowego oraz wzajemnego zrozumienia, dostrzeżenia i akceptacji różnorodności jako naturalnego zjawiska.

Tolerancja a wolność słowa

O wolności można mówić wtedy, kiedy każdy w sposób nieskrępowany może wyznawać swoje poglądy na świat. Wiele środowisk jest wyczulonych na to, aby nie być przedmiotem ataku ani krytyki. Jednak same często posługują się takim językiem. Jeśli wymagamy tolerancji dla siebie i naszych poglądów, to również trzeba być tolerancyjnym wobec innych osób i ich poglądów. Trzeba rozróżniać w wolności słowa krytykę i mowę nienawiści. Niektóre środowiska krytykę wobec siebie uznają za mowę nienawiści. Wolność słowa gwarantuje nam konstytucja i wypowiedzanie poglądów, które nie zawsze są zgodne ze sposobem myślenia innych, jest naszym prawem. Nie można tylko poniżać innych w swoich wypowiedziach. Z mową nienawiści mamy do czynienia wówczas, kiedy odrzucamy osoby, a nie konieczność ich poglądy. Mamy na celu tylko poniżenie i pogwałcenie. Natomiast krytyka czyichś poglądów zawiera się w istocie wolności słowa. Tolerancja jest stosunkiem symetrycznym. Oczekując tolerancji naszych poglądów, powinniśmy tolerować poglądy innych osób.

Zagadnienie tolerancji ściśle jest związane z problemem wolności. Zasada tolerancji stanowi jedną z istotnych propozycji zasad dystrybucji wolności. Jest wartością budującą ład społeczny i dlatego powinna być solidnie uzasadniona. Odnosząc się do natury tolerancji można wskazać jej sprzeczność z dwiema zasadami: intelektualną – powinniśmy dążyć do tego, co słuszne, dobre i prawdziwe (dlaczego zatem mamy tolerować poglądy niegodne?), oraz polityczną – musimy dążyć do wspólnych ustaleń i neutralizować zjawiska zagrażające ładowi społecznemu[7, s. 1]. Dlatego muszą istnieć jakieś ważne powody uzasadniające tolerancję.

Zakończenie

Kluczem do kształtowania postawy tolerancji jest niewątpliwie edukacja, a szczególnie poznanie innych ludzi, ich problemów i przekonań oraz zaszczepienie poszanowania godności ludzkiej. W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest napisane, że: «Tolerancja to szacunek, akceptacja i uznanie bogactwa różnorodności kulturowej naszego świata, naszych form ekspresji i różnorodnych sposobów bycia człowiekiem. Budują ją wiedza, otwartość, komunikacja między

людьми oraz wolność słowa, sumienia i przekonań. Tolerancja jest harmonią w różnorodności. Stanowi nie tylko moralny obowiązek, lecz również prawny i polityczny wymóg. Tolerancja – wartość, która jest podstawą pokoju – pozwala zastąpić kulturę wojny kulturą pokoju. W praktyce tolerancja oznacza, że każdy ma wolny wybór przekonań i akceptuje fakt, że inni korzystają z takiej samej swobody»[8, Art. 1].

Władysław Bartoszewski powiedział, że nie jest możliwy dialog, a tym bardziej porozumienie między ludźmi, wyznawcami różnych religii, różnego pochodzenia etnicznego czy obyczajów bez obustronnej tolerancji.

W praktyce tolerancja jest świadomą zgodą na wyrażanie przez innych ludzi przekonań, co do których my mamy inne zdanie. Otwartość na rozmowę z wyrzeczeniem się środków przymusu do wymuszania swoich racji.

Trzeba pamiętać, że tolerancja i nietolerancja są postawami wyznaczonymi, ustalonymi i założonymi przez środowisko czy daną społeczność, do której przynależymy. Raz ukształtowana postawa nietolerancji jest bardzo trudna i oporna na zmiany. Trzeba świadomie podejmować próby uczenia się tolerancji.

Dzięki tolerancji możliwa jest odmienność, co sprawia, że tolerancja staje się koniecznością. Jak pisał John Locke „Rozum jest tym prawem, które poucza ludzi, że skoro wszyscy są równi i niezależni, żaden nie powinien szkodzić drugiemu, jeżeli idzie o jego życie, zdrowie, wolność i mienie”[9, s. 1]. Trzeba mieć nadzieję, że może kiedyś wszyscy na świecie zechcą zrozumieć tę prawdę ponieważ nie ma możliwości normą prawną nikogo zmusić do tolerancji. Jedynie poprzez edukację i wychowanie w duchu poszanowania każdego człowieka.

Literatura

1. [http : // www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2001/K_122_01.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2001/K_122_01.PDF)
2. [http : // ask.fm/MichaelNeverDieJackson/answer/108960902883](http://ask.fm/MichaelNeverDieJackson/answer/108960902883)
3. Bobko A., *Tolerancja a wolność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2001. – s. 15.
4. Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002. – s. 27.
5. Stecko J., *Kultura zaufania jako fundament społecznego życia etycznego* [w:] *Zaufanie w życiu publicznym*, (red.) W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Kraków, 2014. – s. 1.
6. Milada H., *O dialogu cywilizacji czyli o potrzebie akceptowania innych*, Warszawa 2004. – s. 104.
7. [http : // jagiellonski24.pl/2013/11/27/musialek-o-absolutyzacji-wolnosci-i-tolerancji/](http://jagiellonski24.pl/2013/11/27/musialek-o-absolutyzacji-wolnosci-i-tolerancji/)
8. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. – Art. 1
9. [http : // loonz.lbl.pl/unesco/new/index.php?option=com_content&view=article&id=75:tolerancja-na-co-dzie&catid=38:artykuy&Itemid=48](http://loonz.lbl.pl/unesco/new/index.php?option=com_content&view=article&id=75:tolerancja-na-co-dzie&catid=38:artykuy&Itemid=48)

Микола Стадник (Київ, Україна)

ПРОБЛЕМИ ТОЛЕРАНТНОСТІ

ДО ВНУТРІШНЬО ПЕРЕМІЩЕНИХ ОСІБ В УКРАЇНІ

У всьому світі, один із кожних 122 людей сьогодні є або біженцем, переміщеним всередині країни, або шукачем притулку. Якби ці люди склали населення країни, то вона посіла б 24-е місце в світі за кількістю населення. Щорічна доповідь Управління Верховного комісара ООН у справах біженців (УВКБ ООН) про глобальні тенденції «Світ у війні», опублікована у червні 2015 року, повідомляє, що показники переміщень у всьому світі були найвищими за всю історію. У ній говориться, що число людей, насильно переміщених в кінці 2014 року зросло до приголомшуючих 59,5 мільйонів в порівнянні з 51,2 мільйонами роком раніше і 37,5 мільйонів десять років тому. Збільшення представляє найбільший стрибок, коли-небудь бачений протягом одного року. Крім того, йдеться в доповіді, ситуація, швидше за все, погіршиться ще більше [1]. Через величезний дефіцит фінансування та великі прогалини у глобальному порядку для захисту жертв війни, люди, що потребують співчуття, допомоги та притулку відчують себе покинутими. У столітті небаченого масового переміщення, необхідна безпрецедентна гуманітарна допомога і відновлення глобальної зобов'язання до толерантності та захисту людей, що рятуються від конфліктів і переслідувань.

Станом на червень 2015 року в Україні трохи більше одного мільйона трьохсот тисяч осіб зареєстровані як внутрішньо переміщені особи. За останніми підрахунками ООН, Україна займає 9 місце за кількістю внутрішньо переміщених осіб у світі та кількість переселенців у країні продовжує збільшуватися. Потреба в гуманітарній допомозі переміщеним особам щодень зростає. Для забезпечення цієї вразливої категорії населення медичними препаратами, харчами та житлом ООН надала Україні 26 мільйонів євро [2]. Окрім того, за підтримки ООН запускається інформаційна кампанія, що направлена на підвищення рівня толерантності до внутрішньо переміщених осіб в Україні.

Важливим є чітке використання термінів «біженці» та «внутрішньо переміщені особи» в українському публічному дискурсі. Необхідно усвідомити вагому різницю між цими двома категоріями осіб. Біженці – це іноземці, які перетинають кордон іншої держави, рятуючись від страхів війни тощо. Внутрішньо переміщена особа (ВПО) в Україні – «громадянин України, який постійно проживає на території України, якого змусили або який самостійно покинув своє місце проживання, у результаті або з метою уникнення негативних наслідків збройного конфлікту, тимчасової окупації, повсюдних проявів насильства, масових порушень прав людини та надзвичайних ситуацій природного й техногенного характеру» [3].

Міжнародні стандарти кажуть про те, що внутрішньо переміщені особи можуть з'явитися не лише під час бойових дій чи війни, а й за умови стихійного лиха чи антропогенної катастрофи. ВПО – особи, які були змушені рятуватися втечею або покинути свої будинки, або інші місця проживання, через або для того, щоб уникнути наслідків збройного конфлікту, ситуації загального насильства, порушень прав людини або стихійних лих/техногенних катастроф, і які не перетнули міжнародно-визнаний державний кордон України» (з принципів УВКБ ООН). Тобто щоб ефективно допомагати на державному рівні внутрішньо переміщеним особам, не треба чекати оголошення воєнного стану.

На даний момент маємо наступні «сильні сторони» державних зусиль в напрямку соціального захисту переселенців: прийнято Закон України «Про забезпечення прав і свобод внутрішньо переміщених осіб»; створено нові структури: Міжвідомчий координаційний штаб з питань ВПО; Державну службу України з питань Автономної Республіки Крим, міста Севастополя та тимчасово переміщених осіб. Але залишається певна кількість не вирішених проблем, зокрема відсутність достовірної інформації та, як наслідок, неможливість спланувати фінансові та інші ресурси; нестача фінансування (система освіти, медицини, соціального забезпечення нині вирішують проблеми за рахунок власних резервів (ущільнення груп і класів, додаткові парти, ліжка), проживання ВПО у санаторіях та інших закладах здійснюється де-факто за рахунок власника приміщення, на ньому ж – комунальні платежі. За оцінками Міністерства регіонального розвитку, на забезпечення потреб переселенців необхідно приблизно 207 млн. дол. США, зокрема 79,5 млн. дол. США на компенсацію оренди житла (при тому, що легальний ринок оренди житла знаходиться в зародковому стані) та 94,5 млн. дол. США на будівництво містечок для переселенців з Донбасу [4].

Перешкодами (загрозами) на шляху вирішення проблем соціального захисту ВПО є: ускладнення розміщення ВПО в регіонах, які прийняли на себе найбільше навантаження (Донецькій, Луганській, Харківській, Запорізькій та Київській областях); обмежені можливості для задоволення соціальних потреб ВПО у місцях тимчасового розміщення; загострення ситуації на ринку праці. У найбільш складній ситуації опинилися області, найближчі до зони проведення АТО, мешканці яких не мають право на статус ВПО, але стикаються з аналогічними проблемами. Звісно, допомагають недержавні організації, зокрема волонтери і просто небайдужі українці, але коштів вочевидь не вистачає. Найбільш витратними статтями допомоги є облаштування житла й надання медичних послуг, у т.ч. безкоштовні ліки [5].

Громадська ініціатива КримSOS презентувала результати масштабного 5-місячного дослідження, завданням якого було дослідити стосунки між місцевими громадами і переселенцями в найбільших містах України. Дослідження продемонструвало, що найбільш позитивно питання внутрішньо переміщених осіб (ВПО) висвітлюють харківські медіа – 84 % із загальної кількості ЗМІ в регіоні. Негативне ж ставлення стосовно переселенців спостерігається в київських ЗМІ – 11%. Моніторинг показав, що сприйняття переселенців місцевою громадою змінювалося залежно від фаз загострення конфлікту. Так, одразу після анексії Криму та з початком бойових дій на Сході країни переселенців сприймали позитивно майже по всій

території України. Але вже в липні-серпні 2014 року більшість ВПО зіткнулися з дискримінацією у багатьох питаннях : пошуку роботи, житла тощо. Наприклад, 80% опитаних ріелторів засвідчили упередженість в питаннях винаймання житла переселенцями. Моніторинг також підтвердив наявність у суспільстві численних стереотипів щодо переселенців [6].

Вирішуючи проблеми ВПО доцільно скористатися досвідом інших країн щодо зустрічалися з подібною проблемою, зокрема:

1. Післявоєнним спадком у Хорватії залишилися чотири потужні центри роботи з переселенцями, які були створені спільно державним та громадським сектором. Хорватія успішно впоралася з викликами свого часу під час військових дій і на сьогодні уже також прийняла більше 70 000 переселенців з України. Проте найбільша допомога, яку вона організовує – психологічна. Ця допомога полягає у врегулюванні внутрішніх конфліктів серед переселенців, адаптації їх до громади та місцевої громади до них, у пошуку роботи та переходу на самозабезпечення.

2. Проте більш наближеним до українських реалій може бути досвід країн колишнього СРСР. Так, воєнні дії у Нагірному Карабаху спричинили вимушені переселення в Азербайджані ще в останні роки існування СРСР. Вимушеними переселенцями стали 220 тис. осіб, а на кінець 1993 р., коли наступ вірменських військ продовжився, потік вимушених переселенців становив 778,5 тис., що призвело до гуманітарної кризи в країні. Проблеми внутрішніх переміщених осіб завжди були для уряду Азербайджану пріоритетними, а можливості їх розв'язання забезпечувалися економічним зростанням, доходами від продажу нафти. Проте, в цій країні і через багато років після переміщення ВПО мають тимчасовий статус. Крім небезпеки «розморожування» «замороженого» конфлікту, це обумовлює залежність ВПО від держави, створює напругу між ними та корінним населенням.

Отже й нам треба пам'ятати, що наслідки гуманітарної кризи у східній частині Донецької та Луганської областей, не можливо подолати в короткостроковій перспективі – навпаки, існують високі ризики набуття конфліктом довготривалих або навіть хронічних форм. Знадобиться достатньо тривалий час і вагомі ресурси для первинної розбудови територій, відновлення базової життєдіяльності населення в умовах мирного часу. Тому облаштування вимушених переселенців має бути розрахованим на тривалий період. Необхідно забезпечити базові потреби переселенців у житлі, первинній медичній і психологічній допомозі, сприяти їх працевлаштуванню й інтеграції у громади в місцях нового проживання, забезпечити їх термінову зайнятість

Розглянемо причини вимушеного переселення з Криму та окупованих територій Донецької та Луганської областей України. Перша група причин пов'язана з політичною ситуацією та страхом ймовірного початку військових дій у зв'язку з анексією Криму з боку Російської Федерації. Друга група причин пов'язана з політичними поглядами та початком переслідувань за цією ознакою, а також за ознаками мови і національності. Третя група причин (з'явилась останньою) пов'язана з економічними перевагами – можливістю працювати в Україні, а не на територіях, що не визнані у світі.

Зрозуміло, що всім цим людям, які залишили домівки та рідну землю, роботу, родичів і друзів (близький соціум) необхідне толерантне ставлення суспільства та його допомога при адаптації до нових умов життя. Мова йде як про психологічну адаптацію (опрацювання важких стресових станів; допомога у сприйнятті змін і поверненні до життя; допомога у асиміляції та інтеграції отриманого досвіду і створенні нових життєвих перспектив), так й про соціальну адаптацію (допомога тимчасовим переселенцям в адаптації до нового середовища (місця переїзду).

Результати оцінки потреб внутрішньо переміщених осіб в Україні показали, що першочерговими потребами цієї категорії осіб є: фінансова (працевлаштування), гуманітарна (харчування і одяг), житлова (постійне або тимчасове проживання) та медична допомога. Три потреби (фінансова, гуманітарна та житлова) відповідають основним економічним потребам даної цільової уразливої групи.

Починаючи з осені 2014 року, Агентство ООН у справах біженців отримує інформацію від своїх виконавчих партнерів про зростання кількості випадків дискримінації переселенців, які приїхали, в основному, зі сходу України. Зокрема, сім'ї переселенців зіштовхуються із такими проблемами [7] : неможливість зняти житло; небажання роботодавців приймати ВПО

на роботу; глузування з боку дітей у школах; обмеження у праві на свободу пересування; загроза возз'єднання сімей; нерівні можливості в отриманні соціальної допомоги, тощо.

Проте, світовий досвід стверджує, що існує велика кількість людей, які завдяки переосмисленню своїх страждань змогли перетворити трагічний досвід на позитивні зміни, знайти нові сили та відчуття потяг до прогресивного розвитку. Приклад таких випадків забезпечує доказовий базис для «стирання» травматичних переживань, тобто травма від переселення в таких випадках розглядається як категорія, що слугує очищенню від попередніх життєвих пріоритетів та забезпечує «чистий аркуш» для початку нового життя. Варто зазначити, що позитивний розвиток, «розвиток, активований лихом», має тривалу історію дослідження, яку започаткували ще філософи і письменники давніх часів. В психології ці ідеї доповнили теорію травми досить пізно (переважно роботами К. Юнга та В. Франкла). В. Франкл на власному досвіді в'язня концтабору часів Другої світової війни продемонстрував всьому світу, як можна трансформувати свої страждання, надаючи їм сенс. Як свідчать дані літератури, останнім часом у дослідженнях теорії і практики травми ці ідеї починають переважати [8,9]. У запропонованій концепції розвитку саме це досягнення певної межі і є точкою відліку для виникнення нових цінностей, ідеалів, нових горизонтів. Виникають нові уявлення про себе, свої стосунки та мету в житті. Загальна сума нового сприйняття та досвіду людини породжує новий спосіб розуміння.

Разом з тим масштабна вимушена внутрішня міграція населення має значний позитивний потенціал соціально-економічного та гуманітарного розвитку України у середньо- і довгостроковій перспективі, пов'язаний зі структурними зрушеннями в економіці, зміною схем розселення та розвитком інфраструктури, формуванням якісно нового людського потенціалу, соціальною, культурною та національною інтеграцією українського суспільства. Досягнення цих цілей загалом відповідає обраній траєкторії європейської інтеграції, що визначена Угодою про асоціацію між Україною та ЄС.

Отже, подолання негативних наслідків та реалізація позитивного потенціалу вимушеної внутрішньої міграції населення вимагає концентрації всіх національних ресурсів та міжнародної донорської допомоги для забезпечення досягнення заявленої Україною амбітної мети щодо досягнення до 2020 року відповідності критеріям для подання заявки на членство в ЄС. Особливе місце у гармонізації інтересів ВПО належить утвердженню концепту етичного і толерантного співіснування громадян України. Уряд України вживає окремих заходів щодо вирішення проблем вимушено переміщених осіб, багато зусиль докладають міжнародні організації, волонтери, благодійні організації та окремі громадяни.

Література

1. World at War.Global Trends *Forced Displacement in 2014*. United Nations High Commissioner for Refugees [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://unhcr.org/556725e69.html>

2. ООН запускає компанію з толерантності до українських переселенців // 5 Перший український інформаційний [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.5.ua/ato-na-shodi/OON-zapuskaie-kampaniiu-z-tolerantnosti-do-ukrainskykh-pereselentsiv-84531.html>

3. ЗАКОН УКРАЇНИ «Про забезпечення прав і свобод внутрішньо переміщених осіб» від 20.10.2014 № 1706-VII (Відомості Верховної Ради (ВВР), 2015, № 1, ст.1) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1706-18/page>

4. Обеспечение потребностей переселенцев из Донбасса обойдется примерно в \$207 млн – В. Гройсман [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://interfax.com.ua/news/general/223240.html>

5. Акіліна О.В. Окремі аспекти сучасної соціальної політики // Відкриті очі [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vidkryti-ochi.org.ua/2015/02/blog-post_16.html

6. Результати дослідження, що проводилося громадськими активістами та волонтерами КримSOS за підтримки Канадського фонду підтримки місцевих ініціатив [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.humanitarianresponse.info/files/assessments/%D0%9C%D0%BE%D0%BD%D1%96%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B3_%D0%9A%D1%80%D0%B8%D0%BCSOS_UKR.pdf

7. В Україні стартувала соціальна кампанія щодо підтримки переселенців // Репортер [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://report.if.ua/lyudy/v-ukrayini-startuvala-socialna-kampaniya-shchodo-pidtrymky-pereselenciv/>

8. Papadopoulos, R.K. Refugees, home and trauma. In Therapeutic Care for Refugees. No Place Like Home / [edited by R. K. Papadopoulos]. -London : Karnac, 2002. -(Tavistock Clinic Series). –356 p.

9. Park, C. Assessment and prediction of stress-related growth / C. Park, L.H. Cohen, R. Murch // Journal of Personality. – 1996. – # 64. – P. 71-105.

Наталя Спиця (Запоріжжя, Україна)

ПРОБЛЕМА АГРЕСІЇ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Політичні події останніх часів спонукали високий рівень зацікавленості політологів, економістів, істориків, філософів та представників інших спеціальностей дотичних до проблем соціального значення. У деякого виникло велике бажання стати футурологами та спрогнозувати майбутнє європейського та світового суспільства, дехто почав формулювати шляхи вирішення кризи в політиці та економіці згідно зі своєю спеціальністю. Важко залишатися обабіч за умови високої вірогідності виникнення воєнного конфлікту світового рівня, який, на наш превеликий жаль, вже більше року руйнує міста та сім'ї громадян України. ЗМІ постійно інформують нас про кризу, нестабільність, крихкість людського життя, волаючи про те, що терміново треба змінювати ситуацію. Але чіткі рекомендації, шлях вирішення нагальних проблем представляють одиниці, більшою мірою, посиляючись на спекулятивні заклики відроджувати духовність, підвищувати рівень патріотизму. Критика влади та обіцянки відродити країну й ошчасливити всіх – типові програми більшості політичних сил, які не вважають за потрібне просто з повагою відноситися до виборців і не брехати, використовуючи старі кліше популізму. Маємо, начебто, повноцінну картину клінічного діагнозу хворого, але лікування ніяк не призначають. Скоріше за все, лікування має бути довгим та важким, в даному випадку хотілося б запропонувати обрати предметом дослідження соціально-культурне середовище України, яке дає можливість зберігати цілісність держави та забезпечувати громадян головним конституційним та моральним правом – правом на життя гідне і справедливе.

Об'єктом дослідження оберемо такий соціальний феномен, як агресія. Саме агресію, фактор який є причиною, вірніше, однією з причин в довгій ланцюговій реакції причинно-наслідкових зв'язків ситуації в країні, ми б хотіли дослідити. За головний методологічний принцип пропонується взяти концепцію самоорганізації та залучити на допомогу роботи в сфері психології Девіда Дж. Майєрса [1] та етології Конрада Лоренца [2], які частково пояснюють особливості людської поведінки в сучасному суспільстві.

Згідно з Д. Майєрсом існує два види агресії – ворожа («гаряча») та інструментальна («холодна»). Головною відмінністю між ними є ціль : у випадку ворожої агресії заподіяння шкоди іншій людині є головною метою, в такому разі гнів є її джерелом. Для інструментального виду агресії ціль не пов'язана із заподіянням шкоди, вона зовсім інша, а шкоду, що можуть нанести назвемо побічним продуктом, але і вона може стати причиною агресії. Існує думка (Т. Гоббс, Г. Спенсер, З. Фрейд, К. Лоренц), що агресія – атрибут всіх біологічних організмів, в тому числі й людини. Вона є обов'язковою складовою і з цим треба рахуватися. К. Лоренц стверджує, що агресія біологічних видів є механізмом, що зберігає внутрішньовидову впорядкованість, тобто вона не переслідує цілі знищення, а тільки підтримує і продовжує життя всього виду. В поведінковій особливості тварин, до яких певним чином належить і HomoSapiens, вже вбудовані механізми обмеження, переспрямування агресії, яка спроможна карати, встановлювати ієрархію, організувати, але не вбивати подібних до себе. Як Майєрс, так і Лоренц говорять про те, що агресія є конструктивною складовою життя людини, обов'язковим атрибутом суспільства – це так звана «холодна», інструментальна агресія. Деструктивна агресія, скоріше за все, є типовим явищем тільки для людського роду, її Майєрс називає ворожою, «гарячою». Саме така агресія є причиною і наслідком вбивств, насилля, війн та знущань, якими наповнена історія людства. В природі важко знайти когось страшнішого й не безпечнішого за людину.

Конструктивна агресія, на думку Лоренца (т. як Лоренц етолог, то його сфера наукових інтересів знаходиться в площині саме холодної агресії, адже, як було сказано раніше – тваринний світ є світом конструктивної агресії), здатна накопичуватись, якщо не знаходить можливості виходу в оточуючий світ для виконання своїх природних обов'язків впорядкування відносин. Після переходу певної межі в процесі накопичення, вона змінює якість і перетворюється на свою протилежність – стає силою руйнації, завдає шкоди своїм, спотворює життя в системі. Лоренц і Майєрс наводять приклади фрустрації, як причини, що породжує гнів і викликає ворожу агресію: в світі тварин це пов'язано з неможливістю існування згідно із усіма своїми інстинктами, в світі людей – з неможливістю досягнути поставленою мети. В усіх цих випадках фрустрація та агресія, що слідує за нею, тим сильніші, чим ближчі ми до цілі. А різниця лише в тому, що людина здатна почекати, витерпіти завдяки своїй волі, хоча, як стверджує Майєрс, у випадку чіткого усвідомлення, що нещастя можна було уникнути, страждання набагато страшніші, ніж у випадку, коли ти впевнений, що за будь-яких обставин ти маєш певну визначену долю і маєш приймати це.

Спираючись на концептуальні засади теорії самоорганізації складних нелінійних систем, можна констатувати, що конструктивна, «холодна» агресія являє собою обов'язкову ланку гомеостаза суспільства, неможливо існувати без неї. Агресія дарує нам цілепокладання, мотивує, дає можливість досягти своєї мети, ставати успішними та сильним, що, в цілому, впливає на формування суспільства. Вона не знищує, не гвалтує, не кривдить, а лише вибудовує певну ієрархію суспільства, робить його життєстійким та непідвладним перед зовнішніми впливами. Стримуючим механізмом слугують різноманітні ритуали в суспільстві. Ритуалізація нашого життя, включаючи гарні манери і посмішку співбесіднику, знімає напругу, заважає сформуватися гніву, як джерелу гарячої агресії. Людство передає накопичене знання про ритуали наступним поколінням, фіксує його в я кості наслідування, необхідного для збереження суспільства. Ще в давні часи виникнення конфуціанства, наприклад, люди з великою повагою ставилися до церемоній та ритуалів, сповідуючи патерналізм.

Нажаль, історія людства сповнена насиллям та агресією деструктивного характеру, що можемо напряму пов'язати із відсутністю у філогенезі людини стійких заборон на знищення подібних собі. Це залежить від того, що фізично нам дуже складно заподіяти лиха одне одному, якщо ми не маємо ані іклів, ані пазурів. Але людина навчилася продовжувати своє біологічне тіло штучними знаряддями та використовувати їх проти подібних до себе. Причини цього в недостатності тих самих механізмів пере спрямування та зняття агресії.

Коли не вистачає ритуалів, що зберігають оптимальний баланс холодної агресії, коли збільшується кількість населення і зростає площа розселення, з'являються нові вимоги до рівня життя і накопичена гаряча агресія починає руйнувати суспільство. Ворожа агресія в даному випадку виступає в якості ентропії суспільства, порушується гомеостаз, занурюючи соціальну систему в зону «турбулентності», де зростаючі флуктуації в змозі заподіяти великої шкоди, або взагалі знищити систему.

Які саме фактори збереження життєздатності, стійкості суспільства, яка системи, що самоорганізується варто винести на перший план? Ті, які збережуть порядок, що не даватиме змоги накопичуватись ворожій агресії. К. Лоренц стверджує, що лише емоція, відчуття цінності людського життя надає сенсу всьому спектру нашої поведінки, наділяє нас людяністю. Майєрс активно досліджує роль телебачення та інших ЗМІ в сучасному суспільстві – він стверджує, що сучасний світ розвинених країн катастрофічно швидко втрачає можливість відчувати, психічно ціпеніє.

Насилля, як норма життя, завдяки Інтернету та телебаченню, індустрії кінематографії програмує населення на нове насилля та агресію, ціль якої вона сама. Людина починає швидко звикати до жорстокості і негуманної поведінки, тому що всі інші, хто її оточує, кого вона наслідує дають їй приклад байдужості. Якщо ти живеш в світі сповненому насиллям, то чиниш насилля над іншими навіть не замислюючись, що так не можна, адже єдина можливість кожного з нас стати людиною – наслідувати приклади інших з перших кроків свого життя, з перших промовлених слів.

Для забезпечення життєздатності системи, в нашому випадку для стійкого розвитку держави в якій ми живемо, необхідно завжди підтримувати оптимальний баланс інструментальної агресії, яка є обов'язковою умовою існування людини, як біологічної та

соціальної істоти. Ворожа, гаряча агресія має знаходитись під постійним контролем суспільства та держави (наскільки це можливо для складних нелінійних динамічних систем, які само розвиваються). Такий вид агресії не є частиною гомеостазу суспільства, тому її зростання в будь-якому випадку спонукає до руйнівних наслідків. В якості механізмів, що контролюють ситуацію, можемо запропонувати обов'язкову популяризацію прикладів неагресивної поведінки, зменшити кількість насилля та жорстокості на ТБ та в інших засобах масової інформації. Такі речі здійснюються завдяки певній суспільній цензурі, адже навіть в рамках демократичного суспільства вседозволеність – не кращий варіант.

В якості рекомендацій сучасному українському суспільству можна виділити такі поради. Активно пропагувати ненасильницьку, неагресивну поведінку серед різних вікових категорій, починаючи з дитячих садків, продовжуючи якісними програмами та фільмами по телебаченню. Навіть в новинах, з врахуванням того, що на Сході країни йде війна, приділяти достатню кількість і позитивним репортажам, тобто, об'єктивно інформувати про ситуацію в країні і за її кордонами та давати людям надію, вчити бути щасливими.

Категорично не допустити розповсюдження зброї та її легалізації серед мирного населення. В першу чергу ознайомити широкі маси населення із сумною статистикою країн де вже легалізовано зброю про чітку залежність зростання агресії і насилля від зростання кількості зброї серед населення.

Політичній еліті країні варто нарешті зрозуміти, що навіювання населенню про реалізацію найбажанішого («покращення життя вже ...») та відмова потім від своїх обіцянок – короткий шлях до швидкого зростання ворожої агресії, що стимулює бунти, заворушення, революції, дестабілізує та іноді знищує систему в цілому.

Література

1. Майерс Д. Социальная психология / Перев. с англ. В. Гаврилов, С. Шпак, С. Меленевская – СПб. : Питер, 1997. – 688 с.
2. Лоренц К. Обратная сторона зеркала : Пер. с нем. / Под ред. А. В. Гладкого; Сост. А. В. Гладкого, А. И. Федорова. – М.: Республика, 1998. – 393 с. – (Мыслители XX века).

Валерій Федоренко (Житомир, Україна)

ВЗАЄМОДІЯ АРМІЇ ТА РЕЛІГІЇ В СОЦІУМІ В КОНЕКСТІ ТОЛЕРАНТНОСТІ

На сучасному етапі розвитку України найбільшу довіру у суспільстві мають два традиційних інституційних утворення – церква і армія. Бог і Батьківщина – от, мабуть, її вічні цінності, що й сьогодні в умовах меркантилізації та бездуховності залишаються маяком для громадян пострадянських і постсоціалістичних країн. Трансформаційні процеси, що відбуваються в Україні змушують переосмислити багато проблем, у тому числі і проблему взаємодії релігії і армії [1]. У контексті нашої проблеми важливо те, що в умовах недосконалості людини і світу, в якому він живе, праця воїна спрямована на підтримку миру в усьому світі, на забезпеченні честі, гідності кожного громадянина країни, – справа почесна та необхідна. Цілком правомірно, що в багатьох країнах світу. в тому числі і там де церква відділена від держави, приділяється належна увага військово-релігійній службі. Збройні сили багатьох країн світу мають розгалужену систему військово-релігійної служби [2, с. 206-223]. Найбільш представницький церковний корпус в американській армії. В «Єдиному кодексі військової юстиції – документ, що регламентує дисциплінарну і карну практику в Збройних Силах США законодавчо зафіксована сувора відповідність командирів усіх ступенів за проведення релігійної роботи з підлеглими. І це, незважаючи на те, що офіційно церква в США відокремлена від держави.

Корпус військових священників – одна з найстарших і випробуваних служб у Збройних Силах США – був створений відночас із формуванням регулярної армії. Керівництво Корпусом військових капеланів здійснює рада зі справ капеланів при помічнику міністра оборони з будівництва збройних сил і особливого складу. Рада включає шість осіб, в тому числі, трьох начальників служби капеланів (головних капеланів) видів збройних сил у званні генерал-майора (кнтр – адмірала), які по черзі змінюючись щорічно, займають посаду голови ради (головного капелана). В армії, ВПС і ВМС є управління головних капеланів, в

об'єднаннях і з'єднання – відділи і відділення військових капеланів. Останні направляють діяльність військових священників військових частин, гарнізонів і баз.

У зв'язку з тим, що в США активно діють церкви багатьох віросповідань, у збройних силах є протестантські (до 75%), католицькі (18-20%), іудейські (близько 5%), православні, мусульманські, буддійські та ін.

В американських сухопутних військах, військово-морських силах і авіації служить близько 3 тис. штатних капеланів у званні від лейтенанта до генерал-майора, яким підпорядковуються понад 2000 помічників із числа сержантського і рядового складу, що пройшли відповідну підготовку. На сьогодні на 700 приходить один штатний капелан - 800 військовослужбовців [3, с. 12]. Така структура військово-релігійної служби, за оцінкою закордонних фахівців, дозволяє командуванню забезпечити постійний релігійний вплив на свідомість і поведінку військовослужбовців.

Про увагу до релігійного впливу на американських військових свідчить витяг з «Єдиного військово-дисциплінарного кодексу Збройних сил США»: «Командири всіх рівнів зобов'язані строго стежити за тим, як проводиться виховання підлеглих, звертати особливу увагу на релігійне виховання. Особи, які виявляють неповагу до релігії або перешкоджають проведенню цієї діяльності, повинні нести сувору відповідальність» [4, с. 69].

Апарат, форми і методи релігійного виховання мають свої особливості, виходячи із специфіки того або іншого виду Збройних Сил Сполучених Штатів. Капелан – головний радник командира з питань релігії та моралі. Як особисто, так і через своїх помічників він здійснює весь комплекс численних заходів богослужіння, проповіді, сповіді, колективні молитви, «година капелана», релігійні свята і т. д., щодо духовного впливу на військовослужбовців.

Такий вплив, як вважає американське військово-політичне керівництво, зміцнює віру, знімає почуття страху і непевності у воїнів, допомагає їм ефективніше виконувати свої службові обов'язки, піднімає моральний рівень, а також робить великий внесок у справу підвищення морального стану підрозділу. Розгалужений апарат військових священників діє в Англійських королівських збройних силах. Служба військових капеланів в Англії бере початок в X столітті. Організаційно служба військових священників у збройних силах Королівства сформувалася в 1796 році. В сучасній армії Англії служать представники англійської церкви, пресвітеріанські, римо-католицькі і протестантські священники, рабини (з 1892 року).

Військові церкви є в усіх великих військових гарнізонах і окремих частинах. У гарнізоні, як правило, діє кілька церков різних віросповідань. Завдання військових священників полягають у духовному наставництві і моральній підтримці військово-службовців, усуненні стресових ситуацій, обумовлених особливостями проходження служби. Відповідно до загальноармійського статуту і керівних інструкцій військові священники зобов'язані: проводити недільні богослужіння, відправляти релігійні обряди; брати участь у проведенні військових свят і торжеств; організовувати групові і індивідуальні бесіди на релігійні теми; відвідувати військові шпиталі і гауптвахти; брати участь в роботі з родинами солдатів і офіцерів. Капелани є активними помічниками командирів у боротьбі з різними негативними явищами в армійському середовищі, такими, як військові правопорушення, наркоманія, алкоголізм та ін. Вони допомагають військовослужбовцям уникнути стресу, вийти із стану депресії, ведуть роботу із запобіганням випадків самогубства, дезертирства і самовільних відлучок. Капелани постійно залучаються до складу комісій із заохочення солдатів і офіцерів, розслідування провин, улагодження конфліктних ситуацій. Вони також виступають у ролі соціологів – консультантів і створення відповідного мікроклімату в підрозділах, займаються питання організації дозвілля і побуту у військовій частині, крім того вони організують і проводять зустрічі і бесіди з цивільно молоддю для пропаганди служби в армії.

Особлива роль приділяється капеланам у ході бойових дій, в кризових ситуаціях, коли вони морально і духовно підтримують тих, хто бореться, поранених, умираючих і військовополонених; допомагають медикам в наданні першої допомоги та в евакуації поранених; проводять богослужіння під час поховання загиблих. Духовний обов'язок капелана – завжди бути поруч із солдатом.

Досить успішно діють військово-релігійні служби ФРН, Польщі і в багатьох інших країнах.

Світовий досвід свідчить, що звертання до Бога особливо часто виявляється в умовах трансформаційних процесах. Поза цієї залежності не може знаходитись служба в армії.

Тому, можливо, назріли умови для створення розвинутої військово-церковної служби в Україні. Русь-Україна створювалася, трималася і рятувалася православною вірою. Протягом тисячоліття православ'я залишалося живою душею української нації, фактором протидії негативним тенденціям об'єктивної дійсності. Ідеологія об'єднання українського народу, збереження його самобутності і завжди, протягом всієї української історії віра в Творця і служіння Батьківщині були нерозривні. Тому створення військово-церковної служби в Збройних Силах України, на наш погляд, обумовлено низкою певних обставин.

По-перше, визначення вектора спрямованістю трансформаційних процесів – побудови демократичного суспільства в Україні зі всіма необхідними атрибутами демократії. Насамперед мова йде про забезпечення прав і свобод громадянина, в тому числі і свободи совісті, а також створення умов для відправлення релігійних обрядів.

По-друге, крахом моноідеології складність процесу формування українсько національної ідеї, здатної консолідувати все суспільство. Релігія в цій ситуації може виступити як наднаціональна сила, що управляє долями людей і суспільств космічною опорою людських ідеалів.

По-третє, необхідність залучення церкви до системи цивільного контролю над збройними силами. Церква як інститут громадянського суспільства змогла б виступити, з одного боку, генератором високих духовних цінностей для військовослужбовців, а з іншого боку – допомогла б їм в пошуках Істини, сприяла встановленню здорового морально-психологічного клімату військових колективах. Становлення та розвиток військово-церковної служби в Україні вимагає врахування світового досвіду і особливостей релігійної ситуації в Україні. Безумовно, ті негативні моменти, що характеризують взаємовідносини християнських церков в Україні, ускладнюють цей процес. Очевидно, що протиріччя, які існують у взаєминах між конфесіями [5, с. 17], не повинні поширитися на військові колективи. В цих умовах, чи не єдиним варіантом гармонізації релігійної атмосфери в українському суспільстві і Збройних силах України та розбудови міжконфесійних відносин на засадах імперативів толерантності більшість вчених розглядають толерантність, як невід'ємне суспільне благо та норму соціального життя. Феномен толерантності в усій своїй багатоманітності був і залишається предметом численних досліджень науковців. Зокрема, фундаторами розробки проблеми толерантності були М. Бубер, В. Вольтер, Є. Дюркгайм, І. Кант, Дж. Локк і Ж.-Ж. Руссо. В контексті проблем міжконфесійних відносин, формування принципів толерантності, налагодження міжконфесійного діалогу та державно – церковних стосунків ґрунтовні дослідження зроблені вітчизняними і російськими вченими М. Бабієм, В. Бондаренко, С. Здруком, В. Саухом, П. Яроцьким та ін. З цього приводу А. Кобетяк пише : «В умовах глобалізації потужної етнокультурної інтеграції толерантність постає чи не єдиним способом гармонізації релігійної ситуації в Україні та уникнення міжконфесійної ворожнечі. Механізмами гармонізації міжконфесійних відношень на засадах толерантності є набуття принципу свободи совісті та загальної рівності релігії, зростання віросповідної активності громадян, відкритість нашої країни світовому досвіду розбудови толерантних відносин в релігійні сфері тощо» [6, с. 9].

Уявляється, що військово-релігійна служба Збройних Силах України могла б вирішувати такі завдання : сприяння духовному відродження війська; задоволення духовних запитів військовослужбовців і усунення можливих конфліктів між їх свідомістю і характером виконуваних бойових завдань; формування світогляду воїна – громадянина, створення моральної моделі повсякденної поведінки; підтримка морально-бойового духу в екстремальних умовах, особливо у воєнний час; згуртування військового колективу.

Безумовно, проблема взаємодії релігії та армії є дуже складною, особливо в державах, що переживають трансформаційні процеси. Просуваючись шляхом розбудови демократичного суспільства, ми повинні думати насамперед про Людину, про забезпечення її прав і свобод, у тому числі й свободи совісті і віросповідання в збройних Силах України. Військово-релігійна служба покликана не замінити нині діючий інститут виховної роботи, а стати додатковим каналом щодо формування високих патріотичних якостей у Збройних захисників Батьківщини.

Література

1. Стрекозов В. Г., Королев Г. Н. Свобода вероисповедания и статус военнослужащих : проблемы и суждения // Государство и право. – 1994. – № 5. – С. 54-61; Требін М. П. Віра і

військо // Сучасність. – 1999. – №12. – С. 38-46; Требін М. Збройні сили та релігія : світовий досвід взаємодії // Людина і політика. – 2000. – №1. – С. 42-49 та ін.

2. Требін М. П. История религии и свободомышлия : Курс лекций. – Х. : Харковский военный университет, 1996. – 232 с.

3. Мозговой С., Данилов Н. Роль института военных священников в зарубежных армиях // Зарубежное военное обозрение. – 1997. – № 3. – С. 11-13.

4. Павлов А. В. Война. Армия. Религия. – М. : Воениздат, 1988. – 158 с.

5. Здіорук С. І. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти. – К. : НІСД, 1993. – 60 с.

6. Кобетяк А. Р. Імперативи толерантизації міжконфліктних відносин у сучасній Україні : Автореферат. канд. філософ. наук : 09.00.11 /Житомирський університет ім. І. Франка. – Житомир, 2015. – 18 с.

Володимир Федоренко (Житомир, Україна)

ВІЙСЬКОВО-ПРАВОВЕ ВИХОВАННЯ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ РЕФОРМУВАННЯ ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ІМПЕРАТИВІВ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Російсько-український конфлікт змушує по-новому оцінити роль соціально-гуманітарного знання і військово-правового виховання в підвищенні боєздатності Збройних Сил України, забезпеченні безпеки нашої держави. У будь-якій системі світопорядку велика увага приділяється військовій складовій, яка є у того чи іншого її полюса. У статті «Максимізація ентропії? Новий геополітичний порядок і інтернаціоналізація бізнесу» Стюарт Кербрідж (Кембріджський університет, Великобританія) сформулював теорію «гегемонії і стабільності», за якої міжнародні відносини можуть стабілізуватися тільки тоді, коли вони будуть регулюватися і контролюватися гегемонією сили [1, с. 62].

Цю ж думку поділяє професор політичних наук Гуттенберзького університету Вернер Вайденфельд, який визначаючи поняття «світова держава», третім (із шести) критерієм називає такі явища, як «випереджальний розвиток світової сфери, порівняльна невразливість і висока стимулююча здатність щодо інших держав» [2, с. 51]. Таким чином військова сила була і продовжує залишатися серйозною складовою в забезпеченні стійкого світового правопорядку взагалі і на регіональному рівні зокрема. Це ще раз підтверджує необхідність реформування Збройних Сил України та зміцнення військової дисципліни, військового правопорядку, як важливих складових реформування армії, та корінних змін в організації морально-психологічної підготовки і військово-правового виховання [3, с. 31]. Автори монографії військова служба правопорядку : історія створення, сьогодення та перспективи розвитку підкреслюють : «У діяльності щодо попередження правопорушень у військах, слід виділити три блоки напрямів:

- розроблення і реалізація державної політики, яка забезпечує утвердження в країні режиму законності та морально-етичних пріоритетів в поведінці громадян;
- створення оптимального (з точки зору співвідношення інтересів держави і особистості) організаційно-правового механізму, що регламентує проходження військової служби, з урахуванням соціального та правового захисту військовослужбовців;
- формуванням у військах ефективної системи правоохоронних органів.

Крім того, прямим напрямом у діяльності, щодо попередження правопорушень, можливо вважати виховну роботу командного складу» [4, с. 6].

Військово-правове виховання – це багатогранний соціальний феномен і зовсім не випадково ним займаються різні науки : соціальна філософія і соціологія, право і історія, військова педагогіка і військова психологія, військова наука і політологія.

Виходячи із специфіки, особливостей предмета, кожна з наук своїми засобами, за допомогою свого категоріального апарату досліджує військово-правове виховання в різних аспектах, з різних точок зору, вивчає тільки визначені зв'язки і відношення. Проблеми загальнометодологічного плану, питання самої великої ступені загальності і перш за все : сутність, зміст, принципи військово-правового виховання, система, ефективність, взаємозв'язок військово-правового виховання і військово-правової соціалізації

військовослужбовців, традиції і патріотизм в системі військово-правового виховання як чинники національної ідентичності військовослужбовців, оцінка ефективності військово-правового виховання, передбачають для свого дослідження засобів філософії і соціології. В свій час логіка наукового дослідження привела А. Енштейна до висновку: «Якщо під філософією розуміти пошук знань в найбільш загальній і найбільш широкій формі, то її, очевидно, можливо вважати матір'ю всіх наукових пошуків» [5, с. 317]. Інші науки, в свою чергу, збагачують філософію результатами своїх досліджень військово-правового виховання. При цьому в процесі становлення різних рівнів та «поверхів» наукової методології саме загальнонауковий її рівень починає грати роль безпосередньої ланки зв'язку всезагальної філософській методології, як вищого типу методологічної рефлексії і науки з більш нижчими ступенями цієї ієрархічної драбини – рівнями спеціально-наукової методології. В цьому випадку ми маємо справу з інтеграцією різних аспектів, а ця сторона завжди пов'язана з філософією, яка є інтегратором знань про людину та її виховання.

При дослідженні військово-правового виховання необхідно враховувати стан українського суспільства, стан Збройних Сил України, стан військової практики, норми соціального життя, в тому числі і толерантність, яка розглядається, як невід'ємне суспільне благо, що набуває особливої актуальності в сучасних умовах реформування Збройних Сил України. Феномен толерантності у всій своїй багатомірності був і залишається предметом численних досліджень науковців. Зокрема фундаторами розробки проблеми толерантності (у її історичній ретроспективі) були М. Бубер, В. Вольтер, Е. Дюркгейм, І. Кант, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо. Заслужують на увагу і фундаментальні праці вітчизняних дослідників.

Розкриваючи сутність поняття «толерантність» А. Кобетяк підкреслює: «філософська релігієзнавча література пропонує різні підходи до розуміння толерантності. Однак у більшості з них домінує позиція, за якою толерантність розглядають як невід'ємне суспільне благо та норму соціального життя, що набуває особливої актуальності в умовах стрімкого зростання інтеграційних та глобалізаційних процесів у сучасному світі» [6, с. 1].

Враховуючи, що в основі процесу військово-правового виховання (див рис.1) лежить досить складна система суб'єктивно – суб'єктивних відношень, то безумовно його ефективність буде визначатись і характером цих відносин. В літературі ці відношення характеризують загалом як військово-службові.

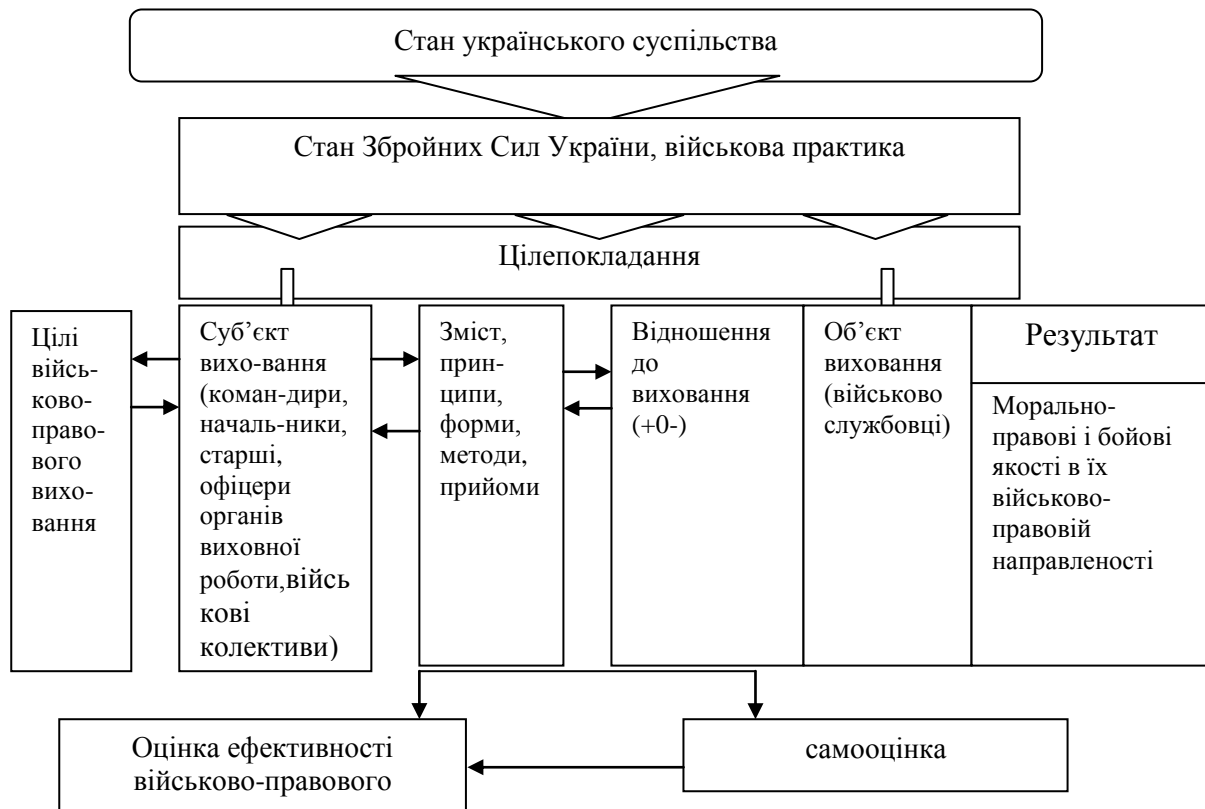


Рис.1

А серед них можна виділити : службово-функціональні (відношення посадових осіб в процесі реалізації функцій військової діяльності); суспільно-організаційні (відношення в системі суспільної роботи); особистісні відношення (побут, відпочинок, дружні відношення між військово-службовцями). Поряд з військово-службовцями в армії існують, як неформальні, так і суспільно-психологічні, міжособистісні відносини.

Виникає закономірне питання чи можливо розглядати цю складну систему відношень в армії в контексті толерантності. Для того щоб дати відповідь на це питання більш детально розглянемо систему відношень в Збройних Силах України. Кожен військовослужбовець виступає і як особистість і як посадова особа. В будь-якому відношенні військовослужбовців мають місце моменти керівництва – підлеглості і лідерства – визнання. Кожна функціонуюча група виступає і військовим колективом, і специфічним військовим підрозділом. Кожна з них будується на основі специфічних норм і характеризується особою природою сутності своїх компонентів. Формальна організація, яка домінує в армії, включає три підсистеми. Однією з них є підсистема чіткого розподілу посад, службових ролей з визначеними їм специфічними функціями і задачами. Універсальним принципом побудови цієї підсистеми служить ієрархія, яка визначається в армії через систему офіційних посадових відношень нерівності, службового підпорядкування. Вона носить лінійний характер. В ній кожен командир, начальник сам комусь підпорядкований, за першим закріплюються засоби контролю за посадовою поведінкою інших. Другою підсистемою формальної частини армії є блок службово-посадових, організаційних відношень функціональних залежностей, які виступають засобами службового спілкування. Організація посадових відношень пов'язана з тим, що військовий колектив, підрозділ виконують певні функції, а в середині їх кожен військовослужбовець займає певну посаду. В наслідок чого вони знаходяться в силу поділу військової діяльності в визначених об'єктивних відношеннях між собою. Така система взаємної відповідальності і співробітництва надає армії стійкості як організації.

Третьою підсистемою формальної частини армії є сукупність регуляторів (санкцій, норм, форм примусу і стимулювання) необхідних для координації функціональної діяльності військовослужбовців, військових колективів і засобів контролю, отриманих для підпорядкування загальним цілям – завданням і виникаючим задачам. Так в системі внутрішньоєдиних і взаємодіючих соціальних норм, які регулюють відношення в області військової справи, діють політичні, правові, моральні і інші норми, які прийнято називати загальним терміном «військово-правові норми». Норми права, які складають правову основу діяльності військовослужбовців є невід'ємною складовою частиною всього загальноукраїнського права. Вони не тільки регулюють суспільні відносини в військовій сфері, але і служать засобом виховання воїнів в дусі патріотизму, законності і правопорядку. Але правові норми в умовах військової діяльності мають більш широкий спектр, тому, що їх виконання часто пов'язане з ризиком для життя людей, що накладає специфічні особливості на ці норми. Більшість правових вимог до військовослужбовців закріплено в особливих нормативних актах : військовій присязі, загальновійськових і бойових статутах, настановах, інструкціях і т.ін. Ці особливості визначеним чином впливають не тільки на методи регулювання військово-службових відношень, але і на характер зв'язку норм права з іншими соціальними нормами, які діють в сфері військової діяльності. Тут слід підкреслити тісний зв'язок норм права з моральними нормами. На відміну від правових норм виконання яких забезпечується державними адміністративними органами, в нормах моралі інтереси і потреби суспільства знаходять вираз в вимогах, які підкріплені силою суспільної думки, прикладу, традицій і звички. В них знаходять відображення моральні погляди, переконання і почуття людей, які отримали суспільну значущість і у сукупності являть форму суспільної свідомості. Але моральні норми неможливо відносити тільки до області моральної свідомості чи моральної практики.

Будь-яка моральна норма включає в себе факт свідомості і є способом його реалізації. Тут має місце діалектичний взаємозв'язок : моральна свідомість формує моральні норми, а моральні норми регулюють моральні відносини. У військово-нормативних актах юридично закріплені навіть прості норми моралі : дотримання ввічливості і такту у відношеннях між військовослужбовцями, віддання військової честі, звернення один до одного на «Ви» та інше. В умовах цивільного життя такі норми, як правило, виходять за рамки правового

регулювання. Взаємодія моральних і правових норм в сфері військової діяльності часто виступає як взаємний вплив на об'єктивно існуючі і періодично мінливі форми і засоби суспільного регулювання відносин в військових колективах. Тут справа в особливостях військової служби, в її специфіці. Специфіка морально-правового регулювання відносин полягає в тому, що значна частина норм моралі закріплена в статутах, які мають силу закону, інших законах і як наслідок вони мають правову силу. Не виконання окремих норм моралі для військовослужбовців є одночасно порушенням юридично закріпленої норми. Так, вимоги статутів, настанов і інструкцій відносно експлуатації бойової техніки і використання озброєння спирається не тільки на юридичні, а й моральні основи. Це характеризує особливість і складність всієї системи регулювання військових відносин, закріплення їх і потребує ґрунтових наукових досліджень з боку науковців. З цього приводу професор І. Руценко зазначає: «Важливим загальнодержавним завданням є мобілізація наукового потенціалу, у т. ч. здібних соціологів, соціальних психологів, політологів для виконання робіт в галузях соціології національної безпеки та військової соціології» [7, с. 32].

Крім військово-службових не меншої уваги з боку науковців потребують як неформальні, так і соціально-психологічні міжособистісні відносини. Проведення аналізу складної системи взаємовідносин, як і сама військова практика підтверджують думку, що в сучасних умовах толерантність є необхідною умовою удосконалення, гармонізації міжособистісних відносин в Збройних Силах України, а, відповідно, і передумовою підвищення ефективності військово-правового виховання.

Таким чином, система військово-службових відносин є надзвичайно складною і специфічною і дуже важливо, щоб ці взаємовідносини будувалися на основі толерантності. Суб'єкт виховання в сучасних умовах у своїй практичній діяльності має враховувати основні імперативи толерантності: конструктивний діалог, любов до побратимів по зброї, повага, справедливість, совість, на основі яких можлива оптимізація процесу військово-правового виховання і підвищення його ефективності. Безумовно, їх застосування повинно відбуватися з урахуванням специфіки військової служби й завдань, які стоять перед підрозділами.

Література

1. Almond G., Verba S. The Civic Culture – Princeton : Princeton University Press, 1993.
2. Требін М. П. Армія у політичному просторі і демократії // Сучасність. – 2000. – № 6. – С. 49-54.
3. Кузнецов Ю. Психологи для учасників АТО // Військо України – 2014.– № 9 (168). – с. 30-35.
4. Військова служба правопорядку: історія створення, сьогодення та перспективи розвитку. – Житомир, «Полісся», 2012. – 24 с.
5. Эйнштейн А. Собр. науч. трудов в 4-х томах. – М., 1967. – Т. IV. – 543 с.
6. Кобетяк А. Р. Імперативи толерантизації міжконфліктних відносин у сучасній Україні : Автореферат канд. філософ. наук : 09.00.11/Житомирський університет ім. І. Франка. – Житомир, 2015. – 18 с.
7. Руценко І. П. Війна і соціологія // Оборонний вісник. – 2014. – № 7. – С. 28-35.

Наталія Хом'як (Житомир, Україна)

ЗРОСТАННЯ МІСЬКОЇ АГРЕСИВНОСТІ ЯК ВИКЛИК СУЧАСНОГО УРБАНІЗОВАНОГО СВІТУ

Масштабність змін у сучасному світі надає особливу значущість проблемам, які пов'язані з роллю міст в суспільному і культурному розвитку. Сьогодні ми не маємо чітко визначеного статусу міста в сучасній культурі. Саме міста є і головним стрижнем усіх протиріч сучасної культури, а з другого боку, – основним фокусом її досягнень. Це дає зумовлює необхідність дослідження всього спектру проблем, пов'язаних з розвитком міської культури та пошуком сутнісних характеристик міста як соціокультурного феномена.

Проблема розвитку міст пов'язана з процесами соціокультурних змін і трансформацій у сучасній Україні. Міста як реальні фактори цивілізації залишаються великою проблемою вітчизняної культури. Водночас, на основі аналізу тенденцій світового культурного процесу

можна зробити висновок, що саме місто є тим генератором цивілізаційних змін і єдиним джерелом подолання породжених ним же протиріч.

В Україні не достатньо дослідницьких проєктів, які перенесли б процеси розвитку міської культури в площину соціально-філософського аналізу. Адже вивчення міських процесів дозволяє не лише побачити їх крізь призму універсальних характеристик культури, а й пов'язати із сучасною проблематикою цивілізаційного розвитку. Це, в свою чергу, відкриває можливість звернутися до проблемного і предметного рівня, на якому можливе пізнання механізмів розвитку культури.

Якщо уся попередня урбаністика намагалася створити «ідеальну» модель феномена міста, показати його позитивну роль в сучасному суспільстві й культурі, то її критичний напрям розвинув О. Шпенглер. Саме він вказав на негативну сторону розвитку сучасної цивілізації, в тому числі й на роль міст у цьому процесі.

Проблеми міського середовища опосередковано розглядалися в багатьох соціально-філософських дослідженнях. Зокрема, початком формування проблематики, пов'язаної з міським середовищем є концепція урбанізму як способу життя Л. Вірта, який узагальнив усі попередні дослідження [1]. Але лише у 60-70 роках ХХ ст. проблеми міського середовища набули небаченої популярності. Якщо попередні дослідження в основному стосувалися екології міст, то в цей період зростає інтерес до питань міської культури як складової середовища людини.

Підвищується роль антропологічної проблематики в урбаністиці, відбувається пошук культурного виміру міських структур й елементів міських форм і критеріїв якості міського середовища. Згідно з цим В. Іванов стверджує, що «культура виражає самодіяльний, а отже, і вільний, творчий характер життєдіяльності людей» [2, с. 10]. Разом з тим, філософ зазначає, що «форми цієї життєдіяльності не вибираються довільно, а задані людям соціально-історично» [2, с. 10].

Дослідження охопили різні галузі наукового знання: соціологію, культурологію, соціальну психологію, антропологію, соціальну психологію, теорію містобудівництва та ін. Значний внесок у розробку названих проблем зробили Р. Баркер, А. Баттімер, К. Лінч, Л. Мамфорд, Є. Рельф, Т. Стюард та інші дослідники. Істотну роль в дослідженні міської культури з позицій семіотики відіграли праці Р. Барта, Ф. Шює, У. Еко. В останні роки з'явилися публікації, які дозволяють говорити про посилення наукового інтересу до проблем міської культури, в тому числі й критичного характеру відносно культурно-середовищної проблематики. Прикладом таких досліджень слугують праці М. Кастелса [3, с. 51], що свідчить про її актуальність і відкритість для подальших досліджень.

Сучасна культурна антропологія констатує приватизацію і комерціалізацію суспільного простору. Функції культурних зон перебирають на себе торгові центри, супермаркети, стадіони, кафе і ресторани, куди доступ також обмежений за принципом прибутку і типом споживання. Саме на цей аспект звертає увагу Д. Джейкобс у праці «Життя і смерть великих американських міст» [4]. З розвитком сучасного міського індивідуалізму міська людина стає німою, вербальні зв'язки між незнайомими людьми ускладнюються. Адже кафе, універмаг, залізниця, громадський транспорт, автобусні зупинки і метро стали місцями споглядання, а не місцем для спілкування. Відбувається певне закупування у «закритих селищах» («*gated communities*») і сегрегованих місцях відпочинку, що призводить лише до поглиблення страхів перед відкритим громадським простором [5]. Люди прагнуть сховатися в соціально гомогенних спільнотах, проте вони потрапляють у замкнене коло. Але візуальне середовище міста створює загальний комунікативний простір, що сприяє зниженню міської соціальної напруженості і страхів.

Світ міста породжує урбанізовану людину. Саме людина виступає єдиною істотою, здатною створити середовище свого існування – місто. Людина міського типу є працьовитою, але байдужою до інших. Вона велику увагу приділяє удосконаленню власного тіла, через заняття у спортивних залах та фітнес клубах намагається покращити фізичну форму, але нехтує духовністю. Засоби масової інформації обговорюють, що завгодно: інтимні стосунки, засоби гігієни, гардероб, але не питання людського існування, адже філософія лякає людей. Тривожність – одна з ознак, яка є результатом надлишку інформації.

Сучасна міська людина намагається бути в курсі усіх соціальних процесів, що породжує неспокій й агресивність. Намагання зробити кар'єру, зайняти високе місце в соціальній ієрархії, мати престижну роботу, бізнес, високого класу автомобіль призводить до

підвищення темпів життя та втрату певних міжособистісних і сімейних зв'язків. Ще в 30-х роках минулого століття Л. Вірт у праці «Урбанізм як спосіб життя» [2] виділяв негативні психологічні ефекти міського життя, а саме: взаємну байдужість, безцеремонність, підвищене емоційне навантаження, відчуття тривоги, що породжує нервову напруженість, відсутність підтримки жителів через послаблені міжособистісні зв'язки мешканцівміст. А це, у свою чергу, призводить до посилення самотності людини. Міська людина згодом розуміє ілюзорність свого життя: все, що вона виробляє, належить переважно не їй. Індивід відчужується не лише від праці, а й від інших людей, від природи. Це призводить до роздратування, формує песимізм, прагнення шляхом агресивних дій виправити ситуацію. Як зазначали Е. Фромм, Г. Марсель, світогляд міської людини переважно визначається зовнішнім Мати, а не внутрішнім Бути.

Агресивність людини – це риса, що зумовлена потребою в самореалізації і самоактивізації. Агресія (від лат. «*aggredi*» – нападати) – специфічна форма деструктивної поведінки, яка характеризується завданням шкоди предмету чи предметам, людині або групі людей. Чим відрізняється агресія від агресивності? Агресивність – це відносно стійкий емоційний стан, властивий особистості, який виявляється у гніві, злості, роздратованості та є передвісником агресії. Отже, агресивність – це емоційний стан, а агресія – це форма поведінки.

Для зняття напруги місто породжує святковий час, який, на відміну від повсякденного, характеризується високим рівнем емоційності, інтеграції та комунікабельності (наприклад, святкування дня міста, Дня Незалежності тощо). Саме святковий час постає як форма подолання відчуження і напруги, що виникають у повсякденності. Обидві часові структури існують у діалектичній взаємодії й утворюють внутрішню пульсацію міського життя: повсякденний і святковий час акумулюють та реєструють досвід міста, його видиму і невидиму культурну реальність, у якій доводиться щодня жити городянам [6].

Як слушно зазначає М. Карповець, місто, віками впливаючи на людину, витворило норми та правила поведінки, спрямовані на можливість безконфліктного існування якомога більшої кількості людей на обмеженій території. Саме місту ми завдячуємо формуванням механізмів, способів нейтралізації територіальної агресії. Для подолання негативних тенденцій міської агресії відомий науковець К. Лоренц пропонує розвивати спорт, переорієнтовувати населення на мистецтво, науку та сміх [7].

Конструктивним способом подолання агресивності є вирішення економічних, соціальних, культурних проблем, насамперед молоді, як специфічної демографічної категорії. Дотримуючись громадянських і політичних прав молоді, ми таким чином формуємо у неї ціннісні орієнтації, що відповідають цілям й інтересам національної держави та всього українського суспільства, а також узгоджуються з сучасним розумінням загальнолюдських цінностей [8].

Означена проблема може бути вирішена за активної участі філософів-компаративістів шляхом вивчення світового етично-філософського досвіду, порівняльного аналізу етичних систем, концепцій і понять різних культур, виявлення спільних і прийнятних для всіх цінностей та настанов, а також реалізація принципу толерантності [9, с. 58].

Толерантність сьогодні – не просто філософський ідеал, а умова виживання. Адже без формування взаємної терпимості цивілізації, культури, нації, соціальні групи й окремі люди, що конфліктують, можуть просто знищити себе. Складність реалізації ідеї толерантності полягає в непорозумінні між Я та Іншим. Важливим способом розв'язання зазначеної проблеми є налагодження діалогу між сторонами, що конфліктують. На думку Є. Бистрицького, толерантність слід розглядати як спосіб дії (поведінки), спроможний утримати конфліктуючі сторони від актуального насильства, тобто як свідоме творення ситуації толерантності» [10, с. 149]. Учений зазначає, якими є умови ситуації толерантності. Насамперед – це здатність домовлятися, тобто замінювати можливість реального силового зіткнення мовно-комунікативними та інформаційно-просвітницькими діями.

Отже, в умовах конфлікту ситуація толерантності – це ситуація створення умов аргументованої дискусії, спрямованої на досягнення угоди. Адже саме «політика толерантності вважається регулятивним ідеалом герменевтичної філософії» [10, с. 157].

Література

1. Вирт Л. Урбанизм как образ жизни [пер. с англ. В. Г. Николаева] // Избранные работы по социологии. – М. : ИНИОН РАН 2005. – С. 93–118 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.hse.ru/data/2010/11/02/Вирт%20- % 20урбанизм.doc](http://www.hse.ru/data/2010/11/02/Вирт%20-%20урбанизм.doc)
2. Иванов В. П. Мировоззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мировоззренческая культура личности. – К. : Наукова думка, 1986. – 207 с.
3. Якубіна В. Л. Комунаційно-технологічна природа людини у концепції інформаційного суспільства Мануеля Кастельса // Культура народів Причорномор'я : Научний журнал. – Кримський научний центр Національної академії наук і Міністерства освіти і науки України, Тавричеський національний університет ім. В. І. Вернадського, Межвузовський центр "Крим". – АРК, Симферополь, 2008. – № 130. – С. 51-53.
4. Публічне простір в соціології міста. Проблеми публічного простору в Петербурзі. Лекція [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http:// www.urban-club.ru/?p=89](http://www.urban-club.ru/?p=89)
5. Желнина А. «Здесь как музей» : торговый центр как общественное пространство [Электронный ресурс]. – Режим доступа :
6. Карповець М. В. Осмислення соціального конфлікту через категорію «часо-простір» у місті [Текст] // «Конфлікт і примирення крізь призму віри» (Львів, 16–18 березня 2008 р.) : матеріали міжнародної наукової конференції. – Львів : Вид-во «УКУ», 2009. – С. 52–55.
7. Карповець М. В. Міська ідентичність як відкритий проект людського буття // Гуманітарний часопис. – 2012. – № 2. – С. 20-27.
8. Тарасенко В. Криза соціального самовизначення в Україні. До питання про соціальну ідентифікацію українського суспільства // Віче. – 2000. – № 11. – С. 58–68.
9. Березяк О. Проблема толерантності у комунікативній філософії // Вісник Львівського університету. – Серія філософія. – 2009. – Вип.12. – С. 67-73.
10. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. – К. : Політична думка, 1997. – С. 141-153.

СУЧАСНИЙ СВІТОВИЙ ПОРЯДОК : ВИПРОБОВУВАННЯ ТОЛЕРАНТНІСТЮ*Демір Гьокхан (Київ, Україна)***ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЇ І ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ**

Міграція, рух народів на земній кулі – константа світової історії. Глобалізація через потужну інфраструктуру зв'язку й транспорту значно полегшила міграцію, надала їй масового характеру, інтенсифікувала та ускладнила міграційні потоки. За даними Департаменту економічного й соціального розвитку ООН, у 2013 р. 232 млн. людей (3,2 % усього населення світу) проживали поза межами своїх країн (для порівняння : у 2000-у р. таких було 175 млн., а у 1990-у – 154 млн.). Сьогодні майже не залишилося країн, яких би не торкнулися міграційні процеси. Розвинені країни Півночі дають притулок 136 млн. мігрантів, три чверті іммігрантів приймають країни Європи (72 млн.) та Азії (71 млн.) [1]. В останні роки чисельність мігрантів починає зростати в геометричній прогресії. Так, за вісім місяців 2015 р. до Європи тільки через Середземне море прибуло понад 350 тисяч мігрантів [2]. На думку дослідників, умови, які штовхають людей вимушено залишати свої домівки, лише погіршуватимуться в майбутньому.

Набуваючи в останні роки яскраво виражений етнополітичний та етносоціальний характер, міграція вносить корективи в життя місцевих соціумів, впливає на політику, яка проводиться суверенними державами, а також змінює особистісні характеристики тих, хто змушений переселятися на інші території в пошуках спокійнішого життя і кращого майбутнього. Мультикультуралізація і поліетнізація багатьох держав як результат глобалізації (міграції, біженці, свобода пересування, міжнаціональні шлюби та ін.) гостро ставлять питання про соціалізацію інонаціональних груп, їх лояльність новій батьківщині, спільні цінності й національну ідентичність, з одного боку, і толерантизацію суспільних відносин – з другого. Як засвідчують практика й дослідницькі проекти, толерантна свідомість мігрантів і місцевого населення складаються із неоднозначних, часто взаемовиключних уявлень про ідентичність, етноси, культуру, релігії, конкретні події, факти і людей.

Вплив міграції на демографічну та соціально-економічну ситуацію в країнах перебування має суперечливий характер. За умов економічного зростання іммігрантів можуть сприймати як «корисних», навіть «необхідних», і це може породжувати більшу толерантність до їх присутності. Натомість тертя посилюються, коли економічний розвиток уповільнюється, а економіка перебуває у кризовому стані й серед корінного населення зростає безробіття. У такому випадку ставлення до мігрантів часто неприхильне, особливо до некваліфікованих робітників.

Групи іммігрантів однакового походження і культури схильні формувати в суспільстві, яке надало їм притулок, етнічні громади. Тим самим проблема адаптації й інтеграції іноземців переросла в зовсім іншу – проблему співіснування корінного населення з новоутвореною національною меншістю. Якщо ліві, говорячи про проблеми інтеграції мігрантів у західне суспільство, віддають перевагу терміну «включення» (*insertion*), то праві – терміну «асиміляція». Хоча деякі країни й засвідчують високі рівні натуралізації мігрантів (Австралія, Австрія, Канада, Німеччина). Проте найскладніше інтегруватися представникам мусульманського світу. Іммігранти європейського походження (Польща, Україна, Росія та ін.) адаптуються в західних країнах значно швидше. Безумовно, і в процесі їхньої інтеграції виникають певні труднощі. Однак у культурі цих народів є багато рис, які об'єднують їх з європейцями, насамперед християнська релігія, що полегшує взаємовідносини і взаєморозуміння між населенням країн-прибуття і іммігрантами та наступну їх інтеграцію.

Додаткові труднощі спричинила й зміна світоглядних орієнтацій іммігрантів. На відміну від попередніх хвиль еміграції, нинішні мігранти часто не намагаються повномасштабно інтегруватися в суспільство, оволодіти мовою країни перебування, прийняти усталені в ній традиції, звичаї, спосіб життя, культуру. Особливо чітко це виявляється у тих випадках, коли йдеться про іммігрантів конфесій, відмінних від конфесій місцевого населення. Вони все частіше розглядають себе як стійку національну меншість, яка чітко усвідомлює свою етнічну специфіку, свої інтереси і можливості їх відстоювати, використовуючи політичні й правові засоби, що закріплені в суспільстві, яке їх прийняло [3, с. 1068-1069].

Сьогодні Європейський Союз є одним з найбагатших у світі економічних регіонів. Більшість членів ЄС мають розвинені й найкращі у світі системи соціального забезпечення, а тому є надзвичайно привабливими для мігрантів, біженців, переселенців. Враховуючи, що європейське населення старіє і скорочується, континент гостро потребує мігрантів. Проте багато хто в Європі виступає категорично проти міграції, відчуває загрозу від іммігрантів та біженців. Якщо раніше серед європейців була поширена індиферентність і часткове зростання толерантності їхніх суспільств до носіїв інших культур, мов, релігій, то нині наростають антимиграційні настрої і посилюються заходи щодо обмеження притоку мігрантів, лунають заклики до ізоляції, масових депортацій і зведення нових мурів і парканів. По всій Європі ксенофобія і відвертий расизм досягають неймовірних рівнів, а націоналістичні, навіть ультраправі партії набирають обертів і підтримки [4, с. 3].

Останнім часом у потоці нових іммігрантів істотно зросла питома вага вихідців із країн з мусульманським населенням. Вони принесли з собою менталітет, спосіб життя і систему цінностей, які з великими труднощами поєднуються з менталітетом, способом життя і ціннісними орієнтаціями переважної більшості корінного населення Європи. Їх спосіб життя далеко не «європеїзований», і вони опинилися в досить складній ситуації. Їхні сім'ї, залишивши свою країну, зовсім не намагаються забути рідну мову, звичаї і релігію. Мусульмани в європейських державах дедалі більше замикаються у межах власного культурного, конфесійного, мовного середовища і намагаються витворити щось на кшталт «паралельного суспільства», адаптуючи «європейське довкілля» під звичний спосіб життя.

Масове звернення до ісламських цінностей та інститутів дедалі більше виконує функцію соціально-психологічної (а останнім часом – і політичної) реакції іммігрантських мас на оточуючу дійсність. Для мусульман, що проживають в Європі, асиміляція – це багато в чому небезпека відмови від ісламу і, що ще «страшніше», – потенційна можливість прийняття християнства. Для мусульманина іслам – невід'ємна частина не тільки культури, а й соціально-політичного життя. Все те, що пропонується іммігрантам прийняти і є частиною французького, німецького, англійського та інших суспільств та європейської цивілізації загалом – і закони, і мова, і культура, багато в чому асоціюється для мусульман саме з християнством.

Іммігрантські анклавні у розвинених країнах, які нерідко є зліпками тих суспільств, з яких вони вийшли і зберігають з ними зв'язок, роздираються протиріччями культурної ідентифікації. Будучи часто маргінальними в країнах прийому, мігранти є вельми чутливими до спрощених «фундаменталістських» ідей. Намагаючись позбутися культурної роздвоєності і, як видається, знову набути своє цілісне «Я», вони нерідко опиняються в опозиції до суспільств, які їх приймають. Ця опозиційність інколи набуває крайніх агресивних форм. Зрозуміло, не всі мусульмани дотримуються радикального ісламу і критично ставляться до західних звичаїв, цінностей і ще менше схильні до актів насильства.

Інколи сам фізичний образ іммігранта викликає неусвідомлене відторгнення у місцевих жителів. Вони взаємно ворожі не лише тому, що іммігранти не говорять (чи погано говорять) французькою, англійською, італійською чи німецькою мовами, не тільки із-за відмінностей європейської логіки і поведінкової психології мусульманина в чужому світі, а й просто із самої сукупності всіх обставин, які самі по собі є знаковими для всіх, чиї «особливості» стають такими саме в іншому життєвому контексті. Вже, скажімо, сама зовнішність мусульманина, араба чи бербера – свого роду символ, збирання всіх якостей «іншого», «чужого», якими може володіти апріорі тільки іммігрант, чорноробочий, житель окраїни, взагалі як деякий збірний, негативний образ, нерідко нав'язуваний ЗМІ і який накладається на «негативні» спогади [4, с. 88].

Важливо також диференціювати різні типи іммігрантів. По-перше, є іммігранти, які культурно й соціально-економічно подібні до більшості в країні їх прийому (наприклад, британці в Новій Зеландії і США, німці в Австрії). По-друге, є іммігранти, яких спершу дискримінували, як-от ірландців у Британії або поляків у США, і які схильні формувати етнічні громади та зберігати в їх межах свою культурну та мовну спадщину, а тепер цілком інтегрувалися у суспільство-господар і набули громадянства. І, нарешті, є іммігранти, яким властиво поділяти деякі особливості фенотипу, що відрізняють їх від більшості населення, і які живуть у відносно замкнених етнічних громадах, часто за значної расової дискримінації й соціально-економічної упослідженості. Крім того, іммігранти варіюються залежно від

тривалості часу, який вони планують провести за межами своєї батьківщини. Є сезонні іммігранти, інші значну частину свого життя проводять у країні-господарі, а ще інші вирішують оселитися в новій країні назавжди [5, с. 87].

Західні нації відчувають небезпеку зсередини. Вони не впевнені, наскільки толерантними їм належить бути і що потрібно толерувати. Захід обстоює полікультурність і в той же час сліпо плекає і фінансує культурне розмаїття, не звертаючи увагу, наскільки ці цінності й принципи, яким він сприяє, сумісні з правами людини і такими цінностями, як свобода, гендерна рівність, рівність перед законом, толерантність і відокремлення церкви від держави. Повага до культурного розмаїття не означає сліпої підтримки тих традицій і цінностей, які суперечать принципам ліберального демократичного суспільства. Як слушно зазначає Монтсеррат Гібернау, «ліберальні демократії не повинні толерувати – поширювати й фінансувати – альтернативні культури, які не поважають принципів демократії, рівності прав, свободи і толерантності. Межу толерантності слід провести саме там, де якийсь аспект конкретної культури підточує самі принципи демократичного суспільства, які дають їй змогу існувати та розвиватися в його межах» [5, с. 251].

Зростаюча міграція, з якою Європа наразі стикається сьогодні, криється в серйозних кризах в її власному регіоні. Очевидно, що ЄС має істотно зміцнити свою загальну зовнішню політику і політику безпеки, зокрема Європейську політику сусідства, з метою ефективнішого усунення причин міграції. Створення вакууму легітимності для ксенофобії, яку тепер заповнюють націоналісти і расисти, є наслідком як відмови держав-членів ЄС від проведення і підтримки таких реформ, так і не в останню чергу власне їх бездіяльності. Разом з тим, у довгостроковій перспективі в умовах постаріння населення європейці не можуть мати економічного процвітання, високого рівня соціального забезпечення без залучення робочої сили мігрантів. Відтак європейці повинні перестати ставитися до мігрантів як до загрози, а натомість – як до нової можливості.

Література

1. 232 Million International Migrants Living Abroad Worldwide – New UN Global Migration Statistics Reveal [Electronic Resource]. – Mode of access: <http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm> (s.a.).
2. Кількість мігрантів, що прибули до Європи, перевищила 350 тис. осіб // День. – 2 вересня 2015. – С.3.
3. Фішер Йошка. Європейський міграційний параліч // День. – 28-29 серпня 2015. – С. 3.
4. Деминцева Е. М. Магрибское сообщество во Франции: формирование диспоры и политика интеграции // Восток (Oriens). – 2008. – № 1. – С. 83-97.
5. Гібернау М. Ідентичність націй / Монтсеррат Гібернау. – К. : Темпора, 2012. – 304 с.

Марія Киризвас (Днепропетровск, Украина)

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В ИНФОРМАЦИОННО – МИФОЛОГИЗИРОВАННОМ ОБЩЕСТВЕ

Кровавый XX век, показавший «изнанку» человеческой природы, ценой миллионов человеческих жизней вернул мировое сообщество к идеалам гуманизма, свободы и толерантности. Теперь значимость толерантности не нуждается в легитимации, и толерантность по-новому артикулируется среди культурного многообразия как в рамках одного общества, так и на интернациональном уровне. Понятие толерантности, устойчиво закрепившееся в правовой системе демократических государств, воспринимается как безусловное благо, необходимость которого для членов цивилизованного общества очевидна. Ежегодно печатаются сборники статей, материалы конференций и диссертаций, посвященные разным аспектам этого феномена и преумножаются исследования, направленные на закрепление толерантности в образовательной системе. Можно сделать вывод о том, что толерантность – это целесообразность, практическая необходимость, обеспечивающая мирное сожительство в поликультурной среде. Несмотря на поверхностную понятность вопросов толерантности, её статус и роль теряют прежнюю определённую в ситуации конца XX – начала XXI века, при уплотнении социальных связей, увеличении количества информации и чрезвычайно интенсивного технологического прогресса. Цель

данного сообщения – рассмотреть толерантность в контексте важнейших процессов, пронизывающих современное общество, а именно, информатизации и мифологизации.

Следует отметить, что мировое сообщество, пытающееся отправиться от шока XX века, отличается мозаичностью, культурным, религиозным и мировоззренческим плюрализмом. Однако, важно то, что неотрефлексированный плюрализм имеет тенденцию превращения в хаос, неупорядоченный поток, так напоминающий Броуновское движение. Обратная сторона плюрализма – отсутствие фундаментальности, асистемность и, порой, анти-системность. Это даёт возможность говорить о кризисе культуры, которая больше не хочет поклоняться одному Богу и одному философу. Эти характеристики, истоки которых можно найти уже в конце XIX – в начале XX века, значительно усугубились на фоне научного, технологического развития и преумножения информации [1, с. 5]. Так, постиндустриальный или информационный этап развития привносят в общество электронно-цифровую культуру, многовариантность электронных форм коммуникации и введение телекоммуникационных технологий в повседневную жизнь. Увеличение количества информации и её переизбыток происходят за счёт качества её содержания и способности современного индивида «фильтровать» – критично оценивать эту информацию и её источник. Эта не критичность и растерянность, вызванная нагроможденностью технологий и информации, вгоняет человека в панику, заставляя чувствовать себя растерянным и непонимающим реальность, а значит, и не владеющим ею. Таким образом, многосторонняя мифологизация общественного сознания предстаёт попыткой преодолеть технорациональность и прагматизм современной культуры.

Обращение к мифологии, характерное для философии постмодерна, напоминает о том, что миф как элемент сознания наличествует не только при до-логическом мышлении, но и сосуществует рядом с рациональностью и настроен на научно-техническое развитие. Миф даёт возможность вернуться в целостный, чувственный мир страстей и порывов, за которым так тоскует современный человек [2, с. 230]. Таким образом, мифологизация сознания не является достоянием только архаической эпохи, а присутствует в сознании неискоренимо, и воздействие мифа на восприятие реальности зависит от степени мифологизованности сознания конкретного индивида и его способности противостоять ей. Однако, сегодня миф – это не картинка из прошлого, обогащающая чувства, а некая опасная частность, способная преумножать себя. Миф не владеет обществом тотально, так как ему оказывается сопротивление в форме критичности и вопрошания, но опасность мифа состоит в том, что он может переходить в политическую сферу, что ведёт к созданию мифологем. Ещё Клод Леви-Стросс проводил параллель между мифологией и политической идеологией, хотя миф охватывает культуру в целом. Современная культура, рождающая новые мифы и соблазняясь ими, рискует потерять чувство реальности. Уже сегодня существует виртуальная реальность, симулякр действительности, помогающий размывать грани между реальным и воображаемым. Толерантность позволяет не потерять чувство реальности и не быть поглощенным мифом-сказкой. Современные реалии, каковыми они бы ни были, порождают потребность чувствовать границу действительного и воображаемого, и признание Инаковости здесь является ключевым моментом. Позиция другого, отличная от собственной позиции, вырывает человека из мифа и ставит его лицом к лицу к требованию осознать право Другого быть Другим.

Итак, информатизация и мифологизация являются определяющими для современной культуры. Они задают новые требования к мышлению и ставят под вопрос аксиологический аспект. Как было упомянуто ранее, человек растерян, и разнообразие становится для него фактом, который нужно принять. В рамках этого, человек не может отказаться от толерантности, так как она необходима для сосуществования различия в пределах одной социальной системы. Более того, толерантность предстаёт спасательным кругом, условием выживания и безопасности. Что касается информатизации, то следует заметить, что увеличение количества информации за счёт качества, а также не критичность некоторых её реципиентов обращается в популяризацию бессодержательных, порой абсурдных гигабайтов данных. Возникает вопрос, как примирятся с этой информацией не вступая во вражду с её проponentами. Для решения этой проблемы можно обратиться к Хабермасу, который разграничивал отношение к другим убеждениям, кардинально отличающихся от собственных, и к её представителям: «Толерантность фильтрует поток убеждений при

переході з когнітивного рівня, на якому продовжує існувати непримиримість екзистенційно суттєвих світоглядів, на практичний рівень, на якому власний етос в сприятливому випадку знаходить когнітивне звернення до права та моралі суспільства» [3, с. 53]. Сучасний світ, в якому сенс та бессенсність ідуть бок о бок, іноді змушує закривати очі на пануючий абсурд та зберігати терпіння. Іншими словами, важко говорити про толерантність, якщо на десять немислячих людей доводиться один мислячий. Великі потоки інформації дезорієнтують, а розмитий образ дійсності схильний до того, щоб уникнути зіткнення, замість того, щоб перейти межу.

Таким чином, в контексті інформаційного суспільства та міфологізації свідомості як індивідуальної, так і масової, толерантність є необхідною. Враховуючи світоглядний плюралізм епохи та, іноді, протилежність світоглядів поруч живущих людей, толерантність до носія цих світоглядів не зобов'язує до толерантності щодо їх змісту. Опасність тотальної міфологізації може бути подолаана за допомогою толерантності як такої, яка повертає свідомість із сфери вигадки та зіткнути з Іншою, яку слід прийняти. Толерантність в сучасній культурі – розумний вибір, який забезпечує мирне продуктивне співіснування різних культур. «Розвиток толерантності» повністю обумовлено змістом епохи, а відмова від неї є скоріше анти-раціональною та малоймовірною, ніж реально здійснюваною.

Література

1. Рейман Л. Д. Інформаційне суспільство та роль телекомунікацій в його становленні // *Вопросы философии*. – 2001. -№ 3. – С. 3-9.
2. Косарев А. Ф. Філософія міфу : міфологія та її евристична значимість. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Університетська книга, 2000. – 304 с.
3. Хабермас Ю. Коли ми повинні бути толерантними? Про конкуренцію світоглядів, цінностей та теорій. Доклад до дня Лейбніца в Берлін-Бранденбургській академії наук (29 червня 2002 г.). С. 45- 53.

Наталія Ковтун (Житомир, Україна)

ПРОБЛЕМА МЕЖІ ТОЛЕРАНТНОСТІ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ТЕРОРИЗМУ ЯК НЕКОНВЕНЦІЙНОЇ ФОРМИ ПОЛІТИЧНОЇ АКТИВНОСТІ

Процеси динамічних змін у сучасному світі, які супроводжуються наростанням конфліктів у сферах політичних, економічних, релігійних відносин між різними суб'єктами соціальної взаємодії, зумовлюють потребу переосмислення існуючих уявлень про сутність і природу феномена толерантності. Запобігти поширенню насильства у різних сферах соціальної буттєвості можна лише через моральне вдосконалення людини та поширення основних категорій гуманізму як засадничих цінностей співжиття індивідів.

На науковий рівень проблема толерантності виходить у політичній філософії Просвітництва. В її межах на фоні становлення громадянського суспільства в країнах Західної Європи толерантність розглядається як механізм подолання нетерпимості до чужих переконань, ідей, вірувань. При цьому розвиток ідеї толерантності у філософській парадигмі не вкладається у прогресистську схему, яка виходить з позиції про сталі зростання її рівня під час переходу від однієї історичної епохи до іншої. У контексті цього слід нагадати ідеологічну нетерпимість до проявів Іншості у тоталітарних і авторитарних суспільствах минулого століття або фанатичну релігійність в окремих сучасних теократичних державах.

Толерантність у значенні доброзичливого або поміркованого ставлення до індивідуальних або групових відмінностей реалізується в етнонаціональній, політичній, релігійній, соціальній і культурній сферах. Світоглядною основою толерантності є визнання в соціальному бутті індивідуального або суспільного різноманіття. На рівні суспільної свідомості толерантність проявляється у трьох основних видах – декларативній, реляційній та акційній. Декларативна толерантність реалізується у висловлюваннях, заявах, деклараціях, які експлікуються насамперед у політичній пропаганді. Натомість реляційна толерантність може не втілюватись ні у висловлюваннях, ні на практиці, але мати цілком реальний характер. У свою чергу, акційний різновид толерантності навіть всупереч атолерантним деклараціям і

ворожому ставленню, завбачує наявність достатнього рівня толерантності на практиці. У процесі соціальної взаємодії різні форми толерантності можуть накладатись одна на одну.

Як соціокультурний феномен толерантність визначається нормами, правилами, традиціями, усталеними у певному суспільстві. У межах закріпленого нормативного поля можливі різні варіанти поведінки – від толерантних до атолерантних. Перманентно у соціумі з'являються ініціатори перегляду усталених звичаїв і норм, які оцінюються ними як невідповідні (нетолерантні або надтолерантні). У сучасному суспільстві суб'єктами інновацій у сфері толерантності постають головним чином політичні й громадські діячі.

Водночас саме у політичній сфері поряд з етнорелігійною площиною соціальної взаємодії простежуються й крайні вияви атолерантності. Вони, властиві, насамперед, для терористичної діяльності як форми неконвенційної політичної активності. За усієї різноманітності визначень поняття «тероризм», затребуваним до нашого часу є підхід, наведений у «Соціологічній енциклопедії». Згідно з ним, тероризм (лат. *terror* – страх, жах) – це суспільно небезпечна діяльність, яка полягає у свідомому цілеспрямованому застосуванні насильства шляхом захоплення заручників, підпалів, убивств, тортур, залякування населення та органів влади, інших посягань на життя й здоров'я невинних людей, погроз вчинити злочинні дії з метою досягнення злочинних цілей [1, с. 397]. Співзвучне визначення було використане свого часу і в Законі України «Про боротьбу з тероризмом» (2003 р.). У залежності від спрямованості, тероризм поділяється на декілька видів. Так, актуальним є виокремлення «трьох форм тероризму (міжнародної, внутрішньої, об'єктної)», запропоноване ізраїльським Інститутом боротьби з тероризмом [2]. Міжнародний тероризм пов'язаний з терористичними актами на території іншої або інших держав. Типовим прикладом такого типу терористичних актів є вибух літака над м. Локербі у 1988 р. та терористична атака 11 вересня 2001 р. у США.

У соціально-філософській літературі виділяють також і «політичний, державний, ідеологічний, релігійний, кримінальний, націоналістичний, етнічний, повітряний, військовий, партизанський, ідеалістичний тероризм» [1, с. 397]. Політичний тероризм пов'язаний, насамперед, з боротьбою за владу та її утримання. При цьому використовуються незаконні насильницькі засоби, спрямовані на залякування опонентів.

Тероризм як специфічна форма деструктивної політичної активності має глибокі внутрішні і зовнішні передумови. У сучасному суспільстві, незважаючи на переконаність громадян у тому, що найрадикальнішими екстремістськими організаціями є загони ісламістів, на побутовому рівні вони все більше зіштовхуються з тероризмом на території власних країн. При цьому представники західного суспільства, за твердженням М. Решетнікова, замовчують, що терористами є й їх співгромадяни, які народилися, отримали освіту і виховання в їх добропорядному середовищі. Якщо й говорять про це, то позиціонують терористів, як «не зовсім європейців» або «не зовсім співгромадян». Це при тому, що за останні десятиліття майже третина (31 %) усіх терористичних актів відбулася на території Європи [3, с. 6]. Більше того, цей відсоток не зазнав тенденції до зниження у наступні роки.

Основною причиною посилення радикалізму і як наслідок атолерантної поведінки в сучасному світі є «криза переоцінки цінностей і самоствердження» у поєднанні зі схильністю піддавати сумніву ще усталені соціокультурні норми і правила на тлі юнацької агресивності [3, с. 6]. У західноєвропейських спільнотах ці тенденції посилюються нездатністю і небажанням значної частини емігрантів ідентифікуватись з відповідною європейською культурою. Радикалізм в емігрантських колах поглиблюється й через переконаність у соціальній і майновій несправедливості соціально-політичного устрою західноєвропейських країн серед значної частини емігрантів та їх нащадків.

Якщо говорити про пострадянські суспільства, то тут крайні форми політичного активізму і як наслідок вияви атолерантної поведінки щодо інших громадян або соціальних спільнот посилюються невдалими спробами економічного й соціально-політичного реформування та встановленням олігархічних режимів, які призвели до зубожіння і соціальної апатії більшості громадян. У таких умовах штучно привнесена демократія з негайно гарантованими конституцією правами та свободами за відсутності демократичної традиції і збереження тоталітарного типу самосвідомості соціуму, на думку М. Решетнікова, створює «живильне середовище» для розмноження вірусу нетолерантності й тероризму.

Особливо піддаються зараженню цим вірусом соціально активні громадяни, адже в образі терориста дуже важко запідозрити «пасивну особистість» [3, с. 7-8]. Несприйняття гуманістичних цінностей поширюється і в країнах західної демократії, де свого часу на основі політики мультикультуралізму сформувалася хибна думка, що ці цінності будуть легко сприйняті емігрантами, зокрема, з держав ісламського світу. Насправді радикалізація емігрантського середовища у країнах заходу, зокрема участь сотень найманців, вихідців з «благополучної Європи», у загонах ІДІЛ у 2014-2015 рр., засвідчує цілком протилежну тенденцію.

Поширенню виявів атолерантності щодо думки Іншого і як наслідок тероризму у сучасному суспільстві сприяє й героїзація осіб, діяльність яких мала радикалістський характер. Показовим у контексті цього є поширення у суспільній свідомості феномена «чегеваризму», коли кумиром не тільки соціальних активістів, а й терористів, стає одна й та сама людина : син плантатора, який у 12 років вперше виступив проти приниження шкільним вчителем, згодом – лікар за освітою і, безумовно, терорист, який на різних світових сайтах однозначно характеризується як «людина високої духовної чистоти і самовідданості» [3, с. 7]. Саме в образі Е. Чегевари розкриваються такі важливі для політичної діяльності вольові якості, як мужність, відвага, самовідданість, самовпевненість. Для діяльності людини подібного типу властиві й якості, які є протилежними толерантності. Мається на увазі позбавлена сумнівів цілеспрямованість такої людини, її здатність не тільки чітко й ясно формулювати мету, а й досягати її за допомогою мобілізації усієї палітри вольових зусиль.

За усієї асоціальності активності терористів, їх акції не можна зводити просто до злочинної діяльності. Активізація терористичної діяльності може бути дуже затребуваною й популярною серед частини населення. На відміну від поміркованих, часто апатичних, політиків у розвинутих демократіях члени терористичних організацій постають як люди дії, начебто здатні дуже швидко вирішити нагальні суспільні проблеми. Більше того, члени терористичних організацій, зазвичай, підкорюються жорсткій дисципліні, що вимагає від них актуалізації значних вольових зусиль. При цьому загроза потенційного викриття примушує терористів перебувати у стані постійної активності й напруги. Оскільки терористичні організації мають неформальний характер, безумовна дисциплінованість досягається чітким усвідомленням їх членами необхідності пожертвувати своїми інтересами на «благо» спільноти.

Симпатії незадоволених соціальним устроєм викликає і те, що більшість «ідейних» терористів мають чіткі світоглядні орієнтації, жорстко дотримуються певного кодексу моральних норм, а в багатьох випадках і обстоюють ідеологію, спрямовану на досягнення суспільного блага у їх розумінні. Саме це є основою формування стійкого емоційного зв'язку між терористами та їх жертвами («Стокгольмський синдром»), коли жертви не просто починають співчувати, а в деяких випадках, і надавати допомогу терористам.

Не можна сказати, що в сучасному світі силові органи на державному рівні не протидіють руйнівній силі терористичних організацій. Утім, їх діяльність обмежується певними факторами. Хоча практично все життя сучасної людини перебуває під пильним контролем розвідувальних служб, вона все більше усвідомлює свою незахищеність. У контексті цього слушним видається висновок, зроблений М. Решетніковим : сучасна держава ще може когось покарати, але вона вже майже нікого не може захистити, включаючи депутатів, мерів, банкірів, олігархів, губернаторів і президентів, яких вбивають десятками кожного року (що вже говорити про простих громадян у метрополітені) [3, с. 10]. Багато в чому це пояснюється тим, що захист від терористичної форми активізму досить ускладнений в умовах демократії, оскільки вимагає посилення ролі спецслужб і використання авторитарних методів боротьби з опонентами існуючого політичного режиму. Після уникнення терористичної загрози демократична спільнота негайно вимагає обмеження функцій силових структур і відновлення усієї повноти громадянських прав. Це, у свою чергу, дає надію екстремістам і радикалам знову випробувати терористичні методи боротьби.

В умовах постіндустріального суспільства, коли з надзвичайною швидкістю можна передавати інформацію широким масам населення по усій земній кулі, очільники терористичних організацій починають домінувати над органами правопорядку і в інформаційній війні. Ця війна програна західними державами «навіть не інформаційно, а, насамперед, з точки зору ідей і емоційного лідерства. Достатньо прочитати звернення духовних лідерів терористів : вони наповнені емоціями, натхненням, піднесеним смислом,

любов'ю до Бога і людини. Інша справа, як це поєднується з середньовічною жорстокістю терористів» [3, с. 11]. Задіяння емоційної складової у терористичній формі активізму поряд з залякуванням потенційних жертв переслідує й мету переведення насильства і ненависті на вищий рівень ескалації. В результаті цього між терористами і їх жертвами пролягає ще глибша емоційна «прірва» і, як наслідок, абсолютне відчуження.

Саме таку мету переслідують відеозвернення лідерів терористів та відеоролики з публічною стратою заручників. Різновидом такої тактики стала трансляція з катуваннями українських військовополонених на території псевдореспублік ДНР і ЛНР. Якщо в роки Другої світової війни німецьке керівництво всіляко приховувало свої злочини щодо військовополонених, позірно зберігаючи статус «цивілізованої культурної нації», то використання сепаратистськими бандформуваннями тактики публічних катувань полонених засвідчує їх очевидну належність до організацій терористичного типу. Вкидання в інформаційний простір України чергової порції насильства і ненависті використовується маніпуляторами, щоб прикрити російську військову агресію, перевівши її у площину громадянського або міжетнічного конфлікту. Подібна тактика у перспективі призводить до тривалого протистояння між ворогуючими сторонами і нівеляції будь-яких можливостей на досягнення взаєморозуміння на основі принципу толерантності.

Література

1. Соціологічна енциклопедія / Укл. В. Г. Городяненко. – К. : Академвидав, 2008. – 456 с.
2. Яминева Ю. Б., Хвоцев В. Е. Современный мир : возрастание угроз экологического терроризма. – Электронный ресурс. Режим доступа : <http://www.polit.susu.ac.ru/articles/enviroterrorism.shtml>.
3. Решетников М. М. Социальный активизм и терроризм в Европе / Решетников М. М. // Философские науки. – 2006. – № 4. – С. 5. – 16.
4. Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В.П. Горбатенко. – 2-е вид., доп. і перероб. – К.:Генеза, 2004. – 736 с.
5. Социология. Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов и др. – М. : Книжный Дом, 2003. – 1312 с.

Марина Оксютович (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ІНДИКАТОР МІЖЕТНІЧНИХ ВІДНОСИН У СУЧАСНОМУ ПОЛІЕТНІЧНОМУ ПРОСТОРИ

Основа розвитку будь-якого суспільства – взаємоповага, рівні можливості, толерантність. Сучасний стан суспільства характеризується посиленням соціальної мобільності, міграції, розвитком культурних контактів усіх рівнів, різкими змінами ціннісних орієнтирів. Світ дійсно стає глобальним у розумінні об'єктивної взаємозалежності народів, нарощування єдиних, наскрізних, транснаціональних вимірів і просторів, переплетіння їх історій, зростання впливу зовнішніх (екзогенних) чинників на національний й культурний розвиток. Відтак, з метою уникнення загострення суперечностей між інтересами різних соціальних груп, що за певних обставин може призвести до порушення соціальної рівноваги та виникнення міжетнічних конфліктів, особливо актуальною постає проблема формування толерантності як механізму саморегуляції поліетнічного соціуму.

Поліетнічність сучасного суспільства пов'язана з різними відмінностями – етнокультурними, етнічними, релігійними, мовними, природно-історичними, що впливають на усі сфери існування людини. Як соціальний феномен поліетнічність проявляється в космополітизмі й культурному розмаїтті, глобальному поширенні інформації, споживанні масової продукції. Поліетнічність торкається відносин між релігіями та етносами, культурами й цивілізаціями, традиційними і сучасними цінностями й орієнтаціями.

У високорозвинених країнах поліетнічний соціум дедалі більше сегментується. Відмінності, які раніше вважалися незначними, набувають нині великого політичного й культурного розмаїття. У новій соціальній структурі збільшуються можливості вибору культурної ідентифікації та самореалізації особистості. Внаслідок взаємопроникнення економічних, культурних й інших явищ та у зв'язку з міграцією усі європейські соціуми втратили гомогенний характер і стали поліетнічними, в результаті чого полікультурність почала пронизувати ці соціуми. Як справедливо

зауважує З. Бауман, сьогодні соціуми є настільки різноманітними, що людство живе у різних вимірах і світах, які частково збігаються і співпрацюють, частково існують паралельно, частково – навіть не перетинаються [3, с. 227-228].

Водночас поліетнічний соціум має власні й досить серйозні проблеми. В одному ареалі, в одній державі сусідами є різні спільноти людей не тільки з відмінними культурними цінностями й соціальним досвідом, а й з біологічними відмінностями (фізіологічні характеристики, специфіка гормональних процесів і харчування), з особливостями у психічній структурі особистості (темперамент, акцентуація характеру, особливості становлення основних психічних процесів тощо). За таких умов виникає можливість зростання рівня ксенофобії у суспільстві, про що свідчать дані соціологічних досліджень, повідомлення у ЗМІ. У сучасних умовах ксенофобія як прояв етнічної і політичної нетолерантності є соціальною й політичною проблемою майже кожної країни.

Глобалізаційні процеси активізували міграцію, змінили етнічний склад більшості сучасних країн, посилили уніфікацію, стирання відмінностей між регіонами. У сучасному світі боротьба з расизмом, дискримінацією, ксенофобією та нетерпимістю є першочерговим і найважливішим завданням будь-якої країни. Зобов'язання стосовно захисту від них містяться як у загальних міжнародних актах з прав людини (Загальна декларація прав людини, Міжнародні пакти про громадянські, політичні, соціальні, економічні та культурні права, Конвенція про захист прав людини та основоположних свобод, Європейська соціальна хартія), так і в спеціальних (Міжнародна конвенція ліквідації усіх форм расової дискримінації, численні конвенції і рекомендації Міжнародної організації праці, Європейська рамкова конвенція захисту прав національних меншин, Європейська хартія регіональних мов і мовних меншин та ін.).

Велику увагу зазначеним питанням приділяє Європейський Союз, який вимагає від кандидатів на членство запровадження у національному законодавстві й на практиці стандартів щодо дотримання принципу рівного ставлення до всіх людей, попри їх расове чи етнічне походження. Відповідно до ст. 14 Конвенції про захист прав і основоположних свобод людини користування правами і свободами, викладеними у ній, має бути забезпечене без дискримінації за будь-якою ознакою – статтю, расою, кольором шкіри, мовою, релігією, політичними чи іншими переконаннями, національним чи соціальним походженням, належністю до національних меншин, майновим станом, народженням тощо [1].

Водночас, варто зазначити, що поліетнічність як парадигма етнокультурного буття не обов'язково є конфліктогенною. Вона має потужний інтегративний потенціал: створює для суспільства і громадян сприятливі можливості розвитку на основі взаємозбагачення культурними, інтелектуальними, генетичними та іншими ресурсами. Однак поліетнічність все ж ускладнює суспільні відносини, оскільки етнічна динаміка і міжетнічна взаємодія реалізуються через суперечності між суб'єктами цих відносин у зв'язку з їх етноспецифічними і спільними потребами та інтересами.

Перебороти кризові явища культурної нетерпимості, релігійного й етнічного екстремізму тільки шляхом політичних та економічних рішень неможливо. Корені проблем лежать у глибині психіки людини, в актуалізації архаїчних способів відносини до світу. З огляду на це практично всі автори підкреслюють необхідність розробки нової теорії толерантності. Вірніше, мова йде про створення такої концепції, яка б відповідала соціальним і інтелектуальним умовам нашого часу.

У сучасній науковій літературі, присвяченій проблемі толерантності, у цілому склалося визначення цього поняття. Воно виглядає таким способом: толерантність – це свідоме допущення суб'єктом чого-небудь, що їм не схвалюється; це добровільне стримування від вчинення перешкод засуджуваному «іншому» при умові, що в суб'єкта є можливість чинити йому опір, є влада перешкодити вільному самовираженню «іншого». Якщо толерантність розглядають з політичної точки зору, то її цінність полягає в підтримці соціальної стабільності. Ті ж автори, що бачать у толерантності моральну чесноту, підкреслюють моральний характер мотивів, що рухають людиною, що стримують своє невдоволення, своє бажання перешкодити, видозмінювати і навіть знищити те, що, на його думку, хибне і аморальне [4, с. 122].

Аналіз проблем поліетнічного суспільства дає можливість проаналізувати суперечності, конфлікти міжнаціональних відносин в сучасному світі, та визнати, що нормальне, мирне життя потребує дотримання додаткових умов, які полягають у громадянській єдності, спільній політиці

інтеграції країни в соціальному, етнічному, регіональному, правовому аспектах, створення клімату взаємотолерантності й міжкультурного діалогу. Велика цікавість до такого діалогу в епоху глобалізації – у тому, що ми вперше справді можемо зав'язати діалог на рівні не тільки особистостей (Я і Ти), а й на рівні окремих груп, окремих держав і навіть на рівні цілого світу[2, с. 226]. У цьому контексті надзвичайно важливого значення набуває передусім воля до мирної дискусії. Набуття високого рівня толерантності має стати основною складовою нової політичної стратегії, яка базуватиметься на тому, що особистість повинна бути вільною від негативних етнокультурних стереотипів і володіти розвиненим почуттям розуміння інших культур та поваги до них. За таких умов беззаперечним стає факт, що у сучасному соціокультурному просторі, який набув усіх ознак поліетнічного, до числа вищих, базових цінностей соціуму має належати феномен толерантності.

Література

1. Конвенція про захист прав і основоположних свобод людини від 04.11.1950 р. // Відомості Верховної Ради України. – 14.10.1997. – № 40. – ст. 263.
2. Антропологічні чинники європейського вибору України : Монографія / Авт. кол. : Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк та ін. – К. : Наукова думка, 2014. – 303 с.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. Пер. с англ. под ред В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – 390 с.
4. Деякі аспекти сучасних дискусій по проблемі толерантності / Н. Колесніченко // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К. , 2008. – Вип. 13. – С. 116-122.

Олександр Полисаєв (Київ, Україна)

**ПОЛІТИЧНЕ ЛІДЕРСТВО У КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ
ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Проблематика лідерства набуває дедалі більшої актуальності за сучасних умов, адже саме на початковій фазі становлення інформаційного суспільства, виникла нагальна потреба у керівниках, здатних запропонувати шляхи вирішення нагальних суспільних проблем принципово новими засобами, основаними на засадах соціальної творчості. Власне, творча особистість сучасності прагне до чіткого самовираження, самоідентифікації та виокремлення із власного соціального середовища. Здатність сучасної людини стати лідером на нашу думку має три складові : 1) самовдосконалення необхідних рис характеру, волі та інтелекту шляхом соціалізації; 2) викристалізація необхідних властивостей завдяки життєвим обставинам, ситуаціям, соціальним становищам (ситуативний підхід); 3) штучна розробка іміджу, слави, умінь та навичок як самою людиною так і персонами, які вбачають за необхідне здійснити такий вплив на індивіда, задля корисливих цілей, зв'язків та подальшої співпраці. Що стосується останнього шляху координації сил та засобів на конкретну людину з метою удосконалення в неї необхідних якостей то цей підхід ми вважаємо за правильне називати не більше як «проектм лідера», як виразутилітарної потреби створення нового елітарного представника певної соціальної групи чи організації.

При цьому досить актуальною є потреба аналізу перспектив у сучасному аспекті формотворчих засад лідерства, як прояв чи то громадянської позиції, чи то чужих інтересів, переконань, політичних кампаній. По всьому світу набувають популярності школи «селф-мейду» та цілі ліцеї менеджменту чи то політичного правління де майбутніх людей з явними лідерськими характеристиками навчають та розвивають різносторонньо. Над проблемою лідерства працювали такі видатні мислителі давнини як : Сократа, Платон, Аристотель, Геракліт, Цицерон. Саме вони стали основоположниками концепцій лідерства в античності. В епоху Відродження та Нового часу – це Н.Макіавеллі, що виділив деякі основні характеристики діяльності тогочасних лідерів, Т. Гоббс, із його концепцією абсолютного суверена. Різні аспекти політичного лідерства, що мають відгук у сучасності розробили:Ф. Ніцше, М. Вебер, Т. Карлейль, Ж. Блондель, А. Шопенгауер, Г. Гегель, К. Маркс. Вони зуміли віднайти ключові аспекти розвитку політичного лідерства та вияснили основні ознаки даного феномену підкреслюючи людську природу в контексті прагнення до влади. Серед вітчизняних науковців значний вклад в даній галузі здійснили А. Пахарєв, С. Кузнєцова, П. Сорокін, Г. Плеханов, та багато інших. Дане питання і сьогодні залишається відкритим, адже проблема лідерства, зокрема політичного, доволі багатогранна і

не має єдиного підходу чи єдиної доктрини. Кожна із теорій політичного лідерства, має свою наукову глибину але неможлива без теоретичного дискурсу, дискусій чи узагальнень.

Сучасний глобалізований світ наче кинув виклик всім теоріям лідерства та створив власну доктрину формування «штучного лідерства». По всьому світу існують тисячі закладів, які здатні розвинути лідерські якості у індивіда.

Продукуючи приречені на успіх формули лідерства, зазначені структури зайняті пошуком людей з певними лідерськими задатками, досліджують їхні можливості, соціальний статус та конвєсрним шляхом прагнуть удосконалити їх. Класичний варіант формування особистості лідера є, на нашу думку, більш природнім, детермінованим через низку суспільно політичних та економічних обставин. Класичний тип лідерства існує тільки при наявності групи людей, які здатні унаслідувати основні ідеологічні принципи особи, яка веде їх за собою. Ця теорія чітко проявляє себе у працях Еріха Фромма, який зазначав, що психологія лідера і психологія його послідовників є схожими. Якщо одні й ті ж ідеї та ідеологічні конструкти знаходять в них відгук, то їх характери повинні збігатися у багатьох важливих аспектах.

Власне, якщо відволіктися від таких факторів, як особливі здібності лідера до мислення і дії «то склад його характеру виявляється, як правило, специфічним і для тих людей, кому адресовано його вчення. Причому в характері лідера ця специфічність виражена особливо опукло і різко; він може більш виразно проявлятися в рисах характеру його послідовників, може бути наслідком однієї або більше причин. По-перше, його соціальний стан може бути типовим для цілої групи людей, умови життя якої формують характери певного, специфічного складу. По-друге, випадкові обставини його виховання і особистісного досвіду можуть розвинути у лідера риси характеру, що виникають у цілої соціальної групи в результаті її суспільного становища навіть у тому випадку, якщо сам лідер до цієї соціальної групи не належить. І нарешті, може відбутися «нашарування» обох цих факторів [2, с. 26].

Важливо, на нашу думку, віднайти ключові елементи відображення соціального руху та людини, яка задає напрям цього пересування. Лідер та його соціальне оточення – це складові єдиного організму під назвою лідерство. Е. Фромм намагається довести присутність відображення лідерської ідеологічної конструкції у свідомості послідовників самого лідера, але також наголошує, що у його свідомості проявляються соціальні інтереси, норми, закони та специфічність характеру певного соціального класу. Цей дзеркальний ідеологічний концепт підкреслює взаємодію лідера та послідовників, адже вони скеровані однією метою та рухаються до спільних цілей, переслідуючи схожі наміри.

Отже, успішність лідера, його вмотивованість, цілеспрямованість та популярність часто залежить навіть не від його послідовників, соціального середовища та груп підтримки, а від того, наскільки ефективно лідер здатен відображати потреби широкого загалу, який сліпо вірить в його ідеологію. Людина з лідерськими здібностями, як відомо, проходить доволі специфічний процес соціалізації, адже саме цей процес набуття досвіду, умінь та навичок впливає на накопичення психологічних індивідуальностей, які є відблиском того соціального класу, який він представляє.

В цьому контексті особистість здатна виправдати сподівання власного соціального класу або ж заплямувати своє ім'я, знищивши тисячі, а інколи й мільйони надій, сподівань та співпереживань. Політичний лідер – це не просто очільник чи наставник, не просто вожак чи керівник, це в першу чергу свідомо, відповідальна людина, яка повинна бути зацікавлена в добробуті співгромадян. У будь-якому суспільстві він покликаний виконувати певні функції, а саме: об'єднувати суспільство навколо загальних цілей, створити злагоду, консенсус, взаєморозуміння в соціумі.

Література

1. Баумейстер А. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей / А. Баумейстер. – К. : «Дух і Літера», 2011. – 497 с.
2. Фромм Э. Бегство от свободы: книга / Фромм Э. – Москва : «Атс», 2009. – 288 с.
3. Шопенгауэр А. Максимум. Идеи Этики: книга / Шопенгауэр. А. – Москва : «Ардис», 2011. – 223 с.

Карен Сімонян (Житомир, Україна)

ЗАГОСТРЕННЯ КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО КОНФЛІКТУ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Вчені-філософи сьогодні дедалі більше замислюються над феноменом глобалізації. Саме на межі третього тисячоліття філософська культура стає квінтесенцією розвитку цивілізації, нації, народу, регіону, держави, де створювались та закріплювались численні фундаментальні принципи релігії, етики, науки, філософії, основні форми моральних норм і традицій, стійкі стереотипи в мові, мисленні, уяві й сприйняттях, певна ціннісна орієнтація, утопія та міфологія. Сучасне глобалізоване інформаційне суспільство переживає структурну кризу власного буття через надмірну щільність елементів і складну структуру світобудови. І на підґрунті цього нерідко трапляються конфлікти на культурно-світоглядному рівні.

Власне, культурно-цивілізаційний конфлікт умовно східного і західного цивілізаційних підходів розвивається не на ґрунті політичного, соціального, або культурно-релігійного протистояння, а швидше за все на підставі несумісності світоглядних етико-моральних концепцій обох полюсів. Ця свого роду конкурентна боротьба Східної і Західної цивілізацій до певного часу перебувала в абстрактно-теоретичній площині, що полягала лише в декларації абсолютно різних автономних світоглядних систем [1, с. 40].

Сучасний світ зіткнувся з певною дилемою: «об'єктивні» глобалізаційні процеси наштовхнулись на нездоланну перешкоду східного культурного ізоляціонізму та етно-релігійного консерватизму, що в свою чергу стосується усіх рівнів життєдіяльності суспільства.

У сучасному світі проблеми етики та моралі різко відмежовані від сфери реального, матеріального буття. Адже такі етичні категорії, як добро, справедливість, любов, чесність, милосердя, шляхетність, прощення часто підміняються. Як тільки постає моральне питання, відразу стає зрозумілим, що мораль, відмінна від повсякденної рутини світу, сфера незрівнянно серйозніша та пов'язана з особливими зобов'язаннями, які не мають нічого спільного з сучасними тенденціями в сфері міжнародних відносин та зовнішньополітичним курсом більшості країн світу як Західного, так і Східного [2, с. 10-15].

Політична інтерпретація етичних норм спричинила виникнення свого роду між цивілізаційного етико-гуманітарного конфлікту, який, за висловом Самюеля Хантінгтона, є частиною так званого «зіткнення цивілізацій» [3]. Такі конфлікти виникають по демаркаційних лініях – умовних кордонах між цивілізаціями. Культура, що є джерелом економічних та політичних міждержавних протиріч, має подвійний характер. Держави різних культур, поєднанні ідеологією чи історичними обставинами, можуть: а) розпадатися, як Радянський Союз, Югославія та Боснія; б) існувати в умовах підвищеної напруги, як Україна, Індія, Нігерія, Судан тощо. Натомість країни спільних культурних коренів плідно співпрацюють на різних рівнях, наприклад, країни Європейського Союзу.

Основна проблема у взаємовідносинах Заходу з іншим світом полягає в тому, що насадження універсальної західної культури та цінностей продовжується при тому, що весь інший світ дедалі більше чинить опір таким спробам, намагаючись повернутися до власних коренів. Причиною цього є відповідь на питання: яку роль у перспективі незахідні цивілізації будуть відіграти відносно Заходу? Не виключено, що за певних обставин може утворитися антизахідна коаліція навіть з протилежних за цінностями китайської та ісламської цивілізацій, бо спільний ворог об'єднує [3, с. 61]. Ці проблеми відіграють дедалі більшу роль на рівні міжнародної політики. Це пов'язано з намаганнями Заходу: підтримати свої політичні, економічні та військові переваги; просувати західні політичні цінності; примушувати інші держави йти шляхом демократизації, повторюючи західний досвід.

Іслам – єдина цивілізація, яка ставила під питання долю Заходу мінімум двічі (1453 – захоплення Константинополя та осада Відня у 1529 рр. турками оттоманської порти).

Історія відносин між Заходом та мусульманською спільнотою завжди була напруженою. Половина усіх воєн з 1820 по 1929 рр. велася саме між мусульманами та християнами. З одного боку, конфлікт між ними – це наслідок розбіжностей між ісламом, як стилем життя, і християнством, а з другого, – він зумовлений і спільними рисами.

Питання «хто кого?» між двома великими цивілізаціями буде й надалі визначати їхні відносини, як це відбувалося протягом попередніх 14 століть. І у своїй основі він буде

містити не лише, як раніше, територіальні проблеми, а більш широкі питання: розповсюдження зброї, права людини та демократія, контроль над видобутком нафти, міграція, ісламський тероризм та західне втручання [3, с. 53].

Література

1. Михеев В. В. Глобализация и азиатский регионализм : вызовы для России. – М. : Ин-т Дальнего Востока, 2001. – 223 с. С. 132.
2. Гусак П. Етика і політика : альтернатива чи касонанс? // Незалежний культурологічний часопис «І». – Львів, 2001. – С. 10-15. С. 12.
3. Хантингтон С. Столоковнение цивилизаций; / пер. с англ. Г. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

Олена Стукал (Київ, Україна)

**ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ВЗАЄМОДІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ :
СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Сучасний світ у термінах синергетики можна описати як диссіаптивну структуру, що потребує чималих затрат енергії для збереження його у цілісному стані. Як зазначено у «Декларації принципів толерантності» ЮНЕСКО 1995 року, явища швидкої мобільності, стрімкого розвитку комунікацій, інтеграції та взаємозалежності, у період широкомасштабних міграцій, урбанізації призвели до того, що ескалація нетерпимості та конфліктів потенційно є загрозою для всього Всесвіту, тут неможливо обмежити це явище певними національними чи територіальними межами[1]. Важливим фундаментом взаємодій між міжнародними організаціями, країнами, народами, індивідами стає сприйняття унікальності, відмінностей один одного та налагодження відносин на принципах толерантності.

З кінця 60-х років минулого століття в західній літературі ведуться дискусії щодо проблеми толерантності, яку сприймають не лише як традиційну проблему західної думки чи суспільства, а саме як нову спільну проблему глобального світу [2, с. 111]. Проблеми співвідношення глобального, регіонального та локального опинилися в епіцентрі соціального аналізу. Необхідність безконфліктного співіснування соціуму у міжнародному масштабі вимагає знаходження інструменту для подолання латентних та існуючих протистоянь.

Тракувати наслідки панування глобалізації суперечливо, адже можна відмітити позитивні моменти, такі як розширення міжнародної співпраці, взаємозбагачення культур, плюралізм ідей. Та існують і деструктивні прояви даного явища: підвищення рівня конфліктності соціуму, загострення етнічних, релігійних, політичних, економічних, мовних питань. Сьогодні формування міжособистісних, міжгрупових, міжетнічних та міжнаціональних стосунків належить до найбільш складних та вразливих явищ суспільного життя [2, с.111].

Глобалізація, яка визначає характер сучасної епохи, подолала соціокультурну замкненість та ізольованість. Одним із її виявів є так звана культурна глобалізація – поширення уніфікованих культурних зразків по всьому світу, активізація культурних взаємозв'язків у світі, що призводить до утвердження глобальної масової культури. Як зазначає український культуролог Т. Возняк, глобалізаційні процеси проходять не на засадах співіснування різних культур, а на засадах уніфікації та асиміляції, що позбавляє окремі цивілізаційні архіпелаги їхньої суті і навіть може їх знищити [3, с. 50].

У сприйнятті жителів багатьох країн процес глобалізації асоціюється саме з експансією західної цивілізації. Вестернізація – повна або часткова переорієнтація суспільств, що початково не належали до західнохристиянської культурної традиції, на соціокультурний розвиток за зразком розвинених країн Заходу або запозичення окремих елементів західної культури, що починають відігравати значну роль у соціокультурних процесах суспільства.

Американський філософ Фр. Джеймсон робить акцент на процесі американізації. Він підкреслює, що глобалізація означає експорт та імпорт культури і ключовим є саме експорт культурної продукції США в інший світ [3, с. 50]. Все більше країн стають доповненнями американського суспільства, а їх національні культури поступово стають культурною спадщиною.

Проте введення чужорідних культурних елементів може зумовити конфліктні ситуації. Американський політолог та соціолог Хантінгтон С. у своїй книзі «Зіткнення цивілізацій» описує динаміку сучасних міжнародних відносин і прогнозує їх розвиток. На

його думку, людство вступає в нову епоху – епоху «зіткнення цивілізацій», пріоритетне місце у майбутньому займатимуть відносини між Заходом і незахідними культурами.

Як протест проти процесу глобалізації, універсалізації культури, виникає та стрімко поширюється місцевий націоналізм, фундаменталізм [4, с. 25], що має на меті збереження унікальних і самобутніх цінностей етнічного, національного, культурно-історичного, конфесійного, соціально-культурного порядку. Відомий соціолог Гідденс Е. прогнозував: «Головною битвою ХХІ ст. стане конфлікт між фундаменталізмом і космополітичною толерантністю» [4, с. 25]. У період глобалізації толерантність є запорукою подолання міжнародних, національних конфліктів, запобігання проявам соціальної агресії.

Індивід у процесі щоденних інтеракцій вступає у взаємодії з людьми інших культур, ціннісних установок, традицій, релігійних поглядів, відмінного способу мислення. Як зазначають російські соціологи Ю. Красін та О. Галкін, у сучасних умовах питання ставиться «вже не про те, як жити разом, а як жити разом, не втрачаючи ідентичності відмінностей» [5, с. 64]. Щодо альтернатив розвитку явища толерантності в умовах глобалізаційного світу, дослідники виокремлюють кілька припущень. Одне з них – «прагматичний компроміс під тиском життєвих імперативів». Демонстрацією такого виду розвитку толерантності є сучасні мегаполіси, де співіснують різноманітні інтереси, погляди, уподобання, часом протилежні та несумісні цінності, установки тощо. Терпимість у такому випадку є вимушеною умовою взаємодій, тому цей вид компромісу отримав назву «толерантність необхідності» [5, с. 66].

Інший можливий варіант функціонування всезагальної поступливості та взаємоповаги викладено в статті американського соціолога Дж. Александера. Дослідник зазначає необхідність ідеологічної утопії, здатної об'єднати сучасне суспільство, зважаючи на його різноманітність. Крах революційних "тоталізуючих" утопій не означає кінця утопічного і критичного мислення. Доказом цього є існування у сучасному світі різноманітних обмежених утопічних течій: мультикультуралістів, екологів, учасників гендерного руху і руху за права меншин, прихильників "інформаційного суспільства" і т. ін. Проте, «всі вони вписуються в модель саморегульованої спільноти з необмеженою солідарністю, що досягається в результаті вільної і добровільної взаємодії» [5, с. 66]. Саме об'єднуючи всі ці рухи, можна сконструювати реформаторську утопію «громадянської реконструкції». Саме така всезагальна утопія здатна сублімувати високі цілі і моральні ідеали, «не посягаючи на своєрідність і автономію кожного з рухів і кожного громадянина» [5, с. 66].

Актуалізується останнім часом, через збільшення потоку міграцій, і питання, так би мовити, «оберненої» толерантності. Тобто, відповідного поважного відношення до культури, звичаїв, традицій корінного населення зі сторони мігрантів. З даного приводу Європу називають «вулицею з одностороннім рухом», адже назустріч немає адекватного потоку толерантності з боку прибулих на ПМЖ.

Мультикультурність та мультилінгварність є атрибутами сучасних суспільних трансформацій та визначають нові вектори функціонування суспільства [6, с. 296]. У сучасному глобальному і полікультурному світі толерантність не може і не повинна базуватися лише на одній підставі, що виключає всі інші. Має ствердитися своєрідний плюралізм підстав толерантності. Адже в умовах взаємодії культур, цивілізацій і цінностей, що не є тотожними, «не можна серйозно розраховувати на панування однієї-єдиної, «найбільш істинної» теорії толерантності. Плюралізм сучасного світу вимагає плюралізму підстав толерантної свідомості» [7, с. 63]. Беззаперечним є те, що в основу толерантності мають покладатися універсальні права людини, а вже своєрідною надбудовою мають слугувати особливості певної культури, релігії тощо.

Література

1. Декларація принципів толерантності» ЮНЕСКО від 16.11.1995 р
2. Яшин Н. Формування толерантності студентів як педагогічна проблема у ВНЗ України // Вісник Львівського університету. – Серія педаг. – 2010. – Вип. 26. – С. 111–116
3. Малахова О. М. Толерантність – цінність у глобалізованому світі // Грані. Філософія. – № 10 (114) жовтень 2014. – С. 47–53
4. Жданова І. Молодь і толерантність в сучасній Україні (національно-етнічний аспект) // «Агора». Перспективи соціального розвитку регіонів. Випуск 7. – К., 2008. – С. 25–35

5. Галкин А. А., Красин Ю. А. Культура толерантности перед вызовами глобализации // Социологические исследования. – 2003. – № 8. – С. 46-72.

6. Король Л. Крос-культурні особливості толерантності української та канадської молоді/Л. Король // Український науковий журнал "Освіта регіону" Режим доступу : [http : // social-science.com.ua/article/1146](http://social-science.com.ua/article/1146)

7. Касьянова Е. И. Толерантность в современной социокультурной ситуации России /Е. И. Касьянова // Вестник Тамбовского университета. Серия : Гуманитарные науки – Тамбов : ТГУ им. Г. Р. Державина. – 2008. – № 4 (60). – С. 81-87.

Сергій Телешун (Київ, Україна)

СУЧАСНИЙ СВІТОВИЙ ПОРЯДОК : ВИКЛИКИ УКРАЇНІ

Події на Майдані (2013-2014 р.), які називають в Україні «Революцією гідності», поставили на порядок денний перед українцями ключові питання внутрішньо-політичного характеру :

- ✓ це кардинальна зміна системи управління в Україні;
- ✓ повна ротація політичної еліти, незалежно від її політичного забарвлення;
- ✓ створення нових, але ефективних соціальних ліфтів спроможних на умовах конкурентності реалізувати запити і політичну волю громадянського суспільства на сучасну ефективну публічну політику.

Крім того в Україні, за 23 роки незалежності держави, сформувалося нове покоління активних молодих українців, світоглядно зорієнтованих на європейський вибір. У свідомості значної частини українських громадян, під впливом суспільних змін, відбулася зміна ціннісної моделі цивілізаційного розвитку держави : «російсько-євразійську» спробували змінити на «власно-європейську». Ментальний конфлікт світоглядів, під впливом політико-економічної боротьби за владні ресурси і втручання ззовні – переріс у повномасштабний громадянській.

Треба визнати, що Майдан, як і кожна революція, через радикальні зміни і різні форми насильства розділив українське суспільство на різні політичні табори щодо : методів зміни «легітимної влади», «право народу впливати на владу» і на «вибору шляхів майбутнього власної держави».

Акції протесту, трагічне протистояння на Майдані, силова зміна влади, параліч державних інституцій, громадянські конфлікти став приводом до легалізації іноземного втручання у внутрішні справи України. Світові і регіональні актори почали активно впроваджувати власні сценарії щодо української держави паралельно формуючи засади нового світового порядку на євразійському просторі. Анексія Криму Російською федерацією фактично запустила у дію, достатньо старий, сформований на початку дев'яностих, план щодо фрагментації української держави у випадку виходу її із зони впливу російських політичних і економічних інтересів. Модернізований план президента Росії В. Путіна – «Русский мир» на пострадянському просторі почав діяти через «нетрадиційну, неформальну або так звану гібридну війну». Дезінтеграція України у купі з громадянським конфліктом, інтервенцією і війною вирішувала декілька питань : від'єднання територій що мають стратегічне політико-економічне і військове значення для обох держав на користь Росії, або створення «сірих зон впливу» не підконтрольних київській владі (Крим, Донецька, Луганська, Херсонська, Миколаївська, Харківська, Запорізька, Одеська області).

Варто зазначити що схід і південь України відрізняються за етнічним і культурним складом та відношенням :

- ✓ до самої України;
- ✓ ставленням до існуючої влади;
- ✓ відношенням до Росії і Заходу.

Проте сам схід і південь України якісно відрізняється своїми пріоритетами ставлення щодо України, як держави унітарної, але децентралізованої. Крім того Росія таким чином перекроювала не тільки мапу регіону змінюючи кордони, а й істотно похитнула, якщо не знищила, світову і європейську систему безпеку, Будапештський меморандум і т.п. Тим

самим заявивши про зміну власних національних пріоритетів на регіональному і світовому рівні.

Інтерес «Нової Росії» – це формування власних правил гри особливо на регіональному рівні, і тут Україна повністю підпадає під зону неоімперських інтересів сусідки, яка таким чином хоче отримати роль ключового гравця в глобальному вимірі, переписавши світову історію починаючи з розпаду СРСР. Також варто зазначити, що анексія Криму стала для Росії і значної частини її громадян символом ефективності і стабільності політичного режиму президента В. Путіна. А запропонована ним модель «керованої демократії» та «Русского мира» спроможна бути конкурентною на світовому рівні і привабливою для країн СНД та окремих союзників і партнерів.

Крим – це стратегічний об'єкт впливу на Україну, контролю не тільки за Чорним морем, а й Середземномор'ям. Також це відповідь НАТО та розширення впливу власних національних інтересів на південному фланзі європейського театру політичних і військ дій. Крим для Росії стає таким собі авіаносцем з ядерними ракетами, великим угрупованням військ і центром оперативного і стратегічного контролю за Південною Європою, Середземномор'ям, а також за Грузією, Молдовою, Придністров'ям, Туреччиною тощо.

Зрозуміло, що ніхто у Європі не хоче III світової війни, розуміючи на генному рівні її наслідки. Проте генетичний страх перед війною, не може уберегти від проявів війни на європейському континенті. Не бажання бачити війну, ще не означає її зупинення. На мою думку «війна» як вид перерозподілу всіх видів ресурсів, у новому вигляді вже відбувається. Вона почалася на другому етапі світової економічної кризи. Її можна називати по різному: «гібридною», «нетрадиційною», «неформальною» III світовою війною, але вона має головну ознаку початку традиційної війни – знищення інституційної складової вже існуючого світового порядку. Зокрема, порушені норми міжнародного права, захоплені території, вводяться санкції, відбувається економічна, інформаційна, дипломатична війна, блокада, масові людські жертви тощо. Приводами стають громадянські, етнічні, релігійні і т.п. конфлікти. Поступово змінюється політична та економічна мапа світу. На думку частини експертів створюється враження, що Європа має на меті за рахунок України зупинити політичні амбіції Росії як на пострадянському, так і на європейському просторі. Проте у українців, незалежно від етнічного походження, виникає питання, яка ціна крові за право власного вибору у відстоюванні демократичних європейських цінностей.

Санкції потрібні для того, щоби відновити інституційну складову світового порядку і зупинити ланцюгову реакцію перерозподілу світу. Чи готова Європа до цього? Мені здається, не достатньо готова, адже питання не стільки у санкціях, як механізми стримування агресії, а механізми припинення агресії і війни та відновлення інституційного порядку. ЄС поки ще не сформував чітко артикульованих національних інтересів в умовах нових загроз, а значить не готовий активно захищати власну ідентичність і так звані європейсько-атлантичні цінності на відміну від мобільної, достатньо агресивної політики Російської Федерації. Як це не парадоксально звучить, проблема не у самій можливій війні, а у неспроможності її передбачити і запропонувати власну стратегію загроз і змін. Постійно бути в обороні значить програти більш активному і креативному опоненту. У цьому випадку показові заяви російських керманів, які дуже болісно, на генетичному, національному і геополітичному рівні ставляться до розпаду СРСР.

Той факт, що світові гравці США, ЄС, Росія, Китай, вирішують власні геополітичні та економічні інтереси на терені України лише роблять конфлікт довготривалим, гострим і кривавим, Проте і відповідальність на них перед світом і Всевишнім лежить більше! Цікавим фактом є те, що на початку дев'яностих років адміністрація США підтримуючи останнього президента СРСР виступала проти незалежності України, мотивуючи факт розпаду наддержави, як загрозу світовому порядку, етнічними конфліктами та розповсюдженням ядерної зброї. Навіть президент США Д. Буш рекомендував українським урядовцям утриматися від проведення референдуму щодо незалежності України. З часом президент США Б. Клінтон виступив одним із ініціаторів підписання Будапештського меморандуму у якому Україна відмовилася мати власну ядерну зброю і разом з Росією виступив гарантом територіальної цілісності і не порушення кордонів. Але це було вчора, а сьогодні геополітичні реалії змінилися. Зрозуміло що США першими вийшовши з економічної рецесії

поступово вирішили повернути дещо втрачені лідерські позиції на світовій арені. Після Іраку, Афганістану, Лівії, Сирії, «Вікілікс», «справою Сноудена» та шпигунських пристрастей з європейськими партнерами виникла загроза «трансатлантичному союзу» взагалі і ЄС зокрема, Активізувала на цьому напрямку діяльності Росія та Китай, намагаючись сформувати через апельовані структури власний пул союзників у Європі. Крім того активність Росії на європейському напрямку, формування нової концепції національних інтересів як на євразійському просторі так і з претензією на одного з ключових глобальних світових гравців вступили у протиріччя з національними інтересами США. Був порушений, як ми казали світовий баланс розстановки сил. Зіткнення було неминучим і місцем зіткнення інтересів стала Україна з її бажаннями власного цивілізаційного вибору і гострим політичним, військовим і громадянським конфліктом.

До речі по території України пройшли дві світові війни. Україна втратила мільйони і мільйони своїх громадян і завжди на території України, яке у свій час історики образно називали «диким полем Європи», відбувається геополітичний розлом і формувався новий світовий порядок.

Україна сьогодні, з одного боку, рятує цілісність Євросоюзу, який міг би розвалитися, але тепер об'єднався у захисті від зовнішньої агресії. На полях України перевіряється міць Євросоюзу, його геополітичні перспективи і ефективність, Останні загрози і виклики відновили трансатлантичну єдність і знову, хоча цього ми не хотіли, виникла «весь зла і добра».

Але питання в іншому: перефразовуючи фразу колишнього помічника президента США з національної безпеки З. Бжезинського, не хотілося, щоби Україна, як і інші держави були не тільки лише шаховою дошкою у світовій грі, а й могли формувати власну долю у партнерських стосунках з іншими державами, що сповідають спільні ідеали. У боротьбі за право на власний вибір і свободу та демократію народжуються новітні політичні нації, спроможні привнести у цивілізаційний процес не тільки війни і конфлікти а й прогрес, діалог і мир.

Вирішити ці проблеми можна спробувати чотирма шляхами: дипломатичним, політичним, військовим і соціально-економічним, в який входять питання гуманітарного характеру. Перший – військовий, не треба відкидати цей варіант. Необхідно повернути закони України на території, які наразі нею не контролюються, відновити кордони. Другий шлях – це позбавлення недержавного насильства, політична складова – це ведення діалогу як з суб'єктами політичного процесу так представниками тимчасово окупованих територій з метою недопущення ескалації та розширення конфлікту, запобігання гуманітарної катастрофи, припинення інформаційного геноциду, захист основних прав і свобод, відновлення українських кордонів і територіальної цілісності тощо. Наступний шлях – ведення перемовин з країнами, які офіційно або не офіційно залучені до українського конфлікту. Запрошення до контролю за виконанням домовленостей світове співтовариство. Четвертий шлях – це створення соціально-економічного конкурентного середовища в Україні, проведення соціально-економічних і правових реформ, зорієнтованих насамперед на середнього українця платника податків і носія влади, який буде ототожнювати себе з українською державою і вмотивовано захищати свій «український світ» і власні державні кордони. Крім того перед владою стоять питання: децентралізації, соціального партнерства і відповідальності за власні управлінські рішення та ефективності.

Ольга Фаріон, Ганна Любчак (Житомир, Україна)

ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНИХ КОЛІЗІЙ В УМОВАХ НЕОГОЛОШЕНОЇ ВІЙНИ

У сучасному глобалізованому світі з грандіозним науковим прогресом та необмеженими можливостями спілкування, ми, на жаль, не стали більш близькими та зрозумілишими один одному. Ми говоримо, але так рідко чуємо інших. Ми говоримо, але чи інші чують нас? Не даремно психологи стверджують, що найкращий співбесідник той, хто вміє слухати. У будь-яких ситуаціях, починаючи від звичайної побутової розмови двох людей і до дипломатичних суперечок на міжнародній арені, для того, аби досягти консенсусу необхідно вміти слухати та терпимо ставитися до думки інших. Необхідно бути почутим.

Сьогодні, як ніколи раніше, розуміємо, скільки загроз існує життю на нашій планеті, та, що глобальні проблеми різного характеру можна вирішити лише спільними зусиллями. І серед них одна з основних – проблема миру на Землі та збереження людського життя. Таким чином, все більшої актуальності набувають питання взаєморозуміння та толерантності.

16 листопада 1995 року Генеральною конференцією ЮНЕСКО було прийнято Декларацію принципів толерантності, у якій зазначається, що толерантність дуже важлива у сучасному світі, оскільки ми живемо в епоху глобалізації економіки та все більшої мобільності, швидкого розвитку комунікації, інтеграції й взаємозалежності, в епоху великомасштабних міграцій і переміщення населення, урбанізації і перетворення соціальних структур. Кожний регіон має багато облич і тому ескалація нетерпимості і конфліктів потенційно загрожує всім частинам світу [1]. Вказана декларація визначає толерантність як повагу, сприйняття та розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, форм самовиявлення людської особистості; як те, що уможливорює досягнення миру, сприяє переходу від культури війни до культури миру [1]. Загалом, вірно. Але на шляху від загального до конкретного виникає багато запитань та суперечок. Зокрема, нас цікавить, як можлива сьогодні в Україні в умовах неоголошеної, але фактичної війни міжетнічна та релігійна толерантність.

Релігійна толерантність нещодавно стала предметом активного обговорення у всьому світі у зв'язку з нападом на редакцію французької газети «Charlie Hebdo» (7 січня 2015 року), внаслідок якого загинуло 12 людей, ще 11 отримали поранення. Відповідальність за теракт взяли на себе Аль-Каїда та Ісламська держава Іраку та Леванта. Причиною ж розправи, за їхніми словами, стали карикатури на пророка Мухаммеда та на лідера Ісламської держави, які були надруковані у журналі [2].

В Україні відсутнє протистояння між католиками, православними та мусульманами. Однак, є інша проблема: протистояння між православними церквами Київського та Московського патріархатів (УПЦ КП та УПЦ МП). Це явище цілком закономірне, оскільки священники Московського патріархату підтримують дії Путіна (а, отже, – війну), натомість священники української церкви були активними учасниками подій на Майдані, а зараз виконують свій обов'язок на передовій. В Україні навіть введена професія «військовий капелан» (військовий священник в армії, що не бере до рук зброю, має духовну місію). УПЦ КП оголосила мобілізацію священників у капелани. Погодилося 400 отців. Перша сотня вирушила на фронт у липні. Так само багато добровольців є серед священників УГКЦ. Зокрема священник А. Зелінський визначив завдання військових капеланів так: «Тільки любов здатна на перемогу і ми також, як військові душпастирі, як військові капеллани не маємо права плекати почуття ненависті серед військослужбовців, ненависть не дозволить вистояти до кінця» [3]. Натомість священники УПЦ МП навіть відмовляються відспівувати бійців, які загинули в зоні АТО. До прикладу, така ситуація сталася у серпні 2015 року у с. Бовсуни Житомирської області: «Батюшка сказав, що не буде відспівувати хлопця, бо він стріляв у наших братів» [4]. Російські ж священники прямо пропагують війну, наприклад, Всеволод Чаплін, який заявив, що мир довгим не буває, і зараз він слава Богу не буде [5].

Таким чином, релігія стала зброєю, що активно використовується проти України. Прикриваючись «духовними скрепами» президент неоімперії Росія ввів війська на територію сусідньої суверенної держави. Хоча в «Основах соціальної концепції російської православної церкви» сказано, що православна церква здійснює місію примирення між втягнутими у ворожнечу націями та їх представниками. Так, в ході міжетнічних конфліктів вона не має виступати на боці певної сторони, за винятком випадків явної агресії чи несправедливості, яка проявляється однією із сторін [6]. То хто ж у нашому випадку є агресором? Росія, яка порушила територіальну цілісність України, анексувавши Крим, чи Україна, яка просто захищає свою незалежність і своїх громадян? На чиєму боці має бути православна церква?

У цьому ж джерелі («Основах...») виписана ще одна позиція, яка є цікавою для нас у контексті означеного питання – ставлення до війни. У VIII розділі зазначено: «...визнаючи війну злом, Церква все ж не забороняє своїм чадам брати участь у бойових діях, якщо мова йде про захист ближніх та відновлення справедливості. Тоді війна вважається хоч і не бажаним, але вимушеним засобом [6]. Очевидно, звідси і виправдання дій Путіна, якому активно створюють образ «визволителя» і «захисника». У контексті релігійної ситуації в

Росії, показовим є приклад із В. Зайцевим (кліриком Єкатеринбургського храму), який, проводжаючи на Донбас добровольців із Єкатеринбургу, закликав їх бити «фашистскую мразь». За такі публічні виступи він спочатку був відсторонений від служіння, але через короткий час повернувся до прихожан, оскільки був пробачений митрополитом. Анекдотичний характер має ситуація з Енгельською авіа базою, яку священник освячував іконою зі Сталінім (!) [7].

Загальновідомо, що в Росії активно популяризуються Путін, Сталін та війна. На жаль, люди які мали б вимагати від влади мир, самі агітують за війну, а, отже, за смерть і руйнацію. Інформаційна війна в Україні ведеться у значно менших масштабах, до того ж відчутні процеси зміцнення громадянського суспільства та консолідації української спільноти. Однак позиції УПЦ МП хоч і послабли, але продовжують бути «раковою пухлиною» в організмі нашої Батьківщини, адже кількість її парафій на сьогодні нараховує більше 12 тисяч. Зрозуміло, що при такій великій кількості адептів, вона є важливим гравцем на політичній арені.

Ось і виникає питання довіри до таких священників та толерантного ставлення до усіх загалом і до кожного зокрема. Чим вони керуються – директивами Путіна чи Біблією? Чи мають священнослужителі бажання та можливість щось протиставити політиці Путіна? Колишній заступник голови СБУ, генерал-лейтенант О. Скіпальський вважає, що УПЦ МП є для Путіна одним із найбільш впливових важелів утримування країни в своїх інтересах. Якби священники дійсно щиро хотіли, щоб не проливалась кров, то зробили б заяву : або Путін припиняє війну, або вони виходять зі складу УПЦ МП і стають незалежними. Він переконаний, це б зупинило війну, і Путіну довелося б шукати інші шляхи для врегулювання ситуації [8]. У самій же Росії священники не мають права публічно виступати за мир в Україні. Так, наприклад священнику М. Савченко, який називав війну на Донбасі братовбивчою, було заборонено публічно висловлювати свою точку зору [9]. Тож логічне запитання: де має бути межа нашого толерантного ставлення у ситуації, коли представниками РПЦ та УПЦ МП робляться заяви, які мають на меті збурювати суспільство, спонукають до війни та порушення територіальної цілісності України? Згідно здорового глузду, це повинно заборонятися та каратися. І якщо на російських священників українська сторона фактично не може впливати, то на заяви сепаратистського змісту українських священників має бути однозначна конкретна відповідь – позбавлення можливості діяльності.

Стосовно дій прихожан, то статистика залишає бажати кращого : з травня по листопад 2014 року лише двадцять парафій перейшло з УПЦ МП в УПЦ КП (як вже було вказано, парафій УПЦ МП більше 12 тисяч). Більшість переходів пройшло мирно, рішення про зміну юрисдикції ухвалювалося абсолютною більшістю парафіян. Головна причина виходу, озвучена ЗМІ : «приходські общини не пробачають священникам проросійські проповіді і відмову молитися за перемогу української армії» [10].

Отже, з одного боку, толерантність в сучасній Україні є однією з умов збереження миру та спокою, а у світі – основою інтеграції та співробітництва зі світовим співтовариством в умовах глобалізаційних процесів. Тобто, толерантність – це мир. Але ж в Україні йде війна? І дуже прикро, що захищають та виправдовують війну священнослужителі, люди, які мають знати й виконувати Божі заповіді. Чи повинні ми поважати та слухатися священника, який каже : «вбий!»? Адже в нашому випадку священнослужителі порушують як закони країни, громадянами якої вони є (принаймі з юридичної точки зору), так і основи християнської етики. Тому, з іншого боку, на нашу думку, доцільно змістити акценти від загальнолюдської толерантності до аналізу кожного окремого випадку, окремої персоналії та відповідних дій щодо неї : від ігнорування пересічними громадянами до покарання згідно чинного законодавства державними органами.

Література

1. Декларація принципів толерантності [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503
2. Теракт в редакции в Париже : 12 человек погибли после карикатуры на лидера исламистов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ru.tsn.ua/svit/terakt-v-redakcii-v-parizhe-12-chelovek-pogibli-posle-karikatury-na-lidera-islamistov-404319.html>

3. Українські священники за покликом серця їдуть на фронт [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://intvua.com/news/politics/1428081689-ukrayinski-svyashchenniki-zapoklikom-sertsya-yidut-na-front.html>
4. На Житомирщині священник відмовився ховати загиблого бійця АТО [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://expres.ua/news/2014/08/04/111126-zhytomyrshchyni-svyashchenyk-vidmovyvsya-hovaty-zagyblogo-biytsya-ato>
5. У РПЦ пророкують Росії війну : «Мир зараз, слава Богу, довгим теж не буде» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://ukr.lb.ua/news/2015/06/19/308790_rpts_prorokuyut_rossii_viynu_mir.html
6. Російська православна церква. Основи соціальної концепції [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207692.html>
7. На аеродромі у Саратові урочисто освятили ікону із Сталіним [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tsn.ua/svit/na-aerodromi-u-saratovi-urochisto-osvyatili-ikonu-iz-stalinim-440073.html>
8. Якби священники Московського Патріархату хотіли припинити війну, то домовилися б з Путіним [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/60389
9. В Росії священнику РПЦ заборонили публично виражати свою позицію о війні в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vlasti.net/news/212910>
10. В оточенні предстоятеля Онуфрія, або «Мовчанням зраджується Бог» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ukrinform.ua/ukr/news/v_otochenni_predstoyatelya_onufriya_abo_movchannyam_zradguetsya_bog_1989919

КУЛЬТУРНІ СМИСЛИ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Юлія Аленькова (Могилев, Беларусь)

КУЛЬТУРНЫЙ ДРУГОЙ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ МИРЕ

Понятия толерантности и мультикультурализма стали одними из наиболее часто употребляемыми в социогуманитарном дискурсе последних десятилетий. Интерес к этим проблемам порожден тенденциями развития современной цивилизации, процессами глобализации, обостряющимися в мире конфликтами, кризисом политики мультикультурализма, проводимой странами Западной Европы.

Идея толерантности (и мультикультурализма, рассматриваемого как один из аспектов толерантности) возникает из признания важности сохранения культурного многообразия мира. В 2001 году была принята всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии. Её первая статья гласит: «Формы культуры изменяются во времени и пространстве. Это культурное разнообразие проявляется в неповторимости и многообразии особенностей, присущих группам и сообществам, составляющим человечество. Будучи источником обменов, новаторства и творчества, культурное разнообразие так же необходимо для человечества, как биоразнообразие для живой природы (курсив мой – Ю. А.). В этом смысле оно является общим достоянием человечества и должно быть признано и закреплено в интересах нынешнего и будущих поколений» [3].

В 2004 году был опубликован доклад ПРООН о человеческом развитии, акцентирующий проблемы культурной свободы и толерантности: «Чтобы стать полноценными членами обществ, построенных на многообразии и воспринять всемирные ценности терпимости и уважения к всеобщим правам человека, индивиды должны выйти из жестких рамок той или иной идентичности (с. 12)» [4]. Поиски народами своей идентичности, как пишет С. Бенхабиб, локализируются в сфере культуры: «культура стала всеобщим синонимом идентичности, её характерным и определяющим принципом» [1, с.1].

В рамках культурологических исследований развилось целое направление, которое условно можно обозначить как «дискурс Другого», сложились разные модели отношения к другим культурам, в рамках которых исследуются проблемы культурного разнообразия и толерантности. Среди них можно выделить две основные. Первая – модель *культурного универсализма*. Она исходит из признания существования неких всеобщих принципов (универсалий культуры). Первыми её представителями можно считать эволюционистов (Э. Тайлора, Дж. Фрэзера). Эволюционизм рассматривает человечество как единый вид, полагая, что развитие общества и культуры подчиняется общим законам: от простого к сложному, от низшего к высшему. Сходства и различия между культурами объясняются степенью их развитости, а европейская модель развития признается общей для всего человечества. К универсалистской модели можно отнести и структурную антропологию К. Леви-Стросса, который выделял в культуротворческой деятельности устойчивые универсальные формы (структуры), действующие как бессознательные механизмы.

Своеобразную интерпретацию универсалистской модели содержит концепция *интеркультуры* российского философа В. А. Беляева. «Интеркультурой я называл новоевропейское социокультурное пространство и тип социокультурного построения, ему соответствующий [2, с. 346]. Интеркультура, по мнению автора концепции, основана на *рацио-центристкой* стратегии как способе объединения людей на основе разума и противопоставляется им *веро-центристкой* стратегии (объединяющей людей на основе единой сверх-ценности), которая неизбежно приводит к столкновению ценностей, войне идеологий. Атрибутами интеркультуры являются материалистическое понимание человека («естественные права»), либеральная демократия, рыночная экономика и «общечеловеческие ценности» как то, что может быть представлено в качестве основы всемирного объединения культур. В таком свете глобализация может быть рассмотрена как глобальное распространение интеркультуры.

Вторая модель отношения к другим культурам – модель *культурного релятивизма*. Она утверждает, что нет культуры вообще, а есть множество уникальных культур. Эта модель воплотилась в создании циклических концепций культурной динамики (противостоящих эволюционистским однолинейным теориям), в трудах Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина. В культурной антропологии её придерживались представители

американской антропологической школы : Ф. Боас, Р. Бенедикт, М. Мид, М. Херсковиц и др. Для культурного релятивизма характерны «девропеизация» понятия культуры, рассмотрение мировой культуры как «россыпи» локальных культур, практически не связанных между собой. Универсалистская и релятивистская модели культуры являются разными стратегиями отношения к другому. В рамках универсалистской модели культурный другой – лишь специфическая форма воплощения универсальных оснований культуры. Единственным (и универсальным) условием межкультурного диалога считается либеральная демократия, создающая пространство коммуникации на основе рациональной аргументации, реализации «общечеловеческих ценностей», прав и свобод человека (понимаемых как «естественные права» и либеральные свободы).

В рамках модели культурного релятивизма нет признания «общечеловеческих» ценностей, а либеральная демократия рассматривается лишь как одна из систем ценностей, наряду с существующими иными. В рамках такой модели диалог с Другим возможен при нахождении неких общих точек соприкосновения столь разных культур. Но направление поисков таких точек слишком размыто. Существование же разных культур как автономных анклавов, которые находятся рядом, но не взаимодействуют друг с другом, привело к кризису политики мультикультурализма.

Противоречия между описанными моделями (глобализация воплощает универсалистскую установку, мультикультурализм – релятивистскую), создают поле для дискуссий по проблемам культурной политики. Например, признавая религиозные организации субъектами политики и права, демократия порождает внутри себя «очаг сопротивления», поскольку ни одна религия не признает рационалистской стратегии объединения людей. Требование создания условий для реализации прав и свобод является отправной точкой для установления коммуникации с точки зрения либеральной демократии, но не является таковым для Церкви (христианской ли, мусульманской и др). Теоретическая рефлексия над проблемой культурного многообразия порождает научный интерес к анализу типов репрезентации Другого в культурных текстах [6].

1. Другой как Чужой. Образ Другого как Чужого исторически скальвался в массовом сознании («мы» – «они», «римляне» – «варвары» и пр.) Такой образ является результатом несовпадения культурных «кодов», знаково-символических, аксиологических систем разных культур. Но отношения к Чужому могут быть диаметрально противоположные: от любопытства, интереса, до неприятия, отторжения.

Зачастую фигура Чужого превращается в фигуру Врага (социального, классового, этнического), что порождает процесс «вытеснения» Чужого, выливающийся в разные формы экстремизма, агрессии. «Вытеснению» могут подвергаться как привнесенные извне культурные элементы (например, негативное отношение к мигрантам со стороны принимающей культуры), так и сама принимающая культура. (Например, роман Е. Чудиновой «Мечеть Парижской Богородицы» повествует о превращении французской культуры в мусульманскую, христианских храмов, – в мечети, а самих христиан – в загнанных в гетто и пр.).

Образ Чужого как Врага складывается чаще всего в культурах, испытывающих некий «комплекс неполноценности», либо имеющих трагическое прошлое, за которое должен ответить виновный. С распадом СССР, крушением коммунистической идеологии в постсоветских культурах образ Врага переместился из области социальной в область этническую.

2. Другой как симулякр. Подобное восприятие Другого (прежде всего, этнического Другого) распространено в массовой культуре: в средствах масс-медиа, в шоу-бизнесе, в туристическом бизнесе. Здесь «дружость» выступает в качестве набора неких «экзотических» свойств, которые становятся рыночными артефактами (сувениры, игрушки, элементы фольклора в поп-культуре и пр.) Примером симуляции этнического Другого является пространство современного города, где разбросаны всевозможные островки «дружости» в виде китайских, итальянских ресторанов, суши-баров и пр. (Заметим, что курортные города разных стран становятся похожими друг на друга, предоставляя типичный набор услуг, комфорта, а их «дружость» репрезентируется привезенными сувенирами и магнитиками на холодильник). Фольклорные фестивали, народные танцы, костюмы, промыслы, превращаясь в массовые зрелища, пополняют набор симулякров. Одним из способов сопротивления превращения этнического Другого в симулякр и сохранения аутентичности этнического может сегодня стать музей.

3. Другой как Иной. Такое восприятие Другого рождает отношение к нему как субъекту диалога. В отличие от «чуждости», «инаковость» может стать побуждением к диалогу, стимулируя самопознание. Подобное отношение к Другому формирует новый

тип ідентичності – *гібридної* (или складної) ідентичності. Она может формуватися як на рівні індивідуального свідомості (когда індивід відчуває себе належачим сразу несколькими культурами), так и на рівні національної культури (когда інокультурні явища органічно вплітаються в тканину існуючої культури, стають її частиною). Прикладами подібних ідентичностей можуть служити пограничні культури, якою є і білоруська культура. Полікультурність, усвоєння, синтез і переробка різних культурних елементів стали неотъемлемою частиною її ідентичності.

Інтеграція сучасного світу, постійні міжкультурні контакти, можливість отримання вищої освіти за кордоном, розвиток туристичної індустрії і пр. актуалізують проблему формування у сучасного людини *культурної компетентності*, володіння якою важливо для спеціалістів в різних областях – соціальних психологів, соціологів, маркетологів, експертів по міжнародним комунікаціям і др. Культурна компетентність дозволяє людині добре орієнтуватися в чужій культурній середі, успішно вести бізнес.

Не всі люди, успішні в суспільстві «своїх», сприймаються такими в іншій культурі. Так, К. Ерлі і Э. Мосаковски утверждають, що культурна традиція надає більше сильне вплив на наше сприйняття яких-либ явищ, ніж наукове описання. Вони приводять ставший уже класичним приклад рекламного плаката з зображенням кузнечика і наступної надписом : «В США – шкідник, в Китаї – домашній вихованець, в Таїланді – закусок» [7, с. 15].

Культурне різноманітність сучасного світу вимагає людини з розвинутою культурною компетентністю, формування якої неможливо без прийняття ідеї толерантності як світоглядного принципу і практичної програми дії. Задача її формування є однією з найважливіших для соціально-гуманітарних дисциплін в університеті, які звертаються до проблеми Другого не тільки як теоретичному конструкту, предмету дослідження, але можуть сприяти формуванню цінності Другого в свідомості сучасного людини.

Література

1. Бенхабіб С. Притязання культури : рівність і різноманітність в глобальну еру / С. Бенхабіб; Пер. з англ., ред., вступ. ст. В.Л. Іноземцева; Центр дослід. постіндустр. о-ва. – Москва : Логос, 2003. – LX, 289 с.
2. Беляев В. А. К ідеї інтеркультури / В. А. Беляев // NB : Філософські дослідження. – 2013. – № 5. – С. 309-346.
3. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml. – Дата доступу 15.03.2014.
4. Доклад о развитии человека 2004 : Культурная свобода в современном многообразном мире. Пер. з англ. публікації ООН. – Москва : Весь Мир, 2004. – 328 с.
5. Межуев В. М. Диалог как способ межкультурного общения в современном мире / В. М. Межуев // Вопросы философии. – 2011. – № 9. – С. 65–73.
6. Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры / Е. Н. Шапинская. – Москва : URSS : КРАСАНД, 2012. – 214 с.
7. Эрли К., Мосаковски Э. Культурная компетентность / К. Эрли, Э. Мосаковски // HarvardBusinessReview – Россия. – 2004. – №2. – С. 15-19.

Володимир Ганяк (Київ, Україна)

КУЛЬТУРА ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ВИПРАВДАННЮ НАСИЛЛЯ : ВІД ВИТОКІВ ЗАРОДЖЕННЯ ДО ПРОБЛЕМ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Початок ХХІ століття супроводжується занепадом суспільних ідеалів, які залишались майже незмінними довгий час після Другої світової війни. Всеохоплюючі глобалізаційні процеси призвели до значних цивілізаційних зсувів в багатьох країнах світу, внаслідок чого гуманістичні цінності часто починають втрачати свої глибинні зв'язки з традиційною культурою цих країн. Україна не стала виключенням з цього переліку. Зазначимо, що високу ймовірність такого сценарію політичних подій попереджав С. Гантінгтон ще в 1996 році. Після перемоги Революції Гідності та прихованої російської окупації частини Донбасу вітчизняними праворадикальними політичними силами все частіше робляться спроби нав'язати українському суспільству власне бачення тоталітарної національної держави, в

якій культ сили радикально налаштованих патріотів не залишить жодного місця гуманістичним ідеям толерантності до будь-якого інакомислення.

Особливо небезпечна ситуація складеться в освіті України, де молодь, яка ще не встигла повністю сформувати власний світогляд, найчастіше стає беззахисним об'єктом цілеспрямованих маніпуляцій праворадикалів. Основною метою їх риторики в ЗМІ та соціальних мережах є виправдання вчиненого ними насилля, щоб прибічники цих сил, здійснивши будь-який злочин, змогли уникнути справедливого покарання та продовжували далі творити ще більше насилля. Але, з іншого боку, вони праворадикали не можуть забезпечити собі значної підтримки українського суспільства поки в ньому існує певний рівень культури толерантності. Тому зараз з їхнього боку докладаються чимало зусиль до поступової дегуманізації українського суспільства. Значною мірою цьому негативному процесу сприяють військові дії на сході України. Слід зауважити, що українська держава під час антитерористичної операції (АТО) також використовує насилля, але яке чітко обумовлено та обмежене українським законодавством, проти тих, хто зі зброєю в руках вирішив порушити його основи. Для демократичної держави насилля не може бути самоціллю, для неї найважливішим завданням є легітимізація власних дій. Правоохоронці повинні застосувати силові заходи по відношенню до правопорушників адекватно тяжкості вчинених ними злочинів, бо надмірне використання сили швидше принесе більше шкоди діючій владі, ніж легітимізує її дії.

Мабуть, неможливо порахувати той величезний обсяг наукових і богословських праць, які присвячено дослідженню різних аспектів генезису та еволюції феномену толерантності. Але на превеликий жаль сучасна молодь не завжди знає в яких умовах виникло це поняття, а ще менша її частина зможе пояснити чому толерантність стала невід'ємною частиною європейських морально-етичних цінностей. Тому ця коротка доповідь може хоч трохи заповнити вищевказану прогалину.

Найчастіше сучасні дослідники в своїх дослідженнях відомий згадують трактат англійського філософа Дж. Локка «Листи про толерантність», який з'явився наприкінці XVII століття, в 1685 році. Але його праця, попри свій підсумковий характер, була далеко не першою ланкою в довгелезному ланцюгу процесу формування цього поняття. Достатньо згадати, що в його бібліотеці після смерті філософа було знайдено близько п'ятдесяти творів соцініан. Проблему толерантності Дж. Локк намагається розглядати в контексті існування в тогочасному суспільстві проявів релігійної нетерпимості: «свобода думки, слова, релігійних переконань є запорукою свободи в усіх інших сферах» [1, с. 48].

Фрагментарні згадки про знамениту «Іконологію» Цезаріо Ріпи зустрічаються в сучасних дослідженнях значно рідше. Хоча саме цей твір, який вперше з'явився у 1593 р. тільки з описом малюнків моральних понять та пізніше виданий в 1603р. у Римі разом з малюнками, найбільше вплинув на нове наповнення слова *toleranza*, яке ще у другій половині XIV ст. пояснювалося як «як здатність терпіти біль» [4]. Попри те, що майже десятиліття вже існує переклад російською мовою Г. Плазовської [5, с. 164], тим не менш, вважаю за потрібне надати український переклад цього фрагменту, який зроблено з польського перекладу «Іконології»: «Як видно з малюнка, жінка доволі похилого віку, голова якої покрита невеликим чіпцем, змушена на своїх плечах утримувати важкий камінь з написом REBUSMESERVOSECUNDIS («Чому мене маєоберігати інший» – Г. В.). Толерувати це означає нести на собі якийсь тягар та витримувати на собі його вагу заради доброї мети. Саме цю вагу, що обтяжує душу, яка заради досягнення добродітності терпеливо зносить горе і страждання, символізує камінь, що внаслідок своєї ваги пригнічує кожного, хто під ним. Жінка стара, бо терпіння народжується зі зрілості суджень, що є властивим лише старості. Напис говорить про те, що кінцевою метою толерантності є мир і спокій, тому надія досягнення майбутнього блага змушує людину добровільно переносити всі страждання», – перекл. зпольськ [11, s. 395].

Зауважимо, що нормативний зміст толерантності в цій книзі визначається виключно через звернення до постаті добродітної людини. Конкретне наповнення морального обов'язку і межі особистої відповідальності пояснюється на основі процедур, орієнтованих не на норму (принцип), а на парадигмальне моделювання через прецедентне рішення суб'єкта, який володіє відповідними індивідуальними якостями (властивостями характеру). Подібного

типу модель морального вибору присутня в етиці Аристотеля: "вчинки визнаються правосудними і розсудливими, якщо їх робить розсудлива людина"[2].

Тим не менш, символічне зображення толерантності в англійському перекладі цієї книги навіть на початку XVIII ст. залишається зовсім непривабливим у порівнянні з теологією: стара служниця, яка гнеться від непосильної праці, на відміну від шляхетної леді [12, р. 74]. При бажанні, серед багаточисельних праць європейських інтелектуалів-гуманістів того часу можна відшукати приклади іншого зразку зображення толерантності. Один з таких прикладів знаходимо в ілюстрованій та маловідомій праці німецького поета Даниеля Мейснера, під назвою «Thesaurus Philo Politicus, Hocest, EmblematasiveMoraliaPoliticaFigurisAeneis» [10], яку вперше було видано у Франкфурт-на-Майні в 1623 році. З великого переліку сотен гравюр німецьких міст нашу увагу привернув вищезгаданий напис, який прикрашав місто Ейслебен: «Rebus me servo secundis» [10, f. 274]. А поруч з зображенням міста (батьківщина М. Лютера) на гравюрі можна побачити, як шляхетна пані несе цілу гору та зовсім не відчуває її ваги. Внизу можна прочитати пояснення такого чуда: «Ponderaferrecruciscogunturscilicetomnes» («Та, що змушена нести хрест заради всіх» – Г. В.). Можна припустити, що праобразом цієї пані була протестантська каноніса Агнес фон Мансфельд-Ейслебен, яка змогла повернути католицького курфюрста Кельну в протестантизм, та будучи одруженою з ним, навіть попри багаторічну Кельнську війну (1583-1588) не відмовилась від ідеї проголосити в цьому курфюрстві світську державу.

Попри багаторічні релігійні війни XVI-XVII ст. тогочасні митці змогли зберегти гуманістичний дух епохи. Наступним об'єктом нашого аналізу буде картина невідомого художника Катерини Любомирської (Острозької)(?-1611), яка зараз зберігається в одному з музеїв Кракова. Відразу привертає увагу той факт, що на цій картині зображено не просто одяг знатної княжни, а справжній витвір мистецтва епохи Ренесансу. На перший погляд здається, що немає нічого особливого в цьому життєрадісному, у первісній основі флорентійському, орнаменті. Про характерні особливості гротескного стилю в орнаментному оздобленні Братської церкви у Львові вже наприкінці XIX ст. згадував у своїх лекціях видатний український історик В. Антонович: «орнамент, складається найчастіше із гірлянд квітів, що їх підтримують «putti» («путті» – Г. В.) – голі діти, іноді крилаті, щось середнє між ангелятами та амурами; ще частіше ці гірлянди або окремі рослини в'ються по колонах та пілястрах, утворюючи кола чи завитки» [6]. Але за цим неймовірним сплетінням рослинних пагонів і завитків аканта з людськими фігурами чи химерами неважко розгледіти чітку художню композицію: будь який елемент орнаменту побудований симетрично, по сторонах складної багатоярусної осі (так званого «канделябра») [3, с. 17].

Умовно весь орнамент можна поділити на п'ять сцен. Безсумнівно, домінантним мотивом всієї композиції є свідчення процесу полювання на ведмедів. В той історичний час, образ бурого ведмедя змушував багатьох тремтіти перед грізним господарем лісу. Невипадково, Михалон Литвин у своєму трактаті «Про звичаї татар, литовців, москвожитів»(1615) зазначав, що на Київщині досить легко можна знайти хоробрих воїнів, бо «познайомившись з вільним життям в низових містах, вони вже ніколи не повертаються назад і незабаром набувають досвіду і мужності, пізнають небезпеку, полюючи на ведмедів і зубрів» [4, с. 53]. Тим не менш, в центральній (третій) сцені можна побачити привнесення зовсім іншого художнього мотиву: на сплетінні листя аканту з чотирма дубовими гілочками мирно та безтурботно розмістилися два грайливі путті, а зовсім поруч якийсь птах п'є воду з джерела життя. Що спільного може бути між цими двома суперечливими мотивами?

Зважаючи на те, що Біблія найчастіше слугувала митцям того часу духовним джерелом багатьох сюжетів і мотивів їх творів, можна з високою ймовірністю припустити: художник переосмислює біблійну легенду про пророка Єлісея.

Коротко нагадаємо її зміст. Як вказує 4-а книга Царств, спочатку цей пророк, отримавши від Бога велику духовну силу, зцілює джерело в проклятому місці – Єрихоні (4 Цар. 2:18 – 22). А потім по дорозі до Вефіля він певним чином спричинився до жахливої трагедії. Коли Єлісей ішов дорогою, то малі хлопці вийшли з того міста й почали насміхатися над ним і кричали йому: «Ходи, лисий! Ходи, лисий!». Він озирнувся і побачив їх, та й прокляв їх Іменем Господнім. І вийшли дві ведмедиці з лісу, і розірвали з них сорок і двоє дітей» (4 Цар. 2: 23-24).

Такий прояв неспівмірного насильства над дітьми важко виправдати, але навіть в наш час не тільки окремі богослови, а й науковці роблять непоодинокі спроби пом'якшити

критичну оцінку дій цього пророка. Цією жахливою історією Господь показав, що віра не може насаджуватися насильством. Його хвилюють не тільки благі цілі людей, а також засоби їх досягнення. До цієї думки Божий народ ішов шляхом болісного досвіду [7]. Лише з приходом Ісуса Христа, від доброчесної людини буде вимагатися дотримання не тільки заповідей Декалогу, але також заповіді : «любити ближнього як самого себе».

Література

1. Гусев В. І. Ідея свободи у філософії Д. Локка / В. І. Гусев // Наукові записки НаУКМА – Т. 19. – Філософія і релігієзнавство. – К., 2001. – С. 34–40.
2. Краткий курс лекций по дисциплине «Этика» [Электронный документ]. – Режим доступа : http://studme.org/113701224607/etika_i_estetika/etika
3. Кузнецова Н. Л. Учебно – методический комплекс дисциплины «Основы орнамента и стиля» / Н. Л. Кузнецова. – М. : МГУТУ, 2013. – 45 с.
4. Мемуари, относящиеся к истории Южной Руси. – К., 1890. – Вып. II. – С. 53.
5. Плазовска А. Толерантност – декорация или содержание? Искусство 80-х и 90-х как пространство образования в духе толерантности // Вестник Европы. – 2006. – № 17. – С. 164–167.
6. Українська культура : Лекції за редакцією Дмитра Антоновича [Електронний документ]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/cultur/cult.htm>.
7. Чернявский М. Проклятие Елисея [Электронный документ]. – Режим доступу: <http://www.kbogu.ru/showarticle.php?id=100123>
8. Dictionnaireetymologique. Larousse. – Paris, 1964. – С. 177.
9. Katarzyna Lubomirska [Dokument elektroniczny]. – Dostęp: https://pl.wikipedia.org/wiki/Katarzyna_Lubomirska.
10. Meisner D. Thesaurus Philo Politicus, Hocest, EmblematisiveMoraliaPoliticaFigurisAeneis», Frankfurt a. M. : Kieser, 1623.
11. Ripa C., Ikonologia, przekł. I. Kania, Kraków, 2002.
12. Ripa C., Iconologia : or Moral Emblems by Caesar Ripa, London, 1709.

Ольга Гуменюк (Сімферополь)

**ХУДОЖНІЙ СВІТ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОЇ ЕМІГРАНТСЬКОЇ ЛІРИКИ
(НА ПРИКЛАДІ ПІСНІ «ИМДАТ ОЛА МЕВЛЯДАН, АГЪЛАРЫМ КЪЫРЫМНЫ»
(«ХАЙ ПОМОЖЕ ГОСПОДЬ, ОПЛАКУЮ КРИМ»))**

До найбільш давніх кримськотатарських емігрантських пісень належить «Имдат ола Мевлядан, агъларым Къырымны» («Хай поможе Господь, оплакую Крим»). Пісня складається з чотирьох катренів, кожен з яких розвиває та увиразнює провідний тут печальний мотив вимушеного розставання з рідною землею. У вкрай лаконічних, можна сказати, відточених рядках викладено чимало інформації, яка викликає тяжкі роздуми й переживання. Вже перші рядки покликані вразити й збудити співчуття. В них наголошується на минулій державній величі Криму, відтак на перетворенні цієї величі на руїну («*вирандыр*»), зрештою на вочевидь головній (принаймні так стверджується в пісні) причині занепаду – зраді кримської правлячої верхівки:

*Къырым дедиклери элли бир хандыр,
Акъибет Къырымнынъ сонъу вирандыр,
Джумле мырзалар халкъкъа душмандыр...*
(Крим, як то кажуть, – це з п'ятдесят ханів,
Та зрештою Крим – це руїна,
Всі мурзи – народу вороги...) [4, с. 24].

Впадає в око чіткість, конструктивна ограненість, навіть певна монументальність цих рядків : теза – антитеза – синтез (висновок). Контрастно сполучені між собою (велич – руїна й зрада), перші три рядки цього, як і дальших катренів, у свою чергу виразно контрастують із четвертим, завершальним, власне рефренним рядком, що його фольклористи небезпідставно винесли в заголовок пісні. Певна стриманість, можна сказати, вражаюча лапідарність пісні змінюється не менш, а то й більш вражаючим емоційним сплеском:

Имдат ола Мевлядан, агъларым Къырымны!

(Хай поможе Господь, оплакую Крим!)

Зрада національної еліти, констатована в першому куплеті, своєрідно живописується й піддається нищівному осуду в дальших рядках, пройнятих гірким сарказмом:

Къырымнынъ агъалары Московгъа таби олдулар,

Къалпакъларына, аман, пускуль такътылар,

Дживан йигитлери Московгъа саттылар...

(Кримські старшини Москві підкорилися,

На свої шапки, гай-гай, китиці почепили,

Ладних джигітів Москві продали...)

Тут маємо більш розлоге уточнення висновку, лаконічно окресленого в третьому рядку попереднього куплету, подачу у формі доволі експресивного перелічування характерних образних деталей, пов'язаних з увиразненням осуду малодушних співвітчизників.

Прикметною структурно-композиційною особливістю пісні є строфічна анафора – однаковий початок першого рядка кожного куплету. Ця анафора сприяє не лише характерній для твору ритмічній чіткості, відзначеній вище лапідарності, а й має безпосереднє семантичне навантаження, адже тут фігурує слово «Крим». Варто зазначити, що це слово, подане в двох різних граматичних формах (Крим – кримський), а ці форми фігурують у чіткій послідовності, відповідній згаданій конструктивній ограненості: *Къырым... – Къырымнынъ... – Къырым... – Къырымнынъ...*

Анафора, як і способи її подачі, включена в доволі вигадливу систему образних та композиційних контрастів, притаманних поетиці пісні. Якщо в початковому рядку першої строфи маємо апеляцію до славної історії (як зазначено, далі за принципом контрасту подаються картини новочасної руїни), то в початкових рядках третьої й четвертої строф оспівується природа Криму, фігурують лаконічні, але промовисті пейзажні штрихи. Подані в ліричному ключі, покликані нагадати про красу рідної землі, збудити гордість за неї, ці штрихи знову ж таки контрастують з драматичним, навіть трагічно обарвленим змалюванням тяжких випробувань, що випали на долю її мешканців :

Къырым дедиклери – ешилъ дагълар,

Чокъ аналар «огълум» дее агълар,

Агълая-агълая къаралар багълар...

.....

Къырымнынъ чевреси бостан,

Айырылдыкъ эштен, досттан,

Биз кетермиз Ватандан...

(Крим, як то кажуть, – це зелені гори,

Безліч матерів, промовляючи «сину мій», плачуть,

Ридма ридаючи, чорним пов'язуються...)

.....

Кримське докїлля в нивах,

Розлучені з друзями-товаришами,

Покидаємо Вітчизну...) [4, с. 24].

Остання (підсумкова) строфа, як бачимо, є журливою констатацією вимушеного переселення в інші краї внаслідок нестерпних умов життя на рідній землі.

Позначена епічною панорамністю, достовірним описом історичних реалій, а також гострою драматичною напругою, тональність пісні насамперед лірична. За зовнішньою стриманістю, підкреслено лаконічним характером образних деталей та оціночних сентенцій вчувається неабияка емоційна снага, тут виразно розкриваються глибокі переживання за долю Вітчизни. Ліричний сюжет, що визначається динамічно зміною емоційних станів, вельми продуманий та виважений, він розвивається в чіткій логічній послідовності – скрушна констатація руїни, що прийшла на зміну колишній величі, саркастичний наголос на першорядній провині керівної верхівки в гіркому становищі, не позбавлена розпачливого підтексту подача яскравих образних штрихів спустошення (кульмінацією тут вочевидь можна вважати ридання матерів, що пов'язалися чорним), елегійний підсумок про розставання з друзями-товаришами, з чарівною, хоч і сплюндрованою рідною землею.

В цій пісні, як зазначено, досить відчутні ознаки драматизму й епічності. Скажімо, обриси епічної оповіді цілком виразні – можна з певністю сказати, що матері гірко оплакують тих «вродливих молодців», «ладних джигітів» («*дживан йигитлери*»), яких кримські можновладці «Москві продали» («*Московгъа саттылар*»), внаслідок чого зокрема й виникає бажання збірного ліричного героя (оповідача) покинути Вітчизну. Він здебільшого виступає не так від імені лише себе самого, як від імені народу – «Ми покидаємо Вітчизну» («*Биз кетермиз Ватандан*»). Але ще раз хочеться підкреслити, що на першому місці тут все ж таки сюжет ліричний, власне емоційний, а не оповідний. Глибокі, хоч і стримувані почування, означені в перших трьох рядках кожного з куплетів (вони попри всю стриманість поступово наростають і сягають особливої виразності в третій строфі), безпосередньо даються взнаки, владно заявляють про себе в кожному четвертому, власне рефренному рядку, котрий, як знаємо, неспроста винесений у заголовок пісні. Посилення ліричного струменя в цьому рядку знаменується і молитовним зверненням до Бога, і підкресленим ступенем суб'єктивності – замість «ми» («*биз кетермиз*» – «ми покидаємо») тут фігурує «я» («*агъларым*» – «я оплакую»). Прикметно, що граматична форма першої особи однини властива саме цьому рефренному, наскрізному рядку.

Означені стриманість і відверта емоційність, епічність та ліризм цілком органічно вписуються в ту вишукану систему контрастних зіставлень, котра, як зазначалося, притаманна пісні.

Доречно також звернути увагу на ще деякі суттєві конструктивні, зокрема версифікаційні особливості цього фольклорного твору. Вже говорилося про промовистість тут строфічної анафори – перший рядок кожного куплету, як знаємо, починається зі слова «*Къырым / Къырымнынъ*». Ця анафора своєрідно врівноважується строфічною епіфорою – рефренний, власне кожен четвертий рядок також закінчується однією з форм цього слова – «*Къырымны*». Глибокій, хоч здебільшого й затаєній емоційній наснаженості куплетів відповідає багате й звучне потрійне римування за рідкісним та нестандартним навіть для східного віршування способом: *aaab*. Причому це римування здебільшого не лише суфіксальне, а коренево-суфіксальне: *хандыр – вирандыр – душмандыр; дагълар – агълар – багълар; бостан – достан – Ватандан...* Думається, не зовсім випадково в другому куплеті, на відміну від усіх інших, маємо лише суфіксальне римування – вочевидь описані з їдким сарказмом мурзи не заслуговують, так би мовити, фанфарної звучності.

Зміна точної потрійної рими на дальший неримований рядок (ще один вияв контрастності) підкреслює особливу емоційну значимість останнього – емоційність тут ніби вивільняється з певної скутості, регламентованості. В рефренному рядку також виразно змінюється й ритмічний малюнок.

Ритм пісні переважно чіткий, уривчастий, можна сказати, маршоподібний, відповідний її згаданій стильовій ограненості. В його основі лежить приблизно така фігура (наголос на кожному останньому, передцезурному складі): *трам – на – на / трам – на – на / трам – на – на – на – на – рам*: себто поєднання двох трискладових стоп з однією п'ятискладовою. Ці стопи в переважній більшості відділені одна від одної цезурами. Разом з тим і у відсутності цезур не раз проглядається регулярний характер, власне заданість на більшу примхливість ритму. Скажімо, на початку першого й третього куплетів цезура зміщена на один склад («*Къырым дедиклери... – Къырым дедиклери*»), а на початку другого й четвертого вона чітка й виразна, цілком відповідна основній ритмічній фігурі («*Къырымнынъ агъалары... – Къырымнынъ чевреси*»). Щодо цезури між двома першими трирядковими стопами й третьою п'ятирядковою, то вона більш чітка й присутня майже в кожному рядку, хоч і тут можна спостерегти певні відхилення. Ритмічна основа у віршованому тексті не раз порушується, стає більш примхливою, що відповідає властивій пісні емоційній стриманості, якої не раз ліричному героєві (оповідачеві) не вдається зберегти, надто в рефренному рядку. Ця ритмічна примхливість вочевидь особливо цікава в музичному тексті, хоч там вона в разі потреби могла б бути завуальованою завдяки скороченню чи подовженню окремих звуків. На жаль, музичний текст пісні не зберігся.

Окреслення колоритних історичних реалій з допомогою яскравих образних деталей та афористично пружних сентенцій, своєрідна взаємодія драматичних, епічних та ліричних стильових аспектів при відчутному превалюванні останніх, зокрема підпорядкування оповідного сюжету емоційному плину, динамічній зміні настроєвих нюансів, власне сюжету

ліричному, вишукана система образних, інтонаційних, ритмічних та інших контрастів – такі основні особливості поетики цього непересічного фольклорного твору.

Перша фіксація та публікація цієї пісні належить Олексію Олесницькому, котрий влітку 1909 року провадив записи фольклорних творів переважно на кримському Південнобережжі, а згодом здійснив відповідне видання [5]. Пісня згідно з указівкою фольклориста записана в селі Коккози від Джеміль-ед-діна Кара Осман-оглу [5, с. 52]. Важливо, що серед інших розділів кримськотатарської фольклорної пісенності дослідник виділяє «Песни переселенческие» («Муаджир тюркюлери»). О. Олесницький зазначає: «Это жалобные песни крымских турок, прощающихся со своей родиной и уезжающих в мусульманские страны. Всего, со времени присоединения Таврического полуострова к России обитатели его три раза эмигрировали в мусульманские страны, не говоря, конечно, о частичных эмиграциях последних лет, вызванных чисто экономическим уровнем жизни» [5, с. X]. Три основні хвилі еміграції в XIX столітті дослідник пов'язує з суспільно-історичними катаклізмами: «время присоединения Крыма к России», «перед севастопольской войной», «в середине семидесятых годов перед последней турецкой войной, когда вышел манифест о всеобщей воинской мобилизации» [5, с. X]. Хоч пісню «Имдат ола Мевляна...» фольклорист не пов'язує з першою хвилею еміграції, все ж ставить її на перше місце у відповідному розділі, вочевидь як вельми характерний зразок переселенської пісні, котра, як він вважає, з тих, що стосуються «третьей эмиграции и иногда пожалуй второй» [5, с. XI]. Так чи інакше, записана 1909 року, ця пісня з огляду на окреслені в ній історичні реалії належить до фольклорних творів саме XIX століття.

Зі зрозумілих причин у ташкентських виданнях Яг'ї Шерфедінова немає й згадки про емігрантські пісні [6]. Немає таких пісень і в пізніших сімферопольських виданнях Ільєса Бахшиша та Едема Налдбандова [2], Ільєса Бахшиша [3]. Тим більш цінний окремий розділ «Иджрет ве сюргун йырлары» («Переселенські пісні та пісні висилки»), вміщений в антології Февзі Алієва [1]. Так само як і скромніший за обсягом відповідний розділ збірника О. Олесницького, він відкривається піснею «Имдат ола Мевлядан...», озаглавленою тут жанрово-тематичним визначенням – «Муаджир тюркюси». Ф. Алієв не передруковує пісні зі збірника О. Олесницького, а подає інший, дещо відмінний варіант (щоправда не вказує на його джерело). Перший куплет ідентичний тому, що його маємо в О. Олесницького, другий, якщо порівнювати з варіантом О. Олесницького, відсутній, отож другий (той, що в О. Олесницького третій) має тут незначну відмінність – замість «аглая-аглая» («плачучи-плачучи») стосовно невтішних матерів тут фігурує дещо експресивніше «аглая-сызлая» («плачучи-зойкаючи»). В останньому куплеті маємо досить вдалі доповнення, які не лише допомагають вирівняти віршований та музичний ритм, дещо подовжуючи відповідні рядки, а й увиразнюють образність. Перший рядок останнього куплету в Ф. Алієва звучить так: «Къырымнынъ чевреси багъчадыр, бостан» [1, с. 72] (як пам'ятаємо, в О. Олесницького коротше: «Къырымнынъ чевреси бостан»). Відтак образність набуває не лише більшої мальовничості, але й вірогідності, адже ж Крим – це справді не лише городи, ниви (*бостан*), а й сади. До того ж подана тут граматична форма «багъчадыр» (приблизний переклад – велика кількість садів) виразно перегукується з аналогічними формами, поданими в першому куплеті, – «хандыр» («ханське владарювання»), «вирандыр» («румовище»).

У Ф. Алієва, як і в О. Олесницького, ця пісня відкриває розділ емігрантських пісень. На його думку вона належить до першої, найбільш ранньої хвилі переселення кримців, мовляв тут «нет жалобы на всеобщую воинскую повинность, которая будет отражена в последующих песнях» [1, с. 72]. Втім судити про точний час появи цього фольклорного твору вкрай складно. Адже ж у варіанті О. Олесницького маємо відсутній у варіанті Ф. Алієва куплет, де йдеться про те, що кримські можновладці «ладних молодців Москві продали», що вочевидь свідчить про присутність мотиву військової повинності. Швидше за все цей куплет не додався пізніше, що виходить з логіки Ф. Алієва, а міг бути упущений інформатором записувача з цензурних, точніше самоцензурних міркувань, адже зміст його доволі радикальний. Умови такої цензури у царські часи вочевидь були не такі жорсткі, як у часи радянські, бо ж О. Олесницький не лише вміщує цей куплет у виданні 1910 року, а й подає переклад чи не гостріший від оригіналу: «Продали «москалям» молодых храбрецов» [4, с. 131].

Та в будь-якому випадку пісня «Имдат ола Мевлядан, агъларым Къырымны» належить до найбільш характерних зразків кримськотатарського емігрантського фольклору ХІХ століття, вона продовжує функціонувати в народній культурі і в пізніші часи.

Література

1. Алиев Ф. М. Антология крымской народной музыки – Кырым халкъ музыкасынынъ антологиясы / Ф. М. Алиев. – Симферополь : Крымское учебно-педагогическое гос. изд-во, 2001. – 600 с.
2. Бахшыш Ил Къырымтатар халкъ йырлары [Кримськотатарські народні пісні] / Топлагъан ве тертип ъткенлер Ильяс Бахшыш, Эдем Налбандов. – Симферополь : Таврия, 1996. – 448 с.
3. Бахшыш Ил Къырымтатар халкъ йырлары [Кримськотатарські народні пісні] / Тертип этиджи Ильяс Бахшыш. – Симферополь : Къырым девлет окув-педагогика нешрияты, 2004. – 384 с.
4. Велиев А. Къырымтатар муаджир тюркюлері [Кримськотатарські емігрантські пісні] / Муэлиф ве тертип этиджилер Аблязиз Велиев, Сервер Какура. – Симферополь : Къырымдевокъувпеднешир, 2007. – 204 с.
5. Олесницкий А. Песни крымских турок / Алексей Олесницкий / Под ред. Вл. А. Гордлевского. – М., 1910. – XII (предисловие) + 160 с. / Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Выпуск 32.
6. Шерфединов Я. Звучит кайтарма – Яньрай кайтарма / Ягъя Шерфединов. – Ташкент : Изд-во лит. и иск. им. Гафура Гуляма, 1979. – 332 с.

Віктор Гуменюк (Сімферополь)

**ХУДОЖНЄ ОСЯГНЕННЯ КРИМСЬКОТАТАРСЬКИХ РЕАЛІЙ
У ТВОРЧОСТІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ**

Про перебування Лесі Українки в Криму та кримські мотиви в її творчості маємо ряд досліджень, серед яких виділяються монографії Олега Бабишкіна [3], Світлани Кочерги [9]. Це також розвідки Дмитра Павличка [10, с. 5–11], Володимира Іванченка [8, с. 6–16], Михайла Вишняка [4, с. 73–75], інші дослідження. Але тема ця, очевидно, настільки невичерпна, настільки невичерпне осягнення будь-якої грані поетичного світу письменниці. Мета цієї статті – дещо пильніше розглянути кримськотатарські акценти в кримському мегатексті Лесі Українки, на що досі не зверталосся належної уваги.

Вперше Леся приїхала в Крим з матір'ю в липні 1890 року. Близько місяця вона лікується в Саках грязевими ваннами. Згодом у серпні переїздить в Євпаторію. Відомо, що тут написаний вірш «Тиша морська». А вірш «Грай, моя пісне!..» написаний «серед чистого моря», по дорозі з Євпаторії у Севастополь. Потім відбулася дводенна подорож залізницею до Бахчисарая (вірші про Бахчисарай – кульмінація циклу «Кримські спогади»). Врешті поїздка в кінному екіпажі з Севастополя до Ялти, яка теж принесла незабутні поетичні враження. З Ялти Олена Пчілка виїхала з Лесею пароплавом до Одеси, а звідти незабаром вони прибули до Колодяжного. Тут поетеса завершує ряд віршів циклу «Кримські спогади», який згодом стає окрасою збірки «На крилах пісень» (1893).

Аналізуючи цикл «Кримські спогади», у котрих майстерність Лесі Українки «сяє повним блиском», цитуючи сповнені особливої шляхетної сили фінальні рядки «Заспіву», І. Франко відзначає складність залежності мистецького хисту від умов його формування : «...талант нашої писательки доходить до повної дозрілості, при всій своїй ліричній експансивності підноситься до того об'єктивізму, що вміє відрізнити власне горе від загального порядку фактів та ідей, не попадає в чорний песимізм під впливом власного страждання» [12, т. 31, с. 226]. Вочевидь, саме ця підмічена І. Франком особливість світосприймання авторки дала їй змогу тонко відчуті і особливу приналежність Криму, і драматизм його становища, а відтак глибоко осягти й передати реалії кримськотатарського буття.

Незважаючи на загалом схвальний та глибоко аналітичний відгук І. Франка, збірка «На крилах пісень» зазнає в літературознавстві неоднозначного поцінування. Скажімо, М. Драй-Хмара у своїй монографії 1926 року, де є чимало слушних спостережень, надміру захоплюється запереченням мистецької вартості збірки «На крилах пісень» «Оригінально в першій Лесиній збірці мало. – Безапеляційно заявляє дослідник, задалеко відходячи від Франкової об'єктивності. – Вона ще не мала власного поетичного знаряддя й користувалася чужим, наслідуючи матір, Шевченка, Гайне, Мюссе, Пушкіна, Міцкевича, Міцкевичеві

«Сонети кримські» викликали, на нашу думку, Лесині «Кримські спогади», «Марія смутна чи палка Зарема» – ремінісценція з Пушкіна» [6, с. 74–75]. Автор так захоплюється власною тезою про вторинність Лесиного письма, що не помічає, наскільки оригінально поетеса вирішує схожі теми, відверто полемізуючи зі своїми великими попередниками:

Ні, ту та не лежить краса гарема,
Марія смутна чи палка Зарема, –
Тут спочива бахчисарайська слава! [11, т. 1, с. 108].

Ні О. Пушкін, ні навіть А. Міцкевич, автор волелюбних «Дзядів», які високо цінувала Леся Українка, не піднесли до співчуття цьому краєві, до туги з приводу неволі чарівної кримської землі:

... чудовий сей край богоданний
У неволі в чужих пропадає [11, т. 1, с. 104].

До того ж у «Кримських спогадах» такі відчутні саме Лесині мелодійні й водночас чіткі й владні інтонації, що тяжіють до афористичної пружності, вірші циклу позначені своєрідним колоритом, мальовничим і водночас урочо лаконічним. Немов відчуваючи поверховність своїх суджень, дослідник зазначає «Підпадаючи під ті чи інші впливи, Леся іноді шукала таких імен та образів у своєму й чужому письменстві, які відповідали б її настроям, її світоглядом, і, знайшовши їх, вклала в них свої найглибші почуття, зливалися з ними. Одним з таких образів є образ грецької поетеси – Сафо. Другим таким образом є образ Марії Стюарт. Може, тому з такою сумною любов'ю описує Леся і Надсонову домівку в Ялті, що Надсон, якого гризли сухоти, тікав від них до Криму» [6, с. 76]. Свої «найглибші почуття» вкладає Лесі Українка також в не один твір, в якому виразно звучить чи проглядається кримськотатарська тематика.

У своїй книзі «Художня майстерність Лесі Українки – лірика» детально аналізує цикл «Кримські відгуки» Г. Аврахов. В поцінуванні циклу він плідно розвиває погляди І. Франка. Звертається увага на наявні в цьому циклі ознаки драматургічної майстерності: «Незважаючи на зовнішню різнохарактерність віршів, цикл становить певну ідейно-тематичну цілісність. Кожен твір являє собою ніби частку, ступінь у розробці наскрізної теми. Конфлікт почуттів, що містився в зачинному вірші, становить головний нерв усього циклу» [1, с. 76].

Цикл «Кримські спогади» був завершений після наступної поїздки Лесі Українки до Криму, здійсненої влітку 1891 року (перед цим Леся з матір'ю перебували Відні). У червні Леся з матір'ю і сестрою Ольгою прибули залізницею до Севастополя, а звідти пароплавом до Євпаторії. Через деякий час мати з Ольгою від'їздять, але Лесю відвідує брат Михайло (ці відвідини значно пізніше, 1904 року, відлупились в елегійному вірші «Спогад з Євпаторії»). В серпні Леся Українка від'їздить з Криму.

Вірші циклу «Кримські спогади» («Татарочка» – зворушливий портрет дівчини-підлітка, що чи не вперше наділа чадру; «Бахчисарай», «Бахчисарайський дворець», «Бахчисарайська гробниця», «Негода»), свідчать, що так само, як і М. Коцюбинського, Лесю Українку вабила кримськотатарська тема. Її поетична натура, відкрита духовним чарам всіх часів і народів, не могла цієї теми обминути. Вона цікавиться кримськотатарським фольклором і, очевидно, за прикладом матері, яка свого часу збирала й видала українські народні узори, збирає узори кримськотатарські. Ось що вона пише в просторому листі до М. Драгоманова незабаром після переїзду з Криму в Бессарабію: «Хотіла б я одну річ видати, се, власне, узори татарські, що я в Криму збрала, єсть їх чимало і дуже хороші, ще й надто подібні до українських» [11, т. 10, с. 113]. Далі поетеса подає в листі графічні зображення найхарактерніших фігур, які стрічаються в цих узорах. Очевидно, що ці узори пізніше відбилися і на змалюванні побутового тла («Айша в малій виноградній альтанці сидить на низенькому ослоні, вкритому великим килимом»), і на вигадливій та стрункій композиції драматичного діалогу «Айша та Мохаммед», написаного в Ялті 1907 року.

Наступна поїздка Лесі Українки до Криму припадає на кінець 90-х років. У червні 1897 року в товаристві тітки Олени Петрівни Тесленко-Приходько вона прибуває до Ялти, зупиняється в урочищі Чукурлар в помешканні, дещо віддаленім від моря. Згодом тітка від'їхала, до Лесі приїздив брат Михайло з дрижиною й тещею, приїздила мати, сестри Ольга та Оксана, але здебільшого вона жила сама. Перебувала в Ялті близько року, десь до середини червня 1898-го. Кілька разів міняла помешкання. Деякий час мешкала разом з випадковою знайомою – курсисткою, яка, очевидно, стала прототипом одного з персонажів оповідання «Над морем». Невдовзі після приїзду, в липні 1897 року знайомиться з Сергієм Мержинським, білоруським соціал-демократом, з яким зав'язались теплі дружні стосунки і якому присвячена переважна більшість любовних віршів поетеси. Очевидно, в тім числі й

вірш «Східна мелодія», що пов'язана з від'їздом коханого. Тільки глибокі і гострі особисті переживання в цьому вірші набувають своєрідної драматичної відностороненності, лірична героїня тут чекає повернення милого, «в чорну, смутну фереджію повитая». Отож у цьому вірші знову зринають кримськотатарські реалії.

«Східна мелодія» входить в поетичний цикл «Кримські відгуки», який належить до цього ялтинського періоду творчості поетеси. Один з найяскравіших віршів циклу – «Уривки з листа», поезія, позначена особливою стильовою вишуканістю. Тут ліричний жанр піддається значному впливу епістолярного жанру, до якого в цей час широко звертається авторка. Вплив епістолярної манери тут навіть декларується. Не лише заголовок твору, а й початкове звернення до адресата, і подальша розкутість викладу цю декларацію підтверджують:

Товаришу мій! Не здивуйте з лінивого вірша,
Рифми, дочки безсонних ночей, покидають мене,
Розмір, наче химерная хвиля,
Розбивається раптом об кожну малу перешкоду,
Ви даремно шукали б у ньому дев'ятого валу –
Могутньої хвилі, що так одбива течії океану.
Думки навіває мені тепер Чорнеє море –
Дике, химерне воно, ні ладу, ні закону не знає...

З перших рядків твору (поетеса таки зазначає, що це, хоч і «лінивий», а все ж не лист, а вірш) з'ясовується особлива авторська виваженість, тонкий художній розрахунок, що криється за позірною недбалістю, невимушеною мозаїчністю письма, суголосного вільній стихії морського безмежжя й химерності гірських краєвидів. Цій виваженості й розрахунку підпорядкована навіть умисна розірваність твору на дві частини. В першій частині обумовлюється доцільність згаданої манери, продиктованої гармонійним злиттям чарівливого навколишнього світу з внутрішнім світом ліричної героїні, манери, характерної й для другої частини. В першій частині подається також загальна пейзажна панорама кримського узбережжя. Ця частина в чіткій композиційній структурі твору виконує роль вступу. В другій частині, яка згідно з епістолярною недбалістю викладу начебто мало пов'язана з першою, панорамно-описовий характер пейзажу змінюється образною динамікою, навіть сюжетністю. В цій динаміці, контрастній щодо першої частини вірша і контрастній щодо власної наповненості, поступово розкривається метафорична суть твору. Друга частина являє собою оповідь про подорож ліричних героїв на гірську вершину Ай-Петрі. Образний плин її так само невимушений, він стосується головним чином зміни характеру краєвидів. Якщо біля підніжжя гори були «сади-виногради рясні, кучеряві», «лаври, поетами люблені, пишні магнолії», то далі вони зникають, з'являються «білі берези, явори й темні дуби», поступово пейзаж усе біднішає, й біля самої вершини немає не те що тернів, «будяків та долину», а й «ні биліни» – «усе задавило каміння». Поетеса вміє вишукано відтворити й такий начебто не мальовничий пейзаж, знаходить для нього відповідні літературні барви:

Крейда, пісок, червонясте та сіре каміння
Скрізь понад шляхом нависло, неплідне та голе,
Наче льоди на північному морі.
Сухо, ніде ні биліни, усе задавило каміння,
Наче довічна тюрма.
Сонце палке сипле стріли на білу крейду,
Вітер здійма порохи.
Душно... води ні краплини... се наче дорога
В Нірвану, країну всесильної смерті... [11, т. 1, с. 158].

Цей розлогий опис раптово змінюється експресивною передачею враження від зустрічі мандрівців з ніжною квіткою ломикамінь, що, пробивши скелю, «пелюстки свіжі розкрила». Замилування квіткою змінюється сповненими спокійної гідності, такими ж невимушеними, як і весь вірш, рядками про неї :

Квітку ту вчені зовуть Saxifraga,
Нам, поетам, годиться назвати її – ломикамінь
І шанувать її більше від пишного лавра [11, т. 1, с. 158].

Художня невимушеність, що виникла значною мірою завдяки схильності авторки до писання листів і загалом до епістолярної манери, врешті стає однією з найбільш прикметних і надзвичайно важливих рис її літературного стилю. Вже у вірші «Уривки з листа» ми бачимо, як за цією невимушеністю виразно проступають чіткі риси класичної архітектоніки, зокрема особлива композиційна стрункість. Авторка, що свідомо протиставляє свій стиль

поверховій патетиці, явленій зокрема у згаданому ліричному героїнею вірші її адресата («прочитала Ваш дужий, неначе у крицю закований, міцно озброєний вірш»), по суті, обстоє важливість позбавленого котурнів розкриття патетики глибинної, внутрішньої, яка проймає її зовні легкий і грайливий твір. Природна й ненав'язлива символіка квітки ломикам'я куди впливовіша від монументальної народницької піднесеності, порвати з якою спонукають поетесу її модерні художні пошуки. Вірш «Уривки з листа» є однією з численних варіацій провідної теми творчості Лесі Українки, теми непідвладності мертвенним обставинам сутнісних творчих сил природи й людського духу. Тож цей вірш хоч і безпосередньо начебто й не звернений саме до кримськотатарських реалій, усе ж відчутно перегукується з ними й вельми органічно вписується в їхній контекст.

До циклу «Кримські відгуки» входить і перший поетичний драматичний твір письменниці – «Іфігенія в Тавриді». П'єса поділена на дві контрастні частини. В першій, хорovій, попередженій не властивою античній драмі детальною вступною ремаркою, маємо коп'як відтворення давніх реалій. Умовний хор античної драм, з невимушеною майстерністю виписаний за законами класичної поетики (хіба що репліки тут лаконічніші), набуває в Лесі Українки побутового виправдання – тавридські дівчата перед храмом Артеміди відправляють обряд. Вшановується прихід «богині жриці наймилішої», яка з «краю далекого, з краю незнамого» (чіткі оповідні штрихи ненав'язливо вплетені в дійовий плин). Іфігенія звично заходжується правити обрядом. Коли дівчата за її знаком заходять у храм і жриця лишається сама, вона продовжує молитву, але враз припиняє її. Відбувається подія, що є зав'язкою драми: «Прости мене, величній богине! / Устами я слова сі промовляю, / А в серці їх нема» Жриця, схилена перед статуєю Артеміди, підводиться і далі дивиться на море, звертаючись уже не до богині: «А в серці тільки ти, / Єдиний мій, коханий рідний краю!» [11, т. 1, с. 167–168]. Починається монологічна частина п'єси. Тут уже не зовні патетичний і внутрішньо холодний ритуал, а позбавлена помпезності, сповнена сокровенної пристрасті сповідь, у якій зринають обриси вітчизни, постаті родини, коханого Ахілеса (ще наприклад того, як оповідність і ліризм органічно входять в дійовий плин). Відтак виявляється нестерпна туга величній жриці, конфлікт в її душі. Розвиток конфлікту, супроводжуваний палкими роздумами про людяність і героїзм, призводить до кульмінації: Іфігенія «заміряється ножем проти серця». Вона хоче утвердити своє право на зневіру, на слабкість, на розпач крихкої жіночної істоти, «недужої тілом і душею хворої». Але знаходить у собі сили не скористатися таким правом. В ролі весни, яка збуджує ці сили, виступає цього разу одна з улюблених мітологічних постатей поетеси – Прометей, що його нащадком відчуває себе Іфігенія. Тричі вона, жриця Артеміди, звертається до Прометея, чия постать надихає її й надалі нести тягар самоти й ностальгії заради далекої й любої вітчизни. Скульптурний і водночас ненав'язливий характер ремарок підкреслює величну простоту героїні, духовна міць якої виростає з душевної теплоти. Такі мотиви також цілком суголосні кримськотатарським реаліям. Адже, як свідчать зокрема численні емігрантські пісні, дуже багатьом кримським татарам вже в ХІХ столітті доводиться відчути нестерпний тягар ностальгії.

Особливо характерні для кінця 90-х років ХІХ століття інтенсивні творчі пошуки поетеси спричиняють її звернення в цей час до найрізноманітніших літературних жанрів, зокрема прозових. З ялтинських вражень народжується одне з її найкращих оповідань – «Над морем» (1898). У багатьох творах (сонети про Бахчисарай, вірш «Уривки з листа», п'єси «Іфігенія в Тавриді», «Блакитна троянда») поетеса виступає чудовим пейзажистом. Сповнені невимовного земного чару кримські краєвиди, так само як образ весни в багатьох поезіях (скажімо, у вірші «Перемога») чи поліська природа в «Лісовій пісні», наче виходять за емпіричні виміри, виступають втіленням всесвітньої краси, космічної гармонії. Нерідко саме морський пейзаж набуває в творчості поетеси такої універсальної метафоричності.

В оповіданні «Над морем» ця особливість виявляється дуже виразно. Як згодом, в «Лісовій пісні», тут поетизується земна краса, до якої людині не завжди випадає дорівнятись. Безпосереднім втіленням цієї краси виступають у творі розлогі й мінливі морські пейзажі, сповнені таємничої мальовничості. Підсинюваної чергуванням мимолітних розпливчастих деталей та виразно виписаних («гори, що темніли геть навколо затоки, ставали неначе прозорі», «Море шуміло, дрібні камінці торохтіли, зачеплені хвилею, немов нарікали, що їм не дає спокою химерна вода»). Ці імпресіоністичні переливи продовжуються натуралістичними, які час від часу зринають в оповіданні, по-своєму доповнюють пейзаж («на берег розгнівана хвиля викидала затички, лушпиння, старі черевики і всілякі злидні людські», «темно-зелена оксамитна хвиля ледве просвічувала з-під сміття: шкурки з кавунів, насіння, жовті смуги і якісь червонясті завої напливали від байдаків і парохода з нафтою, що, власне, вигружався в пристані» [11, т. 7, с. 160, 175–176]. Проте такі дисгармонійні штрихи,

пов'язані з міркуваннями оповідача про мізантропію, не здатні затьмарити величної краси, «покрити гомону переможного моря», з точки зору якого людська суєта видається нікчемною і жалюгідною. Авторка прагне дошукатись гармонії в тій суєті, те прагнення виразно втілює оповідач, дуже близький до ліричного героя, який наділений не лише відкритістю до всесвітнього чару, його чуле серце сповнене і співчуття до людей навіть в їх нікчемності, співчуття, якого не перекреслює суворий і водночас іронічний розум. Оповідач виступає в творі і як драматичний персонаж, і вже сама його присутність унеможливорює беззастережне протиставлення морської стихії й людської суєти.

Останню втілюють і «різкий, мідяний гук військового оркестру», і колоритні описи курортних розваг. Безпосереднім її представником у творі виступає московська панночка Алла Михайлівна, розбещена генеральська дочка, що шаліючи до нестями від невдачі в одному флірті, тут же ладна втішитись перспективою іншого. З портретних, біографічних, побутових нюансів письменниця витворює надзвичайно виразний образ духовно вбогої особи. Проте Алла Михайлівна – це не спрощений карикатурний персонаж. При тому, що авторка в її змалюванні не шкодує саркастичних інтонацій, образ не позбавлений і трагічних відтінків. Трагічність полягає в тому, що натура Алли Михайлівни не в усьому така попсована і, можливо за інших життєвих обставин розкрилася б по-іншому. Звертається увага і на «її гарне, з тонкими рисами лице», і на «чудові чорні очі, немов оксамитні», «тихі і глибокі». Викликає співчуття Алла Михайлівна і в часом властиві їй моменти щирої сповідальності: «я не звикла учитись. Я ще дурнішою здалась собі, як глянула на ті програми. Я б хотіла знати чи то всім буває так нудно і противно, як мені?» Ці риси, що допомагають відтворити не схему, а живу людину, аж ніяк не знижують, так би мовити, викривального пафосу. Водночас вони вказують і на присутній у творі пафос співчуття.

Між оповідачем і Аллою Михайлівною майже не має прямих конфліктних зіткнень. Це настільки різні люди, що між ними просто не може відбутися якась вагома суперечка. Особливо виразно це видно після сцени зустрічі з робітником-татарином, яка так вразила оповідача – в презирливому погляді Алли Михайлівни й сповненому страшного, фатального антагонізму погляді хлопця «була ціла історія». Цю зустріч тут же забула панночка, відтіняючи тривожні роздуми своєї напарниці «пустими речами, безжурним щебетанням». Подальший діалог між ними може служити зразком діалогу некомунікабельності, що не раз застосовується в модерній літературі.

В оповіданні «Над морем» відсутня вигадлива фабула. Драматизм тут не виявляється безпосередньо. Некваплива епічна оповідь немов є відгомонам млявого «курортного» темпоритму, відзначається увагою до розмаїтих деталей. Але млявість і розмаїтість, побутово й психологічно вмотивована, насправді лише позірна, за нею, якщо скористатись щойно наведеним висловом з оповідання, «ціла історія». Творові властива незвична, майже ескізна легкість та невимушеність, весь він переважно складається з віртуозних імпресіоністичних штрихів. І це стосується не лише пейзажів. І портрети Алли Михайлівни та інших персонажів, і передісторія щодо її життя в Москві, і навіть згадана сцена зустрічі з робітником-татарином, що, як зазначив О. І. Білецький, для неї написано все оповідання – все це снується спонтанно й немов недбало, надаючи белетристичному викладові особливої життєвості й привабливості.

З поданих зі щедрою невимушеністю влучних деталей, тонких психологічних спостережень і сплітається чи не вся художня тканина твору. Кожна деталь, кожний епізод тут – то чеховська рушниця, яка неодмінно стріляє. Тут маємо органічне сполучення показної невимушеності, грайливої недбалості і глибинної художньої виваженості, граничної доцільності кожного нюансу. Така особливість є важливою стильовою ознакою пізніших поетичних драм Лесі Українки. Оповідання «Над морем» було завершено наприкінці 1898 року в Києві.

Ще один кримський період життя Лесі Українки припадає на 1907–1908 роки. Тут письменниця перебувала разом зі своїм близьким другом, згодом чоловіком К. В. Квіткою майже півтора роки з нетривалими виїздами на Волинь та Київ (влітку 1907 року Леся й Квітка в Києві повінчалися) та до Берліна (навесні 1908 року). Леся й Квітка жили в Севастополі, Алупці, Балаклаві, Євпаторії, найдовше в Ялті, де Климент Васильович дістав призначення помічника слідчого. В цей період у Криму Леся Українка завершує драматичні поеми «Кассандра» та «У пущі», пише діалог «Айша та Мохаммед», в якому, як і в деяких раніше написаних віршах, своєрідно окреслюється мусульманська тематика, та інші твори.

З Кримом пов'язано немало важливих сторінок життя Лесі Українки, а кримські й зокрема кримськотатарські мотиви в її творчості належать до найбільш виразних та характерних.

Література

1. Аврахов Г. Художня майстерність Лесі Українки – лірика / Георгій Аврахов. – К. : Радянська школа, 1964. – 233 с.

2. Бабишкін О. Драматургія Лесі Українки / Олег Бабишкін. – К. : Держ. вид-во худож. л-ри, 1963. – 407 с.
3. Бабишкін О. Леся Українка в Криму / Олег Бабишкін. – Сімферополь, 1955. – 104 с.
4. Вишняк М. Крим в житті і творчості Лесі Українки / Михайло Вишняк // Леся Українка і сучасність : Тези доповідей та повідомлень міжнародної науково-теоретичної конференції. – Одеса : Одеський державний університет ім. І. І. Мечникова, 1993. – 113 с.
5. Гозенпуд А. Поетичний театр : Драматичні твори Лесі Українки / А. Гозенпуд. – К. : Мистецтво, 1947. – 302 с.
6. Драй-Хмара М. Леся Українка : Життя й творчість / Михайло Драй-Хмара. – К., 1926. – 156 с.
7. Зеров М. Твори : у 2 т. / Микола Зеров. – К. : Дніпро, 1990. – Т. 2. – 925 с.
8. Іваненко В. Крим в житті й творчості Лесі Українки / В. Іваненко // Українка Леся. Кримські спогади / Леся Українка. – Сімферополь : Таврія, 1986. – 304 с.
9. Кочерга С. Іфігенія в Тавриді : Сторінки кримського літопису Лесі Українки / Світлана Кочерга. – Сімферополь : Кримське навчально-педагогічне державне видавництво, 1998. – 112 с.
10. Павличко Д. Крим у творчості Лесі Українки / Дмитро Павличко // Українка Леся. Кримські відгуки : Вірші, оповідання / Леся Українка. – Сімферополь : Таврія, 1981. – 136 с.
11. Українка Леся. Збір. творів : у 12 т. / Леся Українка. – К. : Наук. думка, 1976-1979.
12. Франко І. Зібрання творів : У 50 т. / Іван Франко. – К. : Наук. думка, 1976–1986. – Т. 31. – С. 226.

Юлія Доброносова (Київ)

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КОНСТИТУЮВАННЯ ЧУЖОГО І ТОЛЕРАНТНІСТЬ У ГОРИЗОНТІ НОВІТНІХ МЕДІА

Філософське осмислення толерантності передбачає увагу не лише до системи стосунків Я – Інший, а й до системи стосунків Я – Чужий. Виявлення засад розуміння того, яким чином Інший перетворюється на Чужого, і у крайніх випадках – на Ворога, цінне для осягнення як самої сутності толерантності, так і для з'ясування передумов нетолерантного ставлення одних осіб до інших у сучасному глобалізованому світі, пронизаному новітніми медіями та їх ефектами. Проблема стосунків Я – Інший представлена у працях багатьох як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників, натомість проблема Я – Чужий не є достатньо розробленою. Особливими нюансами і колізіями конституювання Чужого позначають ефекти новітніх цифрових медіа, а сьогодення України додає до цього особливу специфіку дійсності, в якій все це розгортається. Нині постають не тільки питання світоглядного та ідеологічного впливу медіа як мас-медіа, але й проблема розуміння медіа як потужного фактору формування конструктів дійсності, появи змін у пізнавальних структурах особистості, впливу на свідомість, самосвідомість і самоідентифікацію. Сучасні медіа розгорнули свій багатоманітний потенціал, тому що здатні репрезентувати і світ як можливість. Актуальність осмислення антропологічних засад конституювання Чужого пов'язана із пізнанням можливостей толерантності у світі сучасних цифрових медіа та з осягненням впливу медіа на процеси пізнання і самоідентифікації, що стають антропологічним підґрунтям змін в культурі. У зв'язку із тим, що всі існуючі нині медіа по-різному актуалізують екзистенціальний потенціал людини, метою нашого дослідження виступає аналіз антропологічних засад конституювання Чужого, пов'язаних із конституюванням Самого. Це дозволить нам створити фундамент для пізнання впливу новітніх медіа на поширення чи непоширення толерантності.

Пізнання толерантності нині не може відбутися без розуміння горизонту культури новітніх медіа, котрі постають як середовище, тканину якого складають ситуації, причому і взаємодія постає скоріше не як засіб, а як ситуація-подія, в якій ймовірнісні значення не передують комунікації, а постають в процесі. Найбільш поширена лінія розуміння ризиків, породжуваних цифровими медіа та породжуваних ними мереж, ґрунтується на тому, що психічна та фізична реальності доповнюються ще додатковою третьою як медіареальністю, що провокує змішування перших двох. Нам видається більш продуктивним зробити акцент на медіа в самому означенні медіареальності як медіасередовища. Потенціал мереж, творимих різноманітними медіа, є надмірно потужним та інтенсивним не стільки завдяки спрямованості на підміну однієї реальності іншою, а завдяки різноманіттю способів посередництва, котрий притаманний людському як під час методологічного розщеплення

реальностей на окремі аспекти, так і під час їхнього поєднання. Медіадосвід як кокон містить потенціал взаємно пов'язувати та взаємороз'єднувати. Тому він завжди є потенційно амбівалентним. Сучасні інформаційно-комунікаційні технології є результатом ігрової діяльності людини, бо новий технічний світ створений силою її уяви, бо і сама медіальність має ігрову природу. Медіа постають не лише як засіб пов'язування частин та і як засіб розгортання, причому обидва шляхи можуть ставати подією породження смислів. Медіа беруть активну участь у конституюванні образу Чужого, без розуміння сутності чого неможливо і пізнати смисл завад, що постають на шляху в толерантності в сучасному світі.

Якщо розглядати мову та творення образної картини світу як способи моделювання світу відповідно до можливостей і до альтернатив того, що переживається, то людина виявляється полісеміотичною твариною, причому вона не лише використовує знаки, але й знає, що вона моделює дійсність відношень як таких. Виходячи із того, що людина виступає як оповідальна істота та й культуру вона передає дітям у формі оповіді. Власне оповідь виступає як основа людського способу означування, і будь-яке розрізнювання свого-чужого закладається в ній оповіді, тобто стає певним знаком в системі дійсності. Семіотичне розуміння відкриває нам смисл позначання когось як Чужого, а когось як Іншого. Таким чином маркування чогось або когось як Чужого виступає складовою певної дійсності.

Конституювання когось/чогось як Чужого пов'язане із настановою та точкою зору. У структурі точки зору виділяється інтерпретатор, контекст виникнення та функціонування, домінуючий код чи система кодів. Отже, виходячи із маркування чогось як чужого ми покладаємося не лише на суб'єктивний смисл і не лише на смисловий контекст. Причому особливу увагу варто звернути на пізнавально можливий світ інтерпретатора. Це вказує на те, що точка зору має репрезентативний характер. Саме в ній виділяється ідеологічний рівень – загальна система ідейного світосприйняття. Проте варто врахувати, що будь-який текст включає дві настанови – передачі інформації та творення нового повідомлення. Тому смисл Чужого може постійно доконструюватись і переконструюватись. Водночас навіть за умов виваженого і запрограмованого тексту як технології залишається ймовірність «розтріскування» смислу Чужого. Остаточне по-розуміння в комунікації неможливе, так саме як і повне непорозуміння. Розуміння пов'язане із активізацією настанови з-розуміти. При цьому використовується максимально наближений код. Можемо ввести розмежування : у випадку із Іншим покладається настанова можливості такого коду. У випадку з Чужим сама ймовірність його появи виключається. Порозумітися із Чужим неможливо, тому що в певній дійсності постає смисл відсутності наближеності коду.

В комунікації Я-Ти переходить в Я-Я, проте у випадку із Чужим перетворити його Ти в Я означало б вказати на можливість максимально наближеного коду розуміння – нібито позбавити Чужого його чужості. Однак це видається тільки з першого погляду. Певне Я описується через призму нових значень, а завдяки тому, що кожен текст може ставати ритмовим фоном трансляції інформації, він тяжіє до семантичного спрощення. Таким чином різні тексти про-Чужого взаємопроникають і виникають додаткові значення, що робить можливим розширення інтерпретивного горизонту. Часті повтори подібних фонових текстів (котрі первинно фоновими не були) конструюють ритм аутокомунікації і тепер маркування та смислонасичення Чужого постає під час власного текстотворення – як повідомлення самому собі, тобто – повідомлення з інформаційного переходить в ритмові – поступово формується код, котрий здатен декодувати сам той, хто починає комунікацію.

У праці «Самі собі чужі» Юлія Кристева [1, с. 254] зазначає, що розпізнавання чужинця в собі є симптомом, котрий робить певне Ми проблематичним. Сам чужинець – завжди деінде, тобто – нізвідки, тому його життя може перетворитися на низку бажаних свят без продовження. Кристева вміщує в своєрідній поетизації чужинця ще один нюанс : вказівку на бароковість чужинця, котрий мешкає в королівстві риторики. І цей момент дуже важливий для розуміння того, як новітні медіа конституюють образ Чужого, адже ми виходимо із того, що медіа не лише відображають, а конструюють дійсність. Дослідниця звертає особливу увагу на те, що перебування Чужинцем робить існування небанальним – від захоплення та здивування до відвертої ненависті. Витоки цього вона пропонує шукати в тому моменті, коли постає саме питання про Чужинців – тобто в момент появи етичної занепокоєності певного народу. Проходячи історією європейського ставлення до чужинців Кристева помічає кілька важливих моментів під час формування рамок означування Чужого:

- чужість постає часто своєрідним «обличчям» насильства;
- чужинець сприймається краще, якщо ми знаємо, що він має швидко зникнути;
- чужинець часто визначається як той, що не належить до певної держави, тобто його означування пов'язане із існуванням певної владної інстанції.

Конституювання Чужого за Кристеву має стосунок до символічного означування, а точніше із певною його характеристикою – тим, що знак сприймається не як щось довільне, а набуває реального значення, тому матеріальна реальність, на яку звичайно має вказувати знак, розсипається на користь уяви аж до крайньої межі – уречевлення означеного. Аналізуючи феномен «тривожної чужості» в інтерпретації Зігмунда Фрейда Юлія Кристева вказує на те, що по-чужому тривожним мало б бути те, що було в минулому близьким – нарцисичне Я виносить назовні себе те, що воно відчуває собі самому небезпечного та неприємного. Чуже виступає немовби захистом розгубленого Самого. Дослідниця зазначає, що чужинець – у нас самих, і коли ми від чужинця втікаємо або з ним боремося, ми боремося з нашим несвідомим – цим «невластивим» нашого неможливого «властивого». З огляду на це на поняття Чужинця варто поширити: в мені є чуже, відтак всі ми чужинці, якщо я чужинець, то чужинців не існує. Таким чином якщо ми повернемося до згаданого на початку маркування Чужого як певного означування, то тут повинні були б ще раз вказати на відносність дійсності із певним Чужим – на «роз-тріскування» її саме в точці, де починається таке означування.

Сучасні цифрові медіа, поєднуючи та нашаровуючи окремі аспекти різноманіття медіадосвіду попередніх поколінь медіа (електричних, мас-медіа), творять своєрідний палімпсест медіадосвіду, котрий уможлиблює специфічно людський спосіб існування як спосіб пізнання, і водночас – породжують специфічну медіальність, яка як ніколи раніше унаочнює певне знання про людське. Конституювання Чужого розгортається в горизонті сучасної медіакультури, яка є полімедіальною, що накладає відбиток і на поширення чи непоширення толерантних стосунків у сучасному українському суспільстві. Якщо вдатися до гіперболи, то можна заявити, що весь екзистенціально-пізнавальний досвід людського постає не інакше як медіадосвід, де внутрішня медіальність структур свідомості, суб'єктивності та інтерсуб'єктивності проектується назовні, а зовнішня – у вигляді технік, пристроїв, способів опосередкування та запам'ятовування – в свою чергу організує внутрішню. Медіальність є засадовою для людського існування як пізнання і уможлиблює постановку екзистенціальних вимірів, тому медіальність, ззовні представлена переважно виміром людської діяльності, є більшою за діяльнісний аспект людського існування. Конституювання Чужого зачіпає внутрішню медіальність людської істоти, тому без його пізнання неможливо уявити і осягнення антропологічних засад толерантності як такої у горизонті розвитку новітніх медіа.

Література

1. Кристева Юлія. Самі собі чужі / Пер. з франц. З. Борисюк. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.

Інна Книш (Суми, Україна)

ЕТИМОЛОГІЯ ПОНЯТТЯ «ТОЛЕРАНТНІСТЬ»: ІСТОРИЧНИЙ ТА КУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ

На початку ХХІ століття проблема толерантності набула особливої актуальності у зв'язку із процесами глобалізації, яка зіштовхує релігійні, національні і етнічні ідентичності різних культур та народів. Формування громадянського суспільства в Україні стає неможливим без відповідного усвідомлення фундаментальних цінностей демократії. Ідеї толерантності, толерантної освіти набувають все більшого визнання в сучасному світі, розглядаються як найдієвіший засіб домогтися злагоди, миру між людьми, у суспільстві. Необхідно нагадати, що толерантність як суспільна категорія – це основа свободи, повага до проявів іншої людини, це терпимість, ненасильство, культура компромісу. Актуалізація проблеми толерантності на сучасному етапі розвитку суспільства зумовлена гострою ситуацією глобальної кризи, зміною системи міжнародних відносин, стрімким розвитком комунікацій, урбанізації, перебудови соціальних структур. За умови інтеграції України у світову спільноту питання виховання молоді у координатах толерантності, поваги до багатоманітності світу виходять на одне з провідних місць.

Прояви толерантності та її культивування виникли у період античності та стали актуальними і в наш час, пов'язувалися: з космічною симпатією давніх філософів (А. Сміт, Д. Юм); ефективним самоконтролем (Л. Вовенарг); прагненням до помірності (Ф. Вейс); співчуттям (Ж.-Ж. Руссо, А. Шопенгауер), реалізацією принципу збереження (К. Ясперс), із загальним людським обов'язком (І. Кант); збереженням мудрої міри рівноваги (І. Гете); суспільним інстинктом (Ч. Дарвін), з ідеєю загальної рівноваги (Г. Спенсер); можливістю контролю чужого життя (марксизм); інтелектуальною симпатією (А. Бергсон); релігійним ентузіазмом (У. Джеймс); соціальною педагогікою (демократичний соціалізм, В. Ейхлер); ставленням щодо людського вибору (С. К'еркигор); внутрішнім регулятором ставлення до іншої людини (Ж.-П. Сартр); феноменом мовчання (Т. Карлейль); подоланням свого мовчання (А. Камю); компромісом суб'єкта з дійсністю для досягнення своїх потреб і бажань (Х. Плеснер); інтенціональним співчуттям (Е. Гуссерль); рефлексією чужого досвіду (В. Франкл); співіснуванням різних мовних форм (конвенціоналізм, Л. Вітгенштейн) [2; 34].

У межах соціології марксизму толерантність характеризувалася з ідеологічних позицій, як «безпринципність», відмова від суспільної боротьби. Саме тому її фактично відкидали, оскільки, незважаючи на визнання важливості терпимості для гармонійного розвитку контактів різної форми (від міжособистісних до міждержавних), у літературі того часу можна зустріти лише окремі визначення толерантності у контексті характеристик біологічної адаптації [3; 22-47], або у системі демократичних принципів [11: 156]. У соціальному значенні терпимість означає, що людина терпить іншу людину або соціальну групу, чия відмінність від оточуючої більшості викликає у неї незгоду, а інколи і роздратування [8; 7-390.].

Аналіз соціологічної літератури з проблем толерантності дозволяє дійти висновку, що сучасна соціологічна наука розглядає толерантність як природу морального ідеалу, що формується в результаті історичного добору певних правил співіснування, норм поведінки і переходить на рівень світоглядних позицій у пізнанні суб'єктів взаємодії. Можна стверджувати, що у законах функціонування толерантності закодована єдність раціонального, емоційного та діяльнісного як компонентів соціальної поведінки [11; 168].

Розуміння толерантності не однаково у різних культурах, тому що залежить від історичного досвіду народів. У англійців толерантність розуміється як готовність і здатність без протесту стримати особистість, у французів – як певна свобода іншого, його думок, поведінки, політичних та релігійних поглядів. У китайській мові бути толерантним означає дозволяти великодушність по відношенню до інших. У арабському світі толерантність – прощення, терпимість, співчуття іншому, а в персидському – ще й готовність до примирення.

Слово «толерантність» походить від імені французького політика Шарля Моріса де Тайлера. який прославився тим, що зміг зрадити практично всіх, кого мало сенс зрадити, і через це зберіг пост міністра закордонних справ в цілій низці змін режимів: від Директорії до уряду Луї Філіпа - в цілому він дав 14 присяг. Наполеон Бонапарт якось сказав: «Я гинув від зради. Талейран зрадив релігію. Людовика XVI, Установчі збори, Директорію. Чому я його не розстріляв»? Утім сам Тайлеран так не вважав, сказавши у відповідь: «Вчасно зрадити - це не зрадити, а передбачити».

Потрібно зазначити, що етимологія слова «толерантність» походить від латинського *tolerantia* і включає три пересічні значення: стійкість, витривалість; терпимість; допуск, допустиме відхилення. Толерантність – це протилежність ворожості, антипатії, ненависті.

У слов'янських мовах (зокрема українській, російській) «толерантність» фактично є калькою англійського слова. У англійській мові фігурують два терміни: «toleration» і «tolerance». «Toleration» (від «tolerate» - терпіти, бути терпимим, допускати, дозволяти) у найширшому розумінні являє собою поняття терпимість, терпіння, що означає примирення з існуванням чогось або когось, навіть якщо це «щось» чи цей «хтось» може стати причиною страждання, викликати осуд або відразу [1]. Власне толерантність означає не просто терпимість у значенні зовнішньої стриманості, примусової необхідності не виходити за межі пристойної поведінки у суспільстві, а свідоме прийняття цінності того розмаїття, що дарує нам навколишній світ, визнання права і свободи іншого бути іншим з його власними традиціями, переконаннями, стилем життя, поглядами тощо.

«Філософський енциклопедичний словник» дає таке визначення толерантності: «Толерантність – від лат. *tolerantia* – терпимість – термін, що ним позначають доброзичливе або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних)» [10; 642].

«Соціологічний енциклопедичний словник» розділяє значення терміна толерантність на: 1) терпимість до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, ідей, думок, вірувань, 2) відсутність або послаблення реагування на несприятливі фактори, у разі зниження чуттєвості до їх дії [7; 332].

«Український педагогічний словник» дає визначення толерантності як терпимість до чужих думок та вірувань [9; 323 с.]

У педагогічному словнику толерантність (лат. *tolerantia* — терпіння) трактується як терпимість до чужих думок, вірувань, переконань, поведінки. [6; 448]. А терпимість визначається у більш вузькому значенні й розуміється як соціальний, культурний і релігійний термін, який вживається для опису колективної та індивідуальної поведінки, що полягає не в переслідуванні тих, чий напрямок думок або дій не співпадає з твоїм власним і викликає твоє несхвалення. Зазвичай цей термін застосовується до поведінки, коли людина терпляче досягає консенсусу там, де не співпадають точки зору, воно є базовим для виховання толерантної особистості, і вживається у релігії, політиці та моралі.

Таким чином, аналіз наукової літератури виявив, що толерантність – це багатоаспектне поняття, воно може розглядатися з одного боку як ціль і результат виховання, яке супроводжується формуванням певних моральних позицій, а з іншого - моральна якість особистості, яка виявляється у характерній поведінці, вчинках та стосунках з оточуючими. А характеризується ця поведінка такими якостями (за Г. Олпорттом): гнучкість мислення та

стійкість до фрустрації; сприйняття себе; визнання різноманіття світу, поглядів, життєвих принципів; здатність до емпатії; розвинене почуття відповідальності та внутрішньої безпеки, впевненості в собі; терпимість до невизначеностей; уміння взаємодіяти з будь-ким, розуміти будь-кого [5; 143с.]. Тобто, для формування толерантної свідомості, на нашу думку, необхідно виховання принципу ненасильства у ставленні людини до людини. Насильство є крайньою формою інтолерантного відношення, проте, багато членів суспільства все ще переконані, що воно природно і навіть необхідно.

Література

1. Ассертивність, терпимість, толерантність [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [Http://uk.wikipedia.org/wiki/](http://uk.wikipedia.org/wiki/); 44
2. Золотухин В. М. Толерантность как проблема философской антропологии: Автореф... дис.докт.философ.наук. – 09.00.13 – религиоведение, философская антропология и философия культуры / В. М. Золотухин. – Екатеринбург, 2006. – 44 с.
3. Коржнева Е. М. Соціальна теорія пізнання Е. Дюркгейма / Е. М. Коржнева // З історії буржуазної соціології XIX-XX ст. – М.: Наука, 1968. – С. 22- 47.
4. Мириманова М. С. Конфликтология: Учебник для студ. сред. пед. учеб. Заведений / М. С. Мириманова. – М.: Издательский центр "Академия", 2003. – 320 с.
5. Олпорт Г. Личность в психологии / Г. Олпорт. М.: Ювента, 1998.
6. Педагогічний словник / за ред. дійсного члена АПН України М. Д. Ярмаченка. – К. : Педагогічна думка, 2001. – 1440 с.
7. Социологический энциклопедический словарь. / Г. В. Осипов. – М.: М- Норма, 1998. – 480 с.
8. Сухомлинський В. О. Павлівська середня школа / В. О. Сухомлинський // Вибрані твори : у 5 т. / В. О. Сухомлинський. – К. : Рад. школа, 1980. – Т. 4 – 1977. – С. 7-390.
9. Український педагогічний словник. / С. Гончаренко. – К.: Либідь, 1997. – 373 с.
10. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук. – К.: Абрис, – 2002. – 742 с.
11. Швачко Е. В. Толерантність як психо-соціальний феномен / Е. В. Швачко // Соціологія: теорія і методи, маркетинг. – 2001. – № 2. – К. : Інститут соціології АПН України. – С. 154-170.

Микола Козловець (Житомир, Україна)

ДИХОТОМЯ «СВІЙ – ЧУЖИЙ» ЯК ЧИННИК ІДЕНТИФІКАЦІЇ

Термін «ідентифікація» походить від пізньолатинського *identificare* і в буквальному розумінні означає ототожнення, уподібнення, впізнання, встановлення збігу об'єктів. У «Філософському енциклопедичному словнику» ідентифікацію визначають як «дію, спрямовану на встановлення ідентичності» [1, с. 233]. Як складова формування і підтримання ідентичності, ідентифікація характеризується двома основними рисами: по-перше, вона здійснюється цілеспрямовано і, по-друге, реалізується за допомогою певних символічних засобів, які мають конвенціональний характер і пов'язані з соціальними практиками. До найпоширеніших ідентифікаційних засобів належать релігійні символи, прапор, герб і гімн, спільноти різних типів і рівнів, лінгвістичні засоби, зокрема, проголошення релігійних формул в обрядах, клятви в ритуалах посвяти. Результатом ідентифікації є численні ідентичності, актуальність і значущість яких варіюються залежно від часу й ситуації.

Ідентифікація (самоідентифікація) водночас і об'єктивний, і суб'єктивний процес. Суб'єктивний аспект ідентифікації полягає головним чином у тому, як людина самоототожнює себе і як це самоототожнення сприймають та визнають інші – «чужі». Очевидно, що дискурс ідентичності містить елементи не тільки ототожнення, а й розрізнення тих чи інших категорій (культурних, релігійних, національних тощо). Почуття «Ми» можливе лише тоді, коли поруч існує хтось інший або «Вони». Розпізнавання «свого» і «чужого» уникнути неможливо, оскільки людина живе серед інших людей, культур й усвідомлює, що крім її власного світу існують й інші світи, які є рідними для когось, але чужими для неї. Однак поняття «чуже» потрібно вживати у розумінні іншої культури, відмінної від моєї, а не як «ворожої». Адже відмінність, інакшість – невід'ємна складова власного буття, а інколи стає умовою нашої ідентичності і утворює свого роду онтологічну єдність. «Чужий» нерідко є частиною нас самих.

Представляючи перелік ознак (етнічних, культурних, релігійних та інших), від яких відштовхується певна спільнота для ствердження власної ідентичності, ми мимовільно створюємо підстави для негативного сприйняття тих, хто потрапляє до категорії «вони», «інші». Якщо ми стверджуємо, що етнічна ідентичність сучасних українців сформувалася шляхом заперечення їх належності до поляків і росіян, то це коректне з наукової точки зору твердження, може за певних умов викликати звинувачення представниками «вони»-спільнот в упередженості і навіть ксенофобії (особливо в тих випадках, коли автор належить до «ми»-спільноти) [2, с. 144].

На практиці досить поширеним способом утвердження або захисту власної ідентичності, особливо національної, релігійної, є використання формулювань, які містять заперечення іншої ідентичності, оголошення про те, ким не є суб'єкт ідентифікації. Такий спосіб визначення ідентичності ґрунтується на негативному принципі побудови дефініції («*Omne definitio est negativo*»). Роль чужого часто відводять як внутрішнім, так і зовнішнім ворогам («близьким чужинцям»). Йдеться про класичну проекцію: не «Ми» створюємо проблему, а «Вони». Перекладання проблеми на плечі «іншого», як правило, поєднується з переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «них». На додаток, власні негативні риси «Ми» проектує на «чужого». «Ми» – джерело всіх цінностей, а «Вони» їх підривають, тому становлять для «нас» загрозу [2, с. 143].

Спостерігаються різноманітні модифікації взаємин між «своїм», «чужим» та «універсальним». Ще з античних часів відомий варіант, коли «своє» видавалося за «універсальне». Відтак і варвари сприймалися не просто як інакші, а як такі «чужі», що є порушенням норми «універсального», котрі не досягнули належного розвитку. Звідси і європоцентризм, з позицій якого решта країн, народів і культур постають як ще недорозвинені, такі, що мають реалізувати у своєму поступі ті ж самі засади і схеми розвитку, які вже зреалізувала Європа. Може бути й по-іншому: коли «універсальне» подається як «своє» – один з прикладів із нашої нещодавньої історії, коли всі народи колишнього СРСР (а поза його межами – «соціалістичного табору») присилювали пережити «радянське» як «своє» (в дійсності, «російське своє»), навіть у випадку, коли його чужість виразно проступала і народи прагнули встановити контраст до такого «свого» через наголос своєї волелюбності.

Асиметричність, яка виникає у процесі заперечення належності до «інших», простежується у декількох вимірах. Якщо, наприклад, українці визначають себе як неросіяни (яскравим свідченням цього є монографія Л. Кучми «Україна – не Росія»), тобто, протиставлення відбувається за етнічною ознакою, то росіяни не визначають себе як неукраїнці. Для російської ідентичності актуальним є відштовхування від інших спільнот (не обов'язково етнічних), наприклад, від США, Заходу. Сполучені Штати як втілення Заходу постають одним із ключових концептів структури російської ідентичності, де задіяні національний (у смислі державної належності), культурний і навіть міфопоетичний компоненти. Для європейських країн, які усвідомлюють себе частиною західного світу, відштовхування від США обмежується рівнем культури, а відтак, має інший зміст. Відштовхування від США й Заходу є характерним і для мусульманського світу. Але для росіян, європейців і мусульман антиамериканізм має різне змістове наповнення [2, с. 144].

Формування категорії «ворога» нерідко спонукає до консолідації спільноти, її гомогенізації. Так, С. Гантінгтон констатує, що американська національна ідентичність сягала свого політичного піку якраз в часи, коли країна опинялася перед зовнішніми загрозами: Друга світова війна, Карибська криза, 11 вересня 2001 р. Він доходить начебто парадоксального висновку: «Розпад СРСР усунув найбільшу і найважливішу загрозу національній безпеці Америки, а значить, послабив значущість національної ідентичності порівняно з ідентичностями субнаціональними, транснаціональними, двонаціональними та іншими. Історичний досвід і соціологічні дослідження засвідчують, що відсутність "зовнішнього ворога" пагубно впливає на єдність суспільства і нерідко веде до бродіння у соціумі» [2, с. 44, 221]. Конструювання радянської ідентичності також значною мірою ґрунтувалося на наявності «зовнішнього ворога».

На принципі «негативної ідентифікації» формується й російська ідентичність. Так, Л. Гудков пише: «Консолідація руських (авторська редакція "*русских*" – М. К.) відбувається не на основі позитивних уявлень, які утворюють основу для тієї чи іншої спільної діяльності, досягнення цілей, констеляції спільних інтересів, віри, визнання значущості позитивних символів і уявлень..., а на солідарності відштовхування, заперечення, демаркації. Це глибоко культурна обставина, а не прояв ситуативно зумовленого потенціалу колективної мобілізації. Значущість тих чи інших уявлень про "ворога" або "чужого" фактично збігається з межами поширення тих чи інших комплексів чи композицій уявлень про національний характер, семантичні елементи національної ідентичності» [3, с. 251]. За таких умов структура образу «ворога» складається із різних, інколи суперечливих смислових компонентів.

Характеризуючи сучасну ідентичність росіян, російська дослідниця І. Павлова стверджує, що сьогодні цілком правомірно говорити вже про російський фундаменталізм, в якому органічно злилися риси як російського, так і радянського минулого. Це: 1) уявлення про те, що російський народ є носієм особливої моральності й особливого відчуття справедливості; 2) заперечення бездуховного Заходу як моделі суспільного розвитку; 3) бачення майбутнього Росії як імперії і 4) впевненість в її особливій історичній місії [с. 4]. У Росії фактично спостерігається тоталітарна консолідація населення. Ліберально-демократичні цінності ворожі російській ідентичності і руйнують її.

Ідентичність, окрім іншого, повинна мати й позитивне наповнення, а не обмежуватися тільки негативними ознаками. І саме надбання попередніх поколінь, тих суб'єктів, які належать до певної культурної спільноти, створюють підґрунтя, від якого повинен відштовхуватись кожен член цієї спільноти у процесі національної ідентифікації. У цьому контексті слухним є зауваження польської дослідниці О. Гнатюк : «Дискурс, що зосереджується на "чужому", "іншому" (*othering*), з притаманною йому риторикою вилучення, хоч і має ззовні нібито позитивні наслідки – сприяє бо внутрішній консолідації спільноти, – все ж відвертає увагу від важливих внутрішніх проблем: суспільних, економічних, культурних. Тому, попри тимчасову позірну користь, такий дискурс справляє негативний вплив : він створює видимість лікування, а хвороба тим часом розвивається безперешкодно» [6, с. 64].

У відкритій спільноті стосунки між «своїм» і «чужим» мають інший характер : там відбувається взаємодія – діалог культур, обопільна перцепція, творення нових значень і цінностей. Так ми починаємо переходити від роздратування і тривоги тим, що нам вороже, до спроб зрозуміти його. «Інший», «Другий» перестає бути тим, хто «загрожує», від кого слід захищатися, а стає тим, хто «кликає до розуміння». Розуміння «Іншого» повинно прийти на місце пізнання «Чужого». Таке пізнання було достатнім, коли потрібно було забезпечити безпеку перед загрозою «Іншого». Однак, якщо ми хочемо жити не поруч з «чужими», а разом з «іншими» у світі різних культур – необхідне розуміння. Це вимагає від людей нових навичок, які означають не тільки відкритість щодо «Чужих», а й розуміння «Іншого» і «Чужого», засвоєння практик мирного співіснування культур й ідентичностей. Прагнення (радіше необхідність) такого розуміння свідчить про потребу подолання традиційної дихотомії «свій – чужий», у межах якої «Другий» є «об'єктом» зовнішнього спостереження. Прагнення знищити «чужих» і знову звести межі байдужості чи страху – це свого роду шлях до самознищення. Подібні установки мають залишитися в минулому.

Виходячи з історичних обставин, однозначна і єдина національна ідентифікація українського народу досить проблематична на сучасному етапі. Вітчизняні синтетичні історії за національно-державницькою парадигмою мали той недолік, що визначення національного «Ми» відбувалося через творення негативних образів «іншого», тобто через іншування, в тому числі й через своєрідне іншування «своїх». До того ж прикметною особливістю іншування «своїх» є надання частині значення й рис цілого і відчуження тих частин цілого, що не мають генералізованих ознак. В історичній дійсності реалізувалася можливість для «певної вужчої групи» перебрати на себе «цілісний національний образ» (і при цьому постати для сусідів таким ворожим «іншим», який визначав ставлення цих сусідів до нації загалом) [7, с. 214-229].

Складність пошуку українцями власної національної ідентичності пояснюється й багаторазовою зміною в українській історії природи поняття «чужого». Українці повинні були кожного разу визначатися у своїх зовнішніх та внутрішніх стосунках з різними державними утвореннями. Слід мати на увазі й те, що для українства питання про ставлення до «Іншого» має парадоксальну своєрідність : наша толерантність дуже часто сягає аж «самозабуття», розчинення себе в «Інших». Чи не найскладнішим завданням у процесі національної ідентифікації в Україні є формування історичної пам'яті, адже саме в її «архівах» відбувається зустріч «свого» з «чужим». У пошуках національної ідентичності українці долають непростий шлях «зламу» стереотипів, деміфологізації поглядів на своє минуле, вчаться оцінювати власну історію у «своїх», а не «чужих» категоріях.

Література

1. Філософський енциклопедичний словник. Довідкове видання; [Під ред. В. Шинкарука]. – К. : «Абрис», 2002. – 742 с.
2. Исламская идентичность в Украине / А. В. Богомолов, С. И. Данилов, И. Н. Семиволос, Г. М. Яворская. – К. : ИД "Стилос", 2006.
3. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А. Башкирова. – М. : ООО "Издательство АСТ" : ООО "Транзиткнига", 2004. – 474 с.
4. *Цит. за* : Глобализация и идентичность : Хрестоматия / Сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Эксклюзив, 2007. – С.235-257.
5. Гривінський Р. Російська ідентичність : чи є альтернатива великодержавництву? // День. – 2015. – 20 серпня. – С.4-5.
6. Гнатюк О. Прощання з імперією : Українські дискусії про ідентичність. – К. : Критика, 2005. – 528 с.
7. Іванова-Георгієвська Н. Українське прямування до універсальних європейських цінностей : криза ідентичності // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації : ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розвитку. – К. : Інститут ліберального суспільства, 2007. – С. 214-229.

Олег Кубрак (Суми, Україна)

МЕЖДУНАРОДНИЙ ЭТИКЕТ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ .

*Ногами человек должен стоять на земле своей родины,
но глаза его пусть видят весь мир...*

Д. Сантаяна.

Сегодня мы видим, что мир стремится к сближению, даже унификации, и бесспорными являются две вещи: во-первых, такое сближение имеет много положительного для взаимопонимания между народами и странами (особенно в бизнесе), но, во-вторых, все же есть и останется много особенностей, которыми и славится та или иная нация, тот или иной народ. У Ильи Эренбурга («Люди, годы, жизнь») очень интересно характеризуются различия между нациями и народностями: «Европейцы. здороваются. протягивают руку. а китайц. японец или индеец вынуждены пожимать конечность чужого человека. Если бы приезжий сошел парижанам босью ногу. вряд ли это вызвало бы восторг. Англичанин. возмущенный проделками своего конкурента. пишет ему: "Лопогой сэп. вы мошенник". без "лопогого сэпа" он не может начать письмо. Христиане. входя в церковь. костел или кирху. снимают головные уборы. а иудей. входя в синагогу. покрывает голову. В католических и православных обществах женщины не должны входить в храм с непокрытой головой. В Европе цвет трава черный. в Китае – белый. Когда китаец видит впервые как европеец или американец идет под руку с женщиной. порой даже целует ее. это кажется ему чрезмерно стыдным. Если к европейцу приходит гость и восхищается картиной на стене. вазой или другой безделушкой. то хозяин доволен. Если европеец начинает восторгаться вещичкой в доме китайца. хозяин дарит ему этот предмет – того требует вежливость. В Китае к чашке сухого риса. которую подают к концу обеда. никто не притрагивается – нужно показать. что ты сыт. Мир многообразен: если есть чужие монастыри, то, следовательно, есть и чужие уставы». [1, с. 20].

Воспитанный человек всегда пытается соблюдать правила вежливости, особенно при общении с иностранцами – дома это или в гостях. Но для этого надо знать эти правила. Вот почему, собираясь в заграничную командировку или туристическую поездку, не нужно лениться, чтобы посмотреть литературу или побеседовать с теми, кто уже знаком с традициями или привычками народов той страны, с которыми вы хотите познакомиться. Не стоит забывать и о том, что основные правила вежливости и тактичности, как бы они ни отличались в отдельных случаях, в целом едины и общеобязательны. Генеральное Европейское управление по туризму разработало даже специальные правила для путешественников, которые сводятся к следующему:

1. Не забывайте, что в своей стране вы всего лишь обычный гражданин среди миллионов своих сограждан, в то время как за границей вы «испанец» или «француз». От того, как вы себя будете вести, зависит, как будут относиться к вашей Родине.
2. Если вам кажется, что за границей все хуже, чем на родине, оставайтесь дома. А если вам кажется, что все лучшее там, не возвращайтесь на Родину: у вас ее нет...
3. За границей не шумите, ведите себя спокойно.
4. Не привлекайте внимание своей одеждой. Одеваться надо скромно, как того требует общепринятый стандарт.
5. Петь можно только тогда, когда вас об этом попросят.
6. Не пытайтесь отличиться там, где заранее известно, что проиграете. А если выиграли, не слишком громко выражайте свою радость.
7. Помните о том, что «красочные» обороты вашего языка не всегда в прямом переводе совпадают с иностранными.
8. Старайтесь разобраться в том, что вам незнакомо, что видите впервые.
9. Не пытайтесь учить других, лучше учитесь сами.

Ошибкой будет считать, что, находясь в стране как гость, вы можете избежать наказания за нарушение местных законов или обычаев, пусть даже это наказание будет чисто символическим. Во всяком случае, следует помнить, что знание некоторых особенностей национально-психологического склада и этикета разных народов поможет в общении с их представителями, позволит чувствовать себя более комфортно в непривычных условиях.

В этом ключе интересен пример, касающийся особенностей деловых контактов. Одна из западноевропейских компаний, производящая фармацевтическую продукцию, решила поставить партию обезболивающих препаратов в арабские страны. Препарат очень хорошо шел на еврорынке, но сама рекламная картинка, которая была изображена на упаковке лекарств, вызвала противоположный эффект в арабском восприятии. Три последовательных «кадра»: на первом – женщина, кричащая от боли, на втором – она принимает данное лекарство, на третьем – боль прошла, и женщина изображена в спокойной, расслабленной позе. Авторы рекламы знали, что арабы пишут и читают слева направо, это было учтено, но они забыли учесть, что таким же образом они «читают» и изображение! Получилось, что спокойная, довольная женщина, приняв это лекарство, вдруг начинала кричать от боли!

Известно, что существуют некоторые черты характера и особенности поведения, присущие целым группам народов, живущих на континенте. Таким образом, исходя из характера и манеры поведения, немецкий психолог Ганс Фридрих Карл Гюнтер (1891 – 1968) делит народы Европы на четыре подтипа : нордийцев, динарцев, средиземноморцев и остийцев.

К нордийцам относятся народы Скандинавии, Англии, Бельгии, Голландии, северной Германии и Франции. Они высокого роста, статные и худощавые, голубоглазые, имеют удлинненное вниз лицо, прямой нос, выступающий подбородок, цвет лица близкий к красному. Темперамент нордийцев холодный, упрямый, они скупы на слова и являются врагами всякого панибратства. Имеют большую силу воли и часто тяготеют к морю. Их отличает неприятие базарной шумности, уверенность в себе, критическое отношение к тому, что творится вокруг. Они – правдолюбцы, здраво мыслят, любят порядок, понимают прекрасное, имеют аристократические наклонности. Они с трудом дают себя в чем-то убедить, если у них другой взгляд на некоторые вещи. Постоянны в своих симпатиях, они не каются в том, что делают с убеждением, и не прощают врагов, более всего ценят свободу и не отступают перед жизненными трудностями. Имеют огромное чувство долга перед собой и другими, не столько преданы семье, как обществу, в котором живут. Им чуждо все поверхностное, имеют творческий дух, предпочитают игру с высокими ставками, богатство скорее приобретает, чем берут его. Отличаются любовью к власти, стремлением к экспансии, презрением к поверхностной пользе, умением управлять другими. Среди нордийцев часто встречаются идеалисты, фанатики и деспоты.

К динарам относят народы Сербии, Боснии, Хорватии, Албании, Греции, Австрии. Их характерными внешними чертами являются высокий рост, короткая голова, большой загнутый нос, темные волосы, коренастая фигура. Эти люди имеют склонность к буйному веселью, пению. Иногда они нетерпеливы, часто выходят из себя. Им присуще чувство гордости, чести и воинственности, но в обороне; патриотизм у них соотносится с преданностью своей стране, своему привычному стилю жизни. В бою упорные, из-за чего нередко побеждают. Очень уязвимые, но при этом добродушные. Они – хорошие друзья. Любят жизненные наслаждения, имеют склонность к грубому юмору. Им не хватает дисциплины, четкости мышления, рассудительной смелости. Странники крайних чувств : или любовь – или ненависть.

К средиземноморскому подтипу принадлежат жители Пиренеев (испанцы, португальцы), Корсики, Сардинии, Италии, юга Франции, Юга Балканского полуострова, Северной Америки, а также испаноязычные народы Латинской Америки. Эти люди преимущественно невысокого роста (в среднем – 1,62 м), длинноголовые, имеют темные волосы. Темперамент имеют беспокойный, одержимый, энергичный. Очень часто у них меняется настроение, они влюблены в жизнь, увлекаются очень часто, сообразительные, находчивые в выражениях, талантливые. Это – прирожденные мятежники и революционеры. Влюбленные в цвета, краски и формы. Суждение средиземноморцев чувственные или интуитивные. Очень много среди них духовно подвижных, преданных искусству и поэзии. В общественно-политической жизни эти люди идут путями новых идей : пророки, апостолы бунта против старых форм общественного устройства. Организаторы духовной жизни нации в сфере идеологии, церкви, искусства и политики.

Подтип остийца объединяет представителей многих народов Восточной Европы. Эти люди в основном не имеют четко выраженной привязанности, сформированных чувств, не умеют владеть собой, подвергаются искушениям, склонны к однообразию, выбирают постоянную работу с фиксированной платой. Типичной чертой остийцев является стремление подстраиваться под окружение, погоня за модой. Нередко имеет место отсутствие острой мысли, ненадежность в делах и предпринимательстве, любовь к бюрократическим действиям в работе. Остийцы стараются избегать фанатизма, ненавидят все барское. В жизни – реалисты, во взглядах – демократы. Как правило, вступают в партию большинства. В искусстве предпочитают расплывчатые формы, теплоту и мягкость линий. Произведения авторов-остийцев на зрителей действуют успокаивающе. Эти люди умеют совмещать приятное с полезным. Во время спора прибегают к брани. В жизни экономные и предусмотрительные. [2].

Прежде чем говорить конкретно об особенностях национальных культурных стилей, мы хотели бы сделать одно замечание : под этими стилями мы понимаем такие, которые являются типичными скорее для тех или иных стран, а не для определенных национальностей. Например, китаец, живущий в США, в определенной мере сохранит черты, присущие китайскому национальному характеру, и это будет иметь важное место в его манере общения. И еще одно : условно мы разделяем особенности национального общения на две части – деловую и бытовую, которые надо учитывать и при повседневном контакте и в той ситуации, когда речь идет о ведении деловых переговоров.

Литература

1. [http : // rudocs.exdat.com/docs/index-41482.html?page=20](http://rudocs.exdat.com/docs/index-41482.html?page=20)
2. Этикет на все случаи жизни : Кубрак О. В.- Ростов-на-Дону, «Феникс», 2015. – 316 с.

Олексій Сабадуха (Житомир, Україна)

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ В КОНТЕКСТІ ТІЛЕСНОГО, ПСИХІЧНОГО ТА ДУХОВНОГО ЗДОРОВ'Я ЛЮДИНИ

Аналіз філософської та психологічної літератури засвідчує, що проблема толерантності в наукових дослідженнях передусім розглядається як чинник, що обумовлює гуманність суспільних відносин. Процес наукового дослідження відбувається за такою схемою: як толерантність/нетолерантність впливає на якість соціальних взаємовідносин, формування соціального капіталу. Визнаючи актуальність зазначеного підходу, зауважимо, що водночас малодослідженим залишається зворотній процес: як толерантність/нетолерантність впливає на самого продуцента суспільних відносин, його психічний та фізичний стан.

Кожен індивід у системі суспільних відносин продукує свій спосіб взаємодії з іншими суб'єктами діяльності, який можна охарактеризувати з двох полярних позицій: толерантності та нетолерантності. Цей вироблений спосіб поведінки, з одного боку, обумовлює характер суспільних відносин, а з іншого – впливає на психофізичний стан тієї людини, яка продукує певний стиль спілкування з іншими суб'єктами діяльності. Однак, цей вплив залишається не усвідомленим: сучасна людина, на жаль, часто не рефлексує щодо власної поведінки, характеру власних почуттів, стилю спілкування. Водночас, кожна пережита емоція у толерантному чи нетолерантному спілкуванні автоматично відбивається на психічному та фізичному здоров'ї людини.

Відтак, метою статті є дослідження взаємозв'язку між толерантним/нетолерантним характером ставлення людини до інших та станом її психічного та фізичного здоров'я, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, довести, що психоемоційні переживання впливають на здоров'я людини; по-друге, проаналізувати особливості нетолерантного відношення до інших та його відбиття на психофізичному стані продуцента цього відношення; по-третє, визначити основні причини нетолерантного ставлення до інших суб'єктів діяльності; по-четверте, проаналізувати сутність, основні види толерантності та її вплив на продуцента толерантного ставлення; по-п'яте, дослідити підґрунтя усвідомленої толерантності та засади духовного здоров'я людини.

Людський організм є цілісною структурою, складники якого взаємопов'язані та взаємозумовлені: по-перше, усі фізіологічні процеси впливають один на одного, кожен орган впливає на роботу іншого і має кілька своїх представницьких зон на тілі людини; по-друге, психічні процеси та стани відбиваються на фізичному організмі людини або покращуючи його роботу, або, навпаки, викликаючи ті чи ті недуги; по-третє, фізичний стан також зі свого боку обумовлює психологічний настрій людини, її думки та помисли.

Німецький невролог Н. Пезешкіан звертає увагу, що, незважаючи на досягнення сучасної медицини, вона передусім зорієнтована на лікування соматичних захворювань, не розглядаючи їх у зв'язку з особливостями психіки людини, її емоційними переживаннями, що могли викликати фізичний розлад. Уважається, що людина є фізіологічним механізмом, який потребує лише фізичного втручання: фармакологічного, хірургічного характеру тощо. Проте, учений акцентує увагу, що «сьогодні ми вже не можемо проходити повз того факту, що приблизно 60-80 % всіх захворювань обумовлені психікою або, тим не менш, опосередковані нею» [1]. Так, учений у своїй праці «Психосоматика та позитивна психотерапія» описує 39 видів захворювань, що мають психологічні причини. Такими захворюваннями є ожиріння, бронхіальна астма, грижа міжхребцевого диску, виразка шлунку та дванадцятипалої кишки, захворювання жовчного міхура, випадіння волосся, інфаркт міокарда, онкозахворювання, порушення слуху, зору та інші.

Всесвітня організація охорони здоров'я наводить дещо іншу статистику щодо психосоматичних захворювань. Так, за її даними близько 38-42 % людей, які хворіють на ту чи ту хворобу, мають певну ментальну, психологічну причину, що викликала дане захворювання. Зрозуміло, що в кожного дослідника та спеціаліста може бути своя статистика з цього приводу, утім, на сьогоднішній день беззаперечним є той факт, що психіка дуже часто обумовлює фізичний стан та самопочуття людини.

Уважаємо, що людина як складна система складається з трьох компонентів: тілесного, психічного та духовного. Пріоритет в цій системі належить духу людини, який скеровує діяльність психіки та фізичного тіла. З позиції М. Бердяєва, неможливо дати точне визначення поняттю духу, але можна охарактеризувати суттєві його ознаки. Такими є: свобода, смисл, творча активність, цілісність, любов, цінність, повернення до божественного світу [2, с. 35 – 36]. Дух «живе» в її душі та наповнює її смыслом, який полягає в служінні Богові, творчості, дотриманні моральних цінностей, творенні добра іншому. Дух наповнює душу смыслом, скеровує усі психічні та тілесні процеси. Актуальною з цього приводу є позиція І. Томіслава, католицького священика, доктора богослов'я та засновника нового напрямку оздоровлення людини – агіотерапії: «Дух людини скріплює її життя і дає життя та

здоров'я всьому організму людини. Де дух не може діяти, виникає недуга» [3, с. 73]. Продовжуючи власні роздуми, І. Томіслав зазначає, що «тіло – це зовнішнє вираження і видимість душі. Те, що відбувається в духовній душі, відображається на обличчі. Існує певний одухотворений вираз обличчя, який свідчить про багате духовне життя людини» [3, с. 76]. Уважаємо, що під впливом духу людина здатна змінювати навіть свій характер. Людина, душа якої сповнена духом та смислом, толерантна, чуйна, наповнена почуттями творити добро іншому, здатна розв'язувати суспільні проблеми.

Навпаки, людина, у якої душа втратила дух, єдність з Богом, прагнення до свободи, творення добра, розуміння вищих моральних цінностей, втрачає смисл свого життя, її душа стає "спустошеною", а ставлення до інших – нетолерантне. Нетолерантна поведінка спричиняє конфлікти, негативні емоційні переживання, що обумовлюють згодом виникнення тих чи тих фізичних захворювань. Саме тому цілісний людський організм потребує духу. З цього приводу І. Томіслав зауважує, що «медицина може бути неефективною у зціленні тіла, коли скутий дух. Саме тому, може статися так, що ту людину, яку лікарі оголосили невиліковною, зцілить віра і сила духу» [3, с. 73].

Отже, людський організм є цілісно-організованою структурою, компоненти якої (дух, психіка, тіло) тісно взаємопов'язані між собою. З одного боку, дух обумовлює протікання психічних процесів, виникнення різноманітних станів, які, в свою чергу, детермінують якість функціонування фізіологічних процесів. Як зазначає І. Томіслав «дух дає структуру фізичним та психічним здібностям...» [3, с. 75]. З другого боку, певний фізичний стан людини також впливає на її настрій, перебіг думок тощо. Однак, ми переконані, що у переважній більшості випадків, тілесне залежить від психічного та духовного.

Основними характеристиками нетолерантного ставлення до інших суб'єктів суспільних відносин є нетерпимість, конфліктність, агресивність, ворожість. Зазначені форми нетолерантної поведінки сповнені такими емоціями як гнів (стриманий або виражений), образа, роздратованість, почуття провини, а свідомість людини переповнена гнітючими емоціями. Такий психоемоційний стан негативно відбивається на фізіологічних процесах: формуються блоки, спазми, застійні явища в організмі та навіть відбуваються порушення в структурі опорно-рухового апарату. І. Томіслав звертає увагу, що взаєморозуміння у відносинах між людьми – це здоров'я, а конфлікти – недуги [3, с. 126]. Якщо конкретизувати зазначений підхід, то можна підкреслити, що стриманий гнів викликає спазм печінки, гнітючі думки – спазм жовчного міхура, відсутність радості у житті обумовлює хвороби серця, образи детермінують виникнення онкологічних захворювань, зміщення хребців. І. Томіслав також звертається до наслідків духовної кризи, негативного психоемоційного стану, що відображається на тілі людини. Так він пише: «Неврологічні дослідження виявили, що негативні слова, думки і вчинки руйнують клітини мозку. Зло і гріх знищують того, хто чинить їх. З іншого боку, добрі слова, думки і вчинки мають цілющу силу і можуть регенерувати клітини мозку» [3, с. 126]. Отже, людина, коли демонструє нетолерантне відношення до іншого суб'єкта діяльності, вступає в конфлікт із ним, автоматично стає на шлях хвороб і сама своїми емоціями, почуттями, думками та вчинками робить собі зло. На жаль, сучасна людина часто не рефлексує щодо стану власного внутрішнього світу, а тому зв'язок між духовним, психічним та тілесним залишається поза її свідомістю.

На наш погляд, основною причиною нетолерантного ставлення людини до іншої людини є її егоцентризм, тобто психологічна установка на саму себе, що закріплюється в фізіологічному механізмі домінанти (О. Ухтомський). Егоцентрична людина живе у власному світі, де існує лише її власне «Я» зі своїми потребами та вигодою, а інтереси іншого вона зрозуміти не здатна. Як наслідок – виникає конфліктна ситуація, де відбувається зіткнення протилежних соціально-психологічних установок та домінант.

Досліджуючи причини нетолерантної поведінки у соціумі, І. Томіслав доводить, що такими є духовні недуги людини – моральні страждання, що спричинені браком базової довіри чи безпеки [3, с. 126]. Як зазначає агіотерапевт, базові духовні недуги з'являються в період між зачаттям і третім роком життя через нестачу любові, зневажливе ставлення батьків, брутальність батька або матері, відсутність проявів ніжності щодо дитини, через що в майбутньому їй важко повірити в Бога, людей та життя, в неї формуються руйнівні почуття: провина, агресія, депресія [3, с. 126]. Для довідки зазначимо, що роздуми І. Томіслава ґрунтуються на психологічних теоріях А. Адлера та Е. Еріксона. Уважаємо, що надмірне піклування про дитину або відсутність у неї базової довіри та почуття безпеки є джерелом виникнення у майбутньому егоцентричних соціально-психологічних установок й браку соціального інтересу (бажання творити добро суспільству). Зазначений механізм детально описаний в психологічній теорії А. Адлера [4, с. 136 – 140]. Відтак, егоцентризм та відсутність соціального інтересу як спонукання до діяльності є однією з причин загострення суспільних відносин, продукування нетолерантної поведінки, яка непомітно для самого продуцента суспільних відносин негативно впливає його психофізичний стан.

Досліджуючи проблему толерантності/нетолерантності в контексті тілесного, психічного та духовного здоров'я людини доходимо висновку, що толерантність може бути вимушеною або усвідомленою. Вимушена толерантність є штучною – людина лише зовні спокійно сприймає позицію іншого суб'єкта діяльності, а внутрішньо – вона переживає конфлікт й усю гаму негативних емоцій, які руйнують її здоров'я. Наприклад, як уже зазначалося, стриманий гнів спазмує печінку й викликає її фізичну дисфункцію та може детермінувати появу ниркових камінців, неприйняття когось або чогось обумовлює різні захворювання очей, вух, шиї, колінних суглобів, а нетерплячість призводить до виникнення подагри.

Переконані, що людина має формувати у себе усвідомлену толерантність, яка передбачає дійсне розуміння Іншого, спокійне та безконфліктне прийняття його світоглядної позиції з того чи того питання. За умов усвідомленої толерантності людина не переживає внутрішнього конфлікту, бо її зовнішня толерантна поведінка збігається з її внутрішньою гуманною позицією щодо іншого суб'єкта діяльності. Відтак, свідомість та підсвідомість людини, яка переживає усвідомлену толерантність чиста від негативних руйнівних емоцій та переживань, що позитивно відображається на її психофізичному стані.

Уважаємо, що підґрунтям усвідомленої толерантності є соціальний інтерес як спонукання до діяльності. Соціальний інтерес у широкому сенсі – це здатність людини спонукатися інтересами суспільства, вирішувати нагальні його проблеми. У вузькому сенсі соціальний інтерес – це бажання творити благо, добро іншій людині, це здатність зрозуміти її та піклуватися про неї безкорисно. Зрозуміло, що соціальний інтерес передбачає любов до світу, отже й толерантність. Індивід, усвідомлюючи необхідність оздоровлення суспільного організму й водночас збереження власного психофізичного здоров'я мусить бути зорієнтованим на соціальний інтерес, який приносить благо й стверджує загальнолюдські цінності. З цього приводу І. Томіслав стверджує, що «рішення людини на користь довготермінових цінностей, справедливості, мудрості, святості, сенсу – це рішення, які роблять її захищеною і здоровою» [3, с. 74].

Для того, аби подолати власну нетолерантність, людина мусить рефлексувати щодо власних соціально-психологічних установок та домінант, працювати над очищенням, вдосконаленням внутрішнього світу, плекати любов до світу. Відтак, «якщо духовні пізнавальні здібності і прагнення людині зміцнені і духовно дієві, то вона може подолати агресію» [3, с. 74]. Долаючи агресію, індивід поступово стає на шлях психічного та фізичного оновлення. З цього приводу І. Томіслав підкреслює, що «прагнення до святості – це покращення і розвиток не тільки в духовному, але й у фізичному і психічному вимірах» [3, с. 76]. Переконані, що сучасне суспільство має докорінно переосмислити методологічні засади здоров'я людини. По-перше, людину необхідно розглядати як цілісну структуру, що складається з духу, психіки і тіла. По-друге, першопричини проблем зі здоров'ям слід шукати не в соматичних проявах, а в розладах духу та психіки. Відтак, поряд із традиційною медициною, значної актуальності набуває духовна медицина, без якої душа людини залишається скутою та пасивною, що має вкрай негативні наслідки для фізичного здоров'я [3, с. 77]. Отже, проблему толерантності/нетолерантності слід розглядати не лише в соціальному аспекті, а й в контексті тілесного, психічного, духовного здоров'я людини.

Література

1. Пезешкиан Н. Психосоматика и позитивная психотерапия / Режим доступу : http://www.e-reading.club/djvureader.php/113381/11/Pezeshkian_-_Psihosomatika_i_pozitivnaya_psihoterapiya.html
2. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. – М. : ООО АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – 679 с.
3. Томіслав І. Діагностика душі й агіотерапія / І. Томіслав. – Львів : Свічадо, 2008. – 296 с.
4. Адлер А. Индивидуальная психология / А. Адлер // История зарубежной психологии. Тексты. – [под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан]. – М. : Моск. ун-т, 1986. – 342 с.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ЦІННІСТЬ В СИСТЕМІ ПОЛІКУЛЬТУРНОЇ ОСВІТИ

Петро Саух (Житомир, Україна)
 «Люди були створені для того, щоб їх любили,
 а речі були створені, щоб ними користувалися.
 Світ у хаосі тому, що усе навпаки».
 (Далай-лама XIV)

Сьогодні, як ніколи раніше, постає актуальною Декларація принципів толерантності, схвалена резолюцією 5.61 Генеральної конференції ЮНЕСКО від 16 листопада 1995 року. Початок ХХІ століття ознаменував себе локальними війнами, руйнівними революціями, міжнародним тероризмом та мільйонами біженців. Іноді створюється враження ніби

водночас вирвалось зовні те, що довго накопичувалося і акумулювалося – енергія злості і ненависті до всього несхожого, до людей, які розмовляють іншою мовою, сповідують іншу релігію, керуються іншими життєвими принципами та іншою системою цінностей. Нетерпимість й насильство стали методом практичної дії, яка обумовлює безладдя і хаос, різні форми деградації людини. Зрозуміло, що протистояти цій руйнівній силі може лише ідея ненасильства й толерантності, яка ґрунтується на визнанні свободи кожної людини, й разом з тим – пов'язаності усіх людей у добрі й злі. Її практична реалізація, не в останню чергу, залежить від виховання й освіти. Невипадково в численних документах ООН, ЮНЕСКО, Ради Європи акцентується, що однією із найважливіших функцій сучасної освіти – є завдання навчити людей жити разом, допомогти їм перетворити зростаючу взаємозалежність держав і етносів в усвідомлену солідарність. З цією метою освіта має сприяти тому, щоб, з одного боку, людина усвідомила своє коріння і тим самим могла визначити власне місце, яке вона посідає у світі, а з іншого – прищепити їй шанобливе й толерантне ставлення до інших культур.

Але слід відверто сказати, що незважаючи на важливість проблеми та розробленість її окремих аспектів у світовій педагогічній теорії і практиці до сьогодні не існує якоїсь цілісної концепції полікультурної освіти. Хорватський культуролог Саніна Драгоевич, підсумувавши напрацювання з проблем міжкультурної взаємодії суб'єктів освітнього процесу, зазначає, що сьогодні у світі існує принаймні чотири основних концепції полікультурної освіти:

- (1) *Власне мультикультуральна освіта*, яка зосереджує увагу не на міжкультурному обміні та взаємовпливі, а на збереженні культури існуючих етнічних меншин;
- (2) *інтеркультуральна освіта*, спрямована на забезпечення активного, позитивного діалогу культур, їх взаєморозуміння та взаємозбагачення;
- (3) *транскulturальна освіта*, що орієнтується на систему цінностей, яка формується на наднаціональному (транснаціональному) рівні;
- (4) *культурпляралістична освіта*, стрижневою ідеєю якої є повага і підтримка усіх існуючих у суспільстві культурних потреб та способів життя (не лише культур етнічних, мовних, релігійних, а й регіональних, корпоративних, статевих тощо) [1].

Кожна із цих концепцій переслідує благородну мету, але жодна не спроможна повною мірою забезпечити реалізацію архіважливої формули сучасності: «єдність світу та розмаїття культур». Адже успішність її вирішення багато в чому залежить від того, наскільки вдало формується баланс між полюсами цієї формули. Чому я так вважаю? *По-перше*, в більшості із цих концепцій культурна ідентичність неминуче співвідноситься із національною ідентичністю. Тут нація потрапляє в тенета транснаціональності або ультра національності, а культура – в ситуацію полікультурності, що обумовлює обмеженість цих концепцій. *По-друге*, поза увагою в них залишається те, що ідентичність сьогодні характеризується значною динамічністю, множинністю й контекстуальністю. Сьогодні відбувається, так би мовити, «ускладнення механізмів ідентифікації» [2, с. 41]. Ідентичність це не властивість, притаманна людині від народження, а *процесуальність і свобода індивідуального вибору*. А це означає, що успішною може бути така концепція полікультурної освіти, яка ґрунтується на впровадженні *ідей поваги до кожного індивіда як самоцінності*. Глобальна культура і культура трайбалізму, на концептуальних засадах яких побудовані існуючі концепції, неспроможні подолати нелюбов до інакшості, бо не сповідують цінності окремого індивіда як найвищої земної цінності. «Глобалізм і трайбалізм – справедливо зауважує Бенджамін Барбер – розривають сучасний світ» [3, с. 432].

Архітектоніка полікультурної освіти має бути побудованою на *антрополого-культурологічній матриці*, яка спрямовує освітній процес на діалог з культурою людини як її творцем і суб'єктом, здатним до культурного саморозвитку. Сучасна людина знаходиться на «межі» культур, взаємодія з якими вимагає від неї діалогічності, розуміння, поваги до культурної ідентичності інших людей. І йдеться тут не про етнічні групи, нації, релігії, а про конкретних їх представників. Адже не важко зрозуміти, що дружать не народи, а люди, які їх репрезентують. Тобто, сучасна модель полікультурної освіти має бути спрямованою на людину і орієнтована на культуру, бути культурологічною. Її мета – людина, яка пізнає й творить власний культурний світ шляхом діалогічного спілкування із внутрішнім і зовнішнім культурним середовищем. Міжкультурна комунікація, побудована на цій життєдайній основі, зумовлює особливе комунікаційне поле смислового перетину. У процесі спілкування з «Іншим» і його культурою проявляється взаємодія індивіда із соціально певними ролями, цінностями, нормами і звичаями, установками та очікуваннями, які особистість повинна вибирати і репродукувати щоб досягти ідентичності в складному процесі взаємного визнання. Соціальний запас знань, отриманий людиною в процесі міжкультурної комунікації, виступає умовою прийняття і розуміння «Іншого», спілкування з ним та надає в її розпорядження схеми типізації, необхідні для більшості щоденних справ повсякденного життя, і як наслідок, обумовлює формування її

особистісного «Я» на основі балансу між індивідуальною й громадянською ідентичністю. Звісно, це в жодному випадку не деформує національної ідентичності.

А це означає що модель полікультурної освіти має ґрунтуватися, *по-перше*, на принципах діалогічності, відкритості і толерантності. Сьогодні ми маємо навчити людину цінувати багатоманіття культур й здійснювати це радше шляхом *діалогу*, аніж *синтезу*, в якому прихована небезпека втрати можливостей для їх подальшого розвитку. А головне, через діалог ми отримуємо можливість здійснювати реальну взаємність, і разом з тим маємо можливість уникнути «панування – підкорення» (Ж. Дерріда), негативні наслідки якого є такими очевидними сьогодні. *По-друге*, вона має спиратись на особистісно-центричний принцип, який орієнтує не на штучну консервацію способу життя того чи іншого народу, а дає кожному індивідові (а не тільки народові загалом) право на вільне культурне самовизначення. Культура чим далі, тим більше розвиватиметься у напрямку вже не стільки національних, скільки індивідуальних відмінностей та особливостей, що живляться культурними надбаннями усіх народів світу. Хоч би як комусь не хотілось сьогодні расової, культурної чи релігійної «чистоти», ми приречені у майбутньому жити в «єдиному домі», заклавши фундамент життєдайного міжкультурного співіснування.

Для того щоб ця модель полікультурної освіти була життєдайною, вона має будуватись, на моє переконання, на таких, принаймні п'ятьох важливих методологічних стратегіях. *Перша*: *опертя на націоконсолідуючі цінності*. Розуміння цінностей різними етнічними групами може відрізнятись і часто досить суттєво. Але в тканині духовності, як відомо, завжди існують значущі для усіх цінності, які не тільки не викликають суперечностей між представниками різних національностей, а й знаходять серед них розуміння і підтримку. Такими націоконсолідуючими цінностями, мають бути саме ті, в яких стверджуються визначальні для більшості загальнокультурні цінності як, наприклад, відраза до несвободи, захист гідності і прав кожної людини, прагнення до самореалізації тощо (які, до речі не піддаються часовій ерозії). Лише на цій основі можуть вибудовуватись механізми смислової доповнювальності, взаємного обміну цінностями й порозуміння. Від ефективності реалізації яких залежить здатність людства стати дійсною людською спільнотою, об'єднаною не лише спільністю глобальних небезпек, але й спільністю солідарних дій і спільним смисловим полем, яке можна було б назвати *глобальним світоглядом*, в основі якого лежала б толерантність як гармонія в багатоманітті.

Другою методологічною стратегією полікультурної освіти має стати *критично-аналітичне відношення до культурно-історичної пам'яті* як репрезентативної форми дійсності. Культура як світ нашого існування пронизана пам'яттю, що органічно влітається в тканину сучасності. Будь-яка соціокультурна трансформація (а саме таку ми переживаємо сьогодні) пов'язана зі зверненням до минулого. Кожне таке звернення збагачує сучасність, по-своєму розуміє її, формуючи необхідне підґрунтя для руху вперед. Звернення кожного народу до свого національного минулого, якщо воно не було зумовлене прагненням відмежуватись від інших народів та їх культурного досвіду, було плідним, оскільки збагачувало, урізноманітнювало, розширювало його власні культурні обрії. Але не слід забувати, що некритичний й занадто прискіпливий погляд в глибини історії часто-густо негативно впливає на процес міжкультурної взаємодії, «створює умови для деформацій історичної пам'яті та спокуси для відповідних національно-культурних манієвців» [4, с. 140]. Надмірне захоплення минулим, його ідеалізація, спроба будувати життя в стилі «Future in the Past» (майбутнє в минулому) є небезпечною політико-культурною стратегією.

Третьою цінною методологічною стратегією полікультурної освіти має бути *викорінення культурно-етнічного нарцисизму*, який обумовлює культурно-освітню ізоляцію. Нажаль більшості сучасних концепцій полікультурної освіти (що практикуються) є характерною, так би мовити, західна політкоректність, якій властива консервація «колоніального погляду білої більшості» [5, с. 123]. Мені здається, що ця політкоректність несе дуже репресивну домітанту нав'язування певних стандартів. Ключова метафора цих стандартів – це метафора не *Іншого*, а метафора меншин. Меншинами ніби милуються. А це милування і є консервуванням, воно тісно пов'язане із нарцисизмом. Нарцис не бачить іншого, існують лише його проєкції, проєкції його власної культури. В ефективній освітній взаємодії важливо розуміти, бачити і чути не меншого, а *Іншого*. Якщо ми не бачимо *Іншого*, тоді культивуються умови для продукування центру і периферії. На цій основі не може бути ефективної полікультурної освіти. Сьогодні *Інші*, до цього часу не домінуючі або ж маргіналізовані культури домагаються рівноправного місця за круглим столом світу. Вони амбітні і динамічні, мають сильно розвинуте почуття власної гідності і власної цінності. Незважаючи на те, що різні культури мають далеко не однакові можливості за впливом, кожна із них не бажає, щоб її просто терпіли. Будь-яка культура розглядає свої базові

цінності як універсальні (якщо вона перестане це робити, то просто зникне як самостійна культура!). Вона хоче, щоб з нею рахувалися. Толерантність – це, звичайно, цінність, але цінність проміжна. Ніхто не бажав би, щоб його суто «толерували», лише терпіли [6, с. 21]. Тому ці *Інші* культури не сприймають й не можуть сприймати так званої «позитивної дискримінації» (тобто намагання створювати для периферійних культур певні пільги і преференції). Такі мультикультурні практики, ніби переслідуючи мету відновлення соціальної справедливості, виступають не лише гальмом міжкультурного взаєморозуміння, але й деформують глобальний контекст розробки освітніх стратегій.

Четвертою методологічною стратегією полікультурної освіти з її акцентуацією на культурних відмінностях, посиленою культурочутливістю має стати індивідуалізація навчання. За цієї умови освіта постає як стан відкритих можливостей для самореалізації особистості. В сучасній освіті усі учасники освітнього процесу повинні стати «трансгресорами»: і викладачі, і школяри, і студенти. Акт трансгресії означає подолання межі між можливим і неможливим, вихід за межі свого культурно-сислового поля, і таким чином наближення до розуміння *Іншого*. У результаті трансгресії створюються спільні когнітивні поля, де відбувається взаємне порозуміння, перевизначення знаків, демістифікуються стереотипи і утворюються зони толерантності.

Й, нарешті, *п'ятою важливою фундаментальною стратегією полікультурної освіти є поєднання теорії і практики.* Зв'язок між проектами полікультурної освіти і політикою держави є дуже важливим для забезпечення рівності й справедливості для різних груп населення. Замість того, щоб робити вигляд, що освіта є ізольованою від політики, полікультурна освіта має поєднувати навчальні матеріали і процеси із імперативами демократичного суспільства. Вона може бути лише тоді успішною, коли розширює права і можливості людей та трансформує суспільство. Участь учасників процесу полікультурної освіти в діяльності соціальних рухів, волонтерських об'єднань, недержавних організацій допомагає зрозуміти себе та *Інших* краще, подивитися на речі очима інших людей. Поєднання теорії з практикою, знання з діями дає можливість на власному досвіді відчутти шляхи впливу суспільства на людей та відчутти взаємозв'язки таких культурних ідентифікаторів, як раса, національність, релігія, гендер, сексуальна орієнтація, соціальний клас, мова, (не) дієздатність, вік і багато інших, в режимі реального життя.

Звісно така модель може стати реальною політикою міжкультурної взаємодії суб'єктів освітнього процесу за умов (1) сформованості «ядра» титульної нації й розвиненого громадянського суспільства; (2) стрункої нормативно-правової бази, яка відповідає соціокультурним запитам населення й вибудована на демократично-егалітарній політиці держави; (3) удосконалення навчальних програм початкової, середньої та вищої освіти й поповнення навчальних планів такими дисциплінарними курсами як «міжкультурна комунікація», «етнопсихологія», «педагогіка співробітництва», «громадянська освіта», «народознавство» тощо; (4) створення підручників та вдосконалення існуючих, виключивши будь-які прояви пропаганди національної або культурної вищості та розпалювання ксенофобії; (5) впровадження нових методів навчання, що базуються на практико-орієнтувальній діяльності (інформаційно-пошуковій, регулятивно-спонукальній, культурно-ролевій, партнерсько-міжкультурній тощо).

Проблеми полікультурної освіти та питання реалізації мультикультурних політичних проектів, що формують глобальний контекст для розробки сучасних освітніх стратегій особливо актуальні для України. Пояснюється це просто. Україна – поліетнічна, поліконфесійна, багатомовна й полікультурна країна, яка тісно пов'язана із інтенсивним розвитком світових інтеграційних процесів. Тут мешкають представники понад 130 націй і народностей, які мають свої культурні традиції, національну самобутність та релігійну віру. До того ж, в Україні, як і всьому світі, відбувається масштабний процес ускладнення механізмів ідентифікації. Національна ідентичність тепер співіснує тут з професійною, гендерною, релігійною, регіональною часто погано сумісних з першою. А саме головне, на українську соціокультурну арену виходять етнічні групи, які раніше не мали шансів бути поміченими й почутими. Їх самобутність стає цінністю, а, отже культурним ресурсом соціуму, з яким мусить рахуватися держава.

Але не зважаючи на це, й на трагічність нинішньої ситуації в Україні, проблема полікультурної політики у суспільних й наукових дискусіях практично не обговорюється. Основна увага політичної та культурної еліти зосереджується на проблемах державного і національного будівництва, в контексті яких вельми часто питання мультикультуральності розглядається як другорядний й навіть прикрий фактор, що ускладнює розуміння сучасної української національної державності. За сучасних умов український соціум демонструє неготовність до реалізації в його межах полікультурної моделі націєбудівництва.

Ті ж теоретичні напрацювання в сфері полікультурної освіти, які в окремих випадках практикуються, в основному тяжіють до так званої інтеркультурної концепції, де культурне розуміють як етнічне, а модель етнічного базується на есенціалістському уявленні (на уявленні концентрованого розчину). Як наслідок, культурні межі між групами не викликають сумніву, а відмінності жорстко фіксуються та абсолютизуються, що стає підґрунтям для ксенофобії. Кожній окремій етнокультурній групі приписується неіснуюча гомогенність, автономна суб'єктність, у межах якої нівелюється суб'єктивність індивіда, що спричиняє деіндивідуалізацію, а на практиці призводить до порушення прав людини. Звідси, догма-вимога: «Думай по-українськи», яка фактично забороняє думати по-різному, трансцендувати над рідною, затишною, доброю домашньою культурою, піддавати її рефлексії. На такій основі неможливо сформувати транскультурний простір, в якому людина, звільняючись із «полону» рідної культури готова до зустрічі з іншим як потенційно можливим «Я». За цієї умови інша культура не може сприйматись як деяка можливість власної культури. Адже, коли ми включаємо у простір комунікації власні можливості бути іншими, тоді це транскультура, тоді це конструктивно-комунікативний простір творення майбутнього, а не консервація відмінностей мультикультуралізму чи просто толерантне ставлення до відмінностей.

Відсутність в Україні чітко окресленої концепції полікультурної освіти, тяжіння до політики інтеркультуралізму, метою якої (за допомогою держави) є проста асиміляція культурних особливостей і традицій малих етнічних груп, фактично регламентує їх життя, обмежує право особистості на більше культурне самовизначення. Цим самим Україна опинилася поза зоною «політики визнання» (Ч. Тейлор), яка є наслідком переходу від ієрархічного суспільства до суспільства, де панує принцип вільного громадянства як регулятивного ідеалу. Принцип самозбереження будь-якої національної культури, та й людства загалом, лежить у площині самозміни людини. І йдеться тут навіть не про загальнолюдські цінності, а про людськість як таку, яка передбачає повагу, довіру, любов. Цінності усіх ідеологій, політичних доктрин й навіть релігій в кінцевому рахунку відносні. Не відносною є лише цінність самого життя. Лише по відношенню до цієї фундаментальної цінності вони набувають валідності для кожної конкретної особистості, лише через її опосередкування вони можуть сприйматися і переживатися людиною.

Полікультурна освіта, як соціальна інновація, повинна бути пов'язаною не стільки з питанням «хто ми є?», або «звідки ми прийшли?», а з відповіддю на питання «ким і якими ми маємо стати?». Практична реалізація такого проекту можлива на основі демократично-егалітарної політики держави, яка відстоює не тільки збереження різноманіття культур за допомогою втручання держави, а й максимально розширює участь людей у процесах міжкультурного діалогу і спілкування. Лише такий підхід здатен інкорпорувати усі соціокультурні групи в громадянське суспільство. Й передусім тому, що він є серйозною перепорою як для *культурного націоналізму*, який абсолютизує відмінності, так й для культурного імперіалізму, що їх не помічає.

Звісно, в будь-якому полікультурному суспільстві конфлікти були й будуть. Соціальне життя, міжкультурна взаємодія не можуть бути абсолютно безконфліктними. Але в здоровому соціумі побудованому на так званому управлінні конфліктами, енергія конфлікту не накопичується, оскільки існують механізми, які гармонізують інтереси усіх груп населення і здійснюють інтеграцію соціуму. Думаю, одним із цих найважливіших і найефективніших механізмів може стати запропонована модель полікультурної освіти, пронизана живильними принципами толерантності.

Література

1. Гриценко О. А., Гончаренко Н. К., Мягка Є. А. Українські типології меншин // [Електронний ресурс] – URL : [http : // www.Culturalstudens.in.ua](http://www.Culturalstudens.in.ua).
2. Саух П. Ю., Саух Ю. П. Мультикультуралізм : блеск теории и практическая несостоятельность проекта в дискурсе реальных процессов межкультурного взаимодействия // *Евразийство и мир*, № 3, 2014.
3. Barber V. *Fihand vs. Mc. Word : how Globalism and Tribalism are Reshaping the word.* – New York : Ballantiwe, 1996.
4. Саух П. Ю. *Сучасна освіта : портрет без прикрас : Монографія.* – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012.
5. Макбрайд В. Викладання соціальної та політичної філософії з точки зору західної і незахідної перспектив // *Філософія освіти*. № 1–2, 2011.
6. Саух П. *Сучасні виклики глобалізованої епохи : суспільство і церква в пошуках відповідей // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору.* Науковий збірник. – К. : УАР, 2013.

Ірина Халімовська (Житомир, Україна)

ТУРИЗМ ЯК ПРОЯВ ТОЛЕРАНТНОСТІ СУСПІЛЬСТВА

Туризм сьогодні – не лише складова сфера економічної індустрії, а й ефективний засіб реалізації людських цінностей, самореалізації, формування комунікативної та культурно-світоглядної особистості, культури взаємоповаги, що, в свою чергу, сприяє зближенню націй та людей, зміцненню і розширенню культурних контактів в умовах глобалізації.

Подорожуючи в інший район, регіон чи країну, турист отримує нові емоційні та естетичні враження. Адже, екскурсії, туристичні подорожі – це важливі засоби формування та розширення світогляду людини. Вони дають можливість краще пізнати історію та географію, побут і життя інших народів, їхні традиції і культурні цінності.

Турист, потрапляючи у інше соціальне середовище, повинен виявляти терпимість та повагу до іншого способу життя, інших традицій, ідей та вірувань, що є невід'ємною складовою, насамперед, закордонної подорожі. Розвиток туризму та процеси глобалізації вивели проблему толерантності (від лат. *tolerantia* – терпіння) на одне з чільних місць у переліку актуальних для подальшого розвитку людства.

Вперше принципи толерантності були закладені в першому міжнародно-правовому документі, підписаному ЮНЕСКО 16 листопада 1995 р. – «Декларація принципів толерантності». У ст. 1 декларації зазначається: «Толерантність означає повагу, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, наших форм самовираження і способів проявів людської індивідуальності. Їй сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті і переконань. Терпимість – це гармонія в різноманітті...» [1].

Однак, це не терпимість до соціальної несправедливості та відмова від своїх життєвих позицій на користь інших, нав'язаних кимось. Адже, в Декларації зазначено, що кожна людина відрізняється зовнішнім виглядом, становищем у суспільстві, мовою та життєвими цінностями, але кожен володіє правом жити і зберігати свою індивідуальність.

Декларація започаткувала всесвітній рух толерантності і підкреслила його важливість в сучасному світі та проголосила 16 листопада щорічним Міжнародним днем толерантності.

Визначення поняття «толерантність» знаходимо також в преамбулі Статуту ООН: «Проявляти терпимість і жити разом, у мирі один з одним, як добрі сусіди» [2]. Тут поняття набуває не лише соціально активного забарвлення, і розглядається як умова успішної соціалізації (інтеграції в систему суспільних відносин), що полягає в умінні жити в гармонії і зі своїм внутрішнім світом, і з світом людей (мікро- і макросередовища). Гармонія відносин передбачає насамперед повагу суб'єктів один одного.

1 жовтня 1999 року Всесвітньою туристичною організацією (WTO, з 2005 р. – UNWTO) був прийнятий «Глобальний етичний кодекс туриста». У ст. 1 «Вклад туризму в взаєморозуміння і повагу між народами і суспільством» кодексу зазначається: «Розуміння і поширення загальнолюдських етичних цінностей в дусі терпимості і поваги до розмаїття релігійних, філософських і моральних переконань є одночасно основою і наслідком відповідального туризму: учасники туристичного процесу і самі туристи повинні брати до уваги соціально-культурні традиції і звичаї всіх народів, включаючи національні меншини і корінні народи, і визнавати їх гідність...» [3].

Глобальний етичний кодекс туриста закликає до толерантності не лише подорожуючих щодо дотримання звичаїв, традицій та законів, а й закликає і приймаючу сторону знайомитись і проявляти повагу до туристів. Відтак потрібно зміцнювати дух терпимості та формувати відкриті стосунки один до одного, в тому числі й до осіб із іншими культурними звичаями, традиціями для забезпечення поваги до самотності цих цінностей.

Туристичні оператори та агенти мають заздалегідь повідомляти потенційного туриста про особливі характеристики відвідуваного об'єкта. Подорожуючі мають усвідомлювати потенційні ризики небезпеки, які пов'язані з туристичною подорожжю. Законів відвідуваних держав повинні дотримуватись не лише місцеві жителі, а й туристи тому й відповідальність у випадку їх порушення несуть у однаковій мірі.

Ознаками толерантного туриста є такі критерії:

- готовність до взаємодії в різних соціальних міжетнічних ситуаціях з метою досягнення поставлених цілей і вибудовування конструктивних відносин у суспільстві;
- здатність нестандартно вирішувати звичайні проблеми, завдання (орієнтація на пошук декількох варіантів рішення);
- здібність до швидкої зміни стратегії або тактики з урахуванням обставин, що складаються;
- адекватне уявлення про те, що відбувається у внутрішньому світі іншої людини;
- сформованість соціально-етичних мотивів поведінки особи в процесі взаємодії з людьми інших етнічних і соціальних спільнот.

Отже, туризм як соціальне явище відкриває багатоманітність можливостей вільного вибору індивіда та пізнання іншомовного буття і менталітету, культури і природи, економіки й політики, у процесі яких відбувається адаптація людини до іншомовного середовища, самостійного виконання своїх ролей і статусів [5]. Туризму передбачає обмін цінностями не лише в межах однієї культури, а й синергію цих цінностей на рівні крос-культурних історичних утворень: «Народи і цивілізації досягли такого ступеня периферійного контакту, чи економічної взаємозалежності, чи психічної спільності, що далі вони можуть зростати, лише взаємопроникаючи одне в одного» [6].

Відтак для України, як і для багатьох країн світу, туризм є стимулюючим чинником вдосконалення суспільних відносин та сприяє формуванню не лише освіченості, комунікабельності, творчості, культурності, а й толерантності подорожуючих.

Література

1. Декларация принципов терпимости. Утверждение резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_503
2. Устав Организации Объединённых Наций.[Электронный ресурс]– Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_010
3. Глобальный этический кодекс туризма. Утверждена резолюцией Генеральной ассамблеи WTO г. Сантьяго (Чили) 1 октября 1999 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/983_001
4. Окса М. М. Толерантність як компонент професійної культури вчителя [Електронний ресурс] – Режим доступа: http://lib.mdpu.org.ua/nvsp/articles/2009/09_03ommtkr.pdf
5. Воронкова В. Г. Розвиток туризму як соціального і культурного явища в умовах глобалізації та крос-культурної комунікації // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія : філософські науки. – 2010. – Випуск 8. – С. 23-35
6. Библер В. С. На гранях логики и культуры. Книга избранных очерков. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 247

Тамара Шадюк (Рівне, Україна)

ВЧЕННЯ ПРО ГРІХОПАДІННЯ :

СИНЕРГІЯ АНТИЧНОГО Й РАНЬОХРИСТІЯНСЬКОГО МИСЛЕННЯ

Яскравим прикладом толерантного відношення до традиції (в даному випадку античної) є формування та утвердження Святими Отцями й давньоцерковними письменниками християнських ідей, однією із яких є пристрасність людської природи, котра лягла в основу вчення про гріхопадіння та гріховний устрій людини. Керуючись безумовною потребою сповідництва, витлумачення й поширення християнських істин, утвердження їх кафолічності, Святі Отці перших століть переважно не намагались різко суперечити вже усталеним ідеям давньогрецької філософії, а, навпаки, мудро використовували здобутки своїх сучасників й за допомогою філософського категоріального апарату обґрунтовували догмати нової богоодкровенної релігії.

Для розкриття питання формування християнського уявлення про гріхопадіння необхідно звернутись до історико-філософських джерел, в яких міститься інформація щодо вживання понять «пристрасть», «гріх», «страждання», які, зокрема, його складають, а також тлумачення їх смислу. Вже у спадку давньогрецьких мислителів V – III століть до н. е. знаходимо чимало свідчень на користь того, що поняття пристрасності осмислювалось як одна із сутнісних ознак людини, зокрема, як атрибутивна характеристика людської душі. Так, шукаючи єдино можливий шлях в земному житті душі до істини, Платон визнавав, що пристрасності є сутнісними силами (началами) душі, які, однак, приземляють її, тому що пов'язані з чуттєво-тілесними потребами людини та є перешкодою на шляху до істинного буття, а тому повинні бути підкорені іншій сутнісній силі – розуму («Протагор», «Федон»).

Визнаючи безумовний пріоритет розуму над душею, Платон в діалозі «Тімей» розрізняє душевні пристрасності як емоції вищого (духовного) та нижчого (хтивого) складу [1], вважаючи їх однаково необхідними. До вищих пристрасностей Платон включає життєву енергію (pathe), без якої «душі не вистачило б динамізму й енергії для діяльності», – коментує Платона православний митрополит, англієць Калліст Уер [2, с. 318]. Призначення ж розуму не в тому, щоб придушити нижчі пристрасності, подолати їх, а в тому, щоб приборкувати, «загнузувати» їх. Тут важливо наголосити, що Платон унікав грецьких слів *πάθος* та *πάθημα*, адже пристрасності розумілися ним як афекти, складові психічного життя, недаремно метафоричним образом пристрасностей був у нього неприборканий кінь, тому його філософська інтерпретація

базується на лексиці рухливості [3, с. 480]. Усе ж Платон вважав, що досягти рівноваги та гармонії можна найпевніше, кажучи сучасною мовою, раціональними засобами.

У цілому ні питання подолання пристрастей, ні їх трансформації взагалі не ставиться Платоном, адже мислитель не вбачає в них ніякого негативного змісту. Саме тому не поділяє він і стоїчного принципу *apatheia* з його гіперболізацією негативного компонента у пристрастях. Сформована Платоном дуалістична етична оцінка пристрастей як складової душі разом із визнанням верховенства розуму над нею, поклала початок тлумаченню пристрасті як сутнісного компонента людської природи (тут вловлюємо відгомін полемічного характеру в Аристотеля, неоплатоніків та багатьох ранньохристиянських мислителів I – II століть).

Погляди, подібні до платонівських, зустрічаємо в праці Аристотеля «Нікомахова етика», де він намагається розрізнити зміст понять «пристрасть» і «страждання», закріплюючи за першим якість душі, а за другим – означення почуття як наслідку дії пристрастей. Аристотель залишається в межах платонівського синкретизму психічного та сутнісного й не ставить питання про відношення пристрастей до сутнісних складових природи людини (душі, тіла, духу, розуму), натомість здійснює спробу класифікації пристрастей («*πάθη*») та дає їм етичну (нейтральну) оцінку («за пристрасті нас не називають ні добродесними, ні поганими»), а також утверджує взаємозв'язок пристрастей і страждання як причини й наслідку [4, с. 69].

Прикметно, що відштовхуючись від психологічного розуміння пристрастей, Аристотель помічає зближення поняття пристрасті з поняттям пасивності, однак не тотожність. Пасивність в Аристотеля є радше ознакою суб'єкта, його повсякчасною готовністю до сприйняття вражень, аніж означенням пристрасті [3, с. 481]. До того ж Аристотель зафіксував філософський зміст поняття страждання саме тому, що співвідніс його з категоріями «дія», «вчинок» та «пристрасть» («*πάθη*») або переживання (до яких відніс потяг, гнів, страх, відвагу, злобу, радість, любов, ненависть, тугу, заздрість, жалість та інші почуття). Його розуміння змісту понять пристрасті й страждання та встановлена динаміка активної і пасивної властивостей пристрасті вплинули на формування раціонально-психологічного та етико-філософського векторів вчення про страждання, паралельно до яких формувалася духовний вектор розуміння у ранньохристиянських авторів.

Смислові конотації щодо понять пристрасті й страждання наявні у спадщині християнських мислителів, які для обґрунтування християнських істин тривалий час послуговувалися понятійним апаратом дохристиянської античності. З дослідження духовної традиції східного християнства західного богослова Ф. Шпідліка, розуміємо, що грецьке *πάθος* походить від дієслова *πάσχω* («страждати») і має низку значень: нещасний випадок, недуг, а також переживання, добрий чи поганий настрій, пристрасть, і навіть переміна, преображення [5, с. 309 – 310]. Те ж саме стверджує й сучасний православний дослідник Г. Шиманський: поняття «пристрасть» і «страждання» мають в своїй основі давньогрецьке слово *πάθος*, що у перекладі означає страждання в цілому (будь-яке нещастя чи погана пригода з людиною) [6, с. 37]. Отже, смисловий взаємозв'язок понять пристрасті й страждання забезпечує грецьке *πάθος*, яке наявне у слововжитку ранніх християнських апологетів і східних богословів, починаючи з I – по VIII ст.

Пропонуючи вчення про гріхопадіння для пояснення світоустрою та становища людини у світі, християнські мислителі використовували поняття *πάθος*, детальне тлумачення змісту якого доводить, що воно є основою християнського тлумачення понять страждання і стражденності й формує їх самобутність. Проаналізувавши вживання поняття «страсть» в апостола Павла та Отців Церкви (Максима Сповідника, Григорія Богослова, Євагрія Понтійського, Григорія Палами), митр. Ієрофей (Влахос) доходить висновку про те, що в їх інтерпретаціях домінує атрибут активності, а не пасивності пристрастності; «пристрасть» (*πάθος*) позначає внутрішню хворобу, адже їй притаманна дія, рух, хоча сама вона невидима в душі людини, видимою є тільки тілесна дія гріха [7, с. 248]. Відтак, увиразнюється також взаємозв'язок понять пристрасті й гріха.

Якщо у тлумаченні античних мислителів *πάθος* наділений психо-етичним потенціалом, то в християнських мислителів на перший план виходить буквальний зміст *πάθος* – пристрасть, що інтерпретується як релігійно-духовна категорія: ознака, з одного боку, природності людини (її сутнісна властивість), й ознака гріховності (спотворення пристрастності як сутнісної властивості людини), – з другого. Так формуються два аспекти вчення про пристрастність: як співвіднесеної з гріхом та безвідносної до гріха. Людина в Отців Церкви постає як нащадок Адама, тобто така, що успадкувала першородний гріх, а тому пристрасті є причинами гріхів. Відтак, страждання акумулювало в себе не пряме значення пристрасті – воно опосередковане гріхом, тобто є одним із проявів наслідку дії пристрастей – гріхопадіння, подібно до болю, скорботи, печалі, тощо.

Християнські мислителі поступово дистанціюються від платонічного та стоїчного тлумачення *πάθος* як психо-емоційної реакції, яка має етичну оцінку, вносячи в нього новий духовний зміст згідно з божественним Одкровенням, а отже, релігійні й філософські шляхи формування поняття стражденності тенденційно розходяться. Визнаючи пристрасті, подібно до стоїків, недугами душі (серед яких задоволення, жадання, печаль і страх вважаються класичними), деякі святі Отці свідомо протиставляють їх добродетелям (Климент Александрійський, Григорій Нісський), тим самим *πάθος* отримують значення лише тих пристрастей, які є перешкодою до єднання з Богом, суперечать людській божественній природі (як вона була задумана Творцем) й формують зміст людської гріховності. Відтак, ідеалом християнських мислителів раннього періоду є не *ἀπάθεια* як цілковита безпристрасність, а преображення хворобливих нахилів душі для досягнення ідеального стану внутрішнього світу людини відповідно до біблійних ідей.

Так, грецьке *ἀπάθεια* набуває більш виваженого тлумачення, яке полягає у постулюванні внутрішньої свободи як важеля, здатного формувати вміння не так перешкоджати переживанню пристрастей в цілому, як розрізнати протилежні, прокладати «царський шлях» між ними (Максим Сповідник, Євагрій Понтійський, Іоанн Відлюдник) [5, с. 320]. У загальнохристиянській свідомості апатейя позначає преображення пристрасті у чесноти, у зв'язку з чим негативне трансформується в духовно значуще, набуваючи нових якостей.

Фактично Отці Церкви переосмислили пристрасть, залучивши її до знарядь духовного вдосконалення. Оскільки пристрасті є неусувними, є сутнісною частиною душі, то необхідне не знищення їх, а сутнісна трансформація, – наполягали вони. Водночас слід наголосити, що смисловий взаємозв'язок понять пристрасті, гріха й страждання у вченні про гріхопадіння залишився збереженим не тільки завдяки грецькому *πάθος*, як його об'єктивному підґрунтя, а й завдяки діалогічним синергійним зусиллям християнських мислителів, котрим вдалося кристалізувати основні віроучительні положення цілком за законами раціонально-логічного мислення, виявляючи глибоку пошану людській особистості як головному творцю давньогрецької філософської думки.

Література

1. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 687 с. – (Философское наследие / АН СССР. Ин-т философии).
2. Kallistos. The Meaning of "Pathos" in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus / Kallistos Ware // *Studia Patristica*. – 1989. – Vol. 20. – P. 315 – 322.
3. Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей / під кер. Барбари Кассен, [Костянтина Сігова]. – Київ : Дух і літера, 2010. – Т. 1. – 576 с.
4. Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель. – Київ : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.
5. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства : системат. изложение / Фома Шпидлик. – Москва : Паолине, 2000. – 494 с.
6. Шиманский Г. И. Учение святых отцов и подвижников православной церкви о борьбе с главными греховными страстями и о христианских добродетелях : любви, смиренности, кротости, воздержании и целомудрии / Г. И. Шиманский. – Изд. 2-е, испр. – Москва : изд. Сретенского монастыря, 2007. – 671 с.
7. Иерофей. Православная психотерапия : святоотеческий курс врачевания души / митр. Иерофей (Влахос). – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 368 с.

Олена Юрчук (м. Житомир)

ЧИ ВАРТО БУТИ ТОЛЕРАНТНИМ, КОЛИ ВИКРАДАЮТЬ ТВОЮ КУЛЬТУРУ?

Сучасний цивілізований світ декларує потребу толерантності. Вона проklamована Декларацією принципів толерантності, що затверджена 16 листопада 1995 року Резолюцією Генеральної Конфесії ЮНЕСКО. Однак, історія міждержавних та особистих протистоянь доводить слушність Девіда Хейда, який у передмові до збірки «Толерантність : невловима чеснота» зазначав, що толерантність являє собою невловимий концепт.

Різні сфери прояву толерантності позначені й варіативністю її прояву / частковості / відсутності (застосовано позицію П. Бурдье). Нас цікавитиме насамперед вияв толерантності в межах науки. В ідеальній перспективі у «полі науки» має йти мова про толерантність або здатність сприймати будь-яку наукову позицію. Та що робити, коли та позиція «неідеальна», коли мова йде про стосунки між колишньою колонією й імперією, що продовжує свою експансію на різних рівнях : територіальному, економічному, соціо-культурному? Відповідь однозначна – така «ідеальність» цілком не можлива, бо мова йде про інтереси власної нації. І в

тому не має позиції радикальності в національному питанні, ксенофобства чи етноцентричності, лише цілком адекватна реакція збереження й захисту «свого» від «чужого».

Саме таке бачення визначає розуміння, що не може бути толерантного сприйняття наукової позиції, що загрожує національним інтересам. Тим паче, якщо ця позиція не має наукового підтвердження, а базована на фальшуванні історичного та текстуального матеріалу. Наразі мова йде про історію викрадення давньої української культури представниками російської ідеології.

Російська імперія як текст почала формуватися лише у XVII столітті. Така «запізнілість» пояснюється неспівпадінням територіального розширення з культурним розвитком. Починаючи з XV століття (Московське князівство, а від Івана Грозного – царство), швидкими темпами відбулося розгортання російських кордонів шляхом експансії щодо сусідніх народів. Культура залишалася явищем маргінальним. Тому пізніше, в часи утвердження Російської імперської текстуальності, російська національна еліта звернулася не до власного текстуального досвіду, що презентував Росію як порівняно «молоду» історичну даність (від XV століття) з нерозвиненою культурою, а до чужого – українського. Таким чином з XVII століття російська імперія розпочинає процес долучення української культури до російського контексту, тим самим будуючи власну архаїку з X століття та культурний код – мистецькі здобутки Київської Русі.

Варто звернути увагу на декілька текстів, котрі презентують ці процеси. Найперше мова йде про «Синопис», у якому артикулюється версія походження російського самодержавства від князів Київської Русі. Автор тексту цілеспрямовано маніпулює історією, порушуючи хронологічну послідовність, підтасовуючи факти. Кінцевою метою маніпуляції стає долучення російського простору до європейського.

Наступним етапом викрадення української історії та культури стало XVIII століття. Подолавши шведів і оголосивши Росію імперією, Петро I усвідомив потребу в створенні повноцінної російської історії. На допомогу йому приходить українець Ф. Прокопович, який створює реєстр російських самодержавців. Те, що в «Синописі» сприймалося як художній вимисел, який слугував авторській ідеології (бажання догодити імперським можновладцям), в реєстрі стає текстуальною історичною реальністю.

Надалі до процесу формування російської імперської текстуальності долучаються російські історики і вчені. Помітне місце серед них належить учневі Ф. Прокоповича М. Ломоносову. Ломоносов, успадкувавши погляди українського вчителя, користуючись українськими літописами, що опинилися в російських списках (київський, волинський, галицький) і ймовірно «Синописом», створює історичну працю «Древняя Российская история». У вступі до своєї «Історії» російський учений однозначно вказує на походження російської державності від «князей варяжских».

Остаточо російська історіографія утверджується на початку XIX століття. Територіальне завоювання України, знищення незалежних політично-військових осередків (Запорізької Січі, Гетьманщини) сприяють асиміляції української історичності в російську, що веде до маргіналізації українського національного «я». На початку XIX століття М. Карамзін створює «Историю государства Российского», в якій, увібравши досвід попередників, формує «...фундаментальну модель зародження Російської держави» [1, с. 18]. Давність Російської імперії автор легітимізує, залучаючи історію Київської Русі, тим самим утверджуючи російську державність не з XV століття (початок формування Московського князівства), а набагато раніше.

Отже, Російська імперія розпочала формування власної текстуальності з привласнення давньої української історії та культури. З часом українська історія не просто стає частиною російської, а загалом маргіналізується, зазнаючи повної асиміляції. Російські історіографи (М. Карамзін, С. Соловйов, В. Ключевський, М. Погодін та інші) розуміли киеворуський період виключно як перший етап формування російської державності. Така позиція в історії переноситься і на культуру. Перші розвідки з російської літератури (М. Греча, М. Полевого, О. Галахова, І. Порфирьєва), артикулюють пам'ятки Київської Русі як давні російські. Такий погляд і до сьогодні є актуальним для більшості російських інтелектуалів. Враховуючи це, а також загалом експансію сучасної російської імперії щодо України, українським науковцям і справді варто відкинути принцип толерантності у полі «такої» науки. Там, де йдеться про інтереси національної культури, толерантності до проімперської наукової позиції не має місця.

Література

1. Білоус П. В. Літературна медієвістика. Вибрані студії : У 3-х томах. – Т. 1 : Зародження української літератури : Монографія / Петро Білоус. – Житомир, 2011. – 376 с.

МОВНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ : ТИПОЛОГІЯ КОМУНІКАТИВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ*Ольга Истомина, Татьяна Анишуква (Иркутск, Россия)***ПОНЯТИЕ «ТРЕТИЙ ВОЗРАСТ» КАК РЕАЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИПОВ
ТОЛЕРАНТНОСТИ В НОМИНАТИВНОЙ ЛЕКСИКЕ**

Современное коммуникативное пространство характеризуется противоположными по своему характеру процессами: с одной стороны, социально-политическая нестабильность обуславливает активное пополнение инвективной лексико-семантической группы, с другой – принятые за основу коммуникативной этики принципы толерантности ограничивают языковую свободу субъекта требованиями исключить пейоративный смысл из лексических средств, в том числе номинативных. Данные процессы, несмотря на свою антиномичность, являются ярким проявлением бинарности морали постмодерна. Речевое поведение индивида как социальное зеркало отражает состояние экономики, политики, демографической структуры территориальной общности и культуры в целом.

Алармистский характер межэтнических и межнациональных отношений проявляется не только в расширении коммуникативного поля инвективной, пейоративной лексики, этнофолизмов, в пренебрежительной интонации по отношению к определенным группам лиц, но и более ярко проявляется в намеренном ограничении лексических единиц, имеющих в прошлом речевом опыте нейтральные значения. В условиях социокультурной нестабильности нейтральный оттенок подобных единиц сменяется на лексически ограниченный представлениями новой морали и деловой этики. Алармизм проявляется, прежде всего, тогда, когда в поисках толерантности теряется рациональное начало. Данные процессы наиболее заметны в номинативной лексике, к примеру, в английском языке вместо слова «chairman» (дословно: «председатель-мужчина») образована более корректная, в данном случае безличная форма «chairperson» (дословно: «председатель-персона», «председатель человек», в угоду феминистским настроениям подразумеваются оба пола), понятия «домашние животные» и «домашние растения» заменены в английском языке на лексемы «animalcompanions» и «botanicalcompanions». Употребимая в 20 в. категория «инвалид» заменена на «physicallychallenged» (люди, испытывающие трудности ввиду своего физического состояния), подобная замена произошла и в русском языке: в официальном дискурсе современной системы социальной защиты употребляется выражение «человек с ограниченными возможностями здоровья».

Принципы толерантности в отношении номинативной лексики охватывают все социально значимые характеристики личности, как-то: состояние здоровья и ограничения по здоровью, гендер, особенности физического строения, расовые признаки, этническая и религиозная принадлежность, возраст и др. К примеру, физиологические особенности человека с учетом требований толерантности отражаются в понятиях «человек, испытывающий трудности из-за своих вертикальных пропорций» (низкий), «человек, испытывающий трудности из-за своих горизонтальных пропорций» (полный). Данные языковые единицы в силу своей чрезмерности, громоздкости, могут использоваться только в административной и юридической речи. Изменения произошли и в номинативной лексике, основанной на возрастной стратификации. Возраст, связанный с выходом из трудовой стадии, в европейских и русском языках нашел отражение в понятии «пенсионер» (от pension – выплата). Вслед за корректировкой названия в английском языке «senior citizens» (старший гражданин) произошли изменения в русском языке. В социологической и демографической литературе все чаще стали использоваться понятия-дублиеры «старший гражданин», «человек третьего возраста». Третий возраст – период послетрудовой стадии социализации индивида, который, как правило, начинается с выходом на пенсию. В Европе также стало применяться понятие «четвертый возраст», для которого характерно большее снижение активности, чем в предыдущем периоде. Следование принципам толерантности в официальном дискурсе определило быструю адаптацию данных терминов в административном языке, но не стало привычным в повседневной практике. Причин тому несколько: во-первых, любой коммуникант в быту всегда стремится к простоте выражений, к лаконичности фраз и экономии усилий, в том числе речевых; во-вторых, в ситуации

отсутствия негативного оттенка смысла в дефиниции смена понятий представляется искусственной, избыточной, чего язык не терпит; в-третьих, ротация языковых средств формирует речевую привычку и установки общения, которые органически вливаются в менталитет индивида, его социальной группы, социально-территориальной общности и становится социально наследуемой; в-четвертых, понятие-дублер может иметь фонетическое сходство с выражениями, имеющими в конкретном языке инвективное начало. Так, например, понятие «человек третьего возраста» в речевом опыте обывателя-неспециалиста имеет эффект паремии с негативно окрашенным «человек третьего сорта». Данный эффект был выявлен нами в ходе социологического исследования социального положения пенсионеров (январь 2015 г.), в котором респондентам среди прочих, был задан вопрос: «Людей в пенсионном возрасте называют по-разному. С каким определением Вы скорее всего согласны?». Были предложены следующие ответы: «пожилой», «престарелый», «старший гражданин», «человек третьего возраста», «пенсионер», «другое». Респонденты в Иркутской области (объем выборки составил 1000 чел.) ответили так: «пожилой» – 28,0%; «престарелый» – 4,5%; «старший гражданин» – 15,0%; «человек третьего возраста» – 3,0%; «пенсионер» – 46,5%; «другое» – 3,0%. В интервью респонденты с явным недоумением задавали вопросы о содержании понятия «третий возраст» и причинах такого словообразования, что доказывает силу речевого опыта в содержании, стиле и выборе средств коммуникативного акта.

Поскольку речевое поведение обусловлено не только лингвистическими, политическими, идеологическими, но и социально-психологическими факторами, внедрение политкорректных дублеров привычным терминам не всегда оказывается успешным даже в официально-деловом стиле общения. Кроме того, в старшей возрастной группе изменение языковых средств происходит значительно медленнее, чем у молодежи. Важно помнить, что, являясь основным инструментом дискурса, язык выполняет не только номинативную, но и целый ряд иных функций. Среди «ролей.., выполняемых относительно потребностей общественной системы, прежде всего: коммуникативная; информативно-трансляционная для передачи социокультурного опыта; номинативная; когнитивная; фатическая для обеспечения контакта между участниками дискурса; аккумулятивная для фиксации и хранения знаний о мире; эмотивная; социализирующая» [2, с. 719]. Поэтому язык отражает все изменения, которые происходят в обществе, он отражает характер как политических, идеологических, экономических, так и социокультурных процессов.

Очевидно, что коммуникативный аспект толерантности имеет в современном обществе большое значение. Однако, важно учитывать как эмоциональный, так и рациональный уровни содержания лингвистических средств. Лингвистическая чрезмерность в угоду политическим интересам не всегда оправдана, тем более, что язык в ходе развития способен избавляться от плеоназмов, но их неоправданное употребление в речи может нарушить смысл толерантности, которую А. В. Перцев называет «промежуточным этапом в движении от конфликта к действительному взаимопониманию и взаимодействию» [1, с. 32].

В современных условиях коммуникативный аспект проявления толерантности является эмпирическим основанием остальных видов корректных взаимодействий. Таким образом, толерантность не самоцель, а условие сотрудничества и взаимопонимания. Ее характер приобретает устойчивость и стабильность в ситуации, когда регулирование контактов осуществляется одновременно на рациональном и интуитивном уровнях.

Литература

1. Перцев А. В. Современный миропорядок и философия толерантности // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности / под ред. Н. А. Купина. – М., 2005.
2. Философский энциклопедический словарь. – М.: Академия, 1989.

Ольга Истомина (Иркутск, Россия)

МИГРАНТОФОБИЯ КАК ФАКТОР ИНТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Риски современных форм межнационального взаимодействия связаны со многими социальными проблемами. Одной из них является увеличение миграционных потоков и

распространения в их среде тенденций отказа адаптироваться в новых условиях, а также усиление нетерпимости к иным формам выражения этнической, религиозной, культурной идентичностей, ксенофобия, которые становятся идеологической основой для радикальных течений.

Проблема толерантности и способов ее реализации на современном этапе не теряет актуальности, а в связи с нарастанием социально-экономической и политико-демографической напряженности усиливается. Генетическая подструктура как часть демографической структуры общества находится в состоянии декомпозиции. Соотношение коренного населения и мигрантов в ряде стран значительно меняется в сторону преобладания последних. Привлекательность ряда стран для миграции вынуждает менять подходы как миграционной, так и социальной политики в целом. Миграционные потоки, устремившиеся в сторону Западной Европы, чаще Германии, Франции, Италии, исчисляются тысячами и серьезно меняют этно-национальную и демографическую структуру этих государств. Вместе с тем меняются размеры субсидиарной системы, характер социально-трудовых отношений, растет уровень безработицы и делинквентности, трансформируется характер социокультурных связей в гетерогенной среде – всё это является благоприятной средой для нарастания интолерантности в обществе. По данным Международной организации по миграции (ИОМ), с начала 2015 г. почти 200 тыс. человек пересекли Средиземное море, и около 2 тыс. человек погибли, пытаясь добраться до Европы. Большая часть мигрирующих в Европу – это жители Сирии, Северной Африки, Ирака. За первое полугодие 2015 г. около 8000 нигерийцев оказались в итальянских лагерях для беженцев (это в два раза больше, чем за тот же период в 2014 г.) [3].

Изменение генетической структуры за счет роста миграции в ситуации снижения естественного роста населения провоцирует нарастание агрессии у коренных жителей, вспышки ксенофобии. Следствием данных процессов явился феномен мигрантофобии, который способствует росту межэтнической напряженности, дает заряд этнической нетерпимости и конфликтам на межэтнической основе. Мигрантофобия – это вид «этнической напряженности, при которой мигранты воспринимаются как носители угрозы социальной, культурной, этнической безопасности, при этом особенностью образа мигрантов является сочетание реальности и символических кодов, рациональности и мифичности» [1, с. 18]. У названного феномена объективные причины – несогласие местного населения с тратами на мигрантов, обострение преступности, риск эпидемий в палаточных городках, нарушение санитарных норм проживания на территории, близкой к городам с высокой плотностью населения, низкая адаптация мигрантов в новой среде, стремление к общению только в диаспоре, зачастую отказ от инкультурации и т.п. Мигрантофобия нередко выражается в открытом конфликте, в нападениях, поджогах приютов для беженцев. Такие случаи не редки на востоке и юге Германии.

Мигрантофобия как социальное явление несет в себе множество рисков, ее проекции опасны не только для принимающей, но и мигрирующей стороны. Состояние фрустрации, которое возникает у местного населения по отношению к мигрантам, способно перерасти в масштабную агрессию и проявления шовинизма, этноэгоизма и других деструктивных форм контактов. В таких условиях процессы адаптации мигрантов затрудняются, а в ситуации популярности националистических идей, которые в подобных условиях востребуются, и вовсе невозможны.

В основе мигрантофобии как социального явления лежат этноидентификационные процессы, которые, по выражению Э. Фромма, обусловлены стремлением к безопасности [4]. Очевидно, что проявления интолерантности продиктованы ощущением потенциальной угрозы безопасности. «Мигрантофобия как социальное явление с точки зрения теории этнической идентификации является результатом стремления индивидов принадлежать к этнической группе, с которой они себя отождествляют, чтобы удовлетворить потребности в социальной, экономической и психологической защищенности. Мигрантофобия имеет глубинное психическое происхождение, которое вызывает в человеческом сознании интолерантные переживания и реакции из-за неспособности индивидов овладеть средой» [1, с. 16].

Фобии, связанные с ростом миграции, поддерживаются наметившейся тенденцией изменения социального поведения второго и последующих поколений мигрантов. Пропорционально снижению угрозы депортации мигрантов увеличиваются их социальные потребности и нужды, а также социальные запросы. Принятые в Европе принципы

толерантності об'язують їх задовольняти, що не завжди реалізується в реальних життєвих стратегіях, і це стає основою для расистського дискурсу і проявлень деструктивних форм етноідентифікації.

В умовах розповсюдження інтолерантних контактів мігрантофобія перероджується в етнофобію і отримує розповсюдження через ідеї націоналізму, руйнує фактор інтеграції народів. Слід врахувати, що в основі расистського дискурсу досить часто діють суб'єктивні фактори в формі символів. До таких належать етностереотипи, які нерідко мають негативну конотацію. Сучасний дискурс активно поповнюється інвективними лексическими засобами, що є наслідком не тільки політичної дестабілізації, а й мігрантофобії. Комунікативне поведіння обумовлено соціально-психологічними факторами, тому соціально-демографічне неблагополуччя виражається в розповсюдженні інвективних лексических засобів. Інвектива – це спосіб соціального і емоціонального маркування дискурсу, що перешкоджає збереженню і передачі передшествуючого толерантного соціального і мовного досвіду. Одним з форм інвективних засобів є етнофолізми, які «включають в себе негативно коннотированні назви представителів різних етносів в жаргонах-соціолектах і сленгу і проникають туди завдяки експресивності як засіб стилізації в літературну мову» [2]. Етноконнотированні вторичні номінанти відображають властивості сучасної реальності. Емоціональна забарвленість інвективної лексики і етнофолізмів в тому числі обумовлена закладеною в їх основу диспозиційністю «своєї-чужої», рівнем ксенофобії, станом мігрантофобії в гетерогенній середі.

Викликане мігрантофобією наростання інтолерантності в соціокультурному поведінні пов'язане з багатьма факторами, серед яких посилення конкуренції в соціально-трудових відносинах, фактор релігійних і культурно-історических протиріччів, побутові відмінності, зіткнення ментальних образів і правил комунікації, поселенчеський фактор і особливості розселення мігрантів в конкретній соціально-територіальній спільноті, принципи регіональної міграційної політики, типи етнічної ідентифікації і ними обумовлені типи міжетнічеських контактів.

Мігрантофобія як вид етнічеської напруженості, який активно проявляється в сучасній системі соціальних факторів, потребує уважного вивчення. Пошук нових методів реалізації принципів толерантності в гетерогенній середі необхідний як умова виживаності людства в майбутньому, як фактор стабілізації міжетнічеських відносин на національному і транснаціональному рівнях.

Сучасна соціокультурна ситуація визначила нагальну необхідність в формуванні толерантності як умови майбутнього людства; як цінності соціокультурної системи; як норми гуманних людських відносин, як світогляд і свідомого орієнтира побудови взаємовідносин з оточуючим світом. Це дозволяє розглядати толерантність як багатоконпонентне явище об'єктивної реальності.

Література

1. Нос Н. М. Мігрантофобія як соціальне явище в структурі міжетнічеських відносин : дис. канд. соціол. наук. – Краснодар, 2007. – 185 с.
2. Режим доступу : <http://ruskiyyazik.ru/420/>
3. Режим доступу : <http://www.dw.com/ru>
4. Фромм Е. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М., 1995. – 256 с.

Amadeusz Citlak (Warszawa, Polska)

JĘZYK A KONTROLA MYŚLENIA – KILKA UWAG O PSYCHOLOGISZNYCH UPREZDZEŃ I NIETOLERANCJI

We współczesnej psychologii i językoznawstwie dominuje przekonanie nt. związku między wiedzą i myśleniem a językiem (językiem naturalnym). Oczywiście wydaje się twierdzenie, iż język umożliwia myślenie a często także je determinuje. Oczywiście jest również wpływ myślenia na użycie języka, ale są to zależności dość skomplikowane, których natura i szczegółowy przebieg w wielu kwestiach nie zostały jeszcze wyjaśnione. Dominującą rolę we współczesnej humanistyce

pełnią zazwyczaj dwa wykluczające się rozwiązania, a mianowicie determinizm poznawczy [1, 2] vs. determinizm językowy [3]. Istnieje też trzecia, o wiele rzadziej uwzględniana alternatywa, będąca próbą swego rodzaju integracji obu powyższych stanowisk [4]. Zakłada ona niezależność myślenia od języka jako oddzielnej kompetencji umysłowej i jednocześnie ich wzajemne wpływy.

W niniejszym zestawieniu chciałbym zwrócić uwagę na to, jak dalece język, którym posługujemy się na co dzień, potrafi sterować procesami poznawczymi w relacjach społecznych, zarówno na poziomie relacji interpersonalnych jak i międzygrupowych. Świadomość tego faktu była najczęściej wykorzystywana w okresie napięć politycznych przez wielkich mówców lub charyzmatycznych przywódców, aby odpowiednio kształtować postawy słuchaczy, czy też budować ściśle określony wizerunek obcych i wrogów poprzez prowadzenie szczegółowo zaplanowanej propagandy. Zamierzona kontrola procesów myślenia o świecie społecznym zachodzi jednak równie często w zaciszu domowym, w środowisku pracy, czy na spotkaniach towarzyskich, bowiem wpływ odpowiednich strategii językowych jest w pewnym stopniu wpisana w naturę wymiany komunikacyjnej i odbywa się w przeważającej mierze na poziomie nieświadomym.

Jakie strategie językowe odgrywają w tym procesie istotną rolę? Pytania tego typu stawiają sobie przede wszystkim przedstawiciele psycholingwistyki i psychologii poznania społecznego (*social cognition*), tu także znajdujemy bogaty materiał teoretyczny i empiryczny pozwalający zrozumieć, jak dalece mogą determinować nasz stosunek do jednostek i grup społecznych. Właściwie procesy manipulacji językowej, a następnie poznawczej, mogą zachodzić na kilku poziomach i obejmować różne struktury myślenia.

Jednym z najbardziej znanych i obecnie bardzo dobrze zweryfikowanych empirycznie sposobów kontroli językowej jest manipulacja przez nadawcę komunikatu poziomem abstrakcyjności wypowiedzi. Nadawca może świadomie, ale jak to pokazują badania, także zupełnie nieświadomie, wpływać na sposób ujmowania rzeczywistości poprzez przesuwanie uwagi i pola świadomości odbiorcy na poziom bardziej lub mniej abstrakcyjny. Chodzi przede wszystkim o manipulację abstrakcyjnością opisu działań danej osoby, która powoduje, że jej zachowania są kodowane przez odbiorcę jako bardziej lub mniej stałe. W literaturze psychologicznej mówi się o Modelu Kategorii Lingwistycznych F. Semina i K. Fiedlera [5, s. 562, 6, s. 1-5], który doczekał się w literaturze światowej wielu opracowań i komentarzy, choć w Europie środkowo-wschodniej pozostaje praktycznie nieznanym. W opisach grup społecznych użytkownik języka manipuluje poziomem abstrakcyjności vs konkretności opisu w celu stabilizacji bądź destabilizacji wiedzy o świecie społecznym u odbiorcy komunikatu w zależności od tego, czy celem danego opisu jest pozytywny czy negatywny charakter danej grupy. W przypadku, gdy nadawca opisuje grupę przeciwnika i jej przedstawicieli, to chcąc podtrzymać jej negatywny wizerunek, wykazuje wyraźną tendencję do opisu ich działań negatywnych na wysokim poziomie abstrakcyjności. Jeśli zaś opisuje ich dokonania pozytywne wykazuje tendencję do przechodzenia w kierunku opisu konkretnego [7, s. 72-74]. Jest to zjawisko niezwykle powszechne, np. zamiast powiedzieć, że „A uderzył B” nadawca komunikatu powie „A zranił B” lub „A skrzywdził B” lub zamiast „A zachował się niekulturalnie wobec B”, powie „A jest chamem” (podniesienie poziomu abstrakcyjności). Model uwzględnia trzy kategorie czasowników : czasowniki opisujące pojedyncze czynności (np. wstał, uderzył, powiedział), czasowniki opisujące złożone działania (zorganizował, przygotował, itp.) i czasowniki opisujące stany wewnętrzne (kocha, przebacza, nienawidzi, gniewa się), czwartą grupę stanowią formy przymiotnikowe, denotujące atrybuty (zły, głupi, sprawiedliwy, mądry, itp.). Przyjęcie perspektywy podwyższonej abstrakcyjności wynika z faktu, iż zachowania reprezentowane językowo i poznawczo na tym poziomie są trudniejsze do obalenia [8, s. 175-176]. Trudniej na przykład wykazać, że ktoś nie jest „agresywny” niż, że nie stosował w danej chwili przemocy, gdzie wystarczy po prostu jeden przykład zachowania przeciwnego. Polemika z przypisaną cechą/trybutem jest zdecydowanie trudniejsza niż próba zanegowania jednorazowej czynności. Tak więc, opisując innych mamy tendencję do wykorzystania podwyższonej abstrakcyjności opisu działań negatywnych, ale jednocześnie podwyższonej konkretności opisu działań pozytywnych. W przypadku grupy własnej zachodzi dokładnie odwrotna tendencja, a więc tendencja do podtrzymywania negatywnych lub pozytywnych stereotypów [9, s. 45-47]. Model ten sprawdza się bardzo dobrze w badaniach nad użyciem języka stereotypów politycznych, etnicznych i religijnych. Co więcej, wykazuje on dużą niezależność i stabilność w analizie stereotypów w różnych językach, łącznie z językami antycznymi [10, s. 52-55].

Z uchwyconą przez Model Kategorii Lingwistycznych tendencją do manipulacji abstrakcyjnością vs konkretnością opisu wiąże się inne, bardzo interesujące i ważne zjawisko nazywane „podstawowym błędem atrybucyjnym” w opisach grup społecznych. Zjawisko to pozostaje w ścisłej zależności z teorią tożsamości społecznej (*social identity theory*) H. Tajfela i J. Turnera [11, 12], wyrosłą na gruncie brytyjskiej psychologii społecznej. Otóż w opisach grupy przeciwnej wykazujemy wyraźną tendencję do pomijania mocy sprawczej jej członków, a jednocześnie wyraźnie częściej podkreślamy ją w odniesieniu do członków grupy własnej. Tak więc w przypadku odniesionych przez członków grupy obcej sukcesów, procesy atrybucji zmierzają w kierunku wyjaśnienia ich sukcesu jako dzieła przypadku i zbiegu okoliczności. Jednak w sytuacji odniesionej przez nich porażki lub ujawnienia negatywnych zachowań, procesy atrybucji zmierzają w kierunku wyjaśnienia takiego stanu rzeczy jako wynik osobistych predyspozycji i cech osobowościowych. Sukces obcych wynika nie z ich wytrwałości i ciężkiej pracy, natomiast porażka to efekt stałej cechy, np. lenistwa, słabej woli, itp. Podstawowy błąd atrybucyjny cechuje typowe odwrócenie zależności dla grupy własnej i obcej [13, s. 283], podobnie jak w Modelu Kategorii Lingwistycznych.

W latach 70. i 80. interesujące badania na tym polu prowadził również niemiecki psycholog Suitbert Ertel [14, s. 251-268], który opracował oryginalne narzędzia lingwistyczne, oparte m.in. na teorii umysłu zamkniętego vs otwartego M. Rokeacha [15]. Opracowane narzędzia miały służyć do pomiaru poziomu językowego dogmatyzmu zawartego w materiałach pisanych. Po długich analizach teoretycznych i weryfikacjach statystycznych Ertel opracował sześć wskaźników frekwencyjnych diagnozujących przemiany w sposobie postrzegania i opisywania rzeczywistości przez autorów badanych tekstów, przy czym poziom dogmatyzmu był badany specjalnym wskaźnikiem obejmującym dwie przeciwstawne kategorie elementów językowych przynależących do grupy A (zawsze, nigdy, wszyscy, każdy, nikt, musieć, trzeba, koniecznie, itp.) i przynależących do grupy B (czasami, niekiedy, niektórzy, można, chcieć, pragnąć, itp.). Frekwencje z grupy dogmatycznej A zestawiano z frekwencjami grupy niedogmatycznej B, co pozwalało na uzyskanie twardej danych liczbowych, które z kolei mogły być poddawane podstawowym analizom statystycznym. Wyniki S. Ertla były zaskakujące. Zastosował on swoje narzędzie m.in. w prasie niemieckiej sprzed i po zburzeniu Muru Berlińskiego w 1989 r., w pismach Emanuela Kanta z okresu pisania *Krytyki czystego rozumu*, a nawet w mowach Adolfa Hitlera przed i po dojściu przez niego do władzy [16, s. 153-159]. We wszystkich przypadkach wskaźnik ten uzyskiwał znaczące zmiany, świadcząc o nasileniu myślenia dogmatycznego tzn. sztywnego, odpornego na zmiany i podatnego na myślenie stereotypowe. Dodam, że wskaźnik ten podobnie jak Model Kategorii Lingwistycznych wykazuje dużą wrażliwość na zmiany językowe także w ujęciu historycznym a nawet w próbach zastosowania go do procesów poznania społecznego w językach antycznych [17, s. 27-30]. Wyniki Ertla każą nam jednak wyciągnąć ważny wniosek nt. zmian językowych w sytuacji zmian percepcji otoczenia społecznego: umysł ludzki determinuje i organizuje przestrzeń językową i poznawczą pozostałych uczestników wymiany komunikacyjnej w sposób bardzo wyrazisty. Niestety, może to być także przeorganizowanie przestrzeni językowej, która narzuca jednolity system myślenia, system, który nie akceptuje wyjątków, odmienności i odchyień od raz przyjętego wzorca. Typowym przykładem są nietolerancyjne i agresywne mowy A. Hitlera, jednak problem takiej organizacji przestrzeni językowej i dyskursywnej może się nasilać szczególnie w okresie kryzysów politycznych, jak to miało miejsce przy wspomnianym zburzeniu Muru Berlińskiego, a nawet w przypadku osób o wysokiej tolerancji ale przekonanych o absolutnej słuszności własnych przekonań, jak to pokazał przypadek E. Kanta.

Obecność strategii językowych odzwierciedlających a jednocześnie odpowiedzialnych za myślenie stereotypowe sugeruje również teoria domknięcia i sztywności poznawczej (*cognitive closure*) Donny Webster i Arie Kruglanskiego, którzy niejednokrotnie w swoich badaniach [18, s. 263-28] pokazali, że istnieje pewien wymiar psychologiczny, określanany jako potrzeba poznawczego domknięcia i strukturyzowania świata. Potrzeba strukturyzowania lub inaczej potrzeba struktury (*the need for structure*) wiąże się z uniwersalnym dążeniem człowieka do poznawczego ogarnięcia i uporządkowania napływu złożonych danych informacyjnych [19, s. 113-119]. Umysł ludzki nie jest w stanie poradzić sobie z ich nadmiarem, jednak dla większości ludzi jest to stan względnie naturalny. Niestety, dla innych taki nadmiar może być lękotwórczy, może wywoływać poczucie zagubienia i stan nieprzyjemnego napięcia, a więc i dążenie do jego rozładowania. Jednym ze sposobów radzenia sobie z tak powstałym napięciem jest poszukiwanie stałego wzorca, schematu

porządkującego chaos otoczenia [20, s. 1126-1130]. Na nieszczęście, w takich sytuacjach najłatwiejszym schematem porządkującym okazują się gotowe heurystyki poznawcze, tj. stereotypy społeczne, ich atrakcyjność bowiem bierze się stąd, że porządkują (choć wadliwie) najbardziej skomplikowany i nieprzewidywalny obszar naszego otoczenia : relacje z innymi ludźmi. Stereotypy pozwalają przewidywać (często wadliwie) zachowanie innych i niejako każą zająć odpowiednią wobec nich postawę. Co ciekawe jednak, potrzeba struktury nasila się u większości z nas w sytuacjach zawirowań życiowych lub nieprzewidywanych zdarzeń, daje o sobie znać w momencie wszelkiego rodzaju chaosu : kulturalnego, etnicznego, politycznego, itp. Język polityków, mediów i ludzi kultury zmienia się tak, by dostarczyć ram porządkujących rzeczywistość. Pojawiają się hasła-kłucze typu wolność, niezależność, walka, duma, Bóg, tradycja i inne [21]. Niezwykłą popularność zyskują wszelkie uproszczenia ideologiczne jako swego rodzaju konstrukcje spajające rozpadający się świat. Łatwo zauważyć wówczas zmiany i przesunięcia w obszarze pól semantycznych ważnych kategorii o bogatej tradycji historycznej np. kategoria «naród», «rasa», «swój», «wróg» potrafią w takich okolicznościach ulec głębokim przemianom zgodnie z przyjętym stereotypem.

Obecność myślenia stereotypowego daje się identyfikować poprzez różne strategie językowe. Inną, równie znaczącą, a przez psychologów uznawaną za definicyjną, jest wyraźne osłabienie naturalnej zdolności do deskrypcji na rzecz nasilonego wartościowania. Język stereotypu jest niejako z natury językiem mocno wartościującym. Opisywane zdarzenia nie są już postrzegane w neutralnej sieci związków czy zależności, ale jako wywołujące silne emocje. Konsekwencją takiego stanu rzeczy staje się nadmierna tendencja do wykorzystywania w opisach form przymiotnikowych, służących jako etykiety. Świat społeczny staje się światem ocenianym przez pryzmat wartości, swoi i obcy nie mogą być jedynie grupami, których łączy mniej lub bardziej wspólna historia, ale grupami o ściśle określonych cechach, mogą być uczciwi, pracowici, leniwi, skąpi, itd. Odwołanie się do cech, oznacza jednocześnie odwołanie do wartości. I tu pojawia się kolejny element wyróżniający myślenie stereotypowe na poziomie języka : dominuje perspektywa oceny moralnej ponad perspektywą tzw. sprawnościową [22, s. 293-300]. Dyskurs stereotypowy obfituje w formy przymiotnikowe denotujące wartości moralne z pominięciem wartościowania sprawnościowego. Swoi i obcy stają się przede wszystkim sprawiedliwi, uczciwi lub źli, dobrzy, bez większego znaczenia czy są silni, inteligentni, sprawni fizycznie, itp. [23, s. 245-248].

Sumując, język stereotypu ujawnia się w sposób bardzo wyrazisty, uzyskuje szereg charakterystyk formalnych, które dość łatwo można identyfikować przy użyciu prostych narzędzi lingwistycznych jak choćby wspomniany Model Kategorii Lingwistycznych, wskaźniki frekwencyjne (np. dogmatyzmu), tendencja do wartościowania otoczenia przy użyciu form przymiotnikowych z wyróżnieniem form denotujących moralność vs sprawność. Są to jednak strategie subtelne, których zazwyczaj nie identyfikujemy w codziennym życiu, a które mają niezwykłą siłę oddziaływania na proces komunikacji i konstruowanie obrazu świata [24, s. 12-13]. Znajomość tych mechanizmów może wszakże okazać się pomocna w regulowaniu ich wpływu, a także w uchronieniu się przed zamierzoną manipulacją naszych przekonań.

Bibliografia

1. Chomsky N. (1957). *Syntactic Structures*, The Hague : Mouton.
2. Piaget J. (1966). *Studia z psychologii dziecka*, Warszawa : PWN.
3. Whorf B. L. (1936/ wyd. pol. 2002). *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa : Wydawnictwo KR.
4. Wygotski L. (1966/ wyd. pol. 1971). *Wybrane prace psychologiczne*. Warszawa : PWN.
5. Semin G. R., Fiedler K. (1988). *The cognitive functions of linguistic categories in describing persons : Social cognition and language*, "Journal of Personality and Social Psychology", 54, 558-568.
6. Semin G. R., Fiedler K. (1991). *The linguistic category model, its bases, applications and range*, [w:] Stroebe W., Hewstone M. red., «European Review of Social Psychology», t. 2, Chichester : Wiley, 1-50.
7. Semin G. R., Fiedler K. (1992). *The inferential properties of interpersonal verbs*, [w:] G.R.Semin, K.Fiedler (red.), *Language, interaction and social cognition*, Newbury Park : Sage, 58-78.
8. Kurcz I. (2005). *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe Scholar.
9. Macrae N. C., Stangor S., Hewstone M. (red.) (1999). *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*. Gdańsk : GWP.
10. Citlak A. (2014). Problem nadróżnicowania językowego grupy własnej i obcej w dokumentach historycznych, „Studia Psychologiczne”, 52, 40-57.

11. Tajfel H. (red.) (1982). *Social identity and intergroup relations*, Cambridge : Cambridge University Press.
12. Tajfel H., Turner J. (1986). *The Social Identity Theory of intergroup behaviour*, w : S.Worchel, W.G.Austin (red.), *Psychology of intergroup relations* (7-24). Chicago : Nelson-Hall.
13. Arcuri L., Maass A., Portelli G. (1993). Linguistic intergroup bias and implicit attributions. *British Journal of Social Psychology*, 32, 277-285.
14. Ertel S. (1972). *Erkenntnis und Dogmatismus*, "Psychologische Rundschau", 23, 241-269.
15. Rokeach M. (1960). *Open and closed mind*, New York : Basic Books.
16. Ertel S. (1986). *Language, Thought and Culture : Toward a mержence of diverging problem fields*, [w:] Kurcz I., Shugar G. W., Danks J. H. red., *Knowledge and Language*, Amsterdam : North Holland, 139-163.
17. Citlak A. (2007). Spostrzeganie przestępców w warunkach zmiany społeczno-politycznej dawnego Izraela. *Studia Psychologiczne*, 45, 21-36.
18. Kruglanski A. W., Webster D.M. (1996). *Motivated Closing of the Mind : „Seizing” and „Freezing”*, "Psychological Review", 103, 263-283.
19. Neuberg S. L., Newsom J. T. (1993). Personal Need for Structure : Individual Differences in the Desire for Simple Structure. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 113-131.
20. Webster D. M., Kruglanski A. W., Pattison D. A. (1997). Motivated Language Use in Intergroup Contexts. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 1122-1131.
21. Wierzbicka A., 2007, *Słowa klucze. Różne języki – różne słowa*, Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
22. Wojciszke B. Kłusek B. (1996). Morality and competence – related traits in political perception. *Polish Psychological Bulletin*, 27, 293-300.
23. Wojciszke B. (1997). Parallels between competence – versus morality – related traits and individualistic versus collectivistic values. *European Journal of Social Psychology*, 27, 245-256
24. Bartmiński J. (2007). *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin : Wydawnictwa UMCS.

Martin Henzelmann (Dresden, Deutschland)

TOLERANZ ALS KONZEPT IM ÖKOLINGUISTISCHEN DISKURS AM BEISPIEL DER SLOWAKISCHEN GESETZGEBUNG

Unter dem Begriff Toleranz verstehen wir in erster Linie Duldsamkeit, bringen ihn aber auch mit Aufgeschlossenheit, Entgegenkommen, Nachsicht und Verständnis in Verbindung [7]. Toleranz gegenüber der Umwelt ist nicht selbstverständlich, weder im sozialpolitischen noch im gesellschaftlichen Kontext. Davon zeugen die zahlreichen Diskussionen um erneuerbare Energien, um einen sorgsameren Umgang mit Ressourcen und um Problematiken von globaler Bedeutung (so etwa das Kyoto-Protokoll oder die gegenwärtigen Klimaziele Barack Obamas in den USA). Deshalb muss ein rechtlicher Rahmen sicherstellen, dass Toleranz auch der Umwelt und ihren Bedürfnissen gegenüber zum Ausdruck gebracht wird. Was bislang weniger im Fokus steht ist die Überlegung, wie Toleranz und ihre Werte linguistisch repräsentiert werden, welche Begriffe im ökologischen Kontext mit ihr assoziiert werden und welche konkreten Verhaltensweisen der Umwelt gegenüber als tolerant betrachtet werden können. Der ökologische Diskurs zeigt, dass Gesetzestexte regulierend wirken und von der Bevölkerung Toleranz der Umwelt gegenüber verlangen. Eine genaue Analyse der linguistischen Beschaffenheit von ökologischen Texten kann zur Lösung von aktuellen Problemen beitragen [6, S. 44], weshalb ein Blick auf das Slowakische die linguistische Repräsentation des Toleranzkonzepts im ökologischen Rahmen erörtert.

Toleranz durch Verpflichtungen

In erster Linie handelt es sich bei Rechtstexten um eine deskriptive Metasprache, die ein eigenes Subsystem der Schriftsprache darstellt [4, S. 963] und somit auch die Koexistenz von Mensch und Natur koordiniert. Das Gesetz zum Schutz der Natur und des Landes (*Zákon z 25. júna 2002 o ochrane prírody a krajiny*) [8] regelt in der Slowakischen Republik den Umgang mit Gebieten, die für die ökologische Biodiversität des Staates von besonderer Bedeutung sind. Sie unterliegen einem speziellen Schutz, der gerade deshalb erforderlich ist, da der Bevölkerung bestimmte Verpflichtungen auferlegt werden und somit ausdrücklich von jedem Einzelnen verlangt wird, Toleranz gegenüber der Natur vorzuleben :

§ 3 (1) *Každý je povinný chrániť prírodu a krajinu pred ohrožovaním, poškodzovaním a ničením [...]*

Es wird seitens der Regierung erwartet, die Umwelt zu schützen und gleichzeitig zu vermeiden, dass ihr in irgendeiner Weise Schaden zugefügt wird. Diese deskriptive Aussage wird vor allem mittels einer Passivkonstruktion verdeutlicht, die sich aus dem Partizip *povinný* und der finiten Verbform des Modalverbs *byť* zusammensetzt. Diese Konstruktion ist besonders ausdrucksstark durch ihre illuktionäre Kraft, die eine unmissverständliche Aufforderung darstellt und in dem gesamten Dokument mehrmals vorkommt, wie ein weiteres Beispiel zeigt :

§ 103 (2) *Každý, kto nájde živého jedinca chráneného druhu rastlín a živočíchov, je povinný vydať ho jeho vlastníkovi.*

In beiden Fällen erscheint die Langform des Partizips *povinný*, wodurch ein Zustandspassiv konstruiert wird, welches die dauerhafte Gültigkeit der Aussage unterstreicht. Das vorgeschriebene Handeln wird in jedem Fall erwartet, um die Verbindlichkeit der Aussage ausnahmslos gewährleisten zu können. So wird auch im Paragraph 103 jedem Einzelnen eine obligatorische Vorgabe gemacht, lediglich ist hier der Adressatenkreis auf diejenigen Personen reduziert, welche besondere Tier- oder Pflanzenarten finden und diese unaufgefordert abliefern müssen. Eine Möglichkeit, durch die Toleranz im ökologischen Rechtskontext ausgedrückt wird, besteht somit in der konkreten Verpflichtung zum Schutz der Umwelt.

Toleranz durch Sondererlaubnisse

Eine weitere Option ist für den Gesetzgeber, Toleranz gegenüber der Natur durch Sondererlaubnisse zu ermöglichen. Zunächst wird ersichtlich, dass die Eingriffe sehr weitreichend sein können:

§ 4 (5) *Ak dochádza k preukázateľnému usmrčovaniu vtáctva na elektrických vedeniach alebo telekomunikačných zariadeniach, môže orgán ochrany prírody rozhodnúť, aby ich správca vykonal technické opatrenia zabraňujúce usmrčovaniu vtákov.*

§ 8 (2) [...] *Ak škodlivé následky nebudú v určenej lehote odstránené, môže ich odstrániť orgán ochrany prírody na náklady povinného.*

Zum Schutz von Vogelarten ist es dem Gesetzgeber unter Umständen gestattet zu verlangen, Veränderungen an elektrischen Leitungen vorzunehmen. Diese präskriptive Ausnahmeregelung wird überhaupt erst durch den juristischen Rahmen möglich, denn die gesetzgebenden Organe halten sich bewusst Spielräume offen, die situationsabhängig Optionen bieten. Vor diesem Hintergrund können also auch alle Konditionalsätze als Direktiva aufgefasst werden, denn das Modalverb *môcť* lässt umfangreichere Verbindungen zu als Vollverben und wirkt daher allgemeiner, wodurch wiederum semantische Freiräume entstehen können. Diese Form der Verallgemeinerung tritt besonders dann in Erscheinung, wenn keine konkreten Handlungsträger beteiligt sind. Ist ein Agens bekannt, verwendet man stattdessen häufig konkretere Formulierungen:

§ 76 (6) *Člen stráže prírody je oprávnený použiť služobného psa [...]*

An dieser Stelle wird deutlich, dass eine Erlaubnis, die in zeitlicher Hinsicht uneingeschränkte Gültigkeit besitzt, durch das synthetische Passiv bestehend aus dem Vollverb *použiť* und der adjektivischen Langform *oprávnený* ausgedrückt wird. Somit wird gleichzeitig hervor gehoben, dass der Schutz der Natur dank Sondergenehmigungen und Ausnahmeregelungen höchste Priorität genießt.

Toleranz durch Verbote

Was auf den ersten Blick paradox erscheinen mag, ist im rechtlichen Rahmen durchaus denkbar : Toleranz kann durch Verbote markiert werden, und zwar immer dann, wenn bestimmte Handlungen eine Gefahr für die Umwelt darstellen, wie etwa im folgenden Beispiel:

§ 34 (2) *Zakázané je aj poškodzovať a ničiť biotop chránenej rastliny.*

Das Verbot, geschützte Pflanzen zu zerstören, kommt auf semantischer Ebene der Verpflichtung gleich, diese Pflanzen unversehrt zu belassen. Gleichzeitig werden durch Verbote Sanktionen impliziert, so dass hier in besonders restriktivem Maße Toleranz gegenüber der Umwelt eingefordert wird.

Toleranz durch Einschränkungen

Toleranz wird aber nicht nur durch Verpflichtungen und Verbote, sondern auch durch Einschränkungen markiert. Diese sind unter Umständen nicht an konkrete Personen gebunden und allgemein gehalten, denn ein Agens wird ggf. nicht ausgedrückt:

§ 3 (2) *Významný krajinný prvok možno užívať len takým spôsobom, aby nebol narušený jeho stav a nedošlo k ohrozeniu alebo k oslabeniu jeho ekologickostabilizačnej funkcie.*

Um die allumfassende Geltung der Aussage zu unterstreichen, wird der Infinitiv *užívať* mit dem Adverb *možno* kombiniert. Die Einschränkung der Illuktion wird zudem durch das Adverb *len*

explizit betont. In anderen Fällen kann aber auch ein gewisser Personenkreis von Auflagen betroffen sein, wie wir im Paragraph 6 lesen:

§ 6 (1) Každý, kto zasiahne do biotopu európskeho významu alebo biotopu národného významu, je povinný uskutočniť primerané náhradné revitalizačné opatrenia vyplývajúce najmä z dokumentácie ochrany prírody a krajiny; táto povinnosť neplatí, ak ide o bežné obhospodarovanie poľnohospodárskych kultúr alebo lesných kultúr.

Bestimmte Forderungen können nur Individuen gegenüber geltend gemacht werden, die in einem Biotop intervenieren (*Každý, kto zasiahne do biotopu*), allerdings sind diejenigen davon ausgeschlossen, die an Routineabläufen beteiligt sind (*ak ide o bežné obhospodarovanie*). Derartige Einschränkungen dienen der Optimierung der ökologischen Bedürfnisse und nehmen einen stärkeren Bezug auf einen Personenkreis, der in allgemein gültigen Direktiva nicht automatisch erkennbar ist.

Das Toleranzkonzept in juristischen Dokumenten

Grundsätzlich wird ersichtlich, dass Gesetzestexte nicht unbedingt eindeutig sein müssen, sondern Handlungsspielräume eröffnen, die sich etwa durch die Verwendung spezifischer Lexik in unterschiedlichen juristischen Kontexten erklären [1, S. 210]. Toleranz wird in ihnen auf unterschiedliche Art und Weise gefordert, auch wenn der Begriff selbst äußerst sparsam verwendet oder sogar gänzlich vermieden wird. Stattdessen arbeitet der Gesetzgeber eher mit Symbolen und Signalen. Diese zielen im Wesentlichen darauf ab, vier gesellschaftsrelevante Funktionen zu bieten, nämlich die Ordnungsfunktion, die Gerechtigkeitsfunktion, die Herrschaftsfunktion und die Herrschaftskontrollfunktion [5, S. 57ff.]. Im ökolinguistischen Kontext steht vor allem die Ordnungsfunktion im Vordergrund, was sich eventuell dadurch begründen lässt, dass es in der Regel nicht um juristische Personen geht, die im Rahmen der Gesetzgebung geschützt werden sollen. Mit anderen Worten ist gerade deshalb auch die Toleranz gegenüber der Umwelt eine dauerhaft implizierte Illokution, denn das Gesetz wird auf Grund seiner normativen Anordnungen in Form von Vorschriften, Verboten und Erlaubnissen [3, S. 720] zum Garant für ein tolerantes Verhalten gegenüber der Natur. Es zeigt sich weiterhin, dass das Recht und die moralischen Normen, die ihm zu Grunde liegen [2, S. 177-178], einen wesentlichen Beitrag dazu leisten können, Toleranz im ökologischen Sinne überhaupt erst zu ermöglichen.

Literatur

1. Imrichová M. Jazyk právnych textov so zreteľom na špecifiká právnej lexiky. / Registre jazyka a jazykoved (I): na počesť Daniely Slančovej. Ed. J. Kesselová, M. Imrichová, M. Ološtiak. – Prešov : Univerzitná knižnica Prešovskej univerzity v Prešove. –2014. –S. 207-212.

2. Kuße H. Kulturwissenschaftliche Linguistik. Eine Einführung. / UTB. – Göttingen, Bristol : Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. – 319 S.

3. Neština M. Sémantické a pragmatické otázky jazyka právnych predpisov. // Filozofia. – 2012. – Roč. 67. – č. 9. – S. 718-730.

4. Oberstová A. Lexikálno-sémantická analýza právnych textov v rusko-slovenskom komparatívnom pláne (na materiáli trestného poriadku). / 8. študentská vedecká konferencia. Ed. M. Ološtiak, M. Chovanec. Zborník plných príspevkov. –Prešov : Univerzitná knižnica Prešovskej univerzity v Prešove. –2013. –S. 963-968.

5. Wesel U. Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart. / 2., überarbeitete und erweiterte Auflage.–München : C. H. Beck, 2001. –626 S.

6. Wullenweber K. Der ökologische Diskurs in Bulgarien nach 1990. / Specimina Philologiae Slavicae. – 74. – München : Otto Sagner, 2004. – 380 S.

Quellen im Internet

7. [http : // www.duden.de/](http://www.duden.de/)

8. Zákon z 25. júna 2002 o ochrane prírody a krajiny. Zbierka zákonov č. 543/2002. Čiastka 212. S. 5410-5465. www.zbierka.sk

Єген Перегуда, Світлана Місержу (Київ, Україна)

ПРО ПОЛІТИЧНІ МЕХАНІЗМИ РЕАЛІЗАЦІЇ МОВНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

На тлі бойових дій на сході країни, падіння добробуту населення та напруженості у владному середовищі мовне питання активно не дискутується в останні місяці. Але у тривалій перспективі воно є актуальним. Зберігаються розбіжності у мовних орієнтаціях

населення регіонів, суперечності у ставленні до мовного питання провладних еліт, існує вірогідність зростання впливу опозиційних сил.

Не слід забувати й те, що саме мовне питання стало поштовхом до сплеску сепаратизму. Твердження про те, що ніщо не заважає громадянам розмовляти російською мовою, ігнорували те, що мова є не лише ознакою, а й чинником ідентичності. Діючі інститути мовної політики не відповідають інтересам значної частини громадян, а, якщо «соціальні інститути не здатні обслужити індивідуальні/суспільні інтереси й потреби, люди можуть створювати нові можливості, покликані убезпечити їх у ситуації провалів інституціональних підтримок... Така реальність може спричинити специфічні наслідки на шляхах соціальної інтеграції, що ведуть до сепаратизації й розвитку паралельних суспільств» [1, с. 150–151].

За розбіжностей мовних орієнтацій соціальних груп можливі дві політичні стратегії. Одну уособлюють праворадикальні сили. На думку одного з їх лідерів, якби Донбас був україномовним, не було б сепаратизму та агресії Росії [2]. Але, як вважає Л. Нагорна, «спроби конструювання ідентичностей політичними методами рідко бувають вдалимими» [3, с. 196]. Тому реалізувати цю стратегію неможливо лише шляхом символічного насильства, яке неминуче виллється у насильство не лише символічне.

Друга стратегія передбачає інші цінності – відмову від уніфікації. Вона ґрунтується на визнанні багатшаровості етнокультурних ідентичностей. Самоідентифікація громадян як мешканців регіону, членів соціальної групи не суперечить принципово самоідентифікації з національною спільнотою. Фундатор етнології Ю. Римаренко вважав за необхідне та можливе перетворити поліетнічність населення на фактор сили тамогутності держави [4, с. 171]. У монографії ІІІЕНД до цілей мовної політики віднесені «збереження поліетнічності та поліфонічності українського суспільства, гармонійне співіснування ...різних мов та їх носіїв, втілення моделі мововжитку, яка найбільшою мірою сприяла б суспільному прогресу» [5, с. 394]. М. Остапенко включає до демократичної культури плюралізм не лише як відображення, а й як стимулювання різноманіття суспільно-політичного буття [6, с. 64].

Проте пошук механізмів реалізації цих цінностей є складним. Нездатність поєднати цінності мультикультуралізму з політичною стабільністю призвела до критики на адресу мультикультуралізму навіть в Європі. На нашу думку, причиною цього є те, що мультикультуралізм все ж передбачає пошук спільного інтересу, більш важливого, ніж групові. Але сумнівно, що право бути його речником мають лише «титультні» групи. На думку М. Кастельса та його послідовників, розуміння демократії як влади більшості має бути «доповнено необхідністю захисту меншин, і особливо окремої людини від інформаційного насильства» [7, с. 290]. Тому теза, що у суспільстві групова відмінність не повинна «випинатися» на фоні інших культур, логічна щодо груп, які домінують у суспільстві, але не щодо меншин.

Тому критика мультикультуралізму лунає й «зліва», що призводить до нових конструктів на кшталт транскультуралізму – підходу, який базується на визнанні розмивання кордонів культури, які, згідно з Г. Зандкюлером, відриваються від свого локусу [8, с. 393]. Ці тенденції властиві й певним вітчизняним дослідженням. І. Курас ще у 1990-тих роках попереджав, що «надмірним педалюванням ідеї політичної нації можна насторожити неукраїнські групи, які лише зараз переживають процес етнічного відродження» [9, с. 285].

С. Вакарчук у березні 2014 р. запропонував 10 принципів, які, на його думку, забезпечать успішну розбудову держави. Один з них : «Уважно слухайте та чуйте усі без виключення регіони України. ...І в першу чергу – голос простих людей» [10]. Реалізація принципів Євромайдану вимагала надання суспільству права самостійно вирішувати питання мовного режиму. Внутрішню напругу та зовнішній тиск міг послабити референдум. Тим більше, що були відсутні умови, які заважали реалізації демократичних засобів розв'язання мовного питання. За даними Центру Разумкова, у травні 2014 р. за статус російської мови як державної виступали 25,3 % мешканців України, а 71,2 % були за те, щоб єдиною державною була українська мова. Навіть на сході за це були 47,8 %, тобто більше тих, хто був за надання російській мові статусу державної [11]. Мешканці Сходу та Півдня навесні 2014 р., навіть попри негативне ставлення до нової влади, усвідомлювали себе громадянами України, 50,2 % були за унітарний устрій, на користь федералізації висловлювались лише 15,5 % [12].

Але еліти України не звикли звертатись до громадян за розв'язанням проблем міжелітних взаємин. Нині час для демократичного шляху вирішення мовного питання втрачений. Попри сплеск патріотизму, суперечності між провладними силами не дають змоги прогнозувати, що вони не використають референдум для розколу суспільства. Крім того, «референдумний» шлях можливий лише щодо російської мови. Проблема статусу мов інших меншин не може бути вирішена таким чином, оскільки їх частка у населенні регіонів менше 50 %.

Роль держави при реалізації принципів транскультуралізму полягає у встановленні правил взаємодії культур, а принцип діалогу є вирішальним. Така можливість виникає в контексті курсу на децентралізацію. Практика вирішення питань функціонування мов на місцевому рівні є ефективним інструментом у Скандинавії. Відповідно до регіональної конвенції, громадяни країн, які розмовляють данською мовою, мають право користуватися нею у взаємодії з офіційними органами, не несучи видатки з перекладу [13].

Фарерська мова має статус мови меншини у самій Данії та статус «головної мови» на місцевому рівні, є мовою викладання у навчальних закладах, широко використовується в усіх сферах життєдіяльності [14]. Французька влада, яка до 1982 р. відмовлялася визнати поліетнічність країни, вимушена була визнати провал такої політики, яка призвела до сепаратистських настроїв. Після цього у школах ввели вивчення окситанської та інших «корінних етнічних мов» (бретонської, корсиканської, каталонської, баскської, фламандської, ельзаської), створені «етнічні» програми на радіо, розвивається книговидавництво. Британський уряд вимушений був піти на автономію Шотландії та Уельсу. Наслідком цього стало рішення більшості шотландців на референдумі 18 вересня 2014 р. залишитися у складі Великої Британії.

В Україні, в той час як можливості адміністративної, бюджетної децентралізації за умов війни об'єктивно обмежені, децентралізація гуманітарної політики може бути ефективним чинником. Необхідна законодавча регламентація умов надання статусу регіональної мови, самого цього статусу, прав меншин, обов'язків держави та місцевого самоврядування. Сумнозвісний «закон Колісниченка-Ківалова» містив більшість цих положень, але конфлікти навколо його реалізації, наприклад, відмова Ізмаїльської міськради надати статус регіональної болгарській мові, хоча ця меншина відповідала вимогам закону [15], свідчили про його недосконалість, необхідність фіксації права «малих громад» ухвалювати рішення.

Передумови реалізації цієї політики наявні у громадській думці. За даними лютого 2015 р. опитування КМІС, хоча радикальні варіанти вирішення мовного питання підтримують значні групи (вважають, що російську мову слід усунути із офіційного спілкування та що російську мову потрібно зробити другою державною мовою, підтримують 21 % та 19 %), сумарно вони менше частки громадян (52 %), які вважають, що російську мову слід зробити другою офіційною в тих місцевостях, більшість населення яких цього бажає. Навіть на Західній Україні цю точку зору підтримують 44 %. Відтак, саме такий варіант державної політики є відносно компромісним для жителів усіх регіонів [16].

Отже, засадничим принципом мовної політики України має бути перетворення мовного різноманіття на фактор єдності суспільства. Умовами цього є дотримання принципу захисту прав меншин та теоретична конструкція багаторівневості самоідентифікацій. Одним з перспективних напрямів децентралізації в Україні є гуманітарна політика. Її реалізація потребує втілення ліберальних принципів. Це дасть змогу зберегти оптимальне співвідношення між централізацією та децентралізацією в етнонаціональній політиці, зокрема, поєднання української мови як державної та повноважень українського парламенту щодо законодавчого регулювання мовної політики зі свободою органів місцевого самоврядування щодо визначення регіональних мов. Закон про засади мовної політики потребує доопрацювання в контексті розширення прав мов національних меншин.

Доцільне залучення об'єднань органів місцевого самоврядування до розробки змін. Але реалізація демократичних методів розв'язання мовних проблем, на нашу думку, не є імовірним сценарієм. Це пов'язане з особливостями політичної еліти та певних бізнесових кіл, які бачать у війні спосіб отримання політичних дивідендів та перерозподілу власності. Часовий люфт для демократичного варіанту скорочується й у зв'язку зі скороченням прихильників демократії, зростанням ксенофобії, які фіксують соціологи в останні роки [17].

Література

1. Куценко О. До соціетальної інтеграції чи до розвитку «паралельних суспільств»? (Порівняльне дослідження міжетнічних взаємодій) / О. Куценко // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2008. – №1. – С. 140–165.
2. Тягныбок грозит не допустити офіційного статусу для російського мови [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://korrespondent.net/ukraine/politics/3402040-tiahnybok-hrozyt-ne-dopustyt-ofytsyalnoho-statusa-dlia-russkoho-yazyka>.
3. Нагорна Л. Регіональна ідентичність як фактор впливу на вітчизняний політичний процес // Наука. Влада. Політика / Ін-т політ. і етнонац. дослідж. ім. І.Ф. Кураса НАН України; редкол. : М. І. Михальченко (голова) та ін. – К. : Знання України, 2008. – С. 183–206.
4. Римаренко Ю. І. Національний розвій України : проблеми і перспективи. – К. : Юрінком, 1995. – 272 с.
5. Мовна ситуація в Україні : між конфліктом та консенсусом / Ред. кол. : О. М. Майборода, М. І. Шульга, В. П. Горбатенко та ін. ; Ін-т політ. і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. – 398 с.
6. Остапенко М. А. Єдність у різноманітті як один із принципів організації сучасного демократичного життя / Остапенко М. А. // Політика і духовність в умовах глобальних викликів. Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 22 [Відп. ред. О. В. Бабкіна] – К. : Видавництво Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, 2014. Спецвипуск. – С. 61–67.
7. Сащук Г. М. Характерні ознаки культурного впливу інформаційного суспільства / Сащук Г. М. // Політологічний вісник. – 2013. – Випуск 69. – С. 285–294.
8. Місержи С. Д. Транскультуралізм / С. Д. Місержи // Новітня політична лексика (неологізми, okazіоналізми та інші новотвори) / [І. Я. Вдовичин, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]; за заг. ред. Н. М. Хоми. – Львів : «Новий Світ-2000», 2015. – С. 393.
9. Курас І. Ф. Регіональні аспекти етнополітики : Виступ на засіданні „круглого столу” з міжетнічних проблем в Одеській, Чернівецькій та Закарпатській областях, Київ, 1998 // Курас І. Ф. Етнополітика : історія та сучасність : Статті, виступи, інтерв'ю років. – К. : ІПіЕНД, 1999. – 656 с. С. 275-285. С. 285.
10. Вакарчук призывает «новую» власть не идти по пути своих предшественников [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.net/politics/898356-vakarchuk-prizyivaet-novuyu-vlast-ne-idti-po-puti-svoih-predshestvennikov.html>.
11. 71% граждан считают, что украинский язык должен быть единственным государственным – опрос [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.net/politics/919617-71-grajdan-schitayut-cto-ukrainskiy-yazyik-doljen-byit-edinstvennyim-gosudarstvennyim-opros.html>.
12. Отделения от Украины и вхождения в состав РФ хотят 18,2 % жителей Донецка – опрос [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://korrespondent.net/ukraine/politics/3346575-otdeleniya-ot-ukrayny-y-vkhozhdeniya-v-sostav-rf-khotiat-182-zhytelei-donetska-opros>.
13. Датский язык : повідомлення на сайті компанії «Бюро переводов «ТрансЕвропа» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://transeurope.ru/bez-rubriki/datskiy-yazyik.html>
14. Фарерский язык : повідомлення на сайті компанії «Бюро переводов «ТрансЕвропа» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://transeurope.ru/bez-rubriki/farerskiy-yazyik.html>.
15. В Измаиле болгарам отказали в праве на региональный язык [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.unian.net/news/520884-v-izmaile-bolgaram-otkazali-v-prave-na-regionalnyiyazyik.html>.
16. Пирогова Д. Ставлення до статусу російської мови в Україні / [Електронний ресурс] Д. Пирогова : Прес-реліз Київського міжнародного інституту соціології. – Режим доступу : <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=517&page=1>.
17. Тищенко Ю. Про кризу та цінності в Україні [Електронний ресурс] / Тищенко Ю. – Режим доступу : <http://www.pravda.com.ua/ukr/articles/2009/07/21/4106294/>.

Олена Переломова (Суми, Україна)

МОВНА ОСОБИСТІТЬ І МОВНА КАРТИНА СВІТУ

Мовна особистість як феномен соціальної комунікації сьогодні стає предметом пильної уваги науковців гуманітарної сфери дослідження. У сучасному глобалізованому інформативно-комунікативному просторі мовна (мовленнева, комунікативна) особистість стає центральною фігурою комунікативного процесу, суб'єктом породження і сприйняття мовлення. Людина форматує світ у процесі комунікації. І тут роль мовної особистості відповідного соціального статусу є вирішальною. Мовленнева діяльність у процесі спілкування оприявнює наміри особистості, виявляє її національну ідентичність, повідомляє про суспільні очікування, через формули мовленнєвого етикету реалізує толерантність у ставленні до представників інших етносів і суспільних груп.

Поняття мовної особистості тісно пов'язане з поняттям мовної картини світу. Філософи (Г. Брутян, Р. Павільоніс) та лінгвісти (Ю. Караулов, Г. Колшанська, Г. Рамішвілі, Г. Комлев) розрізняють дві моделі світу – концептуальну й мовну. На думку Ю. Караулова, межа між картиною світу та мовною картиною світу видається хисткою, непевною. Поняття картини світу належить до фундаментальних понять, які відображають людину та її буття, стосунки людини зі світом, важливі умови її існування у світі.

Термін «картина світу» з'являється в кінці XIX – на початку XX ст. Одним із перших цей термін почав вживати Г. Герц (1914) стосовно фізичної картини світу, яку розуміли як сукупність внутрішніх образів зовнішніх предметів. А. Ейнштейн вважав створення картини світу необхідним моментом життєдіяльності людини. Загальнонаукова картина світу надбудовується над системністю наукових знань і утворює зв'язок між ними й світоглядом. А. Гуревич у подальших дослідженнях вживає як рівнозначні такі поняття, як «модель світу», «картина світу», «бачення світу». Модель світу цей науковець визначає як «сітку координат», через які люди сприймають дійсність і вибудовують образ світу, що є в їх свідомості.

Уведення поняття картини світу в антропологічну лінгвістику створило умови для розрізнення двох видів впливу людини на мову – феномен первинної антропологізації мови і феномен вторинної антропологізації (вплив на мову різних картин світу людини – релігійно-міфологічної, філософської, наукової, художньої).

Думка про існування особливої мовної свідомості була сформульована В. Гумбольдтом як науково-філософська проблема ще на початку XIX ст.

Співвідношення мови і дійсності, інваріантного та ідіоматичного в процесах мовного «відображення» дійсності як складного процесу інтерпретації людиною світу базується на понятті мовної картини світу.

Дослідження проблематики мовної картини світу у вітчизняній науці започаткували філософи Г. Брутян (1973, 1976, 1979), Р. Павільоніс (1983). Лінгвістична розробка цього поняття розгорнулася у зв'язку з тезаурусним вивченням лексики й визначенням принципів укладання ідеографічних словників, найбільш повно представлених працями Ю. Караулова.

Мова в цілому, лексика зокрема, є основною формою об'єктивації мовної свідомості багатьох поколінь людей, носіїв тієї чи іншої конкретної мови.

Основою вербальної, мовної картини світу є загальна картина світу, представлена мовою. У зв'язку з цим поняття «реальність» виходить за межі онтологічної реальності, стає тим, що людина може висловити через мову: класи існуючих і неіснуючих, фіктивних чи уявних об'єктів, понять, які вона вирізняє за допомогою мови з природи або створює і дає їм ім'я, тобто ті, які людина здатна розрізнити і подумки уявити як уже об'єктивовані, засвоєні нею раніше. Тому поняття «об'єкт» включає не лише природні речі й артефакти, а й інтелектуальні, прагматичні й емоційні оцінки та характеристики.

Проблематика мовної особистості широко представлена у вітчизняній і зарубіжній лінгвістиці (В. В. Виноградов, Р. О. Будагов, Г. О. Винокур, Е. Косеріу, Е. Новак, К. Ажеж, С. Петков, Ю. Караулов, С. Є. Нікітіна). Г. О. Винокур так само, як і В. В. Виноградов посилається на представників старої лінгвістики фон дер Габеленца і Шульца Яхде Карла: «Людська мова хоче висловлювати не лише зв'язні поняття та їх логічні співвідношення, але також ставлення того, хто говорить, до висловлювання: я хочу висловити не лише щось, але

також і себе, і таким чином до логічного фактора, багатогранно пронизуючи його собою, приєднується психологічний фактор» [1, 82].

Ю. Караулов стверджує, що «... мовна особистість починається по той бік звичайної мови, коли в гру вступають інтелектуальні сили, і перший рівень (після нульового) її вивчення – виявлення, встановлення ієрархії значень і цінностей в її картині світу, в її тезаурусі» [2, 36].

Таким чином, для вивчення мовної особистості необхідно мати достатньо представлену сукупність породжених нею текстів незвичайного змісту. У таких текстах ми знайдемо варіантну частину в мовній картині світу, характерну і неповторну для цієї особистості. У трирівневій структурі мовної особистості нашу увагу привертає перш за все когнітивний рівень. Саме він дає можливість в аналізі мовної особистості перейти до інтелектуальної сфери її, до свідомості, до «картини світу», тому що «... одиницями цього рівня є поняття, ідеї, концепти, які складаються в кожній мовній індивідуальності в більш чи менш упорядковану, більш чи менш систематизовану «картину світу», яка відображає ієрархію цінностей» [3, 5].

Поняття мовної свідомості зближують з таким поняттям, як мовна картина світу. Мовна свідомість особистості, специфіка її мовної поведінки зумовлюється світоглядом. Мовну ж свідомість представляє тезаурус. Отже, мовна картина світу – це відображення в мові цілісної картини світу. Якщо ми говоримо про національну мовну особистість, то закономірно говорити про мовну картину світу як етнопсихолінгвістичне поняття. Кожний народ бачить світ по-своєму і відображає це бачення в певних поняттях, мовотворчості, тому вирізняють етнічні мовні картини світу, які виявляють ментальність того чи іншого народу. Про те, що кожна національна мова має свій світоглядний зміст, писав В. Гумбольдт : «... різні мови – це не різні позначення того самого предмета, а різні бачення його» [4, 9].

На зв'язок мови з еволюцією мислення, з духовним життям народу (фольклором) вказували Потебня, Гумбольдт, Вундт, Сепір, Уорф. Саме їх ідеї стали основою для концепції «мовної картини світу». Про нерозривну єдність мови і духу В. Гумбольдт писав : «Вона [мова] спонукає ... до нових думок і їх комбінацій і тому вимагає дії духу, який залишає в словах свій відбиток» [4, 378]. Назви предметів відповідно до «бачення», назви понять як наслідок «дії духу» складають словник національної мови, а через нього й національну мовну картину світу в межах якої формується й функціонує мовна особистість як соціокультурний феномен.

Література

1. Gabelentz G. von der. Die Schpachwissenschaft. Leipzig. – 1891. – S.82. // Цит. за Винокур Г.О. О языке художественной литературы. М.,1991.
2. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. – М. : Наука, 1987. – 262 с.
3. Язык и личность / Отв. ред. акад. Д. Н. Шмелёв. – М. : Наука, 1989. – 214 с.
4. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / Пер. с нем. – М. : Прогресс, 1985. – 451 с.

МІФОЛОГІЯ ТА МІФОПОЕТИКА ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУЧАСНИХ УМОВАХ*Володимир Студінський (Київ, Україна)***ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ЕКОНОМІЧНА ПРОБЛЕМА
У СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ КАЗЦІ
(на прикладі творчості Світлани Соболевської)**

Свідоме життя людини починається із казки. Цей своєрідний за своєю жанровістю і структурною побудовою літературний твір використовують як в родині, так і в засобах масової інформації. Тому казка має величезний вплив на формування особистості: її світосприйняття, розуміння процесів у суспільстві та родині, набуття особистих моральних, фізичних та вольових якостей, загальної культури тощо.

Загалом прийнято вважати, що казка є видом художньої прози, що походить від народних переказів, є порівняно короткою розповіддю про фантастичні події та персонажів. Казка виглядає як захоплююча вигадана розповідь, що сприймається як цілком реальна подія. Вона відзначається «замкнутим часопростором», завершеністю, спів відносинами з досягненнями героєм та обов'язковою перемогою добра над злом [1].

Казка є фактичним відображенням соціально-економічних відносин людського суспільства у конкретні історичні періоди. Таке відображення проявляється незалежно від точно чи головними героями у ній виступають люди, чи звірі, чи якісь міфічні істоти. Тому й не дивно, що важливим елементом у висвітленні таких відносин є толерантність (особливо якщо врахувати, що наприкінці оповіді добро повинно восторжествувати). Толерантність у широкому розумінні виступає як здатність неагресивного сприйняття думок, точок зору чи світоглядів, що відрізняються між собою. Також толерантність є особливою поведінкою та способом життя, що проявляється у терпимості, розуміння та прощення і таким чином є однією з головних умов стабільності суспільних відносин [2].

В сучасній українській літературі значного розвитку набуває авторська казка, що пристосована до модерних умов як текстового сприйняття, так і умов розвитку суспільства, техніки і технологій. При цьому зберігається висвітлення загальнолюдських цінностей, толерантність серед яких займає далеко не останню позицію. У розмаїтті такої широкої літературної палітри варто зупинитись на творчості житомирської письменниці Світлани Соболевської.

Світлана Соболевська ввійшла у літературу доволі рано, у тринадцятирічному віці, коли у 1995 році за свої вірші була відзначена грамотою на конкурсі «Гранослов» за найкраще висвітлення пейзажів. У 1998 році починає працювати у РА ТРК «Орта-Форум» (радіостанція «Радіоклуб 104,5 FM»), де одним із службових обов'язків було написання текстів вечірніх казок для дітей (ведучі Dj Вадим та Сергій прочитали понад 50 казок авторки). Значним здобутком у царині жанру казки С. Соболевської став вихід у світ книжки під назвою «Як ведмедик у лісі заблукав», яка розраховувалась на дітей дошкільного віку. При цьому ілюстрації також були виконані автором [3, с. 64-66]. Тут доречно зауважити, що у 2014 році С. Соболевська стала лауреатом престижної авторитетної літературної премії України «Коронація слова». Її твір «Під крилом у казки» була відзначена найкращим серед кількох тисяч рукописів [4].

Тема толерантного ставлення героїв появляється практично в усіх казках С. Соболевської. Зокрема, у казці «Друг пізнається у біді» (із циклу «Казка про черв'ячка Гошу») розглянуто епізод, коли один із героїв потрапляє у біду, а саме метелик Іра заплуталась у павутинні, сплетеного павуком. Сам же головний герой зумів визволити метелика за що Іра віддячила йому, пригостивши квітковим нектаром. Мораль оповіді проста, але переконлива, що необхідно старатись допомагати другові у найскладніших життєвих ситуаціях.

У казці «Все, що не робиться, то до кращого» розкривається проблема взаємодопомоги у скрутний момент, коли один із героїв у результаті стихійного лиха опинився фактично без житла. Такі життєві ситуація трапляються у реальному житті часто. І один із героїв (черв'як Інокентій) допомагає спочатку черв'ячку Гоші переховатися від наслідків затоплення, а потім і будує разом із постраждалим нове житло. Сам же постраждалий розуміє, що він повинен чемно і

з вдячністю ставитися до помічника, оскільки у даній ситуації він є прохачем і просить тимчасового притулку. Допомога ж у цій історії є доброю волею іншої сторони.

Проблема взаємодопомоги є чи не ключовою в казках загалом і в авторських казках С.Соболевської зокрема. Особливо це стосується ситуацій, які вимагають прийняття екстраординарних рішень, а то й певних власних ризиків із можливою втратою добробуту чи життя. Доволі показовою у цьому сенсі є казка С.Соболевської «Казка про друзів», де головним героям доводиться боротися за життя одне одного. Толерантність у даному випадку є проявом розуміння різних героїв, особливо якщо вони друзі. Мораль у такому ракурсі виявляється як вміння прощати одне одному всі негаразди і ставити загальні (спільні) інтереси вище особистих. У цьому аспекті є доволі цікавою казка «Про осінь і Каштанчика», де зав'язується дружба, здавалось би, між непримиренними ворогами – собакою та кішкою. У одній з останніх казок автора «Казка про Янголятко і Вовчика» обіграється стара історія взаємостосунків двох казкових істот, які зачаровані і живуть практично у різних просторових вимірах. Проте, його доля – випадок, зводить їх і вони стають чи не єдиним цілим, покохавши одне одного. Тут переможним є почуття кохання і довіри одне до одного. Саме довіра і любов до ближнього виступають базовими почуттями у формуванні толерантного ставлення особистостей у реальному житті.

У драматичному творі-казці «Чарівний метелик» С.Соболевська вдається до поєднання взаємовідносин різних героїв, які використовуються у різних образах. Одночасно на сцені героями стають ляльки – Чарівний Метелик, Зайчик Білохвостий та Їжачок Федір, а також справжні актори у образі – Лисиці Красуні, Ведмедя Михайла та Квіточки. Кожен із них знаходиться не лише у своєму життєвому просторі, але й у спільному просторі – лісі, де потрібно разом жити і вирішувати проблеми свого буття різного змісту [5]. Саме розуміння багато вимірності суспільного простору закладено в основу дій казок, де моральні, світоглядні, економічні, політичні та інші аспекти закладаються в дії казкових героїв, які знаходять компроміс і вибудовують толерантний простір. У такому просторі вистачає всім місця та комфорту, де превалюють толерантні стосунки, взаєморозуміння та повага. В такому контексті автор вибудовує виховну конструкцію і впливає на формування толерантного ставлення дітей до навколишнього світу.

Література

1. [Електронний ресурс] // Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B0>
2. [Електронний ресурс] // Режим доступу : <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BD%D1%96%D1%81%D1%82%D1%8C>
3. Соболевська С. Метелик на долоні. – Житомир : Волинь, 2013. – 68 с.
4. [Електронний ресурс] // Режим доступу : <http://news.dks.com.ua/kultura/450-nagradu-koronatsiya-slova-poluchila-zhitomiryanka>
5. Соболевська С. Чарівний метелик // Музичний керівник. – 2014. – № 12. – С. 31-35.

Ярослав Телешун (Київ, Україна)

МІФОЛОГІЯ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Початок у XXI століття характеризується кризовими явищами соціально-економічного, політичного і гуманітарного характеру, які охопили в тому або іншому ступені більшість країн світу. Новий цикл розвитку суспільства, а значить і суспільних стосунків, сформулював нові соціально-економічні виклики і гуманітарні цінності, здатні істотно змінити структуру громадянського суспільства. Традиційні форми суспільних і соціально-економічних стосунків, політика мультикультуризму не змогли дати адекватної відповіді на виклики, сформовані процесом глобальної інтеграції. Крім того, процеси глобалізації вступили в протиріччя з інтересами національних еліт, що призвело до природного уповільнення вище перелічених процесів. Відсутність адекватної ідеологічної реформи в XXI столітті і відчуття соціальної відповідальності за прийняті суспільно важливих управлінських рішень, з боку політико-економічного істеблїшменту, привели до соціальної стагнації і громадянських конфліктів. Наслідком цього явища стала нездатність суспільства

адаптуватися до нових соціально-економічних і гуманітарних умов, що призвело до системних соціальних, етнічних, релігійних і політичних протиріч. Відсутність розуміння і діалогу між ключовими суб'єктами громадського життя спричинило до виникнення дезорганізації в суспільстві і порушення комунікативних зв'язків між різними соціальними групами, етносами і конфесіями.

Спробою вирішення вищезазначених проблем є творення і впровадження міфів про толерантність, як цінність і соціальну норму громадянського суспільства, що проявляється в праві усіх індивідів суспільства бути відмінними один від одного; забезпечені стійкої гармонії між різними конфесіями, політичними, етнічними і іншими соціальними групами; повазі до різноманіття світових культур, цивілізацій і народів; готовності до розуміння і співпраці з людьми, що відрізняються зовнішністю, мовою, переконанням, звичаям і віруванням [2]. Міфологізація етичних категорій пов'язана з тим, що саме міф виключає існування «невирішуваної» проблеми і прагне пояснити щось важке, незрозуміле в спрощеній, елементарній формі.

Французький структураліст Ролан Барт визначає міф як повідомлення і комунікативну систему, роблячи акцент на знаковому втіленні міфу. За його словами, «матеріальні носії міфічного повідомлення (власне мова, фотографія, живопис, реклама, ритуали, предмети і т. д.), якими б різними вони не були самі по собі, як тільки вони стають складовою частиною міфу, зводяться до функції визначення, всі вони представляють собою лише вихідний матеріал для побудови міфу; їх єдність полягає в тому, що всі вони наділяються статусом мовних засобів» [1, с. 73].

В свою чергу італійський політичний філософ Чіара Боттічі і французький політолог Бено Шаллан [101] виділяють три основних змістовних аспекти соціально-політичного міфу:

- ✓ відтворення значення;
- ✓ поширення в певній групі;
- ✓ звернення до особливих політичних умов існування цієї соціальної групи [4, с. 84].

Тобто, міф є свого роду реконструкцією вже наявних розповідей-оповідань, а його поступовий сюжетний розвиток проходить на основі постійного обговорення і підтримки в суспільстві. Як ми бачимо, цей підхід дозволяє проаналізувати, по-перше, процес сприйняття і пізнання міфів, а по-друге, дії людей на основі попиту в міфах.

Для міфів притаманне певне протиріччя : з одного боку вони стійкі, а з іншого боку їм притаманна мінливість.

Стійкість соціально-політичних міфів проявляється через :

- ✓ взаємообумовленість міфу і масової свідомості : міф твориться і підтримується масовою свідомістю, в свою чергу, масова свідомість спирається на міф;
- ✓ живучість елементів первинної свідомості, яке справляє значний вплив на характер сприйняття міфу і поведінку (незважаючи на інтелектуальну і культурну еволюцію людства);
- ✓ зацікавленість людей у політиці і одночасно їх нездатність до виявлення її міфологічного характеру;
- ✓ усвідомлення можливості знаходити сенс власного життя з допомогою міфу.

В свою чергу їх динамічність проявляється у тому, що вони можуть раптово з'являтися, зникати і відтворюватися знову в залежності від відповідних потреб і умов.

До основних умов виникнення соціально-політичних міфів відносять:

- ✓ наявність колективної масової свідомості, адже саме через неї засвоюються колективні бажання, які стають базисом для створення політичного міфу.
- ✓ наявність певного психологічного стану суспільства, наявність напруженої, кризової ситуації, коли можна легко повірити в спільного ворога, чи в рятівника і т.д.

Виділяють наступні характеристики "міфу":

- ✓ емоційна забарвленість;
- ✓ синтез чуттєвого і раціонального (містить свого роду «штучний образ»);
- ✓ відсутність рефлексивності;
- ✓ позачасовий характер, архетипічна структура;
- ✓ відсутність відмінності між природним і надприродним;
- ✓ розгляд символу як форми буття міфу.

Основними властивостями міфу, в тому числі політичного, є:

- ✓ абстрактність – міф не співвідноситься з емпіричною дійсністю;

- ✓ обмеженість – міф використовує обмежену кількість символів, але в міфах можливі їх численні комбінації;
- ✓ поліморфність – один і той же набір символів може бути присутнім в різних міфах, а одна і та ж тема міфу може мати різну спрямованість і різне емоційне сприйняття;
- ✓ статичність – міф не співвідноситься з історичним і соціальним часом, він живе у своєму власному часовому вимірі;
- ✓ фундаментальність віри – міф спирається на припущення, що не потребують їх перевірки незалежно від їх істинності.

Отже можна зробити висновок, що соціально-політичний міф – це статичний образ, який спирається на вірування і який дозволяє упорядкувати і інтерпретувати факти і події, які викликають замішання, структурувати бачення колективного теперішнього і майбутнього. Саме міфи дозволяють безболісно і достатньо швидко впроваджувати ті чи інші цінності, будь-то принципи демократії, толерантності, діалогу, з метою вирішення соціально-політичних проблем.

Література

1. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс; Универс, 1994. С. 72 – 130.
2. Декларация принципов терпимости. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http : // zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503](http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/995_503)
3. Руднев А. В. Мифы современного человека : рассуждение об информационной свободе и толерантности / Руднев А. В. // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2009. – N 4, апрель. – С. 9 – 13
4. Bottici C., Challand B. Rethinking political myth : The clash of civilizations as a self-fulfilling prophecy // European j. of social theory. – L., 2006. – Vol. 9, № 3. – P. 353.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ І ДОВІРА :
СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ТА МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ВИМІРИ

Grzegorz Ostasz (Politechnika Rzeszowska)

Justyna Stecko (Politechnika Rzeszowska)

**KATEGORIA ZAUFANIA – PRÓBA ANALIZY ZAGDNIENIA
Z PERSPEKTYWY AKSJOLOGICZNEJ**

WSTĘP

Zmiany współczesnego świata przeddefiniowały dotychczasowe zagrożenia i możliwości. Wydaje się, że warto zwrócić szczególną uwagę na zmiany w definiowaniu relacji międzyludzkich oraz pojęciu zaufania. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat kategoria zaufania na nowo znalazła się w polu zainteresowania wielu dziedzin naukowych i co interesujące, niezależnie od różnic metodologicznych większość autorów reprezentujących różne dziedziny podziela przekonanie, że zaufanie jest wartością niezbędną do budowania trwałych relacji społecznych. Gęsta sieć powiązań i interakcji łącząca członków dzisiejszego społeczeństwa wymusza swoisty rodzaj ufności, bez której funkcjonowanie jednostki w złożonym, zaawansowanym technologicznie środowisku jest bardzo trudne albo wręcz niemożliwe. Proces wymiany jest chyba najpowszechniejszym przykładem relacji opartej na zaufaniu. Wymieniając towary, usługi, wiedzę, zawieramy rodzaj umowy (pisemnej bądź ustnej), która obliguje nas do dotrzymania danego zobowiązania. Zamawiając posiłek w restauracji ufamy, że nie zostaniemy otruci, wsiadając do samolotu zakładamy, że za sterami znajduje się osoba kompetentna. Cały szereg działań każdego dnia obliguje nas do większego bądź mniejszego zaufania. Przekraczanie jednak tego minimum w krajach o niskim indeksie zaufania przychodzi współczesnemu człowiekowi z coraz większym trudem a podejrzliwość coraz częściej staje się *arche* społecznej rzeczywistości, według której budowane są relacje ze światem. Celem artykułu jest próba analizy kategorii zaufania z perspektywy aksjonormatywnej oraz wskazanie na jego kluczowe znaczenie w relacjach interpersonalnych.

ASPEKT HISTORYCZNY

Kategoria zaufania to powszechnie stosowane pojęcie zarówno w życiu codziennym, jak i społecznym czy politycznym. Jednak kłopot z wyznaczoną problematyką wynika z wieloznaczności, wielopłaszczyznowości i jej interdyscyplinarności. Niemożliwe wydaje się wybranie jednej definicji z wielu dostępnych w literaturze jako obligatoryjnej. Pojęcie, które rozpoczynało swoją popularność głównie na płaszczyźnie religijnej, stało się współcześnie zagadnieniem marketingowym, psychologicznym, socjologicznym a nawet ekonomicznym.

Prekursorów możemy odnaleźć już wśród starożytnych filozofów. U Sokratesa co prawda pojawia się jedynie inspiracja zaufaniem, która jest bliska myśli religijnej ale już w koncepcji jego ucznia Platona odnajdujemy interesującą ideę. Państwo platońskie nie mogłoby zaistnieć bez szeroko rozumianego zaufania i choć w dziełach jego nie odnajdziemy informacji bezpośrednio wskazujących na zaufanie osobowe do władcy, to jednak przy wnikliwej analizie dostrzec można płaszczyznę zaufania choćby do instytucji. Zaufanie społeczne jawi się bowiem jako fundament funkcjonowania idealnego państwa. Grecki filozof widzi w istniejącym państwie gwarant dobrobytu i sprawiedliwości społecznej. Kolejnym myślicielem, który dostrzega konieczność zaufania w relacjach międzyludzkich jest Arystoteles. Zwraca on szczególną uwagę na rozwagę i roztropność, które sprzyjają etycznym zachowaniom i zaufaniu w życiu społeczności [1, s. 61]. Nie brak w pismach Arystotelesa fragmentów, w których pojawia się określenie oznaczające wzajemne zaufanie. Przykładem może być fragment z *Etyki eudemejskiej*: «Bez zaufania również nie ma żadnej stałej przyjaźni, a zaufanie przychodzi z czasem. Bo powinno się je poddać próbie, jak mówi Teognis». Dalej zaś Arystoteles pisze « [...] którzy są dobrzy i godni zaufania zawierają układy» [1, s. 61]. Starożytni w zaufaniu widzieli jeśli nawet nie podstawę, to ważną składową ówczesnego życia. Jednak – co ciekawe – już wtedy wskazywano na selektywność osób, który możemy ufać, wyraźnie rozróżniano ufność od naiwności. Seneka w *Listach moralnych do Lucjusza* wprost mówi: «Ufać wszystkim i nie ufać nikomu jest błędne» [2, s. 8].

Średniowiecze choć zdominowane było pojęciem zaufania, to jednak w zdecydowanej większości w kontekście religijnym. U kolejnych świętych natrafimy na rozważania dotyczące transcendencji oraz cytowania związane z zaufaniem skierowanym do Boga. Dopiero czasy

nowożytnie na nowo powróciły do idei zaufania jako istotnego elementu budującego etyczne życie społeczne. Machiavelli, Hobbes, Locke, Hume to myśliciele, którzy wskazywali m.in. na ufność jako ważny element kształtujący relacje w społeczności i w państwie. Pierwszy z wymienionych opisuje zjawisko zaufania do władzy, do tytułowego księcia, który powinien zwrócić szczególną uwagę na tych, którym szybko zaufa. «Książęta, zwłaszcza zaś książęta nowi, większą znaleźli wierność i korzyść dla siebie w tych, którzy zrazu wydali się im podejrzani, niż w tych, których od początku obdarzyli zaufaniem» [3, s.88]. Również w tym wypadku, bezkrytyczne, naiwne wręcz zawierzenie jest przeciwieństwem zalet moralnych. Właściwe zaufanie, jawi się u Machiavelli'ego jako jedynie takie, które poparte doświadczeniem, nawet kontrolą. Ciekawy głos w dyskusji dotyczącej ufności daje koncepcja Hobbesa. Państwo, które powstało na podstawie umowy, nakłania potencjalnych obywateli do zaufania, że zasady wyznaczone przez suwerena są godne przestrzegania. Obywatel powinien « [...] ufać, bowiem zaufanie jest więzią, na której opierają się pakt» [4, s. 229]. Zaufanie wydaje się być konsekwencją życia w społeczności. Hobbes wyraźnie przestrzega przed konsekwencjami, pisząc « [...] z braku zaufania wynika wojna » [4, s. 89]. Nieufność to jedna ze składowych stanu dzikości, w którym kontakty z innymi ludźmi były przypadkowe i w konsekwencji prowadziły do konfliktów. Kolejnym z myślicieli nowożytnych, który jednak nieco inaczej spoglądał na naturę człowieka jest John Locke. Jednak mimo odmienności postrzegania człowieka, również w zaufaniu widzi ważną składową relacji interpersonalnych. *Homo homini lupus* zostało „zastąpione” przez tabula rasa jednak ufność niezmiennie «miała determinować właściwe relacje społeczne» [5, s.149]. Również David Hume wskazuje na trwałość przyjaźni i wynikające z niej zaufanie, jako podstawę życia społeczno-politycznego. Stałość stosunków przyjacielskich oraz przywiązanie są nie tylko aprobowane społecznie ale przede wszystkim są istotnym warunkiem utrzymania zaufania i wzajemnego porozumienia w społeczeństwie [6, s. 28].

ZAUFANIE JAKO WARTOŚĆ

W literaturze współczesnej można odnaleźć kilkadziesiąt definicji dotyczących zaufania [7, s. 189], które wskazują na różne ich aspekty. Zaufanie jest niezbędne do budowania trwałych relacji społecznych [8, s. 107]. «Zaufanie [...] wywiera na nas wpływ przez 24 godziny na dobę i przez 365 dni w roku. Wspiera nas i wpływa na jakość każdej naszej relacji, każdego porozumienia, każdej pracy, każdego biznesowego przedsięwzięcia, każdego działania, które podejmujemy. Zmienia jakość bieżącej chwili i zmienia przebieg i rezultat wszystkich przyszłych chwil naszego życia – zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i zawodowej» [9, s. 17]. W tym wypadku kluczowy wydaje się aspekt podmiotowy. To człowiek jako źródło zaufania wyznacza płaszczyznę, która jest niezwykle ważna dla problematyki zaufania – czyli podłoże aksjologiczne.

Na podłoże etyczne kategorii zaufania wskazywało wielu autorów, między innymi Fukuyama, Putnam, Uslaner, w polskim piśmiennictwie zaś Sztompka czy Podrez. Dla Fukuyamy «zaufanie rodzi się, kiedy wspólnota dzieli ze sobą zespół wartości moralnych, co pozwala na oczekiwanie regularnego i uczciwego postępowania» [10, s. 55], dla Sztompki to « [...] ludzki pomost do niepewnego przyszłego świata, w którym centralną rolę odgrywają inni ludzie, którzy będą dla mnie użyteczni, pomocni, życzliwi, uczciwi i lojalni» [11, s. 72], Putnam zaś zaufanie definiuje jako zasoby moralne niezbędne do funkcjonowania społeczności [12, s. 163].

Ze względu na temat opracowania szczególną uwagę należy zwrócić na koncepcję zaufania normatywnego Erica M. Uslanera, którego zdaniem możemy przyjąć, iż zaufanie to rodzaj przekonania, że inni podzielają nasze stanowisko w sprawie podstawowych wartości moralnych. Zaufanie normatywne, to nic innego jak zaufanie do ludzi w ogóle. Jak pisze Uslaner «ten rodzaj zaufania w stosunku do nieznanomych jest fundamentem społeczeństwa obywatelskiego. Nazywam to zaufaniem normatywnym. Jest to zaufanie do ludzi, których nie znamy i którzy mogą być inni od nas» [13, s. 182,192]. Czy jednak koncepcja ta będzie miała wartość ponadkulturową? Być może w tym miejscu warto zmodyfikować nieco pomysł Uslanera i potraktować zaufanie jako wartość, nie zaś jako nakaz moralny czy wręcz imperatyw. Jesteśmy przecież w stanie obdarzyć zaufaniem osoby niezależnie od różnic aksjologicznych, religijnych czy kulturowych [12, s. 169].

Kraje, którym towarzyszyły trudne zmiany, konflikty, wojny czy transformacje [14, s. 212] charakteryzuje najczęściej niski wskaźnik zaufania. Jednak jak powiedział Mahatma Gandhi : sami musimy stać się tą zmianą, którą pragniemy ujrzeć w świecie. Warto zmieniać samych siebie i wtedy często ze zdziwieniem odkrywamy, że nasze zachowania są naśladowane. Ludzie chcą, aby

im ufać i często odwzajemniają się tym samym, zaś zaufanie wydaje się być nie tylko jedną z wartości współczesnego świata, ale także wartością niezwykle istotną dla budowania trwałych relacji społecznych.

BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, Warszawa 1977.
2. Seneka L. A., *Listy moralne do Lucyliusza*, PWN 1961.
3. Machiavelli M., *Książę*, Warszawa 2001.
4. Hobbes T., *Elementyfilozofii*, T.II, Warszawa 1956
5. Locke J., *Dwatraktatyorzędzie. Traktatdrugi*, Warszawa 1992
6. Hume D., *Traktatnaturzeludzkiej*, cyt. zaR. Hardin, *Zaufanie*, tłum. A. Gruba, Warszawa 2009
7. Stecko J., *Zaufanieparadygmatemwnaukachozarządzaniu*, „ZarządzanieiMarketing” 2011/3.
8. Sommer H., *Przemiany współczesnego świata – globalne wyzwanie edukacyjne* [w:] Szkoła wobec wyzwań XXI wieku, (red.) K. Szmyd, E. Dolata, A. Śniegulska, UR, Rzeszów 2012
9. Covey S. M. R., Merrill R. R., *Szybkość zaufania*, tłum. J. Moderski, Poznań 2009
10. Fukuyama F., *Zaufanie : kapitał społecznydrogadodobrobytu*, tłum. A. iL. Śliwa, Warszawa–Wrocław 1997.
11. Sztopka P., *Zaufaniefundamentspoleczeństwa*, Kraków 2007.
12. Stecko J., *Kulturazaufaniajakofundamentspolecznego życiaetycznego* [w:] *Zaufaniew życiupublicznym*, (podred.) WładysławZuziak, JoannaMysonaByrska, Kraków 2014
13. Uslaner E. M., *Zaufaniestrategiczneizaufanienormatywne* [w:] *Socjologiacodzienności*, (podred.), Sztopka P., Bogunia-BorowskaM., Kraków 2008
14. Predecki K., *Religia a gospodarka. Wybrane problemy wczoraj i dziś*, Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej, Ekonomia i Nauki Humanistyczne, Rzeszów 2007.

Олександра Дубасенюк (Житомир, Україна)

ЦІННІСНО-СМИСЛОВІ НАУКОВІ ПІДХОДИ, ЩО ВІДОБРАЖАЮТЬ ФЕНОМЕН ТОЛЕРАНТНОСТІ

Толерантність як фундаментальний соціальний та науковий феномен виражає доброзичливе або, принаймні, стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, гендерних, цивілізаційних та ін.).

Важливу роль у процесі дослідження феномену толерантності відіграє підхід – певна позиції стосовно будь-якої проблеми/явища. Загалом підхід може розумітися як теоретичне або логічне підґрунтя розгляду або проектування об'єкта; сукупність способів і прийомів здійснення діяльності на основі будь-якої ідеї або принципу (І. А. Колеснікова). Складність, багатомірність наукової практики і рівень розвитку теорії і методики освіти дозволяє звертатися до різноманітних підходів як до таких, що вже утвердилися, пройшли широку апробацію.

Аналіз наукових джерел [1; 2; с. 4–7] дозволяє виокремити **ціннісно-сміслові наукові підходи** (антропологічний, аксіологічний, культурологічний, середовищний, подієвий, регіональний), які на рівні ціннісно-світоглядному відображають феномен толерантності. Розглянемо ці підходи.

Антропологічний підхід. Антропологічна концепція – це концептуально-універсальне, синтезуюче педагогічне знання про людину, що охоплює такі науки як філософію, історію, психологію, анатомію, фізіологію та їх зв'язки з виховною практикою (К.Д. Ушинський, Р. Штайнер, М. Монтесорі, Д. Дьюї, С. Френе, М. І. Демков, П. Ф. Каптерев, М. Ф. Бунаков, В. І. Водовозов, О. М. Острогорський, П. Ф. Лесгафт, В. М. Бехтерев, В. Л. Стоюнін, М. М. Манасєїна, М. О. Корф, О. Ф. Лазурський, П. П. Блонський, М. М. Рубінштейн, Л. С. Виготський, Б. Г. Ананьєв, К. Херберст, О. Больнов, В. Лох, Б. М. Бім – Бад, Ф. Лозер, Ж. – П. Сартр). Антропологічні дослідження мають методологічне значення. З цієї позиції їх головне завдання полягає у розгляді сутності людини в перспективному розвитку кожної спеціальної науки. На відміну від класичного напрямку, *антропологічний підхід* був зорієнтований на зв'язок творчості із реальним життям людини в соціумі. Л. Фейербах поєднував творчість із духовними рисами особистості та життєвими явищами, тобто соціальними умовами, прагненнями та проблемами. З-поміж духовних рис особистості науковець виділив чуття, розум, душу, а серед життєвих – потреби, потяги, енергію, волю.

Загалом вони є основою творчої діяльності особистості, що ґрунтується на чуттєвій та матеріальній діяльності людини та природи. У своїй концепції Л. Фейєрбах виокремив два взаємопов'язані напрями в процесі творчості: предметно-чуттєве життя людини та спілкування в соціумі. Антропологічний підхід характеризується й такими, крім названих, ознаками: розвитком індивідуальних творчих сил людини, її самореалізацією як творчої особистості, цілісним розвитком усіх її сутнісних сил, взаємозв'язком творчості зі спілкуванням між людьми. Л. Фейєрбаху вдалося по-новому висвітлити питання творчості як невід'ємної складової креативної особистості.

Антропологічний підхідорієнтує педагога на роботу з людиною в її буттєвої цілісності й унікальності, на максимальне врахуванні всього комплексу знань про людину в інтересах її цілісного осягнення. У руслі антропологічного підходу виховання й освіта майбутнього вчителя сприймається в контексті самого життя у всій її повноті й опосередкованості. Уявлення про базові цінності, сенси, цілі, зміст та інші компоненти навчально-виховного процесу професійної підготовки безпосередньо виходить із глибинного дотику педагога до структури буття дитини (Л. М. Лузіна). Філософсько-антропологічний підхід– базується на рефлексивній тенденції до аналізу педагогічної дійсності через призму комплексу людинознавчих дисциплін. Він знаменує собою переорієнтацію педагогічної парадигми від знанневих орієнтирів освіти на людиномірні цінності навчально-виховного процесу. Буттєве розуміння феномену професійно-педагогічної підготовка не визнає "придумування", винаходу, штучного привнесення зовні принципів, методів, правил цієї підготовки. Вони виявляються, відкриваються, перевідкриваються викладачем, виходячи з об'єктивних закономірностей і виявлених у ході взаємодії зі студентами життєвих інтенцій.

Культурологічний підхід визначається сукупністю методологічних засобів, які забезпечують аналіз будь-якої сфери соціального і психологічного життя, зокрема сфери освіти і педагогіки, крізь призму системоутворювальних культурологічних понять ("культура", "культурні зразки", "норми", "цінності", "побут", "спосіб життя", "культурна діяльність", "полікультурність", "транскulturність", "інтеркультурність" та ін.). Загалом, метою культурологічної освіти стає людина (І. А. Зязюн, Т. В. Іванова, О. Л. Шевнюк). Культурологічний підхід до професійної підготовки майбутнього вчителя дозволяє уявити цей процес як професійно-особистісне становлення майбутнього фахівця у площині засвоєння загальнокультурного знання і способів його практичного застосування. Зазначений підхід визначає спрямованість на становлення майбутнього вчителя як суб'єкта культури шляхом його залучення до процесу культурної творчості в різновидах діяльності, спілкування, відносинах, які формують світоглядні й ціннісно-сміслові орієнтири, до розуміння й пояснення педагогічних явищ і процесів як культурних феноменів.

Культурологічний підхід у визначеному напрямі являє сукупність теоретико-методологічних положень та організаційно-педагогічних заходів, спрямованих на створення умов щодо освоєння і трансляції загальнолюдських, національних та педагогічних цінностей та технологій, що забезпечують творчу самореалізацію особистості вчителя у професійній діяльності. Основні функції культуровідповідного навчання і виховання полягають у створенні різних культурних середовищ, де здійснюється розвиток особистості студента і набуття ним досвіду культуровідповідності діяльності, надання йому допомоги в культурній самоідентифікації і самореалізації творчих задатків та здібностей. За таким підходом майбутній учитель виробляє певну життєву позицію, відкритість до нових знань, толерантність. Дослідження проблем педагогічної освіти з урахуванням вимог культурологічного підходу передбачає вивчення головного системоутворювального чинника становлення педагога – формування професійно-педагогічної культури. Тому в основу розробки змісту, організаційних форм педагогічної освіти має бути покладена концепція формування професійно-педагогічної культури. Саме такий похід забезпечує особистісний розвиток майбутнього педагога, вихід за межі нормативної діяльності, розвиває його здатність створювати і транслювати духовно-моральні цінності. Професійна підготовка вчителя у площині культурологічного підходу передбачає: включення майбутнього фахівця в соціокультурний контекст; формування соціокультурної активності майбутнього педагога; перетворення майбутнього педагога на суб'єкта культури, здатного до створення власного стилю професійної діяльності, детермінованого культурними характеристиками. Педагогічна

освіта у такому контексті спрямована на оволодіння вчителем загальної та професійно-педагогічної культури, активне освоєння педагогічних теорій, цінностей, технологій з метою реалізації в своїй практиці культуротворчих функцій освіти.

Аксіологічний підхід розглядає педагогічний процес з точки зору його відповідності певним нормативним критеріям суспільства, особливостям його соціального замовлення та полягає в необхідності смислити цілісно систему відношень "людина-суспільство-природа" для проєкції її основних характеристик на процес реалізації освітніх завдань. Аксіологічний підхід до вивчення проблеми професійної підготовки вчителя (Г. П. Васянович, І. А. Зязюн, Н. Б. Крилова, М. С. Каган, Т. В. Іванова, О. В. Сухомлинська та ін.) ґрунтується на засадах педагогічної аксіології як напряму наукових досліджень, які стосуються ціннісного аналізу змісту педагогічних ідей, теорій і концепцій з огляду на їх відповідність чи невідповідність потребам індивіда та суспільства, його морально-ціннісним імперативам. Аксіологічний підхід до розв'язання питань професійно-педагогічної підготовки майбутніх педагогів ґрунтується на розумінні цінностей у житті людини, механізмів перетворення загальнолюдських суспільно значущих цінностей у власні особистісні. Професійна підготовка з погляду педагогічної аксіології – неперервний процес набуття та привласнення особистістю морально-ціннісних імперативів, що становлять ядро й підґрунтя професіоналізму. Фундаментальні положення теорії цінностей достатньо повно представлено в працях О. Донцова, О. Г. Здравомислова, А. Ленгле, В. Тугаринова та ін. Педагогічний аспект аналізованого підходу висвітлюють В. П. Андрущенко, Н. Антонова, І. Д. Бех, Г. П. Васянович, О. І. Вишневський, Б. С. Гершунський, В. М. Гриньова, І. А. Зязюн, Л. С. Рибалко, О. В. Сухомлинська, В. О. Сластьонін, Н. Ткачова.

Під поняттям "аксіологічний підхід" розуміємо спрямованість креативного освітнього простору ВНЗ, освітніх ідеалів на ціннісно-смыслову сферу, на провідні положення педагогічної аксіології, фундаментальними поняттями якої є цінність, значущість, ідеал, тобто «багатогранна палітра емоційно-почуттєвих, когнітивних, поведінкових, потребнісно-мотиваційних складників, світоглядних структур, які охоплюють світобачення, світосприйняття й світоставлення. Отже, професійну підготовку майбутнього педагога можна розглядати як привласнення особистістю вищих духовних цінностей, що відображають "реальний масштаб духовного Я» (І. Д. Бех), наповнення суб'єкта професійними ідеалами, завдяки яким педагог піднімається над сферою реальної життєдіяльності, тим самим символізуючи безкінечність розвитку особистості професіонала. Тобто вищі духовні цінності стають і мотивом, і потребою, і складником цілісного духовного «Я» педагога.

У ракурсі аналізу теоретичних підходів аксіологічний аспект є визначальним для професійної підготовки майбутнього педагога, що виявляється в спрямуванні інтелектуально-моральних сил, прагнень, намагань на досягнення високих професійних вершин. За таких умов кожна педагогічна дія – рух уперед, розкриття педагогічних здібностей, утілення педагогічної спрямованості, розширення зони «найближчого розвитку» педагога на підґрунті морально-духовної домінанти. Цінності, ціннісні орієнтації особистості педагога становлять її цілісність, стають частиною внутрішнього досвіду та мотиваційними орієнтирами професійно-педагогічної діяльності на ґрунті «об'єктної рефлексії» (І. Д. Бех). Для вчителя педагогічна професія – цінність, наповнена життєвим смыслом, умова самовдосконалення, самоствердження, самореалізації. У розумінні самовдосконалення з позицій аксіологічного підходу визначальну роль відіграють особистісно-педагогічні цінності педагога, у яких відображаються цілі, мотиви, ідеали, установки, що в сукупності становлять систему ціннісних орієнтацій його особистості.

Середовищний підхід орієнтує майбутніх педагогів на розгляд процесу розвитку особистості залежно від характеристик і умов оточуючого середовища. Середовище розглядається як навколишній соціальний простір (загалом – як макросередовище, в конкретному розумінні – як безпосередньо-соціальне оточення, як мікросередовище); зона безпосередньої активності індивіда, його найближчого розвитку та дії. Звернемо увагу на синонімічність терміну «середовище» та «простір» для розкриття сутності цих понять. У широкому філософському контексті, «середовище соціальне – це оточуючі людину суспільні, матеріальні, духовні умови її існування, формування і діяльності. Розглядаючи вчителя та учня як рівноправних суб'єктів соціального середовища, вважаємо, що для

кожного суб'єкта такого середовища обов'язковою складовою є культурне самовизначення як процес створення і реалізації системи уявлень індивіда щодо культурного простору, свого місця і культурного змісту спілкування в цьому просторі (Є. В. Бондаревська, Є. Відт, Н. Б. Крилова та ін.). У сучасному розумінні середовище трактується як динамічна система різних за величиною і змістом культурних сфер взаємовпливу та взаємодії суб'єктів освіти, які є носіями певного культурного та субкультурного досвіду.

Освітнє середовище – частина соціокультурного простору, зона взаємодії освітніх систем (різноманітних рівнів та типів), їх елементів, освітнього матеріалу та суб'єктів освіти. Воно також створюється суб'єктом відповідно до його індивідуальних особливостей. Освітнє середовище сучасних освітніх систем складається як результат комплексної взаємодії – комплексів-систем, моделей, стандартів, а головне – суб'єктів освіти.

Середовищний підхід передбачає систему взаємодії із середовищем, які б забезпечили її перетворення у засіб діагностики і проектування результату професійно-педагогічної освіти. У межах підходу під професійним середовищем розуміємо все, що оточує суб'єкта і за допомогою чого відбувається його становлення як особистості і професіонала. Специфічними складниками навчально-виховного середовища ВНЗ є «ніши» (статична одиниця) і «стихії» (динамічна одиниця). Стихія – це сила, яка захоплює індивідів, управляє тими, хто потрапив у полі її дії, програмує їх поведінку (соціальний рух, інформаційний потік, суспільний настрій). Для майбутніх педагогів сенс вивчення стихій і оволодіння ними полягає в розумінні механізмів їх влади над вихованцями у подальшій професійній діяльності. Вивчаючи і проектуєючи стихії, можна підвищувати ефективність професійної підготовки за допомогою зміни характеристик середовища.

Ніша – певний простір можливостей, що дозволяє суб'єктам освіти задовольняти свої потреби (творча студія, спільне улюблене заняття, виконання наукового проекту, гранту тощо). Ніші як локальні осередки середовища поділяються на природні соціальні і культурні. Моделюючи склад і змістове наповнення ніш, можна прогнозувати і планувати процеси, пов'язані з розвитком професійних й особистісних якостей майбутнього педагога.

Подієвий підхід – дозволяє сформулювати погляд на професійно-педагогічну підготовку вчителя як на діалектичну єдність яскравих подій, що запам'ятовуються у життєдіяльності майбутніх педагогів. Реалізація подієвого підходу у житті ВНЗ передбачає організацію емоційно насичених, незабутніх справ, які виявляються колективно й індивідуально значимими і привабливими. Ці справи стають своєрідними віхами не тільки у процесі професійної підготовки, але і в житті студентів. У системі підготовки події завжди відбуваються у межах спів-буття студента з викладачами й своїми однокурсниками. Центральним поняттям цього підходу постає педагогічна подія – момент реальності, в якому відбувається взаєморозвивальна, ціле- і ціннісно-орієнтована зустріч викладача і студента. Водночас подієвий підхід розглядається як використання у педагогічному дослідженні принципу часу (лінійного розгортання подій у часі), що передбачає аналіз кількості та якості подій людини у тому чи іншому часовому проміжку, їх взаємовпливів. Такий підхід виявляє наступні категорії: лонгітюдність, симультанність, синхронічність, діахронічність, реципрокність (взаємність) та ін., які пов'язані із аналізом педагогічної дійсності крізь призму часових відношень та подійних масштабів, трансформації подій, проблеми їх меж та динаміки і швидкості розгортання, їх інформаційної насиченості як в об'єктивному, так і психологічному ракурсах (наприклад, життя людини може складатися з великої кількості подій, а може й включати лише декілька визначних життєвих віх).

Регіональний підхід. Нині актуалізується проблема підготовки нової генерації педагогів в з урахуванням регіональних особливостей української держави. Регіональні освітні особливості досліджували В. С. Курило, М. І. Костриця, О. П. Мещанінов, В. В. Обозний, О. В. Сухомлинська, С. В. Савченко, Х. Тхагапсоев, В. З. Юсупов та ін. Згідно Концепції сталого розвитку регіональний підхід до аналізу освітніх процесів передбачає формування національно-історичної самосвідомості особистості, дослідження етнокультурної стабільності регіональних систем. Національне виховання передбачає врахування місцевих, певного роду регіональних, етнічно-культурних, мовних особливостей, яке базується на принципі і пріоритеті єдності держави, народу, мови, матеріальної і духовної культури, що базується на єдності принципів, змісту та форм системи освіти. У роботах науковців останніх

років (В. С. Курило) представлено систему критеріїв оцінки розвитку системи освіти регіону, що відображають і проблеми міжкультурної взаємодії суб'єктів освітнього процесу [3]. До них віднесено такі критерії: доступність освіти, демократичність регіональної системи освіти, науковість системи освіти регіону, зв'язок освіти з національною культурою, дидактичне та методичне забезпечення регіональної системи освіти, суб'єкт-суб'єктні відносини учасників освітнього процесу, кадрове забезпечення системи освіти регіону, характер управління системою освіти регіону з урахуванням його регіональної специфіки.

Професійна підготовка майбутнього вчителя, безумовно, пов'язана із сучасними соціально-економічними процесами в регіонах та у світі. Важливо також урахувати специфіку вищих навчальних закладів різних навчальних закладів регіону, які готують педагогічні кадри. У сучасних умовах слід вивчити реальну регіональну ситуацію та потребу регіону у фахівцях вищого рівня, готувати у ВНЗ професійно підготовленого, інноваційного, творчого вчителя, здатного підготувати молодь до самостійного життя в регіональних умовах. На особливу увагу заслуговує проблема соціалізації студентської молоді в умовах регіонального освітнього простору, утвердження суб'єкт-суб'єктної педагогічної парадигми, що ґрунтується на принципах педагогіки співробітництва викладача і студента, забезпечення їх самореалізації педагогічному процесі.

Література:

1. Акмеология 2006. Методологические и методические проблемы / Под ред. Н. В. Кузьминой, Л. И. Дубровиной. – СПб. : Изд-во ЦСИ, 2006. – 246 с.
2. Воспитательная деятельность педагога : Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / И. А. Колесникова, Н. М. Борытько и др. / Под общ. ред. В. А. Сластенина. – М. : Изд. Центр "Академия", 2005. – 336 с.
3. Курило В. С. Освіта та педагогічна думка східноукраїнського регіону у ХХ столітті / В. С. Курило. – Луганськ : ЛДПУ, 2000. – 460 с.
4. Полонский В. М. Словарь по образованию и педагогике / В. М. Полонский. – М. : Высш. шк., 2004. – 512 с.
5. Педагогика : Большая современная энциклопедия / Сост. Е. С. Рапацевич. – Мн. : "Соврем. слово", 2005. – 720 с.
6. Скотний В. Г. Філософія : історичний та систематичний курс / В. Г. Скотний. – К. : Знання України, 2005. – 576 с.
7. Філософія : Учеб. пособие. – Ростов на Дону: "Фенікс", 2003. – 576 с.

Іван Загрійчук (Харків, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ: ЇЇ СУТНІСТЬ ТА МЕЖІ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Поняття, які приходять в нашу мову, часто мають дивовижну історію. Здавалося б, простий переклад з латини слова «tolerantia» означає «терпимість», але проста етимологія тут нам не допоможе. Адже слова на позначення конкретних явищ та подій з'являються не тільки з причин внутрішніх лінгвістичних закономірностей, але й у конкретних культурно-історичних та політичних умовах. І, скоріше всього, останні впливають на зміст нових понять значно більше, ніж їх звичайна лінгвістична інтерпретація.

Для порівняння можемо навести приклад з поняттям «колабораціонізм», яке походить від англійського «collaboration», що означає співробітництво. Первинно ніякого негативного смислу дане поняття не несло. Але в силу історичних обставин, в умовах другої світової війни, воно набуло негативного смислу, оскільки ним стали позначати співробітництво з ворогом. Таким же негативним воно залишається і сьогодні.

Щось подібне ми виявляємо з поняттям «толерантність». Сприймається воно по-різному, в залежності від соціально-політичних і культурних обставин. При його перекладі як «терпимість» представник нашого ареалу культури, маємо на увазі людину пострадянського політичного простору за незначними винятками, сприймає його критично, оскільки вихований в культурі протистояння і неприйняття іншого, західного, «несоціалістичного» способу життя, вбачає в ньому пастку, каверзу для однозначного «науково вивіреного» світогляду, над яким так довго і клопітливо працювали «інженери людських душ».

На сьогодні сказане вище вже не стосується поголовно всіх колишніх співгромадян, що проживають в різних пострадянських країнах. Ситуація за останні кілька років кардинально змінилась. І це видно із ставлення, наприклад, громадян України і Росії як до «колективного Заходу», так і до меншин, стосується останнє меншин національних чи меншин нетрадиційної сексуальної орієнтації. Це лише підтверджує думку про залежність, обумовленість змісту нових понять соціально-політичним та культурним лоном, в якому вони функціонують. Так сьогодні значна частина ієрархів Російської православної церкви якщо не відкидає толерантність, то піддає її серйозній критиці як світогляду, який руйнує твердість переконань віруючого, і це не дивлячись на те, що християнство смиренність та терпимість культивує як одну із важливих цінностей християнського світобачення.

Історія побутування категорії «толерантність» в нашій колишній батьківщині багата не так її прийняттям, як замовчуванням, чи навіть негацією. Якщо в Західній Європі даний термін з'явився у XVIII столітті, то в Росії – тільки в дев'ятнадцятому. На початку XX століття він зник з причини відомих подій, що стали наслідком конфронтації та нетолерантності в суспільстві. І тільки, починаючи з 90-х років XX століття, поняття толерантності «прописалось» в політичному і культурному словниках та стало часто вживаним і, відповідно, таким, що до певної міри стало формувати нове ставлення як людини до людини, так і до інших культурних та соціальних світів.

Нові історичні обставини вимагають уточнення поняття «толерантність». Дана процедура не відкидає старих визначень, а лишень доповнює їх, одночасно легалізуючи його нові смисли та межі. З уже визначеного раніше дослідниками ми знаємо, що толерантність, будучи певною стриманістю та терпимістю, не означає байдужості. Терпимість до іншого світогляду та способу життя аж ніяк не тягне за собою необхідності прийняття того способу життя та світогляду, який толерується. Терпимість передбачає право кожного жити за своїми уявленнями та цінностями. В умовах культурної та всякої іншої розмаїтості світу терпимість виступає умовою конкуренції та розвитку. Очевидно, необхідність культивування толерантності обумовлена розумінням неможливості подолання відмінностей в сприйнятті світу різними культурами та особистостями, визнанням внутрішньої суперечності в існуванні світу, яка є джерелом розвитку людини, суспільства, всієї цивілізації.

Толерантність – це не пасивне прийняття реальності, це не є неспротив злу. Вона не може бути ототожнена з біблійним «підстав праву шоку». Толерантність на сьогодні виступає формою активної соціальної поведінки, яка продиктована розумінням того, що тільки через комунікацію, через співпрацю різних людей і культур, через взаємозбагачення можливий розвиток. Компроміс, який виникає між толерантними сторонами, є моментом, який з часом долається, оскільки розвиток нескінченний. А якщо так, то правоту, живучість, істинність тієї чи іншої позиції можуть підтвердити тільки подальші зміни. Дуже важливо при цьому, щоб різні сторони процесу не переходили межу, межу за якою припиняється співпраця, комунікація, пошук компромісів через взаємні уступки.

Як відомо, істина існує в системі. Стосовно толерантності можемо сказати, що свою істинність дана категорія отримує тільки займаючи відповідне їй місце в системі інших категорій, які відображають систему суспільних відносин. Оскільки суспільна система, як і будь-яка інша, складається із сукупності елементів, то кожен елемент системи обмежений іншими. Тільки в певних межах категорія «толерантність» отримує свою істинність. Наприклад, чи можна толерувати будь-яку поведінку? Очевидно, що ні. Адже поведінка, яка руйнує самі можливості діалогу між культурами, можливості спільного проживання людей різних світоглядів та звичаїв, не може бути толерована за жодних обставин.

Толерантність можлива і необхідна в суспільствах і групах, які шукають спільних засад існування, які визнають існування таких засад. Ці засади можуть бути недостатньо осмислені, артикульовані. Шляхом, на якому вони можуть бути усвідомлені, є комунікація. Пошук і обговорення цих засад стає змістом суспільних дискусій. Не завжди і не відразу такі засади можуть бути знайдені, тим більше осмислені і прийняті. Але навіть тоді, коли учасники комунікації не знаходять загальних істин, залишаються при своїх думках, простір комунікації все одно залишається спільним, єдиним, хоча й диференційованим.

Консолідована суспільна дія передбачає наявність спільної мети, спільної основи для гуртування. А це означає, що попри різноголосицю в дискусіях, допоки такі дискусії

ведуться, спільний ґрунт в життєдіяльності спільнот існує. В державі такою основою є конституція, яка зводить розмаїття суспільного життя до основних концептів, що узагальнюють емпіричні сторони спільного існування громадян в єдиній державі. Саме конституція містить основні права і обов'язки, окреслює граничні межі, за які громадянам виходити не дозволяється. В разі порушення цих меж наступає кара, оскільки вихід за межі основного закону руйнує суспільність, а, відповідно, нищить суспільні передумови існування кожного окремого індивіда.

Чи можлива толерантність до порушників конституції держави? Це перше питання. Друге – чи можлива толерантність до порушення міжнародного права? Друге питання є не менш важливим, оскільки для більшості держав в умовах глобалізації міжнародні закони є складовою частиною національного законодавства, а коли вони такими не є, то національна держава найбільш важливі складові міжнародного права визнає пріоритетними, тобто обов'язковими для виконання національними органами. Під законами, що регулюють міжнародні відносини, стоять підписи лідерів держав, що зобов'язуються ці закони виконувати.

Для сучасного стану українського суспільства проблема толерантності є вельми актуальною. З одного боку, наша держава знаходиться в стані неоголошеної війни, а на війні, як відомо, всі гуманістичні цінності завжди є обмеженими. Та попри їхню обмеженість, гуманність як така не зводиться до нуля. Свідченням чого є, наприклад, принцип поводження з полоненими чи право застосування на війні того чи іншого виду озброєння. І все ж, ми повинні визначити межі толерантності не лише з ворогом зовнішнім, але й з громадянами власної держави, які, порушуючи конституцію, закликають до зміни кордонів держави та посягають на її суверенність та територіальну цілісність.

Заклики до зміни кордонів держави як і практична діяльність, спрямовані проти територіальної цілісності державного утворення, є злочином. Але заклики і практична діяльність, яка часто здійснюється силою зброї, є різними за змістом, а звідси і по-різному караються: від ув'язнення до фізичного знищення.

Таким чином, межею толерантності конкуруючих сторін суспільно-політичного процесу є бажання і здатність знаходитись в межах конституції, в межах основних правил співжиття громадян. Вихід за межі, окреслені конституцією, як і відмова від комунікації всередині суспільства, якщо і не «вбивають» толерантність, то значно її звужують. Толерантність перестає цінуватись серед громадян, нею все частіше нехтують. В суспільстві зростають недовіра, напруженість, конфлікти і, якщо не вжити заходів по зняттю напруги, може дійти до силових зіткнень, коли зберегти толерантність сторонам конфлікту, навіть коли таке бажання є, практично не вдається.

Якщо всередині країни межею толерантності є вимоги конституції, то в міжнародних відносинах такою основою або межею є міжнародна правова система відносин. Найбільш досконалою на сьогодні, хоч і не без недоліків, є система колективної безпеки в Європі. Правда, у зв'язку з поведінкою Росії в останні роки, ця система зазнала якщо не руйнації, то певних ушкоджень. Дана обставина суттєво впливає на стан толерантності та усвідомлення її сутності і меж у сучасному світі. Та попри все толерантність є цінністю, яку варто культивувати, відстоювати, врешті-решт боротись за неї.

В світі розмаїттю культурно та політично, в світі суперечливому забезпечити розвиток та прогрес можливо лише за умови збереження миру та відмови від взаємного знищення. А це вимагає контактів та співробітництва, комунікації між різними світами, між носіями різних культур та традицій. Останнє можливо за умови збереження та культивування толерантності як права кожного бути самим собою і визнання такого права за іншими.

Світлана Крилова (Київ, Україна)

ПРОБЛЕМА МЕЖ ТОЛЕРАНТНОСТІ ТА МОЖЛИВІСТЬ КРАСИ ВІДНОСИН З ВОРОГОМ

Міркуючи про феномен толерантності, можна припустити, що є толерантність від страху і толерантність від любові. Перша породжує морально потворні відносини, друга – морально красиві. Але ми повинні поставити проблему меж толерантності від любові. Адже є дії і

вчинки, до яких в принципі не можна бути толерантними. Наприклад, коли на тебе нападають зі зброєю, толерантність перетворює людину в жертву.

Християнська етика поставила перед людством питання про *красу відносин з ворогом*. Навряд чи треба закликати усіх перетворюватися в толерантних жертв у руках агресорів, але все-таки варто бути толерантним до останньої межі в спілкуванні з тим, хто вважає нас своїм ворогом. І не поспішати називати його ворогом; тоді він, можливо, і не підніме зброю.

З іншого боку, слід розуміти, що за винятком патологічних випадків ніхто ніколи не кидається зі зброєю без причини. Така поведінка може викликатися дуже нетолерантним відношенням до Іншого, його особистого простору і достоїнства.

Іншими словами, не варто називати людину ворогом до останньої межі. Але, припустимо, цю межу переступили не з нашої провини. Що робити тоді? І в чому ця межа, за якою настає кінець толерантності? Можливо, це загроза для життя? Напевно, це і загроза для життя, і загроза для свободи – і зовнішньої, і внутрішньої. Однак не варто шукати загрозу там, де її немає, – краса у стосунках між людьми передбачає терпіння. Якщо ж це не допомагає, не варто грати в самотнього борця зі злом; у стані афекту це може призвести до фатальних наслідків. Краще звернутися по допомогу до служителів закону.

Однак кожен з нас повинен мати навички бойових мистецтв, щоб у критичній ситуації красиво й ефективно постояти за себе і за своїх близьких, тому що служителі закону далеко не завжди встигають, а часом далеко не завжди бажають виконати свої обов'язки.

Але буває так, що заняття бойовими мистецтвами можуть збільшувати агресивність. Це злякає маленьких агресорів, але може притягти великого. Чи не виходить замкнене коло? Відповідаючи на це запитання, слід розуміти, що мудрість людини здатна розімкнути будь-яке замкнене коло, потрібно лише знайти «золоту середину» між позицією толерантної жертви, що прагне догодити всім, забуваючи про власну гідність, і войовничого борця зі злом, що в кожному бачить потенційного ворога і повсякчас стає у «бойову стійку». Навіть якщо якась людина стає ворогом по відношенню до когось, і це об'єктивний факт, до неї потрібно теж відноситися шляхетно і морально. Це показник сили, а не слабкості, і це тільки зміцнює гідність людини, а іноді сприяє перетворенню ворога на друга. У цьому – головний смисл і підсумок краси відносин з ворогом.

У наш час дуже багато людей у будь-якій життєвій ситуації схильні створювати собі образ ворога. Такі люди одночасно несуть у своїй душі і «комплекс жертви», і «комплекс ката». Це калічить їх і фізично, і душевно та робить внутрішньо самотніми.

Але чому люди схильні створювати образ ворога? Можна припустити, що в основі всього цього лежить комплекс жалості до себе, що обертається ненавистю до світу. Доти, доки жалість до себе в глибині душі не заміниться на любов, нас будуть оточувати вороги, яких ми створюємо спочатку в уяві, а потім і «притягаємо» у реальності. Проблема в тому, що пошук ворога відбувається не тільки на рівні міжособистісних відносин, але і на рівні відносин між державами і народами. А це вже загроза для сотень мільйонів людей.

На жаль, відносини між державами часто залежать від комплексів лідерів цих держав. Особисті вороги правителів стають особистими ворогами їхніх народів, але при цьому на війну йдуть зовсім не лідери. Можна лише порадити цим лідерам усвідомлювати та долати свої комплекси, адже, якби політичні лідери частіше позбавлялися від них, полегшення відчували б не тільки лідери, а й їхні народи.

Краса відносин між людьми – це феномен метаграницного буття, де людину супроводжують екзистенціали толерантності, свободи та любові [1]. Саме в метаграницному бутті краса спілкування переростає в красу відносин, бо люди здатні не лише на діалог і обмін інформацією, а й співтворчість. Остання об'єднує людей не формально, а екзистенціально, бо люди займаються спільною справою, яка приносить задоволення і самореалізацію. У співтворчості люди спілкуються за моделлю «Я – Ти», а не «Я – Воно», бо творять спільний Всесвіт, спільну землю, спільне небо, і разом отримують результат. Саме через співтворчість люди переживають справжню свободу, а не свавілля, – ту свободу, яка поєднана з любов'ю. Ця свобода націлена на зростання та творіння, а не на деструкцію. У співтворчості люди приходять і до толерантності, яка є не просто вмінням *тримати себе в руках*, а й по-справжньому поважати і розуміти Іншого. Отже, в співтворчості метаграницного буття переживається любов, що здатна зробити красивими будь-які відносини [2].

Література

1. Крилова С. Краса людини : особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) : [монографія] / С. Крилова. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
2. Хамитов Н., Крылова С. Этика : путь к красоте отношений. Курс лекций / Н. Хамитов, С. Крылова. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2007. – 256 с.

Наталія Лазуріна (Житомир, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТІ

За видимою простотою лексичного значення слова «толерантність» («терпимість») криється суперечлива, а сьогодні і трагічна гама суспільних відносин. Це поняття прямо пов'язане з соціальними відносинами, з розумінням поняття «права людини», їх правових та моральних меж, а саме торкається питання про свободу й форми її знаходження. На жаль ця проблема розглядається виключно абстрактно-теоретично, що перетворило толерантність в порожнє поняття. Як зазначає Гамідов В., – «Філософія, звичайно ж, повинна бути соціально компетентною й історично освіченою. Правильно зрозуміла толерантність – найважливіша умова повноцінного й конструктивного світоглядного плюралізму. Плюралізм світогляду не тільки не вимагає, а й органічно заперечує толерантність, оскільки припускає наполягання на «своєму» при ігноруванні «чужого». Плюралізм же без толерантності несе в собі причину власної загибелі» [1].

Ми спробуємо розглянути проблему толерантності з витоків цього феномену, який, на нашу думку, розпочинається з загальнолюдських духовних цінностей, духовної культури соціуму та духовності особистості.

Е. Фром в роботі «Революція надії» відмітив, що існує значний розрив між тим, що сучасна людина вважає своїми цінностями і дійсними цінностями, якими вона керується і які не усвідомлює. У демократичних країнах офіційно визнаними цінностями є гуманістичні і релігійні : індивідуальність, співчуття, любов, відповідальність, толерантність. Разом з тим прямими мотивами більшості людей виступають не усвідомлені цінності – власність, споживання, суспільний стан.

Розрив між усвідомленими але неефективними, з однієї сторони, і не усвідомленими але діючими цінностями – з іншої, спустошують людину і суспільство. Але людина не може реалізувати себе інакше, ніж у відносинах з іншими людьми та світом, тому навіть у відносно вільному виборі буде пристосовуватися до більшості. Маємо в своїй історії, як минулій так на жаль і сьогодення, прикрі приклади жахливої розбіжності між проголошеними офіційно цінностями і реально існуючими «правилами гри». В суспільстві, в якому на протязі декількох поколінь більшого успіху досягають конформісти, як результат має катастрофічну нестачу людяності, моральності, справедливості. І навіть розумні люди, що здатні до самостійного мислення стають конформістами при свідомому лицемірстві, що породжує роздвоєність мислення, роздвоєність душі, аморальність, відсутність сумління.

Спілкування з іншими – друзями, єдино думцями, спілкування з колегами в процесі праці або навчання – необхідно. Тому що, підкреслює І. Степаненко, – «Самотність може не тільки мати форму розриву зв'язків особистості з іншими людьми, але й поставати як нездатність переживати культурні надбання як особисті цінності, неможливість через культуру прилучитись до «досвіду інших, які переживали буття» (за М. Мамардашвілі)» [2, с. 48]. Чи не в цьому сенсі було закладено в українському ментальному комплексі – «Моя хата з краю»?

Людське життя це буттєвий вибір – вибір між різними моделями життя, між різними моделями людини. Як продовжує зазначати український науковець І. Степаненко, – «Життєтворчість, як і будь-яка інша форма творчої діяльності, для свого здійснення потребує не тільки інтелектуальних зусиль, але й вольової наполегливості та розвинених почуттів, що дає людині сил для того, щоб чинити опір тискові несприятливих життєвих обставин, вистояти, не зламатися в умовах життєвої кризи. Віра як елемент духовності разом з любов'ю та надією постають як форма особистої довіри – довіри до себе, іншого, цінностей, світу, життя загалом. Така віра-довіра стає важливою умовою подолання чужинності, ворожості світу. Згасання надії постає як руйнування життєвої перспективи внаслідок зневіри у буттєві можливості досконалості людини та світу, Добра та Справедливості і означає втрату любові до себе й до життя. Звідси постають і дві психологічні реакції на

згасання надії та пов'язаного з цим максимального обмеження життєвих прагнень : глибока депресія або тваринна розгнужданість пристрастей, за якою прихований той самий депресивний стан особистості» [2, с. 40-52].

Як результат більшість людей в суспільстві, в якому утворився розрив між «діючими» цінностями і «недіючими» починають розуміти і сприймати свободу як вищу суспільну і духовну цінність, виключно у волонтаристському сенсі. Пояснюючи це розуміння і сприймання як повагу до вибору індивідуальності та вимагаючи толерантного ставлення до так званого «вільного вибору».

Так, обґрунтування толерантності в широкий захист позитивної цінності свободи як основи автономії особистості вперше запропонував фундатор теорії лібералізму Дж. Міль. Тиранія більшості веде до встановлення одноманітного та гомогенного суспільства, тоді як свобода сприяє різноманіттю світу – саме в цьому полягає цінність толерантності. В таких умовах толерантність стає часткою свободи індивіда від державного втручання в його приватне життя і впливу більшості суспільства на нього. Таким чином головною передумовою осмислення терпимості у повсякденно-практичній, моральній і філософській свідомості є наявність можливості вільного самовизначення людини.

Але свобода потребує від суб'єкта як утвердження самого себе всупереч зовнішній детермінації, так і постійного подолання власної обмеженості, яка успадкована від природи та свого минулого. Свобода ґрунтована на духовно-моральних підвалинах нерозривно сполучена з відповідальністю. «Відповідальність людини як окремої, самостійної особи за свої дії та вчинки – умова можливості комунікативного ладу, який історично має за підґрунтя спільну практику та форми життя.

Те, за що людина «відповідає», – це завдання, що впливають із спільного буття людини як «особи» (у повному значенні цього слова) з іншими людьми – в сім'ї та на підприємстві, в союзах та професійних спілках, в школі та університеті, в місті та державі, в партії та церкві. Моральна відповідальність має водночас особисту й соціальну основу і припускає належність до інституцій. Вона полягає не в ігноруванні існуючого стану речей, а в можливому в його межах спілкуванні з іншими людьми. «Основа» визначеної таким чином відповідальності полягає перш за все у повазі людської гідності особи, а не інституцій. «Морально» перебирати на себе відповідальність (у будь-якому випадку, коли можлива особиста участь у тій чи тій події життя) здатен кожен із нас, тобто кожна людина може усвідомлювати себе відповідальною і в цьому розумінні вільною» [2, с. 45-46].

У внутрішньому особистісному просторі сила волі набуває характеру сили духу. Сила духу може мати амбівалентний характер – поставати як внутрішня моральна сила або як «демонічний естетизм», який «...інспірує прагнення людини до нічим не обмеженого самоствердження, намагання стати самодостатньою «творчою основою». Титанізм як форма естетизованого волонтаризму невідривно сполучений з потягом до влади, і влади не стільки над собою, скільки над світом» [2, с. 42].

Отже, толерантність як феномен духовності нерозривно зв'язана з вірою (довірою), любов'ю та свободою духу. І тільки тоді, цей феномен духовності усвідомлюється як суспільна цінність, коли духовність суспільства та окремої особистості є «діючими». Тоді духовність постає як любов до ближнього, як терпимість та щиросердність, як здатність до співчуття та милосердя.

Література

1. Гамідов В. М. Толерантність як прояв світоглядної свободи особистості // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2005. – № 51. – С. 20 – 25.
2. Степаненко І. Духовність і життєва компетентність // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 40 – 55.

Ярослав Ношин (Буча, Україна)

ФЕНОМЕН ТОЛЕРАНТНОСТІ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ ЕМАНУЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Осмислення феномену толерантності, надзвичайно емкого та багатогранного поняття, є складною справою, проте вкрай важливою та необхідною, беручи до уваги напружену

ситуацію, яка склалася в Україні після Революції Гідності. Процеси, які сьогодні відбуваються в Україні є наслідком складної комплексної проблеми, котра потребує серйозного переосмислення й усвідомлення того, що її вирішення потребуватиме достатньо великого проміжку часу й колосальних зусиль, спрямованих на її подолання.

Ми не робимо акцент на дослідженні походження ідеї толерантності, її становленні та розвитку. Усвідомлюючи багатогранність досліджуваної проблеми ми зосередимося на етичному осмисленні феномену толерантності в контексті філософських поглядів французького мислителя Еманюеля Левінаса й спробуємо звернути увагу на те, як певні вузлові моменти його філософії відкривають перспективу й накреслюють шляхи виходу з так званої «гуманітарної кризи», в якій опинилася наша держава сьогодні.

Незважаючи на те, що кожна адекватно мисляча людина прагне припинення бойових дій, розуміючи, що з кожним днем зростають кількість жертв, руйнуються сім'ї, наносяться колосальні збитки інфраструктурі, ніхто не може напевно сказати, коли можна сподіватися на якісь якісні зміни в цих обставинах, а жити пліч-о-пліч з тими, хто шукають кращої долі доводиться вже сьогодні. Перш за все маємо на увазі переселенців/біженців з Криму, а також жителів/представників Луганської і Донецької областей, змушених змінити місце проживання. У цьому контексті поняття толерантності набуває особливої гостроти і потребує ретельного аналізу та осмислення.

Усвідомлюючи велику кількість спроб дати визначення поняттю «толерантності» нам хотілося б виокремити підхід, який пропонує В. Малахов, зазначаючи про зв'язок поняття «толерантність» з латинським *tolero* – несу, витримую, терплю. Звідси, як зазначає український дослідник – історичний смисл вимоги «терпіти», «витримувати Іншого в його іншості/інакшості, визнаючи за ним право поступати й мислити по-своєму. Однак варто наголосити, що мова не йде про те, щоби терплячи Іншого ми повністю погоджувалися з ним, симпатизували йому, в усьому йшли йому назустріч. З огляду на це в царині міжособистісних та міжкультурних стосунків толерантність як така не виключає ні байдужого ставлення до партнера, ні навіть наміру використовувати його слабкі сторони в особистих інтересах [1, с. 138].

Відштовхуючись від інтерпретації поняття «толерантності» наведеного вище ми спробуємо перекинути місток до філософських поглядів Е. Левінаса, а саме до теми відповідальності за Іншого, яка є ключовою в його етичній концепції.

Філософські погляди Еманюеля Левінаса дуже тісно пов'язані з його життєвим досвідом. Увесь хід левінасової думки був просякнутий прагненням вийти за межі тотальності, не підкоритися їй, оскільки тотальність приховано або відверто спричиняє насильство. Коріння насильства Левінас вбачає у тій філософії, де всезагальне домінує над сушим, конкретним, беззахисним, словом, йдеться про монологічну філософію свідомості.

Для Еманюеля Левінаса тема Іншого є основним мотивом, темою, до якої він звертається впродовж усієї своєї творчості. У своїх ранніх працях – «Від існування до існуючого» («*De l'existence a l'existant*», 1946) та «Час і Інше» («*Le Temps et l'autre*», 1947) до останньої праці «Між нами. Дослідження думки-про-іншого» («*Entre nous. Essai sur le penser-a-l'autre*», 1991) – тема Іншого звучить як провідний лейтмотив усієї філософської партитури Еманюеля Левінаса.

Так, вже з перших сторінок «Тотальності і Безкінечного», Е. Левінас вдається до опису ситуації, що склалася в європейській філософії, подаючи її як протистояння двох ідей : ідеї тотальності та ідеї безкінечності. Ілюструючи ці дві ідеї Левінас описує ситуацію війни, вказуючи на жорстоку реальність насилля, яке полягає в тому, щоби «не стільки ранили та знищувати, скільки роз'єднати пов'язаних між собою людей, котрі вимушені грати чужі для них ролі, відмовлятися від зобов'язань і навіть власної субстанції. Війна створює такий порядок, який повністю поглинає людську особистість. Індивіди в умовах війни зводяться до простих носіїв сил, які керують ними без їхнього відома. Свій смисл індивіди черпають у цій тотальності, поза якою їх неможливо осягнути» [2, с. 66 – 67].

Даний опис породжує певні асоціації з ситуацією, яка склалася на теренах нашої держави. Виникає надзвичайно важливе питання: «Яким чином не скотитися до такого стану, що описаний Левінасом за допомогою образу війни. Як зуміти поставитися до Іншого так, щоби надати йому можливість поступати й мислити самостійно не здійснюючи над ним тиску?»

Яким же постає перед нами Інший? В чому полягає його особливість і специфіка на думку Левінаса? Описуючи досвід зустрічі з радикально Іншим, Левінас говорить, що Інший з'являється перед нами як Обличчя [3, с. 90]. Під час такої зустрічі не тільки я бачу Обличчя, але і воно бачить мене. Ситуація «обличчям-до-обличчя» повністю руйнує суб'єкт-об'єктну схему західноєвропейської традиції. Ця традиція припускала тільки одного суб'єкта, і все, на що був спрямований його погляд, було для нього об'єктом [4, с. 238].

Левінас описує досвід зустрічі з Іншим наступним чином: «Те, яким чином перед нами постає Інший, перевищуючи ідею Іншого в мені, ми називаємо обличчя Іншого. Цей спосіб полягає не в тому, аби бути тематизованим під моїм поглядом, виступати як сукупність рис, які створюють образ. Обличчя проявляє себе не через ці якості. Воно виражає себе» [2, с. 88]. Поняття «обличчя», до якого звертається Левінас, відкриває нову перспективу, оскільки відсилає до поняття «смислу». Існує екстеріорність, яка не закликає ні до влади, ні до володіння, екстеріорність, яку, разом з тим, неможливо звести до Платонового внутрішнього змісту спогаду [2, с. 89]. Описуючи появу Іншого, Левінас використовує слово «лик» або вираз «епіфанія лику», маючи на увазі зустріч з обличчям Іншого. З. Сокулер зазначає, що Левінас описує обличчя як абсолютну беззахисність і наготу; говорить про безкінечний обов'язок перед Іншим і підкреслює онтологічний пріоритет потреб Іншого. В то й же час, Обличчя завжди залишається загадкою, а не феноменом [4, с. 241].

Найвища форма відношення до Іншого – говорити до нього, ставитися до Іншого як до співрозмовника, як до суцього – таке відношення передує будь-якій онтології. Як бачимо, Левінас закликає до іншої перспективи, яку зображає через звернення до Іншого. Інший стверджує себе у своїй іншості відразу ж, як тільки до нього звертаються із запитом. «Той, до кого звертаються, покликаний відповідати. Його промовляння/говоріння полягає у тому, щоби прийти на допомогу власному слову, а саме: стати присутнім» [4, с. 103]. Окреслюючи моральне ставлення до Іншого, Левінас віддає перевагу слухові перед зором, дослуханням перед поглядом; відтак найважливіший у його філософській етиці феномен «Обличчя» загалом «не є «баченим». Обличчя говорить» [3, с. 93]. Пріоритет слуху перед зором нагадує заклик дослухатися до проблем Сходу України. На думку Левінаса цей заклик якраз і потребує/вимагає відповіді від мене й від усіх нас, оскільки Я відповідальне за Іншого.

Усвідомлюючи достатньо вагомий вплив єврейського світогляду на французького мислителя хотілося би підкреслити прикметну ознаку, яка є дуже показовою для Левінаса. На його погляд, «Інший» – це принципово людина, і Обличчя його – обличчя людське. В левінасовій «першій філософії» – етиці – мова йде саме про «людяність людини» [3, с. 105, 125].

Радикально Інше – це інша людина. Інший, котрий звертається до тебе, котрий дивиться у твої очі. Однак є Інший рагexcellence. Парадигма Іншого – це «приходько, вдова, сирота».

Ще одним яскравим прикладом втілення Іншого є Чужинець. «Ні володіння, ні членство, ні понятійна єдність – ніщо не поєднує мене з іншим. Інший – це чужинець. Чужинець – це той, хто привносить розлад в моє «у себе»». «Відсутність спільної вітчизни перетворює Іншого в Чужинця. Однак чужинець, разом з тим, означає «вільний» [3, с. 78].

Варто наголосити на тому, що рух душі в напрямку до Бога і є її рухом до ближнього. Проте, якщо при цьому ближній відіграє роль приводу і засобу у наближенні до Бога, то такий рух, по суті, є рухом від Бога. Як бачимо, мова йде не про Божественну істоту, а, в першу чергу, про людину. Інший для Е. Левінаса – це сирота, приходько, вдова, ворог, вчитель, – за котрих, як зазначає французький мислитель «я несу відповідальність» [2, с. 217].

Так, в праці «Тотальність і Безкінечне», Левінас зазначає, що прагне показати суб'єктивність, яка приймає Іншого, суб'єктивність як гостинність. Саме в Іншому, як вважає мислитель, ідея безконечності отримує своє завершення. Яскравим прикладом такої гостинності виступає біблійний персонаж Авраам. Приймаючи трьох бедуїнів, як зазначає він прийняв вісників Божих. Проте Авраам слугує не тільки чудовим прикладом гостинності, але й прикладом досвіду зустрічі з абсолютно іншим, завдяки своїм мандрівкам, про що на жаль нема можливості сказати більше [4, с. 93].

Джерелом толерантності є вразливість і довіра. Етика відповідальності за Іншого – завжди етика вразливості – зазначає А. Філоненко. Як стверджує Левінас, «мене не стосується, як до мене ставиться інший, це його справа; для мене він є, перш за все, тим, за кого я відповідаю». Таку асиметрію французький мислитель вважає «однією з

найважливіших речей» для себе [5, с. 121, 124]. У повсякденному житті ми обережні й недовірко ставимося до чужих. Ми продовжуємо свою маленьку війну мирними засобами, розраховуючи на правила взаємності та узгодженості, але людьми миру (миротворцями) ми стаємо лише тоді, коли наважуємося стати уразливими перед Обличчям Іншого. Поріг цієї уразливості – толерантність, яка, з одного боку, обережна у своїй вимозі мінімальної взаємності, яка визначає саму можливість всякої соціальності, з іншого, народжується рішучістю розпізнання серед речей світу Обличчя Іншого в його нескінченній інакшості. Зробити крок назустріч Іншому – означає проявити радикальну гостинність. З цього кроку народжується довіра, на якій тримається толерантність, а нею соціальна згода як така.

Звертаючи увагу на соціальний аспект людського буття, Еманюель Левінас говорить про прозоріння стосовно Третіх, тих, хто не залучений до мого найближчого кола спілкування. Під таким кутом зору Третій, про якого згадує Е. Левінас, також є іншим. Хоча Третій не є моїм ближнім, на думку Е. Левінаса, очима Іншого на мене дивиться Третій. Про таке пробудження моральності людини веде мову французький мислитель.

В етичному плані толерантність можна порівняти з такими формами ставлення до Іншого як повага та милосердя (активна доброта) – зазначає В. Малахов. Однак, якщо толерантність обмежується визнанням за Іншим права на самостійне існування, то повага передбачає дещо більше: вона вимагає утвердження самої інакшості Іншого як самостійної, не зведеної до будь-чого іншого цінності. Поважати – означає не просто терпіти, а власне, стверджувати ціннісний статус Іншого, навіть якщо цей Інший як такий глибоко чужий для нас.

Таким чином ми можемо прийти до висновку, що феномен толерантності, як надання можливості Іншому діяти й мислити по-своєму перегукується з надзвичайно важливою для етичної концепції Левінаса темою відповідальності за Іншого, яка актуалізувалася в сучасній Україні вимагає вирішення як в загальносуспільному вимірі, так і на особистісному рівні кожним громадянином нашої країни.

Література

1. Малахов В. Толерантность и ее границы: к этическому осмыслению понятия // Уязвимость любви. / Виктор Аронович Малахов. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 137 – 143.
2. Левінас Е. Избранное: Тотальность и бесконечность / Эманюэль Левінас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
3. Левінас Е. Етика і безконечність. Діалоги з Філіпом Немо / Еманюель Левінас; пер. з франц. О. Білий. – К.: Порт-Рояль, 2001. – 134 с.
4. Сокулер З. А., Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М., 2008. – 295 с.
5. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого / Еманюель Левінас; пер. з франц. В. Куринського. – К.: Дух і Літера, 1999. – 291 с.

Тетяна Орлова (Київ, Україна)

ПОСТРАДЯНСЬКИЙ ПРОСТІР : ЗІТКНЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ

Останнім часом у науковій літературі часто зустрічається вислів «зіткнення цивілізацій». Проте, чи розуміють читачі (і самі автори), про що йдеться? На жаль, чимало матеріалів українських видань вирізняються поверховістю, прагненням «просто» пояснити складні речі. Тому є необхідним дати глибший аналіз тим цивілізаційним процесам, які відбуваються на пострадянському просторі загалом, в Україні зокрема.

У червні 1993 р. у журналі «Foreign Affairs» вийшла стаття всесвітньо відомого американського політолога С. Гантінгтона «Зіткнення цивілізацій», яка пізніше переросла в книгу з такою ж назвою [1]. Публікації викликали жваву дискусію у наукових і політичних колах багатьох країн. Коментарі, які з'являлися на пострадянському просторі, переважно не погоджувалися із висунутою концепцією. Основним контраргументом було твердження про складання світової цивілізації. Ця ідея відображала, з одного боку, ідеалізацію перспектив подальшого розвитку, а з другого, – існування одного із визначень поняття «цивілізація» як усього людства, яке живе на планеті Земля.

Слід зазначити, що поняття «цивілізація» дійсно є полісемантичним. Не заглиблюючись у питання, звернемо увагу на стадіальний підхід, що визначає ступені еволюції – аграрна,

індустріальна, постіндустріальна цивілізації, а також поділ людства на локальні цивілізації – культурно-історичні спільноти, обмежені у часі та просторі.

С. Гантінгтон виокремив вісім існуючих до цього часу цивілізацій (у розумінні локальних): західна, ісламська, індуїстська, синська (китайська), японська, латиноамериканська, православна, африканська [1, с. 43-48]. Коли з'явилася його стаття, на пострадянському просторі, в Україні цивілізаційний підхід був новим. Початок 1990-х рр. – період кризи історичної науки, в якій тривалий час домінувала марксистсько-ленінсько-сталінська формаційна концепція. Конфлікти, які виникали на території колишнього СРСР, пояснювалися тим, що на поверхню вийшли національні протиріччя. Вони існували впродовж довгих десятиріч, але «були загнані вглиб і довго не вирішувалися». Про «зіткнення цивілізацій» просто боязко було говорити.

Питання набуло актуальності останніми роками, про що свідчить поява низки наукових і публіцистичних статей в українському контексті. Наразі значну роль відіграла й агресивна політика Росії щодо нашої країни. У них неодноразово піднімалося питання: зіткнення між якими цивілізаціями спостерігаються нині на пострадянському просторі? Насамперед, у тій чи іншій формі, на тому чи іншому рівні відбуваються зіткнення православної (інші назви – російська, євразійська) цивілізації і цивілізації західної (інший варіант – євроатлантична). Власне, і попередня історія може дати тому чимало прикладів. Однак тепер конфлікти набувають особливої гостроти, оскільки зачіпають усіх, хто мешкає в Україні. Її прагнення вийти з орбіти впливу Росії і повернутися до європейської культурно-історичної спільноти, частиною якої в свій час була Київська Русь, викликало агресивну реакцію з боку РФ – гібридну війну проти нашої країни. Неабияку роль відіграє усвідомлення того, що процеси в Україні ставлять під сумнів існуючий стан справ в Російській Федерації. А це – небезпека для її правлячих кіл і тих, кого цей стан задовольняє. Ідея «Русского мира» виходить не тільки з гасла «захисту прав російськомовного населення», тобто прикриття імперства, а й прагненням відстоювати і поширювати свою суспільну модель, протиставляючи її західній.

На межі 80-90-х років ХХ ст. зіткнення цивілізацій такого плану вже мало місце в Естонії, Латвії, Литві. Відторгнуті у 1940 р. від Європи, народи країн Балтії ніколи не забували про неї. Вони першими поставили питання про неправомірність радянської (російської) агресії і тим значно вплинули на процес дезінтеграції СРСР. Прагнення до незалежності тодішнє радянське керівництво намагалося придушити, свідченням чого є, наприклад, події 11–13 січня 1991 р. у Литві. Використовувалися й економічні методи, зокрема, енергетичний шантаж. Однак нові незалежні держави Балтії твердо стали на шлях євроінтеграції, вступивши спочатку до НАТО а потім до Європейського Союзу. Сьогодні саме керівництво країн Балтії активно виступає на боці України в її євроінтеграційних прагненнях. Напружене зіткнення цивілізацій виявляється і в тому, що Північноатлантичний блок посилює свою присутність біля кордонів Російської Федерації. Можна виявити прояви зіткнення цивілізацій і у незалежній Молдові.

Сутнісні риси російської цивілізації якнайповніше знайшли відображення у політиці В. Путіна. Його політика щодо України – виклик усій Європі, усьому світу. Через 25 років після закінчення холодної війни європейський мирний порядок було поставлено під сумнів анексією Криму. Якщо говорити ширше: політика російського керівництва веде до порушення усього світопорядку й нав'язування свого. Для цього необхідне ідеологічне прикриття. Як за часів середньовіччя поширювалася на чужі землі влада Арабського халіфату під прикриттям боротьби за «істинну віру» – іслам, так у наш час для аналогічних цілей використовується ідея «русского мира». Треба розуміти, що в основі того чи іншого ладу життя лежать певні цінності. Якщо вести мову про культурно-історичні спільноти, то цінності визначаються насамперед релігією. Цінностям «прогнилого Заходу» протиставляється особлива «духовність» православ'я.

Проблема ролі православ'я у сучасному світі, на пострадянському просторі є складною і багатогранною. У нашому випадку важливо акцентувати, принаймні, два аспекти. Перший, так би мовити, цивілізаційний. Відомо, що православ'я є східною гілкою християнства, що виросла з візантійської цивілізації. Іншими словами Візантія, яка загинула у 1453 р. під турецькою навалою, також опосередковано бере участь у зіткненні цивілізацій на пострадянському просторі. Там, де переважає вплив православ'я, сильні позиції візантизму,

який, крім усього іншого, визначає взаємини церкви та держави. На відміну від Заходу, де існував дуалізм світської і церковної влад, у Візантії, а потім і там, куди прийшло православ'я, домінування над церквою одержала держава.

Другий аспект зіткнення цивілізацій втілюється у появі православизму. Цей термін позначає релігійну ідеологію, яка не вимагає від adeptів релігійної віри, однак передбачає жорстко визначений вектор політичних цінностей. Відносно Росії доречно говорити про прояви «політичного православ'я». Стисло його можна визначити як проект ресакралізації політики і водночас політизації релігії. Один з відомих захисників цієї ідеї Є. Холмогоров висловився досить чітко: «Політичне православ'я орієнтоване на підтримку національної державності, та, особливо, російської державності, оскільки така підтримка безумовно передбачається доктринальними, віроповчальними засадами Православ'я» [2, с. 147]. На його думку, мета політичного православ'я – «симфонія», тобто узгодження стратегічних цілей і найважливіших цінностей між державою, як політичним інструментом національного саморозвитку, і Церквою, як «ковчегом спасіння» для кожної окремої людини і вмістилищем божественного Одкровення народам». Остання фраза містить допущення експансії як засобу «національного саморозвитку», а також виправдання для кожного, хто несе «божественне Одкровення народам» (що б він не робив, і як би народи до цього не ставилися). Доречний приклад: створення Російської православної армії, де добровольці декларують рішучість захищати «свої цінності», а також «братів і сестер» (тобто російськомовне населення) на чужій території і «не пустити фашизм в свій дім».

В афганській війні 1979 – 1989 рр. зішлись інтереси російської, ісламської і західної цивілізацій. Що стосується зіткнень між російською цивілізацією і мусульманською після 1991 року, також можна навести деякі приклади. Так, зіткнення цивілізацій відбувається на мікрорівні в російських населених пунктах практично щодня там, де живуть представники ісламської цивілізації. Інші приклади: Чечня; ситуація з кримськими татарами; проблема наркотрафіку, який потужно лине через азіатські республіки. Існує й напруга різного ступеня і різних проявів у взаєминах російської цивілізації із китайською, японською, африканською.

Після анексії Криму і курсу на створення «Новоросії» в Україні Росія протиставила себе світові. Шукаючи тих, хто буде на його боці, Кремль всіляко намагається встановити союзницькі відносини з Китаєм. Однак китайське керівництво завжди дотримувалося древнього принципу: «Два тигри б'ються в долині, а третій сидить на горі і чекає, чим все закінчиться». У середині 2015 р. КНР випустила дев'яту за рахунком «Білу» книгу», присвячену питанням оборони. У зв'язку з тим, що у деяких країнах розглядають як удаваних супротивників Пекіна Вашингтон і Токіо, і він разом із Москвою наче бореться проти них, то Китай вирішив роз'яснити, що він не укладає союз з Росією, не виступає проти США і не намагається помститися Японії.

Китайська військова могутність зростає з року в рік. Часто з'являються аналітичні матеріали на тему, коли Китай почне війну, у тому числі проти Росії. Однак слід згадати про іншу стародавню китайську стратегію, яка передбачає не відкрите військове зіткнення, а «тихе поглинання». Тихенько китайці відбирають шматки землі у сусідів, і в російських теж. У 1969 р. радянські прикордонники гинули в боях за острів Даманський на річці Амур. Вже нова Росія офіційно передала КНР кілька амурських островів, зокрема Даманський. Китайці в питанні збільшення власних територій використовують різні методи. Наприклад, змінюють річища рік на свою користь або ж топлять баржі, перетворюючи острівець на півострів, з'єднаний з їхньою землею. У вирішенні головного питання ресурсів сучасна китайська цивілізація впевнено перетворює Росію на свій сировинний додаток. Не загострюючи відносин із сусідкою, Піднебесна сприяє міграції свого надлишкового населення за кордон. У 2015 р. підписані угоди про передачу сотень тисяч гектарів російської землі китайцям в оренду на 49 років.

Стосунки з Японією для Росії не є безпроблемними, навпаки. Токіо постійно тримає в полі зору проблеми Північних територій, тобто тих, які були втрачені в результаті поразки у Другій світовій війні і перейшли до СРСР. Не дивно, що Японія відразу стала на бік України в питанні Криму. Інший аспект: маючи населення приблизно на 20 млн менше, ніж РФ, Японія має територію у 45 разів меншу, із незначними власними природними ресурсами.

Хоча, на відміну від китайців, японці не схильні облаштовувати діаспори за океанами, однак вони готові освоїти ближні території.

Стосовно африканської цивілізації (тропіко-африканської, оскільки північ континенту перебуває в арабо-ісламській зоні можна також знайти прояви зіткнення цивілізацій. У нинішній Росії – це проблема ксенофобії щодо вихідців з Чорного континенту, яка інколи доходить до насильницьких дій. У минулому столітті – винесення протистояння між СРСР і Заходом на території третіх країн, у тому числі й африканських.

С. Гантінгтон не виокремлює радянську цивілізацію саме з цих причин. Однак деякі дослідники вважають правомірним протилежний підхід. Фундаментальну двотомну працю під аналогічною назвою у 2001 році опублікував російський дослідник С. Кара-Мурза [3]. В ній обґрунтовується, що в результаті «тектонічних зсувів» дійсно сформувалася нова радянська цивілізація. З таким кардинальним висновком можна погоджуватися чи не погоджуватися. Однак, цивілізаційні теорії завжди велику увагу приділяють ментальним аспектам. І не можна заперечувати, що за сім десятиріч дійсно сформувався *Homo sovieticus*. Хоча, якщо розбиратися досконально, у його характеристиках можна виявити дуже багато рис, зумовлених православ'ям, а також особливостями російської цивілізації. Це такі риси, як сервілізм, безвідповідальність, традиціоналізм, патерналізм, конформізм, зрівняльні настрої, утриманство тощо. Саме ці настрої – основна рушійна сила сепаратизму в Криму, в Донецькій і Луганській областях.

У протиборстві із Заходом СРСР проголошував створення найпередовішого ладу в історії людства. Насправді в той період знову виявився проміжний характер російської цивілізації, що на всіх етапах пояснює зигзагоподібний «особливий» шлях країни. Ця цивілізація намагається відійти від традиційного типу, проте неспроможна перейти до інноваційного типу. Від часів Петра I робляться спроби проривів до модернізації. Для цього необхідні кардинальні зміни в цінностях, проте суспільство не в змозі рухатися таким шляхом. І раз по раз відбувається інволюція, відкочування назад. Яскравий тому приклад – можливості демократизації початку 1990-х років, що швидко зникли, поступившись місцем традиційному для Росії авторитаризму.

Стосовно зіткнень цивілізацій на пострадянському просторі у стадіальному аспекті доречно згадати працю американського філософа і соціолога Е. Тоффлера «Третя хвиля»[4]. Він запропонував розглядати історію як послідовне накопчування хвиль змін. Перша хвиля – втілення аграрної цивілізації, Друга – індустріальної, Третя – постіндустріальної. На території тієї чи іншої пострадянської держави з різною інтенсивністю і результатами зіштовхуються всі три хвилі.

Особливо слід звернути увагу на те, що Третя хвиля передбачає перехід до економіки, яка дедалі менше залежить від вуглеводних. Він ще тільки розпочався, а боротьба за енергоносії є чи не визначальним фактором сучасності. Це – окрема велика тема. Лише кілька моментів: прагнення Росії використовувати свої ресурси з метою тиску на інші країни. Сама Росія вражена «голландською хворобою економіки». Термін використовується у випадку, коли держава «сидить» на експорті товарів з низькою часткою доданої вартості, і в неї немає стимулів розвивати високотехнологічні галузі. На відміну від країн Перської затоки, котрі усвідомили перспективу вичерпання вуглеводних ресурсів і роблять кроки із диверсифікації і модернізації своєї економіки, Росія продовжує екстенсивний шлях розвитку, намагаючись захопити або контролювати чужі ресурси (трубопровідна війна на Кавказі, захоплення чорноморських газовидобувних потужностей України, боротьба з іншими державами за шельф Північного Льодовитого океану і т. ін.).

Історично склалося так, що Україна опинилася у лімітрофі – проміжному просторі між суперетнічними системами або утвореннями імперського типу, або у лімесі – нестійких окраїнах імперій або цивілізацій. Зараз на її території відбуваються численні й різноманітні у своїх проявах зіткнення цивілізацій. Колись найвідоміший в світі історик цивілізацій А. Тойнбі пояснював рух історії в такий спосіб: Вищий Розум кидає тому чи іншому суспільству Виклик. Якщо суспільство дає адекватну відповідь, воно розвивається. Якщо ні – занепадає. Зіткнення цивілізацій так само кидає виклик [5, с. 147-149]. У середині XIX ст. представники Заходу зламали тривалу ізоляцію японської цивілізації. Було кинуте виклик. Жевріла перспектива перетворитися на колонію, як це сталося з Індією, або напівколонію,

якою тоді був Китай. Японія прийняла виклик і рушила шляхом оновлення. Значущість модернізації для того, щоб витримати конкуренцію у сучасному світі, з часом усвідомили Китай й Індія. 11 вересня 2009 року у своєму зверненні до країни «Росія, вперед!» тодішній президент Д. Медведєв поставив питання руба: або реалізація нової стратегії і модернізація економіки, або деградація і смерть. Його заклик повис у повітрі. Країна все глибше занурюється у кризу.

Китайський ієрогліф, що позначає слово «криза», складається з двох інших – «катастрофа» і «шанс». Україна нині в кризі. Її шанс вижити в катастрофі – модернізація, що є головним орієнтиром західної цивілізації.

Література

1. Гантінгтон Семюел П. Протистояння цивілізацій та змінга світового порядку / Переклад з англійської Наталії Климчук. – Львів: Кальварія, 2006. – 474 с.
2. Холмогоров Е. С. Русский проект: Реставрация будущего. – М.: Эксмо, Алгоритм, 2005. – 448 с.
3. Кара-Мурза С. Советская цивилизация (книга первая) От начала до Великой победы. Книга 1. – М.: Алгоритм, 2001. – 528 с.; Кара-Мурза С. Советская цивилизация: от Великой Победы до наших дней. Книга 2. – М.: Алгоритм, 2001. – 688 с.
4. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 784 с
5. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Сборник. Т. 2. Генезис цивилизаций. Вызов-и-ответ. Стимул давлений / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.

Інна Палько (Житомир, Україна)

СТРУКТУРНІ КОМПОНЕНТИ МОДЕЛІ ФОРМУВАННЯ МІЖКУЛЬТУРНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ У ПРОФЕСІЙНІЙ ПІДГОТОВЦІ СОЦІАЛЬНИХ ПЕДАГОГІВ

Вступ. Враховуючи той факт, що толерантність є одним із найбільш важливих компонентів професійних стандартів та вимог до професійних та особистісних якостей соціального педагога, а міжкультурна толерантність є однією із ключових складових загальної толерантності особистості, то практична соціально-педагогічна діяльність є регулярно дотичною до проблем міжнаціональної та міжкультурної взаємодії у фаховій та міжособистісній взаємодії.

Аналіз наукових досліджень. Дослідженням проблеми формування міжкультурної толерантності майбутніх педагогів загалом, і соціальних педагогів зокрема, займалися такі науковці як Т. Алексеєнко, О. Безпалько, І. Богданова, Р. Вайнола, Г. Вороніна, М. Галагузова, О. Грива, Н. Заверико, І. Зверєва, А. Капська, О. Карпенко, І. Мельничук, Л. Міщик, А. Мудрик, Ф. Мустаєва, Ю. Овчарова, В. Поліщук, Л. Почебут, О. Тютюнник, С. Харченко, П. Шептенко, В. Шульга та ін.. Однак практико-орієнтовані аспекти формування міжкультурної толерантності у процесі професійної підготовки майбутніх соціальних педагогів залишаються малодослідженими.

Виклад основного матеріалу. Умовно узагальнено міжкультурний контекст у професійній діяльності соціального педагога проявляється на двох рівнях: теоретичному та практичному. Теоретичний рівень міжкультурної складової соціально-педагогічної діяльності проявляється, в першу чергу, у нормативно-правовому регулюванні фахової діяльності та її концептуального обґрунтування.

Практичний рівень міжкультурного контексту соціально-педагогічної діяльності реалізовується у практичних формах та методах роботи соціального педагога. В межах цього рівня доцільно виділити три ключові напрями соціально-педагогічної діяльності в контексті міжкультурної толерантності: 1) соціально-педагогічна діяльність з об'єктами дискримінаційного, інтолерантного та ксенофобського впливу; 2) соціально-педагогічна робота з формування толерантного суспільного простору; 3) соціально-педагогічна діяльність з національно-культурними товариствами, земляцтвами, общинами та іншими громадськими об'єднаннями.

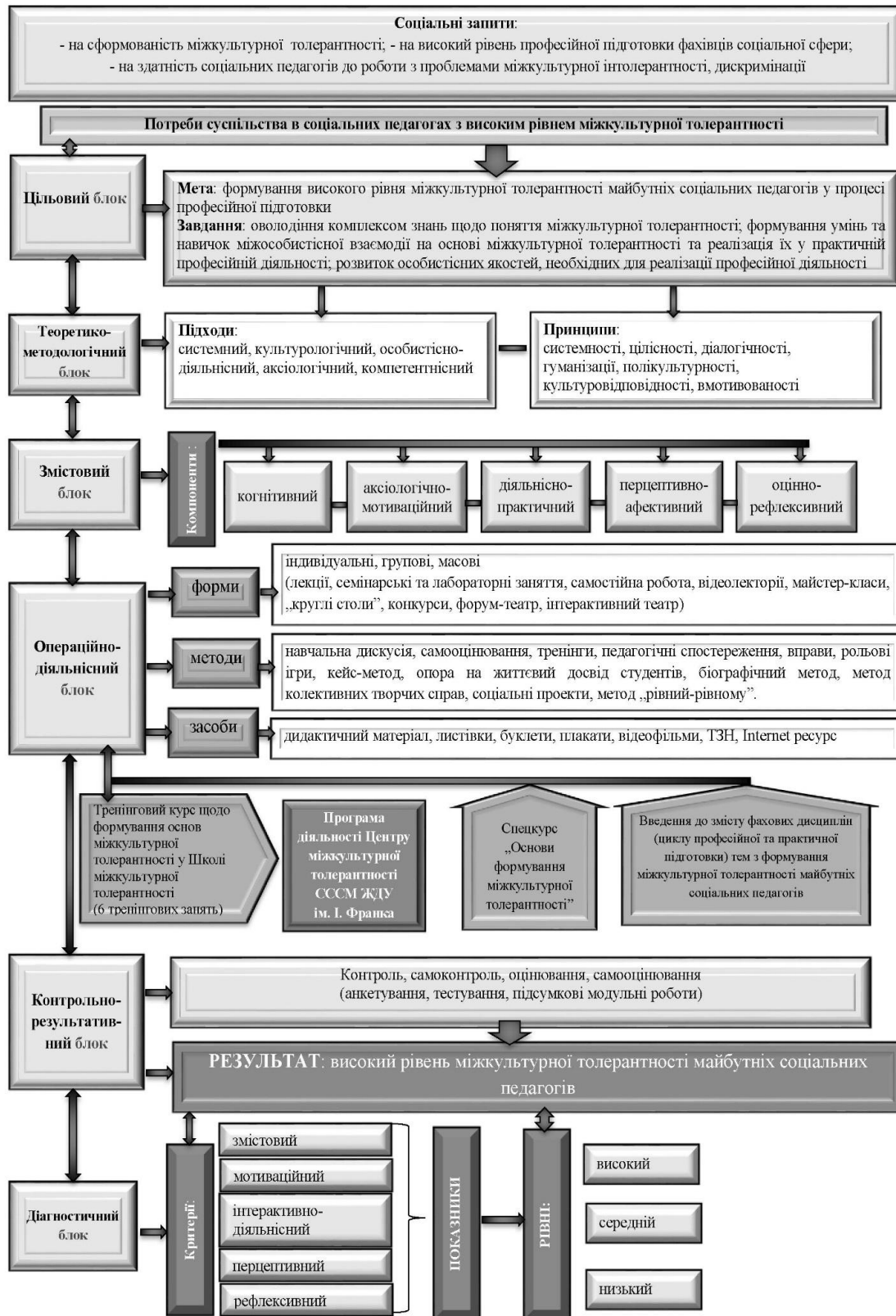


Рис.1. Модель формування міжкультурної толерантності майбутніх соціальних педагогів у процесі професійної підготовки

Саме тому виникає об’єктивна необхідність у систематизації підготовки майбутніх фахівців до діяльності на вищезазначених рівнях. Відповідне поєднання доцільно представити у вигляді концептуальної моделі формування міжкультурної толерантності майбутніх соціальних педагогів. В. Поліщук підкреслює, що концептуальна модель професійної підготовки соціальних педагогів – це аналог системи, який відображає її

провідний задум, основні принципи побудови та функціонування. Модель слугує засобом вивчення процесу професійної підготовки соціального педагога, вона може стати своєрідним еталоном підготовки, до реалізації якого необхідно прагнути на практиці. Її практична цінність зумовлена тим, наскільки адекватно та повно вона відображає процес професійної підготовки фахівця [1, с. 173].

Тому, відповідно до змісту основних функцій професійної діяльності майбутнього соціального педагога та якостей, необхідних для її реалізації, а також ключових принципів наукового моделювання, нами розроблена авторська модель формування міжкультурної толерантності майбутнього соціального педагога (*див. Рис.1.*), що акцентує увагу на зв'язку міжкультурної толерантності з процесом професійної підготовки як ресурсом її формування і з системою морального виховання як полем її існування та реалізації, що відображається в запропонованій авторській моделі як соціально-педагогічному феномені, що містить мету, зміст, форми та технології реалізації, а також її кінцевий результат – високий рівень сформованості міжкультурної толерантності. Розроблена нами модель включає п'ять взаємопов'язаних блоків:

1. Цільовий блок – визначає провідну мету, що повинна реалізувати потребу суспільства в соціальних педагогах з високим рівнем толерантності, яка конкретизується рядом завдань (оволодіння комплексом знань щодо поняття міжкультурної толерантності; формування умінь та навичок міжособистісної взаємодії на основі міжкультурної толерантності та реалізації їх у практичній професійній діяльності; розвиток особистісних якостей, необхідних для реалізації професійної діяльності).

2. Змістовний блок моделі включає взаємопов'язані компоненти міжкультурної толерантності: когнітивний (знання сфера, розуміння, поінформованість щодо питань міжкультурної толерантності), аксіологічно-мотиваційний (орієнтація на загальнолюдські та моральні цінності, повагу до культурних особливостей представників різних народів та позитивна мотивація до професійної діяльності), діяльнісно-практичний (система вмінь та навичок толерантно будувати взаєностосунки в соціокультурному середовищі та рівень прояву толерантної поведінки), перцептивно-афективний (сприйняття суб'єктами один одного, їхнім взаємним пізнанням, емоційне сприйняття та ставлення з повагою до гідності представників своєї та іншої культури, їх поглядів, віросповідання і т.д.), оціннісно-рефлексивний (основою є діяльність на основі міжкультурної толерантності, тобто рефлексія та корекція суб'єктом власної дії і поведінки).

3. Операційно-діяльнісний блок моделі формування міжкультурної толерантності майбутніх соціальних педагогів побудований відповідно мети, змісту, структури навчально-виховного процесу та включає відповідні форми, методи та засоби: індивідуальні, групові та масові, серед яких традиційні та інноваційні форми роботи; методи (навчальна дискусія, самооцінювання, тренінги, педагогічні спостереження, вправи, рольові ігри, кейс-метод, опора на життєвий досвід студентів, біографічний метод, метод колективних творчих справ, соціальні проекти, метод «рівний-рівному» та ін.); включення майбутніх фахівців соціальної сфери у різні види діяльності — навчальну, позанавчальну, громадську тощо.

4. Контрольно-результативний блок включає оцінку та самооцінку та способи вимірювання рівня сформованості міжкультурної толерантності; умінні свідомо та самостійно контролювати результати своєї діяльності, професійному самовдосконаленні, саморегуляції та власне результат, що задовольняє потреби суспільства в соціальних педагогах з високим рівнем толерантності тощо.

5. Діагностичний блок. Передбачено поєднання критеріїв сформованості міжкультурної толерантності, а також діагностичного інструментарію, побудованого на їхній основі.

Для детальної характеристики моделі формування міжкультурної толерантності розкриємо зміст її компонентів, а саме: когнітивного, аксіологічно-мотиваційного, діяльнісно-практичного, перцептивно-афективного, оціннісно-рефлексивного.

Когнітивний компонент моделі формування міжкультурної толерантності майбутнього соціального педагога містить знання, необхідні соціальному педагогу для здійснення цієї діяльності. В контексті формування міжкультурної толерантності він реалізується у посиленні професійної спрямованості середовища ВНЗ, формуванні професійних цінностей та ідеалів майбутніх соціальних педагогів, а також включає системність, методологічність, міждисциплінарність загальнотеоретичних, психологічних, соціально-педагогічних знань щодо стратегій формування міжкультурної толерантності, багатоманітності світу, ненасилля, прав людини. Також цей компонент включає знання про шляхи самовдосконалення та самовиховання, шляхи формування міжкультурної толерантності, способи рефлексії, усвідомленість змісту та завдань, форм і методів формування міжкультурної толерантності майбутнього соціального педагога.

Аксіологічно-мотиваційний компонент реалізується через відведення центрального місця загальнолюдським і моральним цінностям, цінностям поваги до людини, цінності прав і свобод людини та рівноправності людей, мотивація до навчальної та професійної діяльності,

інтерес майбутніх соціальних педагогів до формування міжкультурної толерантності, мотивація до відповідальності за вибір життєвої позиції, визнання права вибору за іншими.

Діяльнісно-практичний компонент моделі передбачає активізацію системи вмінь та навичок, необхідних для успішної професійної діяльності толерантно будувати взаєностосунки в соціокультурному середовищі, змістовність, взаємопов'язаність, системність, комплексність умінь задля забезпечення продуктивності.

Перцептивно-афективний компонент реалізується через відповідний рівень ідентифікації, самоідентифікації, емпатії, децентрації, емоційної стійкості, прийняття майбутніх фахівців.

Оцінно-рефлексивний компонент реалізується через самоаналіз, критичне ставлення до власних дій, здатність майбутніх соціальних педагогів усвідомлювати та оцінювати стратегію своєї поведінки та уміння вносити корективи в процесі формування міжкультурної толерантності.

Висновки. Об'єктивна необхідність у систематизації підготовки майбутніх фахівців до діяльності на теоретичному та практичному рівнях вимагає поєднання у вигляді концептуальної моделі формування міжкультурної толерантності майбутніх соціальних педагогів. Тому, відповідно до змісту основних функцій професійної діяльності майбутнього соціального педагога та якостей, необхідних для її реалізації, а також ключових принципів наукового моделювання, нами розроблена авторська модель формування міжкультурної толерантності майбутнього соціального педагога, що акцентує увагу на зв'язку міжкультурної толерантності з процесом професійної підготовки як ресурсом її формування і з системою морального виховання як полем її існування та реалізації. Розроблена нами модель включає п'ять взаємопов'язаних блоків (цільовий, змістовний, операційно-діяльнісний контрольно-результативний та діагностичний) та п'ять базових компонентів (когнітивний, аксіологічно-мотиваційний, діяльнісно-практичний, перцептивно-афективний та оцінно-рефлексивний).

Література

1. Поліщук В. А. Теорія і методика професійної підготовки соціальних педагогів в умовах неперервної освіти: дис. ... докт. пед. наук: 13.00.04 / В. А. Поліщук; Тернопільський нац. пед. ун-т ім. В.Гнатюка. – Тернопіль, 2006. – 454 с.

Світлана Ситник (Київ, Україна)

ДОВІРА ЯК ОСНОВА ЛЕГІТИМНОСТІ ПРАВЛЯЧОГО РЕЖИМУ

Довіра – соціально-психологічне явище, що відображає ціннісне відношення, що має характер очікування бажаного позитивного результату та базується на переконаності в правильності та ефективності об'єкту довіри. Є багато описів довіри. Довіра відноситься до трьох об'єктів довіри, а саме, фізичні особи, інституціональні механізми та інститути [1, с. 652]. Термін «довіра» (trust / confidence) контексті легітимності – означає сукупність відносин та установок, які детермінують внутрішнє позитивне ставлення до владних інститутів, суб'єктів прийняття рішень, в результаті чого формується його визнання.

Легітимність – поняття багатогранне. Його можна розглядати і як процес, який формує відношення до влади, а також і як ресурс влади, що дає беззаперечні переваги перед політичними конкурентами. Особливості легітимації, як процесу набуття політичним інститутом визнання, визначаються змістом, яким наповнюється саме поняття «легітимність». З того часу, коли Макс Вебер увів у науковий обіг сам термін «легітимність», відбулися значні трансформації в окресленні самих критеріїв легітимації. Між ціннісно-нормативною теорією легітимації М. Вебера та комунікативно-системною раціональністю Юргена Габермаса, Нікласа Лумана, знаходиться значне накопичення наукових знань, які й сьогодні прислужують у вирішенні практичних проблем.

Серед цього теоретичного доробку варто відмітити Поля Рікера, який розглядає легітимацію як процес набуття доданої вартості. Цей термін він запозичує з марксістської економічної теорії, але вкладає в нього політичний зміст пояснюючи, що додана вартість визначається як різниця між претензією на легітимність та рівнем довіри. [2, с. 223-225]. Заслугою на увагу позиція Герберта Маркузе [3, с. 165-173], яка у скорегованому та доповненому вигляді мала місце й у Ю. Габермаса [4, с. 88-134.], стосовно проблеми політичного відчуження, яке настає в наслідок технологізації системи управління, що в свою чергу призводить до втрати в пануванні чітко окреслених ознак гноблення та своїм наслідком має раціоналізацію політики в цілому. Науковець стверджує, що джерела легітимації знаходяться у публічній комунікації та обґрунтовує значення процедур у прийнятті рішення, які повинні реалізовуватися у правовій державі. Поширення нових тенденцій у розумінні суспільно-політичних процесів, доводять, що настає зміна суспільної організації. Так Х. Арндт вказує на те, що сучасники можуть спостерігати остаточний занепад публічної сфери, зумовлений суспільно-економічними процесами і поширенням громадської сфери на всі форми життя, злиття публічної та приватної сфер, формуванням масового суспільства [5, с. 126]. Така кардинальна зміна потребує нових форм легітимації. Деякі дослідники вважають, що у таких

складних ситуаціях чи не єдиним інструментом легітимації виступають процедури. Незважаючи на відсутність у політичній та управлінській практиці усталеного визначення терміну «процедура», поняття широко використовується в обґрунтуванні процесів легітимації. Так, С. Ліпсет стверджував, що процедур демократії достатньо для того, щоб урядова політика мала високий ступінь легітимності [6, с. 324-334]. А. Хейдрун ввів поняття «легітимаційна політика» як соціальної практики орієнтованої на впорядкування легітимаційних процесів у суспільстві, на основі вироблення адекватної, прийнятної моделі системи політичного управління [7, с. 48].

У поняття демократичної політичної процедури легітимації включається як правовий, так і соціальний аспект. Безперечно, первинною легітимацією влади є така демократична процедура, як вибори. Однак, легітимація, яка формується на вході у політичну систему є недостатньою, щоб реалізовувати право управляти. Дотримання владою юридичної процедури прийняття політико-управлінського рішення дає результат самолегітимізованого владного рішення, тому що при його прийнятті збережено легальність встановленого порядку. Однак, це далеко не факт автоматичної легітимації суб'єкта прийняття рішення. Тому для політики юридична площина є важливою лише в сенсі закріплення певного правового порядку. Більш важливою є соціальна площина, в якій легітимізується влада та постійне підтвердження права управляти.

Постановка питання легітимності передбачає класичне розуміння: правління через народ та правління для народу. Дієвим є механізм легітимації за отриманим результатом, який виражається у здатності влади до оцінки та розв'язання проблем. Однак такий підхід не може бути універсальним, оскільки інколи сама влада володіє обмеженими можливостями дії. Легітимація передбачає підтримуваний публічною владою чи домінуючими акторами порядок (якщо мова йде про, наприклад, окремих сектор), представлений як легітимний, та просування одних проблем, які слід вирішувати, позбавляючи значення, делегітимізуючи тим самим інші. Важливим для здійснення ефективного управління є вибір оптимальних стратегій легітимації.

Так для країн-транзитерів, важливим механізмом легітимації політичних акторів та підтвердження права управляти є залучення у якості підтримки міжнародних політичних акторів. Інколи у такий спосіб здійснюється компенсація браку внутрішніх легітимаційних практик. Партиципаційні (учасницькі) стратегії легітимації спрямовані на забезпечення участі громадян у процесах прийняття управлінських рішень, особливо місцевого рівня, є найбільш поширеними у демократичній практиці.

Ступінь легітимності владних структур варіюється у залежності від того, наскільки громадяни довіряють та відчувають ступінь залучення у процес співуправління. У такій стратегії головну роль відіграють процедури. Тут варто звернути увагу на те, що публічні процедури самі по собі не являються стовідсотковою гарантією прийняття «правильних рішень» і, навряд чи у такий спосіб безпосередньо впливають на ефективність управління. Однак, саме процедури забезпечують суспільне визнання та підтримку владних рішень та дій. Легітимність не можна зводити ні до згоди, ні до визнання, ні до довіри.

Легітимність – це спосіб забезпечення згоди, визнання, довіри. Повернення довіри до органів державної влади, до держави – є нині одними з найбільш актуальних задач, які мають бути вирішені для того, щоб розпочати вирішувати проблеми подальшого розвитку країни. Механізми формування довіри є визначеними. Ще у 2007 році в рамках роботи сьомого Глобального форуму з питань формування уряду нового типу, організованого Організацією Об'єднаних Націй, була схвалена Віденська декларація, яка визначила, що довіра до урядів базується на:

1) забезпеченні легітимності уряду. Особливу роль у забезпеченні легітимності мають відігравати дотримання гарантій верховенства права та конструктивні взаємини між парламентом і виконавчою владою в цілях зміцнення чинника довіри.

2) Встановленні пріоритетів у наданні послуг та забезпечення доступу до них. Ефективна робота державного сектора створює довіру до уряду, забезпечуючи його «практичну цінність» в очах населення, як гаранта необхідних послуг у громадському секторі. Довіра до уряду частково визначається тим ступенем, в якій уряд здатний рахуватися з потребами громадян та надати їм можливість доступу до основних послуг, від яких залежить їх існування. Необхідно враховувати думки громадян і передбачати їх активну участь у процесах управління.

3) Підвищенні транспарентності і підзвітності в цілях боротьби з корупцією.

4) Розширенні доступу до інформаційно-комунікаційних технологій.

5) Залученні громадянського суспільства. З метою максимального зміцнення довіри до урядових структур, громадянське суспільство потрібно наділити повноваженнями повноправного партнера для участі в управлінні. Найефективніший способом зміцнення довіри і створення атмосфери довіри в суспільстві, визначено підтримка постійного конструктивного діалогу

7) Зближенні уряду і народу. Одним з найбільш ефективних способів подолання розриву між громадянами, політичними діячами та керівниками державно-адміністративних органів є місцеве самоврядування. Децентралізація та розширення повноважень органів

самоврядування має здійснюватися у такий спосіб, щоб вони могли належним чином функціонувати в якості каналів зв'язку між населенням і урядом.

8) Створенні умов, які дозволяють розвивати партнерські відносини.

Труднощі, що мають місце у використанні партисипаційних стратегій легітимації правлячих режимів, спонукали імплементації іншої стратегії, яка бере початок від розуміння управління, як системи з надання послуг державою суспільству. Логіка є простою – держава існує завдяки податкам, які сплачують громадяни. Податки – це не дохід держави, а плата за послуги, які надає держава. Чим вища ця плата, тим більший спектр послуг має надаватися. Ступінь легітимності управління визначається у відповідності наявності якісної системи обслуговування громадян. Вперше така практика була запроваджена адміністрацією Клінтона у вирішенні конфліктних моментів, що виникали у площині перетину таких складових, як відкритість доступу громадськості до інформації та прозорість прийняття управлінських рішень. Продумана система якості обслуговування дала можливість зменшити конфліктний потенціал, що несе у собі так зване «обмеження доступу до інформації», яке обов'язково присутнє у будь-кому у тому числі й демократичному управлінському процесі. Особливістю впровадження стратегії «якісного обслуговування» є те, що вона потребує реформування всієї управлінської системи.

Впровадження стратегій легітимації з метою – недопустити кризи легітимності, завдання будь-якого правлячого режиму. Існує безліч технологій формування демократичної легітимності, серед яких і механізми публічної політики. У політичній системі існує невизначеність та множинність точок, які можуть стати джерелом кризи легітимності. Відчужуваність імплементованих інститутів існуючою системою державного управління, недостатня підтримка демократичних інститутів як управлінською елітою, так і громадськістю – все це збільшує делегітимаційні ризики. Часто періоди легітимації правлячого режиму, які супроводжуються браком ресурсів, демонструють приклади «відкату» до авторитаризму. Водночас таке звуження спектру легітимаційних стратегій та механізмів лише поглиблює кризу легітимації.

Література

1. Edelenbos J. The Interplay Between Trust and Control in Governance Processes : A Conceptual and Empirical Investigation / Jurian Edelenbos, Jasper Eshuis // Administration & Society. – 44(6). – P. 647 – 674.
2. Пікер П. Идеология та утопия / П. Пікер. – К. : ДУХ і ЛІТЕРА, 2005. – 386 с.
3. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.
4. Habermas J. Legitimation crisis / Jürgen Habermas Transl– Cambridge-Oxford-Blackwel : Polity press, 1997. – XXV – 166 p.
5. Арендт Х. Між минулим і майбутнім / Х. Арендт. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2002. – 321 с.
6. Lipset S. M. Political Man : The Social Bases of Politics / Seymour Martin Lipset. – Baltimore, Maryland : The John Hopkins University Press, 1981. – 586 p.
7. Heidrun A. Democracy in Europe : Legitimising Politics in a Non-State Polity. – N.Y. : Berghahn Books, 1998. – 184 p.

Елена Тараненко (Винниця, Україна)

ПРОБЛЕМЫ НЕТОЛЕРАНТНОГО ОТНОШЕНИЯ К ВЫНУЖДЕННО ПЕРЕМЕЩЕННЫМ ЛИЦАМ В СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНСКИХ СМК

Целью данной статьи является исследование освещения украинскими СМК проблем внутренне перемещенных лиц с позиций нетолерантности, нетерпимости и даже, в отдельных случаях, с использованием языка вражды.

Если изначально понятие *hatespeech* – язык ненависти, вражды – применялось в контексте общеевропейских представлений о правах человека в ряде специальных документов (Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств, рекомендациях Совета Европы о языке вражды №97 (20), о СМИ и содействии развитию культуры толерантности № 97 (21), Дополнительном протоколе Совета Европы к Конвенции о киберпреступности и др.) к случаям разжигания национальной и расовой вражды, то в современной ситуации этот контекст существенно расширяется.

Это связано с тем, что в средствах массовой информации оценки политических оппонентов, выражение личного отношения журналиста к описываемым лицам и событиям, навешивание ярлыков, гендерная или политическая дискриминация и т.п. часто настолько выходят за пределы нарушений журналистских профессиональных этических стандартов и норм общечеловеческой этики, что могут быть квалифицированы как проявления языка

вражды. И обозначенные аспекты не менее характерны, чем расовая, национальная или религиозная сегрегация.

Военные события в Украине 2014 – 2015 годов привели к вынужденной эвакуации большого числа украинцев из аннексированного Крыма и из зоны проведения АТО на территории оккупированного Донбасса. Поскольку сегодня против Украины ведется полномасштабная информационная война, которую многие ученые справедливо называют войной смыслов, перемещение вынужденных переселенцев было использовано как повод для разжигания вражды между украинцами, пропагандистских манипуляций всевозможными ярлыками ненависти и взаимными обвинениями, для информационной сегрегации переселенцев.

Участники экспертного семинара, организованного Советом Европы, отмечали, что поскольку «говоря простым языком, язык вражды – это когда одна группа людей начинает утверждать, что другая группа в определенном смысле ущербна» и для такого утверждения широко используются негативные стереотипы, то любая социокультурная группа (а не только расовая или этническая) может подвергаться дискриминации языком вражды.

В Украине именно такой пример являет собой освещение жизни и деятельности вынужденных переселенцев, в ходе которого медиа создают и активно используют негативные стереотипы [1]. Проследим наиболее распространенные манипулятивные техники препятствования интеграции ВПЛ.

1. Прежде всего, игра смыслами может осуществляться в **самой терминологии обозначения внутренне перемещенных лиц**. В самом деле, есть существенная разница в том, когда людей обозначают как «*беженцев*» или «*вынужденных переселенцев*». Именно в использовании медиа некорректного понятия «беженцы» таится скрытая оценка и возможность упрека переселенцам в их собственной воле, а возможно, и вине в том, что с ними произошло. Кроме того, это слово имеет смысловые оттенки, явно располагающие к его использованию в пренебрежительных, обвинительных, унижительных и т.п. контекстах.

Для журналистов чрезвычайно важным является выбор точного слова, желательно официального термина, который не будет использован в манипулятивном смысле. Именно с этим связаны рекомендации по словоупотреблению в медиа, разработанные на Форуме журналистов в Славянске 5 июля 2015 года. Обратим внимание на то, что рекомендуемыми для употребления в медиа терминами являются «*внутренние переселенцы*», «*вынужденные переселенцы*» и «*внутренне перемещенные лица*». Термин «*беженцы*» рекомендован для употребления в особых случаях, в основном по отношению к тем, кто по собственному желанию выехал за пределы Украины [2].

2. Другой распространенный случай использования языка вражды – **акцентирование на региональной принадлежности героев публикаций криминального характера**.

Довольно часто журналисты, желая добавить рядовой информации о происшествии определенную «изюминку», выносят в заголовок, лид, намеренно акцентируют в тексте информацию о том, что виновный в происшествии – переселенец из Донбасса или Крыма при том, что эта информация не имеет общественного значения и не играет никакой роли, кроме негативной – внедрения в сознание адресата манипуляции о том, что все переселенцы – потенциальные преступники.

Формируемый таким образом стереотип разделенности украинцев на «настоящих» и «второсортных» (донецких, луганских, крымских) подкрепляется негативно оценочными обозначениями типа «*донецкий мажор*», «*крымско-татарский беженец*», «*обнаглевшие донецкие*», «*понаехавшие беженцы*» и т.п. Довольно часто такого рода публикации скрытой или даже явно внедряют идею того, что уровень преступности в городах Украины резко возрос в связи с перемещением в них жителей Крыма и Донбасса. Даже если в тексте автор и приводит официальную статистику, не подтверждающую эту идею, он ее либо ставит под сомнение, либо использует ярлыки языка вражды в заголовке и лиде, что по степени воздействия, разумеется, гораздо сильнее, чем нейтральная информация.

Примерами такой нетолерантности могут служить материалы с информационного портала г. Винницы под заголовком «*В Виннице трамвай снес Infinity на донецких номерах*»,

в котором описывается авария с участием «*донецкой машины*», «*мажорного донецкого автомобиля*» (<http://vindaily.info/v-vinnitse-tramvay-snes>), сайта «Корреспондент» «*Житель Донецка избил киевлянина, сделавшего ему замечание*»), ТК «1+1» «*Газовый террорист: Беженец из Донбасса обустроил в съемной столичной квартире газовую заправку*» и др.

3. Использование стереотипов, перекручивание информации путем замалчивания одних фактов и выпячивания других, чаще всего работающих на стереотип.

К основным стереотипам о ВПЛ относятся утверждение того, что все переселенцы не хотят работать, не регистрируются в миграционной службе и в региональных службах занятости, приехали отсидеться, переждать войну и получать в Украине государственное пособие (пенсию), но украинскими патриотами не являются.

Чрезвычайно действенной является технология использования слухов как манипуляции языком вражды. Практически в каждом городе Украины находятся «очевидцы» того, как переселенцы из Донбасса вывешивали на домах и балконах флаги ДНР / ЛНР, отобрали у хозяев арендуемую квартиру, пили, дрались и дебоширили, отказываясь от предлагаемой работы.

Недопустимым является использование таких стереотипов и слухов в официальных медиа, работа журналиста в этой теме с заранее сформированным предубеждением и предвзятостью. Приведем конкретный пример. 16 июля 2015 года в Виннице состоялся круглый стол «Совместный подход для улучшения взаимодействия с ВПЛ из зоны конфликта», на котором по инициативе общественной организации «Прогресивні жінки» состоялось обсуждение проблем ВПЛ и возможных вариантов их решения, прежде всего во взаимодействии с органами власти и местной громадой.

На встрече присутствовали представители пяти департаментов Винницкой ОГА, шести управлений, служб и отделов областной и городской администрации, общественных организаций Винничины. Состоялось интересное и неравнодушное обсуждение проблемных вопросов жилья и трудоустройства, реализации прав на здравоохранение и образование ВПЛ, их интеграции и налаживания диалога с местной общественностью.

При этом итоги круглого стола в некоторых изданиях были представлены исключительно одной вырванной из контекста, перекрученной случайной цитатой: «*Вінницькі переселенці відмовились збирати полуницю*», «*Вінницькі переселенці відмовляються збирати полуницю. Сезонні роботи внутрішньо переміщених осіб не цікавлять*». Налицо явный признак манипуляции – замалчивание позитивной информации, выборочность и фокусирование на единичном примере негатива, который был приведен одной участницей в ходе почти двухчасового мероприятия.

4. Преувеличенное обобщение (суждение обо всех «под одну гребенку»), что, как правило, приводит к огульному обвинению всех вынужденных переселенцев по принципу «все жители Донбасса – сепаратисты», «все жители Крыма – предатели», «Донбасс сам виноват в своих проблемах», «беженцы заслужили то, что с ними произошло. Так им и надо» и т.п.

Здесь наиболее частой манипуляцией в медиа становится своеобразная игра заголовками, в которые выносятся либо вырванная из контекста цитата, либо огульное обобщение, чаще всего с употреблением слов «весь Донбасс», «все в Крыму», «донецкие сепаратисты» и т.п.

Примером может служить высказывание бывшего донецкого футболиста Виктора Звягинцева, которое в спортивном издании «Трибуна» вышло под заголовком «*Виктор Звягинцев: «Все, кто живет на Донбассе, все поддерживают ДНР»*», а в тексте статьи встречаем полную цитату, из которой вырвана вынесенная в заголовок: «*А так – вранье, я далеко даже не занимаюсь политикой и никогда ею не занимался. Живу у себя дома и радуюсь каждому дню. А что делать, если нас в такие рамки поставили? У нас все, кто живет на Донбассе, все поддерживают ДНР – и все для них сепаратисты. Даже дети*», – сказал Звягинцев». «Для них» в данном случае обозначает претензии экс-футболиста ФК «Шахтер» и сборной СССР к функционерам ФФУ. Таким образом, не только полностью искажено высказывание известного спортсмена, но создана искусственная сенсация путем ложного обобщения всех жителей Донецка как сепаратистов, поддерживающих псевдореспублику ДНР.

5. **Прямое использование в медиа оскорбительных ярлыков языка вражды** типа «жители Лугандона», «донбасские колорады», «даунбассовцы», «жители Мордора», «лугандоны», «беженцы-сепаратисты» и т.п.

Обозначения такого рода чаще всего встречаются в социальных сетях, но посты оттуда довольно часто тиражируются официальными медиа с полным сохранением лексики. Здесь применяется еще один вид манипуляции – свидетельства очевидцев. Цитируя высказывания участников событий со сбережением их эмоций и оценок якобы с целью соблюсти достоверность информации, журналист сознательно или бессознательно становится распространителем «журналистики эмоций», которая, по словам известного украинского журналиста Сергея Рахманина, сегодня является настоящей бедой и оружием информационной войны, подменяя собой так необходимую в современной ситуации «журналистику смыслов» [3].

Подобные проявления нетолерантности в СМК приводят к намеренному разжиганию взаимной ненависти в украинском обществе между коренными жителями и внутренними переселенцами. Эти манипуляции являются мощным информационным оружием по расколу страны, препятствованию интеграции украинских патриотов из Донбасса и Крыма в украинский социум, оружием, прежде всего направленным против единства и целостности Украины.

Литература

1. Мова ворожнечі – нові прояви та наслідки. [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://osvita.mediasapiens.ua/media_law/law/mova_vorozhnechi_novi_proyavi_ta_naslidki/
2. Як писати правду під час війни. [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://osvita.mediasapiens.ua/ethics/standards/yak_pisatipravdu_pid_chas_viyuni/
3. Сергей Рахманин. Не стріляй! [Электронный ресурс] – Режим доступа : [gazeta.zn.ua/Внутренняя_политика>ne-strelyay-.html](http://gazeta.zn.ua/Внутренняя_политика/ne-strelyay-.html)

Роман Туровський (Краків, Польща)

ЗНАЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ І МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ У ПЛЮРАЛІСТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.

ЦІННОСТІ В ЧАСИ ПЕРЕМІН ЗГІДНО ЙОСИФА РАЦІГЕРА

В ХХ ст. утвердилось переконання, що хоча демократія не спроможна створити ідеального суспільства, вона є єдиною відповідною системою правління. Демократія здійснює розподіл влади і контроль за нею, пропонуючи найбільш можливу гарантію свободи особи та дотримання людських прав, виступаючи як проти всюдозволеності, так й тоталітаризму. Благом, якого прагнуть при розподілі влади, є загальна свобода і рівність. Дехто вважає це остаточним досягненням і стверджує: якщо забезпечена загальна свобода, то мети держави досягнуто. Можливість особи розпоряджатися собою оголошується справжньою метою спільноти. Спільнота сама по собі не становить тут цінності, а існує лише для того, щоб забезпечити особі право на існування.

На думку Йосифа Рацінгера така “беззмістовна індивідуальна свобода, яку видають як найвищу ціль, є нежиттєздатною, бо свобода особи може встояти лише в ієрархії свобод” [Й. Рацінгер, *Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів*, Львів 2006, с. 54]. Їй потрібна межа, інакше вона стає засобом насилля над іншим. Ті, хто прагне тоталітарного панування, “небезпідставно домагаються насамперед безладної свободи особи і такої ситуації в суспільстві, коли всі провадять боротьбу проти всіх, аби згодом видати себе зі своїм порядком за справжнього рятувальника людства” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 54]. Отже, свободі потрібен сенс. Він полягає у тому, щоб забезпечити права людини, а точніше - блага спільноти та блага особи: об'єкт влади, тобто той, хто її делегував, “може бути вільним, якщо у спільному добрі, якого прагне суб'єкт влади, він впізнає самого себе, тобто благо особисте” [Н. Куһп, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967, с. 60]. Слідом за цими міркуваннями поряд з ідеєю свободи з'явилися два інші поняття: закон і добро. Як вважає Рацінгер “усі вони, тобто свобода, як життєва форма демократії, та закон і добро, як її сенс, перебувають у певній взаємній

напруженості, яка загалом становить важливий зміст сьогоднішньої боротьби за правильну форму демократії та політики” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 55].

Філософ ставить питання про істоту та сенс шанування свободи кожної людини. На думку суспільства, питання про правду не може вирішувати держава, отже, правду про добро, мабуть, неможливо пізнати спільно. Вона суперечлива. Тому спроба нав'язати всім те, що частині громадян здається правдою, вважається закріпаченням совісті: правда опинилася на нетолерантній та недемократичній території. Таким чином правда стає “не публічним благом, а лише приватним, чи благом груп, але не загальним” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 55]. Таким чином, сучасне поняття демократії видається бути нерозривно пов'язаним із релятивізмом, а релятивізм - “справжньою гарантією свободи з центром у свободі релігії та совісті” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 56].

Однак Рацінгер питає чи демократія обов'язково мусить мати релятивістичну основу, чи вона “не постає навколо непорушних прав людини, і вже саме їх забезпечення не є найглибшою підставою необхідності демократії?” На його думку, “права людини не є підпорядковані постулатам плюралізму й толерантності, бо вони *самі* є змістом толерантності та свободи” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 56]. Змістом закону чи свободи ніколи не може стати обмеження прав іншої особи. Це означає, що основна суть правди, а саме правди моральної, є незамінною.

Як однак обґрунтувати основні цінності, що непідвладні “грі в більшість-меншість”? Звідки ми про них знаємо? Що саме слід очистити від релятивізму? Як справедливо підмічає Рацінгер, це питання є центральним в сьогоднішній полеміці політичної філософії. Дещо спрощено можна представити дві основні концепції, що протистоять одна одній і виявляють себе у різних варіантах.

З одного боку, існує радикальна релятивістична позиція, яка поняття добра та правди намагається вилучити з політики - як таке, яке загрожує свободі. Згідно з цим поглядом, немає іншого принципу політики, крім вибору більшості, який у державному житті займає місце правди. Закон розуміється тут лише політично - законом є те, що встановлено повноважними органами. Таким чином, у цьому випадку “демократія визначається не за змістом, а тільки за формою, як сукупність правил, що уможливають формування більшості, делегування влади та її зміну” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 57]. Вона в основному зводиться до механізму виборів та голосування.

Цій концепції протистоїть інша: правда не є продуктом більшості, а передує їй та просвітлює її: не практика творить правду, а правда уможливає непомильну практику. Політика підтримує свободу і є справедлива тоді, коли служить системі цінностей і прав, які нам виявляє розум. Отже, на противагу виразному скептицизму релятивістичних і позитивістських теорій, ми виявляємо тут принцип довіри до розуму, який може відкривати нам правду [Pop. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, с. 289 і далі]. Батьком суворої опозиції до скептичного релятивізму є Платон, який вважає, що добре правити може лише той, хто сам пізнав і пережив добро. Усяке панування має бути служінням, тобто свідомою відмовою від набутої власної споглядальної висоти та свободи. Воно мусить бути добровільним “поверненням у печеру”, в темряві якої живуть люди. Тільки тоді відбувається справжнє урядування, а не “дбання про блиск, що здебільшого характеризує політику”: сліпоту пересічної політики Платон бачить у тому, що її представники “чубляться за владу - ніби посідати її аж таке велике добро” [Платон, *Государство* VIII, 545d]. Такими міркуваннями, на думку Рацінгера, Платон наближається до біблійної позиції, що правда не є витвором політики. Якщо так вважають релятивісти, то, незважаючи на визнану ними першість свободи, вони наближаються до тоталітаризму. Тоді “більшість стає своєрідним божеством, проти якого ніколи не може бути жодної апеляції”.

Рацінгер підсумовує свої висновки на тему значення релігійних і моральних цінностей у плюралістичному суспільстві таким чином:

6. Держава сама по собі не є джерелом правди й моралі: вона неспроможна витворити правду ані зі своєї власної ідеології, заснованої на категоріях народу, раси, класу чи якійсь іншій величині, ані виходячи з міркувань більшості. Держава не є абсолютною;

7. Мета держави не може зводитися до простої беззмстовної свободи. Щоб стати основою змістовного і нормального порядку співжиття, держава мусить мати мінімальну міру правди, міру пізнання добра, якими не можна маніпулювати. В іншому разі вона скочується, як каже Августин, до рівня вміло діючої банди розбійників, тому що, як і остання, визначається лише функціональністю, а не вигідною для всіх справедливістю;

8. Незамінну для неї міру пізнання правди про добро держава, як і належить, повинна черпати ззовні;

9. Цим “ззовні” могла б стати чиста проникливість розуму, яку слід було б плекати та оберігати, наприклад, незалежною філософією. Але такої чистої, незалежної від історії розумової очевидності практично не існує;

10. Найбільш універсальною та раціональною релігійною культурою виявилася християнська віра, яка й сьогодні подає розумові ту основну форму морального розуміння, що або веде до певної очевидності, або принаймні обґрунтовує розумну моральну віру, без якої суспільство не вистоїть;

11. Державі належить мати основу ззовні, що лежить не в царині чистого розуму, який не сягає моральної сфери, а в царині розуму, дозрілого в історичній формі віри. Важливо, щоб це розрізнення не зникало: Церква не має права перетворюватися в державу або прагнути діяти в ролі урядового органу в ній чи над нею. Тоді вона сама створила б із себе абсолютну державу, проти якої, власне, повинна боротися. Зливаючись з державою, Церква зруйнувала б і її суть, і свою власну;

12. Церква залишається для держави “ззовні”. Тільки тоді обоє будуть тим, чим повинні бути. Їй так само слід триматися свого місця та своїх меж, як і державі. Церква мусить поважати свою суть та свою свободу якраз для того, щоб ця свобода могла прислужитися їй [Пор. Й. Рацінгер, цит. вид., с. 69-71]. На думку Рацінгера, суть християнської суспільної висловлюється реченням св. апостола Павла: “наше громадянство в небі” [Флп. 3, 20] - “для новозавітних письменників місто в Небі є величина не просто ідеальна, а наскрізь реальна - нова батьківщина, до якої ми прямуємо”. Це внутрішня мірка нашого життя, надія, з якою ми живемо. Новозавітні письменники знають, що це місто існує вже тепер і що ми вже до нього належимо, хоча ще й перебуваємо в дорозі: “Ми не маємо тут постійного місця, а майбутнього шукаємо” [Євр. 13, 14].

Рацінгер вважає, що саме такий “есхатологічний” світогляд громадян гарантує державі її власне право і водночас - застерігає від абсолютизму, вказуючи на межі як держави, так і Церкви у світі. Церква усвідомлює, що сама вона не може бути державою, що вона неспроможна збудувати на Землі державу Бога. Церква шанує земну державу, як власний порядок історичного часу, визнає її права й закони і тому вимагає лояльного співжиття та співпраці з земною державою навіть тоді, коли та не є християнською [Рим. 13, 1; 1 Пт. 2, 13-17]. На думку Рацінгера, “шлях до вічного міста не відчужує, а насправді є передумовою для того, щоб ми ставали кращими і щоб робили такими наші держави”. Якщо люди не мають більше на що очікувати, крім пропозицій цього світу, і змушені вимагати все це від держави, то руйнують і самі себе, і свою спільноту - “якщо ми не хочемо потрапити в лабеті тоталітаризму, то повинні дивитися поза межі держави, яка є частиною, а не цілим” [Й. Рацінгер, цит. вид., с. 73].

Література

1. Платон, *Государство*, [в:] <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos01.htm> (23.09.2015).
2. Й. Рацінгер, *Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів*, Львів 2006.
3. Н. Куһп, *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967.
4. V. Possenti, *Le societa libezali al bivio. Lineamenti di filosofia della societa*, Genova 1991.

Довідка про авторів

Amadeusz Citlak, doktor (Ph.D.), Instytut Psychologii – Polska Akademia Nauk (Warszawa, Polska)

Justyna Stecko, assistant professor, Department of Humanities, Rzeszów University of Technology (Rzeszów, Polska)

Hanna Sommer, Dr, adiunkt, Politechnika Rzeszowska (Rzeszów, Polska)

Henzelmann Martin Dr. phil. Інститут славістики технічного університету Дрездена, (Дрезден, Німеччина)

Grzegorz Ostasz, profesoer, dr hab, Politechnika rzeszowska (Polska)

Акіліна Олена Володимирівна, кандидат економічних наук, доцент Київського університету імені Бориса Грінченка, доцент кафедри управління Інституту суспільства (Київ, Україна)

Аленькова Юлія Василівна, кандидат культурології, доцент, доцент кафедри філософії, заступник декана історико-філологічного факультету УО «Могильовський державний університет імені А. О. Кулешова» (Могилів, Білорусь)

Ананьєва Олена Павлівна, кандидат філософських наук, доцент, Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського (Одеса, Україна)

Аншукова Тетяна Борисівна, аспірант кафедри філософії Бурятського державного університету (Росія)

Балух Василь Олексійович, доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАПН України, декан філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)

Балух Олексій Васильович, кандидат історичних наук, асистент кафедри історії України факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)

Башук Володимир Вікторович, кандидат юридичних наук, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Бідочко Леся Ярославівна, аспірант Національного університету «Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Бімбаєва Ержена Василівна, кандидат соціологічних наук, викладач кафедри політології і соціології Бурятського державного університету (Улан-Уде)

Бліхар В'ячеслав Степанович, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Богачевська Ірина Вікторівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (Київ, Україна)

Бокоч Вікторія Михайлівна, кандидат політичних наук, викладач кафедри міжнародних відносин Ужгородського національного університету (Ужгород, Україна)

Бродецький Олександр Євгенович, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології, релігієзнавства та теології філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)

Бутковська Наталія Юрійвна, кандидат соціологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Вандишев Валентин Миколайович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету (Суми, Україна)

Вітюк Ірина Костянтинівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Вознюк Олександр Васильович, доктор педагогічних наук, доцент, професор кафедри дошкільної освіти і педагогічних інновацій Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Гайворонюк Наталія Віленівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Ганяк Володимир Йосипович, аспірант Національної академії державного управління (Київ, Україна)

Герасимчук Андрій Андрійович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Глушко Анна Володимирівна, старший викладач Донецького національного університету (Вінниця, Україна)

Головатий Микола Федорович, доктор політичних наук, професор, проректор з наукової роботи Міжрегіональної Академії управління персоналом (Київ, Україна)

Горохова Людмила Вікторівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Горохолінська Ірина Володимирівна, кандидат філософських наук, асистент кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)

Гулінська Ольга Іванівна, студентка Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Гуменюк Віктор Іванович, доктор філологічних наук, професор кафедри української філології Кримського інженерно-педагогічного університету (Сімферополь)

Гуменюк Ольга Миколаївна, кандидат філологічних наук, доцент кафедри української філології Кримського інженерно-педагогічного університету (Сімферополь)

Гьохан Демір, голова правління Українсько-торецького культурного центру «Сяйво», аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Київ, Україна)

Давидов Павло Григорович, кандидат філософських наук, доцент Донецького національного медичного університету ім. М. Горького (Красний Лиман, Україна)

Давидова Людмила Вікторівна, аспірант Інституту журналістики Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

Доброносова Юлія Дмитрівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і педагогіки Національного транспортного університету (Київ, Україна)

Докаш Віталій Іванович, доктор філософських наук, професор, академік АН вищої школи, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича (Чернівці, Україна)

Дубасенюк Олександра Антонівна, доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри педагогіки Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Дьяченко Олег Вікторович, кандидат філософських наук, доцент закладу освіти «Могильовський державний обласний інститут розвитку освіти», проректор з науково-методичної роботи, координатор Могильовського релігієзнавчого центру (Могилів, Білорусь)

Заглада Віктор Миколайович, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Загрійчук Іван Дмитрович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту (Харків, Україна)

Заєць Варвара Михайлівна, аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Зайко Леся Яківна, аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Залужна Алла Євгенівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри суспільних дисциплін Національного університету водних ресурсів та природокористування (Рівне, Україна)

Іваненко Андрій Петрович, магістрант історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Істоміна Ольга Борисівна, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Іркутського державного університету (Іркутськ, Росія)

Іценко Юрій Анатолійович, доктор філософських наук, професор, завідувач відділом «Наукові і освітянські методології та практики» Центру гуманітарної освіти НАН України (Київ, Україна)

Кавун Анатолій Андрійович, кандидат історичних наук, доцент кафедри суспільних наук Житомирського військового інституту імені С. П. Корольова (Житомир, Україна)

Канівець Борис Андрійович, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Карпінська Юлія Петрівна, аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Кириченко Віктор Васильович, кандидат психологічних наук, викладач кафедри соціальної та практичної психології Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Кисельов Сергій Олегович, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри політології Національного університету «Києво-Могиланська академія» (Київ, Україна)

Кірізвас Марія Вадимівна, студентка 4-го курсу спеціальності «Філософія» Дніпропетровського національного університету ім. Олеса Гончара (Дніпропетровськ, Україна)

Книш Інна Василівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету (Суми, Україна)

Ковтун Наталія Михайлівна, кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Коберник Ніна Іванівна, старший викладач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (Рівне, Україна)

Кобетяк Андрій Романович, настоятель храму святого Олександра Невського с. Ягодинка Житомирського району (Житомир, Україна)

Козловець Микола Адамович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Кокорська Ольга Іванівна, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри журналістики Донецького національного університету (Вінниця, Україна)

Кокорський Валентин Францович, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри політології та державного управління Донецького національного університету (Вінниця, Україна)

Коптовець Олександр Олександрович, студент Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна)

Крилова Світлана Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна)

Кубрак Олег Вікторович, старший викладач кафедри філософії і соціології Сумського національного аграрного університету (Суми, Україна)

Кулик Богдан Володимирович, студент 4 курсу Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна)

Кусе Хольгер, професор, доктор, директор Інституту славістики Дрезденського технічного університету (Дрезден, Німеччина)

Лавринович Дмитро Сергійович, доктор історичних наук, доцент, перший проректор, професор кафедри історії Білорусії і східних слов'ян Могильовського державного університету імені А. О. Кулешова» (Могилів, Білорусь)

Лазарева Марина Леонідівна, кандидат філософських наук, в. о. доцента кафедри філософії і політології Львівського національного аграрного університету (Львів, Україна)

Лазуріна Наталія Петрівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Житомирського військового інституту імені С. П. Корольова (Житомир, Україна)

Лишний Богдан Віталійович, аспірант кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (Рівне, Україна)

Ліннік Юрій Володимирович, аспірант Рівненського державного гуманітарного університету (Рівне, Україна)

Ломачинська Світлана Володимирівна, викладач суспільних наук (Черкаси, Україна)

Любчак Ганна Павлівна, студентка історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Масловська Марія Володимирівна, заступник директора ННІ філології та журналістики, старший викладач кафедри видавничої справи, редагування, основ журналістики та філології Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Мельничук Вікторія Вікторівна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри суспільних наук Житомирського національного агроєкологічного університету (Житомир, Україна)

Михайлюк Марина Володимирівна, кандидат історичних наук, докторант Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України (Київ, Україна)

Мишков Віктор Ярославович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету (Рівне, Україна)

Місержи Світлана Дмитрівна, кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії та соціології Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця (Київ, Україна)

Місяць Наталія Купріянівна, доктор філософії в галузі педагогіки, директор Центру полоністики (Житомир, Україна)

Мороз Юрій Анатолійович, здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Муллокандова Оксана Мариківна, здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Нємцева Наталія Володимирівна, аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Новосадова Наталія Григорівна, аспірант кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Новосьолова Маріанна Дмитрівна, магістр, науковий асистент/докторант Інститут славістики Дрезденського технічного університету (Дрезден, Німеччина)

Ношин Ярослав Іванович, магістр філософії, викладач кафедри філософії і релігієзнавства Українського гуманітарного інституту (Буча, Україна)

Оксютович Марина Олександрівна, кандидат філософських наук, викладач Житомирського агротехнічного коледжу Житомирського національного агроекологічного університету (Житомир, Україна)

Олексюк Мирон Мирославович, кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Орлова Тетяна Володимирівна, доктор історичних наук, професор історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

Орлов Сергій Федорович, кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Осинський Іван Йосипович, доктор філософських наук, професор, завідувач лабораторії соціальної стратифікації ФГБОУ ВПО «Бурятський державний університет» (Улан-Уде, Росія)

Палько Інна Миколаївна, асистент кафедри соціальної педагогіки та педагогічної майстерності Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Пережуда Євген Вікторович, доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри політичних наук Київського національного університету будівництва і архітектури (Київ, Україна)

Переломова Олена Степанівна, доктор філологічних наук, професор, професор кафедри журналістики та філології Сумського державного університету (Суми, Україна)

Полисаєв Олександр Павлович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології та гуманітарних дисциплін Державного університету телекомунікацій (Київ, Україна)

Поцулко Олена Анатоліївна, кандидат історичних наук, доцент Донецького національного медичного університету ім. М. Горького (Красний Лиман, Україна)

Поцюрко Олег Юрійович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Приймак Богдан Іванович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Пришва Ольга Ігорівна, аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Рудакевич Олег Михайлович, доктор політичних наук, професор кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету (Тернопіль, Україна)

Сабадуха Володимир Олексійович, кандидат філософських наук, доцент Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу (Івано-Франківськ, Україна)

Сабадуха Марина Володимирівна, здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Сабадуха Олексій Володимирович, кандидат філософських наук, викладач Житомирського технологічного коледжу Київського національного університету будівництва та архітектури (Житомир, Україна)

Саух Петро Юрійович, доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Сімонян Карен Мовсесович, аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Ситник Світлана Володимирівна, кандидат політичних наук, доцент Національної академії державного управління при Президентові України (Київ, Україна)

Слюсар Вадим Миколайович, кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Соколовський Олег Леонідович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Спиця Наталія Валеріївна, кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету (Запоріжжя, Україна)

Стадник Микола Миколайович, доктор філософських наук, професор Національної академії державного управління при Президентові України (Київ, Україна)

Стародубець Володимир Олексійович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Старостенко Віктор Володимирович, кандидат філософських наук, доцент, проректор з наукової роботи Могильовського державного університету імені А. О. Кулешова, керівник Могильовського релігієзнавчого центру (Могилів, Білорусь)

Стояцька Ганна Михайлівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ (Дніпропетровськ, Україна)

Студінський Володимир Аркадійович, доктор історичних наук, кандидат економічних наук, ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені В. Гетьмана» (Київ, Україна)

Стукал Олена Володимирівна, аспірант Інституту соціології НАН України (Київ, Україна)

Тараненко Олена Валеріївна, кандидат філологічних наук, доцент, в. о. завідувача кафедри журналістики, Донецький національний університет (Вінниця, Україна)

Сухачов Станіслав Якимович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Телешун Сергій Олександрович, доктор політичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, директор інституту державної служби і місцевого самоврядування Національної академії управління при Президентові України; завідувач кафедри політичної аналітики і прогнозування (Київ, Україна)

Телешун Ярослав Сергійович, студент II курсу освітньо-кваліфікаційного рівня «Магістр», спеціальність «Правознавство» Національної академії внутрішніх справ України (Київ, Україна)

Туровський Роман Антонієвич, докторант кафедри філософії Університету Яна Павла II (Краків, Польща)

Утюж Ірина Геннадіївна, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету (Запоріжжя, Україна)

Фаріон Ольга Олегівна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Федоренко Валерій Олександрович, кандидат філософських наук, завідувач кафедри суспільно-гуманітарних наук та фундаментальної підготовки Житомирського інституту МАУП (Житомир, Україна)

Федоренко Володимир Валерійович, здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Халімовська Ірина Валеріївна, аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Хом'як Наталія Олександрівна, заступник директора з навчальної роботи Житомирського коледжу культури і мистецтв ім. Івана Огієнка (Житомир, Україна)

Чаплінська Оксана Вікторівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, заступник декана історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Шадюк Тамара Адамівна, асистент кафедри філософії Національного університету водних ресурсів та природокористування (Рівне, Україна)

Шкіль Людмила Леонідівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна)

Шкрібляк Микола Васильович, кандидат історичних наук, доцент Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)

Юрчук Олена Олександрівна, кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри українського літературознавства та компаративістики Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна)

Ямчук Павло Миколайович, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних і правових дисциплін Уманського національного університету садівництва (Умань, Україна)

Яремчук Андрій Васильович, кандидат історичних наук, асистент кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна)

Ярмолович Ольга Іванівна, викладач кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Ярунів Михайло Іванович, старший викладач кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

ЗМІСТ

Вступне слово.....	6
Соціально-філософська рефлексія феномена толерантності.	
Парадокси толерантності.....	8
<i>Ананьева Елена. Акмеологический аспект толерантности и проблема зрелости личности.....</i>	<i>8</i>
<i>Башук Володимир. Свобода та національна безпека: дискурс толерантності в громадянському суспільстві.....</i>	<i>11</i>
<i>Бліхар В'ячеслав. Державно-церковні відносини: толерантність в українському соціально-культурному просторі.....</i>	<i>13</i>
<i>Вознюк Олександр. Онтологічні засади толерантності у контексті теорії критичних явищ.....</i>	<i>15</i>
<i>Бідочко Леся. Парадокси толерантності як нелогічного конструктора.....</i>	<i>20</i>
<i>Гайворонюк Наталія, Приймак Богдан. Толерантність та інтолерантність в контексті соціальної взаємодії.....</i>	<i>21</i>
<i>Герасимчук Андрій. Політична толерантність в руслі деяких категорій діалектики.....</i>	<i>23</i>
<i>Горохова Людмила. Страх перед «Іншим» – ксенофобія та толерантність у сучасному суспільстві.....</i>	<i>24</i>
<i>Горохолінська Ірина. Релігійного-етичні аспекти статусу гомосексуалістів у Європі та питання толерантності.....</i>	<i>28</i>
<i>Заглада Віктор. Принцип толерантності у науковій раціональності.....</i>	<i>31</i>
<i>Ищенко Юрій. Про один забутий чинник толерантності.....</i>	<i>34</i>
<i>Кисельов Сергій. Межі толерантності.....</i>	<i>37</i>
<i>Коптовец Александр. Основы формирования европейской толерантности.....</i>	<i>41</i>
<i>Мельничук Вікторія. Взаємодія людини і природи як межа толерантності.....</i>	<i>42</i>
<i>Олексюк Мирон. Зарубіжні філософсько-правові ідеї рівності як теоретична основа становлення концепту толерантності.....</i>	<i>43</i>
<i>Орлов Сергій. Релігія і церква: український стереотип реалізації толерантності.....</i>	<i>45</i>
<i>Поцюрко Олег. Дискурс свободи як прояв толерантності в поезії Т. Шевченка.....</i>	<i>47</i>
<i>Сабадуха Володимир. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини як методологічне підринтя розв'язання проблеми толерантності.....</i>	<i>49</i>
<i>Сабадуха Марина. Толерантність як ознака щасливої людини та її гармонійного внутрішнього світу.....</i>	<i>52</i>
<i>Слюсар Вадим. Прометейівська людина у філософії Вальтера Шуберта у контексті дослідження проблеми насилля.....</i>	<i>56</i>
<i>Стародубець Володимир. Гіпотетичний та категоричний імперативи толерантності.....</i>	<i>58</i>
<i>Утюж Ірина. Толерантность и жизненный успех человека: диалектика взаимосвязи.....</i>	<i>59</i>
<i>Чаплінська Оксана. Дискурс толерантності у філософії постмодернізму.....</i>	<i>61</i>
<i>Ярмолівч Ольга. До проблеми розуміння толерантності у сучасному громадянському суспільстві.....</i>	<i>63</i>
<i>Ярунів Михайло. Філософська проблематика феномену толерантності в релігійному контексті.....</i>	<i>65</i>
Толерантність в контексті сучасної комунікативної філософії.....	67
<i>Вандишев Валентин. Риторика постмодернізму і толерантність.....</i>	<i>67</i>
<i>Залужна Алла. Толерантність у проблемному полі феноменологічно орієнтованої філософії.....</i>	<i>67</i>
<i>Кириченко Віктор. Соціально-психологічна природа взаємодії особистості з інформаційним середовищем.....</i>	<i>71</i>
<i>Шкіль Людмила Леонідівна. Толерантність: сучасні контраверзи розуміння.....</i>	<i>73</i>
Контроверзи релігійно-конфесійної та міжетнічної толерантності.....	75
<i>Балух Василь, Балух Олексій. Толерантність у контексті сучасних євроінтеграційних процесів.....</i>	<i>75</i>

<i>Богачевська Ірина.</i> Чи варто встановлювати межі релігійної толерантності?.....	76
<i>Бокоч Вікторія.</i> Суспільно-політична обумовленість релігійної толерантності та нетерпимості.....	78
<i>Бродецький Олександр.</i> Міра гуманістичності моральних цінностей ісламу та оцінка їх толерантизаційних потенцій.....	81
<i>Вітюк Ірина.</i> Релігійна толерантність у текстах Старого Завіту.....	84
<i>Дьяченко Олег.</i> Угрозы безопасности в конфессиональном пространстве восточной Беларуси.....	86
<i>Іваненко Андрій.</i> Проблеми релігійної толерантності в українському суспільстві (на прикладі неоязичництва).....	89
<i>Коберник Ніна.</i> Трансформація релігійної толерантності: історичний досвід.....	91
<i>Куссе Хольгер, Новосолова Маріанна.</i> Толерантність у церковному дискурсі сьогодення.....	93
<i>Лавринович Дмитрій.</i> «Белорусское общество» (1908-1915 гг.) национальная идентичность и проблемы исторического прошлого.....	97
<i>Лішиній Богдан.</i> Релігійно – інституціональні процеси в українському православ'ї на Волині....	100
<i>Ломачинська Світлана.</i> Міжконфесійна толерантність як запорука українського суспільства в умовах інформаційної війни.....	103
<i>Місяць Наталія.</i> Формування міжетнічної толерантності в студентському середовищі: з досвіду центра полоністики.....	105
<i>Мороз Юрій.</i> Толерантність як умова перекладу Біблії.....	107
<i>Муллокандова Оксана.</i> Толерантність як основа міжрелігійних шлюбів.....	110
<i>Рудакевич Олег.</i> Етнополітична толерантність у контексті української національної ідеї.....	112
<i>Соколовський Олег.</i> Толерантність як моральний чинник віровчення соцініан.....	116
<i>Шкрібляк Микола.</i> Толерантність як філософсько-релігійнознавча категорія і суспільно-моральний принцип.....	118
<i>Яремчук Андрій.</i> Історичний дискурс правових гарантій толерантності в контексті державно-церковних взаємин.....	122
Толерантність: національна ідентичність і проблеми історичного минулого.....	125
<i>Бимбаева Эржена.</i> К вопросу о понятии «этническая толерантность».....	125
<i>Головатий Микола.</i> Національне буття і проблема формування політичних націй у ХХІ столітті: парадигмальні особливості і протиріччя.....	127
<i>Кавун Анатолій.</i> Толерантність у контексті оцінки історичних подій.....	135
<i>Канівець Борис.</i> Толерантність в контексті проблеми історичної об'єктивності.....	138
<i>Карпінська Юлія.</i> Толерантність як умова реалізації концепції сталого розвитку України.....	139
<i>Кулик Богдан.</i> Толерантність та інтровертна направленість, як складові української нації.....	141
<i>Михайлюк Марина.</i> Порятунком окупантами євреїв України як приклад міжетнічної толерантності в роки Другої світової війни.....	143
<i>Новосадова Наталія.</i> Дилема толерантності співіснування інтелігенції та радянської влади на Житомирщині впродовж 20-х років ХХ століття.....	146
<i>Осинский Иван.</i> Интеллигенция и проблемы межэтнической толерантности.....	149
<i>Старостенко Виктор.</i> Религиозная толерантность как фактор свободы совести в исторической ретроспекции Беларуси.....	153
<i>Стояцька Ганна.</i> Сучасна українська ідентичність: тест на толерантність.....	155
<i>Сухачов Станіслав.</i> Майнове розшарування як деструктивний фактор розвитку толерантності сучасного українського суспільства.....	157
<i>Ямчук Павло.</i> Українська національна ідентичність в історіософській ретроспекції й перспективному баченні ХХІ ст.....	160
Проблеми толерантності в контексті соціальних комунікацій.....	163
<i>Акіліна Олена.</i> Процеси соціального відторгнення та шляхи їх подолання в країнах ЄС.....	163
<i>Бутковська Наталія.</i> Соціальна дистанція як показник рівня толерантності в суспільстві.....	166
<i>Гулінська Ольга.</i> Проблема толерантності користувачів соціальних мереж.....	169
<i>Давидов Павло.</i> Дискурс толерантності у глобалізованому світі.....	171

<i>Давидова Людмила.</i> Діяльність університетських видавництв у контексті толерантизації освіти.....	174
<i>Докаш Віталій.</i> Толерантність в релігійному середовищі як фактор суспільної стабільності.....	176
<i>Зайко Леся.</i> Необхідність висвітлення ідей толерантності в сучасних українських ЗМК.....	179
<i>Заєць Варвара.</i> Медіа-вплив на світогляд особистості у філософській спадщині М. Маклюєна.....	182
<i>Кобетяк Андрій.</i> Формування партнерської моделі державно-церковних відносин на принципах толерантності.....	185
<i>Кокорська Ольга, Кокорський Валентин.</i> Вплив новинних медіа на формування толерантності.....	187
<i>Лазарева Марина.</i> Толерантність у пустелі індивідуалізму.....	190
<i>Ліннік Юрій.</i> Міжправославна толерантність як запорука створення помісної церкви в Україні.....	193
<i>Масловська Марія, Гуменюк Вікторія.</i> Зв'язки з громадськістю: завдання та перспективи.....	195
<i>Масловська Марія.</i> Публічний виступ як чинник налагодження громадських зв'язків.....	197
<i>Мишков Віктор.</i> Толерантність як специфічна риса комунікативних процесів: філософський дискурс.....	199
<i>Нємцева Наталія.</i> Толерантність як моральний вибір медичного працівника.....	202
<i>Поцулко Олена.</i> Толерантні принципи психологічної корекції та терапії комунікативних девіацій особистості.....	203
<i>Пришва Ольга.</i> Сплеск ненависті в сучасному соціумі, породжений проблемами толерантності в ЗМІ.....	207
<i>Hanna Sommer.</i> Tolerancja i nietolerancja we współczesnym świecie.....	209
<i>Стадник Микола.</i> Проблеми толерантності до внутрішньо переміщених осіб в Україні.....	212
<i>Спиця Наталя.</i> Проблема агресії в сучасному українському суспільстві.....	216
<i>Федоренко Валерій.</i> Взаємодія армії та релігії в соціумі в контексті толерантності.....	218
<i>Федоренко Володимир.</i> Військово-правове виховання на сучасному етапі реформування Збройних сил України в контексті імперативів толерантності.....	221
<i>Хом'як Наталія.</i> Зростання міської агресивності як виклик сучасного урбанізованого світу.....	224
Сучасний світовий порядок: випробовування толерантністю.....	228
<i>Гьокхан Демір.</i> Глобальні міграції і проблема толерантності.....	228
<i>Киризвас Марія.</i> Проблема толерантности в информационно-мифологизированном обществе.....	230
<i>Ковтун Наталія.</i> Проблема межі толерантності у контексті дослідження тероризму як неконвенційної форми політичної активності.....	232
<i>Оксютрович Марина.</i> Толерантність як індикатор міжетнічних відносин у сучасному поліетнічному просторі.....	235
<i>Полісаєв Олександр.</i> Політичне лідерство у контексті становлення інформаційного суспільства.....	237
<i>Сімонян Карен.</i> Загострення культурно-цивілізаційного конфлікту в глобалізованому світі.....	239
<i>Стукал Олена.</i> Толерантність як принцип взаємодії в умовах глобалізації: соціологічний аспект дослідження.....	240
<i>Телешун Сергій.</i> Сучасний світовий порядок: виклики України.....	242
<i>Фаріон Ольга, Любчак Ганна.</i> Проблема релігійних колізій в умовах неоголошеної війни.....	244
Культурні смисли толерантності.....	248
<i>Аленькова Юлія.</i> Культурный Другой в мультикультурном мире.....	248
<i>Ганяк Володимир.</i> Культура толерантності як альтернатива виправданню насилля: від витоків зародження до проблем сучасної України.....	250
<i>Гуменюк Ольга.</i> Художній світ кримськотатарської емігрантської лірики (на прикладі пісні «Имдат ола Мевлядан, агьларым Къырымны») («Хай поможе Господь, оплакую Крим»).....	253
<i>Гуменюк Віктор.</i> Художнє осягнення кримськотатарських реалій у творчості Лесі Українки.....	257

<i>Доброносова Юлія.</i> Антропологічні основи конституювання Чужого і толерантність в горизонті новітніх медіа.....	262
<i>Книш Інна.</i> Етимологія поняття «толерантність»: історичний та культурний аспект.....	264
<i>Козловець Микола.</i> Дихотомія «свій-чужий» як чинник ідентифікації.....	266
<i>Кубрак Олег.</i> Международный этикет как проявление толерантности.....	269
<i>Сабадуха Олексій.</i> Проблема толерантності в контексті тілесного, психічного та духовного здоров'я людини.....	271
<i>Саух Петро.</i> Толерантність як цінність в системі полікультурної освіти.....	273
<i>Халімовська Ірина.</i> Туризм як прояв толерантності суспільства.....	278
<i>Шадюк Тамара.</i> Вчення про гріхопадіння: синергія античного й ранньохристиянського мислення.....	279
<i>Юрчук Олена.</i> Чи варто бути толерантним, коли викрадають твою культуру?.....	281
Мовна толерантність: типологія комунікативної взаємодії.....	283
<i>Истомина Ольга, Анишукіна Тат'яна.</i> Поняття «третій вік» як реалізація принципів толерантності в номінативній лексиці.....	283
<i>Истомина Ольга.</i> Мигрантофобія як фактор інтолерантності в сучасному суспільстві.....	284
<i>Amadeusz Citlak.</i> Język a kontrola myślenia – kilka uwag o psychologicznych uwarunkowaniach uprzedzeń i nietolerancji.....	286
<i>Henzelmann Martin.</i> Toleranz als Konzept im ökologisches Diskurs am Beispiel der slowakischen Gesetzgebung.....	290
<i>Пережуда Євген, Місержі Світлана.</i> Про політичні механізми реалізації мовної толерантності.....	292
<i>Переломова Олена.</i> Мовна особистість і мовна картина світу.....	296
Міфологія та міфопоетика толерантності в сучасних умовах.....	298
<i>Студінський Володимир.</i> Толерантність як філософсько-економічна проблема у сучасній українській казці (на прикладі творчості Світлани Соболевської).....	298
<i>Телешун Ярослав.</i> Міфологія толерантності.....	299
Толерантність і довіра: соціально-політичний та морально-етичний виміри.....	302
<i>Grzegorz Ostasz.</i> Kategoria zaufania – proba analizy zagadnienia z perspektywy aksjologicznej.....	302
<i>Дубасенюк Олександра.</i> Ціннісно-сміслові наукові підходи, що відображають феномен толерантності.....	304
<i>Загрійчук Іван.</i> Толерантність: її сутність та межі в сучасному світі.....	308
<i>Крилова Світлана.</i> Проблема меж толерантності та можливість краси відносин з ворогом.....	310
<i>Лазуріна Наталія.</i> Толерантність як феномен духовності.....	312
<i>Ношин Ярослав.</i> Феномен толерантності в контексті філософських поглядів Емманюеля Левінаса.....	313
<i>Орлова Тетяна.</i> Пострадянський простір : зіткнення цивілізацій.....	316
<i>Палько Інна.</i> Структурні компоненти моделі формування міжкультурної толерантності у професійній підготовці соціальних педагогів.....	320
<i>Ситник Світлана.</i> Довіра як основа легітимності правлячого режиму.....	323
<i>Тараненко Елена.</i> Проблемы нетолерантного отношения к вынужденно перемещенным лицам в современных украинских СМИ.....	325
<i>Туровський Роман.</i> Значення релігійних і моральних цінностей у плюралістичному суспільстві. Цінності в часи перемін згідно Йосифа Рацігера.....	328
<i>Довідка про авторів.....</i>	<i>330</i>
<i>Зміст.....</i>	<i>336</i>

Наукове видання

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК СОЦІОГУМАНІТАРНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОСТІ

*Матеріали IV Міжнародної
науково-теоретичної конференції
Житомир, 1-2 жовтня 2015 року*

В авторській редакції

Комп'ютерна верстка

Л. В. Горохова

М. В. Півень

Обкладинка

В. В. Кириченко

Видавництво Євенок О. О.

м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17-а

Тел.: (0412) 422-106

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції України
серія ДК № 3544 від 05.08.2009 р.

Підписано до друку 25.09.2015.

Формат 60 Ум. друк. арк. 25,89.

Зам. № 119. Наклад 150 прим.

Віддруковано ФОП Євенок О. О.

м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17-а

тел.: (0412) 422-106, e-mail: zt_druk@i.ua