

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А. М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, канд. політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 27 лютого 2012 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2012", Міжн. наук. конф. (2012 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2012", 18–19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012. – Ч. 7. – 223 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2012

Секція

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

М. А. Абисова, доц., ГІ НАУ, Київ
Nora_@bigmir.net

МЕДИКАЛІЗАЦІЯ ЯК ВИД ДИСЦИПЛІНАРНОЇ ВЛАДИ

Медикалізація є динамічним процесом, завдяки якому деякі аспекти життя, що традиційно не вважалися медичними, нині розглядаються в термінах здоров'я – хвороби, набувають статусу патології, хоча раніше до таких не відносилися. Одним з перших розвиток медицини крізь призму загальнокультурних процесів історичної епохи проаналізував М. Фуко. У роботі "Народження клініки: археологія погляду медика" він, показавши формування синдромальної медицини як частини культури традиційного суспільства, виявив витоки формування природничо-наукової медицини, яка, оформившись у вигляді єдності *знань* і *цінностей*, з повним правом зайняла місце філософії людини. Важливу роль у розумінні психологічних механізмів впливу різноманітних сфер культури на медицину відіграли роботи класиків психоаналізу Е. Фрома та К. Г. Юнга.

Медикалізація характеризується проникненням у масову свідомість медичної мови і стилю мислення, медичних концепцій та уявлень про причини, форми протікання і лікування хвороб, зростанням залежності повсякденного життя й діяльності людей від медицини, закріпленням медичних "ярликів" за деякими людськими властивостями або типами поведінки (інвалід, наркоман, алкоголік і так далі), які можуть сприяти виключенню стигматизованих осіб із процесу нормальної соціальної взаємодії.

Головну роль у медикалізації грає фармацевтична індустрія, яка отримує основну частину своїх доходів з даного процесу. Друга, за значимістю, роль належить масовій культурі. Звернення до теми здоров'я – хвороба у світі масової культури набуває величезного розмаху. У сьогоденні соціумі патологічними станами, що вимагають медичного втручання, є досить широкий спектр ситуацій і станів, які раніше не визнавалися відхиленням від норми, а розглядалися або як елементи природного, нормального життя людини, або взагалі залишалися за межами публічного обговорення.

Обмеження волі індивіда через нав'язування поняття "норми" й "патології" стає прерогативою "дисциплінарної влади", на відміну від "юридичної влади", що отожднюється із законами. Опис дисциплінарної влади зустрічається в роботах М. Фуко [Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М. : Магистеріум, Касталь, 1996]. Її роль полягає в тому, що вона породжує всі відомі типи діяльності й комунікації, визначаючи життя суспільства зі змістовної сторони.

Застосування техніки дисциплінарної влади зазвичай розпочинається з переміщення індивідів у просторі. Не менш важливим є й принцип "розгороджування". Дисциплінарний апарат тяжіє до розкладання груп і мас на елементарні складові – індивідів – і до надання кожному індивідові строго відведеного місця. Усі переміщення мають бути функціонально виправданими. Такий принцип стає й основним архітектурним принципом організації простору. Дисциплінарна влада контролює не лише просторове розміщення, але й час індивідів. Дисциплінарне управління часом індивіда знаходить своє вираження у прагненні членувати час на якомога дрібні часові інтервали, які мають бути присвячені виконанню частково визначеного завдання.

М. Фуко не даремно називає тип влади, що формується, "владою знанням", оскільки вона нерозривно пов'язана зі знанням. Насправді, вона утверджує загальнозначущість норми. Норма визначається, виходячи з орієнтації на отримання максимального зиску. Якщо ще в недавньому минулому передача інформації про здоров'я й медичну норму була односпрямованою й асиметричною: від лікаря до пацієнта, то в сучасному суспільстві пацієнт перетворюється на кваліфікованого пацієнта, діагноз якого упереджує самодіагноз, який критично ставиться до лікування й перевіряє правильність діагнозу стану свого здоров'я та ефективність рекомендованої терапії в різних фахівців. Хворий з пацієнта перетворюється на клієнта. Формуються умови, за яких клієнту відводиться якомога більше свободи в процесі лікування (нетрадиційна медицина, гомеопатія, дієти, йога й так далі), дається можливість вирівнювати відносини між ним та лікарем, який зобов'язується інформувати клієнта про всі, що стосується стану його здоров'я. Стаціонарне лікування охоче міняється на амбулаторне, дозволяючи пацієнтові вести нормальне й гідне життя. Приймальні відділення в амбулаторіях і клініках стають подібними до стійки адміністратора в готелях.

Особливості міжособистісної комунікації між лікарем і пацієнтом відповідають потребам ринкової економіки. Формування ідеології індивідуалізму пов'язане з поширенням цінностей підприємництва. У суспільстві з домінуванням "цінностей бізнесмена" обов'язково зростає вага соматичних цінностей. Першорядними проголошуються орієнтації на збереження здоров'я й на формування привабливого фізичного іміджу. Тому формування семантичного простору, вивчення символічних полів різних соціальних груп стає значимим у медико-соціальної комунікації.

Сьогодні здоров'я вже не розуміється як просто відсутність симптомів захворювання, воно вимагає чітких визначень і має комплексний і цілісний характер. У масовій комунікації відсутнє розведення понять "хвороба" й "почуття дискомфорту". Перше означає патологічні зміни організму, які відбуваються в результаті зміни анатомо-фізіологічних структур і функцій або при інфікуванні. Це традиційна сфера діяльності лікарів. Другий термін відбиває суб'єктивний стан, погане самопочуття людини. Якщо індивід почуває, визначає себе хворим, отже, він хворий незалежно від об'єктивних патологічних змін, симптомів хвороби.

Індивідуально застосовувана профілактика визначає й пронизує життя індивіда, являючи собою нерозривні обов'язки, що дозволяють контролювати стан здоров'я. Профілактика захворювань вимагає посилення життєвих сил і підтримки стану гармонії, тому профілактика постійно переплітається зі стилем життя. Наслідком медикалізації культури стає комерціалізація смерті. Раціоналізована смерть – це смерть, доступна в рамках "самообслуговування", "доставки додому" і смерть, легка в обслуговуванні.

Отже, у сучасному світі відбуваються активні зміни у взаємодії медицини й соціуму: здоров'я відбивається не стільки крізь призму біологічних вимог, заданих необхідністю виживання й адаптації, скільки крізь призму соціокультурних вимог, продиктованих представниками медичних професій і фармаекономіки. Суб'єктивація хворого стає можливою тільки шляхом перетворення його на активного й суверенного клієнта. Профілактика претендує на роль основного інструмента дисциплінарної влади, перетворюючись на обраний індивідом стиль життя. У масовій свідомості поняття *хвороба* підміняється поняттям *дискомфорт*, не дивлячись на те, що на відміну від першого, друге не залежить від об'єктивних патологічних змін, симптомів хвороби і не пов'язане із сферою діяльності лікарів.

***В. В. Агаджанов, ст. науч. сотр., НИУ, Нижний Новгород, Россия,
Э. Ю. Калинин, ст. препод., МЭИ, Москва, Россия***

КОНФЛИКТНОСТЬ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ (ВОЗМОЖНОСТИ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ)

Конфликт-толерантность-взаимодействие-конфликт – это старая схема от *Гераклита* до *Гегеля*, а новая: взаимодействие – конфликт – толерантность – взаимодействие. В этой концепции толерантность онтологизирована как неустойчивое равновесие. Следуя таким абсолютизирующим различия и толерантность концепциям, существует следующая альтернатива (не полная, а потому и ложная): либо полный абсолютный и тотальный порядок, либо полный абсолютный либеральный хаос. Однако если поклонники хаоса попытаются отобрать у этих идеологов честно нажитое и потребуют толерантности к своим намерениям, тем более, если отдельно взятые социальные группы или народы выразят свое несогласие с провозглашенным порядком, то поддержки и толерантности у громадного большинства из этих идеологов они не получают. Не абсолютизируя толерантность и не отменяя существования природных и социальных законов, надо искать специфику толерантности с учетом иерархии детерминации природы человека и общества, а также диалектики рационального и иррационального, порядка и хаоса и т. д.

Постклассический рационализм отличается от классического, основанного на трансцендентализме, и от постмодерна, ликвидирующего

сознание и субъективность, тем, что, как и неклассический рационализм признает ограниченность трансцендентализма и невозможность введения трансцендентальной субъективности как вневременной и внеисторической инстанции, но вместе с тем настаивает на неустранимости трансцендентальной субъективности в конечных результатах объективации и субъективации. Можно согласиться с тем, что толерантность не просто свойство (индивида или группы) – результат социальной адаптации, но это и отношение субъекта, наделенного сознанием, душой и разумом и связанного с тем, что называют в гегелевской традиции объективным духом (или общественным сознанием и т. п.). Поэтому становление толерантности тесно связано с духовно-экзистенциальными аспектами этногенеза и социальными коммуникациями, в том числе с отношениями любви и ненависти.

Перейдем от типологии к экзистенциализму. Всякий этноцентризм содержит в себе как патриотизм, так и семейное чувство, точнее родовая связь, чувство связи с родом содержит в себе как связь с родными, так и связь с освоенным фрагментом окружающей среды. В родовой общине как этапе антропосоциогенеза род – биосоциальная целостность, поэтому и родовое чувство имеет такую же природу и предмет. При возникновении территориальных общин и в дальнейшем их объединений в племя биосоциальная природа целостности рода – племени сохраняется, хотя и усложняется. По-прежнему действует основная установка "Мы – Они", при этом "Мы" пользуется любовью, а "Они" – ненавистью. Однако уже при союзе общин в племени и, тем более, при союзе племен появляется первая биологическая, социальная и потому духовная дифференциация. "Мы – Они", по существу, всегда означали "Свой" и "Чужие", точнее, свой мир (мир рода: сначала общины, а потом племени, неразрывно вписанный в окружающую среду – этаким "биосоциоэкоценоз") и чужое окружающее со всех сторон – это и враждебные племена и природные стихии, и таинственные сверхприродные стихии. С появлением друзей и союзников структура мира усложняется, происходит переход от дуальной к триадной логике, но дуальная логика не исчезает, а по мере развития другое при знакомстве либо осваивается (тем самым становясь своим), либо отчуждается (становится чужим); аналогично и с чувствами. Следующий этап развития наступает с дифференциацией социального и духовного мира при переходе к цивилизации. Социальная дифференциация ведет к появлению различных форм самосознания духа, разных "мы", и потому впервые возникает проблема социального и духовного единства в рамках макросоциума (цивилизации), тем более, если цивилизация объединяет различные и не всегда близкие этносы.

Новое социальное единство обеспечивается с помощью новых форм духовной интеграции – религии и появлении письменности, чьи формы коммуникации обеспечивают устойчивое духовное единство с

помощью перехода от набора особенных этнических и социальных "Мы" к единому религиозному "Мы" и новой паре "Мы – Ты (Бог)". Отсюда и новый вид любви – любовь к Богу (к богам) и появление нового вида ненависти – к враждебным духовным силам (сатане, дьяволу, демонам и т. п.). При этом с появлением новой духовной инстанции (прежде всего это касается христианского Бога западной цивилизации) появляется и природный уровень своего и чужого бытия и, соответственно, дифференцируется и структура духовных чувств.

С появлением Бога и природы как отдельных онтологических сущностей любовь к своему и ненависть к чужому также усложняется. На новоевропейском этапе развития западной цивилизации любовь к роду (к своему бытию) дифференцировалась: на любовь к Родине (прежде всего к природной и социальной среде), любовь к людям, родным по крови и по духу, причем по мере развития антропосоциогенеза, а затем и западной цивилизации – это родство все в большей степени становится по духу и все в меньшей степени – по крови, последнее, скорее выступает реально как мифо-символическое родство, т. е. как превращенная духовная связь.

Главный вопрос, который возникает при усложнении и иерархизации духовных чувств: возможна ли любовь без ненависти и, равно, возможна ли ненависть без любви? Для традиционного этноцентризма с его универсальной полярностью логичен отрицательный ответ. Но для социально дифференцированного общества с дифференцированной духовной жизнью ответ не представляется столь простым и однозначным, по крайней мере, после появления христианства. Исходя из духа христианской этики никому не заказан путь к спасению, что и означает отсутствие абсолютной ненависти, неприятия, которые нельзя было бы хотя бы в принципе исправить праведной жизнью. В мире христианства (Нового Завета) Бог (Добро, Любовь) онтологичен, а дьявол (Зло, Ненависть) неонтологичен, а значит, не абсолютен. Т. е. получается дуальность: абсолютная любовь – относительное приятие (толерантность).

Вторая часть вопроса (возможность существования абсолютной ненависти без абсолютной любви) также имеет смысл, но уже в более позднем западном обществе – обществе конца Нового времени. Это то, что *О. Шпенглер* называет "Закатом Запада", *Ф. Ницше* – "По ту сторону добра и зла", а *Ф. М. Достоевский* выражает в формуле "Если Бога нет, то все позволено!". Это мир, где абсолютной любви (Добра, Бога) нет, а ненависть (Зло) – есть. А если нет абсолютного ограничения Зла, то оно становится абсолютным. Если в рамках некоторого равновесия конфронтационных сил, когда невозможно уничтожения врага и необходимо при сохранении ненависти к врагу "мирное сосуществование" с ним, возникает толерантность в дуальности: абсолютная ненависть – относительное неприятие (толерантность). Тем самым толерантность оказывается многообразной и внутренне противоречивой, отражая реальные противоречия общения в чем-то противоположных субъектов.

Э. А. Андреев, асп., ЗНУ, Запорожье
edsonchik@list.ru

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМ МУЗЫКАЛЬНОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

Сегодняшнее общество называется постмодернистским. Появилась свободная экономика, основой которой стали независимые предприниматели и рынок, а также демократические политические режимы. При всем при этом в конкретных условиях возможность жить не как все, сексуальность, индивидуализм до последнего времени были ограничены в своем развитии жесткими идеологическими рамками, учреждениями, нравами. Эта последняя преграда рушится у нас на глазах с поразительной быстротой. Процесс персонализации, поощряемый ускоренным развитием техники, управлением, массовым потреблением, СМИ, развитием индивидуалистической идеологии, психологизма, своей конечной целью имеет господство личности и сметает последние препятствия. Постмодернистское общество, иначе говоря, общество, делающее процесс персонализации всеобщим, в отличие от современной дисциплинарно-принудительной организации, осуществляет тем или иным способом как в повседневной жизни, так и при помощи новых стратегий, идеал индивидуальной автономии.

Появление постмодернистского общества это исторический процесс, в основе которого лежали идеи философов-модернистов о свободной, демократической, автономной личности. Зарождение ценностей постмодернизма присутствовало в модернистской культуре в разных формах. Одна из таких сфер жизни – искусство. Важный элемент модернистского искусства заключается в том, что оно зародилось в период революционной лихорадки, на стыке веков, представляя собой тот тип культуры, логика которого та же, что будет преобладать позднее, когда потребление, образование, распределение благ, информация приведут к возникновению общества на основе участия, субъективизации, контактов. Д. Белл увидел в модернистской культуре предвестие нового, но он не заметил, что главная ее черта не в гедонистическом содержании, а в возникновении неизвестного социального феномена – процесса персонализации, который будет охватывать все новые сферы и в конце концов станет главной особенностью современного и грядущего общества – бездушного, мобильного и неустойчивого. Модернистское искусство – это первый его дестабилизированный и персонализированный элемент, прототип постмодернистского общества [Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. – М., 2001].

В эпоху возникновения свободных систем личность уже не должна относиться к стадному или мимикрическому типу, она должна усугублять свое отличие от прочих лиц, собственное своеобразие. Размыкание строгой идентичности моего "Я" и отказ от зависимости от посторонних лиц во всех случаях выступают как фактор процесса персонализации.

Конец классовому сознанию, отныне происходит братание на основе квартала, района или общности чувств. Ярчайшим примером этого является музыкальная субкультура: как только действительность становится "необитаемой", остается лишь надежда на самого себя, это превосходно объясняет моду на децибелы, наушники и поп-концерты. Нейтрализовать мир мощностью звука, уйти внутрь себя, оказаться раздвоенным и почувствовать свое тело во власти ритмов усилителя. Отныне звуки и голоса реальной жизни стали излишними; люди отождествляют себя с музыкой и забывают о внешней оболочке действительности. В мире возникает новая волна равнодушия, которое не сопровождается даже экстазом самолюбования; сегодня нарцисс балдеет, окруженный усиительными колонками или надев наушники, самоудовлетворяя себя с помощью тяжелого рока.

Если процесс персонализации неотделим от "подбитой ватой" стерильности общественного пространства и языка, от нереального обольщения наподобие умильных голосков дикторш в аэропортах, то он также неотделим от ритмической оживленности частной жизни. Мы переживаем мощный музыкальный взрыв: музыка non-stop, хит-парады; отныне музыкальный канал становится первой необходимостью; под музыку мы занимаемся спортом, прогуливаемся, трудимся; мы едем в машине под звуки стереоустановки; в течение нескольких десятилетий музыка и ритм стали неотъемлемой частью окружающей среды, массовым пристрастием. Для человека дисциплинарно-авторитарной эпохи музыка была ограничена определенными местами или моментами, будь то концерт, танцзал, мюзик-холл, бал, радио. Напротив, постмодернистский обыватель поневоле слушает музыку с утра до вечера; его так и подмывает куда-то бежать, уноситься и погружаться в пространство, наполненное синкопами; ему необходима стимулирующая эйфорическая или опьяняющая дереализация окружающего мира.

С. П. Балінченко, канд. філос. наук, доц., ГДПІІМ, Горлівка
balinchenko_sv@mail.ru

ІНТЕГРАЦІЙНІ ТА ДИФЕРЕНЦІЙНІ СПЕКТАКУЛЯРНІ ТЕНДЕНЦІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ

За доби сучасності актуальності набуває визначення ознак і наслідків спектакулярних тенденцій в українському суспільстві, а також виокремлення аспектів, що повинні підлягати антиманіпулятивній гуманітарній експертизі задля забезпечення заміни ситуацій штучного вибору на ситуації з ідентифікаційним семіотичним змістом.

Проблему виникнення інтеграційних міфологем можна розглянути в ключі формування спільної мети та ідеї, що об'єднувала б спільноту й інтенсифікувала процеси ідентифікації її представників. Національна ідея в українському інформаційному просторі виступає як своєрідна гі-

перреальність – спроба заміщення та імітації єдності спільноти. Слід зазначити, що національна єдність розглядається як одночасне ствердження спільного прийнятного всередині соціокультурного простору і як визначення внутрішніх та зовнішніх факторів чужорідного, що впливають на уявлення про інакшість і здатні в деяких ситуаціях сприйматись як загроза вказаному простору. Отже, створення стереотипних уявлень про національну єдність і розповсюдження цієї міфологеми через ЗМІ призводить до сегментації на прийнятих Своїх, нейтральних Інших і небезпечних Чужих з наголосом на першій категорії інакшості. Розкол або поляризація в контексті диференційних тенденцій може бути розглянутий як абсолютизація багатоманітності, перетворення її на соціальну та політичну проблему через штучне акцентування конфліктогенних чинників такої багатоманітності в інформаційному просторі. Адже, як зазначає В. Лях, "нововведення, викликані бурхливим розвитком інформаційної технології, не лише дають нові шанси і можливості, а й підвищують ступінь ризиків" [Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі / В. В. Лях, В. С. Пазенок, Я. В. Любимий, К. Ю. Райда та ін. – К.: ТОВ "XXI століття: діалог культур", 2009. – С. 94].

Гіперреальний семіотичний простір побудований за допомогою фреймів "єдність", "унітарність", "парасолькова ідентичність", "призначення", "спільне минуле", імплікованих в публікаціях та коментаріях. На відміну від гіперреального простору, реальність розмиває межі зазначених фреймів, спричиняє дифузію семіотичних категорій та ідентичностей і, таким чином, має риси, скоріш фрагментарної, аніж цілісної моделі. Розуміючи фрагментарність в термінах Ч. Тейлора, як зменшення здатностей людей "формувати спільну мету та втілювати її" [Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 92], можна визначити національну ідею як проект, що, на жаль, не є втіленням у сучасному українському соціумі через атомістичну поведінку громадян, не зацікавлених у масштабній підтримці спільних прагнень. Як слушно зазначає з цього приводу Ч. Тейлор, "вони [громадяни – С. Б.] можуть відчувати себе поєднаними спільними проектами з певними іншими громадянами, але ці інші дедалі більше уявляються окремими угрупованнями, а не суспільством в цілому" [Там само]. Така атрофія ототожнення з спільнотою, на думку Ч. Тейлора, породжує відчуття безсилля, що набуває ескалації в умовах централізованої бюрократичної системи. Вітчизняний дослідник В. Сабадуха в даному контексті узагальнює ідеї В. Липинського про міфологеми Хама та Яфета [Сабадуха В. Роздуми В. Липинського про національну ідею. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.history.org.ua/JournALL/pro/14/9.pdf>]. Боротьба особистісної та пристосуванської парадигм в українському суспільстві проявляється, зокрема, і в тому, що названа вище централізована бюрократична система створює сприятливі умови для того, щоб політичні сили формували сценарії, що претендують на істину в кінцевій інстанції та на заздалегідь передбачені оцінки та реакції у спільноті. На думку ж Рональда Л. Уоттса, провідного дослідника та експерта

президента Міжнародної асоціації центрів досліджень федералізму, "тверде визнання і толерантне ставлення до численних ідентичностей і різних уподобань мешканців різних регіонів за умови відчуття спільних цілей і завдань. Спроби знехтувати чи примусово ліквідувати численні вияви індивідуальності в межах диверсифікованого суспільства завжди приводять до сепаратизму" [Уоттс Р. Л. Федеративні системи / голов. ред. і авт. перед. Дж. Перлін. – Харків : Центр Освітніх Ініціатив, 2002. – С. 165]. Децентралізація влади та її перерозподіл як у федеративній системі пропонується як протизвага сповзанню до атомізму та суто інструментального розуміння суспільства його членами. Це питання є актуальним та дискусійним для українського суспільства.

Таким чином, узагальнюючи розгляд суперечливих тенденцій до фрагментарності та цілістності, що набувають паралельного бурхливого розвитку у сучасному українському суспільстві, можна дійти низки питань та висновків.

По-перше, комплементарні міфологеми Єдності та Розколу розповсюджуються в інформаційному просторі України в широкому контексті питань ідентичності, а саме – мови, культурних та політичних уподобань. Це спричиняє виникнення ситуації штучного вибору орієнтаційних понять для членів спільноти і здатне призвести до суспільної фрагментарності, що має наслідком атомістичну інертну поведінку громадян і, відповідно, блокування плідного розвитку громадянського суспільства.

По-друге, гіперреальний семіотичний простір, що імітує реальність через міфологеми, створені в інтересах певних політичних сил, призводить до змодельованої актуалізації конфліктогенних чинників у суспільстві. Зокрема, постійна інформаційна реідентифікація, передбачена колюваннями у визначеннях орієнтаційних понять (серед них такі як "централізація – децентралізація", "фрагментарність – цілістність"), провокує кумулятивні процеси поляризації і політичного протистояння, що потім проєктуються на сприйняття спільноти її членами.

По-третє, нагальним є питання про можливості та механізми незаангажованої гуманітарної експертизи зразків та рецептів дії, що поширюються через ЗМІ в інтересах певних політичних сил. Стереотипізація окремих уявлень та політичні спекуляції міфологемами Єдності та Розколу повинні підлягати аналізу на предмет суспільних ризиків, що в них містяться, з метою імплантування результатів цієї експертизи в інформаційний простір та створення для членів спільноти ситуації вибору з ідентифікаційним семіотичним змістом.

О. М. Бегаль, ст. лаборант, КНУТШ, Київ

СОЦІАЛЬНА АКТИВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Включаючись у суспільне життя, особистість зберігає свободу вибору соціальних ролей, соціальних цінностей, форм і видів діяльності. Рі-

вень свободи соціальної активності людини залежить від типу суспільства, кожен з яких по-різному обмежує свободу вибору. Але навіть за тоталітарних, авторитарних режимів людина намагається виявити активність, у реалізації мети. Соціальна активність особистості – системна соціальна якість, у якій виражається та реалізується глибина і повнота зв'язків особистості із соціумом, рівень формування її як суб'єкта суспільних відносин.

Твердження про те, що поведінка людини соціально детермінована і що сама вона є об'єктом соціальних відносин, становлять тільки частину проблеми взаємодії людини й суспільства. Інша частина стосується впливу людини на суспільство та передбачає розгляд людини як суб'єкта суспільних відносин. Це означає, що людина повинна розглядатися як активно діюча особа, здатна змінювати та постійно видозмінювати навколишнє середовище.

Саме із цим і пов'язана проблема соціальної активності особистості як необхідної передумови здійснення нею своєї функції суб'єкта (творця) суспільних відносин. Соціальну активність особистості можна умовно розглядати в двох основних аспектах. Перший аспект допускає розгляд якостей особистості, зумовлених у першу чергу її природними аспектами та збагачених рисами, які формуються в процесі виховання, освіти, спілкування та практичної діяльності. Другий аспект виходить із розуміння активності як деякої конкретної міри діяльності. У такому разі активність може бути виражена у відповідних кількісних показниках і тому часто стає предметом соціально-філософських досліджень. Прикладом може слугувати вимір трудової (виробничої) активності. Виходячи із цього, можна застосувати матричний підхід до активності, тобто аналіз її у вертикальному та горизонтальному зрізах. При вертикальному зрізі враховуються рівні активності, її інтенсивність, а при горизонтальному – її види. Можливі різні життєві ситуації: людина повністю зайнята своєю професійною діяльністю й нічим іншим не цікавиться; але буває і навпаки, коли докорінні інтереси особистості виходять за межі її професійної діяльності і всю свою енергію людина спрямовує на заняття справою, ніяк не пов'язаною з її професією. Основні види активності збігаються з основними сферами суспільного життя – трудовою, соціально-політичною, сімейно-побутовою, дозвіллям тощо. Постає питання: чи всяка активність може оцінюватися як соціальна? Якщо мати на увазі зумовленість активності соціальним середовищем, то відповідь буде позитивна, незалежно від того, в якій формі – індивідуальній, груповій, організаційній або стихійній – вона проявляється. Навіть злочинна діяльність нерідко має соціальну зумовленість. Проте, якщо розглядати мотиви, зміст, цілі та спрямованість активності, то її можна оцінювати як соціальну чи асоціальну. Остання часто характеризується як антисуспільна поведінка. Критерієм соціальної активності виступають результати діяльності (тобто характер змін існуючої ситуації, які досягаються в результаті затрат людиною енергії), співвідношення із суспільними інте-

ресами. Антиподом соціальної активності в цьому розумінні є соціальна пасивність, бездіяльність, байдужість до оточуючої дійсності. Розглядаючи змістовну сторону соціальної активності, неможливо не враховувати ставлення особистості до об'єкта своєї діяльності. Найвищим проявом соціальної активності у цьому розумінні є творчість. Як правило, дослідження культури персоніфіковані, пов'язані в нашій свідомості з особистістю творця, що особливо відчувається у літературно-художніх творах, у наукових дослідженнях, образотворчому мистецтві тощо. Отже слід зазначити, можливе творче ставлення до всіх видів діяльності, навіть до слабоперсоніфікованих. Багато що тут, звичайно, залежить від здібностей, таланту людини, але й ті, й інші вимагають великої напруженої праці.

В. В. Беля, викл., КНЛУ, Київ
v_belya@ukr.net

СТАНОВЛЕННЯ ДИСКУРСУ ВЕСТЕРНІЗАЦІЇ В КЛАСИЧНІЙ КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

З кінця XVIII і впродовж усього XIX століття в західній філософсько-історичній традиції переважало бачення китайської цивілізації як такої, що неспроможна до змін [Cohen P. A. China Unbound : evolving perspectives on the Chinese past. – London : RoutledgeCurzon, 2003. – P. 49]. Розуміння необхідності докорінних змін у китайському суспільстві почало поступово утверджуватися після завершення Опіумної війни та підписання Нанкінського мирного договору. Ці події в китайській історіографії і західній синології прийнято вважати початком "нового часу" (jindai) і переломним моментом в історії Китаю [Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. – М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2001. – С. 5]. Однак справжнім переходом від повного заперечення переваг західних суспільств до вимоги модернізації Китаю стала праця Вей Юаня "Ілюстрований трактат про морські країни", в передмові до якого автор вказує: "книга написана для того, щоб атакувати варварів, використовуючи варварів, і для того, щоб вивчати видатні вчинки варварів з метою контролю над варварами" [Li Chien-nung. The political history of China : 1840–1928. – Princeton, N. J. : D. Van Nostrand Co., 1956. – P. 102]. Грунтуючись на ідеях Вей Юаня, група вчених і високопосадовців імператорського двору здійснили спробу посилити світові позиції Китаю, започаткувавши т. зв. "рух самозміцнення". Провідниками цього руху стали Чжан Чжидун, Лі Хунчжан, Фен Гуйфень, Цзо Цзунтан і Цзен Гофань. Найбільш відомим гаслом руху, яке виражає його серцевинну ідею, став принцип "китайська наука як основа, західна наука для практичного використання" (zhongxue weiti, xixue weiyong) [Teng Ssu-yü, Fairbank J. K. China's Response to the West, a Documentary Survey : 1839–1923. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1979. – P. 69].

Незважаючи на значні зусилля, спрямовані на реформування китайської держави в другій половині XIX століття, науково-технічні інновації та модернізація економіки супроводжувалися низкою поразок Китаю на міжнародній арені, що привело до необхідності глибинних перетворень у політичній та соціальній сферах китайського суспільства – такого висновку дійшли представники раннього реформаторського руху Фен Гуйфень, Го Сунтао, Ван Тао, Сюе Фучен, Чжен Гуаньїн, Ма Цзяньчжун та ін. Паралельно з утвердженням дискурсу модернізації Китаю в китайській філософській думці здійснювалася рецепція західної теорії прогресу. Предтечею одностороннього бачення історії в Китаї західні синологи вважають китайського вченого Вей Юаня [Kuhn P. A. *Origins of the Modern Chinese State* / P. A. Kuhn. – Stanford : Stanford University Press, 2002. – P. 31]. Він вперше висловив думку, "ніхто не повинен повторювати високу давнину", позаяк "кожна епоха має своє обличчя", і "коли воно змінюється, історія також змінюється" [Wang Qingjia E. *Inventing China Through History : The May Fourth Approach To Historiography* / E. Qingjia Wang. – Albany : State University of New York Press, 2001. – 304 p. – P. 31]. Вей Юань висунув тезу, відповідно до якої "речі, залишені нам нашими батьками і дідами, більш придатні для нас, ніж речі, залишені прадідами і прапрадідами", і "що ближче до нас епоха, тим більше спільного у нас із нею", тому "той, хто хоче правильно судити про минуле, повинен перевіряти його досвідом теперішнього" [Вэй Юань. Предисловие к сборнику "Материалы эпохи царствующей династии" // Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898) / под общ. ред. Н. Г. Сенина и Ян Хин-шуна. – М. : Академия наук СССР, 1961. – С. 40]. На карті світу, створеній Вей Юанем, західні морські держави зайняли центральну позицію, і це стало свідченням появи нової концепції світу, в якій Китай перестав бути "серединною державою" [Wang Qingjia E. *Inventing China Through History : The May Fourth Approach To Historiography*. – Albany : State University of New York Press, 2001. – P. 36].

Таким чином, Захід в очах китайських вчених почав поступово перетворюватися на зразок для наслідування. Провідник "політики самозміцнення" Цзен Гофань вважав, що китайці "повинні уважно спостерігати і вивчати їхні [варварів] кращі вміння, а також знаходити їхні недоліки" [Teng Ssu-yü, Fairbank J. K.. *China's Response to the West, a Documentary Survey : 1839–1923*. – Cambridge MA : Harvard University Press, 1979. – P. 63]. Однодумець Цзен Гофаня Лі Хунчжан вважав, китайці "потребували великих змін у своїх планах" [Ibid. – P. 70–71], тому сподівався на "тривалий розвиток у майбутньому", коли "в технологіях, в яких іноземці переважають, будемо переважати ми", в результаті чого "ми не будемо виглядати гіршими у порівнянні з ними" [Liu Kwang-qing. *The Confucian as Patriot and Pragmatist : Li Hung-chang Formative Years, 1823–1866* // Li Hung-chang and China's early modernization / eds.: S. C. Chu, Kwang-Ching Liu]. – N. Y. : M. E. Sharpe, 1994. – P. 36]. Засновник раннього реформаторського руху Фен Гуйфень вважав: "якщо ме-

тоди хибні, ми повинні відкинути їх, навіть якщо вони мають давні [китайські] витоки", а "якщо методи гарні, ми повинні скористатися ними, навіть якщо вони належать варварам" [Robert Hart and China's early modernization : his journals, 1863–1866 / Sir R. Hart, R. J. Smith, J. K. Fairbank, K. F. Bruner. – Cambridge, MA : Harvard University Asia Center, 1991. – P. 279]. Інший представник реформаторського руху Сюе Фучен був переконаний: "якщо ми бажаємо випередити інших, необхідно знати їхні методи перед тим, як здійснювати реформи, а після реформи, можливо, ми будемо здатні випередити їх". На думку Сюе Фучена, "соціальні зміни нескінченні, і так само методи мудреців по контролю за цими змінами незліченні", тому "бути представником нинішнього покоління і вперто триматися за традиційні методи означає бути подібним на того, хто жив в епоху Шень-нуна [який винайшов кулінарію] і все одно їв шкіру і пив кров [тобто їв сиру їжу], або на того, хто жив в епоху Жовтого імператора, але, відбиваючи напад дикуна Чжи-юя, ішов на нього з голими руками". На думку вченого, така людина теж могла сказати, що вона дотримується "методів давніх мудреців" [*Teng Ssu-yü, Fairbank J. K. China's Response to the West, a Documentary Survey : 1839–1923. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1979. – P. 143*].

К. І. Бойко, студ., НУБіП України, Київ

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ВИЯВ ПОСТІСТОРІЇ

Сутнісним виявом характеристик цивілізаційних процесів постісторії є сучасна глобалізація в її розгорнутих формоутвореннях. Мова йде передусім про мобілізацію історичної діяльності людей щодо формування нового світопорядку інтегративної цілісності, що ґрунтується на мережевих патернах і загальних комунікативних структурах. Оперативно глобалізація здійснюється завдяки універсалізації результатів науково-технологічного прогресу в таких галузях, котрі пов'язані з формуванням світового ринку капіталів і товарів, споживацької економіки, планетарних комунікацій і застосуванням інформаційних мережевих систем.

Крім того, глобалізація відзначається своїми суспільно-політичними аспектами, котра визначається як стратегія вестернізації. З іншого боку, глобалізацію пов'язують з міжнародною політикою використання інтеграційного потенціалу історії країнами, що формують локальні центри економічних і комунікаційних зв'язків на договірній основі з урахуванням інтересів різних світових соціальних суб'єктів.

Нині глобалізацію розглядають як рушійну силу історичного процесу ХХІ ст., яка надає інтеграційному процесу інституційних форм. Постісторія і визначається формоутвореннями планетарного масштабу. Відтак формується світова соціальність. При цьому особливість світової соціальності епохи постісторії полягає в тому, що вона не конститується у вигляді "світового уряду".

На рівні постісторії світобудову репрезентують вже не стільки окремі країни, скільки політичний і культурний консенсус міжнародного співробітництва. Діяльність формоутворень світового загалу і вказує на нові механізми здійснення світового процесу в епоху постісторії. Тим часом "... раніше загальноісторична хода розвитку людства була репрезентована... лише одним із регіонів державно окресленого центра світової історії та розгорталася в русі від сходу до заходу" [Кримський С. Смісл постісторії // Філосо. думка. – 2006. – № 4. – С. 26].

У глобалізованому світі знаменним стає співвідношення стабільності та змінюваності. З одного боку, світ охоплюють фундаментальні трансформації. З іншого, інновації стають умовою стабілізації. Понад те, виникає особливий тип тенденцій, альтернативний стабілізуючій функції національних тенденцій. Це тенденція постійних, перманентних змін.

Якщо глобалізація почалась в минулому столітті як продовження економічної інтеграції, то її розширення у XXI ст. визначається вже новими мережевими структурами та можливостями системи, що самоорганізуються. Тут глобалізацію оцінюють в інформаційно-технологічному вимірі. Підтвердженням цього є використання всесвітньої системи комунікацій на зразок Інтернет. Це уможливило виявити ноосферний контекст глобалізації, який долучає до інтеграційного ресурсу історії біотехнологічне розкодування тієї "Книги пам'яті", яка підготовлена універсальною мовою генної інформації.

Ноосферність та мережеві патерни самоорганізації світу набувають пріоритетності постісторії як особливої форми присутності людини в світі. Ці пріоритети означають новий поворот у взаємодії матерії й духу, коли еволюція природно-інформаційних систем надала духовній складовій історії статусу буттєвої необхідності. Цей процес, зокрема, характеризується переходом від абсолютизації предметно-речового змісту історії до пріоритетності її духовної складової, передусім інформаційного ресурсу.

Вказаному повороту до постісторії відповідає нова ідеологія руху до майбутнього. Вона пов'язана з пріоритетом загальної цивілізаційної єдності, ідей партнерства, солідарності, світового консенсусу всупереч перевазі автономності, наголосу на частковому, відокремленому від планетарних зв'язків. На перший план виходять гіпертексти Інтернету, бажання радикального конструктивізму, вимоги технологічної раціональності, універсальність у перебудові суцього. Глобалізація починає набувати багатоваріантного і багатопланового вигляду.

Першою формою глобалізації є вестернізація як цілеспрямована геополітика, яка нав'язує західний спосіб життя, соціальну залежність від розвинутих країн. У свою чергу, вестернізація породжує суперечливість глобалізації. З одного боку, вестернізація мобілізує ресурсний потенціал в напрямі створення планетарної макроцивілізації. Але з іншого – маніпулює інтересами такої макроспільноти для обмеження національного суверенітету країн.

Іншим різновидом глобалізації є регіоналізація, ядром якої виступають певні спільності і розгортання якої виявляється у локально-цивілізаційних процесах. Проте для глобалізації характерною є головна тенденція – рух до макроцивілізаційної інтеграції. Через таке означення глобалізації постісторія виступає у можливих формах історичного руху в напрямі свободи, толерантності в існуванні нації, світового консенсусу, етики солідарності у розв'язанні глобальних проблем людства.

С. В. Бойко, асп., КНУТШ, Київ
tracer_tong@ukr.net

КОНЦЕПЦІЯ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА В МЕТОДОЛОГІЇ СУЧАСНОЇ ГУМАНІСТИКИ

Еволюційні процеси, що охоплюють соціокультурний простір існування сучасної людини та характеризуються поступовим формуванням нової гуманістичної свідомості, здійснюють структурний вплив на всі сфери функціонування суспільства. Відповідно, **вони виявляються в соціальній, економічній, політичній, культурній площині у формі конкретних, об'єктивно фіксованих системних і процесуальних змін.** Ці зміни становлять безпосередній предмет дослідження сучасних соціологічних теорій, що зумовлює необхідність використання методологічного інструментарію та теоретичних узагальнень останніх в інтересах новітніх гуманітарних досліджень.

В цьому відношенні найбільш оптимальною у методологічному відношенні є **концепція постіндустріального суспільства.** Так само, як класичний гуманізм, ідейні засади якого закладені в епоху Просвітництва, відобразив свого часу риси становлення індустріального суспільства, риси новітнього гуманістичного світогляду формуються в рамках структур і особливостей суспільства постіндустріального.

В якості довершеної соціологічної теорії концепція постіндустріального суспільства сформувалась на початку 70-х рр. XX ст., насамперед в рамках наукових досліджень Деніела Белла та Елвіна Тоффлера. Згідно з класичним визначенням Д. Белла, постіндустріальне суспільство – "... це суспільство, в економіці якого пріоритет перейшов від переважного виробництва товарів до виробництва послуг, проведення досліджень, організації системи освіти і підвищення якості життя; в яком клас технічних спеціалістів став основною професійною групою, і, що найважливіше, в якому впровадження нововведень... у все більшій мірі залежить від досягнень теоретичного знання... Постіндустріальне суспільство... передбачає виникнення інтелектуального класу, представники якого на політичному рівні виступають в якості консультантів, експертів або технократів" [цит. за *Иноземцев В. Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М. : Логос, 2000. – С. 11]. Перевага теорії постіндустріального суспільства полягає в то-

му, що вона в цілому дозволяє виявити, по-перше, основні риси, що відрізняють сучасний соціум від попередніх форм його розвитку та дають підстави виокремлювати постіндустріалізм в самостійну соціологічну категорію, та, по-друге, основні суперечності і проблеми розвитку сучасного суспільства, зумовлені його транзитивним характером. Водночас, для отримання повноцінного і адекватного розуміння впливу на людину взаємопов'язаних соціальних, економічних, політичних і культурних процесів постіндустріальної доби, існує необхідність отримання загального уявлення про них в рамках інших теоретичних моделей (інформаційного, технотронного суспільства, суспільства "третьої хвилі" тощо).

Постіндустріальна теорія має конструктивну змістовність і зосереджується на прогресивних посилках суспільного розвитку, а не на критиці соціальних реалій, що робить її більш співзвучною духові гуманізму. "Вона увібрала в себе кращі елементи наукової традиції, що сягає епохи Просвітництва. Її прибічники прагнули підкреслити, що запорукою сучасного суспільного прогресу слугує швидкий технологічний розвиток, заснований на перетворенні науки в безпосередню продуктивну силу, а мірою такого розвитку слугує становлення всебічно розвиненої особистості і розширення творчих можливостей людини" [Там же. – С. 5]. Концепція постіндустріалізму утверджує віру в можливість подальшого прогресивного розвитку суспільства, що відрізняє її від критично налаштованих соціально-філософських наративів постмодерну. "Незважаючи на всю антитехнологічну риторику Еллюля і Фромма, Мемфорда і Маркузе, саме суперіндустріальне суспільство, максимально розвинене в технологічному відношенні, розширює межі свободи" [Тоффлер А. Футуришок. – СПб. : Лань, 1997. – С. 257]. Відповідно, саме в постіндустріальному суспільстві формуються умови, коли, нарешті, можна буде безпосередньо присвятити суттєві матеріальні і духовні ресурси соціуму вирішенню проблем людини. "...Досі жодне суспільство в історії ще не вдавалось до послідовних і комплексних зусиль з визначення таких факторів, які, наприклад, допомагали б або перешкоджали окремому громадянину зробити кар'єру, що відповідала б його здібностям, або жити повним і здоровим життям, що відповідає його біологічним можливостям, не намагаючись визначити адекватний рівень життя і встановити, яке для цього потрібно фізичне і соціальне оточення" [Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М. : Academia, 1999. – С. 620].

Саме транзитивний, перехідний стан сучасного суспільства, що є проблемним полем поняття "постіндустріальний", зумовлює актуальність дослідження його гуманістичних цінностей та ідеалів. "... Актуалізація гуманістичних ідей спостерігається в переломні стани історичного поступу" [Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / В. С. Пазенок, В. В. Лях, О. М. Соболев та ін. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – С. 9]. Постіндустріальне суспільство на стадії формування сповнене внутрішніх протиріч і антагонізмів, що робить тканину соціальної

реальності дуже хисткою і тендітною. В цих умовах проблема формування новітнього гуманістичного світогляду постає принциповим питанням подальшого суспільного розвитку. "Постіндустріальне суспільство не спроможне забезпечити трансцендентальну етику... Антиномічні ж настрої приводять до радикального зречення всього земного, що в кінцевому підрахунку руйнує зв'язки, що об'єднують суспільство, і відчуття спільності із собі подібними. Відсутність міцно вкоріненої системи моральних засад є культурним протиріччям цього суспільства, найсильнішим кинутим йому викликом" [Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М. : Academia, 1999. – С. 477].

Відтак, тільки в гуманістичному контексті може бути вирішена ключова проблема сучасності – ціннісна невизначеність, або відсутність трансцендентальної етики, актуалізуючи необхідність пошуку її джерел. Враховуючи поточне руйнування інститутів, структур, цінностей і архетипів індустріального суспільства, такі джерела можуть бути віднайдені тільки в самій людині – і є гуманістичними за самою своєю природою.

М. І. Бойченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
mykhai@ukr.net

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ У СОЦІАЛЬНОМУ ПІЗНАННІ

Сутнісні аспекти розвитку системного підходу у системному пізнанні дозволяє розкрити філософський спосіб їх дослідження, а саме пропонує соціально-філософськими концепціями соціального пізнання. Серед таких концепцій варто зосередити увагу на ті, які особливу увагу приділяють ціннісним або функціональним аспектам застосування системного підходу у соціальному пізнанні, а найбільше тим, у яких між цими аспектами виявляють певні взаємні залежності. Такі дослідження протягом ХХ століття займають все більше місце у філософських дослідженнях суспільства, поглиблюючись довкола орієнтованих переважно на ціннісні, або ж переважно на функціональні аспекти системного пізнання суспільства.

При застосуванні системного підходу не завжди враховувалися як ціннісні, так і функціональні аспекти такого застосування: тривалий час певні "технократичні" тенденції входили у явну суперечність з ліберально-гуманістичними. При цьому перші давали достатньо приводів для звинувачень у надмірному функціоналізмі при недостатньому врахуванні ціннісної проблематики, а другі – для дорікань в утопічності, недостатній науковості, романтизмі, майже міфологізаторстві. Критику "технократизму" здійснювала передусім франкфуртська школа соціальних досліджень (як критику інструментального розуму (М. Горкгаймер), репресивної раціональності (Т. Адорно, Ю. Габермас) тощо), екзистенціалістська філософія та близька до неї гуманістична психологія, тоді як кри-

тика псевдо-гуманізму була започаткована М. Гайдеґером і розвивалася представниками так званого консервативного напрямку у соціальних дослідженнях, до якого з різною мірою справедливості записували пост-позитивістів (К. Поппер), представників теорії соціальних систем (Н. Луман) та теорії еліт. Дещо умовно і некоректно гуманістична тенденція почала апелювати переважно до інтерпретативних методів пізнання, а технократична – переважно до пояснювальних: більше того, найбільш поверхневі дослідники на цій основі схильні протиставляти саму методологію гуманітарних та соціальних наук. На перший погляд видається парадоксальним, але кожна тенденція як у позитивній, так і у критичній частині своїх досліджень багато у чому виявилася такою, що відображала реальні соціальні процеси, а тому мала справедливі претензії на істинність. Інша справа, що кожна з цих теоретичних тенденцій робила акцент на своїй перспективі бачення проблем, не беручи до уваги іншу перспективу, причому намагалася посилювати взаємні розбіжності, а не спільні витоки і спільні можливості розвитку. Виявлення таких витоків і можливостей тим самим набуло ще більшої актуальності для сучасного соціального пізнання.

Отже, різні національні та філософські школи і традиції являють дещо відмінні тенденції в межах такого загального поділу на два основних напрями. Тому слід розрізняти міру опрацювання ціннісних та функціональних аспектів застосування системного підходу у соціальному пізнанні у світовій філософській думці, радянській філософії, російській та вітчизняній традиціях філософування.

Системний підхід у соціальному пізнанні доволі ґрунтовно був розроблений у вітчизняній традиції в радянський період, а саме у межах традиції філософії марксизму. Значною мірою вітчизняна філософська наука знаходилася у радянський період під впливом праць, присвячених системній проблематиці, яка розроблялася у СРСР загалом. Можна вирізнити чотири етапи такої розробки: перший, організаційне витлумачення системного підходу; другий, становлення загальної теорії систем; третій, набуття пріоритетності системних досліджень суспільства; четвертий, зближення з немарксистськими традиціями. Системний підхід у вітчизняній традиції в радянський період розроблявся з позицій співвіднесення діяльності та відносин як двох діалектично взаємопов'язаних сторін функціонування системи. Попри певні неминучі теоретичні натяжки, зумовлені ідеологічними чинниками, в цілому ці напрацювання у галузі розвитку системного підходу у соціальному пізнанні слід визнати важливими і для дальшого, постмарксистського розвитку вітчизняної соціально-філософської думки. Таким чином, марксистська традиція у деяких своїх положеннях підготувала наступні етапи розвитку системного підходу у системному пізнанні суспільства філософськими засобами. Особливо слід наголосити на важливості звернення марксизму до особливостей соціальної реальності як об'єкта дослідження при визначенні основних характеристик системного підходу у соціальному пізнанні. Са-

ме системність самого суспільства як об'єкта дослідження зумовлює необхідність застосування системного підходу до його пізнання.

Тривалий час системний підхід у попередній період розвитку радянської філософії розроблявся переважно на рівні загальної методології, без визначення специфіки методології залежно від предмету дослідження, з ухилом у загальну епістемологію, причому у специфічно марксистській версії. Особливий випадок на вітчизняних теренах являв запропонований А. І. Уйомовим так званий "параметричний" системний підхід у пізнанні (у тому числі й соціальному). Цей підхід пропонував також універсальну схему застосування системного підходу, однак ця схема була більш змістовною і менш ортодоксально марксистською, порівняно з більшістю інших версій витлумачення системного підходу у радянській філософії. Втім, широкого застосування у прикладних науках "параметричний" системний підхід Уйомова так і не отримав.

У той же час, як на початку 80-х років виходять у світ важливі марксистські узагальнюючі дослідження з соціального напрямку застосування системного підходу, відбувається втручання двох сильних зовнішніх впливів на розвиток марксистської традиції розробки системного підходу у соціальному пізнанні: синергетичної теорії та теорії соціальних систем. Синергетична теорія привернула увагу до проблематики виникнення соціального порядку на засадах нелінійних процесів самоорганізації відкритих систем. Ця проблематика досліджувалася, зокрема, такими вітчизняними науковцями, як І. С. Добронравова та В. С. Лутай. Широке знайомство з теорією Лумана розгорнулося в Україні лише у 2000-і роки. Втім, і до сьогодні рецепція ідей теорії соціальних систем Лумана у вітчизняній науці не доповнена належним чином розвитком цих ідей на ґрунті власних філософських розробок вітчизняними науковцями. Заповнити певною мірою цю лакуну є одним із завдань даного дисертаційного дослідження. Системний підхід нині виглядає більше доречним не як претензія на створення єдиної загальної для всього світу філософської системи, скільки як виявлення тих засадничих принципів, системне застосування яких у соціальному пізнанні дозволяло би не лише говорити про несуперечність та співставність результатів окремих соціальних досліджень, але й про можливість успішного сполучення таких теоретичних напрацювань з метою надання методологічних настанов для практичної діяльності.

Ю. Борець, студ., КрНУ, Кривий Ріг
mikol-vera@yandex.ru

БЕЗДУХОВНІСТЬ СЬОГОДЕННЯ

Людське життя – суспільне та індивідуальне – є не тільки піднесення, але й падіння людського духу, не тільки перемога Істини, Добра, Краси, але й кривди, зла, спотвореного. Чи слід ці негативні прояви розглядати як висвітлення духу в бутті, чи як відсутність? Справа в тому, що справ-

жня духовність у реальному житті має різні форми прояву. Крім справжньої, існує ще і позірна духовність, бездуховність.

Бездуховність – спустошеність внутрішнього світу особи, нездатність індивідуально-особистісно, тобто творчо, вільно та відповідально ставитись до світу, себе, іншого, ворожість та недовірливість до них виступає не ціннісним, а утилітарним вимірюванням буття. Позірна духовність виникає там, де людина сполучена не з справжнім буттям у всій його повноті, а з його обмеженими, позірними формами. Різновидів позірної духовності є багато:

- розщеплення ціннісного світу людини;
- домінування окремої групи цінностей як абсолютної, але в дійсності не є такою;
- невміння співвідносити загальнолюдські цінності з реальними життєвими ситуаціями (духовна глухість);
- нездатність втілювати ці цінності у життя (духовна неспроможність).

Гнітюче розшарування суспільства, розкол на прошарки, групи, класи за матеріальними, олігархічними та кримінальними ознаками, зuboжіння переважної кількості людей, занепад культури, аморальність, знецінення і брак духовності все більше і більше вражають наше суспільство. Духовність та святість катастрофічно втрачають свої чинні місця у формуванні світогляду і зміцненні духу.

В сучасних умовах вседозволеності і псевдо незалежності суспільство все більше втягується в трясовину і вражається небезпечними пухлинами різних видів залежностей від швидких тенет внутрішнього, безжалісного ворога – від пороків аморальності та бездуховності. Це, на мою думку, і є деструкцією та негараздами, деградацією особистості і суспільства, анти прогресу, об'єктивною перелоною сталого розвитку. Духовна небезпека – найстрашніша за всі існуючі загрози. Розплата за бездуховність відчувається скрізь. Вона рано чи пізно настигне кожного, руйнуючи сучасне і майбутнє.

Ніколи ще в історії людства протиріччя між духовністю і бездуховністю не досягали такої гостроти, як на початку ХХІ століття. З одного боку, бачимо гігантський злет технологічної цивілізації й авангардних форм культури, з іншого – духовне зuboжіння "аутсайдерських" груп суспільства, поширення аморалізму, людоненависнецької ідеології та психології.

Коли оцінювати культурний розвій за гуманістичним критерієм розвитку людини, то ХХ століття здійснило чимало кроків на шляху її визволення, досягнення прав і свобод. Перш за все, небачено зросла технологічна потужність людства, прокотилося кілька хвиль науково-технічних революцій.

По-друге, нагромаджено велетенський моральний досвід. Війни і революції, соціально-економічні кризи і розпад колоніальних систем посягли не тільки гіркі зерна розбрату людей, але й вчили людяності.

По-третє, технологічні і морально-політичні зрушення нашої епохи відтворилися у світовій філософії. У центрі уваги видатних мислителів –

Людина – з її пошуками і ваганнями, сумнівами і надіями. Філософія, як "духовна квінтесенція епохи", відобразила трагізм і духовне воскресіння людства. Філософські дослідження допомагають скерувати духовне життя людей у бік найвищих цінностей та ідеалів (свободи, творчості, самореалізації та самовдосконалення).

По-четверте, XX століття знаменувалося досягненнями у багатьох видах мистецтва, появою нових його різновидів на засаді науково-технічної революції.

Незважаючи на високі досягнення, проблем у розвитку духовної культури стало, мабуть, не менше, а більше. Проблеми ці викликані, насамперед, посиленням ролі соціально-економічних і політичних інститутів сучасного суспільства.

Перед суспільством у XXI столітті постає питання: які ж подальші перспективи духовного розвитку людства? Відповідаючи на це запитання, можна будувати оруеловські "анти утопії" про повну деградацію духовності або сен-симоновські "утопії" про її найвищий злет у майбутньому. Але абсолютизація жодної з існуючих тенденцій неприпустима. Треба виходити з наявної ситуації духовного розвитку.

В сучасних умовах поширення явищ бездуховності і позірної духовності значно підсилюється, причому найбільшу загрозу викликає саме позір-на духовність. Бездуховність поширюється насамперед в країнах пост тоталітаризму, де виникає аномія (ціннісно-нормативний вакуум), і єдиною спрямованістю стає досягнення мети – успіху будь-якою ціною. Але бездуховність значно легше розпізнати. Бо більш однозначно сприймається як негативне явище, ніж позірна духовність. Крім того, в процесі оздоровлення суспільства, подолання аномії, ціннісно-нормативний вакуум заповнюється вже не маргінальними і відхиляючими від норм ціннісними орієнтаціями, а інституційно визначеними. Тоді, на мою думку, постає питання про те, які власне духовні цінності стануть визначати життєдіяльність суспільства та особи – справжні чи позірні. Ситуація посилюється тим, що втрата універсальними цінностями своєї актуальності та загально значущості (абсолютності) в суспільстві та особистій свідомості, докорінна зміна традиційних ціннісних орієнтацій та пошук нових духовних підвалин буття – загальна риса суспільства. Тому, я гадаю, що від того, наскільки автентичний образ духу, що викристалізовується в сучасну епоху, залежить доля людини, суспільства, цивілізації.

В. В. Борцюх, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
bvv_91@mail.ru

УТОПІЧНІСТЬ ІДЕЇ АБСОЛЮТНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ РІВНОСТІ

На сьогоднішній день у світі не існує жодного суспільства, яке б могло похвалитися однією з найважливіших цінностей гуманістичного світу, а саме наявністю абсолютної соціальної рівності між усіма членами сус-

пільства. Проблема соціальної нерівності цікавила мислителів протягом усього існування людства. Ідея соціальної рівності набувала різного вигляду в різні історичні періоди. Антична філософія, починаючи з Платона, намагалася вирішити проблему вибору між рівністю і привілеями різних суспільних класів через формулу "Кожному своє", тобто через рівність у межах кожного класу і нерівність класів між собою [Грицанов А. А. Новейший философский словарь. – Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998. – С. 659]. У філософії Середньовіччя рівність розглядається через призму християнської релігії, або рівність усіх перед Богом, але така рівність не є реальною в соціумі. У часи Просвітництва рівність набуває світського характеру і мова йде про природні права людини. Проте, абсолютної рівності ми і тут не бачимо, вона частково існує лише в соціалістичних утопіях їхніх попередників – Т. Мора і Т. Кампанелли, де ціна такої рівності надто висока. Так, той же Т. Мор припускав використання праці рабів.

Якщо мова йде про абсолютну рівність, то рівність індивідів повинна бути рівністю у всіх відношеннях. Рівний розподіл прав та обов'язків; усі мають бути однаково розумними, однаково моральними, володіти однаковою кількістю матеріальних благ, в рівній мірі працювати, в однаково-му ступені бути щасливими, користуватися рівною кількістю поваги, визнання, любові, таланту тощо [Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. – М. : Политиздат, 1992. – С. 252].

Така рівність є неможливою, тому що в світі не існує навіть двох ідентичних за всіма показниками індивідів. Нерівність проявляється навіть уже на генетичному рівні. Кожна людина, незалежно від її бажання, отримує ті чи інші задатки при народженні. Одна людина народжується фізично сильною і з відмінним здоров'ям, а інша слабкою і кволою. Одна людина має хист до навчання або творчі здібності, а інша поповнює ряди середньостатистичних членів суспільства.

Велике значення має екзистенційний досвід, завдяки якому кожна людина зазнавала різних форм і рівнів переживання. Хтось володіє більшим життєвим досвідом, є впевненішим за інших. Звичайно, така людина має ряд переваг. Має значення і рівень освіти, який отримує особистість, і специфічні умови навчання, і особливості виховання. Як наслідок, кожна людина має своє неповторне світобачення, володіє різними ціннісними орієнтаціями й установками, різними потребами. Виходить, що для одного потрібно більше, ніж для іншого, одного задовольнить низький рівень життя, а інший весь час намагатиметься покращити своє положення і це, неодмінно, дасть певний результат.

Тому і їхня праця не може бути однаковою. Один буде працювати над створенням нової машини, а інший – бити булижники, один створить прекрасний витвір мистецтва, а інший буде виконувати лише механічну роботу. Далі, в один і той же час один, більш вправний, робітник буде працювати продуктивніше, ніж інший, менш вправний [Там же. – С. 261]. Невже всі ці види праці можуть оцінюватись однаково?

Проблемою нерівності цікавився французький соціолог і філософ Е. Дюркгейм. Базуючись на своїй теорії поділу суспільної праці він стве-

рджував: "Поділ праці полягає насправді в поділі функцій, які раніше були загальними" [Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М. : Канон, 1996. – С. 258]. А це, як причина, призводить до того, що в усіх суспільствах одні види діяльності вважаються більш важливими, ніж інші. Тому і винагорода за них не може бути однаковою. Інший аспект проблеми нерівності полягає в тому, що всі люди в різній мірі талановиті – деякі з них більше обдаровані, ніж інші. При навчанні ці відмінності посилюються і проявляються у відповідних результатах. Дюркгейм вважав, що в процвітаючому суспільстві найталановитіші повинні виконувати найбільш важливі функції. Для залучення кращих і обдарованих суспільство має сприяти особливій соціальній винагороді їхніх заслуг.

Навіть, якщо уявити суспільство, де всі були б рівними у всіх відношеннях, то кожен індивід повинен бути таким, як і всі, ні більше, ні менше. Але якщо насправді всі мають бути рівні один одному, то не можна бути розумнішим за інших, здоровішим або красивішим за інших, не можна бути більш винахідливим за інших. Якби і справді виникла така ситуація, то не було б місця ні І. Ньютону, ні А. Ейнштейну, ні Л. да Вінчі, жодному з великих. Панували б лише посередності, а це призвело б до заперечення будь-якого розвитку цивілізації.

Звичайно, ми можемо уявити суспільство майбутнього з абсолютно рівним розподілом економічних благ. Але йдеться лише про суспільство з більш-менш рівним правом на матеріальні блага, проте не може й бути мови про рівний розподіл благ іншого роду – духовних (повага, визнання, авторитет, любов та ін.). Розподіл матеріальних благ контролюється державою, а кого любити або кого поважати кожен обирає сам. Навіть якщо уявити можливість існування суспільства з рівним розподілом матеріальних благ, воно все ж не є суспільством, де існує абсолютна рівність між усіма членами. Тому суспільство, де всі були б рівними абсолютно у всіх відношеннях є утопічним. Відповідно, ідея абсолютної соціальної рівності також утопічна.

О. В. Бочуля, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
bo4ylia@gmail.com

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ТА ОНТОЛОГІЧНА ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ

У сучасній західній філософії налічується чимало теоретичних надбань у сфері дослідження повсякденності. Соціальна філософія звертається до базових структур соціальних відносин, в яких укорінена можливість міжособистісного, міжетнічного спілкування. Герменевтична традиція, зокрема, активізувала методологічні пошуки в області комунікації та розуміння. При дослідженні повсякденності, останню розглядають як багатовимірну дійсність із позицій її онтологічного та гносеологічного впливу на людину, на процеси ідентифікації, що протікають на різних

соціальних рівнях. Подається онтологічне припущення, згідно з яким, повсякденність, як об'єкт аналізу, володіє багаторівневою структурою і є різноманітною у формах свого прояву.

Інша назва для повсякденності – це "життєвий світ" (World of Life, Lebenswelt, Le Monde de la Vie). Це поняття вживається у двох значеннях, а саме: перше, позначає специфічно людський світ, який сформовано культурою і наукою, на відміну від природи; друге – це дорефлексивний світ міжсуб'єктного існування. "Життєвий світ" протиставляється науковій, позитивістській, а також умоглядно-метафізичній спробі досягнути повсякденності людини. Е. Гуссерль, як засновник феноменології у ХХ ст., надає цьому терміну певної теоретичної ваги. У своїй праці "Криза європейського людства і філософія" він зазначає, що ця криза обумовлена забуттям того, що М. Гайдеггер називає "повсякденним буттям" (Alltäglichkeit des Daseins) [Гуссерль Е. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Е. Избранные работы. – М., 2005. – С. 445–459].

Першопочатково поняття "життєсвіту" вводиться для того, щоб відділити світ наочних, інтуїтивних даних від світу науки, які Е. Гуссерль характеризує як сферу конструктів, що принципово не можуть бути інтуїтивно даними. Теорія "життєсвіту" у феноменології виконує дві функції: теоретичну та діагностичну. Діагностична функція розкриває роль життєсвіту як основу процесу становлення наук Нового часу та супутнього до нього формування об'єктивістського способу мислення, як забуття тієї основи із якої вони (науки) виросли і, яку вони систематично передбачають в якості смислового фундаменту. Тут же Е. Гуссерль вказує на існуючу небезпеку для людського буття з боку об'єктивізму. Терапевтична функція теорії життєсвіту полягає у постулюванні останнього в якості відправного пункту для радикального самоосмислення. Тобто, життєсвіт тут постає початком шляху в напрямку до трансцендентальної феноменології. Вся об'єктивна наука Нового часу, будучи особливою теоретико-логічною практикою, з одного боку, належить до життєсвіту із всією його конкретністю, а з іншого – ця ж наука вибудовується на фундаменті життєсвіту. Е. Гуссерль формулює це наступним чином: "Життєсвіт є одночасно підґрунтям для "науково-істинного" світу і одночасно у своїй повній конкретності охоплює його" [Савин А. Трансцендентально-исторический характер понятия жизненного мира в феноменологии Гуссерля // Докса. – 2009. – Вип. 14]. Слід зробити зауваження, що тут життєсвіт вже не є корелятом суб'єктивно-релятивного наочного досвіду, але являється тотальністю, що охоплює суб'єкт, який живе у життєсвіті, із усіма його теоретичними та практичними діями, включаючи науку [Там же].

Повсякденність поняття універсальне і доволі глибоке, хоча донедавна вважалось "вигнанцем" у філософському дискурсі. Воно співмірне із гераклітівським становленням, тобто, ніде, ні в чому не відбувається до завершеності і охоплює у своєму потоці всю світобудову, проте, це не хаос, а вмістилище естетичного. Сучасність забула урок античності:

буття космосу є буттям речі і, одночасно, буттям одухотвореної речі – людини. У людини немає іншої повсякденності, окрім як повсякденності космічної. Саме це у найменших деталях усвідомив М. Гайдеггер. Його завдання було простим і водночас ризикованим – скинути метафізичну традицію і кризь мисленнєві конструкти знову побачити гранично прості основи Буття. Парадокс гайдегеріани полягає у тому, що Буття говорить через нас, котрі живуть у "балаканині" і закинутості, тобто у повсякденному говорінні. Отже, слід зруйнувати структури повсякденності і віднайти те, що живе у нас від Буття, його сутності та першооснови.

Реципієнти М. Гайдеггера, такі як Л. Франк, однозначно сприймали поняття Dasein, як термінологічно позначаюче повсякденність. І це не випадково, адже поле дослідження охоплювало такі полярності як Буття і буденність. М. Гайдеггер зауважує, що тут-буття є рівнозначним із буттям-у-світі і в той же час визначає модус повсякденності. Тобто буття і повсякденність мають однаково фундаментальний статус. Тут-буття є закинуте у повсякденність, проте воно "установлене" в напрямку до буття.

Повсякденність же, набуває неочікуваної глибини, і перетворюється у проблему метафізичну – у свого роду метафізику буденності. Слід розмежувати поняття "повсякденність" та "буденність". М. Гайдеггер зауважує, що: "Dasein живе не у власному, перш за все у повсякденності, саме власний світ і власне Dasein є найбільш далекими; першим даний саме світ, у якому дехто існує з іншими, і лише виходячи із нього можна більш менш правдиво вrostи у власний світ [Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 259–260]. Набуття "світу власного" зі сторони Dasein є межа останнього, те, до чого воно прагне. Проте на шляху становлення – повсякденність, часовий потік, який не виділяється структурно і тим самим не підлягає естетичному освоєнню. У контексті загальної концепції М. Гайдеггера, термін "повсякденність" є правомірним, у ньому акцентується саме часова, не темпоральна сторона тут-буття. Це вихолощена, зовнішня оболонка, "буття-до-смерті", прорвати яку може лише екзистенційний страх. Повсякденність позначає неконструктивне протікання зовнішнього часового потоку, який пропливає над товщею екзистенційних глибин людської сутності. У цей же час, буденність – це стан, в якому людина перебуває незалежно від протікання часу. Говорячи умовно, це сфера зниженого буття, позбавленого метафізичної основи та трансцендентальних глибин. Буденність є простором самореалізації практичного розуму, і саме у цьому просторі формуються установки та нормативи культури, моралі.

М. Гайдеггер показує, що в умовах повсякденності людина сама себе перетворює на об'єкт, який відокремлює Dasein від Буття. Стосовно ж буденності, вона володіє терапевтичною функцією. Тут існує культурна норма, яка володіє всемогутньою властивістю кодування і символізації сутності.

Отже, біля витоків дослідження феноменології життєсвіту стоїть Е. Гуссерль, який дослідив відношення понять повсякденність та життєсвіт. Онтологію повсякденності досліджував М. Гайдеггер.

ЕМАНСИПАЦІЯ ЯК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ У ТВОРАХ К. МАРКСА ТА Т. В. АДОРНО: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Більшість європейських країн I-ї третини XIX ст. вступило в таку фазу свого соціально-економічного розвитку, котра в новітній історії має назву індустріальної. Досі небачене піднесення комерційної та промислової активності призвело до суттєвих змін соціального укладу цих суспільств, що спричинило вихід на передній план історії двох соціально-активних класів, чиї життєві інтереси стосовно один одного були діаметрально протилежні – клас буржуазії, експлуататорів, та робітників, експлуатованих. Засновник істмату Маркс писав, що робітник, як продуцент матеріальних благ суспільства, поглибленням тодішнього розподілу суспільної праці був зведений до рівня бездушної машини. Існування робітника зводилося "до умов існування будь-якого іншого товару". Постулюючи принцип соціально-економічних взаємин буржуазного суспільства, Маркс пише, що закріплення продукту суспільної праці в деякому предметі, уречевлення в ньому – є уречевлення праці. "Здійснення праці є її уречевлення... Це перетворення праці на дійсність виступає як виключення робітника з дійсності, уречевлення виступає як утрата предмету та закріпачення предметом, освоєння предмета – як відчуження". Таким чином, за Марксом, відчуження праці від людини призводить, крім іншого, до того, що родова сутність людини, її природна та духовна складова, в умовах капіталістичного суспільства перетворюється на чужу йому сутність, на засіб для підтримки індивідуального існування. "Відчужена праця відчужує від людини її власне тіло, як природу поза нею, як і її духовну сутність, її людську сутність", – переконує Маркс. А оскільки від людини відчужена її родова сутність, що означає відчуження людини від людини, то в такий спосіб Маркс виводить принцип суспільного відчуження від будь-якої діяльності, як матеріальної, так і духовної. Він пише: "Те, що можна сказати про взаємини людини ... з продуктом своєї праці, те саме можна сказати стосовно взаємин людини з іншою людиною, а також і до праці та предмету праці іншої людини" [Маркс К., Енгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года]. Маркс визначає принцип буржуазної свободи, що легітимований інтересами буржуазної держави: "свобода є право робити все те й займатися всім тим, що не шкодить іншому. Кордони, в межах яких кожний може рухатися без шкоди для інших, визначені законом ...". Тож, за Марсом, мова ведеться про буржуазну емансипацію – свободу соціально-ізолюваної людини, як замкненої в собі монади. Натомість засновник істмату постулює інший принцип емансипації, суть якої в тому, що вона повертає людські стосунки до самої людини, усуваючи відчуження від праці у просторі суспільних взаємин. "Лише тоді, коли дійсна індивідуальна людина сприйматиме абстрактного громадянина держави і, в якос-

ті індивідуальної людини, у своєму емпіричному житті, у своїй індивідуальній праці, у своїх індивідуальних взаєминах стане родовою істотою; лише тоді, людина пізнає й організує свої "власні сили" як суспільні сили й тому не стане більше відокремлювати від себе суспільну силу у вигляді політичної сили, – лише тоді звершиться людська емансипація" [Маркс К., Енгельс Ф. К єврейському вопросу]. Соціальна емансипація здійснюється в русі соціально-діалектичних стосунків, перетворюючи робітництво – нову суспільно-провідну потугу, на суб'єкт історичних перетворень. Завершення I-ї Світової війни довело, що пролетаріат як "позначений суб'єкт" в умовах тотального панування ідеології уречевленого суспільства не може бути адресатом теорії соціальної емансипації, а постає слухняним інструментом будь-якої авторитарної влади в певній країні, котра суцільно охоплюється першою. Тодішні теоретичні твори представників Франкфуртського інституту соціальних досліджень, погляди котрих позначені передусім марксистськими інтенціями, вказують, що робітництво, втративши прагнення до суспільно-історичних змін, припиняє бути радикально налаштованим класом, що зумовлено певними соціально-антропологічними факторами. Один із очільників Франкфуртського гуртка – Т. Адорно, в одному із творів того періоду переко­нує, що вся передісторія людини, розглянута традицією попередньої "філософії історії" – речником об'єктивної раціональності, постає зумовленою до неї проторованим шляхом природної історії, а відтак сам індивід є детермінований природним приписом до панування над іншими людьми та над зовнішньою природою. Альтернативою даній традиції Адорно постулює своє бачення соціальної дійсності, що охоплена такою активністю, котра здійснюється через збільшення індивідуальних спонтанних проявів у площині соціального утворення. Адорно виводить людину на перший план історії як утілення такої дієвості, що має іншу сутність, на відміну від соціальної та фізичної природи. Мислитель диференціює буття на декілька світів або вимірів, стосунки між якими мають лише їм характерні властивості. Як такі виміри Адорно називає: світ зовнішньої природи, тобто власне фізичний світ; природу суспільності – вимір соціального життя. Наступне – це дуалістична природа людини, вимір, по-перше того, що можна назвати природою як "Thesis", яка походить від людського духу, і собою представляє особистісний внутрішній світ індивіда, його глибинне Я. Як на суттєво інакше індивідуальному духові, Адорно указує на тілесність людини – втілення поняття "Physis", репрезентуючи індивіда фізичною чуттєвою істотою, носієм комплексу рефлексів, що натуралізується тиском примусу обох попередніх світів, актуалізувавши соціальне я [Адорно Т. В. Ідея історії природи]. Соціальне я, продукт соціального буття, щодо которого ідеологія тотального усупільнення чинить владний тиск, підпорядковуючи його активність і відчужуючи його від індивідуально-духовного світу, історично реалізується як безликий та безвільний компонент соціуму, котрий у такий спосіб втрачає енергію свого становлення [Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения]. Глибинне Я, носій духовної сутності людини, постає чинником інди-

відуальної емансипації людини, що здійснюється засобом експлікації критичного мислення стосовно об'єктивних реалій уречевленого суспільства. Вимір індивідуальної духовності, як продуцент особистісної свободи, використовуючи негативну діалектику як методу аподиктичного осягнення дійсності, поширює принцип внутрішньої емансипації на зовні. Діяльність індивідуального духу, що відбувається в інтелектуальній площині, постає належною альтернативою зовнішній реальності, привносячи в суспільний контекст гуманізоване знання. Центральний принцип даного знання – необхідність усвідомлення цінності будь-чого інакшого. Це може здійснювати така духовність, носій якої ідентифікує себе подібним до чуттєвої стражденної природи інших людей. Таких фізичних істот, духовність яких не тотожна одна одній [Адорно Т. В. Негативная диалектика].

Е. А. Буйко, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
eabuyko@gmail.com

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ КОММЕРЦИАЛИЗАЦИИ НАУКИ

Современная наука выступает как большой бизнес. В нее вкладываются гигантские средства. Причин этому множество. Можно сказать, что это связано с самим характером тех социальных отношений, в которых мы находимся. Ученые нанимаются частными компаниями, у них могут быть контракты или гранты, которые создают все необходимые условия для проведения "заказных" исследований для частных компаний; многие ученые обладают своей интеллектуальной собственностью (патенты), некоторые из них начинают формировать собственные вновь созданные компании, чтобы трансформировать результаты исследований в товар. В конечном счете, все это приносит немалый доход. Заниматься наукой становится просто-напросто выгодно.

Но возникает вопрос: видоизменяет ли такой подход саму науку? Задаёт ли это какие-то рамки для научного исследования? Как модифицируются понятия объективности научного исследования, "истинности" достигнутых результатов; как трансформируются ценности научного исследования, в частности, честность, открытость, ответственность. Не становится ли научное исследование частичным и фрагментарным. Что происходит в сфере фундаментальных исследований: выполняет ли наука, свое, казалось бы, основное назначение поиска истины?

Заметим, что вопрос истинности научного знания возник здесь не случайно. В том общекультурном контексте, в который мы попали сегодня, он приобретает особое значение. Возможно, что дело не только в том, что мы живем в эпоху достигших своего пика товарно-денежных отношений (когда уже практически все продается и покупается); но и в том, что статус науки, а значит и понимание ее целей и задач меняется. В контексте современной философии трудно говорить о том, что наука занимается поиском абсолютной истины. Скорее, всякое научное исследование

дование представляет собой решение определенных проблем, и это решение, не является ни единственно правильным, ни единственно возможным. Важно лишь то, что есть задача и есть ее решение, решение не является ни истинным, ни ложным; оно просто работает или не работает. Таким образом, наука создает определенную картину мира, которая на данном этапе является для нас наиболее понятной и удобной, которая дает приемлемые ответы на наши вопросы и обладает возможностью объяснения фактов. Речь идет фактически о том, что понимает Л. Витгенштейн в "Логико-философском трактате" под "сеткой", Т. Кун под "парадигмальной наукой", Р. Карнап под "концептуальными каркасами".

Все это порождает определенные вопросы, в частности, в сфере образования. Если наука не занимается поиском непреложной истины, то фактически исчезает понятие объективности научного исследования (ученый ищет лишь решение, проблем и, понимая, что этих решений может быть множество, он выбирает то, которое является для него наиболее удобным). Но возникает опасность того, что мы попадем в ситуацию, когда наука станет лишь инструментом решения возникающих задач, иными словами она будет нацелена лишь на выполнение "заказа" частных компаний и корпораций. Это приведет к тотальной трансформации всей системы образования, которую мы имеем на данный момент. В России уже сейчас мы имеем дело с ситуацией резкого сокращения государственного финансирования сферы образования и возрастания влияния частного сектора. Появляется огромное количество негосударственных вузов, возникает "резкая диспропорция в подготовке специалистов" [Миронов В. В. Размышления о реформе российского образования. – М., 2011. – С. 20]. Все это ведет к неизбежному снижению роли фундаментального образования, к появлению сугубо практически ориентированных специалистов, каждый из которых владеет лишь определенным узким сектором той области, с которой ему приходится работать. Заметим, что речь не идет о том, чтобы остановить ход всех этих трансформационных процессов, представляется, что они носят intersubъективный, независимый от отдельных людей характер. Скорее, задачей в данной ситуации и на данном этапе является, в первую очередь, осознание происходящих изменений и тех проблем, которые могут в связи с ними возникнуть, а также своевременное и корректное видоизменение системы образования в соответствии с современными тенденциями.

В. В. Бурсевич, препод., БГМУ, Минск, Беларусь
victoriabursevich@gmail.com

"СЕМИОТИЧЕСКИЙ" ПОДХОД К ИДЕОЛОГИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Несмотря на существующее многообразие определений и концепций идеологии в философской традиции может быть выделено два ведущих подхода к определению и интерпретации данного феномена –

"критический" (негативный) и "нейтральный" (позитивный) подходы. "Критический" подход понимает под идеологией одну из форм "ложного сознания" и связывает ее с механизмами легитимации и поддержания властной диспропорции в социуме, соответственно, в понятие "идеологии" изначально закладывается негативный смысл. "Нейтральный" подход, менее широко представленный в социальных и философских исследованиях, опирается на программу "социального конструкционизма", т. е. рассматривает социум как продукт знаково-символической деятельности, а идеологию понимает как одну из символических форм культуры, обладающую позитивными социально-интегративными и культуросозидающими функциями. Тем не менее, для наиболее полного понимания идеологии необходимо учитывать потенциал обоих подходов. Подобный синтез позволяет учесть лучшие достижения подходов, как в построении теории, так и в анализе конкретных идеологий, а с другой стороны – избежать характерных для них методологических проблем.

Всестороннее исследование феномена идеологии с необходимостью предполагает рассмотрение взаимодействия идеологии и языка. Это связано с тем, что идеология, представляя собой совокупность основополагающих идей, норм и легитимирующих принципов, задающих групповую идентичность, всегда связана с конструированием символической реальности для социальной группы. Иными словами, производство идеологий является одним из способов символической деятельности человека, наряду с наукой, искусством, политикой и т. д. Признание этого влечет необходимость исследования специфики идеологического характера символической деятельности, с одной стороны, и исследования конкретных механизмов воплощения идеологических представлений в языке – с другой. Подобный подход к пониманию и анализу идеологии как знакового по своей природе феномена может быть обозначен как "семиотический" подход к идеологии. Следует отметить, что понятие "семиотический" в данном случае рассматривается в широком смысле, как синоним понятия "знаковый", без отсылки к философской семиотике, которая представляет собой лишь одну из методологических программ "семиотического" подхода. В философии предпосылки "семиотического" подхода к исследованию идеологии обнаруживаются достаточно рано, еще в Новое время. Однако его фундаментальные основания были заданы в рамках семиотических концепций культуры (В. фон Гумбольдт, Э. Кассирер, Э. Сепир, Б. Л. Уорф, К. Гирц, К. Бёрк) и социальной теории (П. Бергер, Т. Лукман, Г. Гарфинкель, И. Гофман). Данные исследователи, не занимаясь непосредственным анализом идеологии, создают теоретические основания для "семиотического поворота" в понимании идеологии и формирования развитых направлений, анализирующих взаимосвязь идеологии и языка.

Первые развернутые системы понимания идеологии с точки зрения ее знаковой природы формируются в 1960–1970 гг. в философской семиотике (Р. Барт, Ю. Кристева, М. М. Бахтин, Тартуско-Московская

школа, У. Эко). Спецификой рассмотрения данной проблемы в семиотике оказывается замыкание исследователей на формальной стороне анализа, т. е. на исследовании форм передачи идеологии посредством семиотического кода и текста. В философской семиотике можно выделить два определяющих этапа в развитии теории идеологии: на первом этапе идеология рассматривается посредством понятия "вторичных" знаковых систем, надстраивающихся над обыденным языком; на втором – для понимания механизмов функционирования идеологии вводится понятие "текст", призванное подчеркнуть сосуществование в культуре множественных, противоречивых идеологий. Кроме того, следует выделить два различных вектора в понимании идеологии, представленных западной и русскоязычной ветвями семиотики, акцентирующими, соответственно, "критический" и "нейтральный" подходы к ее пониманию. Несмотря на то, что в семиотике были сформулированы первые развернутые семиотические концепции идеологии, ее методология оказывается неспособной осуществить комплексный анализ языковых механизмов функционирования идеологии в социуме, поэтому она постепенно сменяется иными исследовательскими программами.

Начиная с 1970-х гг. дискурс-анализ становится одним из ведущих направлений в исследовании знаковой природы идеологии и ее связи с языковыми практиками, т. е. дискурсами. В дискурс-анализе происходит радикальная трансформация методологии анализа идеологии по сравнению с философской семиотикой. Можно констатировать поворот от формального исследования структуры идеологии к исследованию прагматики, стратегий, т. е. сложных процессов производства, восприятия и конвертирования идеологий социуме. В определении понятия "идеология" в дискурс-анализе необходимо отметить постепенную замену радикально "критического" и "нейтрального" подходов, развиваемых, соответственно, школами М. Пешё и Э. Лакло – Ш. Муфф, органичным сочетанием обоих подходов в критическом дискурс-анализе. В своих методологических основаниях дискурс-анализ характеризуется конструкционистским подходом к пониманию социума; акцентом на междисциплинарности; признанием многоуровневости, рекурсивности и опосредованности взаимосвязей идеологии и языка.

"Семиотический" подход к идеологии, предлагаемый современными направлениями дискурс-анализа, обладает огромным эвристическим потенциалом. Данный методологический подход, во-первых, позволяет на уровне знака найти связующее звено между идеологией как макро-социальной структурой и конкретными идеологическими практиками, между коллективным и индивидуальным сознанием. Во-вторых, он предоставляет методологический и концептуальный аппарат, как для развития теории идеологии, так и для анализа языковых механизмов функционирования совершенно конкретных социальных идеологий. Однако в то же время с "семиотическим" подходом, фундаментирующим современные дискурс-аналитические исследования, связан ряд пока не решен-

ных методологических трудностей. К наиболее важным среди них необходимо отнести соединения "реалистской" и "конструкционистской" исследовательских программ; обоснование междисциплинарного синтеза; а также объединение макро- и микроуровневой анализа идеологии.

Т. І. Бутченко

СОЦІАЛЬНЕ ПРОЕКТУВАННЯ ЯК ІНТЕГРАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН БУТТЯ ЛЮДИНИ

У практичному плані актуалізація теми доповіді зумовлюється суспільною потребою з розв'язання надскладних завдань із творення суверенної, правової, демократичної та соціальної держави. Новітня історія виявляє слабкість проектної основи прийняття державних рішень, програмування та планування соціального розвитку українського суспільства. Принаймні, згадуючи глибину кризи, якої зазнала Україна у 1990-ті роки і від якої вона не може і досі оговтатися, може скластися враження про вкрай низький рівень проектної культури як вітчизняних політиків, так і простих громадян. У зв'язку з цим під сумнівом опиняється і їхня здатність виступати суб'єктами цілеспрямованих колективних дій із досягнення соціально значущих результатів: вона виявляється явно недостатньою для забезпечення адекватної відповіді на виклики сучасності.

Насамперед, йдеться про те, що прискорення соціального розвитку зменшує можливості використання традиційних моделей вирішення тих або інших суспільних проблем. За умов збільшення динамічної багатоманітності соціального буття стає дедалі важче спиратися на досвід минулого, а натомість все частіше виникає потреба у принципово нових рішеннях. Разом з тим актуалізується проектна діяльність, що пов'язано "зі станом сучасної цивілізації, яка маніфестує зростання соціальної небезпеки помилки і тому затверджує необхідність проектного випробування усього нового" [Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – С. 179]. Виступаючи альтернативою утопізму й інструменталізму, проектування в цьому разі є не просто формою розвитку сучасного суспільства, але неодмінною умовою його виживання.

Поняття "соціальне проектування" може бути визначено як творча мисленнєва діяльність із конструювання в семіотично-нормативній площині, відкритій упорядкованим інтерпретаціям, завершених, здійснених, динамічно-діалогічних, конструктивно та функціонально цілісних ідеальних моделей нових форм відновлення паритетного режиму функціонування або розвитку певної сукупності суспільних відносин за конкретно-історичних умов визначеного часу та простору на підставі синтезу теоретичних знань і практичного досвіду певного соціального суб'єкта. В цьому сенсі соціальне проектування виступає передумовою і наслідком становлення соціального як форми буття людини як суб'єкта. Відповідно до цьо-

го соціально-проектна діяльність відіграє роль інтегральної форми суб'єктної самореалізації людини, яка специфічно переломлюється:

- в економіці: 1) об'єктом є сукупність економічних відносин, що характеризуються визначеністю в просторі і часі, проблематичністю функціонування або розвитку з точки зору незадоволеності економічних потреб та інтересів соціальних суб'єктів; 2) спрямоване на зміцнення або трансформацію відносин власності на шляхах узгодження потреб та інтересів окремого економічного суб'єкта, суспільства та держави; 3) пов'язане з державно-правовим закріпленням певної моделі власності як міри економічної свободи соціальних суб'єктів; 4) характеризується високим ступенем використання математичних і природно-наукових способів знакового опредметнення проектних задумів;

- у соціальній сфері: 1) об'єктом є сукупність соціальних відносин, що характеризуються визначеністю в просторі і часі, проблематичністю функціонування або розвитку з точки зору незадоволеності потреби соціальних суб'єктів у забезпеченні динамічної цілісності окремих соціальних спільностей і суспільства в цілому; 2) є формою зняття матеріально-виробничої предметності економічних інтересів у ході визначення рефлексивної міри творення соціальних зв'язків і, тим самим, розкриття соціальної суб'єктності людини; 3) як форма соціальної самоорганізації, визначає зміст і спрямованість державної соціально-проектної діяльності; 4) відзначається гнучкістю способів і форм семантично-нормативного вираження;

- у політиці: 1) об'єктом є сукупність визначених у просторі і часі суспільних відносин, що розгортаються у зв'язку з оволодінням, збереженням та реалізацією державної влади; 2) відзначається сутнісною спрямованістю на конструювання ще не існуючих форм відновлення конкретно-історичної міри єдності відносин панування та легітимації; 3) має результатом здійснені, завершені, конструктивно та функціонально цілісні моделі політичних відносин, в яких відтворюється конкретно-історична міра єдності примусових та ідеологічно-моральних засобів мобілізації загальносоціальної політичної волі, а будь-яка спроектована функція державної влади відповідає конкретній суспільній потребі; 4) застосовуються авторитетно-нормативні способи збереження інтерпретаційної відкритості семіотично-нормативних засобів опредметнення проектних задумів;

- у духовній сфері: 1) об'єктом є сукупність визначених у просторі і часі суспільних відносин, що розгортаються у зв'язку зі спеціалізованим виробництвом, поширенням і споживанням духовних цінностей; 2) провідними засобами є філософська і наукова розробка онтологічних, гносеологічних, аксіологічних та праксеологічних засад пізнавально-конструктивної діяльності; 3) семантичне оформлення виявляється тісно пов'язано з використанням філософських категоріальних диспозицій і науково-теоретичних концептів; 4) втілюється в морально-нормативному впорядкуванні суспільних відносин та смисложиттєвому програмуванні їхніх учасників.

Резюмуючи викладене, можна представити соціальне проектування як складний і розгалужений різновид духовно-конструктивної діяльності, потенційно і актуально присутній у всіх провідних сферах соціального буття людини. Проявляючись там у специфічних формах, він водночас зберігає загальнонародову діалогічну субстанціональність соціально-проектної діяльності в цілому, яка забезпечує своєрідне рефлексивне сполучення суб'єкта соціального управління і самоорганізаційних потреб його об'єкта, їхній взаємоперехід і взаємозбагачення.

У. Винник, студ., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ

КРИТЕРІЇ ЛЮДИНОВИМІРНОСТІ ТЕХНІКИ

Сьогоднішня ситуація у глобалізованому світі оцінюється багатьма авторами як кризова, що вимагає нового переосмислення людини. Спостерігається розчинення індивіда у штучно створених, технічних процесах, які призводять до зникнення його своєрідності, оригінальності, тому виникає потреба виявлення критеріїв вимірювання техніки з позицій гуманізму.

Поняття "гуманізму" тісно пов'язане з поняттями "людського" та "людяного", адже для першого воно є ключовим, онтологічним сенсом. Тобто, якщо говориться про гуманізм у контексті людини та техніки, то маються на увазі, передусім, людиновимірні критерії оцінки того чи іншого технічного явища. При цьому слід враховувати, що людиноподібне не є тотожним людиновимірному.

Протагорівська теза про "людину як міру всіх речей" на сьогодні наповнюється новим змістом та вимагає сучасного тлумачення, адже речі самі по собі є нейтральними та набувають своїх якостей тільки через відношення людини до них та навпаки, оскільки будь-яка форма суспільної свідомості – релігія, наука, політика, мораль тощо – виникає виключно через людину.

Проблемою співвідношення людини та техніки займалися чимало як західних, так і російських філософів. Зокрема, М. Бердяєв підкреслював, що, з одного боку, техніка дає кращі умови, можливості для життя людини, оскільки, створюючи техніку, людина підкорює собі природу, стає співтворцем світу. Це зумовлює її почуття свободи, всемогутності як здатності до панування над навколишнім середовищем, адже техніка звільняє людину від певного роду занять, які на сьогодні виконує машина. Однак, з іншого боку, виникає явище протилежного характеру: техніка обмежує людину, вона диктує свої умови, правила, тобто, ставить людину в певні рамки. Відтак, особистість стає все більш залежною від штучно створеного нею світу та не може вже жити поза техносферою.

М. Бердяєв відзначав, що техніка завжди є засобом, знаряддям, а не метою. Не може бути технічних цілей життя, можуть бути лише технічні засоби, цілі ж життя завжди орієнтують на сферу духу. Одне із визна-

чень людини як homo-faber, тобто, як істоти, що виготовляє знаряддя, уже свідчить про підміну цілей засобами життя. Хвороби сучасної цивілізації породжуються невідповідністю між душевною організацією людини, успадкованою з інших часів, і новою, технічною, механічною дійсністю, від якої вона не може втекти. Технічна цивілізація за своєю сутністю імперсоналітична, вона не знає і не хоче знати особистості, яка у всьому протилежна машині. Особистість – це, перш за все, єдність в різноманітності і цілісність, вона із самої себе покладає свою ціль, вона не згодна бути перетвореною в частину, засіб чи знаряддя. Але технічна цивілізація із технізованим, автоматизованим виробництвом вимагають, щоб людина була їх частиною, перестала бути особистістю. Мислитель підкреслював, що трагедія полягає у повстанні творіння проти свого творця. Організація, пов'язана з технікою, має тенденцію і самого організатора перетворити з організму в машину, адже більше не підкорюється йому. Це приклад суперечливості співвідношення "людина-техніка", яке проявляється в тому, що людина з ролі творця та користувача перетворюється в раба стехнізованої реальності. У статті "Людина і машина" М. Бердяєв відзначив, що людині вдалося викликати до життя, реалізувати нову дійсність. Філософ зауважив, що це – показник величезної могутності людини, який вказує на її творче та царське покликання у світі, але, вважає Бердяєв, це також є проявом її слабкості, схильності до рабства.

Мислитель був упевнений, що людина не повинна підкорюватися тому, що є нижчим за неї, тому, творцем чого є вона сама. Так, безперечно, з одного боку, техніка носить позитивний характер, адже вона – прояв творчого начала, величної сили людини. Проте, з іншої сторони, людина у світі техніки втрачає саму себе, її дух стає слабким, вона губить можливість споглядати Бога та божественне, втрачає Бога в собі, а, отже, і себе, як Богоподібну особистість.

Тому М. Бердяєв наголошував, що техніка сама по собі є нейтральною, але найвищою цінністю для себе її робить сама ж людина ціною власної свободи. Необхідно змінити ставлення до штучно створеного світу, який завзято пропонує однобічність, формалізм, шаблонність мислення і знищує, таким чином, одну із основних особливостей людини, руйнує її сутність – творчість – найсуттєвішу ознаку відмінності людини від всього живого.

Мислитель наполегливо твердив, що людина не повинна відмовлятися від технічних здобутків цивілізації, повертаючись, тим самим, назад у минуле. Однак, її завдання полягає в тому, щоб не втрачати своє півне становище в світі, свою свободу, творчі здібності, врешті-решт, не загубити себе як особистість, віддавши світову ієрархічну першість штучно створеним об'єктам, адже "у цивілізації вичерпується духовна енергія, згасає дух – джерело культури. Тоді починається панування над людськими душами... магічного царства машинності й механічності" [Бердяєв Н. А. Смысл истории. – М. : Мысль, 1990. – С. 172]. Духовність людини, згідно з Бердяєвим, є визначальною у співвідношенні людини

та машини. Філософ глибоко переймається проблемою втрати людиною можливості виконувати своє покликання – творчо "перетворювати" світ. Однак, очевидно, що чим розвиненіша особистість духовно, тим більше вона буде використовувати техніку для свого подальшого духовного росту, фізичного вдосконалення, морального піднесення. У цьому й полягає суть людиновимірності техніки, основним критерієм якої можна виокремити духовність самої людини: вона не змінюватиме себе, бо цього вимагає від неї технічна цивілізація, а, навпаки, вона використовуватиме машину задля свого ж блага, як засіб, інструмент досягнення високої, Божественної мети.

Л. В. Горохова, асист., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

СОЦІАЛЬНІ СТРАХИ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

XX – початок XXI століть багаті не тільки на досягнення й тріумфи. Людство запам'ятає цей етап розвитку як гіркий досвід історії, як період великих і малих соціально-політичних катаклізмів та потрясінь. Сотні видів рослин і тварин безслідно зникли з ареалу Землі. Мільйони "неповноцінних" людей, народжених в останньому столітті. Висихаючі моря і річки, озонові дірки і кислотні дощі – усі ці "досягнення" останнього століття є джерелом страхів сучасної людини. Переживши дві світові і низку регіональних воєн, масові голодомори і репресії, атомні бомбардування і геноцид, насилля, техногенні катастрофи та природні катаклізми, суспільство стає свідком, а інколи, навіть учасником нових потрясінь.

Послух зі страху у другій половині XX століття, особливо після II світової війни, перестав бути чинником організації та виховання і став маркером суспільної дезорганізованості. Можемо зауважити на тому, що суспільна функція страху сьогодні є амбівалентною. Зокрема, сигнально-орієнтаційна функція за страхом зберігається, але більшість сучасних небезпек ледь помітні і нечутливі. Соціалізуюча функція страху перебуває у залежності від зигзагів політичного курсу країни та ідеологічних пререференцій, які у зв'язку, наприклад, з циклічністю виборчого процесу, можуть змінюватися досить швидко. Баланс між впевненістю і страхом настає тоді, коли катастрофізм стає усвідомленою складовою суспільної свідомості. Страх як стан психіки і як культурологічний синдром масових настроїв дозволяє припустити, що суб'єктивні та об'єктивні виміри страху мають подібну психофрактальну структуру.

Іноді соціальні страхи можуть перебувати у контрфазі до базових страхів, і тоді вони частково гасять загальне нервово збудження. Або ж навпаки, можуть резонансно підсилити переживання і, що називається, "підірвати ситуацію". Цим із давніх-давен користуються політики, у гіршому разі намагаючись розв'язати "маленьку переможну війну", щоб відвернути увагу від проблем своєї ліберальної імперії, або ж, налякавши загрозою громадянської війни, змусити націю згуртуватися.

Сьогодні складаються дедалі сприятливіші умови для виникнення й посилення ще одного різновиду соціального страху: втрати ідентичності. Як неодноразово зазначалося в літературі (див. У. Бек, М. Кастельс, М. Козловець, В. Лях, Р. Робертсон) глобалізація породжує в людей природні побоювання втратити своє історичне коріння: національну ідентичність, мову, культурні й релігійні традиції. Нація ніде у світі не є однорідним субстратом. Тому будь-які інформаційні хвилі, які генеруються всередині нації, поширюються вкрай нерівномірно – відповідно до щільності середовища. Те саме стосується і колективно пережитих емоцій. Якщо емоція базова – страх, радість, гнів, надія, то включається механізм психічної індукції, за якого відбувається взаємне зараження емоціями. Та, на відміну від релігійних проповідників, які для навіювання страху експлуатують ту саму думку про неминуче покарання за гріхи, політики, які періодично залякують людей, змушені звертатися до конституції й законів.

Доречно пригадати слова Р. Робертсона про те, що "національна держава у сучасній ситуації стає надто великою для вирішення маленьких проблем і надто маленькою для вирішення великих проблем" [Robertson R. Globalization: social theory and global culture. – London : Sage, 1992. – Р. 29]. Дійсно, національний статус є загальноновизнаною цінністю політичного життя нашого часу. Найбільш загрозливим є те, що глобалізаційні процеси послаблюють принципи розвитку незалежних держав, їхньої ідентичності, тому страх втрати ідентичності становить приблизно однакову загрозу українцям та іншим етнічним групам в Україні. Він ще не досить актуалізувався, і пов'язаний із дедалі сильнішим напливом в Україну вихідців із країн "третього світу". Згаданий процес вписується у загальносвітову схему зміни міграційних потоків. Якщо раніше протягом століть представники європейської раси поширювали свої впливи і присутність на країни Азії, Африки, Америки, Океанії (у деяких випадках, як у США, Канаді, Австралії, цілковито витіснивши автохтонних представників), то з другої половини ХХ століття розпочалися і стають дедалі сильнішими зворотні процеси переселення все більших груп азійського, африканського, латиноамериканського населення до європейських країн. У деяких із них частка таких іммігрантів стала вже досить значною (турки в Німеччині, араби у Франції), що спонукає частину громадян і політиків відчувати й висловлювати чимале занепокоєння із цього приводу. Особливо це спостерігається на тлі явного зниження природного приросту корінних "старих" націй. Фактично сьогодні, національні держави, в їхньому класичному розумінні, вже не в змозі повною мірою забезпечити власний суверенітет. Позаяк 100–150 років тому вони базувалися на фундаменті суто етнічності (мова – культура – територія), нині ж цю функцію виконує синтез політичних, економічних, ціннісних, культурних, ментальних, інформаційних засад. Можливо, саме тому ХХІ століття стане для людства добою конкуренції ідентичностей або культурно-цивілізаційних платформ.

Проте, страх перед втратою своєї культурної "ідентичності", на думку М. Козловця [Козловець М. Національна ідентичність у контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз : дис. ... д-ра філос. наук / Микола Адамович Козловець ; Київський національний університет імені Т. Шевченка. – К., 2004], не може бути ототожнений лише зі зростаючою вестернізацією. Розквіт культури завжди супроводжувався запозиченнями, це було притаманне античності, середнім вікам і сьогодні відбувається те ж саме: проникнення могутнішого культурного середовища у менш потужне. Скажімо, страх перед зовнішніми впливами призвів до крайньої форми ізоляції Бірму (М'янма) в Азії і Албанії (до середини 90-х рр. XX ст.) в Європі, що обернулося для декількох поколінь культурною і науковою відсталістю. Навіть спроби таких розвинених країн, як Франція, дещо замкнутися на собі мали для французької культури переважно негативні наслідки. Але вихід все-таки існує. Один із способів протистояння процесам вестернізації, а, можливо, й один із засобів подолання страху втрати ідентичності пропонує І. Мільчін. Він зазначає, що "протистояти впливові вестернізації можна лише шляхом створення привабливішого культурного оточення, а не його заперечення чи деякої форми ізоляції" [Мільчин І. Культура как фактор американского глобального влияния // Философские науки. – 2003. – № 3. – С. 30].

Страх, як і його власник – людина, постійно змінюється, набуває нових амбівалентних форм, і, найістотніше – він є атрибутом цивілізаційної відповіді людства на історичні виклики, що постають перед ним. Можливо саме тому вчені називають нашу епоху "століттям страху" або "сторіччям тривоги", вважаючи, що це почуття викликане усвідомленням сьогоденних проблем, відмовою від базових духовних цінностей і швидкістю соціальних змін, пронизує чи не всі сторони нашого життя. Інколи страх і тривога досягають критичної межі, виявляючись на клінічному рівні. Але найчастіше людина звикає до своїх страхів, не знаходячи можливості від них позбутися.

С. М. Гребінь, здобувач, ЗНУ, Запоріжжя
sniberg@rambler.ru

ДИТИНА НА ГРАНІ НЕБУТТЯ

Дитинство людини порівняно недавно стало цікавити дослідників. Лише у другій половині 20 століття стали з'являтися педагогічні, соціологічні, психологічні, фізіологічні та інші дослідження дитинства, які висвітлювали цей феномен традиційно з якогось одного боку, наприклад, зростання чи розвиток, виховання чи психологічний стан дитини. Серед дослідників слід виділити таких, як К.-Г. Юнг, І. С. Кон, Д. Б. Ельконін, Е. Еріксон, М. Мід, Д. Й. Фельдштейн, С. М. Щеглова, Л. Г. Кураєва, Л. В. Українець та ін.

Сьогодні, у 21 столітті, на нашу думку, ні для кого немає сумніву, що дитинство – це складний соціокультурний феномен, який має культур-

но-історичну природу, який переосмислити потрібно цілісно, в тому числі і в історичному розвитку різних культур.

Розглянемо відношення до дитинства в архаїчних культурах. Архаїчна культура є культура родова, культура при-родних зв'язків – між людьми і людьми, людьми і навколишнім світом, видимим і невидимим. Об'єднуюча всіх спорідненість виливається, еманує із родонаачальника в його безпосередніх, як і він, нащадків, які обожнюються. Етимологічно "спорідненість" походить від Роду – найдавнішого слов'янського божества, яке маніфестує силу природи, що народжує, творить плоди [Шуклин В. В. Русский мифологический словарь. – М. : Изд-во ИРРО, 2005. – С. 314]. Бог Род як би продовжується у своєму роді, у своїх нащадках, пов'язуючи їх у ціле. Аналогічні йому божества ми знайдемо практично в будь-якій давній міфології. Біблія називає такі уявлення язичницькими, оскільки в кожній мові, в кожному племені саме свій родонаачальник вшановується вищим з богів, з чого легко робиться висновок про особливу божественність і самого племені.

Яким було відношення до дитинства в період язичництва? Як тільки ми підходимо до виявлення місця і сенсу дитинства в язичницькому світобаченні, не може не впасти в око факт жертвопринесення дітьми, який поширився в архаїчній культурі.

Відразу ж виникає колізія з існуючим твердженням про нібито природну властивість любити дітей, яка сидить в самій людській природі. Звичайно, сучасне просвітництво може послатися на дикість "передлюдини", яка не встигла зняти звірині пута. Ідеологія прогресу дозволяє зверхньо дивитися на природу, на минуле, на інші культури. Ми постараємося виходити у своїх оцінках із ідеї нехай відносної, але істотної несумірності культур, що вимагає розуміння їх перш за все зсередини. Не варто захоплюватися і тієї метафорою, що дитинство – давнина людства. Більш того, "відкриття "примітивних" систем дитячого виховання ясно показує, що примітивні спільноти не відносяться ні до дитячих стадій людства, ні до відхилень, які викликані затримкою від гордих прогресивних норм, що втілюються нами. Вони являють собою досконалу форму зрілого людського життя, гомогенність і проста цілісність якої цілком могли б викликати у нас в ряді випадків почуття доброї заздрості" [Эрик-сон Э. Г. Детство и общество. – СПб. : Ленато ; АСТ ; Фонд "Университетская книга", 1996. – С. 166].

Сказане не повинно заважати перевазі тієї чи іншої культури, але повинно заважати застосуванню шкал, вироблених в одній культурі, до феноменів, які мають смисл тільки в іншій культурі. Так, жертвопринесення дітьми має свій і досить глибокий смисл у язичницькій культурі, саме в культурі, а не "передкультурі" "передлюдини", яким би жахливим не був сам факт убивства немовляти по ціннісній шкалі, виробленій нашою культурою. Перш ніж визнати язичництво неприйнятним, потрібно не тільки на словах визнати, що воно інше і що воно діє не стільки за "недорозвиненістю", за недомислом, а цілком осмислено. Тільки смисли ці – інші, не наші, чужі нам, а тому часто закриті для нас.

Спочатку зупинимося на тому, кому чи чому несе свої жертви язичник. Це демони, духи, боги... Але чому вони настільки кровожерливі? Щоб відповісти на поставлене запитання, потрібно розібратися в їхній природі.

Боги, духи, демони, дракони та інші персонажі язичницької міфології є хтонічними істотами, тобто такими, що уособлюють сили, які ховаються щодня за видимою оболонкою буття, які живуть на межі сумірної людині сфери буття з інобуттям, наприклад, царством мертвих, яке можна назвати небуттям. Міць небуття непорівнянна з силами буття. Все існуюче чекає неминучий провал у небуття, але з нього ж і знову все виникає.

Небуття для язичництва – не просто відсутність буття. Воно – корінь буття. Тому в язичницькій культурі і смерть – не смерть, а відхід, перехід, і народження – не народження, а також перехід, прихід у вічному обертанні Колеса Життя. "Всі відомі матеріали одностайно свідчать про те, що умертвіння старих не вважалося ні злочином, ні аномалією, так як у людини була перспектива нового відродження: "Перед смертю старий говорив онучці, щоб вона росла, виходила заміж, а він народиться від неї" [Ерёміна В. И. Ритуал и фольклор. – Л. : Наука, 1991. – С. 30]. Якщо помирав новонароджений, говорили так: "Пройшов повз, не захотів залишитися" [Там же. – С. 37].

Для архаїки майбутнє вбудовано в круговорот, воно є продовженням сьогодення, яке є продовженням минулого.

Небуття, Ніщо – витік, таємниця, сила і мета буття. Буття у владі Ніщо. Ніщо викликає страх, але найбільше за все – шанування, поклоніння, а часом і розчулення. Ніщо вимагає обережного і вивіреного поводження з собою. Тому всяке звернення до нього занурене в суворо дотримуваний з покоління в покоління ритуал. З Ніщо не жартують: його потужність може обрушитися на кого завгодно.

Людське немовля, будучи наслідком безпосередньої або, що набагато частіше, опосередкованої еманациї, ще не встигло як слід увійти у світ живих, воно ще повно тим, звідки воно, в дитинці ще багато хтонічного, через яке докотилася в плоть і крові еманация Першоніщо, її імпульс. Стан, помічений в образі дитини як "ще-невідокремленість від небуття, але все ж буття", ми можемо також назвати "ще-невідокремленість від буття, але все ж небуттям".

Цікаве і жахливе свідчення повідомляє К. Леві-Строс. Дивовижне не тільки з точки зору нашої моральної шкали, а перш за все з позицій самої язичницької онтології. Мова йде про південноамериканських індіанців мбайя. "Це суспільство ставилося дуже неприязно до тих почуттів, які ми вважаємо природними; воно зазнавало, наприклад, відразу до відтворення потомства. Аборти і дітовбивство вважалися майже звичайною справою, так що відтворення групи відбувалося головним чином за рахунок усиновлення, а не народження. Тому однією з цілей військових походів був видобуток дітей" [Леві-Строс К. Печальные тропинки. – М. : Мысль, 1984. – С. 80]. З точки зору мбайя, немає нічого поганого в

тому, що, вбивши дитину, повертають її тим, кому вона по-справжньому і належить, – хтонічним силам, які уособлюються язичницькою свідомістю в образі чудовиськ. Це повернення немовляти чудовиськам – справжнім господарям. І тому вони чудовиська, що головне в них – чудо, вихід за межі буття, безпосередня причетність до Ніщо. Дитя – лише дар Ніщо.

Кровожерливість язичницьких потвор є прояв їх схильності до у-Ніщо-йнення, їх схильності до Ніщо, прояв їх схилення всього того, що існує до Ніщо, до споконвічного, прихованого, до справжнього.

Отже, для язичницької культури істина дитинства не в ньому, воно – приготування, розташоване на межі небуття і буття. Якийсь період дорослі відчують до новонародженого містичний страх як до явища Звідти, називаючи його "нечистим". До ініціації дитя – парія свого суспільства, своєї культури.

Ю. О. Грикун, викл., КНЛУ, Київ
kaori@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦІЇ ЯПОНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Феномен глобалізації, що є наслідком міжкультурної комунікації, можна розглядати як сполучення цілої низки процесів, що часом є суперечливими. Результатом міжкультурних контактів є взаємодія культур. Безперечно, для будь-якого суспільства вищезгадані культурні контакти мають як позитивне, так і негативне значення, адже з одного боку вони сприяють взаємному збагаченню культур, зближенню народів, а з іншого – існує загроза втрати тією чи іншою спільнотою власної культурної самобутності. Зміни культурної ідентичності є одним з проявів зазначених процесів.

Таким чином, очевидно, що однією з нагальних проблем у світі, що глобалізується, є проблема збереження національної, культурної ідентичності, адже у період всеохоплюючих трансформацій все частіше згадуються такі явища, як "identity crisis" ("криза ідентичності") або "identity vacuum". Феномен глобалізації є своєрідною призмою, крізь яку можливо по-новому осмислити поняття, що у сучасну епоху набули нового відтінку або ж дещо іншу інтерпретацію. У цьому зв'язку Японія являє собою надзвичайно цікавий об'єкт для дослідження.

Проблема ідентичності стала спільною темою для соціальних наук у 90-х рр. XX ст. Саме цей період визначається дослідниками як такий, коли в Японії з'явилась велика кількість "каталізаторів" фундаментальних змін. Голландський японознавець Р. Т. Зегерс під "каталізаторами" розуміє процеси, що призводять до змін. Адже за визначенням, зміна являє собою інституціоналізоване відхилення від звичного, що реалізується за допомогою каталізаторів, стимулів (приміром, низка фундаментальних змін в японському соціумі призвела до Реставрації Мейдзі в

середині XIX ст.). Теперішня соціально-економічна ситуація в Японії така, що деякі з головних галузей суспільства перебувають у фазі фундаментальних змін або в їх очікуванні. Концепт "зміна" тут вживається нейтрально – без будь-якого позитивного або негативного забарвлення, однак здебільшого він має позитивну конотацію.

Р. Т. Зегерс відзначає, що каталізатори змін та основні структурні проблеми можна віднайти у більшості сфер японського сучасного суспільства. Дослідник виділяє чотири основних сфери, у яких поточні зміни могли б розцінюватися як маркери майбутнього "нової" Японії:

- Бізнес і технології;
- Політика, управління й дипломатія;
- Соціальна сфера;
- Національна ідентичність [Segers Rien T. A New Japan in the twenty-first century. Introduction to a changing nation // A New Japan for the Twenty-First Century: An inside overview of current fundamental changes and problems / Rien T. Segers, ed. – London ; N. Y. : Routledge ; Taylor and Francis Group, 2008. – P. 13–14].

Ідентичність або зазнає змін, або набуває відтінків, що не є притаманними даній культурі, під впливом глобалізаційних процесів. Тож не зайвим буде зауважити, що згідно із сучасними теоретичними дослідженнями ідентичність визначається як структура, якій властиво змінюватися.

Говорячи про зміни у сучасній Японії, російський японознавець В. Рамзес здебільшого акцентує увагу на їх негативній забарвленості відносно моральних цінностей японців, які являють собою інтегруюче начало для суспільства та його інститутів. Дослідник слушно зазначає, що глобалізаційні процеси дедалі більше посилюють "ерозію", що спостерігається на всіх соціальних рівнях – на сімейному, на рівні фірм та на загальнодержавному. Якщо розглянути останнє детальніше, то можна констатувати на кожному з вищезазначених рівнів такі трансформації:

- *На рівні сімейному* спостерігаються: поступова нівеляція повноважень чоловіків, що є главами родин; укріплення статусу жінок; пом'якшення командного ставлення батьків до дітей; зниження бажання нащадків доглядати за літніми родичами;
- *На рівні фірм* спостерігаються: деградація патріархальності побуту у фірмі в міру відходження систем довічного найму й оплати за віком; згасання відчуття фанатичної відданості персоналу до компаній-наймачів; зростання мобільності робітників як вільних агентів ринку праці;
- *На рівні загальнодержавному* спостерігається поширення скептичного ставлення громадян до перспектив країни, тобто знижується національна амбіційність [Рамзес В. Глобализация стучится в дверь // Япония: собрание очерков "вслед за кистью" (дзуйхицу). – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2000. – С. 35–36].

Очевидно, що зміни ідентичності зумовлені соціальними змінами, напрям яких визначається протиріччям між потребами в універсальних

глобальних цінностях і вимогою зберегти власну самобутність, що можна кваліфікувати як зіткнення ідентичностей. Зміни традиційного укладу, втрати та набування нових ідентичностей стають причиною кризових явищ для національної та культурної ідентичності, кордони яких також зазнають змін внаслідок глобалізаційних процесів. Як видно з вищезазначеного, в японському суспільстві розпочався процес відходження від традиційного устрою на усіх соціальних рівнях. До того ж зауважується, що дедалі більша залежність від інформатизації спричиняє явище "атомізації" у суспільстві, внаслідок чого вбачається можливим мимовільне поступове "розчинення" моральних цінностей, його етичних основ, втрати відчуття належності до єдиної нації. Вищесказане є свідченням того, що глобалізаційні процеси знижують здатність як окремих спільнот, так і індивідів, зберігати базові цінності. Таким чином, проблема ідентичності на разі має надзвичайну актуальність, зокрема, у сучасному японському соціокультурному дискурсі.

А. П. Гриньків, асп., КНУТШ, Київ
grinkiv@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ЗУМОВЛЕНІСТЬ ДИСКУРСУ РЕЛІГІЙ

Сучасне суспільство, всі елементи його структури ми можемо уявити як складну комунікативну систему. У такій системі ми виокремлюємо, насамперед, основні елементи, (соціальні групи, нації, соціальні інститути тощо) які взаємодіючи, утворюють своєрідне комунікативне поле. У процесі історичного розвитку суспільства утворився особливий елемент соціальної структури – дискурсивний простір. Важливо вказати на особливості, які визначають ключові характеристики зазначеного дискурсивного простору. Зокрема, однією із його визначальних особливостей є інтеграція різних за історико-культурним змістом соціальних інститутів у єдине комунікативне поле, яке слід розглядати як складну та багаторівневу систему комунікативних взаємодій.

Однією із таких взаємодій є дискурс релігій. У свою чергу, соціум, як сукупність комунікативно взаємодіючих інститутів є всезагальним дискурсом, або сукупністю різних інституційних дискурсів, наприклад, економічний чи політичний. Якщо розглядати один із інституційних дискурсів детальніше, ми зможемо виокремити в його межах, сукупність локалізованих за семантичною ознакою менших дискурсів.

У контексті соціальної філософії ми виокремлюємо структурну взаємодію елементів, які є складовою дискурсу релігій, як систему комунікативної взаємодії конкретних соціальних організацій. Визначальною характеристикою зазначених соціальних організацій є те, що соціальні групи сформувалися під впливом релігійного чинника. Іншою визначальною характеристикою, таких соціальних структур, є їх соціальна прагматика, яка виражається у тих чи інших текстах та повідомленнях.

Варто зазначити, що релігія, у соціально-філософському відношенні, постає як система засад та принципів, які впливають на загально-соціальний комунікативний процес, тобто здійснюють вплив на всі сфери соціального буття. Релігія, будучи складним соціальним явищем, відображає тенденції соціальних змін та перетворень, які характерні для соціуму.

Якщо розглядати дискурс релігій як складову частину системи всезагального дискурсу, ми можемо вказати на взаємовплив на рівні комунікування різних соціальних інститутів. Ми пропонуємо виокремлювати два рівні комунікативної взаємодії дискурсу релігій. На першому, або зовнішньому, рівні ми вказуємо на специфіку взаємодії дискурсу релігій із іншими типами соціального дискурсу, наприклад із політичним, економічним, науковим та ін. На другому, або внутрішньому, рівні ми виокремлюємо особливості комунікативної взаємодії між структурними елементами дискурсу релігій, а саме, між дискурсами конкретних релігійних систем.

У такому відношенні, варто вказати на таку особливість соціального функціонування дискурсу релігій, як його взаємовпливи із майже всіма структурними елементами загально-соціального дискурсу. Практично неможливо назвати сферу соціального буття в якій ми не могли б виокремити той чи інший елемент релігійного комплексу. Зазначений феномен зумовлений специфікою такого складного та багатовимірного соціокультурного утворення як релігія. Крім того, якщо сьогодні ми умовно виокремлюємо різні соціальні інститути, і розглядаємо соціум як систему їх взаємодії, то ще, відносно у не далекому минулому, соціум являв собою один неподільний у дискурсивному відношенні комунікативний простір, де економіка, політика, релігія, наука, мистецтво та ін., були нерозривно пов'язані, та були взаємно-визначальними факторами комунікації. Сьогодні ж, ми виокремлюємо систему взаємодії дискурсів, фактичну систему взаємодії комунікацій та комунікативних систем, які взаємодіють у єдиному просторі. З точки зору соціальної філософії та теорії дискурсу, єдність такого багатогранного комунікативного простору забезпечується використанням єдиних знакових та мовних систем. Але, подібність знакових систем, які уможливають подібність текстів та актів комунікації не обов'язково приводить до подібності дискурсів. Велике значення відіграє внутрішня специфіка того чи іншого дискурсу. Дуже яскраво така особливість простежується під час аналізу дискурсу релігій, оскільки саме даний різновид соціального дискурсу продукує ціннісні та світоглядні системи, які можуть запозичуватися іншими видами соціального дискурсу.

Ми можемо стверджувати, що дискурс релігій здійснив визначальний вплив на формування основних соціальних інститутів, а відповідно і вплив, на становлення сучасного загального дискурсивного простору. Сьогодні, релігійний соціальний інститут, реалізує себе через специфічну систему соціально комунікативних актів, так само як і інші соціальні інститути. Тут варто вказати, на той факт, що сьогодні дискурс релігій є відносно самостійною соціальною системою, що відображає, перед усім прагматику релігійних організацій. Він може набувати різних форм, в

залежності від специфіки конкретної комунікативної ситуації. Релігія, як соціальний інститут, перебуває у стані відкритої конкуренції з іншими соціальними інститутами, які мають подібні цілі у соціумі.

Дискурс релігії як складна комунікативна система прагне максимального реалізувати прагматику соціальної стратегії релігії як соціального інституту, відповідним чином формується і система комунікативної взаємодії із іншими соціальними інститутами. Зокрема, релігія активно використовує мистецтво як інструмент дискурсу. Релігія нерозривно пов'язана із тими чи іншими формами мистецтва, оскільки саме мистецтво відкриває важливі емоційні та психологічні можливості у процесі формування поглядів. Крім того, власне становлення дискурсу у суспільстві, також нерозривно пов'язано із деякими формами мистецтв, як наприклад риторика, література, музика, та ін.

Ми вказуємо на те, що дискурс релігій є елементом загально-соціального комунікативного простору. Ми можемо розглядати дискурс релігій як сукупність таких соціально-орієнтованих комунікативних дій, які покликані задовольнити соціальну прагматику релігії як соціального інституту. Відповідно, дискурс релігій у процесі комунікативної взаємодії із іншими соціальними дискурсами, наприклад політикою, мистецтвом, освітою та ін., впливає на все соціальне комунікативне поле. Історично обумовленим є те, що дискурс релігій у процесі свого становлення використовував як комунікативні інструменти елементи інших видів дискурсів що репрезентували інші соціальні інститути. Крім того, сьогодні складно віднайти такий соціальний дискурс, у якому не віднайшлися б елементи релігії, як комунікативної сили, яка протягом століть активно функціонувала та формувала засади сучасного загального комунікативного поля.

Н. Ю. Гусєва, канд. іст. наук, ст. викл., КНТЕУ, Київ

ТЕОРІЇ ФРАНКФУРТСЬКОЇ ШКОЛИ ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ СТУДЕНСЬКОГО ПРОТЕСТНОГО РУХУ У ФРН В 1960-х рр.

Студентський протестний рух був помітним явищем в історії Німеччини, який сколихнув країну в 1960-х рр. і кинув виклик як суспільству, так і владі. Він був явищем, притаманним не лише для ФРН, але й для інших індустріально-розвинених країн, зокрема США та Франції. Рух не був ізольованим, а належав до сукупності нових соціальних рухів, які виходили на арену суспільного життя розвинутих західних країн наприкінці 1960-х рр.

На становлення ідеології ядра студентського протестного руху – Соціалістичного союзу німецьких студентів (ССНС) вплинули теорії та праці Франкфуртської школи, видатними представниками якої були Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Е. Фромм та Ю. Габермас. Їх працями зачитувалася значна частина студентства 1960-х рр., а їх ідолами були завзятий революціонер Ернесто Че Гевара і лідер в'єтнамської револю-

ції та засновник Комуністичної партії В'єтнаму Хо Ші Мін. Головні ідеї Франкфуртської школи були взяті за основу ідеології ССНС та протестного руху: по-перше, зображення пізнього капіталізму та соціалізму як різновидів єдиного сучасного індустріального суспільства; по-друге, заперечення революційної ролі пролетаріату; по-третє, абсолютизація діалектичної категорії заперечення та, по-четверте, критика тоталітаризму і авторитарної особистості.

Франкфуртська школа критикувала творчий здоровий глузд в капіталістичному суспільстві, а також піддавала критиці існуючу нейтральну прагматику. Мова йшла про ґрунтовну та багатоаспектну критику в усіх сферах життєдіяльності суспільства, а у вченнях представників Франкфуртської школи ССНС переважно знаходив можливості вирішення існуючих проблем [Korte H. Eine Gesellschaft im Aufbruch: die Bundesrepublik Deutschland in den sechziger Jahren. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1987. – S. 46]. Їхнім думкам була властива, особливо для Т. Адорно, фаталістична схильність [Konstanze A. Demagogie oder politisches Konzept? Zu Struktur und Inhalt der politischen Äußerungen Rudi Dutschke und anderen Studentenführern (bis 1977). – Kiel : Verlag Ludwig, 1991. – S. 14]. В 1968 р. Т. Адорно зазначив: "На ранньому етапі свого існування наявність контртенденцій серед різних груп молоді була очевидною: опір проти сліпого конформізму, проти втрати індивідуальної свободи, проти відрази до світу як образу брехні та боротьба за можливість змінити це" [Adorno T. Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1970. – S. 164].

М. Хоркхаймер, який тісно співпрацював з Т. Адорно, вбачав основну причину бунту студентства в протесті проти роз'єднання [Horkheimer M. Gesellschaft im Übergang. – Frankfurt a. M. : Athenäum-Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1972. – S. 145]. Конкретну та незаперечну відповідь на це питання дав Г. Маркузе, який мав неоднозначний вплив на студентський рух. Він був першим, хто використав табу пропаганди влади як засобу, який веде до здійснення мети [Schrenck-Notzиг C. Zukunftsmacher. Die neue Linke in Deutschland und ihre Herkunft. – Stuttgart : Seewald, 1968. – S. 258].

Г. Маркузе зазначав, що "влада використовується іншими, оскільки інші і є владою, і що з самого початку визнання законності цієї влади було проблематичним" [Marcuse H. Das Ende der Utopie. Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren Westberlins an der Freien Universität Berlin über die Möglichkeiten und Chancen einer politischen Opposition in den Metropolen in Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt. – Berlin : v. Maikowski, 1967. – S. 51]. Він говорив, що це може "бути досвідом для студентської опозиції як тільки державна система відчує, що знаходиться під загрозою". Тоді виникає питання розуміння "опозиції як просто організації або як опозиції супротиву, тобто громадянської непокори" [Ibidem].

На думку Г. Маркузе питання про існування суспільної системи Заходу було сумнівним. Його критика стосовно помилкового соціального розвитку

була настільки обширною, що потрібно було змінити систему [*Heckelmann G., Heumann L. Herbert Marcuse und die Szene 1978. Studentenrevolte und Terror-Eskalation // Die politische Meinung. – 1978. – № 23. – S. 57*]. Він прагнув до "репресивної терпимості" [*Kritik der reinen Toleranz / Hrsg. von R.-P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1968. – S. 91*]. Разом з тим, Г. Маркузе наголошував, що об'єктивне пізнання потрібно розуміти як правдиве та придушувати реакційно визнані думки і їх прояви. Проблемною в даній теорії було й те, що вона припускала наявність об'єктивної істини. Але хто може в демократичному суспільстві вирішувати, яка думка є правдивою, а яка хибною? Така концепція призведе до неминучої диктатури. Подальше існування він вбачав у "суспільстві без війн, без жорстокості, без пригнічення, без безглуздості та ненависті" [*ibid. – S. 99*]. Але це безперечно дуже важко реалізувати нехтуючи "людським щастям, суспільством правди, краси та доброти" [*Heckelmann G., Heumann L. Herbert Marcuse und die Szene 1978. Studentenrevolte und Terror-Eskalation // Die politische Meinung. – 1978. – № 23. – S. 59*].

Таким чином, студентство та члени ССНС вбачали в теоріях та концепціях Франкфуртської школи ідейно-теоретичне обґрунтування мотивів своїх протестів, своєї критики суспільства та державних інститутів, вираження своїх соціальних цілей, суттєвим моментом досягнення яких було формування такої людини та такого суспільства, які б нічого спільного не мали б з існуючими "авторитарними" системами. Саме ці принципи Франкфуртської школи й стали його ідеологічним підґрунтям та теоретичною програмою протестного руху.

Л. П. Давидюк, студ., КНУТШ, Київ

КОНФЛІКТНИЙ ФУНКЦІОНАЛІЗМ Г. ЗІММЕЛЯ

Людське суспільство, його існування і розвиток нерозривно пов'язані з конфліктами. Як соціальний процес конфлікт має системний характер, оскільки, по-перше, охоплює все суспільство, а по-друге, його наслідки мають пряме відношення до збереження соціального цілого. Одне з основних джерел виникнення і розвитку конфліктів – властива людям агресивність, "априорний інстинкт боротьби", первинна потреба у ворожості. Форми прояву агресивності обмежені суспільними нормами [*Зіммель Г. Соціологія: Дослідження форм усупільнення*].

Не існують безконфліктні суспільства, так як принципово неможливо усунути вихідний конфлікт – між формами індивідуалізації та формами соціалізації, між індивідом і культурою. На думку Зіммеля, джерелом соціальних конфліктів служить протиріччя між формами суспільного життя та індивідами, що складають суспільство. "Конфлікт між суспільством і окремою особистістю розгортається в самому індивіді у виді боротьби його сутнісних елементів" [Там само].

Г. Зіммель робить акцент на інтегративних функціях конфліктів, на відміну від К. Маркса, який підкреслював антагоністичний характер конфлі-

ктів і тим самим їх деструктивну роль у структурних змінах соціального цілого. Хоча конфліктні процеси іманентні будь-якому суспільству, це не означає, підкреслює німецький соціолог, що вони обов'язково і в усіх випадках призводять до структурних змін і руйнування соціального цілого. Навпаки, конфлікти, за Г. Зіммелем, є одним з головних соціальних процесів, що сприяють згуртованості і збереженню соціального цілого.

В сучасному суспільстві основним видом взаємодії у всіх сферах є конкурентна боротьба. Саме вона робить можливим пристосування елементів суспільства один до одного. Конкуренція замінює фізичне поневолення більш мирними засобами, що забезпечують підпорядкування одного суб'єкта іншим. Зіммель вперше висловив припущення, що конфлікт нерідко залучає не дві сторони, як прийнято вважати, а три. Третя сторона може принципово змінити склад супротивників, виступаючи союзником одного з них, арбітром, нейтральним або зацікавленим спостерігачем. У найбільшій мірі відносини трьох сторін проявляються в конкуренції двох з них і завоюванні третьої.

Ви рішення конфлікту Зіммель пов'язує з часто невмотивованою готовністю однієї зі сторін йти на поступки. Ця готовність не викликана тільки втомою від боротьби і не зводиться до неї. Основним мотивом завершення конфлікту, на його думку, є прагнення до миру, потреба в світі, яка не залежить ні від результатів конфронтації, ні від шансів на майбутню перемогу. На певному етапі потреба в світі, яка властива людям так само, як агресивність, переважає прагнення до перемоги. "Перший мотив закінчення суперечки, потреба у світі, – більш змістовніші, чим просте втомлення від боротьби, це та ритміка, яка потребує світу, як абсолютно визначеного стану, який ні в якому разі не означає тільки відсутність суперечки" [Там само].

Найбільш поширені способи завершення конфліктів, по Зіммелю – перемога однієї зі сторін і поразка іншої, примирення і компроміс. Перемога – напростіший і найлегший спосіб переходу від боротьби до миру. Друга важлива форма завершення боротьби – компроміс. "Компроміс, особливо компроміс, який досягається шляхом обміну, що належить до повсякденної, природної і життєвої техніки, являється одним із великих винаходів людства" [Там само].

У цілому теорія конфлікту Г. Зіммеля орієнтована на пояснення конфліктних процесів у контексті їх інтегративних наслідків для соціального цілого і його складових. З огляду на прийняті організмичні припущення ця зіммелівська теорія спрямована на пошук насамперед позитивних функцій конфлікту, які так чи інакше сприяють збереженню й інтеграції соціального цілого. Значно меншою мірою ця теорія виявляє стурбованість тими функціями конфлікту, які призводять до зміни соціального цілого. Трактуювання конфлікту як способу досягнення певної функціональної єдності поклало початок одному з напрямів сучасної соціальної теорії – функціональному напряму у конфліктології, що продовжує використовувати численні конфліктологічні ідеї Г. Зіммеля.

НОРМИ І РОЗВИТОК СУСПІЛЬСТВА У КОНЦЕПЦІЇ Б. О. КІСТЯКІВСЬКОГО

Суспільне життя складається зі змін, які постійно відбуваються в суспільстві. Факт мінливості суспільства Б. О. Кістяківський визнає.

З точки зору Б. О. Кістяківського, пояснити розвиток суспільства природною необхідністю неможливо. Природні закони, нагадує він, не еволюціонують і не передбачають певного напрямку еволюції [*Кістяковський Б. А. Философия и социология права.* – СПб. : Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1998. – С. 112]. Спроби позитивістів пояснити розвиток суспільства і, зокрема, людської моралі стихійними рухами на підтримку життя, природною необхідністю, не витримують критики [Там же. – С. 145].

Втім, критичне ставлення Б. О. Кістяківського до тогочасних теорій суспільного розвитку не означає його заперечення історичного прогресу або певного напрямку у розвитку суспільства. Неокантіанське підґрунтя його соціальних поглядів дозволяло розуміти зміни в суспільстві, як спрямований процес, зумовлений наявністю у свідомості людей цінностей і норм діяльності. Те, що здійснюється в історії – це норми, основані на цінностях. Норми стосуються не окремих зв'язків соціальних явищ (як причини), а діяльності людини в цілому, вони організовують і спрямовують соціальну діяльність. Саме тому вони мають загальноісторичний вплив.

Таким чином, зміни в суспільстві одержують певний напрям. Розвиток суспільства спрямований на здійснення норм. Можна сказати, що, і з точки зору Б. О. Кістяківського, здійснення норм є суспільним прогресом. В історії здійснюється необхідність, зазначав він. Але так само в історії здійснюється ідея справедливості – і це бездоганний з наукової точки зору висновок. Життя людства гуманізується [Там же. – С. 110]. Досліджуючи нормативний аспект права, Б. О. Кістяківський також намагався визначити, яким чином людські ідеали впливають на суспільство та соціальний розвиток [*Хейман С. Кістяківський : Борьба за национальни та конституційни права в останни роки царату.* – К. : Основні цінності, 2000. – С. 96].

Щоправда, цей соціальний розвиток, який визнавав Б. О. Кістяківський, є не обов'язковий і не заданий наперед. Суспільство може розвиватись у напрямі до здійснення норм, а може і не розвиватись. Воно може змінюватись у іншому напрямі. Це залежить від багатьох обставин, сукупність яких є випадковою. Одне можна точно сказати, виходячи з неокантіанської концепції соціального розвитку: поза все більш точним і повним усвідомленням і здійсненням цінностей і норм моралі, пізнання, права і т. д. суспільного прогресу немає і не може бути.

Цінності і норми є вічним і недосяжним кінцем суспільного розвитку. Самі вони, зрозуміло, не розвиваються (в цьому вони нагадують зако-

ни або причинні зв'язки). Моральні приписи, проголошує Б. О. Кістяківський, не еволюціонують. Вони не змінні, можуть бути лише відкриті, гірше або краще усвідомлені [*Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – СПб. : Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1998. – С. 113–114*]. Етичні уявлення суспільства еволюціонують, етичні норми – ні (позитивісти ж змішують те й інше) [Там же. – С. 147].

З наведених міркувань випливає така картина суспільного розвитку. В суспільстві існує те, що розвивається, і те, що ні. Існують, отже, дві сторони суспільного буття, відмінні за своєю динамікою. Те, що не розвивається, це моральні, правові, естетичні та інші норми людської світової життєдіяльності. Норми не створюються. Вони є субстратом розвитку нормативної свідомості. Норми знаходяться, відкриваються. Вони поступово стають повнішими, яснішими, зрозумілішими, з нечітких уявлень перетворюються на норми як такі, на знання і розуміння норм. Змінюється їх положення в суспільстві. Норми все більше впливають на діяльність людей. В цьому і полягає суспільний розвиток.

Прикладом такого розвитку є формування правових норм у свідомості людей. Для Б. О. Кістяківського, зазначає С. Хейман, право було показником соціального прогресу.

Спочатку право існує у вигляді соціально-психологічних явищ, уявлень, емоційних реакцій, потягів, страхів, забобон, які супроводжують спілкування між людьми. Потім виникають історичні звичаї. Право пов'язується з функціями організацій, що діють і встановлюють певний порядок в суспільстві. Нарешті – правові норми стають самостійною силою, визнаються як такі. Вони набувають цілком безособового характеру. Поступово вони спрямовуються не на інтереси держави чи керівних верств, а на людину як таку, на здійснення загальнолюдських принципів. Таким чином формується право – від грубої сили до панування ідеї права. Поступово правова ідея бере гору над фактично існуючим, одержує панування над владою. Влада, щоб існувати стає змушеною себе виправдовувати через право [Там же. – С. 471]. З розвитком культури психічні переживання людини, її вольові рішення все більше підпорядковуються уявленням про належне і неналежне, підпадають під дію норм, серед яких норми права мають найбільше значення для зовнішніх стосунків людей [Там же. – С. 353].

Оскільки в основі суспільного розвитку лежать цінності і норми, а вони реалізуються через свідомість, воління і дії кожної людини, то цілком обґрунтованим здається висновок, що для Б. О. Кістяківського головною умовою і, водночас, метою суспільного розвитку постає розвиток особистості. Особистість є основним суб'єктом історичного процесу. Такого висновку доходить більшість дослідників творчості українського філософа. Головною метою суспільного розвитку та його цінністю у Б. О. Кістяківського називає свободу і рівність прав особистостей Л. Депенчук. С. Хейман пише про індивідуалізм соціальних поглядів Б. О. Кістяківського. Піднесення Б. О. Кістяківським ролі особистості в соціальному до-

слідженні, а також його розуміння того, що суб'єктами історії є людські індивіди з їхніми невід'ємними правами, відзначає Н. Жукова. На думку Л. Авдєєвої, за Б. О. Кістяківським, особистість не лише продукт соціального середовища та історії, але і сама визначає напрямок їх розвитку.

Треба додати, що інтерес до особистості не веде Б. О. Кістяківського до романтичної і антисоціальної теорії видатних особистостей. На відміну від М. Михайловського він не вважає, що історію творять виключно великі особистості. Дійсним суб'єктом історичного процесу у Б. О. Кістяківського виступає сукупність особистостей, яку він називає *культура громадянськості*. Етична система, впевнений він, створюється культурною громадянськістю, а не виводиться з одного принципу [Там же. – С. 150].

Філософ покладається на культурну громадянськість як те середовище, в якому зароджується, розвиваються і реалізуються ціннісні уявлення і норми.

Здійснення норм відбувається через розвиток культури. Культура – це та реальність, в якій здійснюються норми. Звідси, створення культурного середовища є головним завданням людей, які прагнуть прогресу.

У різних народів, в різних суспільствах складається своя культура. Звідси, існують різні форми втілення загальних норм і цінностей. Формотворення норм і цінностей – це, згідно з переконаннями Б. О. Кістяківського, своєрідна народна творчість. Творчий геній кожного народу надає загальнолюдським цінностям і нормам своєрідної форми. Це Б. О. Кістяківський пояснює на прикладі права, зазначаючи, що немає єдиних, одних і тих самих ідей свободи особистості, конституційної держави, правового ладу для всіх народів і часів. Всі правові ідеї одержують у свідомості кожного народу своєрідне забарвлення [Там же. – С. 363].

Лише за остаточного здійснення всіх цінностей, мабуть, відмінність різних культурних форм зникла б, але можливість такого остаточного здійснення Б. О. Кістяківський не визнає, оскільки це був би ідеальний стан суспільства, який в принципі не є досяжним. Разом з тим, існує історичний прогрес і, звідси, можна очікувати на досягнення кращих станів суспільства.

Н. В. Денисенко, викл., НТУУ "КПІ", Київ
denisenko.natali@gmail.com

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ СКЛАДОВІ ПРЕДМЕТНОЇ СФЕРИ СУЧАСНОЇ ТЕОРЕТИЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

В основу актуалізації тематизації цього повідомлення покладена фактичність: 1) приналежності провідної європейської теоретико-соціологічної думки сучасності до давньої соціально-філософської традиції, серед найвидатніших здобутків якої постає ідея соціальної зумовленості цінностей та світоглядів; 2) рефлексивного характеру пізньої (розвинутої, високої, радикальної тощо) сучасності; 3) визнання взаємозв'язку

між структурою та дією центральною проблемою сучасної соціальної теорії тощо.

Як складова новизни пропонованої тематизації пропонується розгляд об'єктивації знаного в суспільстві в статусі реального як власне соціального процесу інституціалізації соціальної взаємодії. Інакше кажучи, об'єктивація як власне інституціалізація підлягає витлумаченню як соціальне конструювання реальності.

З конструйованого характеру реальності об'єктивного витікає фактичність того, що об'єктивність як людської діяльності зокрема, так і соціального упорядкування взагалі постає таким людським продуктом, що сам спроможний творити людей. Спроможність творення людей властиве соціальному ладу, який має безумовний пріоритет над індивідним існуванням. Згаданим тут розумінням об'єктивності надається гуманістичний вимір діалектичній перспективі сучасної соціальної теорії. Такої перспективи прагне провідна теоретико-соціологічна думка сучасності (ця перспектива здійснюється через творчість таких провідних фахівців в галузі, так званої, агент-структурної інтеграції, як: англійці Е. Гідденс, М. Арчер, німець Ю. Габермас, француз П. Бурд'є) [*Ритцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб. : Питер, 2002 – С. 102*].

В основу виявлення соціально-філософських засад предмету сучасної соціології варто покласти факт спрямованості сучасної теоретико-соціологічної думки до інтеграції надбань різних теоретичних напрямків в соціології. Чинником такої інтеграції може слугувати притаманне видатним теоретикам метатеоретизування, що здійснюється з метою: розуміння теорії, що вивчається; створення власної теорії, яка б була слушною для представників інших напрямків соціологічної творчості; узагальнення теоретичних даних з метою отримання систематичної аргументації. Філософ, нічого не приймаючи на віру, прагне визначення реальності в термінах крайніх значень, тобто, досягнення такого узагальнення, застосування якого є виправданим в теорії та практиці легітимізації будь-яких соціальних ситуацій чи контекстів. Статус універсального може мати лише те концептуальне уявлення чи символічний універсум, ресурсів якого не бракує для відповіді на питання: "Що є реальним?" та "Як про це можна знати?". Подібного вказаному універсалізму розумових конструкцій прагне будь-який соціальний теоретик, який знає, що суспільство спостерігається лише з певних ідейних, ідеологічних, тобто, соціальних позицій. Інакше кажучи, в різних соціальних контекстах люди під реальністю розуміють зовсім інші речі. На підставі того факту, що кращому розумінню об'єкту сприяє збільшення перспектив його бачення, стають прийнятними аналогії між поліпарадигмальним характером соціології та конструюванням як атрибуту інженерної творчості. В світлі таких аналогій інтеграція надбань різних соціологічних теорій постає методологічним чинником набуття соціологічною теорією адекватності сучасним соціальним реаліям.

Е. Гідденс, називаючи рефлексивність (поряд з дистанціюванням та вивільненням) динамічною характеристикою сучасності [Там же. – С. 489],

дістається висновку про "панування тенденцій над нашою здатністю змінювати світ" [Там же. – С. 487].

Саме панування тенденцій над нашою здатністю змінювати світ – з огляду на те, що, принаймні, в епоху Модерну світ змінювався шляхом його пізнання, пояснення, а, отже, доцільної революційної практики – може слугувати найвагомішим аргументом на користь виявлення соціально-філософських засад предметної сфери соціології. Адже, наша здатність змінювати світ є, вочевидь, похідною нашої ж спроможності його впізнавати, об'єктивувати, пояснювати, врешті-решт, обґрунтовувати в статусі належного, бажаного, якби можливого, правильного, справедливого, безпечного, контрольованого тощо. Щоб виявити узвичаєне, само собою зрозуміле буття соціального упорядкування в статусі майбуття належного, справедливого, а значить бажаного та якби можливого, потрібне дотримання вимоги нічого не приймати на віру, а значить – конструювання реальності в термінах крайніх її значень. Вказаним останнім міркуванням вимогам, вочевидь, відповідає лише спрямоване на реальність суспільного буття та свідомості філософське мислення, отже, соціальна філософія. Врешті-решт, лише філософська рефлексія, у зв'язку з названою вище специфікою сприйняття нею реальності, спроможна зазнавати остаточного розриву з само собою зрозумілою дійсністю ситуацій "тут-і-тепер", а значить набувати спроможності створювати такі розумові конструкції, які представляють собою перспективу майбутнього в статусі належного або закономірного стану суспільства, природи, свідомості як єдності функціонування всього що вже почало та ще не почало бути.

У термінах визнання та знання, що дозволяє індивідам виконувати соціальні ролі в регламенті загальновизнаних норм та правил видається можливим стверджувати, що суспільство є людським продуктом. Адже, становлення та самовідтворення соціального упорядкування – це завжди процес інституціоналізації соціальної взаємодії шляхом соціалізації людських індивідів, соціального контролю поведінки та взаємодії, а також легітимзації відповідного ладу.

В отриманому контексті об'єктом соціологічних досліджень постає "суспільство, як частина людського світу, як створене людьми, що ними заселяється та таке, що, в свою чергу, створює людей в межах невинного історичного процесу" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М. : Медиум, 1995. – С. 302]. Наведеному визначенню об'єкту соціологічного дослідження притаманна відповідність з внесеним К. Марксом в соціологію далеко не новим вченням про діалектику між соціальним упорядкуванням та історичною людською екзистенцією, а значить і наявність його соціально-філософських засад. Це зовсім не означає, що соціологія не є наукою, а її методи не повинні бути емпіричними, або вона має бути "звільненою від оцінок". Вказаним визначенням об'єкту соціології, яким передбачається наявність соціально-філософських засад її предмету, *"припускається"*, що соціологія є однією з наук, які мають справу з лю-

диною, як з *людиною*; інакше кажучи, в цьому особливому сенсі соціологія є гуманістичною дисципліною" [Там же]. А значить як така пов'язана з предметною цариною соціальної-філософії.

Тут варто було б означити соціальної філософії як сферу співпраці філософії та соціальних наук, на якій наполягає П. Бурд'є [Бурд'є П. Начала. – М. : Socio-Logos, 1994. – С. 66]. На його думку сучасний етап розвитку соціальної теорії є перетворенням соціології з "соціальної фізики" в "соціальну феноменологію". Однак, такий радикальний крок, на нашу думку, не сприяв би інтеграції різних теоретичних напрямків в соціології з метою отримання "систематичної теоретичної аргументації" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М. : Медиум, 1995. – С. 34]. Більш поміркованою видається позиція П. Бергера та Т. Лукмана. Вони наполягають на тому, що втрату соціологією її об'єкту можна попередити її постійним діалогом з філософією та історією. Адже, соціологія – це нові способи мислення, які цікавлять філософію. А історичність – це найміцніша підстава об'єктивності.

В. А. Дранник, викл., НТУУ "КПІ", Київ
vita-26@ukr.net

ДІАЛЕКТИЧНА ВЗАЄМОДІЯ ТЕОРІЇ І ПРАКТИКИ УПРАВЛІННЯ

Між теорією і практикою управління існує нерозривний зв'язок. Теорію управління можна розглядати як базову ідею, що має втілитися в життя за допомогою управлінської практики. А практика управління – це реальне, матеріальне підтвердження теорії управління.

Теорія і практика управління знаходяться в діалектичній взаємодії, вони взаємодоповнюють одна одну. Практика – це логічне підтвердження теорії. Зв'язок між практикою та теорією взаємообернений. Будь-яка помилка в теорії управління, в подальшому, буде мати помилковий та неефективний наслідок практичного втілення.

Розвиток теорії управління повинен здійснюватися з наголосом на управлінську практику. І не допускати, – або, принаймні – мінімізувати, – дії такого загального фактора життєдіяльності людини, як розходження теорії з практикою. Керівник зможе налагодити ефективне управління в колективі і досягати наміченої мети, якщо буде забезпечений ґрунтовними, науково-бездоганними теоретичними знаннями щодо питання управління людськими ресурсами, враховувати особливості сприйняття підлеглими навколишньої реальності та дійсності і мати практичні навички вирішення виробничих питань. Керівник може мати фундаментальні теоретичні знання щодо управління, але дуже важливе вміння застосовувати ці знання на практиці. При будь-якому плануванні неодмінно відбувається (має місце) ідеалізація майбутнього, тобто передбачаються ідеальні умови в силу віри людини у ідеальне майбутнє, та, виходячи з

умов та поглядів на той чи інший предмет, що склалися на даний час. На цій же основі може відбуватися організація управління, що передбачає ідеальний результат дій, які не збігаються з реальними подіями.

Єдиним, – остаточним, – критерієм фактичної вірності управлінських теорій являється практичне управління. Не існує будь-якого іншого критерію, за допомогою якого можна було б відрізнити хибне, помилкове знання від істинного. Практичне обґрунтування теоретичних знань дає можливість в повній мірі застосовувати весь інструментарій логіки та методології, що дозволяє встановити суперечність або ж невідповідність наукових тверджень принципам і законам, що вже апробовані, перевірені на практиці.

Таким чином, теоретичні знання з управління будуть не цілком зрозумілими будь-якому його суб'єкту без практичних навичок управління, оскільки практичне освоєння виступає як основа і мета пізнання. Лише практика дає можливість повною мірою зрозуміти суть наукової теорії.

Таким чином, можна зробити висновок, що лише у випадку недеформованої взаємодії теорії (науково спроможної та бездоганної, зрозуміло) та практик її втілення, об'єктивації, опредметнення etc. можна вести мову про оптимальний, – і для управлінської теорії, і для практик управління, – результат. Це і означає, що перед нами – діалектична взаємодія теорії і практики управління.

***П. Г. Дулин, д-р філос. наук, доц.,
ННУ ім. В. А. Сухомлинського, Николаев***

САКРАЛЬНОСТЬ РЕЛИГИИ

С позиций православного богословия, суть религии заключается в стремлении Богоподобного человека восстановить своеизначальное единство с Богом, нарушенное и утраченное в результате грехопадения. В этом стремлении постоянно присутствует чувство чуда (тайны, непостижимого, сверхестественного), которое повсеместно проявляется в молитве. В последней мы славим Бога и просим Его изменить, отменить, нарушить тот или иной естественно-причинный ход событий и совершить чудо. Фактически чудом было и остаётся всё: Сотворение мира, Дева Мария, сохранившая своёдечество, став Богородицей, бесчисленные современные чудеса – исцелений и т. д.

Иными словами, ядром, сердцевиной религиозной веры является понятие сакрального или священного – то есть иного, нежели то, с чем сталкивается человек повседневно. Выделяя эти две сферы, человек дистанцирует сакральное, священное от профанного, земного (этимологически термин "сакральное" восходит к латинскому корню *sacer*, что значит "выделенный"), – именно в этом специфику религии, как с точки зрения философии религии, так и богословия. Так, феноменолог Герард ван дер Леув определяет религию как реакцию человека "на сове-

ршенно иное". Аналогично, по оценке немецкого теолога Рудольфа Отто, религия есть форма отношения к "непостижимому" – той извечной тайне, которая скрыта за чувственно воспринимаемым, которая манит и отталкивает человека, одновременно чаруя его и внушая ему трепет.

Что скрыто за этой тайной: иная (высшая) реальность, как полагают буддисты? или, как верит христианин, Троиственный Бог? или минувшее время "творения мира", когда закладывались основы мироздания, как в это верили носители архаических мифов? или же не осознаваемые человеком и довлеющие над ним социальные силы, как полагал Э. Дюркгейм, чью социологическую концепцию критики называли "религией без Бога"? или вообще "абсолютное Ничто", как обозначил его Нишида Китаро?

За этой тайной стоит – *иное*, т. е. не открытое чувственному восприятию и не данное в повседневном опыте. Главное содержание религии – это опыт *иного*. Этот опыт воплощается, в частности, в Божьей благодати, молитве и бесчисленных чудесах.

Поиск сверхчувственного характерен не только для любых форм религиозности. Он лежит в основании философии трансцендентализма и любых метафизических философствований. В традиционной и классической философии метафизика понималась как учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия. Хотя её предмет варьировался в историко-философской традиции: от персонифицированного абсолюта до трансцендентально постигаемого рационального "логоса" мироздания, она противоположна по своим методологическим основаниям натурфилософии, объяснявшей природу, исходя из неёсаемой.

Однако если философия ограничена строго ментально-познавательным, рационально-понятийным, интеллектуально-логическим, то религия представляет собой более богатое комплексное, системное явление. Она инкорпорирует "опыт иного" и специфические действия по отношению к нему – культовый ритуал поклонения, приближающий к сакральному, выражая своёблагование перед ним и приобщаясь к его дарам и ценностям, но, не переступая при этом грань, отделяющую данный человеку мир от "непостижимого", не оскорбляя его своим прикосновением.

Классическим императивом религиозного культа ("культура – это божовые победы религиозного культа" – доказывал П. А. Флоренский) и обрядности, т. е. ритуала корреспондирования между человеком и Богом, является формула – "даю то, что ты можешь взять". Ритуал символичен. Он подразумевает, что символические действия обладают реальной силой контакта с тем, что они символизируют. Но и рафинированная современная молитва так же основана на уверенности в том, что вербальный символизм, как и произносимые в древности заклинания, вызывает к жизни, т. е. актуализирует сакральные силы.

Как отмечал один из иерархов западного христианства первой трети XX века – архиепископ Швеции Ларе Улоф Сёдерблум, еще в 1919 году выступивший с идеей создания Всемирного Совета Церквей, – религио-

зная жизнь тогда и только тогда обретает свою "реальность", когда разделённость сакрального и профанного дополняется возможностью их соприкосновения. И, как полагал протестантский мыслитель Пауль Тиллих, в профанной, мирской человеческой истории существуют точки, которые он называл "кайросами", то есть точки ее соприкосновения с божественной, сакральной историей. И если "большой кайрос" представлял собой глобальное событие, радикально меняющее ход (вектор направленности) истории человечества, то "малый кайрос" имеет место всегда, когда в отношениях людей открываются трансцендентальные глубины подлинности, ибо люди – Богоподобны.

Человеческий разум весьма могущественен, но ему, как показал ещё И. Кант, непостижимы, по меньшей мере, три вещи – бытие Бога, собственные смерть и свобода. Для религиозной же Веры нет ничего непостижимого. Она всемогуща.

Таким образом, религиозная Вера достохвальна по многим причинам, главными из которых являются три: 1) Вера – это постоянное подвижничество, т. е. подвиг, требующий колоссального напряжения всей духовности человека; 2) в единстве с Надеждой и Любовью, она восстанавливает изначальное единство Бога и человека, спасая последнего; 3) она является мощнейшим инструментом познания Бога и его Творения. Насколько мощным? Для неё нет ничего невозможного. Именно всемогущество религиозной Веры всесторонне отразилось в тысячелетнее теоцентричное средневековье. С эпохи Возрождения, с его секуляризацией и антропоцентризмом, человечество начало всё дальше и дальше удаляться от Бога. Сегодня это удаление составляет критически опасную величину: легитимируются однополые браки и свободная продажа огнестрельного оружия и лёгких наркотиков, биосфера техногенно перегружена, в одной только Украине ежегодно совершается 1 млн. абортов и расторгается почти половина заключаемых браков, просматривается горизонт Третьей мировой войны. Но, как писал святой отец Григорий Богослов: "Лучше брань, чем мир, удаляющий нас от Бога".

О. Н. Емец, магистр, НИУ "БелГУ", Белгород, Россия
maxa3390@mail.ru

ИСТОКИ И ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭКСТРЕМИЗМА (НА ПРИМЕРЕ МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУР)

Распространение молодежного экстремизма – одна из острейших проблем современной России. Растет количество преступлений, повышается уровень насилия, его характер становится все более организованным. По данным МВД РФ, сегодня в стране действуют около 150 экстремистских молодежных группировок.

Ни закон об экстремизме, ни другие нормативные акты не определяют что такое "экстремистская деятельность, экстремизм", ограничи-

ваясь лишь перечислениями. Экстремизмом зачастую называют все идейные течения, отличные от либеральной западнической идеологии. В таком случае экстремизм – просто выражение инакомыслия к которой постоянно призывают власти правозащитники либерального толка, является формой установления либеральной олигархии.

Основным определением, которым пользуются в настоящий момент, является следующее: "экстремизм – это приверженность к крайним мерам и взглядам, радикально отрицающим существующие в обществе нормы и правила, как совокупность насильственных проявлений, совершаемых в политических целях отдельными лицами и специально организованными противоправными группами и сообществами".

Выделяют несколько видов молодежного экстремизма: политический, национальный, религиозный, оккультный, спортивный. Каждый из них имеет свою специфику, однако их объединяет резко деструктивный, агрессивный, жестокий, не имеющий четкого адресата характер проявления.

Развитие молодежного экстремизма представляет особую опасность, потому что это связано с недостаточной социальной адаптацией и развитием нетрадиционных установок в групповом сознании молодого поколения, что влияет на ценности, предпочтительные образцы поведения, оценки социального взаимодействия – то есть в широком смысле связано с социальной и политической культурой российского общества в ее проективном сознании.

В настоящее время действует множество экстремистских организаций. Одной из таких организаций является, стремительно распространяющаяся по всему миру, молодежное течение Skinhead, в основу, которой положена идеология нацизма. Именно эти, на первый взгляд не вызывающие большого опасения группировки сосредотачивают в себе огромный потенциал для будущей внезапной агрессии. Именно они являются одним из катализирующих элементов, дающих процессы тяжело обратимые, вызывающие ужасные последствия для всего человечества.

Скинхеды в России – продукт не национальных, а *социальных* изменений. Это особенно хорошо видно из того факта, что банды скинхедов возникли именно в крупных и наиболее развитых городах – там, где сосредоточены основные богатства и где особенно заметно возникшее за последние годы в России социальное расслоение.

Представление об экстремизме как, о хулиганских действиях, будто бы инспирируемых из какого-то управляющего центра, является глупыми и также уводит от существа дела. Массовые беспорядки, вспыхивающие чаще всего после футбольных матчей, говорят не о тайной организации противоправных действий, а о попустительстве властей и ослабленности правоохранительных органов, которым выгоднее говорить о заговоре экстремистов, чем об отсутствии должных мер против распоясавшихся хулиганов.

Для эффективного противодействия экстремизму требуется понимание со стороны властей того факта, что экстремизм представляет

собой не внешнее по отношению к власти явление. Напротив, экстремизм существует в самой власти в виде эгоистических и групповых попыток использования госаппарата в частных проектах, наносящих ущерб стране в целом. Таким образом, проблема преодоления экстремизма состоит в комплексной реформе власти и стимулирования с ее стороны общественной активности, а также в постоянной саморефлексии властных структур по поводу адекватности конституционному порядку и исторической традиции.

Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц., СДПУ, Слов'янськ
Kerol-Anna@bigmir.net

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ І ТЕОРЕТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

У найбільш вагомих історико-філософських розробках виникнення екзистенціалізму було обумовлено кризовою ситуацією в розвитку філософії, яка склалася на початку XIX століття. Філософська парадигма Нового часу, орієнтована на ототожнення основних характеристик світу зі специфічними характеристиками природи або "світового духу", структурно начебто адекватного природі, загалом вичерпала можливості свого подальшого розвитку. Криза властивого попередній добі просвітницького способу філософствування виявилась в усвідомленні філософами неспроможності використання традиційних підходів і світоглядно-методологічних орієнтацій для розв'язання нових питань, що постають перед філософською думкою. В цих умовах і почало формуватися нове філософське мислення, з новими акцентами у змісті філософствування: традиційно просвітницькому об'єктивізму почав протиставлятися суб'єктивізм; раціоналізму – ірраціоналізм; натуралістичному скієнтизму – гуманізм; фаталістично забарвленому детермінізму – волютаристський лібералізм; механістичній унітарності буття – "вітальний" універсум "життєвого пориву", "несвідомих потягів", активних "вибухів волі". Неогегельянці (Ф. Бредлі, Дж. Ройс, Б. Бозанкет) та неокантіанці (О. Лібман, Г. Кожен, П. Наторп) намагаються "прочитати" філософську класику нетрадиційно, з акцентом на індивідуалізмі та ірраціоналізмі. А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Г. Зіммель, А. Бергсон, О. Шпенглер, В. Дільтей стверджують цю тенденцію, методологічно спрямовуючи філософські пошуки на дослідження інших, об'єктивно невимірюваних площин реальності та життєвого світу особистості. "Кожний ... індивід, – пише А. Шопенгауер, – перш за все, робить себе осереддям світу, ставиться до свого власного існування і благополуччя заподадливіше, ніж до всього іншого, і навіть, ідучи за природним поривом, готовий змусити світ, тільки зберегти своє власне я, цю краплю в морі. Такий задум є егоїзмом, що властивий будь-якій речі в світі" [Шопенгауер А. Полное собрание сочинений. – М., 1940. – Т. 1. – С. 343].

До соціально-психологічних передумов становлення екзистенціалізму слід віднести і занепад моральних норм, цінностей у свідомості мільйонів європейців, що відбувався в XX столітті, поширення в суспільстві нігілізму, кризи релігійних традицій. Індустріальна цивілізація не змогла забезпечити стабільний розвиток духовної сфери людства. Цю цивілізацію створила людина, яка звільнилася від цехових і станових обмежень у підприємницькій діяльності. Це спричинило технічні та промислові успіхи, але не забезпечило автоматичного прогресу духовності, моралі, культури. У збірнику своїх есе, присвячених Ф. Ніцше, концептуалізатор одного з класичних варіантів західноєвропейського екзистенціалізму М. Гайдегер й започаткував специфічно екзистенціалістське вчення про різновиди нігілізму – як феномену усвідомлення людьми факту відсутності сенсу буття, відсутності цінісного змісту в людських прагненнях та сподіваннях. Проінтерпретувавши людське існування як "буття-у-світі", як певну "закинутість" індивіда у світ (*in-der-Welt-Sein*), а "спів-буття" з іншими людьми (*Mit-sein*) – як несправжнє, "неаутентичне" існування, перебування у повсякденності (*Alltaglichkeit*), М. Гайдегер символічно описав відчуження як виникнення анонімної, безособової влади одного індивіда над іншим (*das Man*), а його панування над усіма – як "усереднення", нівелювання, всезальне перетворення кожної людської істоти на річ серед інших речей, на Ніщо. Вважаючи матеріальний світ "постійною загрозою людському буттю" протиставив людській природі "речове буття" індивіда у сучасному світі і Ж.-П. Сартр. Екзистенціалізм у джерелах свого виникнення став філософією, яка почала розглядати проблеми буття людини в умовах соціальної, духовної та психологічної кризи. Екзистенціалізм є немислимим поза певним психологічним відчуттям катастрофи, відчуттям кризи існування. Невпевненість людини в майбутньому, страх перед завтрашнім днем, збитками в бізнесі чи втратою зайнятості на час виникнення екзистенціалізму перетворили страх на онтологічну, тобто властиву буттю, характеристику людини.

Сутнісною особливістю проблематики класичної екзистенціалістської філософії стало те, що екзистенціалісти почали вбачати завдання філософії не у вирішенні теоретичних проблем, а вирішенні ситуацій людського існування, "екзистенції", буття, у якому людина попри свою волю неначе закинута у цей світ, у свою долю і живе у чужому й ворожому їй світі; а її існування неначе з усіх боків оточено утаємниченою символікою, де воно є глибоко ірраціональним й стражденим.

В центрі уваги екзистенціалістських розмірковувань опинилася людська особистість, закинута в кризову, безвихідну, або, як висловлювалися чільні представники цієї філософії у "граничну", "межеву" ситуацію. По відношенню до психологічного і духовного стану цієї особистості в екзистенціалізмі і почали дискутуватися проблеми людської провини й відповідальності, рішення й вибору, свободи як міри людської осудності, смерті як усвідомлюваної межі індивідуального існування.

Філософія класичного екзистенціалізму може бути визначена як один з найбільш придатних напрямків гуманітарного мислення XX століття

для розбудови методологічних і теоретичних основ психологічної науки. Відмова її створювачів від класично-філософського теоретичного дискурсу, орієнтація проблематики на кризові явища у суспільному житті та існуванні людської істоти, методологічна переорієнтація на інтроспективний аналіз внутрішнього світу людини, дослідження її психоемоційного комплексу як чинника відтворення не тільки суб'єктивної, але й об'єктивної реальності перетворилися на ті фактори, що сприяли посиленій увазі представників психоаналізу, психології та психотерапії до екзистенціалістських розробок, й, зрештою, до їхнього постекзистенціалістського синтезу з інтроспективними варіантами сучасної психології.

Н. В. Загуменна, асп., КНУТШ, Київ
tashanature@ukr.net

ЗМІНА РОЛІ ЛЮДИНИ В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

В умовах соціальних трансформацій в Україні все більшого значення набуває людський фактор, який являє собою комплекс психофізіологічних особливостей людини та її соціальних ролей, що визначають функціонування людини як суб'єкта діяльності в системі соціальних, економічних, виробничих, науково-технічних, організаційно-управлінських та інших стосунках стає одним з визначальних для розвитку суспільства в умовах соціальних змін.

Під впливом трансформаційних процесів, що стосуються всього людства в цілому, суспільство зазнає масштабних метаморфоз, відбувається перетворення сутнісних компонентів соціуму, всіх сторін сфер суспільного життя: соціальної, культурної, економічної, політичної тощо. У зв'язку з цим, всі суспільні процеси стають нетривалими, змінюються і набувають швидкоплинного характеру, утворюються нові цінності, пов'язані з мінливістю, "гнучкістю", "пластичністю" реальності.

В той же час при всіх глибоких змінах, що відбуваються у сучасному суспільстві, роль людини не знижується, а навпаки, зростає, адже саме діяльність людини визначає суспільний прогрес, розвиток науки й техніки, вдосконалення виробництва, суспільного життя в цілому. Соціальні трансформації, що відбуваються на фоні прискореного розвитку інформатизації та комп'ютеризації, висувають нові вимоги до людини з точки зору її кваліфікації, загальноосвітнього рівня, мобільності, інтелектуальних можливостей, оскільки саме "людський фактор" стає центральним елементом нової моделі постіндустріального розвитку.

Сучасна людина сьогодні дійсно стає уразливою перед досягненнями, які сама здійснила, стикається з цілою низкою проблем та переживає цілу низку перетворень, але варто сказати, що вона при цьому володіє широким спектром можливостей та справжніх історичних місій, котрі роблять сучасне людство особливим та надзвичайно відповідальним перед всією людською цивілізацією.

Сучасний розвиток людської особистості дає змогу говорити про надзвичайну актуальність питань ролі окремо взятої людини на розвиток людства і її місце в суспільстві. Людина вимушена знаходити відповіді на виклики сучасності в умовах стрімкого розвитку інформаційних і комп'ютерних технологій. Дана ситуація сприяє не лише руйнуванню традиційних уявлень, але й вибудовуванню нових, більш складних і неоднозначних, в той же час створюючи передумови для можливих змін природи людини.

Виходячи з цього, сьогодні від суспільства, яке знаходиться на початку трансформаційних процесів усіх сфер суспільного життя, потребується величезна кількість зусиль, які б призвели до фундаментальних зрушень та результатів в становленні людини з більш високим рівнем розвитку, що буде в основному залежати від рівня свідомості та відповідальності кожної людини особисто. "Інноваційний характер сучасного суспільного простору вимагає інноваційної людини" [Киселёв Г. С. Смыслы и ценности нового века // Вопросы философии – 2006. – № 4. – С. 32], яка повинна постійно розвиватись та самовдосконалюватись, при цьому не втрачаючи своєї неповторної індивідуальності.

Сучасні трансформаційні процеси здійснюють суттєвий вплив на всі аспекти життя суспільства та окремого індивіда, призводять до серйозних соціальних змін. Матеріальне виробництво стає вторинним щодо виробництва інформації і знань, що зумовило зміни в цінностях і статусі знання, соціокультурних і духовних потребах, спричинило нарощування інтелектуального потенціалу суспільства.

В той же час в умовах подібних соціальних трансформацій відбувається поширення технократичного мислення, фетишизації речей, зменшення значення та авторитету одвічних цінностей – інтелектуальних, культурних, естетичних, моральних, а також сформованих багатовіковою історією соціальних регуляторів – релігії, моралі, права. Людські стосунки перестають бути власне людськими, втрачають характер міжсуб'єктивних зв'язків спілкування в соціально-онтологічному значенні. Людська індивідуальність за таких умов, можливо, буде все більше нівелюватися, усереднюватися, а статус особистості як найвищої цінності, її прав, свобод суттєво зменшиться.

З іншого боку, високі технічні можливості цивілізації призводять до розширення можливостей людини, за допомогою яких вона здатна суттєво впливати на глобальні процеси. Тобто, за певних умов окрема людина зможе виступати як масштабний суб'єкт впливу на соціальні, екологічні, економічні, культурні процеси тощо. Разом із цим, особистість стає більш толерантною релігійно, культурно, політично, інтегрованою у мультикультурний світовий, зокрема інформаційний простір.

Таким чином, сучасна людина – соціально, інтелектуально та культурно розвинена, володіє величезним ресурсним потенціалом, є творцем і носієм соціальної активності та культури. Конкретними причинами, які призвели до цього є дедалі швидший розвиток інформаційно-

комунікаційних технологій, інтелектуалізація праці, перехід на якісно новий рівень суспільної кооперації та спеціалізації діяльності людей [Заславская Т. И., Рывкина Р. В. Социология общественной жизни: очерки теории. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 195]. З одного боку, внаслідок сучасних змін у суспільстві зростає роль особистості, яка розбудовує життя за власною програмою, а з іншого – людина втратила певну ціннісно-смыслову форму власного буття. Відбувається суттєве та постійне розширення інформаційного простору, але, водночас, індивідуалізація здійснює потужний вплив на потреби і мотиви діяльності особистості, які дедалі менше регулюються культурою, системою традицій, норм і цінностей власного соціального середовища.

Дана тенденція передбачає перехід до розуміння "людського фактору" як активної сили суспільного розвитку, що визначає місце людини у всій системі суспільних відносин. Сучасні соціальні трансформації та виклики сучасності вимагають переосмислення цінностей, значення та ролі людини, зміну її пріоритетів та життєвих цілей. Саме тому людина опинилася не лише перед актуальними викликами сучасності, але й перед небезпекою трансформації власне людського. Усвідомлення власної вартості, що домінує над всім сутнісним – це та подвійність сучасної ситуації людства, що вимагає роздумів, насамперед, над майбутнім людства, проблемами людини і її самовдосконалення.

В сучасній соціально-філософській науці дослідження зміни ролі людини в процесі соціальних трансформацій виступає багатогранною проблемою і дає змогу говорити про сучасний розвиток особистості та надзвичайну актуальність питань ролі окремо взятої людини на розвиток людства і її місце в суспільстві. Насправді вирішення величезної кількості питань залежить від кожного з нас, і ми маємо розуміти визначальну роль власних дій як для життя кожного, так і для долі суспільства в цілому.

М. С. Захарченко, асп., КНУТШ, Київ
zakharchenko_maria@ukr.net

ДЕЯКІ АСПЕКТИ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ДЕЛІБЕРАТИВНОЇ МОДЕЛІ ДЕМОКРАТІЇ

Чи не найважливішою засадою та підставою існування сучасного суспільства є форма державного правління. Варто відзначити, що, незважаючи на постійну критику, демократія залишається однією із найпоширеніших форм державного правління. Важливим тут є те, що критика демократії не призводить до її знищення, чи обмеження її сфери, а радше навпаки: постійна критика, а особливо самокритика засад демократії є її провідною рисою.

Такий підхід дозволяє демократії залишатися однією із найпоширеніших форм державного правління. В її основі – прагнення побудови суспільства, яке б могло уникнути таких суспільних і виробничих відно-

син, які незалежні від індивідуальної волі. Демократія має на меті скасування відносин примусу і панування одних людей над іншими.

Проте навіть демократії не завжди вдається повністю позбавитися відносин примусу всередині суспільства. Так, на думку сучасного філософа Юргена Габермаса, держава, в якій панує капіталізм, руйнує сутність демократичного процесу шляхом бюрократичних процедур та комунікацій, які, з одного боку, залучають велику кількість людей до громадської сфери, але, з іншого боку, послаблюють цю сферу через знищення реальної, фактичної участі в ній громадян. Габермас підкреслює, що в подальшому, розвиток капіталістичних відносин та їх інтеграція до сфери життєвого світу позбавить виборця можливості сформувати незалежну позицію. У цьому контексті варто зауважити, що соціальна організація стає засобом пригнічення, коли з неї виривають мовну комунікацію, а політика набуває ототожнення з адміністрацією.

З іншого боку, небезпеки для існування демократії можемо віднайти і в самій сутності демократичного процесу, який передбачає погодження меншості із волею більшості. Тобто та частина суспільства, яка не погоджується із рішенням, що було прийняте, змушена йти на компроміс. Таку обмеженість демократії намагаються подолати прибічники концепції деліберативної демократії, в основі якої не компроміс загального рішення, а раціональна згода учасників дискурсу.

В основі деліберативної моделі демократії – прагнення повернути демократії її сутність, яка була зруйнована шляхом бюрократизації демократичних процесів у капіталістичному суспільстві. Таким чином, деліберативна модель демократії передбачає активну участь усіх громадян у суспільному житті шляхом обговорення найважливіших питань. Отже, прибічники деліберативної моделі демократії намагаються уникнути субстанціалізму своєї концепції, відкидаючи ідею народної волі, що була раз і назавжди сформована. Легітимним вважається не те рішення, що спирається на попередньо встановлену народну волю, а те, до обговорення якого долучилося якомога більше людей.

Втім, не варто вважати, що деліберативна модель демократії переслідує ціль задовольнити кожного громадянина або догодити більшості. Важливим тут є те, що деліберативна модель демократії дозволяє з'ясувати, за яких умов більшість стає більшістю. Такий підхід дозволяє подолати обмеженість розгляду влади як основного ресурсу політичної взаємодії. Тут політика набуває форми дискурсу, а одним із завдань політики стає покращення методів та умов обговорення. Обговорення не спирається на певне благо, що було попередньо визначено, а дає можливість громадянам спільно виробити ідею про те, що є спільним благом. Отже, єдність демократичних процедур досягається не за рахунок субстанціалізації тих чи інших цінностей, а шляхом єдності процедури ухвалення рішень.

Останнім часом критика демократії здійснюється з позицій експертотратичного підходу. Передбачається, що не всі громадяни мають право рівного доступу до процесу голосування, оскільки всі вони розрізняються за своєю освітою рівнем культури та політичної обізнаності. Делібе-

ративна демократія прагне подолати такий підхід. Особлива увага тут надається формуванню в громадян досвіду судження стосовно суспільно значущих питань. В таких ситуаціях роль спостерігача є недостатньою для випрацювання раціональної позиції, обов'язковою тут є перспектива безпосереднього учасника.

При аналізі деліберативних процесів важливим є соціологічний підхід. Тут варто звернути увагу на критику Юргеном Габермасом соціології, а саме того, що соціологи здійснюють аналіз фактичності без значущості. Іншими словами, не досліджується походження нормативно-ціннісного елементу суспільної поведінки. Таку обмеженість дозволяє подолати, як уже зазначалось, деліберативна модель. Вона заперечує статичність дослідження суспільного життя, дозволяє схопити його в динаміці. З іншого боку, соціологічна перспектива дозволяє виявити і частково вирішити деякі суперечності деліберативної концепції демократії. По-перше, як наголошує Девід Райф [David M. Ryfe. Toward a Sociology of Deliberation // Journal of Public Deliberation. – 2007. – Vol. 3, № 1, Article 3], деліберативний підхід аналізує найбільш сутнісні елементи політичних практик, це є, так би мовити, спроба заново розкрити зміст таких понять як соціальні ролі, цінності та соціальна поведінка. Прибічники деліберативної демократії прагнуть по-новому відбудувати політичний простір. З іншого боку у зв'язку з тим, що деліберативна демократія передбачає процедуралістський підхід, видається неможливим надати єдиного визначення, яким має бути процес деліберації. Немає підстав для виокремлення правильних чи неправильних деліберативних процесів, окрім зауваження щодо відсутності статичності. Така обставина, на думку деяких соціологів, робить деліберацію радше засобом продовження вже існуючого дискурсу, а не започаткуванням нового. По-друге, варто зауважити, що деліберація не може стати автономним соціальним полем, оскільки, як було зазначено вище, не має чітко визначених меж. А отже, деліберація, наголошують соціологи, не може стати основою для формування соціальної ідентичності.

У правовому контексті деліберативна модель демократії дозволяє виявити напругу між нормативним і фактичним у праві, яке, на відміну від соціології, зосереджується саме на нормативному аспекті. Із позиції деліберативного підходу право перебуває у відношенні доповнюваності до політики (і навпаки). Таким чином, "політика покликана діяти в "розривах нормативного поля", заповнюючи ці розриви.

***М. Ю. Зелінський, проф., УДУФМТ, Київ,
Я. Г. Невідома, асист., КНУТШ, Київ***

ГЕНДЕРНА ПРОБЛЕМАТИКА У СУЧАСНОМУ СОЦІОГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

Гендерні дослідження, започатковані в європейських університетах, стали наслідком розвитку жіночого (феміністичного) руху в 60–70 роках

XX століття. Що стосується вітчизняної науки, то зазначимо, що в пострадянських країнах гендерна концепція не була "вистраждана" тривалим розвитком жіночого руху й не стала відповіддю на соціальний запит, як це мало місце на Заході. Тому багато питань, які обговорюють зарубіжні філософи, психологи, для пострадянського простору не мають реального соціального значення чи, як мінімум, не є першочерговими.

Категорія сучасних соціогуманітарних наук – "гендер" (англ. – gender – рід) відбиває статевий аспект належності людини, причому соціальну організацію статевих розходжень, свого роду "соціостать". Еволюція поняття гендер, на думку української дослідниці означеної проблеми О. Гомілко, пройшла три етапи і відображає зміни в інтерпретації природи статі. Уперше розмежування гендеру і статі здійснено американським антропологом Маргарет Мід, яка близько сорока років вивчала примітивні народи басейну Тихого океану. Результатом була публікація праць: "Стать і темперамент у трьох примітивних суспільствах", "Чоловік і жінка: вивчення статі у світі, що змінюється", у яких підкреслені способи чоловічого поведіння і жіночого, яке наказується культурою. Стать розглядається як природна характеристика людини, тоді як гендер – формуюється як результат соціокультурної характеристики.

Другий етап розвитку поняття гендеру справедливо пов'язаний з діяльністю Симони де Бовуар, супутниці життя великого Сартра. Формуючи головні підстави фемінізму (праця "Друга стать"), вона вважала, що бути жінкою означає не стільки належність до особливої біологічної категорії людей, скільки причетність до певної соціопсихічної реальності – "жіночності". У контексті моделі світосприйняття чоловіка, жінка сприймається як істота, співвіднесена з ним, але як "інше". Така ситуація одночасно породжує як "оречнення" жінки укупі з утратою її волі, так і набір сексуально-поведінкових і культурних особливостей. Саме провина чоловіків у тім, що жінка змушена виступати "другою статтю".

Симона де Бовуар використовує гендер для розкриття соціальної дискримінації жінки та заперечення її образу як істоти, що не відповідає загальнокультурному зразку (патріархальний стереотип).

Сьогодні новий підхід до проблеми гендеру ґрунтується не на рівності статей, а на їхніх відмінностях. Переосмислення статей відбувається в напрямку визнання їхніх природних задатків, але, на відміну від традиційного фемінізму, пряма залежність між статтю і гендером заперечується. Культурна редукція, унікальність біологічного потенціалу жінки зводиться до детермінації її функцій суспільством.

Наразі можна констатувати відсутність єдиної концепції гендеру. Однак більшість дослідників виходить із того, що соціальні відмінності між чоловіками та жінками не мають біологічного походження, не є вічно даними, а лише набутими, приписаними індивідуі суспільством. У цьому контексті можна стверджувати, що аналіз гендерних відносин, по суті, є аналізом владних відносин статей в економічній, соціальній, політичній, інтимно-сімейній та інших сферах життєдіяльності сучасної людини.

Осмищення численних зарубіжних та вітчизняних публікацій з гендерної проблематики свідчить про те, що сьогодні відбувається становлення гендерології як нового напрямку сучасного наукового знання.

В контексті зазначеного можна виокремити найактуальніші гендерні проблеми, зокрема:

- гендерне розмежування праці, що призводить до переваг ролі чоловічої праці, як більш вагомій;
- соціально-економічні й політичні нерівності між жінками та чоловіками, які проявляються у сфері зайнятості, освіти, управлінських відносин тощо;
- поширення патріархального, маскуліністського світогляду, що закладає фундамент дискримінації жінок;
- подолання усталених стереотипів щодо жінки;
- соціальна незахищеність жінок у повсякденному житті, що спричинює виникнення фізичних хвороб у них, душевної нерівноваги, депресії, що призводить до зростання кількості суїцидів;
- неприйняття значною частиною чоловіків ідеї загальної рівності обох статей; декларативність жіночих прав;
- наявність багатьох явищ, що дискримінують жінок. Одним із них є порнографія, як вияв брутального ставлення до жіноцтва;
- подолання заниженої самооцінки жінок;
- небажання (або невміння) як суспільства в цілому, так і жіночих організацій осмислити феномен дискримінації й боротися проти нього; відсутність у політичному дискурсі серйозного жіночого голосу;
- запобігання пропаганди сексуального насильства, жорстокості, виявів агресії та інших аморальних явищ.

Варто відзначити появу численних публікацій за останніх десятиліть, які стосуються гендерних та статевих відмінностей. В них робляться спроби пояснити відмінності у здібностях та поведінці чоловіків та жінок не лише через систему біологічних факторів (гормональних, центрально-нервових, морфологічних), але й через вплив психологічних та соціальних установок суспільства, особливостей виховання та соціалізації. Серед актуальних проблем дослідження з означеної проблематики слід виокремити: гендерні стереотипи, особливості психологічних та поведінкових проявів чоловіків та жінок, розподіл функцій та побудови сімейних взаємостосунків.

М. В. Ілляхова, канд. філос. наук, доц., УМО НАПН України, Київ

КОНСТРУЮВАННЯ МАЙБУТНЬОГО: СИНЕРГЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Настанова на оволодіння часом відповідає запитам сучасних світоглядних позицій конструктивізму та філософії синергетики. Конструктивізм стверджує, що людина активно конструює себе та своє майбутнє, синергетика наголошує на тому, що людина здатна безпосередньо

впливати на хід еволюційних процесів у складних системах та конструювати бажане майбутнє.

Ідею про відкриття синергетикою конструктивних принципів коеволюції складних систем та про можливості оволодіння майбутнім висунув засновник синергетичного руху у Росії С. П. Курдюмов [Князева Е. Н. Овладение временем и управление коэволюционной сложностью. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/knyaaaazeva.htm>]. Відкриті синергеткою принципи коеволюції дослідник назвав конструктивними, оскільки вони можуть використовуватися для ефективної управлінської діяльності, для стратегічного планування майбутнього на довготривалу історичну перспективу, для побудови розумної національної та державної політики у світі, що глобалізується. "Коеволюція є мистецтвом жити у цілісному темпосвіті, підтримуючи та розвиваючи різноманітність на рівні елементів та окремих підсистем" [Там само]. Конструюючий суб'єкт та об'єкт його перетворень знаходяться у відношенні нелінійного зворотного зв'язку, взаємної детермінації, циклічної причинності.

У постнеокласичних дослідних контекстах увага приділяється, насамперед, аналізу складних систем, що самоорганізуються. Для опису процесів самоорганізації використовуються нелінійні математичні моделі. У процесі дослідження розвитку нестационарних та відкритих дисипативних структур неможливо обмежитися уявленням про час як про суто кількісну характеристику процесів. У зазначених системах існують стадії нестабільності, у процесах яких відбуваються якісні зміни. Через це у синергетиці враховується не лише вплив більш ранніх стадій на наступні, минулого на сучасне, а й майбутнього на сучасне. Саме про це і писав А. Бергсон: "Уявлення про множинність взаємопроникнення повністю відмінні від нумеричної множинності – уявлення про тривалість гетерогенні, якісні, творчі" [Бергсон А. Длительность и одновременность. (По поводу теории относительности Эйнштейна) / пер. с фр. А. А. Франковского. – Пг. : Academ, 1923. – С. 87].

Час за своєю природою є синтетичним об'єктом. Це проявляється у тому, що він складається з різних частин: модус сучасного розташовано у полі іманентності, людина схоплює сучасне у потоці "тепер", що безперервно змінюють один одного. Що ж стосується модусів минулого та майбутнього, то вони можуть існувати лише у вигляді уявлень і розташовані у полі трансценденції. Таке виокремлення різних когнітивних полів під час вивчення якості часу виявляється корисним при дослідженні процесів становлення у сфері духовної реальності.

Ідея якості часу пов'язана з ідеєю множинності часів та інтенцією на доволі поетичний образ часу у Геракліта, який зазначав, що світ постійно змінюється і зміна ця відбувається не лінійно та монотонно, а циклами та ритмами. Час – не раз і назавжди заведений годинник, це "дитина, що грає камінцями". Так виникає образ грайливого часу, тобто образ постійних можливостей світу, який дуже близький духу синергетики.

Метафоричний образ грайливого часу визначає його як "Бога, що сумує та від суму створює всю багатоманітність існуючого. Живучи, пізнаючи, страждаючи, ми лише розважаємо Його. Але ми зрозуміли одне з правил Його гри – ніколи не повторюватися" [Поликарпов В. А. Становление и своевременность. Феноменология причинности // Философия и социальные науки. – 2007. – № 3. – С. 10–13]. З позицій синергетики людина у жодному разі не є іграшкою долі, навпаки, вона має величезну варіативність сценаріїв власного життя та множинність перспектив. Ця відкритість майбутнього та здатність світу створювати інновації обумовлена тим, що випадковість, внутрішня спонтанність є основою буття. Народження нового можливе лише у світі сповненому випадковостями.

Світ є відкритим та наповненим можливостями, формами, які досі не реалізовані структурними атрactorами. Атрактор є цільовою причиною, що викликала подію. Він є активним стійким центром потенційних шляхів розвитку, здатним організовувати оточуючу дійсність. Актуалізація частини можливостей, випробовування того, що можна, а що не можна здійснити у світі тут і тепер, що є доступним та бажаним для здійснення у певній ситуації, яка має визначену просторово-часову конфігурацію створює, нелінійний образ часу.

Таким чином, для конструювання бажаного майбутнього людина має вміння: приймати здорові рішення в умовах глибокої невизначеності, що обумовлена ростом складних соціальних процесів (для цього необхідний інтелектуальний альянс між передбаченнями, виробництвом інновацій та управлінською діяльністю); мислити глобально та діяти активно, адекватно до ситуації; перебувати у синергізмі (принцип нелінійних зворотних зв'язків, що встановлюються між суб'єктом та середовищем його активності); створювати відповідно до власних можливостей та до неявних тенденцій когерентного середовища взаємоузгоджений світ. Це настанова не просто на бажане, а на здійснене майбутнє. За словами лауреата нобелівської премії з фізики Денеша Габора "Майбутнє не можливо передбачити, але його можливо створити"

Синергетика, таким чином, уможлиблює існування міждисциплінарного підходу задля створення нового системного знання про можливості реального управління часом та планування бажаних життєздатних смислових систем. Сутність цього полягає в тому, що ми можемо проникати до глибин світу, його потенцій у більш високій мірі, ніж це реально виходить. Можливе, не актуалізоване у бутті є набагато суттєвішим, багатшим за те, що вже реалізоване. Те, що, на перший погляд, неможливо у дійсності, можна реалізувати у власній уяві, будуючи паралельні світи та розгортати можливі лінії подій. Якщо зазвичай у точці біфуркації, в результаті здійснення складного акту екзистенційного вибору ми реалізуємо лише один шлях, то у внутрішньому часі ми здатні обирати всі можливі шляхи, тим самим створюючи різноманітні майбутні події, які, зі свого боку також примножуються. Відповідно нереалізоване існує водночас із реалізованим і може з ним взаємодіяти. "Я" входить до часу із

нього самого, він не є зовнішнім, він є принципом реалізації "Я" у світі й має змістовний характер. Активне оволодіння часом та активне конструювання майбутнього, усвідомлений вибір бажаного майбутнього із спектру потенційно можливих забезпечують живу систему смислом.

О. М. Казакова, асп., ДонНУ, Донецьк

ПРОБЛЕМА "ВЛАСНОСТІ" У ФІЛОСОФІЇ "СРІБНОГО ВІКУ"

Людина хоче жити в першу чергу матеріально та духовно облаштованим життям. Тому власність завжди продовжує залишатися як практичною цінністю, так і полем теоретико-наукових, інтелектуальних дискусій. Свідченням цього є полеміка навколо проблеми власності у працях мислителів "срібного віку" кінця XIX – початку XX ст. Звернення цих філософів до теми власності обумовлено поширенням соціалізму з його утопічними ідеями рівності та справедливості, матеріалізму і марксизму з радикальними вимогами знищення власності. Відстоюючи позицію культури і раціонального підходу до аналізу соціально-економічної реальності, філософ-екзистенціаліст М. О. Бердяєв стверджував, що "власність за природою своєю є начало духовне, а не матеріальне. Вона передбачає не лише споживання матеріальних благ, але і більш стійке і послідовне духовне життя особистості в сім'ї і роді" [Бердяев Н. А. Судьба России : сочинения. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 1998. – С. 303].

Виникає нова теоретична модель осмислення економічної проблематики – "філософія господарства". Її засновник С. М. Булгаков актуальність цієї дисципліни пов'язує із загостренням "економічних рефлексій", з подіями економічного життя, з прискоренням його темпів і величезними масштабами розвитку господарства, внаслідок чого духовне життя потрапило в "рабство" до матеріального. Не випадково тому велике поширення одержав "економічний матеріалізм", котрий стверджував примат раціональності, прагматизму для всієї культури і нових духовних проявів життя. На противагу економічному матеріалізму С. М. Булгаков пропонує концепцію "філософії господарства". Проблема господарства, по словам мислителя, береться в потрійній постановці: "науково-емпіричний, трансцендентально-критичний і метафізичний" [Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М. : Наука, 1990. – С. 4–10]. Таким чином, мислитель прагне одержати універсальне знання, котре поєднує наукове, філософське і релігійне знання.

Разом з тим, "філософію господарства" цікавлять не лише економічні і метафізичні, але й антропологічні проблеми. Розумінню сутності власності в концепції С. М. Булгакова сприяє проблема особистості та її значення в господарстві. За визначенням мислителя, творча особистість має "свободу вибору" і несе відповідальність за наслідки вибору. Так, людина в процесі праці здійснює акт творчості, однак, з іншого боку, праця (діяльність) є прояв жорсткої "природної необхідності". Дана

двозначність переноситься і на власність, яка має як матеріальну (необхідну), так і творчу (духовну, інтелектуальну) сторони.

Особистість прагне до того, щоб світ господарства став для неї прозорим, піддався її волі, із "механізму" зробився "організмом". Реалізація творчої особистості можлива тільки завдяки врахуванню духовних, моральних мотивів у праці. Моральна орієнтація особистості пов'язана з ідеєю про трансцендентальну єдність суб'єкта господарства, який передбачає спільну відповідальність за здійснене, отже – за результати, до яких належить все те, до чого прагне особистість. А це – майно, багатство, успіх, власність. Другим важливим моральним аспектом реалізації особистості є аскетизм, але не примусовий, а на основі добровільної відмови (вільного вибору) від власності. Вона містить в собі не лише виробничий, вартісний характер, але й інтелектуальну сторону, оскільки в неї була вкладена духовна енергія в процесі її створення [Базилевич В. Д., Ільїн В. В. Інтелектуальна власність: креативи метафізичного пошуку. – К. : Знання, 2008. – С. 312].

Підкреслимо, що відмовившись від існуючих традицій у вирішенні проблем господарського, економічного життя, які спиралися на матеріалізм та позитивізм, філософія господарства розробила нові принципи економічного буття людини, які можна звести до наступних: власність є умова свободи людини, матеріальний мотив прояву її творчих прагнень і водночас умова матеріального існування даного суспільства; праця є не лише засобом для здобуття власності, багатства, добробуту, себто актом необхідності, але й актом творчості; суб'єктом господарської діяльності є людина і людство. Поза тим, важливим моментом господарської діяльності є моральна оцінка її результатів. Ставиться завдання зрозуміти, що духовне і матеріальне є рівноправними формами буття господарства, котрі не потрібно ототожнювати (мирити), і разом з тим – протиставляти: тому потрібно виключити з розуміння господарства будь-який детермінізм: економічний, природний, соціальний, ідеологічний і т. п. Необхідно усвідомлювати, що раціональне пізнання є лише однією з форм пізнання, поряд з чуттєвим досвідом, естетичним, моральним і релігійним спогляданням, оскільки сам по собі людський розум суперечливий і обмежений. Важливо також підходити до розуміння господарства (як і економіки) в культурно-історичному контексті, приймаючи до уваги традиції, норми, забобони, місце в світовій економіці, характер завдань, які вирішуються. Тим самим розуміння власності піднімається в нові виміри – софійності, свободи, творчості, котрі є умовою зняття суперечності людини і світу, матеріального та ідеального, і, зрештою, добра і зла [Там само. – С. 313–314].

Ідеї "філософії господарства" одержали розвиток в творчості М. О. Бердяєва. Актуальність даної теми він пов'язував із зростанням ролі економічного фактору в житті людини: ніколи ще не усвідомлювалось так значення господарства в людському житті, ніколи ще людина не відчувала такої залежності від економіки. Багато проблем господар-

ського життя він, як і його попередники, пов'язує з розривом зв'язку людини і природи, з порушенням ритму, розмірності (Логосу) людського життя і природи. Це привело до втрати господарством певної "священної санкції", розриву з глибинними основами буття, дисгармонії і розщепленню. Вихід з цієї ситуації філософ бачить в гармонізації духовного і матеріального начал господарського життя. "Господарське, матеріальне життя не може бути протиставлене життю духовному, не може бути від нього абстраговане і відірване..." [Бердяев Н. А. Судьба России : сочинения. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 1998. – С. 231]. Навпаки, "господарство наскрізь просякнуте духовними енергіями людини і передбачає спілкування між людиною і природою, їх взаємопроникнення" [Там же]. Тому матеріальне споживання не може бути єдиною метою господарства, воно повинно бути підкорене вищим началам і смислам буття. Зокрема, це – сформульована ним ідея свободи особистості, яка визначає основні підходи до вирішення найбільш важливих питань, і в першу чергу – організації господарства [Базилович В. Д., Ільїн В. В. Інтелектуальна власність: креативи метафізичного пошуку. – К. : Знання, 2008. – С. 316].

Л. Ю. Калічак, асп., ДДПУ ім. І. Франка, Дрогобич
kalichakl@mail.ru

ТВОРЧИСТЬ ЯК ОДНА З УМОВ УСПІШНОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ У СУСПІЛЬСТВІ

На сучасному етапі розвитку суспільства актуальною постає проблема формування, виховання, розвитку творчої людини, тому що у творчій, динамічній діяльності людина постає і як творець себе, і як будівник суспільства, рушійна сила його поступу. Для розв'язання цієї проблеми необхідно перш за все розкрити сутність людини як творчої особистості шляхом розкриття діалектики загального і часткового у людині. Людина – найпотаємніший об'єкт науки. Людина завжди була і залишається вихідним предметом філософії, оскільки для виявлення зв'язків всередині комплексу наук і способів їх вивчення необхідне встановлення логічно-методологічних принципів, що організовують такі зв'язки [Сержантов В. Ф. Человек, его природа и смысл бытия. – Л. : Издательство Ленинградского университета, 1990. – С. 3].

Розпізнати людину означає зробити спробу дізнатись, як утворився світ і як він буде продовжувати творитись, пізнати всі необхідні умови специфічно людського буття. Проблема сутності буття людини належить до розряду "вічних" філософських проблем, але вона вічно нова, оскільки весь час змінюються умови життя, його зміст, сама людина. Кожного разу вона постає проблемою для іншої людини, за інших історичних умов, у вирішенні конкретних завдань свого часу, для людини, яка інакше мислить, відчуває і розуміє світ. Філософія людини органічно

поєднує в собі об'єкт і суб'єкт, наукові і ціннісні елементи людського буття і пізнання. В сучасних умовах вона має бути *філософією творчої активності людини*, обґрунтуванням принципів і способів зміни світу. Але цілі і принципи людської творчості філософія визначає не довільно, а з урахуванням конкретного становища людини, її реальних фізичних, соціальних і духовних можливостей [Григорьян Б. Г. Философия о сущности человека (Над чем работают, о чем спорят философы). – М. : Политиздат, 1973. – С. 312].

Можна з упевненістю стверджувати, що проблема творчості в сучасних умовах стає однією з головних. На неї як на своєрідний теоретичний контрапункт спрямована вся різноманітність філософських питань. Результатом збільшеної уваги філософської думки до творчості є те, що зламався стереотип, відповідно до якого творчість (як об'єкт дослідження) є прерогативою психологічної, естетичної гілок знання. Стало очевидним, що творчість – проблема іманентно загальнофілософська і на постановку її у формах "що є творчість", "що таке суть творчості" може претендувати лише філософія. Творчість своєю сутністю, внутрішньою логікою переплітається з такими проблемами, як свідомість, мислення, уява, практика, діяльність. Творчість розглядається не як одна з важливих характеристик людської діяльності, а як істина і суть цієї діяльності, як єдино гідний безпосередньо суспільної людини спосіб її буття та успішної реалізації свого потенціалу у суспільстві.

Під творчістю ми розуміємо розвиток будь-якого виду діяльності самою особистістю, коли здійснюється вихід за межі заданих вимог, своєрідну особистісну самодетермінацію, оскільки у процесі творчості особистість сама ініціює для себе цілі діяльності і критерії їх досягнення. Творчість – це здатність виконувати роботу, яка одночасно є новаторською (тобто оригінальною, неочікуваною) і відповідною (тобто корисною, відповідною вимогам завдання). За основу визначення творчості можуть братися різні фактори: предмет, результат, процес, суб'єкт, метод творчості. Саме цим пояснюється різноманітність дефініцій творчості. Творчість – це діалектика зміни, виходу за межі розпредметненого світу і утвердження єдності, синтезу діяльнісних форм для нового рівня розпредметнення. Творчість як синтез різних форм людської діяльності, родовою ознакою і родовою сутністю людини, форма її буття, самодіяльності і самоутвердження не може зводитися до будь-якої активності людини або ототожнюватися з певними формами діяльності [Філософія: мислитель, ідеї, концепції : підручник / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К. : Книга, 2005. – С. 303–305].

Діяльність є безпосередньою основою, з якої виростає творча особистість. Діяльність творчої особистості, тобто творчість завжди має цільовий характер і передбачає гармонійну єдність науково обґрунтованого цілепокладання та цілездійснення. Особистість є невід'ємною частиною суспільства, адже її становлення і розвиток завжди перебуває у тісному взаємозв'язку із соціумом. Це пояснюється дуже просто: повно-

цінно входячи у суспільство (тобто успішно самореалізовуючись у ньому), людина тим самим впливає на життя соціуму, активно змінює його і в такий спосіб підтверджує звання повноправного члена суспільства. Виконувати суспільні обов'язки може бути не просто і навіть обтяжливо, але якщо це отримує схвалення і приносить індивіду повагу оточуючих, то така діяльність особистості може бути серйозно мотивованою – тим більша слава, чим важчим виявляється завдання. Це стосується як найпростіших обов'язків дитини – бути охайною і слухняною, так і дорослих справ – служби в армії, участі у політичному житті, професійній діяльності тощо [Скотна Н. В. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. – Л. : Українські технології, 2005. – С. 286].

Саме при виконанні найпростіших суспільних обов'язків постає необхідність застосування *творчого підходу* до здійснення людиною будь-якого виду діяльності. Лише за такої умови вона буде одержувати задоволення від своєї роботи, а не працюватиме, тому що так потрібно і так вимагає суспільство. Для успішної самореалізації у сучасному трансформаційному суспільстві особистість повинна творчо будувати суспільні відносини, враховуючи погляди та інтереси усіх учасників цього процесу. Людина є ключовим елементом суспільства, її творцем, тому з упевненістю можна стверджувати, що створення умов для всебічного розвитку та творчої самореалізації особистості є основою успішного розвитку не тільки окремого індивіда, але і суспільства в цілому.

В. В. Калюжная, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nika.kalyuzhnaya@gmail.com

ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ

Современное потребительское общество является продуктом глобализации. Мировое сообщество больше не является мозаикой из отдельных национальных государств, соединённых территориально; оно не формируется благодаря национальным государствам, скорее наоборот – глобализированное общество нового типа формирует национальные государства. В сложившихся условиях качественным образом меняются отношения в паре "производитель-потребитель".

Основная проблематика личности в контексте глобализирующегося общества заключается в парадоксальности её положения. С одной стороны, человек добивается индивидуализации, но, с другой стороны, этот процесс происходит параллельно с унификацией. Как говорит английский социолог Зигмунт Бауман, "универсальная зависимость от покупок – это обязательное условие всей индивидуальной свободы; главным образом свободы отличаться, иметь идентичность" [Бауман З. Текущая современность. – СПб., 2008. – С. 92]. То есть человеку предлагается найти свою индивидуальность через потребление. И в своей

индивидуальности, в поисках "своей идентичности", личность становится стандартизированной. Именно в этой связи рождается полемика вокруг общества потребления.

Основным социологическим понятием в теории общества потребления является понятие "потребность". "Потребность – свойство нуждаться в определенных условиях своего существования в мире" [Момджян К. Введение в социальную философию. – М., 1997]. Потребности не исчезают; они присущи человеку постоянно на протяжении всей его жизни. Однако они переходят из состояния нужды в состояние удовлетворенности. Этот процесс цикличен и не останавливается ни на секунду.

Потребности более высокого уровня, как и потребности уровнем ниже, также постоянно присущи человеку, они переходят из состояния острой нужды в состояние удовлетворенности. Потребляя, современный человек удовлетворяет свои потребности, однако компании, которые помогают в этом индивидам путём продажи товаров и услуг, главным образом имеют дело с желаниями человека. Желания создаются усилиями маркетинга и рекламы, и не могут быть удовлетворимы на современном этапе развития экономики, поскольку это будет невыгодно производителю. Однако, потребляющий человек ("бегун без финиша", как называет его Бауман), вполне доволен сложившимися обстоятельствами.

Термин "общество потребления" был введен в 1920-е годы Эрихом Фроммом. Он следующим образом высказывался на счёт этого явления: "...другими словами, потребление должно быть процессом осмысленным, плодотворным, очеловеченным. Однако наша культура очень далека от этого. Потребление у нас – прежде всего удовлетворение искусственно созданных прихотей, отчужденных от истинного, реально-го нашего "я"" [Фромм Э. Человек одинок // Иностранная литература. – 1966. – № 1]. Однако лишь с 50-ых годов этот термин начинает активно использоваться, и самое понятие начинает осмысляться.

Философская энциклопедия даёт следующую дефиницию понятия "потребительское общество", которая может быть взята в качестве рабочего определения: "Общество потребительское – термин, используемый для критики общества массового потребления (или общества "всеобщего благосостояния") как фетишизирующего потребление стандартных бытовых товаров и услуг в ущерб развитию духовных и интеллектуальных интересов граждан" [Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М., 2000–2001].

За некую условную дату возникновения потребительского общества можно взять 50–60-е годы. Научно-техническая революция, высокопродуктивное массовое конвейерное производство, деятельность профсоюзов по защите интересов трудящихся – всё это дало людям возможность наслаждаться потреблением.

К идеям, предвосхищавшим возникновение понятия "общество потребления", можно отнести "товарный фетишизм" К. Маркса, рассмотренный в "Капитале" в 1867 г. Позже в 1885 г. он разграничивает производс-

тво предметов необходимости и предметов роскоши при анализе условий воспроизводства. Первой работой, посвященной проблеме демонстративного потребления как экономического, психологического и социокультурного феномена, стала "Теория праздного класса" Т. Веблена, изданная в 1899 г. В экономике для обозначения статусных вещей до сих пор используется термин "товары Веблена". Можно говорить о всплеске интереса к проблеме потребления в 60–70-е гг. XX в., с момента появления концепции постиндустриального общества Д. Белла. Критический взгляд по отношению к обществу массового потребления продемонстрировали представители Франкфуртской школы – Э. Фромм, М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно, Г. Маркузе. Во Франции наиболее крупными современными теоретиками потребления являются Ж. Бодрийяр и П. Бурдьё, который анализировал рынок символической продукции.

Как и любое явление современности, общество потребления нашло своих сторонников и противников. К числу последних можно отнести различные философские осмысления, точнее, критику, общества потребления. Абсурдно, что эти мысли и идеи вряд ли когда-либо будут широко известны в обывательских кругах. Дело в том, что их популяризация невыгодна, и в первую очередь производителям. Получается парадоксальная ситуация: авторы, размышляющие об обществе потребления, пытаются дать критическую оценку сложившейся ситуации с тем, чтобы общество задумалось, совершило "великий отказ" (словами Маркузе), а общество фактически не видит ущербности своего положения и продолжает жить в привычном ритме.

А. А. Карпенко, ст. препод., СГПУ, Славянск
konepark@mail.ru

ИДЕОЛОГИЯ И ФУНДАМЕНТАЛИЗМ: ОПЫТ ДИСКУРСИВНОГО АНАЛИЗА

Даже самый поверхностный взгляд на диспозицию идеологических сил, характерную для современного мирового порядка, укажет обозревателю, что среди всех антиподов глобализации и либеральной демократии – крайних "левых", "зеленых", феминисток – фундаментализм, в частности религиозный, занимает особое место крайней противоположности, экстремума. Сам факт подобного позиционирования уже вызывает подозрение и желание отыскать под поверхностным слоем этой оппозиции факты диалектической корреляции между ее членами.

Исследование взаимообуславливающих флуктуаций между идеологиями глобализации и фундаментализма – задача слишком масштабная и сложная. Поэтому мы обратимся к решению проблемы выявления специфических структурных свойств фундаменталистского дискурса в измерении онтологии символического порядка.

Конститутивной функцией любого дискурса есть способ именования, который морфологически определяет демаркацию поля собственной

идентификации и фиксирует экономию семантической дистрибуции между своим, собственным, аутентичным и чужим, инородным, опасным.

В контексте философии А. Бадью именно номинация наделяется событийной функцией вторжения абсолютно нового и неизвестного в определенную ситуацию. Предикация, в свою очередь, всегда вторична, она распределяет событийно ставшие именованья в порядке Бытия. Благодаря своей причастности к порядку События номинация всегда амбивалентна: она восполняет ситуацию только в горизонте некоего зияния (void), некоего отсутствия. Именно в корреляции с фигурой зияния можно выявить характер того или иного именованья: его истинность или ложность. Признаком ложной номинации Бадью считает "насилие именованья в точке неименоваемого ... воля дать имя любой ценой". Эта "злокачественная" воля порождает два движения: тотализацию внутреннего и фальсификацию внешнего.

Тотализация внутреннего совершается с помощью подмены зияний и отсутствий как следов присутствия инаковости средствами символического сгущения, назначенного обозначить некую избыточность, которая подлежит устранению, выравниванию. Фальсификация внешнего реализуется посредством учреждения предела истинности как завершенности именованья, которое приводит к элиминированию историчных, переходящих, релятивных свойств определенной системы номинации, языка.

Эти модификации фундаменталистского способа именованья детерминируют герметичность и замкнутость символического порядка, призванного обеспечить стабильность коммуникации внутри определенного сообщества – субъекта такой идеологии. В рамках такой коммуникации субстантивируется тип языка, четко соответствующий постулату Деррида о том, что означающее отсылает не столько к своему означаемому, сколько к другому означаемому.

Фундаменталистский тип дискурса основан на определенной гипертрофии, акцентуации имманентной функции текста – темы. Тема в качестве базового элемента актуального членения текста выполняет функцию когезии, связности. Однако в случае "герметизации" дискурса элиминируются валентностные модальности пропозициональности. Например, протестантскому фундаментализму присущ жест редукции референций к вопросам определения характера внутренней жизни конфессиональной общины, проблемы обоснования литургийных практик, а разработка теологической реальности вовсе уходит в тень, поскольку догматические пропозиции отсылают только к другим догматическим пропозициям.

Чрезвычайно важно соблюсти правило "золотой середины" при использовании квалификатора "фундаментализм" вне контекста религиозной догматики, поскольку на уровне обозначения определенного типа модификации дискурсивности: автореферентная, замкнутая система нарративов, фундаментализм легко универсализируется и фиксирует атрибут любого идеологического дискурса – выключение онтологичес-

ких референцій, благодаря которому исключается сама возможность постановки вопроса о конститутивности существования того или иного идеологического континуума. Например, в дискурсе современных политических talk shows нет "места" для вопроса о самой необходимости "говорить о политике" и о сущности политического как такового. Эта критическая ситуация всегда уже а priori решена и вытеснена.

Диалектический взгляд на отношение "глобализация-фундаментализм" в свете вышеизложенных размышлений усмотрит внутри либеральной идеологии капитализма "осколок" фундаментализма – экономический фундаментализм свободного рынка и дурной бесконечности потребления. В измерении дискурсивности аналогами этих экономических проблем, XX століття є свобода слова и непомерное желание именования, речева обсеція, одержимість символізацією, котрою, увы, можно противостоять только в одиночку.

О. Ю. Кірова, студ., КНУТШ, Київ
ankos@ukr.net

КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДИ Е. ФРОММА

За останні декілька століть людство досягло великого прогресу у своєму розвитку. Ми живемо у час достатку матеріальних благ і технологічного розвитку, а з поширенням процесів лібералізації сучасна людина отримала довгоочікувану свободу. В той же час, людство постійно знаходиться під загрозою знищення в результаті воєн або ж техногенної катастрофи, суспільство потерпає від безлічі соціальних і економічних проблем, XX століття ознаменувалося жакливими війнами і кривавими режимами під керівництвом авторитарних тиранів. Розвиток цивілізації дав людству багато технічних надбань, комфортне існування, надав свободу та, здавалось би, краще життя. Але чи є науково-технічний прогрес, суспільний та економічний розвиток суспільства шляхом до кращого майбутнього? За статистикою, найбільша кількість самогубств відбувається саме в економічно розвинених країнах, а загальна кількість самогубств у світі з кожним роком лише зростає. Те ж саме стосується психічних захворювань, зокрема різного роду депресій, на які страждають передусім жителі розвинених країн.

Згідно концепції свободи Е. Фромма, впродовж довгого часу людина була тісно пов'язана з природним і соціальним світом, була з ним одним цілим. Але природна схильність людини до розвитку призводить до процесу індивідуалізації, початок якому був покладений в епоху Відродження. Процес розвитку людської свободи має подвійний характер. Це не тільки процес розвитку людини, але, як наслідок, посилення ізоляції і невпевненості особистості, почуття безсилля кожної окремої людини. Одного разу розірвавши природний зв'язок із зовнішнім світом, людина не може повернути все назад, але і ізоляція від світу – нестерпна. Тому

людині необхідно знайти інші шляхи поєднання з цим світом, та, на думку філософа, є лише один продуктивний шлях для цього: активна солідарність з іншими людьми, спонтанна діяльність, які знову сполучають її зі світом, але вже як вільного і незалежного індивіда. Проте, якщо умов для подібної реалізації себе немає, то така свобода стає нестерпним тягарем і викликає лише бажання позбавитися від неї будь-яким чином.

Е. Фромм називає наступні механізми "втечі від свободи". Перший з них – авторитаризм, що полягає у бажанні відмовитися від незалежності своєї особистості та свого "Я". Авторитаризм проявляється як в прагненнях до підпорядкування, так і в панівних тенденціях, або, у термінах автора, як у мазохізмі, так і у садизмі. Мазохізм Е. Фромм визначає як прагнення розчинитися в силі, яка пригнічує людину, залучившись тим самим до її потужності і слави. Цією зовнішньою силою може бути будь-що: інша людина, громадський інститут, Бог, нація, совість або моральна необхідність. При цьому, злившись з такою силою, індивід відчуває себе причетним до її потужності, оскільки стає її невід'ємною частиною. Садизм, навпаки, виражається в прагненні до необмеженої влади над іншими. У обох випадках власне "Я" зникає. Е. Фромм стверджував, що людина не буває тільки садистом або тільки мазохістом, у неї зазвичай є присутніми обидві тенденції.

Другий механізм втечі від свободи – руйнівність. Метою руйнування є знищення, усунення об'єкту. Зруйнувати цей світ – відчайдушна спроба людини не дати зруйнувати себе. Якщо садизм прагне посилити самотнього індивіда за рахунок його панування над іншими, то руйнівність – за рахунок ліквідації будь-якої зовнішньої загрози.

Третій механізм втечі від свободи, в якому, згідно Е. Фромму, знаходиться порятунок більшості людей в сучасному суспільстві, – автоматизуючий конформізм. При цьому механізмі індивід повністю засвоює той тип особистості, який пропонується йому в даному конкретному суспільстві задля того, щоб почувати себе у ньому комфортно і безпечно. Індивід втрачає себе, але при цьому залишається переконаним у власній свободі. Таке переконання, на думку Фромма, є найбільшою і небезпечною ілюзією.

На противагу механізмам втечі, існує стан позитивної свободи, якої можна набути будучи самим собою і реалізуючи свою особу в спонтанній активності, найважливіші складові якої – любов і праця.

Отже, свобода має вищу цінність для людини, але недостатньо її завоювати, необхідно нею також і розумно розпорядитися.

І. Ю. Клевец, викл., СДПУ ім. А. С. Макаренка, Суми

КОНФЛІКТ ЯК СОЦІАЛЬНА ПРАКТИКА

Поняття "соціальна практика" активно використовується як пізнавальний інструмент в постнекласичній філософії для інтерпретації бага-

тьох соціальних явищ та процесів. Враховуючи цю обставину формується потреба відповісти на питання – чи можна адекватно проаналізувати особливості розвитку сучасного соціального конфлікту через теоретико-методологічний потенціал поняття "соціальна практика". Саме осмисленню цього питання присвячене дане наукове дослідження.

Щоб розглядати соціальний конфлікт як соціальні практики, необхідно перш за все визначити загальні характеристики соціальних практик, що притаманні більшості соціальним практикам та проаналізувати чи притаманні такі характеристики соціальному конфлікту. Це є найбільш адекватніший прийом, оскільки певні порівняння з іншими соціальними практиками не завжди правомірний прийом, оскільки урівнюємо соціальний конфлікт з іншими явищами та процесами. Проблему соціальних практик в їх класичному розумінні почали розглядати П. Бурдьє та Е. Гідденс. Соціальну практику слід розглядати як сукупність дій індивідів, груп, спільностей, організацій розташованих в соціальному просторово-часовому вимірі, що забезпечують стабільне функціонування соціальних інститутів. На основі поглядів даних соціологів можна виділити наступні характеристики соціальних практик: реалізація через дії соціальних акторів, відновлюваність, упорядкованість, стабільність, масовість та нормативність. До соціальних акторів відносяться індивід та соціальні групи, саме вони виступають суб'єктами, що реалізують соціальну практику. Якщо у П. Бурдьє актор в ситуації взаємодії реалізує габітус як соціальну пам'ять, характеристику структурируючих систем, то в теорії Е. Гідденса соціальної структуризації актор одночасно реалізує закладені правила структури та одночасно здатний до усвідомлених, самостійних дій, тобто здатний до створення нових правил. Соціальні практики як сукупність соціальних відносин не створюються кожного разу, а відновлюються акторами в певній соціальній ситуації, використовуючи правила та ресурси соціальної структури. "Анализ структуризации социальных систем предполагает изучение способов производства и воспроизводства этих систем – основывающихся на осмысленных действиях акторов, занимающих по отношению друг к другу определенные позиции и использующих правила и ресурсы в разнообразных контекстах деятельности – в процессе взаимодействия". Индивид использует правила и ресурсы, т. е. структуру, и воспроизводит ее. Дualityность предполагает взаимозависимость индивидуального действия и структуры, правила являются одновременно и результатом, и условием действия индивидов. Субъект действия одновременно и создает правила, и воспроизводит правила, которые являются условием их воспроизводства. Структуральные свойства социальной системы выступают и как средства производства социальной жизни в качестве продолжающейся деятельности, и одновременно как результаты, производимые и воспроизводимые этой деятельностью" [Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. – М., 2003. – С. 70]. Упорядкованість практик є іманентною, оскільки формується не через включеність соціальної дії акторів в

макросоціальний порядок, а через рутинізацію, спрощення повсякденних дій соціальних акторів, що можливо завдяки практичній функції свідомості та розподілу ресурсів структури. Таким чином, закріплюючи стандартні, однотипні дії акторів у сфері повсякденності, упорядкованість реалізує практичну природу практики. Масовість соціальних практик слід розуміти як поширення впливу габітуса на всіх без виключення соціальних акторів, відповідно до соціальної практики як сукупності соціальних дій можуть бути включена значна кількість акторів. Нормативність як характеристика соціальної практики має подвійне значення. З однієї сторони, соціальна практика реалізується при формуванні певної соціальної ситуації, яку можна розглядати як поєднання певних умов, в якій може бути адекватна та чи інша соціальна дія. З іншої сторони, сама соціальна практика є сукупністю правил, норм поведінки, що відновлюються, відтворюються в певній соціальній ситуації, що спрощує та регламентує соціальне життя.

Тепер проаналізуємо соціальний конфлікт через призму виділених характеристик соціальної практики. Загалом можна стверджувати, що кожна з характеристик соціальної практики властиві в певній мірі соціальному конфлікту як суспільному явищу. Перш за все це стосується діяльності сторони. Соціальний конфлікт реалізується як взаємодія конфліктних опонентів, що спрямована на досягнення певної мети. Конфліктна ситуація це взаємодія активних соціальних суб'єктів, в котрій необхідно виділити особливе діяльнісне поєднання суб'єктів взаємодії. Є. Степанов розробив цілісний суб'єктивно-діяльнісний підхід аналізу соціального конфлікту. Трактуючи та осмислення соціального конфлікту з позицій суб'єктивно-діяльнісного підходу дозволяє уникнути його надмірно широкого трактування за якого до конфліктних ситуацій відносять всі соціальні процеси в межах яких відбувається протистояння, іменують конфліктними сторонами соціальні суб'єкти, що мають опосередковане відношення, до конфліктогенних факторів відносять як соціальні, так природні фактори. З іншої сторони, оминаємо надто вузького розуміння, коли соціальний конфлікт розпочинається з моменту вступу суб'єктів взаємодії в активне фізичне протистояння, в такому випадку враховуються і активно аналізуються емоційні переживання, ідейні розбіжності, та постійне самовизначення, які виступають мотивами конфліктної поведінки суб'єктів соціальної взаємодії.

Особливий теоретико-методологічний інтерес викликає характеристика відновлюваності, яку при трансфері на виникнення та розвиток соціальних конфліктів, отримуємо цікавий результат. В розвитку соціального конфлікту поєднуються системні, структурні фактори та індивідуальні, повсякденні прояви соціального життя. Системні фактори слід розглядати як сукупність процесів притаманних соціальним структурам, інститутам, що сприяють формуванню соціальних конфліктів. Індивідуальні прояви це індивідуальні, специфічні фактори, що властиві конкретній конфліктній ситуації. Отже, врахування характеристики відновлюва-

ності дає можливість поєднати макросоціальні тенденції та мікро соціальні процеси розвитку суспільства.

В даному дослідженні ми лише обмежилися констатацією, що соціальний конфлікт можемо розглядати як соціальну практику. Оскільки ми виявили, що більшість загальних характеристик соціальних практик властиві соціальному конфлікту. Проте, розуміємо, що осмислення соціального конфлікту як соціальної практики потребує цілісного, детального дослідження, особливо у визначенні теоретико-методологічного потенціалу.

Н. М. Ковтун, канд. філос. наук, доц., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ПАСІОНАРНИЙ ІМПУЛЬС ЯК ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Процеси динамічних змін, які відбуваються в сучасному українському суспільстві, зумовлюють потребу переосмислення і коригування існуючих уявлень про сутність феномену соціальної активності особистості. Означені процеси тісно пов'язані з процесом формування громадянського суспільства, в якому громадяни і держава постають як вільні й рівноправні партнери, а взаємовідносини між ними мають здійснюватися на основі взаємоповаги і співробітництва. Адже запобігти наростанню світоглядної кризи можна лише через моральне вдосконалення людини, подолання споживацького ставлення до природи, звільнення від культу техногенних інновацій, поширення основних категорій гуманізму як засадничих цінностей співжиття індивідів у ХХІ столітті.

Під соціальною активністю мається на увазі активність, яка простежується у межах взаємодії індивідів, малих та великих соціальних груп. Рушійними силами і регуляторами соціальної активності індивіда і соціальної групи є внутрішні і зовнішні чинники. Якщо до внутрішніх чинників соціальної активності належать індивідуальні і суспільні потреби, інтереси, мотиви, то зовнішні – позначені конформістським характером, зумовленим тиском соціальної групи чи суспільства в цілому. Однак, у переліку чинників активності основна увага сконцентрована на раціонально зумовлених, а не на ірраціональних чинниках, які часто є рушійною силою соціальної активності. До таких можна віднести воління, прагнення, емоції, інстинкти, інтуїтивні стани.

Рівень соціальної активності визначається нормами, правилами, традиціями, усталеними у певному суспільстві. У межах уконституційованого нормативного поля можливі різні варіанти соціальної активності. У соціумі перманентно з'являються носії соціальної активності як ініціатори перегляду усталених звичаїв і норм, котрі оцінюються ними як застарілі, закостенілі, невідповідні вимогам часу. Якщо в сучасному суспільстві суб'єктами соціальних інновацій постають головним чином політичні й громадські діячі, то у давніх спільнотах подібні функції здійсню-

вали міфічні культурні герої, діяльність яких співвідносяться з функціями пасіонаріїв.

Свого часу російський етнолог Л. Гумільов під час дослідження становлення нових етносоціальних організмів дійшов висновку, що етногенез детермінований наявністю у деяких індивідів незворотного внутрішнього потягу до цілеспрямованої діяльності, тісно пов'язаної зі зміною суспільного чи природного середовища. Більше того, досягнення поставленої мети, часто ефемерної, згубної для самого суб'єкта, уявляється йому ціннішим за власне життя. Безсумнівно, таке рідкісне явище є відхиленням від видової норми поведінки, адже вказаний імпульс протилежний інстинктові самозбереження [Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – 2-е изд.? испр. и доп. – Л. : Издательство Ленинградского университета, 1989. – С. 252]. Вказана здатність одночасно може бути пов'язаною як з високими здібностями (талантом), так і з посередніми задатками, що вказує на її підсвідомо іманентний характер. Хоча ця властивість залишається малодослідженою, вона є основою антиегоїстичної етики, за якою інтереси колективу, нехай навіть неправильно витлумачені, домінують над жагою життя і турботою про власне потомство.

Особи, обдаровані вище зазначеною ознакою, за сприятливих умов здійснюють (і не можуть не здійснювати) вчинки, котрі акумулюючись, підривають інерцію традицій і зумовлюють появу нових етнічних спільнот. З метою наукового аналізу російський мислитель запропонував назвати означену властивість "пасіонарністю", виключивши з її змісту тваринні інстинкти й психічні хвороби, адже, незважаючи на те, що пасіонарність і постає певним відхиленням від видової норми, вона цілком позбавлена патологічного характеру.

Загалом під пасіонарністю дослідник розуміє вроджену здатність організму абсорбувати енергію зовнішнього середовища і видавати її у формі діяльності. Пасіонарність постає як здатність, націленість окремих особистостей на зміну середовища, або мовою фізики – до порушення інерції агрегатного стану середовища. Імпульс пасіонарності буває настільки потужним, що його носії – пасіонарії – не здатні передбачити наслідки своєї діяльності. Власне це, на думку Л. Гумільова, засвідчує його не свідомий, а підсвідомий характер. Ірраціональний характер пасіонарності характеризується незворотнім внутрішнім потягом пасіонарної особистості до перетворюючої діяльності. На ірраціональний характер пасіонарного імпульсу вказує й те, що достатньо важко прогнозувати наслідки діяльності пасіонарія, оскільки вони з однаковою ймовірністю можуть мати як конструктивний, так і деструктивний характер.

Природа пасіонарності, за Л. Гумільовим, є продуктом енергії біосфери, адже "енергія живої речовини пронизує наші тіла, тіла наших предків і буде пронизувати тіла наших потомків, стимулюючи різноманітні етногенези". Хоча феномен пасіонарності постає продуктом природно запрограмованих здібностей окремих представників соціуму, у своєму ж дослідженні російський етнолог вказує на соціальну заразливність

пасіонарності, адже "люди гармонійні (а ще більшою мірою – імпульсивні), опинившись у колі пасіонаріїв, починають себе поводити як пасіонарії". Відтак актуалізація пасіонарності в соціумі є явищем соціальним.

У цілому пасіонарний імпульс постає не лише важливим чинником становлення нових етносів, він є втіленням позитивної активності соціальних суб'єктів (суспільств, класів, груп, особистостей), спрямованою на формування сприятливіших умов для життя членів суспільства. Пасіонарний імпульс як явище соціальної активності завбачує багатоваріантність засобів досягнення окремої мети, появу завдяки надпотужній соціальній активності нових можливостей зосередити потенціал на розв'язанні фундаментальних проблем людства.

Ю. В. Ковтун, канд. філос. наук, ст. викл., ЖНАЕУ, Житомир

ДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ТРАДИЦІЯ"

Дослідження традиції і традиціоналізму на початку XXI століття зумовлене глибокою загальноцивілізаційною світоглядною кризою. Звернення до цієї проблеми є світоглядним оформленням захисної реакції традиційних інституцій щодо кардинальних соціокультурних перетворень у різних сферах соціальної буттєвості. В умовах наскрізної мінливості світу слід враховувати, що будь-який суспільний устрій формується в результаті повільного історичного розвитку, під час якого утверджується система традицій, звичаїв, стереотипів, котрі формують безцінну культурну спадщину.

Визначення поняття "традиція" наштовхується на значні труднощі, що пояснюється значною кількістю явищ, котрі можна підвести під нього. Теоретичне осмислення поняття "традиція" вимагає глибоких міждисциплінарних зусиль, тоді як на сучасному етапі дослідження відбуваються переважно у вузькоспеціалізованій сфері.

Так досить часто можна зустріти отождоження понять "традиція" і "культура" у найширшому розумінні. Одночасно, як зауважує польський дослідник Е. Шацький, поняття "традиція" піддається значній ідеологізації, оскільки воно володіє високим ступенем ціннісного навантаження. Російський дослідник В. Каїров запропонував функціональну модель розуміння поняття "традиція", розкриваючи її зміст через взаємозв'язок функцій накопичення, ретрансляції соціального досвіду з функцією соціальної регуляції. Дослідник акцентує на соціально-регулятивній функції традиції. Аналізуючи зв'язок функцій накопичення і ретрансляції, дослідник зазначає, що рух історії неможливий без накопичення і активної ретрансляції досягнень культури новим поколінням, без їх активного формування і виховання, критичного засвоєння духовної спадщини минулих поколінь. Функції накопичення і передавання органічно пов'язані між собою і зумовлюють одна одну. Накопичення соціального досвіду, культурних і моральних цінностей, невідділиме від передавання цих

цінностей. Наскільки досконалі способи ретрансляції, настільки багатим є зміст традиції. Розрив у механізмі ретрансляції зумовлює зникнення традиції, втрату віками накопиченого досвіду. В. Каїров тлумачить зв'язок трьох функцій традиції в основних сферах життя суспільства – у матеріальній сфері, у соціальній сфері, у духовному житті суспільства.

В історії соціально-філософської думки сформувалася низка підходів щодо розуміння феномену традиції. У кн. XVIII – на поч. XIX ст. окреслилося осмислення феномену традиції через опозицію традиція-революція. Ця тенденція знайшла відображення у напрацюваннях Е. Берка, Ж. де Местра, Л. де Бональда, Ф. Савіньї, котрі на основі дослідження Французької буржуазної революції кін. XVIII ст. розглядали традицію у політичній, економічній, культурній, релігійній сферах як основу функціонування соціуму. Одночасно в епоху Просвітництва сформувалася тенденція протиставлення традиції розуму (І. Кант, Г. Гегель), за якою традицію не можна пізнати без застосування розуму як єдиного джерела авторитету. Натомість у романтизмі (Й. Гердер) традиція мислиться як протилежність розумній свободі, як історична даність, подібна даностям природи, котра великою мірою визначає настанови й вчинки людини.

У XX ст. поширенням стало осмислення традиції у контексті аналізу традиційного й індустріального суспільства на основі опозиції традиція-новація у дослідженнях Ш. Айзенштадта, Е. Бородіна, В. Власової, Е. Гідденса, О. Гнатюк, Е. Дюркгейма, С. Кальцевої, Д. Лернера, Е. Маркаряна, М. Михальченка, Л. Нагорної, М. Рябчука, Е. Сміта, А. Токвілля, С. Хантінгтона, Е. Шилза. У психоаналітичному дискурсі (З. Фрейд, К. Юнг, Е. Едінгер) традиція розглядається у контексті дослідження архетипів як універсальних форм колективного несвідомого. У межах структурно-функціонального підходу (П. Бергер, Г. Гадамер, В. Каїров) традиція розкривається через низку функцій: охоронну, адаптаційну, комунікативну, ідентифікаційну, селективну, конструктивну, регулятивну, ретрансляційну.

На основі визнання або заперечення творчого начала в традиції у соціально-філософському дискурсі сформувалося два основні підходи. За першим підходом (М. Вебер, Т. Парсонс) обґрунтовується розуміння традиції як статичного явища соціокультурного досвіду. В межах другого підходу у змісті традиції виділяється творче, інноваційне начало (Ш. Айзенштадт, П. Бергер, В. Лісовий Дж. Маркофф, А. Мельвіль, Г. Праздников, С. Хантінгтон). У західноєвропейському посткласичному традиціоналізмі XX ст. у працях А. Бенуа, Р. Генона, Ю. Еволи, Ф. Шуона сформувалося онтологічне розуміння традиції як універсальної трансцендентальної сутності, осмислення якої через містичне, езотеричне пізнання. До цього ж підходу тягнє і феноменологічна герменевтика М. Еліаде, котрий запропонував інтерпретацію символізму релігійних традицій і вивчення специфіки життєвого світу "традиційної людини".

Традицію пов'язують з проблемою спадковості у соціокультурному розвитку, у визначенні його способів і механізмів. Ознакою традиції є

забезпечення стійкості культури, зокрема у розумінні її стабілізуючої ролі на первісних етапах розвитку людства і зменшенні впливу традиції у процесі модернізації. Саме в межах новоєвропейської філософії формується опозиція між традицією і сучасністю. З цього часу розпочинається віднесення традиції за межі раціонального досвіду, в епістемології утверджується визначення традиційного знання як такого, що не підтверджується досвідом.

В цілому традиція відображає об'єктивні умови існування соціуму, уособлює спадковість у суспільному житті і закріплює стійкі і життєздатні його елементи. Визначення поняття "традиція", через значну кількість явищ, котрі можна підвести під нього, вимагає глибоких міждисциплінарних зусиль у межах соціальної філософії, історії філософії, соціології, культурології, етнографії та ін. У міждисциплінарному контексті традиція є універсальною формою і механізмом упорядкування і структурування змістів. Традиція як універсальна форма фіксації, закріплення і збереження елементів соціокультурного досвіду, універсального механізму його ретрансляції забезпечує стійку історико-генетичну спадковість соціокультурних процесів.

**О. М. Кожемякіна, канд. філос. наук, доц., докторант,
ЧДТУ, Черкаси
oksniko@mail.ru**

ФЕНОМЕН ВИЗНАННЯ У ВИМІРАХ ФІЛОСОФІЇ ДОВІРИ

Проблематика визнання особливим чином актуалізується в сучасному глобалізованому соціумі, висвітлюючи питання мультикультурності світу, свободи, справедливості, солідарності, становлення та функціонування особистісної та колективної ідентичності, дієвості демократії та ін. В цих умовах зростає роль довіри як соціальної цінності, яка, постаючи діалоговим підґрунтям соціальної взаємодії, пронизує всі сфери людського буття та відкриває такі його виміри, як співіснування, співзалежність, співдіяльність. Серед робіт, присвячених аналізу феномена довіри, слід відзначити праці Ф. Фукуями, Н. Лумана, П. Штомпки, А. Селігмена, Е. Гідденса, Т. Ямагіші, Б. Міцтел, Е. Усланера та ін. Поняття визнання як базового підґрунтя соціальних процесів стає предметом філософських рефлексій Й. Г. Фіхте та Г. В. Ф. Гегеля, отримуючи подальший розвиток в працях А. Хоннета, Ф. Фукуями, Ч. Тейлора, Н. Фрейзера та ін., які продовжують розробку проблем "політики визнання", "боротьби за визнання", "потреби у визнанні". Проте, незважаючи на наявність широкого кола праць з проблематики як довіри, так і визнання, залишається недостатнім дослідження специфіки функціонування довіри в контексті аналізу феномену визнання, що і обумовлює актуальність даної праці.

Проблема визнання з'являється з певного ракурсу бачення соціальної реальності, породжуючись моральним досвідом соціальних проти-

стоянь та стосуючись проблем соціальної та особистісної довіри, толерантності, відповідальності. В цілому визнання можемо трактувати як прагнення суб'єктів соціальних взаємодій до прийняття факту взаємної особистісної (моральної, правової) цінності кожного та права на автономію, що передбачає орієнтацію на певні цінності та є критерієм суб'єктивної свободи. Проблема визнання в контексті філософії довіри актуалізується в ситуації зіткнення численних обіцянок, очікувань, інтересів, потреб, зобов'язань, відображаючи процес формування різних форм визнання на рівні сім'ї, громадянського суспільства та держави. В цілому феномен визнання позначає потребу (настанову, домагання) поваги з боку інших та адекватної соціальної оцінки залежно від наших очікувань, загалом постаючи як домагання значущості в процесі підтвердження власної ідентичності та вимоги права утвердження цієї ідентичності, створення умов для успішної самореалізації в діалозі зі "значущими іншими" (вираз Ч. Тейлора) [див. *Тейлор Ч. Мультикультуралізм і "Політика визнання"* / пер. з англ. Р. Димерця. – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 37].

Специфіка феномену визнання обумовлена його різними соціальними перспективами залежно від сфери прояву (в політичній, економічній, правовій, моральній сферах тощо), а також залежно від специфіки того особистісного відношення, яке допомагають формувати різні форми визнання. Зазвичай визнання розглядається в трьох ключових аспектах: соціальному, правовому та моральному, фіксуючи відповідно нагальну потребу у позитивній соціальній оцінці суспільно значущих досягнень та наявних здібностей, у ствердженні права мати власну ідентичність, у інтерсуб'єктивному підтвердженні високої позитивної самооцінки.

В контексті філософії довіри найбільш актуальним постає саме моральний аспект визнання, який зосереджується навколо питань дієвості ціннісно-нормативних засад конкретного суспільства. Згідно з А. Хонне-том, зв'язок між моральними нормами та установками з інтерсуб'єктивним визнанням пояснює специфіку утворення ідентичності шляхом взаємного взяття на себе моральних зобов'язань [Хоннет А. Между Аристотелем и Кантом: очерки морали признания / пер. с нем. В. Шачина // Хора. – 2008. – № 4. – С. 93]. Проблема обґрунтування моральних експлікацій є особливо важливою в контексті трактування довіри як добровільно взятих на себе зобов'язань, причому зобов'язань як на міжособистісному, так і інституційному рівнях, в ситуації неможливості достатнього контролю за перебігом подій, що і обумовлює наявність ризику у відносинах довіри. Таким чином, рефлексії щодо проблематики довіри неминуче приводять до аналізу феномену визнання, причому об'єднуючою проблематикою тут постають питання особистісної та колективної ідентичності, легітимації, інтерсуб'єктивної взаємності. Так, в працях А. Хоннета сфера визнання автономії Іншого, взаємна емоційна увага та оптимальне співвідношення між самостійністю та прив'язаністю знаходиться в глибокому взаємозв'язку зі сферою довіри. Причому довіру до себе, яка формується в позитивному варіанті побудови міжособисті-

сних взаємин, А. Хоннет вважає вагомою умовою конституювання цілісної автономної ідентичності, що уможливило взаємне визнання [див. *Фурс В. Н. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 167*].

Таким чином, постає потреба у визначенні довіри у термінах визнання, актуалізуючи необхідність наявності у відносинах довіри взаємного визнання особистісної цінності суб'єктів соціальної взаємодії, що сприяє уможливленню нормативних очікувань надійності та ефективності соціальних взаємин, а також суб'єктної порядності, чесності, ширості, компетентності, відповідальності. Довіра, базуючись на раціональному розрахунку реально можливого, відображає процес встановлення специфічних форм відносин у різноманітних сферах суспільного співжиття, починаючи позитивні очікування результативно сприятливих взаємодій, дотримання взятих зобов'язань щодо предметів довіри, причому унеможливлення або зведення до мінімуму зловживання довірою досягається за рахунок визнання особистісної цінності кожного з учасників інтеракції, сприяючи утвердженню етосу турботи за Іншого, відповідальності за Іншого заради загального добробуту.

М. А. Козловець, д-р філос. наук, доц., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
nikola_kos@mail.ru

КОНЦЕПТ "РУСЬКИЙ МИР" ЯК ЧИННИК ДЕКОНСТРУКЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ

Однією із міфологем, яка лежать в основі ідентифікаційної політики сучасної Росії, є концепт "руський мир". Незважаючи на широке використання у політиці, публіцистиці й повсякденній мові, зміст його метафоричний, а статус маргінальний. На теоретико-методологічному рівні цей концепт є радше мовним зворотом, ніж науковою категорією, що володіє цілком конкретним набором смислів. Водночас – це колосальної потужності міфологема, і культурно-історична, і політична, з відповідним великодержавним "присмаком". Створюючи систему просторово-часового сакралізованого тексту національно-православної ідентичності, напівміфологічний концепт "руського миру" так чи інакше пов'язаний із поверненням "імперської величі" Росії та втягуванням України в орбіту російської ментально-просторової матриці [*Голова О. Міфологеми сучасної російської ідентичності // Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції "Людина та її ідентичність у добу глобалізації", 29–30 червня 2010 р. / Відп. за вип. А. Карась. – Л., 2010. – С. 104–105*].

Концепт "руський мир" є складним соціокультурним феноменом, котрий вивичується над етноконфесійним, геополітичним, економічним та іншими вимірами сучасного російського суспільства. Так, В. Тишков стверджує, що далеко не всім державам і народам вдалося породити феномен глобального розмаху, який можна було б назвати "миром". За

його визначенням, "руський мир" є трансдержавною і трансконтинентальною спільнотою, яка об'єднується своєю причетністю до певної держави і своєю лояльністю до її культури [Дробижева Л. М. Российская и этническая идентичность: противоречие и совместимость // Россия реформирующаяся. – М., 2002]. В. Іванов і В. Сергєєв вважають, що руський мир як спільність людей може розглядатися у номінальному і реальному вимірах. Номінальна спільність постає статистичною множинністю людей, об'єднаних наявністю таких подібних ознак, як знання російської мови, культури, отримання російської освіти тощо. "Руський мир" як реальна спільність – це не просто спільнота людей, об'єднаних сукупністю ознак, а сукупність активно й цілеспрямовано діючих соціальних суб'єктів, котрі ідентифікують себе з Росією і які мають почуття причетності до неї, її культури, історії [Іванов В. Н., Сергєєв В. К. "Русский мир" и социальные реалии. – М. : Серебряные нити, 2008].

Проект "руського миру" не є чимось новим. Ще В. Соловйов писав: "Росія є сім'єю народів, зібраних навколо православного руського народу" [Пенькова Е. А. Концепция русского мира: перспективы консолидации российского общества // Социология. – 2001. – № 4. – С. 155]. У росіян завжди були проблеми зі своєю слов'янською чи то російською ідентичністю. Щоб підтримувати її, необхідні були слов'янські донори. І чи не найбільшим таким донором стали справжні руські, тобто українці. Скажімо, чи відбулася б російська культура без "Граматики" М. Смотрицького (її М. Ломоносов уважав "вратами своєї вченості"), без Києво-Могилянської академії, яка дала росіянам численних церковних та культурних діячів, без М. Гоголя і його "Шинели", з якої, за словами В. Бєлінського, вийшла російська література, без філософа П. Юркевича, котрий стояв біля витоків російської релігійної філософії. І цей список можна продовжити.

Вперше на офіційному рівні термін "руський мир" був озвученим В. Путіним на Конгресі співвітчизників, які проживають за кордоном (Москва, 2001 р.). В його виступі "руський мир" трактувався як транснаціональна етнокультурна мережа, в основі створення якої лежить добровільне бажання людей, що проживають за кордоном, але відчують себе частиною російської культури, і які схильні та виявляють зацікавленість до національних традицій, історії, до самоорганізації і налагодження тісних культурних зв'язків з Росією, до об'єднання [Там же. – С. 154].

Концепт "руський мир" є однією з ключових міфологем і російської православної церкви. Сповідуючи традиційну для православ'я позицію про гармонійний зв'язок (симфонію) держави і церкви, РПЦ водночас намагається віднайти власну доктрину свого буття у сучасному світі, свідченням цього є підтримка нею міфологеми "Русского мира" ("Руського світу"), що була проголошена Патріархом Кирилом на III Асамблеї фонду "Руський світ" 3 листопада 2009 року. У своїй доповіді він, зокрема, наголосив на тому, що "сьогодні глобалізація кидає виклик насамперед концепціям культурно-національної ідентичності". І тому "усім разом

необхідно зберегти Руський світ, розсіяний по різних куточках планети, щоб не втратити цінностей та способів життя, якими дорожили наші предки і орієнтуючись на котрі вони створювали, в тому числі, і велику Росію". Під "Руським світом" Патріарх розуміє співдружність народів, що утворюють "спільний цивілізаційний простір, незважаючи на те, що у нього відсутні сьогодні спільні політичні інститути". Засадничими елементами цієї панросійської ідентичності є православна віра ("В основі Руського світу лежить православна віра, яку ми отримали в спільній Київській купелі хрещення"); домінування російської мови та культури як основ соціальної комунікації та "спільна історична пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток" [Виступ Патріарха Кирила на відкритті III Асамблеї фонду "Руський світ". [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detali/2858>].

За цими критеріями до країн "Руського світу" зараховані крім Російської Федерації Україна, Білорусь та Молдова, що збігається до певної міри з кордонами канонічної території РПЦ (виключаючи Середню Азію та Азербайджан зі зрозумілих причин). Це країни, в яких, за словами Патріарха, "Руська Православна Церква виконує пастирську місію серед народів, що приймають російську духовну і культурну традицію як основу своєї національної ідентичності або, принаймні, як її істотну частину". Реалізація проекту "Русского мира" з домінантою на користь однієї церкви є абсолютно супротивною духові української релігійної ситуації, яка склалася впродовж останніх років. Затверджуючи себе в ролі материнської церкви, будучи на кілька століть молодшою по відношенню до Київського патріархату, православна церква Московського патріархату фактично діє не як духовно-етичне національне середовище, а як політичний інститут, спрямований на денационалізацію українців. Вона всіляко перешкоджає діяльності УПЦ КП і УАПЦ.

Отже, "руський мир" – це концепція "переможної" історії "богообразного", православного народу Русі (за реальним змістом – винятково російського, колишнього народу Московії, в який, проте, можна "великодушно" включити й "малоросів", і білорусів, але винятково як "гілки" єдиного "руського", тобто "російського" народу – українці та білоруси права на власну історію фактично не мають.

Оскільки Україна в програмах більшості суб'єктів російської політики є невід'ємною частиною Росії, то вона неминуче стає об'єктом реалізації проектів створення цієї панросійської ідентичності. З додатковою силою це питання пролунало в останніх історико-політичних ініціативах керівництва Російської Федерації, які можна визначити як спробу реанімації радянського історичного міфу про "давніоруську народність", але вже в шатах ідеології російсько-імперського "Руського мира". Так, під час зустрічі з істориками з приводу святкування 1150 російської державності президент Російської Федерації Д. Медведєв зазначив: "В контексте празднования зарождения русской государственности, российской государственности мы должны думать и о расши-

рении пространства "Русского мира" всеми возможными способами, которые только есть". Хоча тут і вказується на відмінність між "руською державністю" і "російською державністю", оскільки обидва визначення подаються через кому, однак вони зливаються в одне – "Русский мир". І якщо патріарх говорить про "Русский мир" в його православному сенсі, то президент Росії надає йому світського характеру. "Русский мир" розширюється, але є низка країн, де він стискується. І далі: "Відзначити це свято ми могли б разом з Україною й Білоруссю – у нас спільна історія й спільне коріння". Не випадково, сьогодні ми чуємо від керівництва Росії заяви, що ніякого СРСР не було, це була "історична Росія" [Крालюк П. Москва сльозам не вірить, або Чи є росіяни слов'янами? // День. – 2011. – 29–30 лип. – С. 9].

Нині ведеться багато дискусій про те, хто ж є спадкоємцем нашої великої прадержави – Київської Русі, котра набула значного розквіту в IX–XII століттях. Констатуючи факт етнімічних війн, П. Крालюк з'ясовує термінологічні тонкощі між поняттями "руський" і "російський". Присвоєння терміну "Русь", на його думку, для держави, більша частина населення якої не була слов'янською, означало претензії на культурний і політичний спадок княжої Русі X–XIII ст., відповідно, претензії на її території; слов'янізацію ("русифікацію") не лише державної еліти, а й усього населення; лідерство в православному слов'янському світі й імперські амбіції як "захисника православних", тоді як для нас утрата етніміма "Русь" означало ігнорування свого величезного культурного спадку X–XIII ст., свідому чи несвідому відмову від своїх периферійних територій та регіонального лідерства [Сила м'якого знака, або Повернення Руської правди" / за заг. ред. Л. Івашиної. – К. : ПрАТ "Українська прес-група", 2011. – С. 155]. Зазначимо, що ідея "руського мира" аж ніяк не свідчить про силу, радше, навпаки. У самій Росії баланс слов'янського й неслов'янського населення все більше схиляється на користь останнього.

Тож маємо справу з продовженням масштабної та упертої "приватизації" Київської Русі й оголошенням усієї її культури "руської" (російською). І московські "оповідачі" нашої історії та культури є зовсім не безневинними, бо вони крадуть її в українців, турботливо зрощують наш рідний комплекс меншовартості. Маючи на увазі під "руським миром" "мир російський", тим самим заперечується тисячолітня та питомо українська державотворча традиція, вводиться у масову свідомість сучасних українців далеко не безневинна думка про те, що ми, мовляв, народ у своїй історії переважно бездержавний і до створення держави малоздатний. І це вже відчутно впливає на сьогодення й робить нашу націю, за висловом В. Стуса, "вічно ембріонною", із накинутим комплексом "молодшого брата".

Ставлення Росії до України є основним індикатором імперської свідомості. Це швидше один із аспектів драми великодержавної Росії, яка не бачить і не хоче знати України. Не тієї, що з піснями і танцями, фоль-

клором, борщами і варениками. А України незалежної, зі своєю історією і геном свободи. Російське ставлення до України дуже багато чого може сказати і про саму Росію, про російське населення, російську політичну еліту, про її зрілість, про те, наскільки ми вибравися з минулого, а наскільки – залишилися у ньому. Україна – важливіший тест для Росії, ніж Білорусь, Молдова чи Середня Азія. Україна для росіян – це зародження слов'янського етносу, хрещення, начало релігії, духовне начало, без якого нація не може жити. Втрата України переживалася і елітою, і населенням дуже болісно. Тому їхній інтерес до України зрозумілий і він буде завжди. Інша річ, що він має бути в розумних і справедливих відносинах. Незнання ж та глибоке нерозуміння України як простору, як суспільства, як незалежної країни загрожує не лише Україні (хоча нам передусім), а й російському суспільству.

Становлення модерної української національної ідентичності відбувається сьогодні під впливом таких наднаціональних утворень як ЄС і СНД, у межах яких формуються відповідно європейська і пан(російська) наднаціональні ідентичності. Якщо маркери європейської ідентичності співіснують паралельно з маркерами національної, суттєво не впливаючи і не змінюючи її сутність, то маркери російської ідентичності спроможні нівелювати, а то й замінити ідентитенти української, деконструювати підстави для існування окремої української національної ідентичності. В останні роки Росія під виглядом гуманітарної політики здійснює потужний вплив на Україну за трьома напрямками: інформаційно-пропагандистським, мовно-культурним та історіософським.

Наша культурна присутність в Росії має глибоку історичну укоріненість, хоч українські культурні ресурси в російській культурі далеко не виявлені і не працюють на більш чітке сприйняття росіянами духовного й інтелектуального потенціалу українського народу. Цей діалог потрібен нам і для того, щоб руйнувати імперські, великодержавницькі стереотипи в свідомості ще багатьох росіян, розгортати перед російським суспільством історичну панораму буття українського народу як окремої самобутньої частини людства і України як суверенної соборної держави.

Для української нації, яка, з огляду на історичні обставини, тривалий час формувалася саме як "культурна" (*Kulturation*), важливо, щоб українське суспільство за активної підтримки держави шляхом модернізації культурного життя розвивало і продукувало власні цінності, символи та смисли, творило єдиний соціокультурний простір нації, у межах якого українці могли б гідно осмислювати й презентувати себе, свою країну у глобалізованому світі. Нам потрібно будувати український світ, а не "руський мир. Без утвердження власної національно-цивілізаційної ідентичності українське суспільство не буде здатним адекватно відповідати на виклики глобалізації, не зможе здійснювати ефективну економічну, соціальну й політичну модернізацію.

ДО ПИТАННЯ ПРО ВІДПОВІДНІСТЬ ВИЩОГО НАВЧАЛЬНОГО ЗАКЛАДУ СТАТУСУ "УНІВЕРСИТЕТ"

На сучасному етапі свого розвитку система вищої освіти України перебуває в стані сутнісної трансформації свого змісту та форми. Відбувається зміна парадигми вищої освіти та науки, до того ж часові межі цього процесу звужуються, зменшуються, для їх здійснення відводяться короткі терміни, що, враховуючи консерватизм будь-якої більш-менш усталеної системи, призводить до великої кількості прорахунків реформування. Одним з таких недосконалих аспектів реорганізації системи вищої освіти, є процес "університетизації", розпочатий на теренах нашої держави з часів здобуття її незалежності.

Концептуальні зміни в змісті університетської освіти – явище світове, вони не відбуваються без певних втрат відносно якості вищої освіти в будь-якій сучасній країні. Якщо звернутися до відповідного аналізу процесу "університетизації" в світовому вимірі, то слід звернути увагу на думку відомого фахівця, директора Центру міжнародної вищої освіти США Ф. Г. Альтбаха, який наступним чином оцінив вказану проблему: "В наші дні велика кількість агентств, корпорацій та інших підприємницьких структур почали іменувати себе університетами, в зв'язку з чим, очевидно, настав час сказати "стоп" цій тенденції, що негативним чином впливає на номенклатуру і знання, і вченості" [*Альтбах Ф. Г. Возвышение псевдоуниверситетов // Alma Mater. – 2009. – № 12. – С. 39*]. Також Ф. Г. Альтбах звертає увагу на те, що всі ці "університети" можуть забезпечити відповідну підготовку в досить вузьких галузях, які користуються попитом. Але вони не відповідають поняттю "університет", тобто поняттю, яке асоціюється з дефініціями "класичний університет" або "традиційний університет".

Сучасний аналіз процесу зростання кількості новостворених "університетів" доводить, що основні напрямки виникнення і формування нових вузів, які надалі прагнуть отримати назву "університет", можуть бути різними. Так, за кордоном виникнення таких структур, які Ф. Г. Альтбах назвав "псевдоуніверситетами", більшою мірою пов'язано з приватним капіталом, корпораціями і т. п., які вирішують власні корпоративні проблеми.

Якщо перенести роздуми Ф. Г. Альтбаха на вітчизняний ґрунт, то дещо заспокоїливим моментом виступає те, що подібні приватні "корпоративні університети" у нас допоки що ще за не витісняють державні університети. Але, випереджуючи події, слід допустити, що форма, подібна до "корпоративних університетів", буде й надалі інтенсивно розвиватися і в Україні, і за кордоном також. Поміж тим, Ф. Г. Альтбах вважає, що немає сенсу забороняти існування таких вузів, але їх не можна й прирівнювати до традиційного (класичного) університету. Такі

навчальні заклади мають складати особливу групу, чітко визначену й конкретизовану.

Серед причин і факторів, виділених в роботі Ф. Г. Альтбаха [Там же. – С. 41] при розгляді невідповідності таких вузів дефініції "традиційний університет" важливим є те, що провідна функція університету – це формування критичного мислення на підставі усвідомлення відповідальності перед суспільством, своєї ролі в справі служіння суспільному благу. Останнє є невластивим для "корпоративних університетів", що дає підстави говорити про сутнісні відмінності між цими двома типами навчальних закладів. Адже стати "Університетом з великої букви" – це не лише змінити вивіску, а створити освітній і науковий заклад з потужним інтелектуальним потенціалом, з освітніми та науковими традиціями, які визнає світова освіта та наука. Такий університет покликаний виконувати місію збереження та збагачення національної культури і водночас відтворювати та нарощувати наукове знання для його подальшого спільного використання. Вирішення більш приватних завдань, пов'язаних з підготовкою спеціалістів-професіоналів, завжди було важливою, але не провідною функцією традиційного університету.

Оскільки в умовах подальшого процесу демократизації вищої освіти кількість новостворюваних вищих навчальних закладів буде збільшуватися, закономірним виглядає питання про розробку відповідних критеріїв для визначення типу того чи іншого навчального закладу. Якщо звернутися до досвіду світового співтовариства з цього приводу, то можна сформулювати певне уявлення про хід цього процесу як в окремих державах, так і в світі в цілому.

Корисним в цьому питанні є досвід США, де розроблена спеціальна класифікація типів вузів, відома як класифікаційна комісія Карнегі. Відповідно до неї всі вузи поділяються на п'ять великих груп: навчальні заклади, які присуджують ступінь доктора; навчальні заклади комплексної підготовки; коледжі вільних мистецтв; дворічні комунальні, молодші та технічні коледжі та інститути; професійні школи та інші спеціалізовані навчальні заклади. Серед них лише вузи двох перших груп мають право претендувати на статус університетського закладу, оскільки великого значення в них набуває саме дослідницька складова.

В Україні натомість тенденція до збільшення кількості вузів під назвою "університет" є майже неконтрольованою. Мова йде про недостатню якість акредитаційного контролю, який якраз і має за відповідними критеріями визначити категорійність вузу. Можливо, при визначенні типу вузу слід враховувати не те, яку спеціалізацію закінчив і, яку спеціальність отримав випускник, а те, який рівень освіти він отримав, яку суму знань, суму "наукових технологій" засвоїв.

Проблема полягає не в тому, що слід відмовитися від "університетизації" вузів, а в тому, що не слід нівелювати напрацьоване століттями функціональне поняття "університету", яке передбачає значно вищий

рівень діяльності, ніж в новоявлених вузах, вузах вузькоспеціалізованих, широко рекламованих себе як університети. Саме класичні університети мають виступати еталонами освітньої системи, центрами кристалізації інтелектуального та культурного життя. В цьому була і має залишатися і на сучасному етапі їх соціальна місія. А це вимагає і усвідомлення самим класичним університетом своєї місії, і відповідного відношення суспільства до того, який вуз має право називатися університетом.

А. С. Кондратенко, соискатель, ЗНУ, Запорозьке
sky@astnex.com

ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКИЕ РИСКИ В ПРОЦЕССЕ ТЕХНОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Сегодня современный человек не может представить свою жизнь без присутствия технологий и результатов их деятельности. Они встречаются буквально по всюду, "умные дома" напичканные электроникой и принимающие решения какая должна быть температура воздуха в помещении и чем сегодня позавтракать хозяину, проектируются и создаются IT-города где уровень вовлеченности современных технологий в повседневную жизнь растет с экспоненциальными темпами. Технологии проникают и в глубь человека, заменяя ему разные поврежденные части тела, даже сердце стало заменяться, давая возможность продлить и вести полноценную жизнь своему носителю на годы и даже десятилетия. Улучшение же физиологических характеристик человека, вообще стало много миллиардной фармацевтической индустрией, результатами которой каждый день пользуются сотни миллионов людей во всем мире. Можно сказать, что в обществе образовалась целая прослойка людей, решительно настроенных к всевозможным технологическим изменениям человека. Приверженцы таких изменений стали называться трансгуманистами, а сам феномен обрел название трансгуманизм.

Однако возможная тотальная технологическая экспансия вглубь человека, рождает проблему недостаточного исследования последствий и как следствие непредсказуемости конечных результатов. Каждый раз производя локальные изменения в трансформации человека путем технологического воздействия, глобальная картина на более длительном промежутке времени остается не до конца изученной.

На сегодняшний день выявлен ряд угроз связанных с технологизацией человека, вот некоторые из них:

1. Высокомерие. Можно поделить на две категории: теологическую и научную. Первая из них считает неправомерным сам факт изменения и усовершенствования человека, сравнивая его с попыткой приблизиться к богу. Такую критику в адрес трансгуманизма высказывают в основном религиозные организации, например Ватикан, заявляя что "Человек

создан по образу и подобию божьему" [Трансгуманизм. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://en.wikipedia.org/wiki/Transhumanism>] и любые его изменения является аморальным и немыслимым, а любое изменение и улучшение с человеком может прийти только через религиозный опыт, то есть на пути приближения к богу.

Вторая категория направлена в основном на генную инженерию и считает, что попытки изменить генокод с целью усовершенствования человека, являются опасными и непредсказуемыми. Что самоуверенность некоторых ученых генетиков может привести к неминуемым ошибкам как на локальном уровне (на конкретном испытуемом эмбрионе), так и на более масштабном (проявлению этих ошибок, через несколько поколений людей).

2. Упрощение человеческой личности. Эта угроза подразумевает под собой то, что человек в попытках снять со своего физического тела ограничения, как на биологическом, так и на умственном уровнях, перейдет к тому, что естественные потребности человека отомрут из-за ненужности. В таком мире человеческая жизнь уже не будет представлять из себя какой-либо значимости.

3. Деление общества на классы. Подразумевает под собой то, что новые технологии будут экономически недоступны для большей части населения. Технологические изменения будут доступны только для особого, небольшого круга людей. В результате общество будет разделено на классы, сверхлюдей и обычных людей, со всеми вытекающими отсюда неравенствами.

4 Демократия и мораль. Считается, что глубинные изменения человеческой личности подрвет те этические и демократические идеалы, которые сегодня существуют в обществе. Такие изменения неизбежно спровоцируют появления "социальной иерархии" и станут инструментами управления, и контроля в руках тоталитарных режимов.

5. Принуждение. В основе этой угрозы лежит предположение, что технологические изменения человека могут способствовать воплощению идей евгеники. Что в худшем случае может привести к спонсированию "классом избранных" мероприятий по стерилизации "генетически неполноценных" и других всевозможных проявлений геноцида по отношению к людям с "генетическими дефектами".

Для нас очевидно, что данные угрозы существуют и вполне реальны. Но по нашему мнению сам факт технологизации человека не является ни хорошим, ни плохим. Только обдуманность применения той или иной технологии к человеку может сделать её хорошей или плохой. Бурное развитие технологий дало человечеству очень много возможностей по изменению себя, но к сожалению люди каждое из них стремятся использовать практически, часто не задумываясь о долгосрочных последствиях. Поэтому данная тема должна быть всесторонне исследована и вынесена на диалог между различными социальными институтами.

ОДИНОЧЕСТВО КАК СЛЕДСТВИЕ УТРАТЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННЫМ ЧЕЛОВЕКОМ

Тема одиночества остается одной из актуальных тем XXI столетия. Духовный кризис современности, потеря ориентиров и ценностей ведут к осознанию человеком своей неустойчивости в окружающей действительности. Реальность требует быстро реагировать на перемены в обществе, приспосабливаться к внешним условиям, что способствует окончательной ликвидации внутреннего единства. Человек лишен опоры как во внешнем, так и в своем внутреннем мире. Несмотря на перемены в обществе, появление большей свободы для самореализации, прорыв в технологиях коммуникации, проблема одиночества не теряет своей актуальности. Напротив, она становится более болезненной, что делает ее отличительной чертой современности. Состояние одиночества определяется как результат разрыва значимых связей, утраты межличностных отношений, неудачи социальной интеграции и т. д. Предпринимаются попытки разрешения проблемы через упразднение культурных, межличностных, этнических и политических конфликтов. Однако причинными факторами возникновения одиночества являются более серьезные противоречия, которые имеют место не во внешней действительности, а непосредственно в сознании человека.

Исследователи становления общества отмечают важную деталь: обостренное проблемы одиночества имеет тесную связь с ростом культуры, науки и техники. Современный цивилизованный человек не обладает чувством общности, чувством традиции, задача которого организовывать в единство раздробленное общество. Семья не дает уверенной духовной поддержки. Общество становится "критической массой" (Ж. Бодрийар), внутри которой отсутствует возможность построения фундаментальных межличностных отношений. Однако социальный характер проблемы одиночества является скорее вторичным. Проблема цивилизованного человека, который переживает себя одиноком, имеет более глубокие корни и связана с потерей религиозности. Под влиянием культуры, науки и техники человек стремится дать рациональное объяснение миру, найти научный подход, чтобы свести мир к уровню сырья, объекта научных экспериментов. Он теряет не социальную общность, а чувство мира, связь с миром, основанную на первичном религиозном опыте. Человеческое существование в мире становится "монологичным", "замкнутым" (М. Бубер), что в совокупности является первостепенной причиной одиночества. Поэтому общество не решает проблему одиночества полноценным образом.

Проблема религиозного сознания и его подавления в условиях развития науки и техники рассматривается К. Г. Юнгом. Согласно ученому,

сущность человека такова, что он способен переживать "нуминозный" опыт – такое внутреннее состояние, которое ведет к изменению сознания, делает чутким к присутствию некой сущности или сил. Переживание "нуминозного" опыта в религиозных практиках объясняется, как правило, наличием внешних причин, присутствием Другого. Важно, что К. Г. Юнг подчеркивает тот факт, что опыт "нуминозного" не подлежит сознательному контролю, напротив, "нуминозное" захватывает сознание человека, выходит из-под власти волевых направлений. Так, религия – это особенная установка сознания, при которой возможно наблюдение за некими силами, одухотворенными сущностями. Восприятие таких сущностей может сопровождаться как опытом страха, подчинения или, напротив, свободы и любви (например, в православном религиозном опыте).

Поскольку в сущности человека скрыта способность, которая настраивает сознание на восприятие божественного, человек способен на индивидуальное переживание религиозного опыта, познание божественного. Первичное восприятие мира связано непосредственно с религиозным пониманием, объяснением реальности через присутствие в ней одухотворенных сущностей. Таким первичным, чистым пониманием мира М. Бубер объясняет встречу с миром в предстоянии "Я-Ты". Индивидуальный опыт религиозного познания делает понятным окружающий мир не с научной, а с этической точки зрения. Мир становится домом. Однако в истории религии и общества религиозный первичный опыт тщательно систематизируется и организовывается в ряд догматов и церковных законов, которые лишают возможности персонального познания мира и божественного. Понятие Бога появляется в опыте человека как ряд объективных законов, ликвидируется возможность личного познания, установления глубинной связи с Богом. Кроме того, развитие науки и общественной мысли делает такой "нуминозный" опыт бесполезным. Сознание, в свою очередь, вытесняет его в бессознательное, тем самым нарушая естественную связь человека с миром и Богом. В конечном итоге, религиозный опыт становится содержанием бессознательного, комплексом, который при насильственном подавлении способствует развитию невроза. Следствием насильственного подавления религиозности, вытеснения из сознания и упразднения возможности духовной связи с миром является одиночество. Поэтому, на наш взгляд, путь преодоления одиночества лежит через религиозное преобразование человеческого сознания, а не через социальную интеграцию.

В психологическом контексте целостность человека не ограничивается только сферой сознания, но включает бессознательное, которое, в свою очередь, содержит "знания" о сущности человека, недоступные сознанию в понятной форме. Как утверждает К. Г. Юнг, религиозность бессознательного напоминает о своем наличии в виде различного рода комплексов. В то же время человек способен не только правильно интерпретировать информацию, поступающую в виде комплексов в сознание человека, но менять установку своего сознания, раскрывать це-

лостный потенциал своей сущности. Разрешение проблемы одиночества возможно в освобождении религиозного чувства человека, но не в первобытном, неотрефлексированном состоянии, а в развитии его до уровня сверхсознания, при котором становится актуальным единение человека и Бога.

В. Д. Косенко, асп., НТУУ "КПІ", Київ
vkosenko@mail.ru

ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ІНТЕЛІГЕНТНОСТІ У СУЧАСНІЙ ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Основні наявні дослідницькі підходи до осмислення феномену інтелігентності вітчизняною філософською думкою представлені у рамках різних (часто: протилежних один одному) методологічних підходів, що ускладнює саму принципову можливість знаходження єдиного загальноприйнятого змісту даного феномену. Ми схильні вважати, що різні теорії, які, безумовно, багато в чому відображають його специфіку нині мають не протиставлятися, а доповнюватись одна одною. Враховуючи складність, багатоманітність, важливість та всезагальність феномену інтелігентності, перспективи його наукового осягнення вбачаємо саме у поєднанні різноманітних версій його інтерпретації, вироблених вітчизняною філософією, що дозволить максимально широко охопити його багатогранну специфіку, не залишивши непоміченими різноманітні прояви та градації.

Досягнення взаєморозуміння у колі дослідників, що займаються даною проблематикою, ускладнюється тим, що поняття "інтелігентності" та "інтелігенція" виступають у одних авторів як два різні, – майже протилежні, – поняття, у інших – як поняття тотожні, у третіх – як взаємодоповнюючі один одного. Можна погодитися з думкою В. І. Сальникова, який вважає, що сучасні наукові роботи, присвячені феномену інтелігентності, у масі своїй, характеризуються наступними методологічними вадами: відсутністю єдності у сприйнятті інтелігенції, успадковану від ідейно-політичних суперечок представників різних ідеологічних таборів епохи 60-тих рр. ХІХ – початку ХХ ст.; відсутністю чіткого розуміння грані, що відокремлює інтелігенцію як соціокультурний феномен від інтелігенції як історичного феномену, внаслідок чого характеристики, що даються інтелігенції в певний історичний період, сприймаються як її сутнісні характеристики; неузгодженістю понять "інтелігенція", "інтелектуали", "освічений прошарок" [Сальников В. И. Провинциальная интеллигенция в период трансформации российского общества второй половины 1980–1990-е годы (на материалах г. Воронежа): дис. ... канд. ист. наук. – Воронеж, 2003. – С. 7]. У презентації свого розуміння інтелігентності ми прагнемо максимально чітко представити загальні сутнісні засади даного феномену. Загальність феномену інтелігентності, на нашу думку, може бути представлена, пояснена, розкрита лише крізь призму родової сутності

людини. Інтелігентність не може бути зведена ні до значущості, ні до норми, ні до ідеалу, а є безмежною: єдністю значущого та належного, засобу та мети, сущого та ідеалу. Бо інтелігентність способом свого буття має творчість. А вона – невичерпна, безмежна, а відтак – невизначувана.

Інтелігентність формується відповідно до діалектичного закону взаємного переходу кількісних змін у якісні, у вигляді якісного "стрибка" у розвитку, а не у вигляді арифметичної суми попередньо заданих характеристик. Якості людини постають у феномені інтелігентності в єдності, – на противагу розрізненості, – взаємодоповнення та взаємообумовленості. Виключення однієї з них веде до знищення інтелігентності як цілісності, адже якість інтелігентності – це універсальна якість людського буття. Бути інтелігентом означає бути людиною, адже "жити за формулою "бути" – це значно більш висока якість життя, ніж життя за формулою "мати"... життя за формулою "бути" – це найвища якість життя" [Зиновьев А. А. Моя революция // Советская Россия. – 1997. – № 108 (11546). – С.10].

Мати – це інтерес інтелектуала, бути ж інтелігентом означає, постати усебічно розвиненим, адекватним представником людського роду. Індивідуальні егоїстичні інтереси інтелектуала складають антипод інтересам суспільним. Ми підтримуємо позицію дніпропетровського дослідника Ж. В. Котова, який говорить про те, що приватні інтереси деяких суспільних груп інтелектуали, утилітарна інтелігентність, – тобто: форма перетворена інтелігентності, – намагаються представити як загальні суспільні інтереси: "прагматична інтелігентність служить голому матеріальному інтересу. Вільна інтелігентність, орієнтована на загальнолюдські цінності, на пріоритет особистості перед нацією та державою" [Котов Ж. В. Единение свободной интеллигентности как веление времени. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.lib.dp.ua/full/e076881e3ecbbcf6295453ec03e35d3b.doc]. На нашу думку, визначальні інтереси інтелігенції полягають у задоволенні саме народних інтересів, а інтереси ж інтелектуала є лише частковими, корпоративними цілями конкретної соціальної групи.

Інтелігенція – це зовсім не середній клас, який виділяється за майновою ознакою, зовсім не клас інтелектуалів – людей, що мислять, і на те існують. Синергія людських якостей у феномені інтелігентності можлива лише за умови усебічного розвитку всіх без виключення людських здібностей. На це вказує вітчизняний науковець В. Д. Піхорович, який зазначає, що формування у людини "всіх здібностей, а не окремих, як це має місце сьогодні, і в усіх людей, а не в окремих, оскільки головний творчий потенціал сьогоденної людини не лише не розкритий, але, навпаки, всіляко "закривається", полягає в її здібності до колективної праці. Мабуть, саме це виявилось слабким місцем радянської інтелігенції – вона так і не змогла знайти ті форми колективності, які дозволили б їй подолати свою "монополію на знання", які дозволили б їй "нести науку народу". І не просто нести, а донести, щоб народ засвоїв звичку вчитися самостійно, щоб така потреба у "переносниках" перетворилася на суто

педагогічну проблему" [Пихорович В. Д. Интеллигенция и контрреволюция // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут": Філософія. Психологія. Педагогіка : зб. наук. пр. – К. : ІВЦ "Політехніка", 2011. – № 2 (32). – С. 129]. До слів науковця додамо: потреба у "переносниках" має в перспективі відпасти в принципі, адже у майбутньому суспільстві дійсного гуманізму, кожна людина має перетворитися на інтелігента. Повсякденна діяльність у напрямку наближення конституювання нового суспільного ладу нині має стати не простою декларацією, а реальним завданням інтелігенції у процесі історичного поступу. Інтелігенція у масштабах всезагальності зможе поставити лише у суспільстві, в якому буде подоланий розподіл праці на фізичну та розумову, "зняті" економічні протиріччя між людьми.

**А. А. Кравченко, канд. іст. наук, докторант,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
pankra@ukr.net**

КОМУНІКАТИВНА ПРИРОДА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Феномен "відповідальності" набуває особливої актуальності в другій половині XX – початку XIX століття. Цивілізаційний поступ набирає потужних обертів, що призводить до блискавичних змін в умовах та способах людського існування. Людина виявляється не готовою до існування в суспільстві, що постійно змінюється. Сьогодні результати людської діяльності у будь-якій сфері суспільного буття дуже швидко обертаються цілком непередбаченими наслідками. Причому, в умовах глобалізації наслідки людської діяльності мають не локальний, а глобальний характер. Як стверджують сучасні дослідники, на зміну "homo faber" повинна прийти "людина відповідальна". За таких обставин відповідальність постає не просто абстрактним ідеалом, а необхідною умовою подальшого розвитку людства.

У переломні моменти історії, коли старі світоглядні ідеали та стереотипи відмирають і замінюються на нову систему поглядів та цінностей, людина опиняється у смисложиттєвому вакуумі. Двадцяте століття виявилось часом кардинальних трансформацій соціальних, економічних та культурних процесів, що привернуло увагу до способів визначення ціннісних орієнтирів суспільства та особистості. Суперечності цивілізаційного поступу зумовили необхідність пошуку нових орієнтирів людської життєдіяльності. Саме феномен "відповідальності" в наш час визнається таким універсальним засобом соціокультурного смислопокладання та особистісного самовизначення.

Попри зростаючий інтерес сучасних дослідників до проблеми "відповідальності", сутність даного феномену залишається не до кінця зрозумілою. Відповідальність розуміється як "відповідальність перед" – перед державою, нацією, сім'єю, наявним соціумом тощо. Проблема полягає у

відсутності уваги до екзистенційних вимірів проблеми "відповідальності". Вбачається, що у сучасних умовах актуальними є теоретичні розвідки феномену "відповідальності" у контексті духовної цілісності людини. У перспективі такого дослідження постає необхідність виходу за межі традиційного трактування відповідальності як терміну формальної етики та відтворення його через призму загальнокультурного (екзистенційного) досвіду. Концепт відповідальності необхідно критично розглянути у рамках "вічних" колізій людського самовизначення як одну з альтернативних стратегій самодетермінації людини. Антропологічний аспект дозволить побачити, що сучасні широко розповсюджені соціально-філософські звернення до феномену "відповідальності" в пошуках нових детермінуючих начал суспільства загрожують обмеженням сфери творчої самореалізації душевно-духовних запитів індивіда формальними імперативами наявних вимірів дійсності, що може призвести до загострення фундаментального неблагополуччя всередині людського способу існування.

Людина є істотою, яка має суспільну природу. Це означає, що її самовизначення відбувається у просторі відношення "Я-Ти-Інший". Визначення сучасних контурів відповідальності вимагає занурення її в горизонт міжособистісних комунікацій. У цьому контексті відповідальність постає вихідною засадою людського буття. Вона пов'язує людське "Я" з "Іншим". "Відповідальність за Іншого", на думку Е. Левінаса, є споконвічною та такою, що конститує мене як людину.

До атрибутивних рис особистості належить її здатність до відношення з буттям. Людина – це завжди спрямованість на "Інше". Ця здатність не є біологічно вродженою, вона конститується в межах суспільно-культурної взаємодії. Людське є такою якістю, що з'являється в результаті зняття біологічно-безпосередніх начал індивіда та виникнення опосередкованого відношення зі світом. "Посередником" між індивідом та світом є система культури, яка потребує таких способів поведінки, які генетично в тілі індивіда не закладені. Людина постає внаслідок опосередкованого відношення до світу та до себе через "Інших". Індивідуальне "Я" зароджується у контексті відношення до "Ти", і тільки завдяки останньому отримує стимул, який формує людину в людині. Сенси людських вчинків конституються завдяки міжсуб'єктній взаємодії в процесі творення відношення до предметів, речей та явищ. Отже, здатність людини до творення простору свого людського життя є творенням необхідного простору людського співжиття, через який людина спілкується з усім надбанням культури. Іншими словами, чим більше людина входить в простір людського буття, тим більше вона є людиною.

У цьому контексті розкривається комунікативна природа феномену "відповідальності", адже людина може відповідати тільки "Іншому". "Я" може відповідати тільки "Ти". Причому "Інший" – це "Ти" назовні та "Ти" в середині особистості. Природа людської свідомості та самосвідомості, таким чином, є інтра- та інтерсуб'єктивною.

Отже, відповідальність виявляється нерозривно взаємопов'язаною із самосвідомістю людини та її активністю. Без розвиненої самосвідомості,

яка є здатністю опосередковано відноситись до себе як до "Іншого", як до "Ти", не має і відповідальності. Адже немає того "Іншого" назовні та в мені, перед яким я можу тримати відповідь. Так само як і немає потреби відповідати, немає потреби в "Іншому". Гуманізація сучасного світу та окремих сфер його існування, зокрема освіти, залежить від здатності людства перейти від відношення "Я-Воно" до відношення "Я-Ти".

М. О. Кравчук, студ., КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЯ ЯК ДЕПАРАДОКСАДІЗУЮЧИЙ ЧИННИК САМООПИСУ СИСТЕМИ В КОНЦЕПЦІЇ Н. ЛУМАНА

Говорячи про тему ідеології в соціально-філософському доробку Нікласа Лумана, слід зауважити, що він не здійснює спеціальних досліджень, присвячених проблемі ідеології. Винятком у цьому відношенні є його стаття "Тавтологія і парадокс в самоописах сучасного суспільства" [Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социо-логос. Выпуск 1. Общество и сфера смысла. – М. : Прогресс, 1991. – С. 194–218], де тема ідеології посідає центральне місце. Загалом же питання ідеології у творчості Лумана тісно пов'язане з низкою проблем, які у межах його філософської концепції набувають фундаментального значення. Мова йде, перш за все, про проблему самоопису системи.

На ранніх етапах функціонування системи проблема самоопису вирішувалася шляхом вироблення безконкурентної репрезентації суспільства в суспільстві, тобто за допомогою конструювання традиції. Однак з функціональним ускладненням системи подібного роду безконкурентна репрезентація вже не може у повній мірі задовольнити вимоги її самоідентичності. Семантики складного рівня необхідним чином потрапляють в тавтології та парадокси власного самоопису. Залежно від того, що постає відправним пунктом таких самоописів, виникають консервативні та прогресивні їх моделі, при чому одна рефлексивна модель розриває коло власного самоопису шляхом протиставлення моделі протилежній. По суті, в складній системі уникнути тавтологізації та парадоксализації в процесі самоопису неможливо. Адже система здійснює власний самоопис шляхом звернення до нормативності тексту, щораз повторюючи встановлений алгоритм. Натрапляючи на нестандартні факти, які в межах тексту описані не були, система опиняється в ситуації парадоксу, постаючи перед проблемою включення цього факту в загальний алгоритм. Ігнорування неспівпадінь врешті може призвести до втрати стабільності самоопису, а значить і функціонування системи. Водночас, можливе і віднаходження парадоксів та тавтологій в межах стандартного тексту самоопису. Тож завдання ідеології, виявляється у прихованні парадоксальностей та тавтологізацій в самоописах системи, адже опора будь-якої ідеології постає у *"невидимості її вихідного пункту"* [Там же.

– С. 199]. Варто сказати, що в теорії соціальних систем ідеологія постає як принципово діалогічна система, функціонування якої неможливе за умови витіснення інших ідеологічних систем. Адже будь-яка ідеологія здатна сформуватися в цілісну конструкцію і якомога ефективніше приховати проблему тавтологій та парадоксів лише тією мірою, якою зможе вказати на існування інших ідеологій, а також пояснити, яким чином вони функціонують. Як зазначає Н. Луман, *"ідеологія сама себе стабілізує шляхом включення в себе контрідеологій"* [Там же].

В межах ідеології парадокс виявляється, але не розпізнається, вона як явище, що перебуває в постійному протиставленні ідеології та контрідеології, забезпечує широкий спектр опцій вибору та велику кількість розрізень, породжуючи тим самим уявлення про деякий порядок феноменів, принципово унеможливаючи при цьому постановку питання про єдність самого розрізнення – питання, що розпізнає парадоксальність самоопису. Безперервний рух від ідеології до контрідеології дозволяє *"компенсувати протиріччя, а значить – породжувати реальність"* [Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М. : Праксис, 2005. – С.153]. На рівні соціальних комунікацій системи не може перебувати в контексті монотонності смислу, комунікаційні процеси як основа для самоспостереження вимагають постійної тематичної динаміки, циркулярний рух в межах вже відомих тем призводить лише до породження смислів-тавтологій, *"ні в якому разі не можна весь час повторювати сказане, доки не виникне потреба в чомусь новому"* [Луман Н. Социальные системы / пер. с нем. И. Д. Газиева. – СПб. : Наука, 2007. – С. 104]. Смысл є принципово нестабільним і саме множинність ідеологій дозволяє підтримувати цю необхідну динамічність смислу, оскільки, ідеологія, щораз відсилаючи до контрідеології, відкриває нові смислові регіони в межах вже існуючих тем, або створює передумови до відкриття нових. Постійний перегук ідеології та контрідеології сприяють селективному відбору смислів, їх актуалізації та реактуалізації, забезпечуючи динаміку системних процесів. Нестабільність смислу пов'язана також з тим, що в межах співвідношення "ідеологія-контрідеологія" відбувається відхід від стандартної моделі суспільної орієнтації. Тепер недостатньо будувати відносини, які мають традиційні засновки. Традиція як спосіб самоопису, хоча і має селективну природу, однак виявляється придатною лише на рівні відносно нескладних систем. З їх ускладненням проблема орієнтації переходить на рівень другого порядку, коли спостерігач здійснює спостереження за іншим спостерігачем, маючи змогу бачити те, що недоступне цьому останньому. Постійний перегук між ідеологією та контрідеологією дозволяє виявляти те, що недоступне в межах звичайного тексту, мова йде про виявлення *інтересів* творців ідеологій та їх споживачів. У такому випадку можна говорити про ідеологію як про деякий надтекст, який фіксує те, що недоступне іншим текстам. Це дає можливість здійснити вихід у сферу цінностей і реалізовувати системне програмування вже з їх урахуванням,

що дозволяє "захищати систему від одностороннього програмного фанатизму" [Луман Н. Цільове програмування / ; пер. з нім. М. Бойченка // Час і системна раціональність. – К. : Центр учбової літератури, 2011. – С. 107]. Таке включення ціннісного компоненту забезпечує додаткові ресурси для уникнення монотонності смислу. Тож ідеологія в межах системної теорії постає в якості цінніснонавантаженого феномену, що забезпечує фіксацію та врахування цінностей в контексті функціонування системи.

Отже, феномен ідеології виявляється важливою складовою процесу самоопису системи, забезпечуючи виявлення та приховання парадоксів та тавтологій, які необхідним чином виникають в контексті цього процесу. Ідеологію в цьому сенсі можна розглядати в якості деякого комплексу *ідей*, чия множинність дозволяє формування та підтримання комунікації, що забезпечує функціонування системи. Такий погляд на ідеологію виявляється концептуальною альтернативою Габермасовій позиції, який розглядає даний феномен як принципово монологічну систему, що чинить перешкоди комунікації. Навпаки, в контексті теорії соціальних систем ідеологія не лише не чинить перешкод комунікації, а й сприяє її розгортанню.

Т. О. Крижановська, канд. філос. наук, ст. викл., МіжГУ, Одеса

ПОВОРОТ В СУЧАСНІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ВІД ХОЛІЗМУ ТА ІНДИВІДУАЛІЗМУ ДО ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОСТІ

В класичній соціально-філософській думці склалися два основні погляди на суспільство: холістичний та індивідуалістичний.

Представники соціального холізму дотримуються принципу субстанційності, здебільшого вважають за необхідне наявність в суспільстві міцної структури, яка закріплює індивідів в достатньо жорстких її рамках. Теоретичною основою цієї моделі є соціальна єдність, що означає однозначно встановлені смисли, спорідненість мови та мовлення, *heparanta* (грецьк. – все в одному), коли множинність існує в рамках загального. Особистість є невідривною від суспільства та його інститутів феноменом. Свобода особистості – це соціальне досягнення, що постало через моральний розвиток спільноти. Цінність особистості виводиться із становища, яке вона посідає в суспільстві.

Соціальний індивідуалізм представляє інший погляд на суспільство. Теоретичною моделлю тут є соціальний конструктивізм, який має своєю основою існування незалежних особистостей, що керуються розумовими принципами. Людина, як істота активна, має виборювати свободу, яка не є природним фактом, а має постати завдяки активності людського розуму. Особистість ґрунтується ідеєю автономності, що має на увазі самодостатність, самоцінність, незалежність у судженнях та моральних переконаннях. Це – постійний рух, процес, який має на меті пошук особистісної свободи.

Ці дві моделі суспільства відбивають методологічне розрізнення, яке сформувалось в соціальній теоретичній думці в період Нового часу і продовжує певним чином існувати й зараз, у вигляді методологічного холізму та методологічного індивідуалізму. Але треба відзначити, що між першою і другою моделлю, незважаючи на їх здавалося б протилежні засади, існує подібність. І перша, і друга теоретичні позиції виходять із первісної наявності соціального суб'єкта, який розуміється або як "колективне Ми", або як "індивідуальне Я". Суб'єкт є монолітною сутністю, колективною або індивідуальною єдністю. Перспектива осягнення соціального світу у цьому випадку обмежена асиметричною категоріальною опозицією "суб'єкт – об'єкт", де суб'єктна категорія завжди є привілейованою, активною та креативною. Комунікація тут розгортається у вигляді безапеляційного монологу суб'єкта як носія "Розуму, котрий самолегітимуює себе" [Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури : монографія. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – С. 281]. Якщо мова і йде про діалог, то його тема і спрямованість визначається суб'єктом, який має право судити про об'єкт, виносити йому вирок.

В сучасній соціально-теоретичній думці формується прагнення до подолання вад як методологічного холізму, так і індивідуалізму. Зміна філософських дискурсів, яку можна було спостерігати протягом минулого століття, виявила зміну в розумінні феномену людини, її відношень до світу та інших людей. Знаходження власної ідентичності у вигляді нескінченного пошуку себе через контакт з *іншим*, обумовлює підвищену увагу до сфери "між", до сфери інтерсуб'єктивності. Теоретична раціоналізована діяльність, коли суб'єкт або об'єкт аналізується виходячи з отриманого результату, поступається місцем події безпосереднього обміну між особистісними світами, що зберігають свої особливості [Левінас Е. Між нами: Дослідження Думки-про-Іншого / пер з фр. В. Куринського. – К. : Дух і Літера ; Задруга, 1999. – С. 14–16]. У результаті такого зміщення традиційний спосіб передачі смислу у вигляді інформативної телеологічності або діалектичності трансформується у такий спосіб смислоутворення, де кожен з учасників несе значення *іншого*, постає значущим для *іншого*.

На нашу думку, і колективний і індивідуальний "центризм" є однобічними поглядами на суспільство. Ці моделі достатньо надійно підтримували соціальну практику в традиційному та індустріальному суспільствах. Але для сучасного суспільства, яке характеризується "радикальною плюральністю" [Вельш В. Наш постмодерний модерн / пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситниченко. – К. : Альтерпрес, 2004. – С. 16], інтенсивними процесами культурного взаємообміну, інтеграції, диференціації, здебільшого постіндустріальним типом економіки та насиченістю інформаційними технологіями, ці моделі не відповідають його різноманітним та багатовимірним процесам, не створюють належної теоретичної бази для досліджень емпіричних наук.

Однією із спроб побудувати таку теоретичну конструкцію, яка відповідала б вимогам сучасного стану суспільства є інтерсуб'єктивна модель. Інтерсуб'єктивна парадигма, на відміну від онтологічної та рефлексивної, виходить з принципу не бінарних, а симетричних опозицій, в яких обидві категорії вважаються рівноправними і рівноцінними. Це – відношення рівноправного партнерства, обміну, доповнюваності. Стабільний "центризм" змінюється динамікою субсидіарності, смисли отримують плюральну перспективу. Зміна бінарних опозицій на симетричні несе із собою зміну і в розумінні суб'єкта, який вже не є центральною ланкою вироблення смислу, а постає включеним в ко-суб'єктні відношення. Замість абстрактної атомістичної сутності перед нами постає жива, діалогічна, мінлива як все людське, включена у відношення з *іншими* одна з іпостасей людини. Замість ґносеологічних проблем, що виникали у зв'язку із суб'єктом пізнання, на перший план виходять проблеми моралі та ціннісного, життєсвітового існування людини.

Роблячи висновки щодо парадигми інтерсуб'єктивності треба зазначити один істотний момент, який вирізняється на межі переходу від холістичної та індивідуалістичної моделі до інтерсуб'єктивної. Питання постає наступним чином: як здійснюється для суб'єкта цей перехід, коли він визначав себе згідно з однією з бінарних опозицій або в привілейованому, або в підпорядкованому статусі, до рівноправних стосунків. На наш погляд, цей процес не є самозрозумілим і автоматичним навіть якщо суб'єкти готові сприйняти *іншого* як рівноцінного. Проблема полягає в самоусвідомленні себе не в якості пануючого або підлеглого, а в якості самоцінного серед самоцінних, самодіяльного серед самодіяльних, свідомого серед свідомих. І тут процес переходу від підлеглого до рівноправного мабуть має не менше, а мабуть і більше труднощів ніж перехід від пануючого до рівного.

Навіть перші спроби аналізу суспільства з позицій інтерсуб'єктивності наштовхуються на безліч проблем. Але, на наш погляд, увага до сфери "інтер", як сумісного простору існування людей відбиває новий теоретичний погляд на суспільство, відповідає формуванню нової соціальної парадигми.

І. Г. Кудря, канд. філос. наук, доц., КУП НАН України, Київ
liki@voliacable.com.

ГОСПОДАРСТВО ЯК СВІТ-ЕКОНОМІКА

В центрі уваги Ф. Броделя світ-економіка, в якій час майже розчиняється в просторі. Цей підхід більш просторовий, ніж темпоральний, по суті він представляє собою географічну інтерпретацію економіки [Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. : у 3 т. Т. 1. Структура повсякденності: можливе і неможливе. – К. : Основи, 1995]. Загалом в світ-системному підході, визнається першість іманентної логіки над випадковістю і одиничністю подій. Світ-системний принцип функціонує згідно абстрактним трансформаціям систем, абсо-

лютно відмінним від еволюційних схем історії, які вивчали конкретні суспільства. В цьому він відмінний від марксистського розуміння господарства як послідовної зміни способів виробництва (темпоральної послідовності). Як методологічний інструментарій, Ф. Бродель широко використовує категорії тренду, тенденції, структури і циклу. Тренд передбачає вихід за однорідність фактів, щоб схопити взаємозалежність змінних і ізольованих чинників в дослідженні. Структура передбачає тривалу стабільність що охоплює явища, які тривають сторіччями – географічні умови, які визначали діяльність людей впродовж тривалого періоду часу. Поняття циклу акцентує на економічному обміні в межах сформованого незмінного простору.

Таким чином, поняття світ-економіки в першу чергу акцентує на просторовій організації господарства. Економіка розглядається як просторова категорія. Цей простір є органічною, функціональною єдністю, яка складається з центру, області зосередженої навколо центру, і периферії. Просторові перетворення відіграють головну роль в еволюції господарства згідно цій схемі [Жан К., Савон П. Геоекономіка. Господство экономического пространства. – М. : Ad Marginem, 1997].

Ф. Бродель розглядав господарство як світ-економіку, в основі якої виробництво умов існування людини, над якої розташовувалася горизонтальна мережа ринкових структур, і верхній рівень займала "темна зона", яка визначала смисл всієї системи господарства в цілому, власне організаційна форма господарства – капіталізм.

Базовим позачасовим рівнем господарства є простір або матеріальна культура [Арригі Дж. Долгий двадцатый век: деньги, власть и истоки нашего времени / пер. с англ. А. Смирнова и Н. Эдельмана. – М. : Издательский дом "Территория будущего", 2006], структури щоденного життя, основа, яка обумовлює людську екзистенцію. В просторі, як нерухомій історії, людина досліджується в її стосунках з навколишнім середовищем. Матеріальна культура (цивілізація) визначається, як сукупність людських спільнот, що існує в певному просторі, але поза часом. Аналітичне поняття матеріальної цивілізації, дозволяє зрозуміти минуле для досягнення сучасного; порівняти, серед інших змінних, різні цивілізації в різні періоди.

Умови повсякденного економічного життя, визначаються задоволенням, як природних потреб, так і престижним споживанням. Цей рівень господарства визначається постійним співвідношенням надлишкового і необхідного споживання. Урбанізація виступає головним рушієм змін на цьому рівні. Другий рівень господарства – це рівень середньої часової тривалості або періодичних циклів, який охоплює декілька поколінь і включає власне економічні структури. Це – ринкові структури, світ міст і торгівлі, кредиту і ремесла. Нарешті третій рівень короткої часової тривалості, власне капіталізм, організаційна структура господарства. Цей рівень охоплює всю сферу обміну від роздрібної торгівлі до фінансів і міжнародної торгівлі. На цьому рівні визначається тип нагромадження капіталу. Ринкова економіка поміщена в просторовий контекст. Горизонтальні мережі ринків формуються впродовж століть в певному просторі,

доки не виникне інший центр організації світ-економіки, тобто концентрація багатства і влади визначається певним простором нагромадження. Основними засобами нагромадження капіталу є торгівля, промисловість, фінанси і політична влада або насильство. Аналізуючи траєкторію руху центрів світової економіки від XVI до XVIII ст., Ф. Бродель стверджував, що цивілізаційний розлом, який відокремлює розвинені і недо-розвинені країни, сформувався в період від XVI до XVIII ст.

Ф. Бродель пов'язував капіталізм з сферою товарного обміну, а не виробництва, з Середньовіччям, коли торгівля мала автономний статус щодо виробництва [Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. У 3 т. Т. 3. Час світу. – К. : Основи, 1998]. Індустріальний капіталізм Ф. Бродель розглядав, як похідну від нагромадження капіталу через обмін. Для Ф. Броделя, географія була набагато більше, ніж фізичний простір, в якому розгортається економічна історія події, його вивчення матеріальної культури заклало основи методологічної програми дослідження, яку Л. Февр назвав синтезом географії і історії, через сприйняття ролі середовища (зокрема часу і простору) як культурних критеріїв, постійної взаємодії суб'єктивних і об'єктивних сил в процесі становлення світової економіки. Цей акцент на світ-економіці, став відмінною характеристикою французької школи "Анналів". Таким чином, ця школа зайняла середню позицію між історичистським і структуралістським підходами до економічної історії, між винятковим акцентом на унікальності подій і наголошені на універсальності законів.

Підхід до господарства як світ-системи Ф. Броделя був продовжений в роботах Ж. Атталі, М. Агліетти, І. Валлерстайна і Дж. Аррігі. Зокрема, Дж. Аррігі розглядає глобальну систему господарства, як результат еволюції чотирьох "системних циклів нагромадження", рушійною силою якої виступає симбіоз фінансового капіталу і політичної влади. Становлення сучасної світової системи господарства Дж. Аррігі пов'язує з XVI ст. Кожен "системний цикл нагромадження" має дві фази: період піднесення торгівлі і виробництва та період піднесення сфери фінансів. Пропонуючи модель діалектики матеріалізації і дематеріалізації економіки. Дж. Аррігі робить висновок, що розвинуте виробництво не є достатньою умовою успішного капіталістичного нагромадження. Лише його комбінація з політичною владою і фінансовим капіталом – необхідна запорука світової гегемонії. Дж. Аррігі аналізує якісні зміни в організаційній структурі капіталізму. Це нова версія світ-системного підходу.

Т. В. Кушерець, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ, Київ
t.kusherets@i.ua

СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ РЕКОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ КЛАСИЧНОЇ МОДЕЛІ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ

Виникнення ідеї суб'єкта як суб'єкта історії та соціальної дії було нерозривно пов'язане із загальним історичним становленням і утверджен-

ням модерну. Цей процес знайшов своє відображення у філософії Нового часу, яка нині служить підставою для узагальненої концептуалізації класичної моделі суб'єкта історії. У найзагальнішому вигляді її можна підсумувати у двох формах – індивідуальній та колективній. Щодо першої, то мають на увазі індивіда як наділене унікальною ідентичністю "я", неповторну істоту, базисною метою якої є самореалізація. Такий суб'єкт керується передусім розумом, бо саме розум є стрижнем суб'єктної самореалізації, а створення умов для останньої розглядається як основна мета історичного процесу. Сукупний ефект індивідуальних дій, зорієнтованих на навчання, вибір, змагання, досягнення мав дати найкращі шанси для забезпечення свободи, щастя, розвитку й добробуту для всіх. Інша форма історичного суб'єкта формулюється у термінах асоціації, колективності, єдності, співпраці, солідарності й організації як найкращих шляхів до свободи, справедливості, могутності та розвитку. Нація і клас утвердились як колективні форми історичного суб'єкта епохи модерну. Зазначені індивідуальна та колективні форми історичної суб'єктності стали основою для трьох головних ідеологій/систем цінностей та політичних програм модерної епохи, а саме: лібералізму, соціалізму та націоналізму. "Іхні проекти дії становлять, так би мовити, головний ідеологічний багаж модерних мандрівників історією" [Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – С. 195].

Реалізація потенціалу історичного суб'єкта модерності супроводжувалася постійними конфліктами. Головний із них закладений в ідеї відкритості майбутньому як самих суб'єктів і можливого спектру їх суб'єктивності, з одного боку, так і відкритістю створених ними соціальних конструкцій, їх "об'єктивної" сили, з іншого. Модель суб'єкта історії Нового часу, виявляє свою обмеженість та потребує критичного переосмислення з урахування досвіду незахідних шляхів модернізації. Успішна практика соціальних перетворень у деякій країнах Східної Азії спонукала до реконцептуалізації європейського шляху в модерність, та вказала на важливість переоцінки значення минулого, яке на тлі "відкриття майбутнього", що стало вирішальним модусом часу для конституювання суб'єктності західного типу, не було належним чином усвідомлено. Теоретичні підходи в яких глобалізація розглядається як опросторовлення модерну, як залучення у якості дійових осіб інших агентів модернізації, позбавлення європоцентризму дає надію на позитивне вирішення тих проблем, які стали наслідком "діалектики Просвітництва" або "модерного заблуду". Однак концептуалізація суб'єкта історії доби глобалізації, на наш погляд, повинна здійснюватися відштовхуючись від наявної західної моделі модернізації, де власне і з'явилось поняття зазначеного типу суб'єкта.

Підставу для такого висновку надали досвід боротьби учасників нових соціальних рухів та пошук доктринальних основ для відповідної політичної культури, місцем виникнення якої стали розвинені країни Заходу. Суб'єкт "нової" політики, або політики ідентичності, шукав основу своїх дій не в реалізації смислу історії, накресленого в метанаративах,

або у здійсненні проектів, створених його власним розумом, а в здійсненні прихованих досі потенцій, не пов'язаних з раціональністю як такою. Тут знаходять свою реалізацію радше "фройдівський" та "ніцшеанський" суб'єкти. Через розгляд проблем, пов'язаних з ідентичністю, відкривається перспектива аналізу нових соціальних рухів як соціальної форми реалізації суб'єкта історії в нових історичних умовах, коли місцем зосередження соціальних конфліктів стає культура, а не соціально-економічна сфера. Головна ідея "нової" політики полягала в тому, що назва жодної макрогрупи, такої як "робітничий клас", "нація", "італійці" не має права на використання, якщо не враховуються відмінності, наявні в межах цих узагальнень, такі, наприклад, як чоловіки та жінки, здорові та інваліди, місцеві жителі та іммігранти. Суб'єкти здійснення такої політики не підлягають концептуалізації, здійсненій на основі філософських ідей Просвітництва, зокрема марксизму та лібералізму, які хоч і не виключали того, що дрібні та локальні спільноти можуть бути чільним орієнтиром для ідентифікації, але робили наголос на домінуванні у політичній сфері більш масштабного інтересу, такого як загальна справедливість або класова позиція. Політика ідентичності вивела на перший план все те, що раніше не вважалося "громадським", а належало до "приватної сфери": царину сім'ї, сексуальності та гендерних стосунків. Однак "приватне" охоплювало також усе, що вважалося другорядним, – етнічність, культурну, регіональну, расову та релігійну ідентичності. Вирішальним моментом у формуванні "нової" політики стало спричинене фундаментальними зрушеннями у природі капіталізму злиття двох соціальних рухів, які доти існували окремо один від одного – національного та руху, опертого на гендер і сексуальність. "Місток між ними проклав спільний для обох сторін наголос на ідентичності. ... Те, що вважалося непорушною даністю й лежало в основі політичного життя – процес творення ідентичностей – тепер вийшло на передній план і зазнало політизації" [Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 341]. Нова політика відобразила той факт, що у модерному суспільстві ідентичність створюється, а не надається, і що культура – це сфера творення ідентичності. Стало очевидним, що значна кількість проблем модерного суспільства є за своєю суттю проблемами з ідентичністю. Зокрема такі процеси як формування колективних суб'єктів історії – націй та класів мають бути реконцептуалізованими через призму ідентичнісного підходу.

Історичним уроком політики ідентичності стало виявлення спадщини марксизму, яку не відкинули на абстрактному рівні, а по справжньому пройшли та подолали. Досвід цієї політики спрямовує на виявлення зв'язку між різними ідентичностями, різними формами відмінності та на створення більш широких форм солідарностей, якщо останні шанують відмінність. Допущення дискурсивної боротьби до процесу формування ідентичності підлеглих груп – це умова можливості для різних контрпуб-

лік накладися одна на одну й формувати альянси. А. Турен вказує на спадковості між старими та новими соціальними рухами, бо вони, на його думку, разом представляють те, чим є історія модерну – це історія переходу від боротьби суб'єкта проти "священного порядку" до іншої боротьби, а саме до боротьби проти технократичних апаратів. Він доводить, що суттєва особливість нових соціальних рухів полягає не у тому, що вони залучені до експресивних дій або стверджують свою ідентичність, а у тому, що вони передбачають участь у них акторів, які усвідомили і свою спроможність формувати ідентичність, і владні відносини, причетні до соціального будівництва цієї ідентичності [Турен А. Возвращение человека действующего. – М., 1998. – С. 87]. Саме тому один із таких рухів – жіночий – дає нам образ нового суб'єкта історії. Теоретична рефлексія над досвідом боротьби учасників цих рухів виявила необхідність пошуку центрального конфлікту та створення глобальної концепції соціальних змін, яка б враховувала разом із загальним такого ж важливого існування особливого, сингулярного. На роль останніх можуть претендувати теорії І. Валлерстайна, Е. Балібара, М. Кастельса, А. Негрі, М. Хардта, С. Жижека. Перегляду підлягають традиційні уявлення про процеси формування націй, що має місце у працях Б. Андерсона, Ж. Башлера, Е. Гобсбаума, М. Мак-Люена, Е. Сміта. Цікаву модель індивідуального суб'єкта історії представив А. Бадю у своїй концепції Істини-Події [Див. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / пер. О. Головиной [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/badyu/index.php].

М. Л. Лазарева, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

ТЕРИТОРІАЛЬНА ВКОРІНЕНІСТЬ ЕЛІТИ ЯК ЗАПОРУКА ЇЇ УСПІШНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Ведучи мову про розбудову глобального суспільства, видається доцільним поставити питання про роль еліти у останньому та її перетворення, яких зазнають при цьому локальні суспільства. Як зазначає К. Леш "нові еліти, які включають не лише адміністрацію корпорацій, але й представників усіх тих професій, котрими здійснюється виробництво і маніпуляція інформацією... більш космополітичні чи, принаймні, більш рухливі та схильні до зміни місць, ніж їх попередники" [Леш К. Восстание элит и предательство демократии. – М. : Логос ; Прогресс, 2002. – С. 8]. Якщо раніше прив'язаність протягом достатньо довгого періоду до певної території, давало еліті можливість розширювати та зміцнювати контакти із проживаючою на цій території громадою, то сьогодні, цей зв'язок швидко втрачається: "через занепад старовинних статків і етики відповідальності перед міською громадою, яка передавалась разом з ними, місцева та регіональна прив'язаність сьогодні прикро послаблені. Рухливість капіталу та утворення всесвітнього ринку сприяють цьому ж"

[Там же]. Мова йде про те, що територіальна вкоріненість еліти має вагомий вплив на її діяльність: перш за все, повинен бути налагоджений зв'язок із конкретним соціумом, досліджені актуальні потреби населення, оцінений реальний стан справ і лише на основі цього можуть прийматись подальші рішення. В іншому випадку, реальний світ звичайних людей не буде мати нічого спільного з ілюзорним світом еліти, а результати прийнятих рішень виявлять свою незначущість.

Однак, вищезазначеному можна заперечити, навівши аргумент, що сучасна "глобальна еліта" володіє більш потужним потенціалом, оскільки, взаємодіє із представниками еліт з різних регіонів світу, підтримує безперервний процес обміну думками, обертається в інтелектуальному середовищі, тощо. Однак, попри зростання її потенціалу, водночас простежуємо і її ізолювання від конкретного локального суспільства, вироблення зневажливого ставлення до мас та позиціонування безкомпромісного пріоритету глобальних проблем поряд із національними. Без територіальної вкоріненості, без тісного зв'язку з тією частиною населення, чії проблеми дана еліта зголосилась вирішувати, її діяльність у суспільстві не може вважатись успішною. Збільшуючи розрив між масами та елітами, не можна досягти позитивних зрушень.

Позиція мультикультуралізму дає змогу проникнути у інший світ, спробувати зрозуміти людей, які проживають на великій відстані від нас, виробити шанобливе ставлення до чужої культури і навіть спробувати наблизити її до себе. Однак, попри усі позитивні моменти мультикультуралізму, варто зауважити, що "світ, у якому руйнується етнічна та расова ізоляція, у якому різні національності опиняються разом у одних і тих же конгломератах, незмінно мультикультурних і багатонаціональних, – цей світ не може триматись спільною культурою, на думку Рорті; але добре організований базар не передбачає, у кінцевому рахунку, жодних спільних цінностей чи однакових переконань. Він не передбачає нічого більшого, ніж прийняття декількох процедурних правил" [Там же. – С. 103]. Наведена цитата демонструє, що мультикультуралізм добре працює у ринковій сфері, однак він може виявитись згубним, якщо його вплив переноситься на сферу міжособистісних інтимних стосунків чи починає тяжити над окремим суспільством у його конкретному територіальному просторі як панівний.

На фоні вищезазначеного простежуємо ті недоліки, які накладають на еліту космополітизм, мультикультуралізм і територіальна відірваність. "Нові еліти – вдома, лише коли вони у роз'їздах, – у дорозі на нараду високого рівня, урочисту роздачу нових привілеїв, міжнародний кінофестиваль чи незвіданий ще курорт. Їх погляд, насправді, це погляд туриста на світ..." [Там же. – С. 9]. Раніше привілейовані класи великі осіле життя, тримались одного місця протягом довгого часу, що дозволяло їм, використовуючи свій розумовий потенціал, таланти і достатки, будувати музеї, запроваджувати бібліотеки, зберігати та відновлювати традиції, слідкувати за дотриманням норм моралі, тощо. Сьогодні ж за порукою успішної діяльності та гарантом можливості досягти певних

висот і соціальних привілеїв у світі стала мобільність. Остання дозволяє людині реалізувати себе, проявити свої здібності, стати членом світової спільноти, ризикуючи при цьому втратити своє національне забарвлення. Однак, мультикультурна політика не повинна перетворюватись у спосіб стирання усіх культурних відмінностей, у зведення національних особливостей до однотипного глобального суспільства, а проблеми конкретної суспільної групи не повинні вирішуватись в ізоляції від неї, навпаки, рішення потрібно шукати у зоні їх безпосереднього виникнення.

Відповідальність за свої дії є однією із основних характеристик еліти, однак, це почуття не може виникати тоді, коли невідомо кого саме стосуються прийняті рішення, кому доведеться стикнутись із результатами цієї діяльності, хто впроваджуватиме усе вирішене на практиці. Еліта необхідно повинна вибудувати міцний зв'язок із тим суспільством, на яке поширюється її вплив, в іншому ж випадку її діяльність не буде обмежуватись почуттям відповідальності чи занепокоєності, а отже стане байдужою та неконтрольованою. К. Леш, підкріплюючи свої слова позицією Р. Райха, зауважує, що "без національних прив'язаностей, ...люди не мають особливої схильності приносити жертви чи брати відповідальність за свої вчинки. "Ми вчимося почуттю відповідальності за інших, тому що розділяємо з ними деяку спільну історію, ...спільну культуру, ...спільну долю". Денаціоналізація ділового підприємництва приводить до утворення класу космополітів, які бачать себе "громадянами світу, але не приймають ...жодних зобов'язань, що зазвичай накладаються громадянством будь-якої держави"" [Там же. – С. 41].

Роблячи висновки, зауважимо, що не можна вирішувати українські проблеми, проживаючи при цьому, скажімо, у Парижі чи Нью-Йорку: еліта повинна бути територіально вкоріненою та мати національне забарвлення, бути прив'язаною до того соціуму, який їй ввірений як провідний верстви. Якщо ми можемо говорити про вплив на відстані, то це зовсім не означає, що ми можемо ставити таке ж питання й стосовно відповідальності: "відповідальність на відстані" не має під собою жодного підґрунтя і є ілюзорною. Як зауважує Р. Рорті, "ніхто не може бути безвідповідальним стосовно спільноти, частиною якої він себе не вважає" [Rorty R. Postmodernist Bourgeois Liberalism // The Journal of Philosophy. – 1983. – Vol. 80, No. 10, Part 1. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.jstor.org/pss/2026153>].

О. В. Лелека, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
le.le.chk@mail.ru

ДІЯ ЯК "МЕТА В СОБІ": МОРАЛЬНА ПРОБЛЕМА ЗА ГАННОЮ АРЕНДТ

Тема дії для Ганни Арендт є центральною на початку її наукового шляху, проте надалі акценти у поглядах науковиці змістять пріоритетний

статус дії на користь ментальних здатностей. Важливо зауважити, що все ж зі зміною ієрархії тема дії не зникне з арени зацікавленості Ганни Арендт, а червоною ниткою пронизуватиме всі її подальші міркування.

Що таке дія за Ганною Арендт? Навряд чи можна знайти однозначне визначення даного поняття у творах науковиці. Треба пам'ятати, що Ганна Арендт як вчений діяч сформувалася у традиції німецької екзистенційної феноменології під впливом робіт Ясперса та Гайдегера. Необхідно здійснити спробу вичлени з її філософського доробку розуміння власне дії як такої, оскільки точності у її роботах бракує. Тому не випадково про працю "Становище людини" лунають чутки як про "дивовижну книжку, в якій знайомі слова та явища отримують непередбачувані дефініції" [Bruehl E. Why Arendt matters. – Yale University Press, 2006. – P. 80]. Наприклад, вказуючи на відмінність між поняттями "людське становище" та "людська природа" Ганна Арендт визначає зміст останнього як такий, що "лише Бог може здогадатися, що воно може значити" [Арендт Г. Становище людини / пер. с англ. М. Зубрицької. – Л., 1999. – С. 24].

Розуміння ускладнює й стиль подання інформації. Ганна Арендт будує свої міркування на основі контрасту, що з одного боку, не забезпечує достатньої точності, а з іншого, стимулює читача брати участь у формуванні міркування. Стівен Камповскі зазначає з цього приводу: "Вирази у стилі "X та Y – це не одне й те саме" пронизують усі роботи науковиці" [Kampowski S. Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine. – Eerdmans, 2008. – P. 26]. Тому спроба зрозуміти сутність дії вимагатиме значної концентрації думки та детального аналізу всіх дескрипцій та порівнянь, наведених у працях науковиці.

Чи не найближче Ганна Арендт підходить до більш точного для читача розуміння концепту дії, визначаючи велич (greatness) як одну з найголовніших його рис у роботі "Становище людини". І саме цей момент є чи не найбільш суперечливим у теорії дії науковиці. Саме тут чутлива єврейська вчена, яка не раз критикувала та засуджувала зло Третього Рейху, постає у світлі ніцшеанських тенденцій, акцентуючи саме на величчї дії та її незалежності від моралі. Даний момент є показовим у контексті теми курсової роботи, оскільки приведе до самого центру теорії Ганни Арендт.

"Велич чи особливе значення кожного вчинку може полягати лише в самому виконанні, а не в його мотивації чи досягненні" [Арендт Г. Становище людини / пер. с англ. М. Зубрицької. – Л., 1999. – С. 157]. Наштовхує на думку, що за Ганною Арендт дія не піддається моральній оцінці, яка має слугувати лише для регуляції стереотипної поведінки у суспільстві. Саме звідси беруть початок усі звинувачення у бік науковиці щодо грекофільії та естетизму у їх негативному значенні. Під естетизмом мається на увазі точка зору, що утверджує антиморальний погляд на людську дію, де моральний бік справи взагалі не береться до розгляду.

Хто перед нами: автор книжок про жакливі наслідки морального колапсу ХХ сторіччя ("Джерела тоталітаризму", "Банальність зла: Ейхман в Єрусалимі") чи захисник ідеології Третього Рейху? Навряд чи Ганна Арендт могла відстоювати наведений у цитаті тип поглядів, хоча ці слова належать саме їй. Проблема Ганни Арендт полягає, як вже зазначалося, у неоднозначності викладу матеріалу. Саме неоднозначність висловленої думки щодо моральної проблеми зумовила плутанину щодо цього питання. Показовим наслідком такого непорозуміння є ставлення Сейли Бенхабіб до інтерпретації дії у контексті її величчя як ключового критерію. За Сейлою Бенхабіб такий тип поглядів приводить до "моральної однорідності" (moral homogeneity), що й зумовлює моральний колапс суспільства. Внаслідок цього, як у наступному підрозділі буде продемонстровано, більшість дослідників доробку Ганни Арендт помилково відкидають розуміння дії у термінах її величчя, апелюючи до її інтерпретації у термінах людської плуральності. Джордж Катеб також притримується думки, що політичні принципи за Ганною Арендт не є моральними за своєю суттю.

Ключ до розв'язання проблеми лежить у визначенні самого словосполучення "величчя дії". Якщо розуміти під цим терміном самопрезентацію дії, дію як перформанс, тоді ми маємо змогу прийти до правильного прочитання тексту Ганни Арендт.

Кажучи про дію як "мету в собі" (end in itself), науковиця апелює до доробку Арістотеля, який розрізняв деякі види людської діяльності. Найкращими вважалися ті з них, що не мали утилітарного характеру, а полягали лише у самому їх виконанні. Древні греки не раз згадували, як приклад, гру на флейті. Це дія, суть якої полягає у самому виконанні. І хоч діяч і може мати секретну мотивацію (заробити грошей, виграти змагання), але це нічого не додає та не віднімає від дії як такої. Це побічний продукт дії, оскільки дія як така нічого не продукує.

"Це те наполягання на живій справі та сказаному слові, як найвеличніших досягненнях, на які люди здатні, що концептуалізувалося в арістотелівському визначенні "дійсність", яким він позначає всі види діяльності, що не домагаються кінця і не залишають за собою жодного витвору, а вичерпують повноту свого значення в процесі самого виконання. Саме з досвіду цієї повноти дійсності походить оригінальне значення парадоксальної "мети в собі".

Варто зауважити, що дія хоч і не є цілеорієнтованою на певний зиск, але все ж продукує побічний результат. Необхідно наголосити на побічності цього результату, оскільки це не є цільова орієнтація дії. Ганна Арендт дуже коротко зазначає, що коли ми діємо, то продукуємо систему взаємовідносин та контактів з іншими. На думку науковиці, такий випадковий результат вчинку, який не є чимось тривким та матеріальним, не можна кваліфікувати як той аргумент, що міг би зруйнувати сутність дії як "мети у собі".

Єдиним моментом, на якому варто зацентувати увагу є те, що діючи ми не лише продукуємо соціальні відносини, але й виконуємо дію теж в

певному соціальному контексті. Якщо мені потрібні гроші, то я можу їх попросити у товариша, який зробить вчинок – допоможе мені. Але ця допомога ґрунтуватиметься на тому, що ця людина вже перебуває зі мною у певному соціальному контакті і допоможе, виходячи не лише з величності дії, а й з факту дружби. На жаль, Ганна Арендт випускає такі моменти з поля своєї зацікавленості, що теж породжує серед читачів неправильну інтерпретацію її думки.

Отже, тепер очевидно, що для Ганни Арендт дія не ґрунтується на аморалізмі, естетизмі, грекофілії. Для неї цим базисом є "мета у собі", яка й складає причину величчя як ознаки дії. Тому для науковиці навіть аморальна дія залишиться за своєю суттю величною, оскільки це дія, так само як поганий стіл завжди залишиться столом.

Можна висловити припущення, що приводом до такого поблажливо-го ставлення до аморальних вчинків стали історичні події – Холокост, – які назавжди зорієнтували мислення Ганни Арендт в певному оригінальному напрямку. Справа у тому, що у роботі "Джерела тоталітаризму" науковиця вказує, що головною метою третього Рейху було інструменталізувати людину, тобто знищити найголовніше – здатність діяти вільно, здатність створювати нове. Саме тому Арендт не раз згадує слова Перикла, який зазначав, що афіняни мають привід хвалитися не лише гарними, але й поганими вчинками.

О. В. Литвинчук, викл., ЖДТУ, Житомир
oksana.litva@yandex.ua

МАРГІНАЛЬНІСТЬ ЯК УМОВА САМОВИРАЖЕННЯ ЛЮДИНИ

Багатозначність, багатоаспектність поняття маргінальності завжди приваблювали увагу дослідників сучасних соціальних процесів і виступали об'єктом соціального пізнання. Актуальність вивчення проблеми маргінальності обумовлена особливостями соціальних процесів сучасного суспільства. Необхідно підкреслити, що маргінальність як проблема соціальної філософії розроблена недостатньо; поняття маргінальності набуває якісно нового змісту й вимагає досконалого вивчення. Над проблемою маргінальності працювали А. Галкін, Е. Головаха, З. Голенкова, Л. Кемалова, О. Матета, В. Мельников, В. Муляр, Н. Паніна, І. Попова, А. Свящук, М. Шульга та ін. Їхні роботи і стали базою даного дослідження.

Фундаментальною основою для постановки проблеми маргінальності стало вивчення процесів міграції, яке розпочав американський соціолог Р. Парк. Науковець увів поняття "маргінальна особистість" для позначення культурного статусу й самосвідомості іммігрантів, яким необхідно було адаптуватися до нових, незвичних умов життя.

Для повного розуміння маргінальності потрібно розглядати даний феномен через його носія – людину. Уже Г. Зіммель вивчав соціальний тип чужинця як людини, що знаходиться в межах групи, але цілковито

до неї не належить. Невизначеність – одна з диференційованих фундаментальних ознак маргінала. Маргіальність – це тимчасове явище, яке дає суб'єктові самому визначитись у соціальному світі, сформувати свою свідомість.

Поняття "маргіальність" має кілька вимірів. Воно може застосовуватися у ролі соціальної універсалиї, яка позначає стан людини чи групи людей, поставлених суспільним розвитком на грань двох культур, але не належать до жодної з них, що супроводжується структурною невідповідністю соціальної групи чи особистості і місцем у соціумі, на яке вона претендує. Як особистісний феномен маргіальність визначається екзистенціальністю особистості, яка може виходити за свої межі. Також стан маргіальності формує необхідність зміни життєвих цінностей і норм.

Отже, поява маргіального індивіда пов'язана з причинами зовнішнього та внутрішнього характеру. Основою маргіальної свідомості виступає неузгодженість норм і цінностей. На початку XX століття. Е. Дюркгейм зазначав, що суспільство для свого збереження "...усім своїм авторитетом давить на своїх членів і намагається попередити появу "відлюдників". Якщо якийсь розум відкрито порушує загальні норми, суспільство перестає вважати його нормальним людським розумом і поводить з ним як з паталогічним об'єктом". Таке ставлення до неподібного, незвичного, іншого існує і до цього часу. Будь-яка людина є одночасно носієм і представником культурного, соціального, етнічного середовища. Маргіальний індивід не вважає і не відчуває себе повноцінним представником хоча б однієї складової. У свою чергу ті елементи, які ввібрав у себе маргінал не відповідають повністю своїй структурі. Таким чином відбувається взаємне відчуження між об'єктом та суб'єктом соціальної дійсності. Маргіальний індивід не ідентифікує себе повністю з якоюсь певною соціальною групою, хоча за об'єктивними ознаками може певною мірою належати до однієї із них. Отже, маргінал зі своєю відмінною свідомістю не може належати до певної цілісності і одночасно розчинитись у якомусь іншому середовищі, тому вимушений формувати нову свідомість, наповнюючи її новим змістом. Дана ситуація примушує маргіального індивіда знаходитись постійно в стані конфлікту як із суспільством, так із самим собою.

Відчуття знедоленості, ізоляваності та непотрібності суспільству, через неможливість задоволення власних потреб, провокує відмову від визнання існуючих норм суспільства. Маргіальне становище людини в будь-якому суспільстві не завжди спричиняє вияв у неї девіантних нахилів. Маргінала можна розглядати як особистість, яка формується. Вона може репрезентувати покидька суспільства, а може й бути на вістрі суспільних перетворень, тому в маргіальну ситуацію можуть потрапляти різні індивіди, з різними життєвими перспективами, з різними особистим внеском у розвиток суспільства. Маргіальний індивід є іншим, незвичним для даного часу та простору, але він знаходиться тут і зараз. Його можна сприймати як людину, що знаходиться в творчому процесі фор-

мування та усвідомлення своєї сутності в соціальному середовищі та в соціальній дійсності. Дуже часто цей процес є позитивним для індивіда, тому що він дає поштовх для нових творчих пошуків та повноцінної реалізації в "чужому" середовищі. Маргінальний індивід, віднайшовши свою ідентичність, перестає бути маргіналом, він перетворюється на звичайну особистість, тобто маргінальність виступає в якості інструмента самосвідомості людини, становлення та формування сутнісного "Я", що дає йому можливість перейти на новий рівень особистісного розвитку.

У контексті вищесказаного варто зазначити, що будь-яка людина завжди знаходиться в активному пошуку оптимальних шляхів свого особистого і суспільного розвитку, вона завжди зацікавлена в тому, щоб утвердити себе як певну цілісність, лише так вона відчуває себе спокійно. Її природу не можна вважати постійною та незмінною. Людина володіє унікальною здатністю в різних умовах змінювати себе і активно впливати на своє оточення. Змінюючи умови свого існування, людина змінюється сама. Факт своєрідної вічної адаптації до нових умов, середовища із збереженням власної самості є основою світоглядного стояння людини. Адже кожен крок уперед на життєвому шляху ставить перед людиною своєрідний виклик, на який вона має дати відповідь. Відповіді людини на виклики життя мають бути адекватними, такими, що не порушують баланс елементів її світоглядного базису, зберігають власне єство. Однак життя диктує постійну психологічну, волюву, інтелектуальну, нерідко навіть фізичну напругу. Витримати її, адаптуватися, перебороти труднощі – основна світоглядна проблема сучасної людини. З розвитком цивілізації процес маргіналізації лише посилиться, він перетвориться в проблему не лише окремої особистості, але й суспільства в цілому.

Таким чином маргінальність носить суперечливий характер. Розпізнати маргінального індивіда одночасно просто і складно, сама особистість повністю не усвідомлює свою маргінальність, оскільки завжди знаходиться в процесі становлення й усвідомлення власного "Я". Людина, що перебуває на межі різних культур, соціальних цінностей, систем, яка зазнає їх суперечливий вплив, особа, що має групову приналежність без групової ідентифікації і є маргіналом.

*Т. В. Мала, асп., НАУ, Київ
mala_socio@inbox.ru*

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІСТСЬКИЙ ДИСКУРС ЯК ЗАСІБ ОСМИСЛЕННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ МНОЖИННОСТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Мультикультуралізм як ідеологія та політична ініціатива був широко поширеним з 70-х до початку 90-х рр. минулого століття головним чином у таких країнах, як США, Канада та Велика Британія. Але влас-

не з кінця XX століття мультикультуралізм стає більшою мірою академічною проблемою.

Мультикультуралізм постає як проблемна стратегія. По-перше, відповідні практики так званої зворотної дискримінації та інституціалізації відмінностей призвели не до очікуваного мирного співіснування культур, а до загострення відносин між різними культурними групами. По-друге, теоретичне обґрунтування необхідності враховувати гетерогенні елементи в межах ліберально-демократичної держави, в чому насамперед зацікавлені ліберали, пов'язано з проблемою узгодження індивідуалізму, – який є однією з провідних цінностей західного культурного ландшафту, – із груповими відмінностями, що вимагають не тільки шанобливого ставлення до себе, але й можливості відтворюватися через природних членів своєї групи. По-третє, відповідний дискурс є непослідовним та розколотим, оскільки "розсипається" у велику кількість можливих визначень мультикультуралізму, іноді таких, що повністю виключають одне одного. Остання обставина призводить до того, що складається враження, начебто мультикультурність взагалі є чистим теоретичним конструктом, який не має можливості вийти за межі академічного використання.

Відтак нагальною є потреба осмислити феномен соціокультурної множинності сучасного суспільства та методологію її вивчення, що сприятиме подоланню скепсису щодо мультикультурності та окресленню нових можливостей, які відкриваються процесами диференціації у соціокультурній сфері.

Для українського контексту актуальність теми полягає в тому, що Україна як незалежна держава утворилася в умовах активізації постнаціональної динаміки, а отже, розробка політики мультикультуралізму має сприяти концептуалізації національної та міжнаціональної політики, мовних питань, освітніх програм тощо.

Мультикультуралістський дискурс не становить єдності ані в сенсі підходів щодо осмислення феномену багатокультурності, ані в смислі висновків щодо можливості та необхідності використання спеціальних політичних ініціатив для збереження відмінностей в сфері соціокультурного буття і сприяння появи нових відмінностей. Багато проектів та суджень з приводу соціокультурної множинності розпорошені у літературі різноманітних наукових напрямків – від політичної філософії до педагогіки. У зв'язку з цим постають питання щодо антропологічних основ визначення характеру відмінностей. Постструктуралістськи налаштовані мультикультуралісти, ґрунтуючись переважно на теорії ідентичності, представленій болгаро-французькою мислительницею Ю. Кристевой, пропонують зводити відмінності не до групових, а до індивідуальних. Ідентичність у такому випадку розглядається не як усталений феномен, до того ж пов'язаний із груповою належністю, а як постійний рух, постійне становлення, яке не має ані початкового, визначеного "ядра", ані

остаточного кінцевого "пункту призначення". Такий мультикультуралізм віддає перевагу індивідуальному перед груповим та заперечує необхідність збереження групових відмінностей. У цьому контексті мультикультуралістська література розглядається як можливість подолання культурних бар'єрів, дає можливість людині, причетній до одного культурного горизонту, зрозуміти людину іншого горизонту та суспільного шару. Провідним поняттям у таких студіях (переважно феміністських та постструктуралістських) стає поняття позиційності, яке покликане зруйнувати есенціалістські погляди на ґендер, расу, клас тощо (Б. Уоксман). Така позиція може зустрітися як у межах так званого діалогічного мультикультуралізму (С. Бенхабіб, Р. Едді), так і в межах критичного мультикультуралізму (Г. МакЛеннан). Ліберальні мультикультуралісти (У. Кімліка, А. Йонг, М. Уолцер), науково-пошукова діяльність яких обертається головним чином у межах вирішення питання про те, яким чином можна досягти "справжньої мультикультурності", досить часто стоять на позиціях есенціалізму або інструменталізму. Те ж саме стосується й радикального мультикультуралізму (Ч. Тейлор).

Однією з важливих проблем мультикультуралістського дискурсу є, таким чином, розмежування між теоретиками, які переважно оперують модерними категоріями культури, ідентичності, множинності, конфлікту та постмодерністськими теоретиками, які не визнають цих категорій. Оперування модерними поняттями призводить до скепсису щодо можливої реалізації мультикультуралістських програм або навіть їх шкідливості (С. Хантингтон, Дж. Грей, К. Хюбнер); до ототожнення мультикультурності із багатонаціональністю та багатокультурністю попередніх історичних періодів (Г. Терборн, М. Уолцер).

Одним із найвідоміших критиків мультикультуралізму є С. Жижек. Він розглядає мультикультуралізм як зворотний бік глобалізації та економічного панування Заходу, як ідеологію, що за своєю зовнішньою привабливою стороною приховує міцну силу експлуатації та уніфікації. С. Жижек залишається чи не єдиним автором, який прагне саме розгорнутого філософського аналізу мультикультуралізму.

Дискурс мультикультуралізму також тісно пов'язаний із проблемним полем таких напрямків теоретичної сфери, як постколоніальність, постоксидентальність, гібридність, культурне пограниччя (В. Міньоло, Х. Бхабха).

Таким чином, загальнофілософське осмислення проблеми соціокультурної множинності, розуміння мультикультуралістської ідеології як модернізації постмодерну та усвідомлення відмінності між основними характеристиками модерної та постмодерної соціокультурної множинності має допомогти вирішенню проблем, які виникають у зв'язку із виробленням політичних стратегічних програм, спрямованих на збереження соціального миру та стабільності за умов поширення процесів глобалізації та імміграції.

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ОСОБИСТОГО ТА СУСПІЛЬНОГО ЯК ЗАКОНОМІРНІСТЬ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОСТІ

Людина як особистість потенційно безкінечна, універсальна, загальна істота, але актуально вона завжди обмежена. Ця суперечність вирішується в процесі того, як особистість мірою свого розвитку розширює своє буття в часі, залучаючи себе до історичного часу роду. Історія і є процесом послідовного вирішення суперечності між потенційною безкінечністю людини і її актуальною обмеженістю та відновленням цієї суперечності у нових соціокультурних умовах. Засобом вирішення цієї суперечності є діяльність людини з творення культури суспільства. Головна соціальна функція культури у будь-який конкретний період історичного часу полягає в тому, щоб привести у відповідність індивідуальне буття людини із суспільним буттям, узгодити, поєднати між собою особисте і суспільне, тобто вона полягає в такому розвитку людської індивідуальності, яка відповідає масштабам і результатам досягнутого в даний момент суспільного розвитку. Чим ширшими і багатшими є зв'язки людини з оточуючим світом, з іншими людьми, тим більшими можливостями вона користується у розвитку своєї особистості, тим більш універсальною постає форма її культурного життя. Адже культура є головним показником не якогось особливого, а саме суспільного розвитку людини.

Освоюючи свою родову сутність у формах культури, індивід стає культурно-історичним суб'єктом, що робить історичне минуле його власним минулим, а майбутнє як його майбутнє, за яке він відповідає. Цією подвійною залежністю визначається його діяльність у теперішньому, а також його свобода і відповідальність. Так він стає особистістю.

У самоідентифікації особистості як громадянина принциповою є органічна суперечність між особистими та суспільними інтересами. Взаємозв'язок особистого та суспільного має діалектичний характер, оскільки його відрізняють єдність і боротьба особистих та суспільних інтересів. Сутність громадянськості складає єдність особистих та суспільних інтересів, порушення якої спричиняє прояви антигромадянськості у разі абсолютизації особистих або суспільних інтересів. Взаємозв'язок особистого та суспільного як закономірність формування громадянськості характеризується істотністю, необхідністю, загальністю, повторюваністю, стійкістю та об'єктивністю. Він є істотним зв'язком, оскільки виражає єдність сутнісних рівнів громадянського буття – особистого та суспільного. Взаємозв'язок особистого та суспільного має необхідний характер, оскільки обумовлює буття людини як громадянина. Цей взаємозв'язок є загальним, проявляючись у різних формах буття людини. Взаємозв'язок особистого та суспільного є повторюваним, реалізуючись на різних етапах історії. Він має стійкий характер, оскільки зберігається при зміні су-

купності умов реалізації. Він є об'єктивним зв'язком, оскільки становлення й розвиток громадянськості відбувається незалежно від бажань соціальних суб'єктів.

Зазначений закономірний взаємозв'язок у формуванні громадянськості особистості має прояви у співвідношенні прав і обов'язків, свободи та відповідальності громадянина відносно суспільства і держави. Становище особистості в суспільстві визначається системою її прав і обов'язків, їх співвідношенням, реальним забезпеченням прав особистості з боку даного суспільства і реальним здійсненням обов'язків з боку особистості. Будь-яка людина має право на вільний розвиток своєї особистості, якщо при цьому не порушуються права і свободи інших людей, та має обов'язки перед суспільством, в якому забезпечується вільний і всебічний розвиток її особистості.

Л. Мамут зауважує, що громадянськість проявляється в першу чергу "в енергійному використанні індивідом приналежних йому прав і свобод, особливо політичних (а також соціально-економічних та культурних), і не менш активному, сумлінному виконанні ним своїх політико-юридичних обов'язків" [Мамут Л. С. Образ государства как алгоритм политического поведения // Общественные науки и современность. – 1998. – № 6. – С. 96–97], і відзначає, що потенціал громадянськості здатна знизити вимога лише дотримання законів.

Діалектичний зв'язок прав і обов'язків у формуванні громадянина проявляється в тому, що права пов'язані з потенціалом особистості, з можливістю реалізації нею у результаті розвитку і самовдосконалення власних сутнісних сил, обов'язки ж віддзеркалюють моральну сторону її діяльності, їхня взаємна обумовленість забезпечує громадянську здійсненість особистості. Головною ознакою самореалізації громадянина є гармонія права і обов'язку, що досягається можливістю вільного особистого вибору людини.

Вільна людина ухвалює рішення з власної волі. Проте наскільки ці рішення і сама вільна діяльність людини узгоджуються з волею та діяльністю інших людей, груповими та суспільними інтересами? Так свобода і відповідальність особистості стають двома взаємопов'язаними та взаємозумовленими характеристиками її громадянського буття. Прихильники механістичного детермінізму вважають, що оскільки вчинки людини суворо визначаються зовнішніми умовами і обставинами, вона не може і не повинна нести відповідальність за соціальні наслідки цих вчинків. Насправді ж, вільно ухвалюючи рішення, стаючи на певну сторону, обираючи певний шлях, людина повинна взяти на себе і відповідальність за свої дії перед власним сумлінням, іншими людьми, суспільством і державою. Отже, свобода припускає відповідальність, а відповідальність стає умовою свободи.

На кожному етапі історичного розвитку взаємозв'язок особистого та суспільного у формуванні громадянськості має свої особливості. Оскільки засобом інституціалізації потреб і інтересів громадянина є культура,

можна дійти висновку про залежність типу громадянськості від того культурного середовища, у якому здійснюється її формування. Відповідно до цього можна виділити такі історичні типи громадянськості: агоральний, республіканський, християнський, гуманістичний, ліберальний, соціалістичний, солідаристський.

В умовах сучасного українського суспільства на формування громадянськості впливають (як позитивно, так і негативно) глобалізаційні і трансформаційні процеси в їх діалектичній єдності. Деструкція громадянськості в сучасній Україні зумовлюється дисбалансом особистого та суспільного, що має прояви у порушенні відповідності між потребами та інтересами, правами та обов'язками, свободою та відповідальністю соціальних суб'єктів у провідних сферах: соціально-економічній, політичній, правовій, соціально-психологічній, духовно-моральній. Оскільки будь-яке суспільство прагне до подолання деструктивних процесів, що несуть із собою суспільні трансформації, для цього необхідні зусилля як окремо взятої особистості, так і суспільства, і держави.

С. П. Мамчак, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

МЕТАГЕРМЕНЕВТИКА ЯК МЕТОД ВИЯВУ ІДЕОЛОГІЧНИХ СПОТВОРЕНЬ КОМУНІКАЦІЇ

Світоглядна та соціокультурна криза, яка охопила Захід на початку минулого століття спонукає мислителів до переосмислення підстав філософії. Зусиллями герменевтів, феноменологів, представників прагматичного та аналітичного напрямів філософії здійснюється реконструкція класичної філософської традиції. В процесі такої реконструкції виявлено, що притаманне класичній філософській парадигмі субстанційне розуміння свідомості є причиною виникнення методологічного соліпсизму. Річ у тім, що дистанційований від соціокультурної ситуації розум не здатний належно реагувати на запити часу, розв'язувати ті чи інші проблеми, які виникають ситуативно і включені в певну систему відношень. Штучне перенесення теоретичних схем і конструктів у практичну площину не тільки усуває можливість одержання достовірного знання про світ і процеси в ньому, але й веде до неправомірного втручання людини в структуру природних і соціальних зв'язків.

У зв'язку з необхідністю подолання методологічного соліпсизму філософії свідомості актуалізується питання її практичної переорієнтації. В даному контексті особливої ваги набувають ідеї Ю. Габермаса, який спрямовує свої зусилля на вироблення цілісного уявлення про розум. Йдеться про радикалізацію кантівського підходу щодо критики розуму та зміщення самої критики на сферу соціальної практики. Для досягнення поставленої мети Ю. Габермас звертається до категоріальної бази фіхтеанської філософії, зокрема, мова йде про поняття рефлексійних актів. Цінність даного підходу визначається тим, що в результаті саморефлекс-

сії відбувається автономізація людини, не лише як суб'єкта пізнання, а й як суб'єкта дії. Згідно з Ю. Габермасом, "розглянуте Й. Фіхте поняття саморефлексії як дії, зверненої на саму себе, має систематичне значення для категорії пізнавального інтересу" [Рікер П. Ідеологія та утопія. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 244]. Поєднуючи в собі антропологічний та гносеологічний зміст, категорія пізнавального інтересу є відправною точкою габермасівського критицизму, так як вона передбачає момент саморефлексії.

Філософ вважає, що встановлення зв'язку між антропологічним поняттям інтересу та епістемологічними поняттями категоріальної системи є першочерговим у зв'язку з необхідністю подолання інструменталістської редуції раціональності. Адже інструменталістська інтерпретація розуму унеможливорює критику як таку. Інструментальний розум, конституційований стратегічними цілями, нездатний до саморефлексії. Таким чином, відбувається підпорядкування всіх груп інтересів інспірованим ідеологією структурам панування. Коментуючи позицію представника комунікативної філософії, П. Рікер зазначає: "Якщо не робити розрізнення між інструментальною та комунікативною дією, то ми не матимемо простору для критики, ба навіть для самої ідеології" [Habermas J. Erkenntnis und Interesse. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1968. – S. 277]. Така аргументація є слушною, з огляду на ту обставину, що лише в просторі символічно опосередкованої взаємодії створюються умови для її аргументації та інтерпретації. Тоді як внаслідок десимволізації взаємин виникає ситуація звільнення від нормативності.

З метою встановлення меж та увиразнення специфіки теорії соціальної критики німецький філософ здійснює класифікацію наукових дисциплін. Зокрема, він виділяє інструменталістські, історико-герменевтичні та соціально-критичні дисципліни. Якщо інструменталістські науки керуються технічним інтересом оволодіння істим, то історико-герменевтичні орієнтуються на практичний інтерес, що лежить в основі досягнення порозуміння. На думку Ю. Габермаса, для обох груп дисциплін характерний догматизм. Річ у тім, що зумовлена технічним інтересом об'єктивація знання усуває можливість інтерпретації, а базове для герменевтичної традиції поняття передрозуміння ґрунтується на онтологізації традиції. Недоліки інструменталістських та історико-герменевтичних дисциплін долаються соціально-критичними науками, яким властива саморефлексія та незалежний пізнавальний інтерес. Згідно з позицією мислителя, соціально-критичні дисципліни повинні будуватись за зразком психоаналізу. Німецький філософ вказує на релевантність психоаналітичної ситуації проблемі відновлення суспільного консенсусу. Ю. Габермас підкреслює, що і у випадку патологічних станів людської свідомості, і у разі виникнення конфлікту на рівні соціальної практики ми маємо справу з комунікацією, що системно спотворюється. Подолання структурних деформацій комунікації уможливорюється з допомогою акту саморефлексії. Дану процедуру вияву ідеологічного спо-

творення комунікації філософ іменує метагерменевтикою. Вона долає обмеженість герменевтичного методу шляхом поєднання розуміння та пояснення, що зумовлюється парадоксальною природою психоаналізу як прототипу соціальної критики. Мова йде про те, що психоаналітична ситуація (зокрема процедура перенесення) включає в себе і лінгвістичний аналіз, і виявлення причиново-наслідкових зв'язків. Так, виділення структурних компонентів психічного, на думку Ю. Габермаса, дозволяє встановити причини, що зумовлюють ті чи інші стани свідомості. Водночас, філософ наполягає на тому, що встановлення зв'язків між структурними компонентами психіки має значення тільки в межах психоаналітичної ситуації. Адже будучи відділеною від терапевтичної практики запропонована схема об'єктивується, перетворюючись в елемент інструменталістського дискурсу. На наш погляд, застереження Ю. Габермаса є дуже суттєвим, оскільки, виключення лінгвістичного аналізу веде до депроблематизації, що ставить під сумнів саму можливість критики.

Таким чином, габермасівський підхід дає змогу встановити підстави та межі критики. Водночас, мислитель нехтує тією обставиною, що психоаналітична практика передбачає асиметричний розподіл ролей (йдеться про взаємовідносини лікаря та пацієнта, в яких лікар займає привілейоване місце стосовно хворого). На рівні соціальності сама ситуація деформації діалогічних взаємин визначається як патологічна, оскільки вона є виразником дії владних чинників.

А. С. Маслаков, канд. филос. наук, доц., МПГУ, Москва, Россия
amaslakov@rambler.ru

СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА, ЯЗЫК И АНТИ-ХОЛИЗМ: ОТ Н. ЛУМАНА К Л. ВИТГЕНШТЕЙНУ

Основная проблема социальной философии – проблема "возможности общества" – может быть рассмотрена в контексте вопроса о природе "общего" и "общности". Каким образом из множества индивидов, групп, отношений возникает некая общая платформа (консенсус, компромисс)? Более того, не просто возникает – такое возникновение всегда можно списать на стихийность, спонтанность и случайность – но устойчиво воспроизводится во времени. Многие ответы на данный вопрос часто представляют собой субстанционализм и его крайнюю форму – холизм. "Социальное" с этой позиции есть некая "скрытая сущность", архе, первоначало, своей природой детерминирующее общество. При этом данная "substantia" явно или неявно гипостазирована в наличную реальность, а теоретические описательные модели – так же явно или неявно – отождествляются с повседневными социальными процессами. XX век дал примеров попыток преодоления субстанциональности и холистичности в рамках общепрофессорской проблематики. Один из примеров – аналитическая философия, в частности, т. н. логический ато-

мизм Б. Рассела и Л. Витгенштейна. Это направление не ограничивается только лишь гносео-эпистемологическим полем *per se*: на связь идей аналитиков с современным социо-гуманитарным и *социально-философским* знанием обратил внимание еще К.-О. Аппель. Наиболее характерными примерами такого междисциплинарного взаимодействия являются и различные концепции "коммуникативности" и "коммуникации", в частности теория систем Н. Лумана.

Общество (социальная система) анализируется Н. Луманом через производимые им операции – коммуникации, при этом сама система определяется не положительно, а отрицательно, апофатически: как различие, прежде всего, между собой и внешней средой. Далее, различие начинается разветвляться вовне (инореференция) и вовнутрь (самореференция). Интересно, что сама система не относится ни к ино-, ни к само-: они выступают лишь как ее продукты, акт различения же остается как чистый акт, ускользающий от определения, но сам своей негацией определяющий все определенными способами ("собственные значения"). Коммуникация изначально также строится как акт различия/различения сообщения, информации и понимания (как осознания различия первых двух). При этом коммуникация-система предстает как а) аутопоэтическая (самовоспроизводящаяся); б) замкнутая (недетерминированная ничем внешним и нередуцируемая к ним; в качестве внешнего здесь выступают индивиды, сознания, конвенции etc). Важно, что для Н. Лумана как социолога такой подход имеет чисто методологический характер. Перед нами теоретическая научная модель, а не наличное повседневное бытие, данное в обыденном опыте или наблюдении, поскольку любое улавливание описанием коммуникативного акта есть уже некое "повторное вхождение" (re-entry), самоописание системы, входящее в саму систему. Условием общности становится различие (идея, кстати, высказанная еще Г. Зиммелем, правда, не столь явно и последовательно), а системность – совокупностью дифференциалов.

Важно отметить, что социальная система не выступает как целое по отношению к политической, экономической и др. системам коммуникации – вновь повторяюсь, что система есть акт различения в поле возможностей, а не его конечный результат в виде суждения или определения. Так, с одной стороны, обойден традиционный холизм. С другой стороны, явно или неявно решается и другая проблема, проблема, с которой неоднократно сталкивались теоретики познания и исследователи языка – "методологический солипсизм". В этом пункте идеи Н. Лумана пересекаются с идеями Л. Витгенштейна, высказанными им еще в "Логико-философском трактате", прежде всего, с мыслью о субъекте как "границе мира", задаваемой моим языком. В самом деле – язык сам по себе для Н. Лумана автономен по отношению к сознанию и каким-либо функционалам (передача информации, память и др. – как и для Л. Витгенштейна), поскольку принадлежит он не коммуникации, а т. н. "структурному сопряжению", границе "коммуникация/абсолютное иное". Это

"иное" в рамках коммуникации неопределимо, невыразимо и неопишимо, однако именно в данном пункте коммуникация абсолютно совпадает сама с собой (ибо в следующий момент она застывает в форме результата, автоматически маркированного как "прошрое", хотя и присутствующего в настоящем). Язык здесь становится своего рода медиумом между сознанием, мышлением, индивидом и актом, своего рода полем неактуализированных возможностей, которые никак нельзя проявить.

Н. Луман, таким образом, как бы достраивает тот тезис, который, по мнению многих критиков, оказался непроясненным в "Трактате" Л. Витгенштейна, – и который, напомним, фактически стал одним из центральных в дальнейшем творчестве последнего. Язык ("логическая форма") всегда за пределами того, что он говорит, он лишь показывает (*zeigen sich*) себя в речи, но не высказывает ничего о себе (*aussagen*). Язык становится границей мира и границей субъекта, замыкая последнего (и себя, будучи обращенным на себя) между тавтологией и противоречиями. "Трактат" обращает внимание лишь на то, как *устроен* язык во множестве его потенций, независимо от конкретного Я или конкретного взаимодействия; "Философские исследования" уже будут пытаться ответить на вопрос, каким образом язык *работает*. Коммуникация Н. Лумана – это взгляд на "работу" языка с точки зрения анализа природы социальности *an sich*, углубление анализа в более конкретный контекст с применением общесистемной методологии. Но залогом социального порядка и в одном и в другом случае становится сам с собой совпадающий парадокс – "*Wovon man nicht Sprechen kann, darüber muss man schweigen* (7.0)".

О. М. Мельник, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ В ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ П'ЄРА НОРА

Пам'ять – фундаментальний прояв людського життя, здатність зберігати певну інформацію. Вона ґрунтується перш за все на психічних функціях, завдяки яким людина може знову згадати, відновити враження чи інформацію, яку він вважає минулою. Всі види пам'яті можна розділити на індивідуальну (внутрішню, особисту, автобіографічну), яка являється результатом особисто пережитого чи не пережитого досвіду, приховану від інших, та загальну пам'ять, яка є відкритою, тобто колективну (соціальну, історичну). Особиста пам'ять, що не була розділеною з іншими приречена на вимирання разом з людиною її носієм. Колективна ж пам'ять продовжує своє існування.

Носіями колективної пам'яті виступають живі соціальні групи, які знаходяться у процесі постійної еволюції. Пам'ять породжується соціальною групою, яку вона утворює. Ще М. Хальбвакс зазначав, що існує стільки пам'ятей, скільки соціальних груп. Спочатку соціальні групи були змушені накопичувати свою загальну пам'ять так само, як зберігали особисту, тоб-

то в головах людей. Родоплемінна знать, старійшини, служителі культів оберігали у своїй пам'яті знання, які вважали особливо цінними у формі історії, міфу, практичного досвіду і передавали своїм нащадкам у вигляді казок, пісень, в епічних оповідях, практичних навичках. Це був потужний спосіб колективного мислення та творчості, за допомогою якого і створювалися пам'ятки, що сприймалися загальнонародно, при цьому стаючи стійкими образами у духовному житті певної спільноти.

Довий час людство ревнотно оберігало та формувало історичну пам'ять. Величезних змін у збереженні колективного досвіду та фіксації історичних подій приніс писемний запис. Середньовічні аннали та хроніки мали цікаву традицію: починати виклад від самого писемних вивченого істориками періоду – "від сотворення світу", а то й, навіть, "від втілення". Таким чином проводилась чітка лінія оповіді, що поєднувала давнє минуле із подіями сучасності; правління монархів, життя святих органічно доповнювали картини минулого і вважалися духовним і матеріальним продовженням традиційного сприйняттяплинності часу.

Згодом поширення грамотності, систематичних ділових записів, фіксації історичних фактів, створення великої кількості писемних пам'яток релігійного та світського характеру спровокували утворення бібліотек, архівів, музеїв. Тобто вивело пам'ять з її давнього місця зберігання – мозку людини. Виникає парадоксальна ситуація: чим більше способів збереження пам'яті, тим більш актуальнішою є проблема її збереження.

У житті сучасного суспільства проходять суттєві докорінні зміни, що виявляються у феномені глобалізації, демократизації, соціального нівелювання, медіатизації, які змінюють, а то і руйнують життя суспільних груп, які мали певний запас пам'яті. Почалось руйнування і самого способу історичного сприйняття – велика кількість засобів масової інформації, велике різномаття фіксацій подій замінили пам'ять і перетворили передачу найсуттєвішого лише у "фотографування актуальності". Такий процес має наслідком руйнування зв'язків минулого і сьогодення, втрати історичною пам'яттю основної із своїх функцій, а саме визначення ідентичності.

Саме проблемі збереження колективної пам'яті присвятив свої наукові праці П'єр Нора: "в той час, коли усвідомлення розриву з минулим зливається з відчуттям втрати певної частини пам'яті, але ще є достатньо пам'яті для того, щоб могла бути поставлена проблема її втілення виникають "місця пам'яті". Вони виникають як місця охорони ритуалів, які втратили сенс, та якби ритуалам ніщо не загрожувало, не було б доцільним створювати ці спеціальні місця". Місцями пам'яті П. Нора називає пам'ять-архів, пам'ять-обов'язок, та пам'ять-дистанцію. Пам'ять-архів – збереження всього найбільш формально зафіксованого у часі: матеріального – в залишках, самого конкретного – у записах, самого зорового – у образах. Чим менше пам'ять переживається внутрішньо, тим більше вона потребує зовнішньої підтримки і в точках опори, завдяки яким вона існує. Відчуття швидкого зникнення пам'яті змішується із сумнівами у точному розумінні теперішнього та невпевненістю у майбутньому, це спонукає до надання конкретних форм тому, що потрібно

запам'ятати, навіть самим незначним фактам та свідченням. Згадування перетворюється у свою особисту реконструкцію. Виникає соціальна потреба інституціалізації архівів, як способу фіксації теперішнього, з метою зберігання минулого. У класичну епоху було три джерела поповнення архівів: знатний рід, церква, держава. Сьогодні ж велика кількість бажаючих залишити свої спогади про значні і не зовсім частини історичних подій, при чому, як зазначає П. Нора, це не лише учасники самих подій, але й свідки їх діяльності [Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999].

Пам'ять-обов'язок – пошук організованими суспільствами, групами та індивідами основ своєї організації, реконструювання походження, тобто визначення власної ідентичності шляхом повернення до історичної пам'яті. Кінець історії-пам'яті збільшив кількість окремих пам'ятей, які потребують власної історії. Потреба самому згадати себе виводить пошук історії у психологічну площину, де замість історичного – психологічне, замість спільного – індивідуальне, замість повторення – ремеморація. Відчуження власної пам'яті від загальної накладає обов'язок пам'ятати себе і перетворює визначення приналежності у принцип ідентичності. Чим менше пам'ять переживається колективно, тим більше вона потребує спеціальних людей, котрі самі перетворюють себе у людей-пам'ять.

Пам'ять-дистанція спонукає суспільство, яке пережило стрімкий розвиток, пройшовши полосу радикальних змін шукати зв'язок зі своїм історичним минулим, осмислити себе через пошук власної історичності у спадковості, що надає відчуття безперервності, змісту і поповнює потребу у сакральності. Таким чином, через відстань у часі і більш панорамний погляд на минуле осмислюється сама пам'ять, їй надається нового змісту, здійснюється нова інтерпретація давно вже знаних фактів. Репрезентація діє через більше точне висвітлення, через збільшення числа деталей, адже наше сприймання минулого – це намагання оволодіти тим, що вже нам не належить. У такому дослідженні проявляється тенденція прирівняти історію, яка реконструюється до історії, яка переживається у теперішньому (постійне повернення до відомих історичних сюжетів до висвітлення нового змісту, через нове осмислення).

У всіх трьох проявах місць пам'ятей активно залучається історична пам'ять. У першому випадку фіксується велика кількість подій, які в майбутньому можуть стати джерелом для її створення; у другому – до неї звертаються для визначення історичної ролі певного об'єкта у просторі та часі, тобто пошук власної ідентичності в теперішньому через призму минулого; у третьому – осмислення теперішнього і певне прогнозування майбутнього зумовлює пошук нових історичних фактів, здійснюється інтерпретація минулого, коли і йде процес динамічного розвитку історичної пам'яті.

Отже, П. Нора називає "місцями пам'яті" певні історичні об'єкти, наділенні особливим оцінково-емоційним значенням у відповідний етап розвитку суспільства, та є відправними пунктами у збереженні історичної наступності, елементами створення колективного бачення минулого.

КОНЦЕПТ "ДИСКУРС/ВЛАСТЬ/ЗНАНИЕ" И ЕГО АРТИКУЛЯЦИИ

Дискурс, власть и знание представляют собой некое единство; в своем объединении и взаимном влиянии они детерминируют ситуацию в социуме.

Дискурс – то, что конституирует ситуацию в социуме и является конституируемым социумом. Социум также диктует условия и устраняет "неудобные" дискурсы; существует взаимосвязь между знанием и социальным поведением: в рамках определенной системы мышления некоторые способы поведения становятся (не)приемлемыми; социальная структура знаний и истина имеют социальные последствия [Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ: теория и метод. – Харьков, 2008]. Социум является жертвой давления дискурса. Кроме того, постижение реальности происходит посредством языка, потому мир видится таким, каким он представляется большинству, т. е. находится в прямой зависимости от господствующего дискурса.

Власть – характеристика отношения между индивидами: взаимная субординация, придание и принятие социальной роли. Фуко выделял как локальные (индивидуально-телесные) формы власти, так и глобальные "великие аппараты", осуществляющие свое господство посредством институционализированного дискурса [Ильин И. П. Постмодернизм : словарь терминов. – М., 2001].

В качестве дефиниции *знания* мы используем посылку Фуко: это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется [Новейший философский словарь: постмодернизм / под ред. А. А. Грицанова. – Минск, 2007].

Дискурс, власть и знание имеют постоянные взаимные связи. Между дискурсом и знанием существует корреляция. Современные аналитики дискурсов утверждают, что знания возникают в процессе социального взаимодействия, где происходят конструирование истин и доказательство того, что является верным, а что – ошибочным [Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. Дискурс-анализ: теория и метод. – Харьков, 2008]. Власть по своей природе неразрывно связана со знанием. В этом контексте знание – то, что дает преимущество, это своеобразная привилегия. Ницше утверждал, что "познание работает как *орудие* власти... оно растет соответственно росту власти" [Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – СПб., 2011]. Дискурсивная практика со временем обретает статус знания, имеющего власть. Обладают властью те, кто способен понять тайный механизм работы дискурса. К этому ведет анализ существующих систем мысли, дискурсов, практик, образуемых ими, генеалогии и развития знания, обретения им статуса научного и генерации институтов. Обретение такого *знания о знании* – едва ли не главное условие обретения власти.

Таким образом, дискурс, власть и знание являются составными элементами единства, которое мы назовем "*дискурс/власть/знание*". Это единство может по-разному артикулироваться в *vita activa* в виден нескольких составляющих.

Человеку изначально присущ инстинкт к (по)знанию [Ильин И. П. Постмодернизм: словарь терминов. – М., 2001], имеющий *генетический, онтологический* характер. Наша воля к знанию – сублимированное влечение к доминированию. Власть бесструктурна, бессознательна, имеет надличную, иррациональную природу, обладает характером "жажды господства... окружающей индивида и сфокусированной на нем как на центре применения своих сил" [Там же], на что указывал и Ницше.

Эпистемологическая составляющая единства "дискурс/власть/знание" артикулируется в том, что власть – всегда власть научных дискурсов, конституируемая научными знаниями, диктуемыми индивиду, навязываемыми ему как неоспоримые, формирующими его систему мышления [Там же].

Когда индивид обретает власть над дискурсом, он пытается удержать ее. Он объединяется с другими, обладающими властью в той или иной области знания, *коммуницируя* с ними; своими действиями они способствуют институционализации знания. Отметим, что другие в процессе коммуникации неизбежно оказываются не целью, а лишь средством, источником знания. Накапливая знания, получая их в процессе коммуникации, мы впоследствии используем их как *метод* получения власти.

Такие единства, как "медицина", "психопатология", "политика", являются *институционализированными* типами. Так образуется интеллектуальная власть – институт знания как бастиона социума, защищающего его и вместе с тем повелевающего им, диктующего свои условия, имеющего власть над умами. Социальные институты – "очаги власти" (Фуко) – это инстанции разграничения, включают в себя регламентированный социальный институт; совокупность индивидов (персонал); знание и практика; компетентность, признанная обществом и государством; инстанции разграничения выделяют, обозначают, называют и утверждают свой объект, формируя общественное мнение, перестраивая/деформируя дискурсы. Туда не пускают посторонних.

Овладевая властью над дискурсом, индивид осваивает высказывания, присущие специфически этому дискурсу; он получает право собственности на дискурс, позволяющее говорить с высоты своего авторитета, быть компетентным, облекать этот дискурс в решения, социальные институты, практики. Он становится уполномоченным использовать язык усвоенного дискурса; он обретает статус, включающий в себя критерии компетентности и знания; узаконенные условия, регламентирующие права и границы на практику и экспериментирование со знанием; систему дифференциации, иерархии и субординации с другими индивидами или группами. Статус также определяет деятельность индивида по отношению к социуму, его роль в нем. Статус придает своеобразие,

узнаване не повторимо лице. Само получив медицинско образование, находясь в структуре медицинского знания, индивид получает право артикулировать свою власть, в этом его *легитимность* в социуме.

Власть является объектом постоянной *конкурентной* борьбы; она не может быть передана, она может быть лишь *обретена*. Обретя власть над знанием, группа индивидов либо основывает новый институт, либо активно перестраивает "под себя" существующие; это становится причиной социально-культурных *метаморфоз*.

Следует заметить, что на данный момент проблема соотношения власти, знания и дискурса требует дальнейшей проработки; так, пока что неясно, не является ли власть лишь функцией знания и дискурса, а дискурс – лишь этапом в развитии научного знания. Дальнейшие перспективы исследования заключаются в анализе составляющих единства "дискурс/власть/знание".

М. О. Михайлова, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
mihailova-marina@inbox.ru

УКРАЇНЬСКА ЕТНОКУЛЬТУРА І ГЛОБАЛЬНІ ПРОЦЕСИ СУЧАСНОСТІ

У розвитку сучасного українського суспільства глобалізаційні процеси поступово охоплюють всі сфери суспільного життя. Водночас з інтенсивними інтеграційними процесами, формуванням глобальних економічних, політичних, екологічних і культурних утворень, відбувається не менш активний процес фрагментизації світу, зростання національної самосвідомості, посилення культурної диференціації людства, відродження етнічно-національних цінностей. Культурна глобалізація надзвичайно проблематизує буття етнонаціональних культур, продукуючи суперечливі процеси їх розвитку і збереження.

Серед науковців поширена думка, що глобалізація в сфері етнокультури у тій формі, в якій вона існує, містить у собі серйозну загрозу національній культурі. Так, М. Тур зазначає, що індустрії інформаційних технологій притаманна висока інтенсивність розвитку, котра спричиняє радикальну трансформацію найпотаємніших глибин людської екзистенції, здійснює небачений досі тиск на усталені форми життєдіяльності людини, загрожує ідентичності особистості та її свободі [Тур М. Глобалізація: соціальні метаморфози і загрози // Практична філософія. – 2010. – № 4. – С. 78]. Йдеться про уніфікацію національних культур на основі західних зразків (в основному, американізацію). Західна культура подається як загальносвітова та найпрогресивніша. Як наслідок активної пропаганди західних звичаїв, свят, цінностей, традицій, на вітчизняних теренах насаджується західний стиль життя, західна мораль, заснована на принципах індивідуалізму, що суперечить особливостям українського менталітету. Не лише відірваність від класичних цінностей, а й особлива чужість іншим народам послаблює шанси запозичених "культурних потоків" витіснити національні та етнічні традиції.

Етноси, включені до глобальної комунікаційно-інформаційної мережі, продовжують жити у звичному для людської свідомості вимірі і співвідносять свої інтереси з локальною системою соціальних зв'язків. Це один із засобів підтримання власної ідентичності в умовах реальності, що має швидкоплинний характер. Зовнішнє середовище, в яке занурені етнокультури, пронизує міжкультурні діалоги. Тим самим створюються передумови для здійснення діалогу на новому рівні, де діалог має інтегральний характер та включається до єдиної інформаційної системи. Культура, на думку Л. В. Сковрцова, розчиняється у цьому інформаційному просторі [Сковрцов Л. В. Информационная культура и цельное знание. – М.: ИНИОН РАН, 2001. – С. 35]. Відтак, революція у сфері інформаційних та комунікаційних засобів призводить до виникнення нових можливостей для здійснення контакту різних культур. Взаємодії культур сприяють масові переміщення людей (міграції), міжетнічні контакти, міжнаціональні (змішані) шлюби. Збереження розмаїття культур та традицій є одним із найбільш ефективних шляхів досягнення соціальної інтеграції [Сакович В. А. Объективный характер интеграционных процессов в современном мире // Ежегодник Института межнациональных исследований. – Кишинэу, 2001. – С. 35].

Світ, що розвивається на основі принципів сприйняття і трансляції великих інформаційних потоків, а також поширення новітніх інформаційно-комунікативних технологій, вимагає від людини нового ставлення до знання та інформації. Адже вже не обов'язково фізично переміщатися світом, щоб познайомитися з видатними зразками культури. Віртуальні музеї, бібліотеки, картинні галереї, концертні зали надають таку можливість. Проте, нічого не може замінити безпосередніх вражень, реально побаченого та почутого. Для створення можливостей вибору сприйняття культурних здобутків у тій формі, яка є бажаною та прийнятною для кожної людини, виникає необхідність поліпшення культурної та соціально-економічної сфери.

Своєрідною відповіддю культурній глобалізації на вітчизняних теренах можна назвати ініційований відомим українським співаком та музикантом Олегом Скрипкою фестиваль "Країна мрій". Цей захід присвячено винятково народній, причому переважно автентичній музиці, її популяризації, ознайомленню з нею якомога більшої кількості слухачів. Фестиваль вже встиг перетворитися на традицію і щорічно збирає багатотисячну аудиторію. У радіоефір вийшов новий концептуальний проекту під назвою "Країна Мрій" з метою розвитку етнічної та фольклорної музики в Україні. У 2009 році у Києві відбулося відкриття центру української етнокультури – козацького селища "Мамаєва Слобода". У комплексі відтворені елементи побуту та культури українського села кінця XVII-го сторіччя, а також представлені українські народні ремесла. Подібні заходи мають за мету збереження, відродження й розвиток у сьогоденні української традиційної культури; адаптацію її явищ у сучасних умовах, об'єднання громадськості навколо української традиційної культури.

Отже, у процесі міжкультурної взаємодії відбувається активне запозичення певних норм, культурних зразків і стилів інших культур традиційними національними культурами, що призводить до симбіозу культур та їх мозаїчності. У таких умовах виникає реальна загроза культурній самобутності України, девальвації національних культурних цінностей, трансформації традиційної системи світоглядних орієнтацій. Тому, на сучасному етапі розвитку українського суспільства перед національною елітою країни постає завдання консолідації нації з метою відродження та формування духовності українців, національної свідомості й самосвідомості.

Г. В. Моргунов, канд. филос. наук, доц., НГТУ, Новосибирск, Россия

ВЗАИМОСВЯЗЬ КУЛЬТУРЫ И ОБЩЕСТВА В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ

Глобальные системы накопления, обработки и передачи гигантских объёмов информации увеличивают степень насыщенности информационного пространства, создают специфическое состояние информационной наполненности каждого момента существования человека и общества, меняют локальный и глобальный облик социокультурного пространства, оказывают значительное воздействие на взаимосвязь культуры и общества, что требует философского осмысления и анализа.

Изучение вопроса взаимосвязи культуры и общества в информационном обществе осуществлялось на протяжении всего XX столетия и продолжается в настоящее время. В работах, охватывающих в целом проблемное поле взаимосвязи культуры и власти, демонстрируется широкий спектр интерпретаций. Однако ситуация постепенно меняется, и эта проблематика начинает занимать всё более важное место в литературе социально-философского характера. Как известно, отношения между наукой и обществом в последние десятилетия изменились. В рамках информационного общества научное знание становится не только ресурсом овладения природой, но и важнейшей основой постоянной рационализации социальной жизни. Современную стадию развития информационного общества следует понимать как общество знаний.

Теоретические дискуссии по проблеме информационного общества, ведущиеся в литературе, также обнаруживают существенные типологические черты его социальной организации и культуры. Поскольку создание информации становится в обществе такого типа основополагающим ресурсом его воспроизводства и трансформации, очевидно, что в его контексте с особой остротой звучит и проблема функций культуры, опирающейся на научное знание и диктуемые им технологические рецепты, её влияния на возможность личностного развития, творчества. Культура сопряжена с надприродной деятельностью общественного субъекта. Она изначально диалогична и в силу этого обстоятельства предстаёт областью создания смысловых образов природного и социального универсума.

Информатизация всех сторон общественной жизни и культуры содержит в себе возможность становления общества, основанного на знаниях. Оно призвано использовать науку не только как орудие наращивания её собственной мощи, но и в качестве средства обоснования управленческих решений, способных изменять в позитивном ключе общественную жизнь. Знание должно стать основой принятия управленческих решений в сферах экономики, социальной жизни, политики и духовной культуры. Оно не может восприниматься лишь как инструментальное средство достижения поставленных целей в отрыве от социокультурного контекста.

Руководствуясь приоритетами модернизации всех подсистем общественного целого, государство сегодня не может плодотворно разрешить свои проблемы без принятия основополагающих приоритетов общества, основанного на знаниях. Использование знания в сфере экономики и бережное отношение к человеческому капиталу – залог движения общества к новому качественному состоянию. И в то же время серьёзным препятствием на пути развития государства по направлению к информационному обществу может стать отсутствие развитого гражданского общества, способного формировать запрос на научно-сбалансированную экспертизу важных для стабильности и развития социальных организмов процессов, а также демонстрировать своё отношение к принимаемым управленческим решениям.

Культура информационного общества со всей очевидностью обнаруживает свои ресурсы, стандартизируя мировосприятие личности определёнными знаково-символическими формами, схематическими клише чувствования и мысли, культивируемыми ею ценностями и нормами, моделями профессиональной компетентности. Одновременно она несёт в себе универсальный потенциал востребованного информационным обществом постоянного личностного и профессионального совершенствования. Именно поэтому в культуре информационного общества выявляется основное противоречие влияния её объективных форм в границах планетарного пространства и возможностей, которые одновременно открываются для личностного развития.

Поэтому не случайно новые информационные технологии, интегрирующие мир в глобальных сетях инструментализма, остро ставят проблему идентичности. Противоречия современного общества ведут к тому, что системное равновесие постоянно нарушается – управление обществом выходит за рамки рационального, принимая форму "тотального администрирования" жизненного мира человека. Культура, как присутствующий в науке и философии потенциал знаний индивидов о мире и о самих себе, способна помочь отдельной личности сориентироваться в пространстве иллюзорных форм бытия.

Из этого следует, что информационное общество, куда в настоящее время стремится Россия, отличается открытым и скрытым противоборством двух причинно-следственных (социально-экономических и духов-

но-практических) условий и обстоятельств: а) возвышающих и б) унижающих человека как личность.

И в первом, и во втором случае присутствуют необходимость и обязательность непрерывной и расширенной взаимосвязи культуры (материальной и духовной) и общества для самосохранения и всестороннего развития человека.

Универсальность культуры определяется её проникновением во все сферы жизни людей – от материальных до духовных, причём в различных формах – от диалектических (процессуальных) до метафизических (концептуальных). И со временем это проникновение, по мере социально-экономического прогресса непрерывно обновляющегося человеческого сообщества, всё заметнее переходит из пассивного в активное состояние, что особенно наглядно проявляется в переходные периоды общественного развития.

Таким образом, взаиморазвивающее взаимодействие между культурой и обществом в информационную эпоху происходит благодаря науке и её академическим фундаментальным исследованиям.

***М. Н. Мусабеков, магистр регионоведения, докторант,
КазНПУ им. Абая, Алматы, Казахстан
maksat1981_82@mail.ru***

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ МОЛОДЕЖИ КАЗАХСТАНА

В статье анализируются результаты исследования духовности и и религиозного просвещения молодежи Казахстана. Также среди различных категорий молодежи, направленного на выявление уровня и степени сознания личности на коммуникативную терпимость и толерантность, возможность терпения иной веры и вопросы трансформации в соответствии с вызовами современности. В данном исследовании мышления и просвещенности личности в фокусе изменяющегося окружения. Рассматриваются некоторые составляющие как религиозное просвещение – Духовное развитие – Радикальный ислам.

Актуальность работы в том, что постсоветское пространство в том числе и Казахстан с его многонациональным и многоконфессиональным обществом не полноценно оценивает ситуацию в плане религиозности и духовности. В частности молодежь, которая еще на стадии формирования.

Статья рассматривает исторический путь сложившейся проблемы общества в Казахстане. Анализируется конкретная проблематика на основе работы с определенной группой молодежи. Делаются выводы и предложения как для служебного пользования интересующих структур и для исследователей данной проблемы.

С момента обретения независимости в Казахстане наблюдается массовый поток различного рода миссионеров, которые склонны скорее

обращать внимание общества на внешние стороны религиозных обрядов, чем на внутреннюю суть самой религии. Местные, духовные учителя-наставники нередко оставались беспомощными под натиском арабских, пакистанских, турецких и иных просветителей из зарубежья, имевших намного более сильную организованную и материальную поддержку, возможности печатания и распространения религиозно-учебную литературу. Тезис зарубежных миссионеров кто обладал достаточным опытом и возможностями открывал собственные колледжи и академии, которые оказывались очагами распространения идеи далеко не всегда полезных для духовного развития молодежи Казахстана, что и имело место быть тревоге национальной безопасности. Так в последствии, случилось, то что и прогнозировалось: публичное самосожжение в г. Жанаозен и обстрел перед государственными зданиями в центре г. Тараз, объяснение тому, криминогенно настроенные субъекты впитавшие неприязнь в основе которой лежит духовный вакуум.

М. В. Неемержицька, асп., КНУТШ, Київ
N-Marika@ukr.net

ІНФОРМАЦІЙНА РЕВОЛЮЦІЯ ЯК ЧИННИК КОНКУРЕНТНОЇ ПЕРЕВАГИ

В сучасній соціальній філософії усвідомлення поняття "суспільство" пов'язане з інформаційною революцією, з новим баченням світу. "Інформаційно-комп'ютерна революція реалізується як "процес інформатизації усіх сфер життя суспільства і життєдіяльності людини. В основі кожної соціо-технічної революції знаходяться свої особливі технологічні системи. Для інформаційної революції – це інформаційні технології. Її кінцевим результатом повинно стати створення нової інформаційної цивілізації. При чому все радикально змінюється: матеріальне виробництво і світогляд, побут і освіта, спілкування і мистецтво змінюють не тільки свої зовнішні риси, але й внутрішні механізми – зміст діяльності..." пише А. І. Ракітов в праці "Філософія комп'ютерної революції" [Ракітов А. І. Философия компьютерной революции. – М., 1991]. Формується загальнопланетарна цивілізація на засадах, з одного боку, єдності і неподільності світового співтовариства, з другого – множинності, відносної незалежності і різноманітності народів, культур.

Інформаційна революція охопила всю економіку, і жодне підприємство не може уникнути її впливу. Вражаючи зниження витрат в процесі одержання, обробки та передачі інформації змінює спосіб ведення бізнесу.

Як досягнення в інформаційних технологіях будуть впливати на конкуренцію і джерела конкурентної переваги? Яких стратегій має дотримуватися підприємство, щоб використовувати цю технологію? Що вже зробили конкуренти в цьому напрямку? Які з численних інвестиційних можливостей в сфері інформаційних технологій є першочерговими?

Щоб відповісти на ці питання, керівники підприємств насамперед повинні розуміти, що інформаційна технологія – це щось більше, ніж прос-

то комп'ютери. Сьогодні інформаційну технологію слід представляти ширше, включаючи в це поняття інформацію, яка створюється і використовується в бізнесі, а також широкий спектр близьких, пов'язаних технологій обробки інформації. Крім комп'ютерів, інформаційна технологія включає обладнання розпізнавання даних, технології комунікацій, автоматизацію підприємств та інші апаратні засоби та супутні послуги.

Інформаційна революція істотно впливає на конкуренцію, що проявляється у трьох способах:

1) змінюється структура галузі і таким чином встановлюються нові правила конкуренції;

2) формуються конкурентні переваги, що надають підприємствам нові можливості перевершити конкурентів у продуктивності;

3) створюються нові види бізнесу, що базуються на основі вже існуючих в компанії процесів і операцій.

Інформаційна технологія змінює спосіб здійснення діяльності підприємством. Вона впливає на весь процес виробництва продукції. Більш того, вона змінює форму самої продукції, тобто фізичну суть товарів, послуг та інформації, що надаються підприємством з метою створення споживчої цінності.

Важливою концепцією, що допомагає визначити роль інформаційної технології в конкуренції, є ланцюжок цінності (ресурси → персонал → технологія → виробництво → готова продукція) [Портер М. Конкуренція / пер. с англ. О. Л. Пелявского, А. П. Уриханяна, Е. Л. Усенко, И. А. Шишкиной. – М. : Вільямс, 2005. – С. 109]. Відповідно до цієї концепції, всю діяльність підприємства можна розділити на технологічні та економічні види діяльності, що здійснюються в межах ведення бізнесу підприємства. Ми називаємо їх видами діяльності, що створюють цінність. Цінність, що створюється підприємством, вимірюється тією вартістю, яку покупці готові заплатити за її товари або послуги. Щоб досягти конкурентної переваги і перевершити конкурентів, підприємство повинно виконувати ці види діяльності або з більш низькими витратами, або таким чином, який приведе до диференціації надбавку до ціни (тобто до більшої цінності).

Види діяльності підприємства, що створюють цінність, можна розділити на дев'ять категорій (виробництво і інфраструктура компанії, людські ресурси, технології, матеріально-технологічне забезпечення, забезпечення поставок і сировини, виконання робіт, забезпечення збуту продукції, маркетинг і збут, після продажне забезпечення). Первинні види діяльності мають відношення до фізичного створення продукту, його маркетингу і доставці споживачам, а також підтримці і після продажного обслуговування. Вторинні, або підтримуючі, види діяльності забезпечують фактори виробництва та інфраструктуру, завдяки яким і можливе виконання первинної діяльності.

Ланцюжок цінності підприємства являє собою систему взаємозалежних видів діяльності, між якими існують взаємозв'язки. Взаємозв'язки

мають місце, коли спосіб виконання одного виду діяльності впливає на витрати або ефективність інших видів діяльності. Взаємозв'язки часто створюють альтернативи у виконанні окремих видів діяльності, що вимагають оптимізації. Саме оптимізація обумовлює необхідність прийняття компромісних рішень.

Отже, інформаційна революція є потужним інструментом, яка впливає на економіку та всі її складові. Інформаційні технології не тільки змінюють продукти і процеси виробництва, але і власне характер конкуренції. По-перше, досягнення в інформаційних технологіях змінюють структуру галузі. По-друге, інформаційні технології слугують потужним важелем, за допомогою якого підприємства створюють конкурентну перевагу.

Ю. В. Павлов, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПРОБЛЕМИ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИ

Однією з цікавих і одночасно складних проблем, що актуалізувались нині в рамках сучасної соціальної філософії є проблема самореалізації особи та основних чинників, що зумовлюють це явище. Феномен самореалізації особи привертає увагу фахівців різних галузей знання, передусім психологів, соціологів, політологів, мистецтвознавців. Водночас праць загальнофілософського плану по цій темі мало. Потребують подальшої розробки питання про співвідношення понять "життєдіяльність" і "самореалізація", структуру і основні етапи самореалізації особи, типологію чинників цього процесу та ін.

Самореалізація – це саморозвертання особою свого "Я" у просторі і часі, своєрідне внесення себе у навколишній світ, розкриття потенцій і можливостей, властивих саме даному суб'єкту, окреслення власного сліду в житті інших людей. Вона має складну структуру і вирізняється процесуальністю. Впродовж всього життя особа самореалізує себе, віддаючи іншим частинку власного "Я", творить нове або репродукує існуюче так, як це здатна зробити лише вона. В такий спосіб світ постійно поповнюється новою фізичною і соціальною енергією, ідеями і почуттями, досягненнями матеріальної і духовної культури.

Людина самореалізує себе, дуже часто навіть не усвідомлюючи це. Світ найближчого оточення людини – і матеріальний і духовний – багато в чому є продуктом її особистої життєдіяльності, результатом втілення власних мрій, бажань, планів. Самореалізація відбувається тут сама собою, без акцентування уваги на сутнісні характеристики цього феномену. Вона проявляє себе як складова життя людини, невід'ємний його компонент. Водночас існують ситуації, періоди, етапи, коли самореалізація набуває вираженої означеності і заради її здійснення особа максимально концентрує свої волю, розум, почуття. Це має місце тоді, коли індивід ставить перед собою цілі, досягнення яких є для нього важливим і значимим етапом утвердження себе в світі. При цьому зовсім не принципово який зміст і спрямованість вони мають. На перший план висува-

ється їх роль, цінність для суб'єкта. Навіть за умови, що для інших людей вони є звичайними, буденними, рядовими. Самореалізація – це завжди творення особою певного смислу, наповнення ним власного життя. Сутнісна ознака даного феномену – розкриття суб'єктом свого потенціалу, прояв на практиці задатків і здібностей, вміння досягати бажаного, збагачувати себе і довілля новими зверненнями. Через самореалізацію особа відкриває власне "Я" світу, демонструє не лише свої можливості і бажання, а й зусилля по їх опредмеченню.

Кожен з нас самореалізує власний внутрішній потенціал, який у своїй левовій частці формується через механізми соціалізації. При цьому, звичайно, неабияку роль відіграють і біологічно успадковані характеристики, в першу чергу задатки. Самореалізація – це рух з двостороннім напрямом. Відкриваючи себе світу, опредмечуючи власні знання і досвід, ми водночас збагачуємось знаннями і досвідом, які накопичили інші люди. Якщо таке збагачення не відбувається, індивід вичерпує в самореалізації свій потенціал і зупиняється в розвитку. Така зупинка означає, що з часом він почне "відкочуватись" назад, своїми знаннями і вчинками недостатньо відповідати вимогам прогресуючої дійсності, не буде вписуватись в її реалії. Дуже важко постійно бути на вершині власних досягнень. Цього можна досягти лише за умови постійного самозбагачення, прирощення знань і досвіду. Значиме місце тут займають самоосвіта і самовиховання.

Самореалізація – це постійний, неперервний процес. Вона охоплює всі сфери людського життя і заявляє про себе самими різноманітними формами. Суттєво важливу роль в цьому процесі відіграють чинники, як набір основних і другорядних умов та параметрів, під дією яких він здійснюється. Класифікувати їх надзвичайно важко, передусім в силу неможливості виділення якогось одного критерія класифікації. До чинників зовнішнього характеру тут належать тип соціально-політичного устрою суспільства, економічні умови його буття, рівень демократизації, стан розвитку культури та ін. Серед чинників внутрішнього спрямування значимими є потреби та інтереси людини, знання, якими вона володіє, особистий досвід, вольовий потенціал, світогляд та ін.

Особа самореалізує себе завжди в абсолютно конкретних умовах суспільного та індивідуального буття. Соціум виступає середовищем, яке через різноманітні механізми впливу на індивіда задає базові для себе напрями його самореалізації – набуття професії, формування світоглядних пріоритетів, втілення на практиці норм співжиття з іншими людьми, освоєння природи та ін. Суспільство завжди зацікавлене в тому, щоб особа максимально відповідала вимогам, які воно до неї ставить. Досить часто вони мають виражений корисливий характер. За таких умов соціум підпорядковує собі особистість, суспільне загалом або ж класове, національне, конфесійне, групове довліє над індивідуальним. Час від часу такий стан справ викликає у людей протест, пасивний чи активний, який може набувати крайніх форм – тероризм, війна, соціальні заворушення, революція тощо. Найоптимальніші умови самореалізації існують тоді, коли має місце гармонія потреб та інтересів соціуму

(у різноманітних варіантах його прояву) та індивіда. Суспільний прогрес неможливий без прогресу на рівні кожної особистості. А останній є нічим іншим як максимально повною реалізацією індивідом свого потенціалу. У суспільства немає іншого шляху як створення умов для цього. Тому дуже важливо не встановлювати різноманітні "табу" на людську активність, нерідко безглузді і антигуманні, а шукати шляхи заохочення індивіда до діяльності на користь самому собі і суспільству.

Внутрішні чинники самореалізації функціонують багато в чому по-іншому, ніж зовнішні. Вони детермінують цей процес з середини, оскільки мають статус атрибутів людини. Ведучими серед них є потреби та інтереси. Потреба – форма прояву необхідності на рівні суспільної форми руху. Вона вказує на об'єкти (предмети, явища, процеси, умови і т. д.), що є значимими для суб'єкта, і відсутність яких не дозволяє йому повноцінно здійснювати життєдіяльність. Саме тому потреба виступає вихідним моментом активності індивіда як відносно довкілля, так і самого себе. Задовольняючи потреби, що є значимими для людини, вона самореалізує себе, досягає певних висот, набуває особистих і соціальних статусів. Життя наповнюється бажаним для неї смыслом. Індивід в такий спосіб отримує радість не тільки від того, що він робить, а й від життя в цілому. Без сумніву, в складній структурі людських потреб одне із чільних місць займає потреба в самореалізації. Максимально втілити її мріє кожен.

При всій важливості потреб в людській життєдіяльності, самореалізації зокрема, вони не зумовлюють активність суб'єкта безпосередньо, а викликають до життя таке утворення як інтереси. Саме через них і впливають на поведінку суб'єктів. Існування інтересів пов'язано з умовами задоволення потреб, які залежать як від самого суб'єкта, так і середовища його буття. Якщо вони сприяють задоволенню, інтереси актуалізуються, якщо ні – ледь жевріють. Маючи складну суб'єктивно-об'єктивну природу, вони, як і потреби, потребують усвідомлення особою і лише після цього виступають суб'єктивною основою самореалізації.

Відсутність у індивіда належних знань про свої інтереси не дозволяє адекватно розкрити себе, ефективно втілювати на практиці задатки і здібності. Самокритична оцінка суб'єктом останніх, а також власних потреб та інтересів – необхідна передумова розумно вибудованої стратегії самореалізації. Успіх приходить до тих, хто гарно знає власні можливості і адекватно оцінює умови, в яких відбувається самореалізація, вміло співвідносить найближчі і перспективні цілі свого самозростання, використовує продуктивні шляхи і методи їх досягнення.

Г. В. Павлова, ст. викл., НУБІП України, Київ
annapavlova@yandex.ru

ЯКІСТЬ ОСВІТИ ЯК ЧИННИК СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ЗМІН В СУСПІЛЬСТВІ

Система освіти стає істотним фактором прогресивних змін і сталого розвитку суспільного життя. Трансформація сучасного суспільства від

індустріальної до постіндустріальної, від регіональної до планетарної цивілізації, від капіталістичних та постсоціалістичних суспільств до цивілізацій соціальнозорієнтованого ринку та ліберальної демократії, а також перехід від звичайної культури до метакультури (Кримський С. Б.) створює необхідність проаналізувати взаємозв'язок між ступенем якості освіти та соціальною мобільністю як міжгруповою або просторовою рухливістю населення, його здатністю (готовністю) до соціальних переміщень, а також дослідити, як саме якість освіти впливає на створення умов або перешкод для таких переміщень.

Освіта як процес носить суспільний характер, здійснюється в суспільстві і за суспільно визначеними стандартами (саме суспільство визначає суть і спрямованість освіти, її результативність, пріоритети і цінності освітнього процесу). Від ефективності функціонування системи освіти, що має безпосереднє відношення до якості освіти (яка безпосередньо надає змогу дослідити та осмислити якісність освітньої системи), рівня освіченості кожного громадянина будь-якого суспільства чи країни залежать зміни у суспільному житті. В умовах динамічних змін освіта має стати революційною силою трансформації, однією з рушійних сил на шляху до вищої форми суспільного розвитку. Проблеми освіти є центральними з точки зору політичного, матеріально-технічного та культурного розвитку країни. Пріоритетність та цінність освіти в житті суспільства є незаперечною, причому для системи освіти характерною є не лише закономірна залежність змін від суспільно-економічних перетворень, але й створення освітою такого суспільства, яке розуміє важливість загальнонародних справ і завдяки освіті забезпечує їх виконання (Андрущенко В. П.).

Чим вище ступень якості освіти, тим вище рівень пізнання звичайною людиною соціуму, оточуючого суспільства і власного життя. В процесі безперервної освіти із високим рівнем якості, що гарантує і забезпечує менше перешкод для отримання доступу до освітніх послуг, різні інтереси представників різних соціальних груп видозмінюються із можливістю зменшення різниці між ними, що, в свою чергу, потенційно надає основу для спільності соціальних інтересів. Саме така спільність уможливлює зміни в рольових позиціях, а отже і соціальних позиціях як статусу індивіда, що в свою чергу, надає підґрунтя для встановлення потенційної нової можливості змінити характер соціальних відносин, створюючи передумови для потенційної соціальної мобільності. Якісність освіти має безпосереднє відношення до досягнутого статусу як статусу, що набувається індивідом.

Ступень якості освіти характеризується ступенем забезпечення доступу для набуття необхідного досвіду для зміни соціального статусу як однієї із мотивацій отримання освіти особистістю. Сприяння пізнанню, виявленню особистістю значення власного і суспільного життя є метою сучасного освітнього процесу і його основа, в той час як діалектика змісту (цінностей) особистісного і суспільного життя відіграє роль теоретичної основи для побудови ідеальної моделі сучасного освітнього процесу,

в якій виявлення структур-атрактор в освітніх системах (Євтодюк А. В.), а також врахування загальних тенденції самоорганізації відкритих систем та мети (переслідуваний ідеал) уможлиблює прогностичне визначення якісних характеристик більш досконалих освітніх систем як нормативно-го ідеалу крізь призму якості освіти як філософської категорії. Політизація дискурсу щодо цього складного питання, де основними наочними показниками управління якістю освіти (менеджменту якості) досить часто є публічна демонстрація квалітативних показників-індикаторів ефективності освітньої діяльності крізь призму нейтрального середнього, уможлиблює спекуляції щодо якості освіти.

Ступень якості освіти визначається наповненням освіти, її змістом, як основою для формування ціннісних орієнтацій особистості. Безперервний процес переформулювання та перепрочитання ідеалів (Joseph I. Zajda) з метою підвищення життєвої соціокультурної відповідності освіти зумовлює більш глибоке соціальне пізнання і, як результат, адекватне сприйняття і оцінювання соціальної реальності. Егалітарний доступ до акумульованих людських знань і досвіду є передумовою готовності особистості до сприйняття альтернативного бачення світу, зменшує нестачу інформації при категоризації, зумовлює формування адекватних соціальних образів, перехід чи переміщення індивіда з одної соціальної позиції до іншої.

В. В. Пітулей, канд. філос. наук, доц.,
УП ім. Короля Данила Галицького, Івано-Франківськ
www.pituley@ukr.net

МУЛЬТИКУЛЬТУРНІ ЗАСАДИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЗА ДОБИ ГЛОБАЛІЗМУ

Життя сучасного суспільства характеризується стрімкістю і системністю соціальних змін, глобалізацією ризиків, ускладненням соціальних практик, плюралізацією життєвих стратегій і стилів. У такому мінливому і мозаїчному світі виникає гостра суперечність між, з одного боку, новою системою вимог і, з іншого, – можливостями особистості, ускладнюється і загострюється проблема особистісного самовизначення і самоздійснення. Як зазначає із цього приводу Е. Тоффлер, – "Іноземець, котрий потрапляє зараз в американське, англійське, японське або шведське суспільство наших днів, повинен обирати не з чотирьох-п'яти основних класових стилів життя, але буквально з сотень різних можливостей" [Тоффлер Е. Третья Хвиля / пер. з англ. А. Євса. – К. : Всесвіт, 2000. – С. 306]. Усе це викликає необхідність формування в особистості відповідальності у реалізації свободи культурного вибору як такої інтегративної якості, яка є об'єктивним запитом, як індивідуального, так і соціального життя.

Усвідомлення необхідності формування у особистості відповідальності у реалізації свободи культурного вибору як певної життєвої компе-

тентності для оптимізації функціонування і розвитку сучасного суспільства знайшло втілення у трансформації політики та законодавства, причому не лише у сфері культури, але й освіти, економіки тощо. У контексті мультикультурного суспільства, для якого властиве співіснування в одному соціальному просторі різних культур, проблема відповідальності особистості актуалізується, з одного боку, виникненням нових механізмів самоідентифікації, коли формування ідентичності відбувається на підставі індивідуального вибору, а не шляхом традиційного приписування-успадкування, а з іншого, – соціальним запитом щодо наявності в особистості комунікативної та культурної відповідальності як необхідної передумови для налагодження продуктивної інтеркультурної комунікації, для того, щоб "жити разом".

Мультикультуралізм нерідко розглядають як сучасну характеристику свободи у її культурному зрізі – а саме як можливість вільного співіснування різних культур і їхнього розвитку не за рахунок взаємного утиску, а на власному ґрунті. Таке визначення не є неправильним, однак воно видається нам поверхневим, а у деяких аспектах навіть поверховим.

По-перше, слід підкреслити не просто факт співіснування культур, а факт їх тісного співіснування: у сучасному суспільстві йдеться не про мирне співіснування цілих народів, які представляють різні культури (хоча залишки такої констеляції зберігаються і донині) – переважно маємо на сьогодні ситуацію взаємодії різних культур, причому на всіх рівнях – від держав (у рамках міжнародних організацій ООН, ЮНЕСКО тощо) до місцевих громад (у межах міст чи районів) і аж до співпраці у одних підрозділах підприємств чи утворення спільних сімей представниками різних культур.

По-друге, значно розширилося розуміння якісної визначеності культурного розмаїття, тобто критеріїв визначення відмінної культурної належності: якщо традиційно йшлося переважно про різну расову, етнічну та релігійну належність (причому домінувала тенденція узагальнювати культурні розбіжності, спрощуючи їх), то нині поняття мультикультуралізму не просто охоплює більше культурних відмінностей, а є принципово більш "чутливим" до них, вирізняючи ґендерні, вікові, політичні відмінності тощо, прагнучи швидше перебільшити культурні відмінності, аніж навіть без умислу їх проігнорувати.

По-третє, тому варто дивитися на мультикультуралізм не як на об'єктивне довільне зростання культурного розмаїття, а відстежувати причини появи такого розмаїття у *спеціальній політиці* мультикультуралізму, коли прояви культурної самобутності заохочуються, підтримуються (аж до спеціальних державних програм) і законодавчо захищаються. Таким чином, мультикультуралізм слід розуміти як один з важливих наслідків функціонування глобальних інститутів.

Погляд на ситуацію сучасного мультикультуралізму з позицій проблеми свободи також підтверджує її переваги порівняно з класичною ситуацією культурного розмаїття – адже саме мультикультуралізм дає

особистості право культурного самовизначення, тобто вибору стратегії власної культурної ідентифікації, тоді як саме по собі культурне розмаїття – факт, який ще ні до чого не зобов'язує.

Втім, погляд на мультикультуралізм як на результат вільного вибору особистостей (нехай ніколи не пов'язаний винятково з цим вибором, але вже як домінуючу тенденцію його відтворення) створює передумови для розуміння мультикультуралізму як передумови і наслідку реалізації особистістю своєю відповідальності. Без такої відповідальності – більшою чи меншою мірою усвідомленої – сьогодні неможлива повноцінна культурна ідентифікація і самоідентифікація.

О. П. Полисаєв, д-р філос. наук, проф., НАУ, Київ

ТРАНСІСТОРИЧНІСТЬ СОЦІАЛЬНОГО МІФУ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Міфологія складає невід'ємну частку любого типу культури – як у стадії її становлення, так і в процесі еволюції притаманних даних культурі світоглядницьких моделей і форм духовно-практичного освоєння світу. Поява розвинутих систем раціонально-понятійного знання не призводить до одночасного витіснення із духовного життя суспільства елементів міфологічної свідомості, яке постійно відтворюється на рівні життєвого досвіду, а також у ситуаціях, що пов'язані з необхідністю колективної соціальної дії, яка ґрунтується на беззаперечному підкоренні чужій волі. Тобто, парадигмальна ніша міститься у тих сферах людського існування, де раціоналістичне світорозуміння не є панівним, або з якихось причин його втрачає. У динаміці культури подібні ситуації, як правило, пов'язані з глобальними (зміна ідеалів раціональності, пошук світоглядницьких підстав нової історичної епохи, докорінна зміна типу суспільного ладу), або локальними (зміна парадигм деяких наук, виникнення нових галузей знань, або теоретичних систем) процесами, які позбавляють однозначності попередню систему цінностей.

Власне традиція філософського дослідження соціальної міфології розпочинається із середини XIX ст. і знаменується переносом акцента в філософії влади із суб'єкта владних відношень на так званий "об'єкт влади" (Ж. Сорель), що фактично висуває на передній план проблематику ідеологічного впливу (Б. Данем, К. Мангейм, О. Тофлер, М. Фуко, Ф. Хайєк, П. Гуревич, А. Щербаков та ін.) на індивідуальну (А. Бергсон, І. Єрмолаєв, М. Іваненко, С. Кара-Мурза, О. Ринк та ін.) і масову (Є. Анчел, Х. Арендт, В. Гадяцький, Б. Грушин, Г. Лебон, Х. Ортега-і-Гассет, К. Поппер, В. Райх, Г. Тард, М. Хевеші, К. Юнг та ін.) свідомість.

У структурі соціальної міфології слід виокремити дослідження, які присвячені аналізу структури міфології (А. Голан, М. Еліаде, Р. Кайуа, Дж. Кембел, С. Лангер, К. Леві-Строс, Е. Ліч, Є. Мелетинський, В. Найдиш, Г. Оботурова та ін.), її змісту (Ю. Антонян, К. Богданов, Г. Гадамер,

Я. Голосовкер, У. Джеймс, Ф. Кессіді, А. Косарев, В. Пропп, Е. Фром, К. Хюбнер, А. Честнейшин та ін.), різноманітним її формам (Г. Гачев, А. Гуревич, Т. Євгенєва, П. Козловські, А. Лосєв, Б. Маліновський, Є. Мелетинський, Р. Менар, А. Платов, О. Пленков, Е. Тайлор, А. Тахо-Годі, О. Френденберг та ін.), культурологічного значення міфології загалом (А. Бистрова, І. Валерстайн, Ж.-П. Вернар, Л. Воеводіна, А. Горянін, Р. Грейвс, Я. Грімм, В. Леонтьєва, А. Потєбня, Дж. Фрезер, Ф. Шеллінг та ін.).

Особливо значущим для нашого дослідження є наукові доробки з соціальної міфології вітчизняних науковців (В. Андрущенко, Е. Воропай, П. Гнатенко, С. Кримський, В. Малахов, М. Міщенко, М. Михальченко, В. Павленко, М. Попович, Г. Сковорода, Т. Суходуб та ін.). Окремим аспектам соціальної міфології, де здійснена спроба інтерпретації міфа у сучасній українській культурі виділяються науові праці В. Горського, Г. Грабовича, Д. Донцова, М. Костомарова, В. Леонтьєва, В. Лісового, Г. Носової, Ю. Павленка, В. Рижка, М. Савельєвої, І. Чорноморденка та ін. Значна частина праць присвячена міфологізації ринкових перетворень в сучасній Україні (Л. Бальцерович, Ж. Бодріяр, А. Гельб, Є. Головаха, В. Кремень, А. Окара, Н. Паніна, Г. Почепцов, В. Ткаченко, С. Тримбач, В. Шедяков, А. Шморгун та ін.).

Віддаючи належне науковій значущості робіт авторів вказаних розвідок, усе ж можемо стверджувати, що поза їх увагою залишилися питання, які стосуються передовсім з'ясування теоретичних підходів до міфологічної традиції за сучасного "статуту" міфу, а головне практичний вимір його функціонування у сучасному українському суспільстві у всіх сферах суспільного життя. Зазначений статус може бути охарактеризований як трансісторичність, яка зобов'язує людину бачити себе не тільки частиною окремої культури, а й зв'язаною з особливостями інших культур, наприклад для українців, з культурно-історичним європейським поступом. Вказане засвідчує актуальність дослідження засобами соціальної філософії міфотворення як феномену суспільства, що перебуває в стані глобалізацій-них трансформацій.

В Україні, яка шукає шляхи до трансформації тоталітарної системи упорядкування суспільства в демократичну і ринкову, актуалізується інтерес до соціальної міфотворчості, яка все більш набуває ознак важливого чинника суспільних змін. У суспільстві перехідного типу це має наскрізний трансісторичний смисл, де міфологеми нерідко виступають платформами проголошених реформ. У цьому контексті слід зважати не стільки на "відродження" певних застарілих міфічних форм, скільки на актуалізацію набуття феноменом міфу новітніх метаісторичних обрисів.

На жаль, конкретно існуюча в українському суспільстві система міфологічних образів ще не стала предметом безпосереднього критичного аналізу. Значно частіше доводиться мати справу з "раціональним" обґрунтуванням "доцільності" розуміння ситуацій, де визначальною складовою виступає міфологічна їх інтерпретація (йдеться, зокрема, про традицію політичних дискурсів, часом корельованих із партійно-групо-

вими інтересами). У той же час, сучасна політична міфологія нерідко використовується політичними організаціями і владними структурами для цілеспрямованого програмування масової свідомості, формування локально-конформістських або радикально-агресивних суспільних настроїв.

Трансформаційні процеси, що відбуваються в Україні, породили у широкого загалу розгубленість, страх від нерозуміння, які набувають поширення; психологічна неготовність значної частини населення до нових умов існування, крайній негативізм і недовіра до будь-яких дій влади – закріплюють міфологему катастрофічної свідомості та створюють передумови для домінування міфологічного світосприйняття. За таких обставин особливо зростає роль філософської рефлексії соціальної міфології, яка за допомогою запровадження критичного ставлення до сучасного міфологічного світосприйняття уможливорює емансипацію людини від поневолюючого впливу на неї ідеологічної практики міфологічних інтерпретацій.

Соціальна міфологія є феноменом ідеологічної практики, який конституювався "у зрілому віці" у XIX–XX ст. і являє собою цілеспрямовану діяльність з маніпулюванню масовою свідомістю завдяки спеціально сформованими для цієї мети соціальних міфів. Основа філософської традиції в аналізі соціальної міфології, яка містить два необхідні компоненти: соціальну міфотворчість і адаптацію створених ідеологічних міфологем у масову свідомість, які були закладені ще А. Шопенгауером у розумінні зусиль і волі суб'єкта, якими він наділений, щоб спрямувати їх на те, аби векторно зорієнтувати і наповнити цю волю свідомим змістом. Відомо, що в інтерпретації Ф. Ніцше міфологія формує не тільки "стадні інстинкти" масової свідомості, але й відповідний їм некритичний стиль "рабського мислення".

В. В. Помельникова, студ., НИУ "БелГУ", Белгород, Россия

ЧЕЛОВЕК В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ, ВЛИЯНИЕ НА НЕГО ИНФОРМАТИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА И ЕГО ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

Проблема становления и развития личности всегда была одной из основных проблем философии. В настоящее время особую актуальность приобретают исследования трансформаций в формировании идентичности личности. При неразрывной связи личности и общества изменения типа общества обуславливают и качественные изменения личности. Становление информационного общества повлияло за собой как глубокие трансформации в обществе. Это связано, прежде всего, с изменением роли и значимости информации в жизни человека. В информационном обществе происходит увеличение ее количества, при этом информация понимается как основной ресурс, источник общественных благ, средств достижения богатств и процветания. Но увеличе-

ние производства информации в целом обуславливает проблему субъективного отбора информации. В этих условиях коммуникация понимается как процесс, в ходе которого осуществляется обмен информацией, приобретающей индивидуально-личностное изменение. Таким образом, в условиях информационного общества характер коммуникации становится более индивидуализированным и персонализированным, отображающим специфику индивидуально-личностного восприятия информации. Изменения коммуникативных процессов приводит к изменению циркуляции информационных потоков [Сахновская Е. Г. Личность в информационном обществе: дискурс и образование. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://edu.of.ru/attach/17/38152.pdf>].

В новом обществе, подвергнутому информатизации, информация несомненно влияет на формирование и установления человека как личности, умением его справляться с огромным потоком информации и проявлять свои умственные качества, а порой творческие, то что называют креативностью. Но в своем роде информатизация предполагает одинаковость, тогда не вольно возникает вопрос о идентичности человека в этом затертом глобальной схожестью и массовостью культуре. Человек оторван от реальности, он погружен в виртуальный мир, мир знаков, символов, информации. Человек подвергает подмене свое я облику нереальности. Ведь нередки случаи замещения одной личности другой, когда человек теряет связь с реальностью. "Виртуальная зависимость" сегодня становится не менее распространенной формой, чем алкоголизм и наркомания. Человечество пока не придает должного значения этой проблеме, и напрасно. Все это не только воздействует на психическое состояние человека, но и максимально обостряет проблему идентичности, которая итак стоит сегодня достаточно остро.

Современный исторический этап двойственен по своей природе, по проявлению активности: с одной стороны, мы являемся свидетелями и в определённой мере участниками процесса распада традиционной системы ценностей, с другой стороны, активно идёт процесс формирования новой культуры, основанной на иных принципах развития самосознания. На современном этапе происходит процесс трансформации идентичности человека, который обусловлен изменениями социальных отношений. Проблема сохранения идентичности человека в современных условиях становится одной из самых актуальных, так как определяет его духовное начало, формирует его целостность и жизнеспособность. Прежняя естественная среда "человек – мир – отношения" заменяется на искусственную "человек – компьютер – интерактивность". Электронная среда позволяет человеку, находящемуся в "сетевом мире", преодолевать рамки традиционных коммуникаций. Одновременно конструируются новые типы социального поведения личности, альтернативные исторически сложившимся связям в реальном обществе. Теперь человек всегда готов к диалогу. Но, поскольку интенсивное развитие науки и техники в полной мере не гарантирует развитие духовного

мира самого человека, сохранения его нравственных идеалов, возникает угроза потери индивидуальности.

Помимо проблем связанных непосредственно с развитием Интернета, при становлении информационного общества не менее значимы и острые проблемы, связанные с расширением возможностей современных средств массовой информации. В современных массмедиа все большее место занимают картинки и иллюстрации, и постепенно главным источником удовлетворения потребности в информации и эстетических ценностях становится визуальный ряд, "голубой экран" в том или ином его виде. Культура интерпретации и понимания письменных текстов снижается.

Однако человек погружен в информационную культуру, а информационная культура связана с социальной природой человека. Человек подстраиваясь под развитие нового общества, под ее технические, экономические усложнения, что не волей загоняет себя в рамки диктатуры информации. В информационном обществе информация является неотъемлемым признаком сущности такого общества. Таким образом человек должен уметь эффективно использовать имеющую информацию, владеть компьютерной технологией и "взращивать" себя в информационную культуру [Матюхина О. Информационная культура и информационные технологии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.marsiada.ru/360/2136/1115/2151/>].

Для свободной ориентации в информационном потоке человек должен обладать информационной культурой как одной из составляющих общей культуры. Неотъемлемой частью информационной культуры являются знание новой информационной технологии и умение ее применять как для автоматизации рутинных операций, так и в неординарных ситуациях, требующих нетрадиционного творческого подхода. Для освоения в информационном обществе необходимо начать овладевать информационной культурой с детства, постепенно усложняя поток знаний и формировать опыта в этой области.

Итак, можно сказать, что влияние информационного общества двояко влияет на место человека в обществе и вообще формирования личности. С одной стороны, человеку в огромном потоке информации приходится не только эффективно использовать все свои мыслительные ресурсы, технические навыки, но и проявлять не дюжинный творческий потенциал для овладения гнетущей во всех сферах информации. С другой стороны, человек утрачивает свою идентичность, он затирается в глобальных единых установках мира, он теряет свою культуру, свою индивидуальность, он подвержен мыслить однообразно в русле заданного общества на подготовленном информационном пласте. Теперь не стоит затрачивать силы для самостоятельного постижения "истины", можно лишь погрузиться в интернет и обрести все нужное для себя.

МЕГАСОЦИУМ КАК ЭТАП ЭВОЛЮЦИИ

Современный этап цивилизационного развития знаменует собой вхождение в новую эпоху. Изменения в характере и содержании мировых процессов определили новые масштабные тенденции, требующие все-объемлющего философского анализа. Глобализационные процессы, целью которых является достижение предельной целостности объекта – Человечество- планета Земля. Эти две составляющие предельной общности (целостности) объединяются в неразделимое целое понятием Мегасоциум.

Человечество – это глобальная, предельная совокупность населения Земли: глобальная – по своей всеобщности, идентичности и взаимной связанности входящих в нее людей; предельная – в силу отсутствия за "контурами" этой совокупности существ, которые были бы подобны входящим в ее состав.

Будучи представлено в виде некоей структуры, Человечество включает в себя в качестве основного элемента последней Человека, который рассматривается в данном случае как множество единств (организмов). При этом оно само в подобной же роли входит в структуру более сложного организма – Земли, организма, который принято называть внешней, или природной, средой. В результате мы можем говорить о существовании определенной иерархии.

Это "триединство" (Человек – Человечество – Земля), мы объединяем понятием "Мегасоциум", включающим три системообразующих основания: 1) человека, а также 2–3) структуры и механизмы социокультурного взаимодействия людей между собой и с внешней средой. Мегасоциум в таком случае понимается нами как сверхсложный организм, образованный всей глобально-предельной совокупностью людей, постоянно участвующих как во внутренних (собственно социальных и культурных), так и во внешних (с окружающим миром) взаимосвязях и взаимодействиях.

Как и любой другой организм, Мегасоциум имеет свой индивидуальный жизненный цикл, который включает стадии зарождения, роста, развития и умирания.

Идеальная конструкция, которую мы строим с целью изучения этого феномена, имеет то преимущество, что она не только позволяет рассматривать современное состояние Мегасоциума и анализировать его историю, но и фантазировать по поводу его будущего.

Итак, Мегасоциум понимается как сверхсложный организм, образованный всей глобально-предельной совокупностью людей, постоянно участвующих как во внутренних (собственно социальных и культурных), так и во внешних (с окружающим миром) взаимосвязях и взаимодействиях.

МІЖПРЕДМЕТНІСТЬ ТА ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНІ ТЕХНОЛОГІЇ ЯК АСПЕКТИ ЯКІСНОЇ ОСВІТИ

В сучасній Україні особливої актуальності набуває розкриття різних аспектів інноваційних процесів і тенденцій, що відбуваються в освітній галузі. На нашу думку, уваги заслуговує тенденція міждисциплінарного підходу та використання інноваційних інформаційних технологій як засобу збільшення компетентності учасників освітнього процесу.

Доповідаючи на засіданні колегії МОН молоді та спорту Д. Табачник зауважив, що при розробці навчальних програм зосереджується увага на трьох основних вимогах: сприяння збереженню здоров'я підростаючого покоління шляхом створення умов для формування навичок здорового способу життя; залучення батьків до навчально-виховного процесу; практичне спрямування усіх дисциплін та їх інтегрованість завдяки розширенню інформації через міжпредметні зв'язки [Все для вчителя : інформаційно-практичний бюлетень. – К., 2011. – С. 2]. Принцип міждисциплінарних зв'язків прослідковується у сучасній освітній парадигмі. Мет'ю Ліпман, розкриваючи основні риси рефлексивної парадигми, зазначає, що освітній процес спрямований на осмислення внутрішніх зв'язків у досліджуваних предметах будь-якої дисципліни, що вивчається, не може вважатися вичерпним, позаяк інформація перетинається і доповнює одна-одну та й ставлення сучасних наук до власного змісту досить проблематичне [Ліпман М. Рефлексивна модель практики освіти // Шлях освіти. – 2005. – № 1. – С. 7–15]. Забезпеченню міждисциплінарних зв'язків між природничими і гуманітарними дисциплінами у медичних ВНЗ України сприяє впровадження нормативної дисципліни "Основи біоетики та біобезпеки", курсів за вибором "Біоетика", "Етичні проблеми в медицині", "Соціологія та медична соціологія", "Теоретичне пізнання та медицина" та ін. Такий підхід розширює функцію гуманітарних дисциплін у контексті професійної соціалізації, оскільки саме в процесі вивчення цих курсів загострюється увага на етичних аспектах фахової діяльності лікаря. Міжпредметність спонукає студентів до вивчення не готових висновків, а досліджувати проблеми, які виникають у практичній діяльності лікаря, що сприяє формуванню відповідних інтересів, мотивацій. Підтримка впровадження міждисциплінарності дозволить поліпшити якість освіти, збільшити компетентність студентів оскільки відбудеться поєднання когнітивної та вмінневої складової змісту освіти шляхом інтеграції знань наук, культури та діяльності. Міжпредметність дозволить бачити не вузькопрофільне життя через призму обраної професії лікаря, а невичерпний цілісний світ – результат інтеграції самостійних частин знань.

Ще одна тенденція, що прослідковується у змінах парадигми освіти – створення поля нових можливостей завдяки впровадженню і використанню інноваційних інформаційних технологій. У затвердженому Урядом України нового державного стандарту початкової загальної освіти йдеться про впровадження інформаційно-комунікаційних технологій та підтримано ідею необхідності навчити кожну дитину, починаючи вже з другого класу, освоювати і використовувати в практичній діяльності інформаційно-комунікаційні технології. Вибір інформаційних технологій визначається сприйняттям світу нашою свідомістю. Та чи інша технологія може бути корисною залежно від поточних запитів, ситуації, отриманих завдань. Відповідно технології можуть доповнювати одна-одну або замінювати. Щоб залишатись активними суб'єктами освітньої діяльності і професійної діяльності у майбутньому, коли сучасні учні молодших класів подорослішають, і викладач, і студент повинні розвиватись як особистості, в тому числі освоювати новітні інформаційно-комунікативні технології. Особливо це стосується викладача: із статусу носія інформації він перетвориться на організатора освітнього процесу. Можна погодитись з думкою Г. Ю. Яценко, що роль вчителя змінюється від постачальника інформації до помічника, радника, фасілітатора [Яценко Г. Ю. Модифікація характеру комунікації у світі зміни освітньої парадигми // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. пр. – К., 2010. – Вип. 25(38) – С. 259]. Сьогодні всі повинні розуміти недостатність лише предметних профільних знань. Відповідно до вищезазначеного слушним виявляється зауваження В. Кременя про необхідність формування сучасної нової інтелектуальної еліти. Технологізація освіти ставить перед суспільством завдання формування нового інформаційного простору з використанням нових інформаційних технологій і нової інтелектуальної еліти, вільно володіючої і технологіями, і мовами, і інтегруючої в собі традиційні цінності та цінності, зумовлені викликами часу, такої, що дотримується загальних норм інтелектуальної культури. Відповідно до наказу МОН України № 369 від 15 травня 2006 року "Про затвердження тимчасових вимог до педагогічних програмних засобів", враховуючи накази ректора НМУ імені О. О. Богомольця № 244 за 2005 р., № 309 за 2006 р., № 356 за 2007 р. "Про підготовку та впровадження кредитно-модульної системи організації навчального процесу" та наказ № 207 від 21 травня 2008 року "Про створення WEB-сторінки навчально-методичних матеріалів кафедр", з метою створення загального інформаційного простору, протягом 2009–2010 та 2010–2011 навчальних років викладачами кафедри філософії та соціології НМУ імені О. О. Богомольця було створено WEB-сторінку, яку розмістили на сайті університету, а також активно впроваджувались на всіх факультетах при викладанні соціально-гуманітарних дисциплін на окремих заняттях використання інформаційно-комунікативні технології, наприклад, таких як сучасні наукові фільми та мультимедійні презента-

ції. Більша мобільність та активність нової еліти зумовлюється саме використанням інструментарію інформаційно-комунікативних технологій. Так, наприклад, студент у підручнику, отриманому з університетської бібліотеки, може прочитати, що людей на планеті Земля 6,5 мільярдів, а нас вже 7 мільярдів. Отже, його компетентність у даному випадку залежить від своєчасно отриманої інформації. І сьогодення ставить до інформації певні вимоги, наприклад, інформація повинна бути цілісною, необхідною та відповідною темі, мінімально достатньою, надійною, своєчасною, вичерпною та сучасною, адаптованою до різних проблем та ситуацій тощо. Як зазначає В. Кремінь: "формування і розвиток суспільства інтелекту стає можливим через актуалізацію інтелектуальних ресурсів особистості й суспільства"... вказуючи, що сучасна переструктуризація суспільства дозволяє ідентифікувати групи інтелектуальної еліти: працівники розумової праці (до яких належать і викладачі), інтелігенція, висококваліфіковані фахівці (до яких відносимо і лікарів), професіонали, середній клас, інтелектуали [Кремінь В. Г. Освіта і наука України. Шляхи модернізації. (Факти, роздуми, перспективи). – К. : Грамота, 2003. – С. 27]. Висновки: На компетентність, як показник якості освіти, впливає як міжпредметний підхід, так і впровадження інформаційно-комунікаційних технологій. Відповідно підтримка даних підходів полегшить досягнення якості освіти.

Б. В. Рябінчук, студ., КНУТШ, Київ
ryabinchuk@gmail.com

"СУБ'ЄКТИВНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ" В КОНТЕКСТІ СОЦІОЛОГІЇ РАЦІОНАЛЬНОГО ВИБОРУ Дж. КОУЛМАНА

В соціальній науці раціональність виступає перш за все як певна форма цілеспрямованої, розумної дії і поведінки людей в найрізноманітніших умовах суспільної діяльності. З принципом суб'єктивної раціональності нерозривно пов'язаний принцип методологічного індивідуалізму, згідно з яким саме індивідам та їх діям відводиться вирішальна роль в житті суспільства (цей принцип є одним із засновковим для неокласичної економічної теорії). Соціальні ж інститути і структури, які встановлюють правила гри, є вторинними, бо вони створюються і змінюються реально діючими індивідами. Акцент на суб'єктивній раціональності зумовлений тим, що вибір учасників різноманітних соціальних структур ґрунтується зрештою саме на перевагах індивідуальних суб'єктів (індивідуальний спосіб раціонального вибору альтернативи дії передбачає максималізацію корисності або вигоди). Наприклад, якщо метою окремого підприємця є отримання найбільшого прибутку від побудованого ним підприємства, то саме її досягнення він вважатиме раціональним з своєї суб'єктивної точки зору. Проте така точка зору може суперечити спільній, колективній меті решти індивідів, наприклад, якщо підприємство погіршуватиме довкілля (тобто максимізуватиме вигоду за рахунок

розподілу негативних екстернальностей на інших). Суб'єктивну раціональність часто називають також інструментальною, а об'єктивну раціональність – аксіологічною, або загальнозначущою, такою, що є цінністю для більшості людей. Відповіді на питання про те, яким є реальний механізм узгодження індивідуальної та колективної раціональності є одним з осьових завдань для соціальної теорії раціонального вибору.

Теорія раціонального вибору виникає в другій половині двадцятого століття в США на ґрунті синтезу положень економічної теорії, ангажованої філософією утилітаризму І. Бентама та Дж. С. Міля (утилітарна ідея раціональності як максимізації користі та ідеї пов'язані з обміном знайшли своє вираження в моделі дієвця та соціальної системи взаємодії, запропонованій в теорії раціонального вибору) та теорій обміну Дж. Хоманса і П. Блау. Теорії обміну виникають як протест проти "великої теорії" Т. Парсонса та як намагання вибудувати соціальну науку в індуктивний спосіб. Лише враховуючи досвід теорій обміну, теорія раціонального вибору вийшла на рівень складніших синтетичних побудов, що поєднували мікро- і макрорівні розгляду. В кінцевому рахунку, теорію Дж. Хоманса можна представити як концепцію, згідно якої діючий суб'єкт – це людина, що раціонально прораховує вигоду, як вказує Дж. Рітцер [Рітцер Дж. Современные социологические теории. – СПб. : Питер, 2002. – С. 327], натомість як П. Блау виявляє більше інтересу до соціальних структур і груп, що поєднують індивідів.

Прихильники теорії раціонального вибору пропонують та обґрунтовують такі засновки власної соціальної теорії: 1) кожен індивід, підприємець, господарюючий суб'єкт, політик і т. д. встановлює свою власну мету, визначає можливі альтернативи дії і упорядковує їх по пріоритетності; 2) передбачається, що за всіх умов індивід поводить себе раціонально, тобто прагне досягти індивідуальної максимальної вигоди, в чому б вона не виражалася (згідно цього принципу, на реальну поведінку індивіда чинять вплив не якісь високі ідеї і суспільні інтереси, а виключно прагнення максимізувати свою вигоду або інтерес; якщо він проголошує навіть альтруїстські погляди, то така поведінка є в чомусь вигідною для нього – аналогічно цьому, діючи в рамках групи, він піклується не стільки про інтереси групи, скільки про свої, власні інтереси); 3) максимізувавши свою вигоду або інтерес, індивід прагне оптимальної корисності; 4) оскільки індивіду, що вчиняє раціонально, доводиться взаємодіяти в суспільстві з іншими індивідами, то він повинен дотримуватися відповідних правил або певного порядку (раціональний вибір залежить також від сукупності існуючих правил, хоча індивід разом з іншими в змозі робити певні дії по їх зміні, але в цьому випадку він діє не поодиноч, а разом з іншими індивідами).

Отже, головні принципи теорії раціонального вибору йдуть коренями в неокласичну економічну теорію. Предметом вивчення в теорії раціонального вибору стають діючі суб'єкти (актори), які розглядаються як

цілеспрямовані чи як ті, які володіють інтенціональністю. Тобто у акторів є цілі, до яких спрямовані їхні дії. Окрім того, вважається, що у акторів є свої пріоритети. Теорія раціонального вибору не розглядає ці пріоритети чи їх джерела. Важливим є те, що дія розглядається як така, що спрямована на досягнення цілей, відповідних ієрархії пріоритетів діючого суб'єкта. Повертаючи теорію раціонального вибору з економічного в соціологічне русло, відомий американський соціолог, Дж. Коулман вдається до виокремлення особливостей власного підходу порівняно з неокласичною економічною теорією (що припускає існування ідеального ринку і не зважає на соціальну організацію та інститути) та новою інституційною економікою у версії О. Уільямсона, де вже фігурує поняття трансакційних витрат, що його вважає Дж. Коулман недостатнім для соціологічного аналізу та ще достатньо близьким до власне економічної теорії. Тобто, особливу роль в теорії, пропонованій Дж. Коулманом, повинні відігравати якраз соціальна організація та інститути, що фактично залишились поза увагою обох вище згаданих напрямів. Як вказує Дж. Коулман: "моя ціль полягає в використанні економічних принципів раціональної поведінки в аналізі соціальних систем" [Коулман Дж. Экономическая социология с точки зрения теории рационального выбора // Экономическая социология. – 2004. – Т. 5, № 3. – С. 36] при чому не обмежуючись розглядом економічних систем і виконуючи аналіз таким чином, щоб не випадала соціальна організація.

Отже, Дж. Коулман, розбудовує власний проект теорії раціонального вибору на основі запозичення і модифікації елементів з неокласичної економічної теорії та теоретичної соціології. Серед елементів запозичених з економіки: методологічний індивідуалізм, принцип максимізації та оптимізації актора, поняття соціального оптимуму (оптимум Парето) та рівноваги (рівновага Неша). Щодо соціологічних елементів, то Дж. Коулман зауважує на важливості наступних: досягнення корисності через відмову від контролю, соціальний капітал, соціальне походження і розподіл прав, теорія інститутів. Особливої уваги при цьому заслуговує переосмислення теорії інститутів з метою установалення зв'язку поміж мікро- і макрорівнями розгляду. Згідно з особливостями теорії раціонального вибору, Дж. Коулман виділяє дві функції інститутів: 1) об'єднання індивідуальних дій окремих акторів, що отримують системний ефект (це можуть бути як економічні, ринкові інститути так і політичні інститути-регулятори, бюрократичні інститути держави); 2) транслявання станів системи вплив на орієнтацію окремих акторів (наприклад, через інститут засобів масової інформації та комунікації). Варто враховувати також і хиби концепції, наслідкові від запозичень з неокласичної економіки та структурного функціоналізму. Проте, концептуальні положення запропоновані Дж. Коулманом, виходячи за межі соціологічної теорії, відкривають можливості для нового прочитання проблеми суб'єктивної раціональності в сучасній соціальній філософії.

ПРО ПОНЯТТЯ "КРИЗИ" ТА "ВИБУХУ" В СУСПІЛЬНОМУ ПОСТУПІ

Економічна, а слідом за нею і суспільна криза останніх років дедалі частіше змушує філософів звертатися до поняття "кризи". Складність аналізу цього явища в тому, що емпірично, "наочно" зрозуміти що таке "криза" неможливо. Для цього необхідне саме діалектичне поняття, а це означає виразити в русі, розвитку понять. Найбільшої розробки поняття кризи досягло в працях відомого київського філософа-діалектика В. А. Босенко. У найбільш загальному вигляді криза – це неможливість своєчасного розрішення протиріч, коли ці протиріччя досягають стану антагонізму.

Результат дії зовнішніх протиріч, що досягли антагонізму, у діалектиці прийнято назвати "вибухом". На відміну від внутрішніх протиріч, які є джерелом розвитку, вибух не дає переходу в нову якість, він лише знищує, зламус перепони, що заважають нормальному руху.

У своїй першій книзі "До питання про діалектику взаємовідношення "вибуху" та "стрибка" в процесі руху" київський діалектик В. А. Босенко звертав увагу на відносність негативності вибуху і існування його позитивної сторони: "Оскільки в розвитку необхідно не тільки створення нового, а й злам старого, остільки з необхідністю існує й вибух. Своєю негативною, знищувальною, руйнівною роллю він усуває застарілі, скам'янілі форми, що заважають рухові вперед. І там, де вибух це робить, він відіграє своєю негативною діяльністю велику позитивну роль" [Босенко В. О. До питання про діалектику взаємовідношення "вибуху" та "стрибка" в процесі руху. – К. : Видавництво Київського університету, 1961. – С. 76].

Особливий інтерес в цьому відношенні представляє рух вищої форми матерії – суспільної. Користуючись відомим в матеріалістичній діалектиці положенням про те, що тип суспільної формації визначається способом виробництва, варто проаналізувати сучасну кризу суспільства. Капіталістичний спосіб виробництва в останнє століття здійснювався виключно кризовим шляхом. Першим його проявом стала Перша світова війна. В результаті кризових явищ в "слабкій ланці" тогочасного капіталістичного світу – Російській імперії – відбувся вибух. Революція в Росії зламала стару державну систему, усунула феодалні пережитки на селі та розчистила шлях для нормального розвитку – переходу в іншу якість (стрибка). Решта країн, що залишалися включеними в систему світового капіталізму, продовжували відчувати періодичні економічні кризи, які вирішувалися вибухами (війни чи економічні кризи, суть яких у знищенні надлишкових продуктивних сил). Спочатку обидві системи перебували в антагонізмі, оскільки, незважаючи на те, що соціалізм є нормальний розвиток капіталізму, капіталізм є зовнішньою перешкодою для розвитку соціалізму (тут соціалізм розуміється, перед усім, з економічної точки зору – як рух до безтоварного виробництва). Тому в 60-х, в яких була написана зазначена ви-

ще книга, в період висхідного поступального розвитку соціалізму, актуально було бачити позитивну роль вибуху.

Але в два останні десятиліття, в епоху загального кризи, на відміну від революційної хвилі 60–70-х, консервативні суспільні процеси 90-х, особливо в колишніх соціалістичних країнах, завдали значного руйнування економічній системі та соціальному забезпеченню населення. Це висунуло на перший план негативну сторону вибуху. Соціалізм, покликаний забезпечити своєчасне вирішення протиріч між продуктивними силами і виробничими відносинами аж до ліквідації ринкового господарства, зі своїм завданням не впорався. У результаті зовнішніх зіткнень було перервано загальний суспільний розвиток. "Був підірваний процес саморозвитку й відкинута людство на цілу ступінь історичної розвиненості" [Босенко В. А. Діалектика мстит за пренебрежение к ней. – Киев, 2010. – С. 4].

Наскільки це відбулося за історичною необхідністю?

За такою логікою необхідним, тобто історично прогресивним, тобто дійсним (за Гегелем) є наступна Фома, що заперечує капіталізм. Останній з точки зору історичної необхідності вичерпав себе, тобто наразі є випадковим, недійсним. Даний вибух – поразка соціалістичного табору, отже, теж є випадковим. Не криза призвела до вибуху, а навпаки, цей вибух призвів до сьогоденної кризи, при тому, до всезагальної – такої, що вразила всі сфери суспільства – економіку, політичну систему, науку, мистецтво тощо. Капіталізм у сучасній фазі (фазі імперіалізму), на відміну від соціалізму, повинен іманентно мати останнього як ворога. Якщо для соціалізму протиріччя капіталу є зовнішніми (власне своїх, внутрішніх протиріч він не має, "всередині" його лише суперечності капіталізму, що залишаються ще довгий час не усуненими), то для капіталізму наявність світової системи соціалізму була обов'язковою умовою існування – як зовнішньої протилежності. Це знаходить підтвердження в діалектиці суспільних процесів останніх десятиліть: пік могутності імперіалізму – початок 90-х років став початком його глобальної кризи.

Сьогодні головне суспільне протиріччя виражається не в формі протистояння соціалістичного і капіталістичного табору. Наразі головними антагоністами є тенденції до безтоварного способу виробництва і наявне товарне виробництво (де все, в тому числі і людина, стала товаром), людство і ринок, гуманізм і капіталізм. Це протистояння, судячи з відсутності перспектив виходу з сучасної глобальної кризи, увійшло у антагоністичну фазу. Всезагальна криза, що виражає неможливість розв'язання назрілих суспільних протиріч, неминуче призведе до загального вибуху. Тому дуже нагальним стає питання: чи буде при цьому знищена тільки одна сторона діалектичного протиріччя, чи обидві – що означає загибель усього людства. Це питання боротьби цих двох протилежностей, особливо теоретичної боротьби – праць філософів по розробці понять та категорій діалектики, які могли б адекватно та зрозуміло відобразити стан та тенденції сучасного суспільства.

РОЛЬОВА ТЕОРІЯ САМОСТІ У СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДЖОРДЖА МІДА

Джордж Мід у своїй соціально-філософській теорії зосереджує увагу на повноті індивідуального досвіду особистості, прослідковує його генезу, виокремлює основні конститутивні та функціональні елементи. У роботі "Розум, самість та суспільство" автор визначає природу розумності та самості як утворень, суцільно конституйованих мовно оформленим соціальним процесом.

Метода здійснюваного дослідження – біхевіористична: досвід індивіда найкраще простежується крізь його часово і ситуативно залежну поведінку, трактовану у термінах співвідношення стимулу-реакції з визнанням принципової ролі свідомісного опосередкування. Центральним механізмом, що формує самість, розумність, стверджує Мід, є мова, мовні жести. У мові (мовленні) ми маємо справу з яскраво вираженою здатністю до інтерсуб'єктивного означування, що саме у ньому переважно реалізується комунікативна функція.

Ситуації новинності, потреби у нетиповій інтерпретації стимулів, – є тими, що у них маніфестує себе людська розумова активність (творча рефлексія над станом справ, спрямована на адаптацію).

Широкою міждисциплінарною парадигмою для реалізації такого синтезу гуманітарного, соціального знання з здобутками "точних" наук у Мідовій теорії є еволюційна парадигма: звідси – настанови на принципову динамічність досліджуваних систем, на утвердження принципової ролі суто органічної складової.

Суспільство визнається автором насамперед як система ставлень та стосунків, що є реалізованою в межах сенситивно присутньої емпіричної дійсності. Індивіди в соціальній системі, взятій крізь призму біхевіористичної методології, є перш за все діями, вплетеними в структуру, складену множиною подібних (подібних як діячів, акторів) істот. Інші є наданими конкретній самості як в певному сенсі (через подібність функціональних адаптивних характеристик) тотожній їй об'єкти. Тому і власну природу вона, така самість, може мислити у формі сприйманого іншими об'єкта (фактично ми є наділеніми спроможністю "дивитися на себе очима інших"). Об'єктивна наданість собі, отож, є в принциповому сенсі інтерактивною. Дійсний інтерсуб'єктивний досвід є уможливленим через посередництво такої самооб'єктивуючої референції, здійсненої за рахунок усвідомлюваної співприсутності з іншими в межах мовно означеного простору соціального середовища.

Ключовим механізмом, що забезпечує фактичну присутність ефективної соціальної узгодженості є здатність до сприйняття ролей. За модель для аналізу і послідовної концептуалізації здатності сприймати

ролі Джордж Мід бере історичний вимір становлення особистості як свідомої соціально адаптованої істоти.

В межах ігрових моделей соціалізації дитина натрапляє на феномен "іншого" і усвідомлює його конститутивну роль, щодо власної рольової ідентичності. Інтенсивність і характер цього принципового усвідомлення різняться в ситуаціях дитячої та організованої гри. "Інший" в дитячій грі присутній як лише інший учасник гри, що на нього натрапляєш у конкретній ситуації взаємодії (чи множина учасників, ролі котрих прямо дотичні до моєї). "Інший" же організованої гри є вже значно більш ускладненим утворенням. Така "іншість" є частково персоніфікованою абстрактною множиною соціальних агентів в межах певного інституту зі специфічно притаманною йому інтерактивною сіткою відношень ("узагальнений інший").

Зовсім інакша ситуація з грою організованою за правилами: тут гравець присутній лише частково, відсутнє "перевтілення": індивідуальність, самість гравця існує поруч з функціональним ігровим обов'язком. На цьому етапі соціалізації напрацьовується здатність до внутрішнього виокремлення власної істоти як суто індивіда (окремої непроникної цілості) поруч з соціальним процесом.

Емпірично й історично самість існує як база даних власних поведінкових напрацювань (пам'ятає умови діяльності, спектри можливих курсів поведінки, обрані курси, звіти щодо їх ефективності). Проте аналогізуючий відбір, видозміна, доопрацювання, ініціація поведінкових схем – також повноваження самості. Однією з засад, що сприяють, забезпечують механізм реалізації цих спроможностей – є наявність відповідної внутрішньої, свідомісної функціональної структури: інтерактивного утворення, що в ньому, з одного боку, існують щільно пов'язані системи сприйняття сенситивного тла і співставлення його з цільовою налаштованістю організму, а з іншого – досвідом як структурованою множиною окремих, соціально об'єктивованих поведінково значимих смислових утворень. У теорії Джорджа Міда, в першому випадку, йдеться про трансцендентальне, орієнтоване через дійсність на майбутнє "Я" (котре існує як сутнісно необ'єктивоване дещо; є проявлено присутнім для свідомості науковця як засада дійсної людської функціональності), а в другому, – про мовно оформлене (в минулому часі) емпіричне "Мене".

М. Г. Санакуєв, асп., КНТЕУ, Київ
sanakuev_nikola@ukr.net

ПОТЕНЦІАЛ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Сучасна цивілізація знаходиться в стані глобальної трансформації, що затримує фундаментальні основи соціального буття світу. Ці процеси нерозривно пов'язані з розвитком інформаційно – комунікаційних технологій, які головним чином змінюють поведінку людей, їх психологію та спосіб життя. При цьому змінюються не тільки економічні та політичні основи суспільства, але і самі уявлення про те, що ми звикли називати соціумом.

Так звичне і популярне в сучасному суспільстві слово "інформація" відоме з античних часів: філософи використовували слово *informatio*, що в перекладі означає ознайомлення, роз'яснення, виклад. "Інформація" перетворилась в надзвичайно широке поняття та постала в один щабель із такими філософськими категоріями, як матерія, енергія, час та простір. Не дивлячись на широке розповсюдження цього терміну, він являється одним з найдискусійних в науці [Філософський словник соціальних термінів. – 3-є вид., допов. – Х. : Р. І. Ф., 2005].

Сфера соціальної взаємодії та проблематика інформаційної природи соціального досліджуються інформатикою, соціальною інформатикою, різними теоріями інформаційного суспільства, але існує три принципово важливих теоретичних проблеми які остаточно ще не вирішені:

- розробка онтологічних засад соціальної взаємодії та виявлення їх специфіки;

- розкриття сутності інформації, як епістемологічного процесу;
- визначення ролі інформації в соціальних явищах та процесах.

Філософія постмодернізму спростила гегемонію суб'єкта та замінила суб'єкт-об'єктні відносини суб'єкт – суб'єктними, як у пізнавальній сфері, так і в сфері соціальної взаємодії. Людина почала розглядатися через її комунікативну дію, а її уявлення про світ та соціальний порядок вважаються такими, що народилися в розмовних практиках. Особистість вперше розглядається як співучасник соціальної творчості, яка здійснює безпосередній вплив на процеси які відбуваються в суспільстві. На сучасному етапі розвитку, найбільш яскраво це проявляється у віртуальній реальності, яку можна назвати сприятливим середовищем для створення альтернативної соціальності.

Соціальні зв'язки, різні прояви комунікації та віртуальні об'єднання в Мережі виникають стихійно, їх становлення зумовлене тільки свободою, волевиявленням індивідів, та невизначеним положенням цих же індивідів в реальному світі. Ці об'єднання можуть стати праобразом для нових форм соціальної організації і навіть за межами Інтернет – простору. Як наслідок зміна форм усвідомлення дійсності відбувається, хоч і з деяким запізненням, але неухильно [МакЛюэн М. Галактика Гутенберга: Становление человека печатающего. – М. : Академический проект, 2005. – С. 24].

Комунікація в глобалізаційному розумінні справляє величезний вплив на всі сфери людського буття. Постійне розширення світових соціальних зв'язків, які з'єднують віддалені регіони сприяють таким чином, що місцеві події розвиваються під впливом подій, які відбуваються за багато миль від них. Вміле використання різних засобів, видів та форм комунікації для досягнення поставлених цілей і являється потенціалом соціальної комунікації.

Ціль дослідження не тільки розгляд поняття та співставлення термінів, інформаційна взаємодія, соціальна комунікація, інформаційно-комунікативний простір, в різних галузях наукового знання, порівняння трактувань та підходів у вивченні даної проблеми різними дослідниками, але і виявлення загальних проблем.

ЕКЗИСТЕНЦІЯ ЯК УМОВА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ ЧЕРЕЗ ЗДІЙСНЕННЯ ЇЇ СВОБОДИ

В ситуації ХХ ст. спробою нового погляду на сутність людини стала екзистенційна філософія. Екзистенціалізм пропонує нову онтологію, вкорінену у людське існування і повсякденність. Його мета – допомогти людині віднайти себе у світі, сповненому страждання. Екзистенція є умовою відповідальності в процесі здійснення свободи людини.

Відмежувавшись від класичного стилю мислення з його прагненням втілити бажаний образ несуперечливої дійсності, екзистенціалізм переорієнтовується до намагання вловити зміни в духовному житті людини.

Предметом екзистенційних студій стає "тут і тепер" буття індивідуальної, свідомої та унікальної особи. Для неї ключовим є вирішення конкретних проблем існування, а не формулювання абстрактних ідей.

Існування – це концепт, що орієнтує сприймати людину у всій повноті її життя; духовного і тілесного, високого і повсякденного, але засадниче закоріненого у визнанні свободи як базової цінності людського самоздійснення.

Існувати – творити себе, шляхом вибору зі всіх можливих смислів. Екзистенція – це можливість бути, а не наперед визначена сутність. Відтак, людини немає поза її активністю та діяльністю: "ми такі, якими хочемо бути" [Сартр Ж.-П. За зачиненими дверима / пер. О. Ногіної // Сартр Ж.-П. Нудота : роман, п'єси. – Харків : Фоліо, 2006. – С. 238]. Екзистенція – автентичне ядро людини, що вказує на її історичність та кінечність.

Світ в екзистенційному вимірі постає безмежним полем можливостей. Він є невідворотно наявний, від нього неможливо "відволіктись", тому "доведеться жити із розплющеними очима" [Там само. – С. 208].

Існування передбачає залучення в поле людської життєдіяльності іншого. В результаті відкривається можливість прийняття альтернативної позиції та оцінки людських відносин поза ієрархічною визначеністю. Така позиція запобігає навішуванню ярликів та відкриває людину у її справжності. Це дає особі змогу відкинути чужі ролі і відповісти: хто я насправді? "Справжнє існування є передусім визнанням свободи іншого, як умови своєї власної свободи" [Андрос Є. І. Інтелект у структурі людського буття. – К. : Стилюс, 2010. – С. 50].

Екзистенція надає цінності життю, унеможливорюючи стан, в якому людина визнала б, що "я не хочу більше жити...це занадто складно" [Сартр Ж.-П. Брудними руками / пер. А. Бубликова // Сартр Ж.-П. Нудота : роман, п'єси. – Харків : Фоліо, 2006. – С. 256–257]. Існування позба-

вляє людину почуття непотрібності і зайвості. Головною вартістю стає особа з її почуттями та життєвими турботами, а не примарні ідеї-гасла соціальних груп: "у тебе є ідеї, це минеться" [Там само. – С. 319]. Людина – не функція, яку можна відкинути при виконанні її ролі, "людина – це цінність" [Там само. – С. 321].

Екзистенційний поворот до індивідуального наголошує, що джерело поведінки не в абстрактній природі, а в кожному зокрема. В такому разі вартості свободи і відповідальності набувають особового виміру.

Оскільки не існує наперед визначеної людської природи, то особа "до створює" значну частину себе, поступово добудовуючи власну сутність. Людина – це проект, умовою здійснення якого є свобода, адже "лише вільна людина може вийти за межі наявного, посвякденості-повторення, набуваючи власне людської повноти життя" [Хамітов Н. В. Майбутнє екзистенціалу "свобода": гендерні виміри // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 225]. Визначальним для досягнення свободи є переживання особою граничної для людського буття ситуації. Зміст концепту свободи розгортається в процесі набуття життєвого досвіду особи і не є наперед заданим.

Невід'ємною характеристикою вільного індивіда є відповідальність за сконструйований його творчим потенціалом світ, безвідносно до якого він хаотичний і відчужений. Світ стає таким, якою є людина, яка вибудовує його як активна, унікальна, незамінна і неповторна екзистенція. "Усі інтелектуали мріють діяти" [Сартр Ж.-П. Брудними руками / пер. А. Бубликова // Сартр Ж.-П. Нудота : роман, п'єси. – Харків : Фоліо, 2006. – С. 281], проте лиш одиниці відважуються, пам'ятаючи про неминучу відповідальність за наслідки власних дій.

Відповідальність завжди є іманентною для творчого потенціалу людини. Тому екзистенціалісти наголошують, що уникнення відповідальності – пряма дорога до набуття рабської свідомості. У цьому сенсі відповідальність виконує функцію розгортання нової дійсності, яка є наслідком розкриття неповторного потенціалу особи. Очевидно, що не завжди розгортання унікальності особи здійснюється через модус відповідальності. Але у такому разі, нехтування відповідальністю обертається втечею від свободи конкретного індивіда, коли тягар його вчинку лягатиме на плечі когось іншого.

Екзистенціалізм розкриває природу відповідальності через дотичність з концептами правди, справедливості та зобов'язання. Відповідальність можлива там, де твориться комунікативне поле тяглості історичної пам'яті.

Отже, можемо підсумувати, що екзистенційна позиція, як адекватна до інтелектуального схоплення людського життя, відстоює свободу вибору, що іманентно пов'язана зі спонукую брати на себе відповідальність за власні дії перед лицем Іншого.

НОСИТЕЛЬ ОБЫДЕННОГО СОЗНАНИЯ, ЕГО СУБЪЕКТНОСТЬ И ОБЪЕКТНОСТЬ

Тема обыденного сознания вновь стала модной на рубеже 80-х и 90-х. Если кратко проследить её новейшую историю, можно заметить несколько этапов, различающихся по "цели в себе".

Первый – "реабилитационный" – характерен активной апологетикой обыденного сознания, приписыванием здравому смыслу не свойственных ему сущностных характеристик. "...Объявлен своего рода поход... под флагом борьбы за права обыденного сознания. Теоретическое сознание либо объявляется схоластикой, либо сводится к обыденному сознанию. Обыденное сознание *plus ultra* (непревзойденное)! А обыватель, мещанин – вот подлинный человек!" [*Вазюлин В. А.* "Наши социал-демократы" и К. Маркс // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12.* – 1990. – № 1. – С. 67]. К примеру, популярный в "перестроечные" годы экономист Шмелев в заявлял: "Хочу заметить, что для меня взгляд обывателя – это самый здоровый взгляд" [*Литературная газета.* – 1989. – 26 июля].

На втором этапе, который можно условно назвать "аналитическим", вульгарная апологетика сменилась удивленным интересом. На наш взгляд, мотивом тут стал своего рода "эпистемологический разрыв" между заявленной априорной успешностью здравого смысла и жесточайшим социальным расслоением. Взлет одних носителей здравого смысла сопровождался обрывом "социальных лифтов" для других. Одновременно долгожданное развитие демократических институтов, выборность всех уровней власти явили постсоветскому миру свою оборотную сторону: социальный заказ на манипуляцию все тем же обыденным сознанием.

Таким образом, наука получила два мотива: познавательный и прикладной. В этот период появилось множество интересных работ, отвечавших, по сути, на три вопроса: что такое обыденное сознание, почему оно такое и как этим можно воспользоваться? Они констатируют противоречивый характер обыденного сознания: успешного и активного в повседневности, а за её пределами – смешного в самонадеянной попытке "объять необъятное" и беспомощного перед манипуляциями. Вот яркие, хоть, в общем-то, и очевидные характеристики: "Неявная форма, нечеткость, эмоциональность, зависимость от несовершенств естественного языка и расхожих мнений ..." [*Касавин И. Т., Щавелев С. П.* *Анализ повседневности.* – М. : Канон +, 2004. – С. 366]. Весьма интересны исследования в области психологии обыденного сознания. К слову, выводы те же: "Говоря об обыденном сознании, практически все исследователи отмечают его нерациональный характер, игнорирование законов логики, отказ от научной информации" [*Улыбина Е. В.* *Психология обыденного сознания.* – М. : Смысл, 2001. – С. 95].

Автор много лет занимался прикладными коммуникативными проектами и накопил большой эмпирический материал. В ходе работы нам приходилось решать задачи как воздействия на аудиторию, так и противодействия чужому воздействию. В то же время принадлежность к определенной философской традиции позволила критически подойти к сложившимся теоретическим взглядам и профессиональным предрассудкам.

В принципе, нам близок подход к разделению труда как основной причине "обыденности". Сознание обыденно там, где оно не специализировано. Человек, занимающийся, скажем, вытачиванием деталей автомобиля на токарном станке, может быть не посвящен в тонкости сборки автомобиля в целом, в тонкости его эксплуатации и сбыта. Это компетенция руководителя производства.

"Более широким внутренним разделением труда служит такое разделение труда, при котором особыми, разделенными процессами труда становятся постановка цели и её реализация, – более широким уже потому, что отделение цели от реализации её представляет собой отделение одного момента процесса труда от всех остальных" [Вазюлин В. А. Логика истории. Вопросы теории и методологии. – М., 1988. – С. 110]. "Именно цель объединяет компоненты труда в целое" [Там же – С. 130]. То есть, ставить цель какого-либо процесса – значит видеть его как целое. Добавим, изучать некоторую предметную область, её закономерности – это тоже значит видеть её как целое, системно. Значит ли это, что "капитаны индустрии" или ученые чужды обыденному сознанию? Отнюдь! Наивные профессора, карикатурно-купеческое поведение бизнесменов и абсолютные беспомощные суждения об обществе политиков – наша повседневность. "Специалист подобен флюсу – полнота его одностороння" (Козьма Прутков). Почему? Где граница, выходя за которую сознание становится обыденным? Есть ли носители "абсолютно необыденного" сознания? А если есть, то кто они?

Мы пришли к выводу, что специализация, видение своей области деятельности как целого есть необходимые, но недостаточные условия "необыденности". В соседних областях человек остается профаном и, более того, не осознает собственной профанности и/или её причин. На наш взгляд, проблема будет уходить в "дурную бесконечность", если не рассматривать целеполагание через призму субъект-объектных отношений.

Человек, осознающий цели, есть субъект. Сознание в широком смысле есть расчлененное внутри себя единство знания и сознания. "В знании, познании познается нечто как независимое от познающего, как объект, а собственно сознание прежде всего и главным образом есть ... установленное единство людей как знающих, познающих в их отличии друг от друга (без отличия нет единства). ... Иначе говоря, *в знании, познании познающий – субъект*, а то, что познается, – *объект*, тогда как в собственно *сознании* ... отношение субъекта и объекта есть необходимый, но подчиненный момент, а главный специфический момент сознания есть *отношение субъектов друг к другу*" [Там же.

– С. 156–157]. Это, в свою очередь, требует *самосознания*: чтобы воспринимать другого человека как субъекта и соотносить себя с ним, надо осознавать себя как человека и как субъекта.

Обыденное сознание, выходя за пределы повседневной практики, теряет ориентиры целеполагания. Не видящий цели человек либо воспринимает себя объектом действия внешних, и чаще враждебных, сил, либо, напротив, ощущает гипертрофию собственной субъектности – и... объектность других. В обоих случаях обыденное сознание можно обозначить как "потерю субъектности". Не теряет её лишь тот, кто осознаёт границы своей субъектности не как досадное недоразумение, а как сферу деятельности других людей, с которыми он соотносит себя не как субъекта или объекта воздействия (манипуляции), а как субъекта взаимной, общей деятельности.

Сказанное выше может показаться поспешным футуристическим фантазированием, однако вспомним *принцип коллаборации*, получающий все большее распространение. Он лёг в основу работы сообществ, в которых индивидуальная деятельность связана с непосредственным обменом её результатами, а разделение и объединение труда есть непосредственно осознаваемое и добровольно принятое условие, а не навязанная необходимость [Daugherty Patricia J., Richey R. Glenn, Roath Anthony S. et al. Is Collaboration Paying Off For Firms? // Business Horizons. – 2006. – Vol. 49. – P. 61–70].

М. С. Серкина, студ., НИУ "БелГУ", Белгород, Россия
maxa3390@mail.ru

МОЛОДЕЖНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ КАК КОМПЛЕКСНОЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

Молодежный экстремизм как массовое явление, выражающееся в пренебрежении к действующим в обществе правилам и нормам поведения или в отрицании их, можно рассматривать с различных позиций. Ученые вправе исследовать философско-психологическую природу экстремизма, чтобы охарактеризовать этот феномен во всех его частных и общих проявлениях, классифицировать и типизировать случаи экстремистского поведения. Например, российский философ А. Г. Спиркин рассматривает экстремизм через социальную философию, через общественное сознание и культуру, что является не менее важным для установления связи между социально-экономическим состоянием общества и ростом экстремизма в молодежной среде. Проблемы изучения молодежного экстремизма продолжают оставаться актуальными в современной зарубежной и отечественной науке.

Слово "экстремизм" образовано от латинского *extremus* – крайний. В общем, и довольно абстрактном смысле экстремизм – это приверженность к крайним мерам, действиям, взглядам, решениям [Васюкова И. А.

Словарь иностранных слов. – М. : АСТ, 2008]. Это скорее не просто крайнее отрицание существующих устоев, на чем делает основной акцент узкая трактовка, но и пусть даже, возможно, до конца не осознанное стремление политических субъектов к утверждению чего-либо нового: за крайним отрицанием существующего положения вещей скрывается жажда преобразования мира.

Большой толковый словарь В. И. Даля дает следующее определение экстремизму: экстремизм – это приверженность крайним взглядам и мерам. Однако оно не отражает сути этого явления.

Хотя закон принятый 25 июля 2002 года Госдумой Закона "О противодействии экстремистской деятельности" дает немного иное определение [статья 1 Федерального Закона №114-ФЗ "О противодействии экстремистской деятельности"].

Любой экстремизм обязательно предполагает такие сверхмотивации и сверхзадачи, которые извращают всю гармоничную систему ценностей существования человека, общества, государства и природы. При экстремизме свобода превращается в беспредел и рабскую подчиненность каким-либо противоестественным установкам. Типичными для экстремизма молодежи становятся негативное смещение ценностных ориентаций, падение уважения к старшим, к опыту поколений, к государственным институтам, цинизм, инфантилизм, десоциализация [Хвилья А. И. Свобода и экстремизм в молодежной среде. – М., 2009]. Экстремизм связан с объективными и субъективными потребностями. Вот, например, с точки зрения православной трактовки это будет выглядеть так. А если брать со стороны светской психологии, то немного иначе.

Современные формы молодежного экстремизма является продуктом массового общества, соответственно и широкое его распространение невозможно без массовых организаций экстремистского толка. В России мы можем говорить о широком распространении экстремизма со второй половины XIX века, особенно же – с начала XX века, что напрямую связано с появлением организации социалистов – революционеров, которая одна из первых применила тотальный террор и создала классическую организационную структуру объединения, актуальную и по сей день.

Выделяют разные виды экстремизма, прежде всего: политический, этнический, религиозный, экономический, спортивный, бытовой. Каждый из них имеет свою специфику, однако их объединяет резко деструктивный, агрессивный, жестокий, не имеющий четкого адресата характер проявления.

Массовые беспорядки, вспыхивающие чаще всего после футбольных матчей, говорят не о тайной организации противоправных действий, а о попустительстве властей и расслабленности правоохранительных органов, которым выгоднее говорить о заговоре экстремистов, чем об отсутствии должных мер против распоясавшихся хулиганов.

Ни закон об экстремизме, ни другие нормативные акты достаточно четко не определяют что такое "экстремистская деятельность, экстре-

мизм", ограничиваясь лишь перечислениями. Это дает чиновнику простор публицистического размаха, когда в экстремизме можно обвинить кого угодно. Экстремизмом зачастую называют все идейные течения, отличные от либеральной западной идеологии. В таком случае экстремизм – просто выражение инакомыслия, к которой постоянно призывают власти правозащитники либерального толка, является формой установления либеральной олигархии.

История развития человеческих отношений убедительно доказала, что экстремизм как выражение крайних взглядов и установок определенных социальных сил обладает способностью проникать во все сферы социума и социальных отношений.

Г. Е. Ссвальнев, студ., КНУТШ, Київ
boss111222333@gmail.com

СВОБОДА РОЗВИТКУ ЛОКАЛЬНИХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ В ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ КОНЦЕПЦІЇ А. ТОЙНБІ ТА О. ШПЕНГЛЕРА

Використовуючи економічні показники, політики й економісти ділять країни за ступенем їх "прогресивності", повністю відмітають такі невід'ємні характеристики людського буття як моральність, самобутність культури, обумовлюючи їх економічним і політичним розвитком. По суті усе, що не вписується до "прокрустово ложа" менталітету середнього європейського (або американського) споживача, пояснюється "дикістю" народів 3-го світу, до яких, на жаль, не дійшло ще світло західної культури. В такому випадку залишаються відкритими багато питань. Зокрема, чи правомірне порівняння різноманітних культур між собою, структурування їх у яку б то не було ієрархію за ступенем наближення до єдиного для усіх ідеалу?

Британський філософ Арнольд Тойнбі глибоко не приймає концепцію "єдності цивілізації", пояснюючи її гіпертрофованим почуттям європоцентризму сучасних йому істориків: "Західні історики ... вважають, що в даний час уніфікація світу на економічній основі Заходу більш-менш завершена, а отже, як вони думають, завершується уніфікація і за іншими напрямками. Вони плутають уніфікацію з єдністю, перебільшуючи в такий спосіб роль ситуації, що історично склалася зовсім нещодавно і дозволяючи поки казати про створення єдиної Цивілізації, тим більше ототожнювати її з західним суспільством" [Тойнбі А. Дж. Постижение истории : сборник. – М. : Прогресс, 1991. – С. 46].

Кожна цивілізація проходить на своєму життєвому шляху такі стадії: Стадія зародження – генезис. Цивілізація може виникнути або в результаті мутації примітивного суспільства або на руїнах "материнської" цивілізації. За стадією генезису випливає стадія росту, на якій цивілізація з зародка розвивається в повноцінну соціальну структуру. Під час росту цивілізацію постійно чекає небезпека переходу в стадію надламу, що як правило (але не обов'язково) заміняється стадією розпаду. Після роз-

паду цивілізація або зникає (єгипетська цивілізація, цивілізація Інків) або дає життя новим цивілізаціям (еллінська цивілізація, що породила через Вселенську церкву західне і східне християнство).

Варто відразу відзначити, що в цьому життєвому циклі немає тієї фатальної обумовленості розвитку, що є присутнім у циклі цивілізації Освальда Шпенглера. Якщо в Шпенглера цивілізація – це живий організм, що із необхідністю росте, дозріває, в'яне і, нарешті, вмирає, то Тойнбі відходить від трактування цивілізації, як якоїсь неподільної сутності, вважаючи що "суспільство не є і не може бути нічим іншим, окрім як посередником, за допомогою якого окремі люди взаємодіють між собою. Особистості, а не суспільства створюють людську історію" [Там же. – С. 125].

Така інтерпретація суспільства дозволяє відповісти на запитання про обумовленість розвитку: якщо всі індивідууми, що складають дане суспільство, зможуть перебороти надлам у душі, то і суспільство в цілому може вибратися зі стадії надламу. "Надлами цивілізацій не можуть бути результатом повторюваних або поступальних дій сил, що знаходяться поза людським контролем" [Там же]. Звідси випливає, що Тойнбі відхиляє долю в питаннях розвитку цивілізації, вважаючи, що останнє слово завжди залишається за людиною.

Через категорії "виклику" як рушійної сили розвитку конкретної цивілізації та "відповіді" як рефлексії суспільства на проблему, Тойнбі намагається надати людині свободу вибору, на протигагу "сліпій долі" О. Шпенглера. Для останнього: "...доля володарює над усією картиною світу історії" [Шпенглер О. Закат Європи. – Новосибірськ, 1993. – С. 186]. Будь-який культурно-історичний тип приречений на загибель: "У народженні вже присутня смерть" [Там же. – С. 189].

"Виклики", за Тойнбі, багатоманітні настільки, наскільки багатоманітний світ: хвороба є "викликом" для організму індивіду, смерть батьків є "викликом" для дітей, напад агресора є "виклик" для держави, тероризм є "викликом" людству, всі природні, економічні, соціальні, культурні катаклізми є "викликами" для суспільства і так далі. "Відповіді" характеризуються такою ж багатоманітністю. На один і той же "виклик" можуть бути дані абсолютно різні "відповіді", деякі "відповіді" можуть бути настільки унікальними, що вони будуть єдиними у своєму роді, але вони точно не визначені.

Теорію А. Тойнбі можна розглядати як кульмінацію тих теоретичних розробок, які були пророблені його попередниками, М. Данилевським та О. Шпенглером. Теорія Тойнбі була здійснена незалежно від їхніх робіт, заснована на незрівнянно більш широкому історичному матеріалі і є справжнім шедевром історичного і макросоціологічного знання.

На протигагу фаталістичним і релятивістським теоріям Шпенглера і його послідовників Тойнбі шукає міцної підстави для об'єднання людства, намагається знайти шляхи недопущення стадій надламу та занепаду сучасних цивілізацій, адже, на його думку, саме свобода вибору парадигм розвитку культури є визначальною характеристикою загальнолюдського буття.

ИМПЕРИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В отличие от Хантингтона, который понимал под цивилизацией культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей, а причиной столкновения цивилизаций видел в их принципиальной непохожести, отличии друг от друга, мы рассматриваем цивилизацию как политический феномен. Апелляция к власти при объяснении феномена цивилизации неизбежным образом отсылает к исследованию политических форм ее существования. В этом смысле наиболее адекватным политическим аналогом цивилизации выступает империя или универсальное государство. Многие представители цивилизационного подхода (Тойнби, Райт, Шпенглер и др.) нередко были вынуждены прибегать к концепту империя или универсальное государство при описании фаз развития цивилизации. Это, в свою очередь, актуализирует понятие империи для цивилизационных исследований. Политическая интерпретация понятия цивилизации предполагает ее отождествление с империей, или универсальным государством. Критерием выделения цивилизаций в таком случае выступают центры концентрации власти как необходимого условия возможности существования больших социальных систем. Рассмотрение империй как воплощения цивилизаций детерминирует ряд следствий:

1) цивилизация представляет собой результат достижения обществом определенного уровня развития, связанного с освоением технологий достижения целей и эффективного управления большими пространствами и большими социальными системами;

2) реальным осевым фактором формирования цивилизационных обществ выступает процесс политической дифференциации на друга-врага как наиболее интенсивного и максимально всеобъемлющего механизма консолидации человеческих сообществ;

3) цивилизации, понимаемые как политические феномены, должны исследоваться с позиции систем производства власти, выступающих условием возможности существования изучаемой социальной системы; системы производства власти исторически подвержены эволюции, что означает переход от одной субстанции власти к другой в зависимости от исторического периода. Источником власти, ее субстанцией, в различные исторические эпохи для различных обществ могут выступать как материальные (оружие, капитал), так и идеальные объекты (знание, ценности, идеология). При этом власть понимается как сила, способная оказывать воздействие;

4) в эпоху премодеерна и модерна цивилизации представлены классическими централизованными бюрократическими империями, в эпоху постмодерна – сетевыми империями (Эйзенштадт). Тойнби в структуре

централизованных бюрократических империй выделял: а) средства управления, включающие коммуникации, гарнизоны и колонии, провинции и столицы; б) средства общения, включающие официальный язык и письменность, правовую систему, денежное обращение, меры измерения и календарь; в) корпорации, охватывающие армию, гражданскую службу и гражданское общество. Классическая империя выступает в качестве политического образования, воплощая собой государство;

5) сетевая империя представляет собой сверхгосударственное образование в том смысле, что на современной политической карте ей невозможно найти соответствующее государство с четкими территориально-административными границами, как в случае с классической империей. Это связано с тем, что сетевая империя как бы надстраивается над государствами, не упраздняя последние, но "приватизируя" их, таким образом, создавая субсуверенитеты, когда формально государства независимы, а по факту – нет. Тем не менее, сущность у обоих видов империй одинакова – оба формируют наличный порядок вещей, подкрепляя его авторитетом власти. По всем остальным характеристикам сетевая империя соответствует классической централизованной бюрократической;

6) под "сетью" понимается тип архитектуры всей совокупности социальных связей между индивидами, позволяющей консолидировать различных социальных акторов с помощью процессов циркуляции и инфраструктурного закрепления капитала, информации, власти, силы и др.

7) необходимыми условиями для существования сетевой империи являются следующие предпосылки: эффективные методы транспорта; эффективные методы массового производства; большая свобода экономической конкуренции; повышение экономических стандартов, вытесняющих идеологию (когда борьба за выживание выиграна, для идеологии не остается места); эффективные массовые коммуникации, и повышение ресурсных потребностей (Манн).

8) в эпоху "конца истории" системой производства власти становится капитал. Это дает возможность рассматривать капитал в различных его формах как движущую силу развития человеческих сообществ, условиями возможности их существования;

Что означает конец истории для всего человечества? "Конец истории" представляет собой универсализацию принципов и институтов либерализма. Индивидуализм, конкуренция, частная собственность – 3 основных столпа либерализма – задают онтологическую разнородность социальной реальности (единство множеств), повышая ее конфликтный потенциал. Несмотря на то, что мир в эпоху "конца истории" объединен в единую глобальную капиталистическую миро-систему, он не представляет собой единой цивилизации, тем более глобального универсального государства. Плюриверсум мира цивилизаций, вытекающий из определения политического (по Шмитту), становится еще более возможным, чем в эпоху модерна. Субъектами исторического процесса "конца истории" выступают сетевые империи как политические воплощения

цивилизаций. Столкновение цивилизаций мы будем рассматривать как следствие борьбы сетевых империй между собой за монопольное право организовывать и эксплуатировать определенное пространство (сети) с целью последующей конвертацией содержащихся в нем ресурсов в капитал и богатство.

К. Л. Сидорова, магістр, ДонНТУ, Донецьк
ksyxas@list.ru

ВИЗНАЧЕННЯ РЕГІОНАЛЬНОГО МІФУ В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНИХ ІДЕОЛОГІЙ

Умови сучасного інтенсивного розвитку глобалізаційних процесів, які змінюють не лише світові реалії, але й істотно трансформують буденність пересічного українця, артикулювали проблему зіткнення ідеологічних побудов різного ступеню загальності. Загально цивілізаційні гранд-нарративи наштовхуються на особливості національних ідеологій, а останні розпорошуються в особливостях регіональних інтерпретацій. Політичні перегони останніх років для більш адекватного розуміння особливостей ментальних та прагматичних імперативів різних частин України, примушують дослідників все частіше звертатися до концепту регіональних міфологій. Постає питання про походження подібних міфів, та їх здатність впливати на формування певних соціальних ідентичностей.

Для того щоб плідно виокремити регіональні міфи від інших міфологічних уявлень необхідно дати визначення цьому поняттю. Згідно з думкою С. І. Самигіної, В. Н. Нечипуренко. І. Н. Полонської, міфи завжди містили політичні і соціальні елементи, а соціальні і політичні рухи, в свою чергу мали міфологічний вимір, у зв'язку з чим, дослідники зазначають, що слово "ідеологія" часто можна замінити терміном "міфологія" без шкоди для змісту: регіональна ідеологія дійсно послуговується якими-то функціями сучасного соціального міфу.

На думку дослідника сучасних технологій міфотворчості О. В. Ульяновського, такому стану речей сприяє наявність у соціальному міфі свідомого творця цілеспрямованого та вольового й видимого джерела його походження. Очевидно, що такий міф зручний для практичного застосування, він сам ніби прагне бути втіленим, знаходячись у сфері практичного. Зважаючи на це, особливе місце у сучасній соціальній міфології відіграють ті соціальні міфи, які стали об'єктом і засобом здійснення політико-ідеологічної практики. Вони "розповідаються" суспільству засобами масової інформації та звертають на себе багато уваги. І дійсно, коли ми говоримо про міф як про ідеологію, то перш за все, звертаємося до концепцій політичної міфотворчості. Регіональні настанови здатні вплинути на людей таким чином, щоб вони відчували себе частиною суспільства, яка знаходиться на вищому рівні соціального розвитку, яка є "особливою". У цьому виявляється тяжіння до синкретичного, міфологі-

чного типу свідомості, коли людина не відокремлює себе від соціуму. Регіональні міфічні звернення "обслуговують визначену ідеологію", такий міф є "інструментом політики" [Нагорна Л. П. Регіональна ідентичність: український контекст.— К. : ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. — С. 224], використовуваним для консервації або створення суспільства з певними характеристиками; за ним стоїть ідеологія чи соціальна мораль, котрим він служить.

Серед робіт, прямо присвячених проблемам побудови політичних регіональних міфів, варто назвати й дослідження В. Нечаєва, який характеризує регіональний міф як "соціально оформлене та специфічним чином забарвлене уявлення про регіон як про унікальну територію. Унікальність може виявлятися шляхом апелювання до історичного, географічного, економічного, культурного та іншого статусу території" [Нечаев В. Д. Региональный миф в политической культуре современной России. — М. : Изд-во Института Африки РАН, 1999. — С. 135]. Отож, локально-регіональні міфи — це міфи в межах певного регіону країни, які віддзеркалюють політичну та соціокультурну специфіку цього регіону. Відбувається ніби проекція в область культури типових переживань власної ідентичності представниками сучасних регіональних спільнот. Що призводить до перетворення штучно створеного на запити масової свідомості міфу на органічно єдиний комплекс уявлень "про себе самого". Цю рису помічає Р. Барт: "міф полягає у тому, що культура перетворюється на природу, або, принаймні соціальне, культурне, ідеологічне перетворюється на "природне" [Барт Р. Мифология сегодня // Система Моды. Статьи по семиотике культуры. — М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. — С. 474].

Таким чином, при визначенні регіонального міфу необхідно відштовхуватись від найбільш близької для місцевого менталітету політичної ідеології, враховуючи при цьому і регіональні особливості. Можливо, дослідження регіональних міфів вплине на культурну ситуацію сучасної України, мешканці певних регіонів якої, сприймають інші території, як "землі де мешкають дракони"¹.

М. М. Суч, ст. викл., НДУ, Ніжин
mykolasych@ya.ru

СОЦІАЛЬНО-КОМУНІКАТИВНА ПРИРОДА ТВОРЧОСТІ

Творчість є одним із найскладніших соціальних феноменів, дослідження якого вимагає постійного оновлення та вдосконалення відповідних методологічних засобів дослідження. Відомі онтологічний, гносеологічний, соціально-філософський, етико-естетичний, феноменологічний, психологічний та інші, у тому числі конкретно-наукові підходи. Серед зазначених методологічних засад для пізнання творчості соціально-

¹ На середньовічних мапах так позначали невідомі землі за межами Ойкумени.

філософський залишається найменш дослідженим, але, на нашу думку, найбільш перспективним. Суб'єктивізація, психологізація і когнітивізація творчого феномена, редукція творчості до рівня "креативності" знаходиться в літературі обґрунтовану критику, у тому числі у самому ж середовищі психологів і науковців, як вітчизняних, так і зарубіжних. Зняття "зачарованості" психологізаторським підходом може бути здійснене активізацією пошуків у галузі соціальних наук і формуванні відповідного соціально-філософського базису. Але методологія соціально-філософського дослідження творчості ще недостатньо відпрацьована, єдиних орієнтирів і принципів, попри значну зацікавленість темою, поки що немає. Це і визначає актуальність постановки названої соціально-філософської проблеми.

Багатьма авторами підкреслюється необхідність подолання одномірності традиційного вульгарно-матеріалістичного підходу, що виявлявся у прямолінійному "діяльнісному" та "економічному" ("трудоному") тлумаченні феномена творчості. Комунікативна дія (Ю. Хабермас) в сучасному суспільстві концентрує в собі не менш потужний креативний потенціал, ніж дія предметно-перетворююча. Основні передумови творчості формується зараз у середовищі суспільної комунікації (І. Дубина). Інформатизація суспільства, всеохоплюючі соціально-комунікативні процеси вимагають іншого погляду на соціальну природу творчості. Тому так зване "субстанційне" бачення творчості має бути лише одним із аспектів, а не загальнофілософським принципом дослідження. Базовим щодо розуміння творчості, на нашу думку, має стати соціально-гуманістичний підхід (Г. Батищев, І. Гераїмчук, Б. Новіков та ін.). Але при цьому не можна втратити й ті позитивні здобутки, які були напрацьовані у просторі радянської філософії 60–80-х рр., де дослідження феномена творчості було поставлене як одна із перспективних соціальних проблем.

Складність побудови соціально-філософської методології обумовлена тим, що соціальність як така знаходить своє вираження у формі багаторівневої системи зі складними соціально-функціональними зв'язками. Вирішити це питання можливо лише залучаючи сучасні системні, у тому числі соціально-синергетичні методи. Соціальне, у широкому розумінні цього терміна, має складну організацію, структуру і специфічні формотворення, які постають у дійсності як загальнолюдське (родове), історичне, культурне, суспільне (конкретне суспільство), колективне, групове, комунікативне, дуальне (Я – Ти), мислительно-діалогове, рефлексивне, соціально-просторове, соціально-інформаційне, ноосферне і, нарешті, духовне існування людини. "Соціальність" у даному випадку, виступає як єдиний методологічний об'єднуючий принцип для цілого ряду споріднених суспільних феноменів.

Перш за все, не можна забувати, що здатність до творчості є загальнолюдською, родовою якістю людини. "Геніальність", талановитість кожної людини є фундаментальною потенцією, "ентелехією", що дана їй від народження як генетична мітка і покликана нагадувати про належність

індивіда до цілісного людського роду, бути пересторогою від надмірного захоплення своєю окремішністю, "порожньою суб'єктивністю". Будучи базовими елементами родових сутнісних сил людини, генетичні задатки, здібності і потреба в творчості роблять людину повноцінною, гармонійно розвиненою особистістю, спрямованою на продуктивну самореалізацію в соціальному просторі. Творча особистість є вищим рівнем актуалізації соціальної природи індивіда. У той же час, творчість є основною формою автокомунікації особистості зі своїм суспільно-родовим началом.

Для пізнання феномена творчості принципово важливим є розуміння "дуальної" організації людської свідомості, комунікації і дії. Предметно-перетворююча діяльність людини формується на основі її базисної соціальної настанови, представлені, передусім, у тривіальній комунікативній формі "Я – Ти". Намагання видалити із творчості цей первинний гуманістичний (родовий) базис і перетворити її на одномірну "суб'єкт-об'єкту", а ще гірше – "суб'єкт-предметну" (пізнавальну і т. п.) взаємодію, призводить до повної втрати власне творчого змісту такої діяльності. Справа у тому, що "Я" завжди здійснює творчий акт, будучи визначеним і актуалізованим перед інстанцією (іпостассю) "Ти" у системі всіх зазначених нами соціальних вимірах особистості.

Творче мислення людини має глибинну соціальну природу, тому що завжди постає у формі внутрішнього діалогу, "діалектики", у якій творче відкриття здійснюється на межі стикання різнорідних ідей, які представлені різноавторством, плюралістичністю внутрішньої суб'єктивності людини (В. Біблер, Г. Буш, Ф. Михайлов). А цей внутрішній діалог є сутнісним розвитком комунікаційного діалогу особистостей у взаємній творчій соціальній взаємодії. Продуктивно-рефлексійний базис творчого мислення, у якому й формуються основні передумови здійснення творчого акту (І. Семенов, С. Степанов, М. Мамардашвілі), є наслідком і породженням глибинної соціальності людського інтелекту і розуму. У цьому відношенні важлива постановка питання про першочергове дослідження соціально-особистісного фактора у будь-якій формі творчості, у тому числі – науковій діяльності (Я. Пономарьов, М. Полані, М. Ярошевський).

Сучасну науку неможливо уявити інакше як глобально-ноосферне, соціально-технологічне і соціально-інформаційне явище. Але в основі цієї глобальної архітектоники знаходиться тонка "правутина" соціально-творчої комунікації, атомарним фактом буття якої є реальне творче спілкування, що представлене у потужній і продуктивній комунікативній формі "Я – Ти". Наукові відкриття сьогодні здійснюються у соціальному просторі науково-дослідницьких колективів, наукових шкіл, "незримих коледжів", освітньої комунікації (учитель-учень), глобальної комунікації в мережі "Internet" і т. п. Одночасно саморозвиток творчої особистості в сучасному світі відбувається в надзвичайно складній системі координат соціального простору і часу, тобто в мінливому і динамічному соціальному хронотопі. Тому потрібно поглиблювати дослідження соціального фактора науково-творчих процесів, враховуючи величезний соціально-економічний ефект від оптимізації актуальних соціально-новаційних процесів.

ІНТЕРАКТИВНІ РИТУАЛИ В ТЕОРІЇ РЕНДАЛА КОЛІНЗА

Створюючи власну концепцію інтерактивних ритуалів, Колінз синтезує теорію колективних ритуалів Дюркгейма та концепцію ритуалізації щоденних мікро-інтерацій Гофмана. З "Елементарних форм" Дюркгейма Колінз запозичує фізичні (тілесні) взаємодії та емоційний стан продуктивності символічних форм, які підтримують групову солідарність. Відповідно до моделі французького дослідника, Р. Колінз визначає внутрішню структуру інтерактивного ритуалу, як сукупність наступних конститутивних елементів: фізична присутність не менше ніж двох людей; уявлення про межі взаємодії, що відокремлюють учасників від не учасників інтеракції; загальний фокус уваги, яка повинна бути сконцентрована на об'єкті чи поведінці, а також уявленні про те, що і увага інших звернена до них; загальний емоційний стан, що характеризується інтенсивністю. Саме ці структурні компоненти інтерактивного ритуалу, умови, що визначають його реалізацію.

В теорії Коллінза ритуали існують на двох рівнях: макрорівні (тут дослідник виділяє їхню структуру, основні елементи, умови та механізми їх реалізації) і макрорівні (ланцюжки інтерактивних ритуалів – як елементи, що обумовлюють і підтримують макроструктури) Однак, акцент робиться на мікроситуації. Саме цей принцип був запозичений Коллінзом у Гофмана. Останній писав: "існують не люди і їхні моменти, а моменти і їхні люди" [*Гофман І. Інтерактивний ритуал*]. Колінз перефразував попередника таким чином: "не індивіди та їх інтеракції, а інтеракції та їхні індивіди" [*Колінз Р. Ланцюги інтерактивного ритуалу*]. Ідея, що ситуація має свої закони та механізми, яким підкоряє учасників, була розпрацьована ще Гофманом. Однак існує суттєва відмінність між поглядами вищезазначених дослідників. Для Гофмана індивід уявлявся таким, що лише залежить від ситуації, але одночасно відіграє в ній активну роль – керує враженнями, презентує себе, визначає баланс та рівновагу сил і рівновагу інтеракції разом з іншими учасниками. Колінз більш радикальний в своїх поглядах. Для нього індивід – продукт ситуації, попередніх інтерактивних ритуалів, оскільки в кожную нову інтеракцію він привносить сукупність характеристик, ресурсів, що були набуті в попередніх взаємодіях. Для Р. Колінза значення має не тільки актуальна ситуація інтеракції, але і сукупність попередніх, крізь які пройшов індивід і отримав унікальний досвід, що складає його індивідуальність, особисту і соціальну, що обумовлює його наступну траєкторію взаємодій. Саме в цьому полягає одна із ключових відмінностей концепції Коллінза від його попередників, Дюркгейма та Гофмана. Для Дюркгейма ритуал, як релігійна дія, уявляється дискретною практикою, що відбувається в певний, сакральний час, час відтворення обумовлене традицією [*Дюркгейм Е.*

Первісні форми релігійного життя]. Аналіз Гофмана був організований навколо інтеракції, її внутрішньої структури і ритуальної організації, але не виходив за межі певної ситуації, вибудовуючи ланцюг інтеракцій і демонструючи їхню наступність (спадкоємність). В теоріях попередників Колінза відсутнє розуміння про поняття, що зображує спадкоємність інтерактивного досвіду в аспекті формування індивідуальної структури взаємодій, в яку включений кожний новий інтерактивний ритуал.

Порівнюючи концепції Дюркгайма, Гофмана і Колінза, бачимо, що джерелом соціальної організації є макрорівень, який не зводиться до мікрорівня, однак, є домінуючим над ним. У Гофмана інтеракція має свої закони, але вона виходить з ширшої структурної реальності, яка є першопочатковою для неї. Як зауважував Гофман: "Особисто я вважаю суспільство первинним в будь-яких відносинах, а будь-яку участь в них індивідів – вторинною..." [Гофман І. Інтерактивний ритуал]. Колінз вивів індивіда за рамки поодинокі інтеракції. Показав як індивід переміщується із однієї ситуації в іншу, як саме інтеракції формують його мотивацію, інтерактивні ресурси і, тим самим, соціальну привабливість, як формується "індивідуальна макроструктура". Колінз ввів поняття "ланцюжків інтерактивних ритуалів", що дозволили досліднику пов'язати мікро- і макрорівні соціальної реальності і відобразити перехід явищ макрорівня в феномени макрорядку.

В концепції Колінза є спірні моменти. Особливо його дискусійним є його мікрорівневий екстремізм. Однак, беззаперечною перевагою і гідністю теорії є евристичний потенціал моделі інтерактивного ритуалу. Її унітарність і можливість дослідження макроструктур через мікрофеномени інтеракції, які досліджуються.

Е. С. Соколов, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
sokoloves@inbox.ru

ВОЙНА И ТЕРРОРИЗМ: К ВОПРОСУ ДЕМАРКАЦИИ

На постсоветском пространстве теоретическое рассмотрение терроризма проблематично в силу ряда причин:

- высокой степени ангажированности большинства работ, обусловленной, прежде всего, тем, что пишутся они в связи с внешним по отношению к собственно научной логике политическим заказом;
- травматичности предмета исследования, сложности удерживать эмоционально нейтральный тон;
- отсутствия признанных хоть сколько-нибудь крупным научным сообществом концепций и дефиниций, необходимостью всякий раз "начинать сначала"; причем совершенно неочевидно ведь, где, собственно, искать это начало (впрочем, можно было бы сказать более общим образом, что проблема заключается в фактическом отсутствии исследовательских сообществ как таковых в социальных и гуманитарных науках);

- объективной сложности (а, как правило, невозможности) проведения эмпирических исследований.

Возможно, область, в которой, пусть с некоторой натяжкой, можно говорить о содержательной дискуссии – очерчена вопросом "Является ли терроризм формой современной войны?" Отрицательный ответ на этот вопрос, обоснование которого предлагается в настоящей работе, не следует, однако, понимать, как возможность разведения рассмотрений войны и терроризма. Речь идет о необходимости уточнения понятий.

В статье "Партизанская война" (1906) В. И. Ленин пишет "вооруженная борьба, которую ведут отдельные лица или группы лиц [...] не называется анархизмом, терроризмом, если связана с восстанием" [*Ленин В. И. Партизанская война // Ленин В. И. Полн. собр. соч. – М., 1960. – Т. 14. – С. 4, 5*]. Любые средства, любые формы борьбы должны рассматриваться, в соответствии с марксистским методом, исторически. Террористические действия (а говоря о партизанской войне, Ленин имеет в виду случаи убийства чиновников, "экспроприации" казенных средств и т. д. во время первой революции) могут квалифицироваться как тактическое действие партизана или революционера (если организованная в "большие сражения" гражданская война в данный момент невозможна, но действие "связано с восстанием", является средством в революционной борьбе, имеет конечной целью захват власти) либо же террориста (действия не только неорганизованные, но и дезорганизующие).

Имеет смысл актуализировать это различие – рационально организованное действие, связанное с определенной (скажем, революционной) ситуацией, инструментальное по отношению к целям партии, по сути своей массовое, включенное в общую логику борьбы, или сингулярное насилие чистой акции.

Этот определяющий критерий может быть дополнен за счет "Теории партизана" К. Шмитта. Террорист не только "оторван от почвы", его иррегулярность не соотносится с регулярностью "заинтересованного третьего лица", даже опираясь на нее (получая, скажем, деньги, оружие, медикаменты или инструкторов), террорист тем не менее не находит в ней легитимирующей инстанции. Эта иррегулярность, следовательно, принципиально криминальна. Если организованный партизан, боец Сопротивления, уравнивается Женевскими конвенциями 1949 г. с регулярным солдатом, то террорист всегда остается преступником. Скажем сильнее, он настолько дегуманизируется, что предстает своего рода Абсолютным Преступником. Именование террористом оказывается редукцией – снятием исторического и политического контекста, что означает запрет рефлексии, запрет на установление причинно-следственных связей. Террорист, тем самым, становится фигурой исключенной из мира, трансцендентной ему – скорее сатаной, чем человеком [см. об этом, например: *Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 г. глазами французских интеллектуалов. – М., 2003.*

– С. 23–46]. Террорист редуцируется к террористическому действию, отрицательная оценка которого сегодня становится нерелефлексивной очевидностью. Именно эту редукцию Ленин помогает нам преодолеть, увидев за формой действия две возможных позиции.

Если понимать войну как "продолжение политики другими средствами", а политическое действие как "присвоение своего рода монополии на доступ к средствам легитимного распоряжения способами видения мира" [Бурдье П. Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bourdieu.name/content/burde-pole-politiki-pole-socialnyh-nauk-pole-zhurnalistiki>], то, кажется, придется согласиться с тем, что действие террориста не является политическим. Война – сложный социальный ритуал, для которого признание противника конститутивно; политика, даже революционная, предполагает вхождение в поле легитимного (конечно, признание "новой регулярности" может получать разное правовое оформление – оно может осуществляться даже и в отрицательной форме, как, например, в случае запрета политической партии). Террористическая организация, однако, это не партия. Террорист не стремится войти в поле политического, не стремится к осуществлению новой регулярности, у него нет политических целей, инструментом достижения которых был бы террористический акт. Как пишет Ж. Бодрийяр, "мы как нельзя дальше отошли от идеологии и политики. Энергия, которая питает террор, не имеет причины, не может быть понята в рамках никакой идеологии, даже идеологии исламизма. Эта энергия не нацелена больше на изменение мира" [Бодрийяр Ж. Дух терроризма. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inosmi.ru/untitled/20011106/142061.html>]. Действительно:

1. Террорист действует в условиях абсолютного материального превосходства противника. Он не может ждать и не ждет никакого удачного "момента", "революционной ситуации".

2. Он, следовательно, действует, не надеясь на победу, часто просто самоубийственно. И, соответственно, победа для него – только лишь в успехе конкретного акта, становящегося самоцелью.

3. Поддержка населения, необходимая революционеру и партизану, террористу не нужна. Террористическая организация может быть многочисленной, но действие террориста остается по сути одиночным. Он восстает именно как единичность, как субъективность, как иррегулярность. Обрети террорист регулярность, он тут же был бы уничтожен.

Д. Л. Степанюк, асп., НУБіП України, Київ
lalalafee@ukr.net

ПРАВО ЯК НАСИЛЬСТВО ТА НАСИЛЬСТВО ЯК ПРАВО

Завдання критики насильства можна викласти як вияв її відношення до права і справедливості. Адже певне явище, хай би яку дію воно чи-

нило, перетворюється на насильство у точному сенсі цього слова лише тоді, коли зачіпає моральні питання. Царину цих питань визначають поняття права та справедливості.

Стосовно першого з них, очевидно, що саме мета та засоби її досягнення утворюють фундаментальну умову будь-якого правопорядку. Окрім того – шукати насильство варто передусім у сфері засобів, а не цілей. Коли насильство є засобом, то мірило для його критики видається простою даністю. Воно напрошується в питанні, чи стає насильство в кожному окремому випадку засобом для досягнення справедливих або несправедливих цілей.

Широкий напрямок філософії права: природне право настільки ж не вбачає проблеми у використанні насильницьких засобів задля справедливих цілей, як людина у "праві" рухати своє тіло в напрямку бажаної мети. За цими поглядами (що стали ідеологічним підґрунтям тероризму під час Французької революції), насильство є природним продуктом, сировиною, використання якої не створює жодних проблем, хіба що коли насильством зловживають задля несправедливих цілей. Якщо, за державною теорією природного права, особистість зі свого боку відмовляється від будь-якого насильства на користь держави, то це відбувається за умови (яка, наприклад, чітко визначається Спінозою у його "Теолого-політичному трактаті"), що кожний перед укладанням цієї раціональної угоди, за власним бажанням де-юре чинить насильство, яке де-факто перебуває під його орудою.

Популярна дарвіністська філософія неодноразово демонструвала, який малий крок відділяє цю природознавчу догму від ще грубішої філософії права, згідно з якою насильство легітимне вже тим, що воно відповідає майже усім природним цілям. Ця природно-правова теза про насильство як природну даність є діаметрально протилежною позитивно-правовій, що вбачає в насильстві певне історичне утворення. Якщо природне право може судити про будь-що чинне, тільки критикуючи його цілі, позитивне судить про кожне нове право, спираючись лише на критику його засобів. У той час як справедливість утворює критерій для цілей, законність постає критерієм для засобів. Ця антитеза жодним чином не заважає обом школам об'єднатися у спільній засадничій догмі: справедливі цілі можуть досягатися узаконеними засобами, а узаконені засоби – вживатися в ім'я справедливих цілей.

Природне право намагається "виправдати" засоби справедливими цілями, позитивне право натомість – "гарантувати" справедливість цілей завдяки узаконеному виправданню засобів. Ця антиномія виявиться нерозв'язною, якщо спільне догматичне припущення є хибним, якщо узаконені засоби, з одного боку, і справедливі цілі, з іншого, перебувають у нерозв'язній суперечності. А суперечність не вдасться розв'язати, допоки триватиме цей кругообіг і не буде встановлено незалежних критеріїв як для узаконених засобів, так і для справедливих цілей.

Що стосується питання про правомірність певних засобів, що являють собою насильство, то позитивна теорія права провадить принципо-

ве розрізнення між видами насильства, незалежно від випадків його застосування. Йдеться про розрізнення між історично визнаним, так званим санкціонованим, і несанкціонованим насильством. Якщо встановлений позитивним правом критерій оцінки правомірності насильства можна проаналізувати за його сенсом, то сфера його застосування підлягає критиці стосовно її цінності. Для цієї критики слід відшукати позицію поза позитивною філософією права, але й поза межами природного права. Сенс поділу насильства на законне та незаконне не є очевидним. Позитивне право вимагає від усіх форм насильства доказів історичності його походження, які за певних умов містять санкції й легітимізують його. Оскільки визнання правового насильства найбільш відчутно дається взнаки у принципово безопірному схиланні перед його цілями, наявність чи нестача загального історичного визнання цих цілей закладають ґрунт для гіпотетичного розрізнення насильств. Ті цілі, яким бракує цього визнання, називають природними, інші – правовими. Різноманітні функції насильства, в залежності від правових чи природних цілей, найясніше простежуються на тлі конкретних правових відносин. Можна сформулювати загальну максиму сучасного європейського законодавства: усі природні цілі обов'язково вступатимуть в суперечність із юридичними, якщо будуть реалізовуватися з більшою чи меншою мірою насильства. Інтерес до монополізації насильства щодо окремих осіб вражаючим чином пояснюється, швидше, намірами зберегти саме право, а зовсім не правові цілі. Насильство, коли воно не опиняється в руках відповідного права, становить для нього небезпеку, і геть не через цілі, яких воно домагається, а через самий тільки факт свого існування поза правом.

Погрозливим постає насильство, котрим право намагається заволодіти сьогодні в усіх сферах діяльності, відбираючи його в індивідів, і навіть у мить своєї поразки це насильство викликає симпатію мас, спрямовану проти права. Функція, яка визначає насильство як небезпечне для права найясніше має проявитися там, де навіть за нинішнього правопорядку йому ще дозволено розгорнутися. Перш за все це трапляється у класовій боротьбі, у формі гарантованого права трудящих на страйк. Однак, у праві на страйк робітництву зовсім не надається право вчиняти насильство, а скоріш можливість уникнути насильства, опосередковано здійснюваного працедавцем. Право на страйк – з погляду робітництва, що виступає проти держави, – є правом ужити силу задля провадження в життя певних цілей. У ситуації всезагального революційного страйку робітники звжиди спираються на власне право на страйк, що держава характеризує як зловживання, вдаючись до надзвичайних заходів. Держава визнає насильство, до цілей якого, як цілей природних, вона ставиться подеколи байдуже, а втім, коли справа стає серйозною (всезагальний революційний страйк), готова вороже їм протистояти. Отже, навіть та поведінка, що призводить до користування правом, може за певних обставин тлумачитися як насильницька.

Можливість існування воєнного права спирається на ті самі об'єктивні протиріччя правової ситуації, як і у права на страйк, а саме: суб'єкти

права санкціонують насильство, цілі якого для них залишаються природними, а тому в вирішальний момент вступають у конфлікт з їхніми власними правовими чи природними цілями. Щоправда, воєнне насильство, як насильство розбійницьке, безпосередньо скероване на свої цілі.

Якщо військове насильство можна визнати першопочатком та прообразом усіх форм насильства, спрямованого на природні цілі, то будь-якому подібному насильству притаманний законотворчий характер. Цей висновок пояснює вищезгадану тенденцію сучасного права – відібрати принаймні в окремої особи як у суб'єкта права насильство в усіх його формах, нехай і скероване лише на природні цілі. Держава побоюється такого насильства саме через його законодавчий характер, оскільки вона повинна вбачати у ньому законодавче тоді, коли зовнішні сили примушують визнати їхнє право на проведення війни, а класи- на оголошення страйку.

А. Г. Супрун, канд. філос. наук, доц., НУБІП України, Київ

ФОРМУВАННЯ НОВИХ КОНТЕКСТІВ СВОБОДИ В СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ УМОВАХ СЬОГОДЕННЯ

Категорія "свободи" – це важлива ланка процесу суспільного симбіозу. Вона стала центральною темою наукової (зокрема публіцистичної та есеїстичної) спадщини багатьох вчених. Крізь призму зіставлення соціологічних констант і модерної філософії права, економічних статистик і культурологічних спостережень осмислюються ідеологічні джерела, з яких формувалося основне підґрунтя новітніх світоглядних порозумінь.

Тематика даної статті присвячена аргументованому викладу тез про історичні й культурно-правові особливості взаємозв'язків політичних і економічних доктрин з потенційними можливостями індивідів щодо здійснення своїх громадянських та приватних актів свободи.

Згідно аналітичної дефініції поняття свободи (зокрема, за Ф. Опленгаймом), жоден член спільноти не є абсолютно вільним, як і неможливо, аби особа цілковито позбавлялася волі. Необхідність досліджувати значення, властиві свободам, очевидна, як очевидно й те, що істота свободи у властивому сенсі не полягає у виборчому праві чи відсутності примусу. Існує декілька різновидів свободи, зокрема, "реальні" й "формальні".

Очевидним є той факт, що постмодернізація культурного життя внесла свої корективи в соціально-філософські, філософсько-правові концепції укладання оптимальної формули істинної свободи. В міру того, як зростає рівень життя щораз більшої частини народних мас, як технічна й адміністративна раціональність заступає авторитет традиції, сім'ї або грошей, вкорінюються процедури виборчого й представницького суперництва, зникає смуток за минулим устроєм та стихають революційні неспокої.

Якщо розуміти свободу в значенні "здатності", то, звичайно, сучасна людина має більше джерел для самореалізації. Якщо ж до цього додати

розуміння "свободи" в сенсі ідеологічно-політичному чи економічному, то воля особи повинна обов'язково співвідноситися з домінуючими впливами потреб, що рухають спільнотою. Виникає ризик, що вона буде обмеженою зобов'язаннями і стане в'язнем спільної раціональності.

В сучасному суспільстві економічна діяльність охоплює простір, в якому більшість людей не є вільними. Небезпечно й недоцільно обмежувати теоретичне розуміння категорії свобода індивіда економічними орієнтирами. В такому випадку, страждає особисте життя, приватність особи. Включаючись у ритм економічних відносин, індивід здобуває ступінь матеріальної незалежності, але не ступінь повноцінної незалежності у своєму особистому виборі.

Сучасна людина не є новою в межах постмодерного сьогодення, а такою, що створює інституції, які будуть вільні щодо суспільства, шануючи його права і критикуючи недосконалості, і, яка буде бажати права й отримувати його задля пошуків правди й власного спасіння, навіть у поєдинку, тобто через визволення, вивільнення та соціальну боротьбу.

Легковажність виховного значення інституцій щодо сучасної людини, породило масовий кіч у смаках середнього класу, вульгаризувало медіальний простір. Молоде покоління змушене вибирати в умовах, коли його свідомість не має зв'язку з історичним, етнічним, родинним минулим. Лише мізерний відсоток індивідів здатен збалансувати й розвинути позитивне навантаження, що несе сучасна свобода.

Бурхливий розвиток європейської історії та постмодерністська ситуація сьогодення дозволили вести мову про встановлення нової фази комунікативного порозуміння індивіда з індивідом, особи з спільнотою, громадянина з державою, який буде визначальним для майбутнього розвитку суспільства.

І. М. Сухонос, студ., КНУТШ, Київ

ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА КОНФЛІКТОЛОГІЇ Л. КОЗЕРА І Р. ДОРЕНДОРФА

При порівнянні конфліктології Л. Козера і Р. Дорендорфа, слід почати із того, що Р. Дорендорф вважає, що в кожному суспільстві наявні характерні чинники, які допомагають вирішити конфлікт. Найбільша можливість належить регуляції конфліктного середовища, що локалізується в межах будь-якої галузі. Для вдалої регуляції конфлікту вчений подає три особливі обставини:

По-перше, наявність цілісних орієнтирів, де кожна зі сторін конфлікту повинна визначити присутність конфліктної ситуації. Іншими словами, регулювання конфлікту неможливе, якщо одна сторона заявляє, що протилежна сторона (опозиція) не має права на існування, або нехтує позиціями і правилами гри.

По-друге, надто важливим моментом в регулюванні конфлікту є ступінь організації двох сторін. Чим більше організованими є дві сторони,

тим легше досягнути домовленості, компромісу, виконання умов договору. І навпаки, дифузний характер інтересів не дозволяє врегулювати конфлікт.

По-третє, конфліктуючі сторони повинні домовитись відносно встановлення правил гри. Дані правила повинні являти собою рівність можливостей для кожної зі сторін.

Застосування Р. Дарендорфом конфліктного підходу до аналізу внутрішньо-політичних конфліктів в окремій державі повинно проводитись з врахуванням уваги вченого до існування в державі еліти влади, прошарку функціонерів, які діють від імені і в інтересах влади. Його аналіз дає можливість розглядати суспільство як безліч конкуруючих між собою соціальних асоціацій, кожна з яких наділена певною кількістю влади, що не дає можливості її узурпації і зосередження в одному інституті. Конфлікти відбуваються в різних асоціаціях і в різний час, що обмежує їх вплив.

Якщо Р. Дарендорф в своїй критиці функціонального підходу відштовхувався від ідей К. Маркса і М. Вебера, то Л. Козер – один з визначніших представників аналітичної теорії конфлікту будував свої аргументи, базуючись на положеннях Г. Зіммеля.

Основна ідея американського вченого полягала в спробі обґрунтування позитивних функцій конфлікту, його доцільності у підтримці і оновленні життєдіяльності суспільних систем. В кожній суспільній системі, що складається з різноманітно взаємопов'язаних частин, помічається відсутність рівноваги, консенсусу, стабілізації, а натомість досить часто помітно напруженість, конфліктні інтереси.

Л. Козер пропонує кілька суджень відносно умов, за яких конфлікт спричинює дезінтеграцію та розпад системи, головна увага вченого прикута до з'ясування умов, за яких конфлікт зберігає або відновлює інтеграцію системи, дає поштовх до стабільності і адаптацію до нових умов, іноді цілком невідомих. У цій площині американський дослідник аналізує причини виникнення конфлікту, його тривалість.

Підтримуючи концепцію "позитивно-функціонального конфлікту", Л. Козер подає своєрідну дефініцію конфлікту "як боротьбу за цінності, претензії за певний соціальний статус, владу і недостатні ресурси, боротьбу, в якій метою конфліктуючих сторін є не лише здобуття або знищення суперника" [Coser L. The Function of Social Conflict. – N. Y., 1956].

Існує два типи конфлікту: "реалістичний" та "нереалістичний". Структура реалістичного конфлікту поєднує в собі окремі індивіди, групи осіб, як найефективніший спосіб досягнення мети. Якщо індивіди знайдуть спосіб досягти мети своїх бажань без конфлікту, вони ніколи не вступатимуть у конфлікт. Але нереалістичні конфлікти служать способом послаблення накопиченої напруги або для підтвердження власної ідентичності. Такі конфлікти характеризуються відкритим вираженням ворожості, звинуваченням. Це найчастіше конфлікти на етнічному рівні, коли для підтримки внутрішньої стабільності і збереження ідентичності нехтує, а іноді провокує новий конфлікт [Coser L. Continuities in the Study of social conflict. – N. Y., 1967].

Л. Козер вважав, що причини конфліктів слід шукати в умовах, при яких існуюча система починає втрачати легітимність в очах її підданих. Відмова в законності існуючій системі виявляється результатом дії у таких структурних змінах, як, наприклад, можливості відкрито виявляти незадоволення в межах даної системи, рівнем мінімальної взаємної лояльності, необхідної для збереження єдності системи, і рівнем допустимої в системі мобільності. У своєму дослідженні вчений намагається виявити умови, за яких конфлікт впливає на зміцнення або послаблення групової організації. Для цього він поділяє конфлікти на зовнішні і внутрішні.

Зовнішній конфлікт впливає на зміцнення групової ідентичності. Л. Козер зазначав, "що такий конфлікт сприяє самоусвідомленню членами групи своєї належності до неї завдяки появі конкурентної групи, з якою дана група себе порівнює" [Coser L. The Function of Social Conflict. – N. Y., 1956. – P. 16]. Це також впливає на зростання внутрішньої участі, (партисіпації) в житті групи. Якщо внутрішня єдність групи до моменту виникнення конфлікту є досить низькою, конфлікт може лише прискорити її дезінтеграцію. Правомірним можна визнати твердження Л. Козера про те, що конфлікт буде більш гострим, коли його учасники боротимуться не за свої інтереси, а за інтереси групи, коли вони знатимуть, що їхні дії є морально виправдані в ім'я якоїсь загальної мети.

Підсумовуючи основні положення концепції Л. Козера, зазначимо, що вона, як і концепція Дарендорфа, не є остаточно завершеною і сформульованою. Але концепція Л. Козера в доповненні до моделі Р. Дарендорфа є незмірно важливою при проведенні політологічного аналізу конфліктів, а також при визначенні їх впливу на підтримування стабільності політичних систем. Загальний висновок Л. Козера про те, що конфлікти за певних умов призводять до пристосування, зростання адаптивності системи, вказує на те, що вони є нормальним явищем суспільного життя. Таким чином, в суспільстві повинні вироблятися відповідні політичні механізми їх регуляції.

А. В. Ткаченко, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса
animys666@gmail.com

ИДЕЯ ПРЕРЫВАНИЯ ВРЕМЕНИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ СОЗНАНИИ

Проблема восприятия исторического времени оказывается достаточно значимой для сегодняшнего момента в развитии гуманитаристики. Историческая наука говорит о конфликте истории и памяти, о перезагрузке представлений о восприятии истории в целом. В философии присутствуют различные вариации на тему "конца истории", в массовом сознании ширятся увлечения идеями от конца света до наступления новой эры, которая породит новую "породу" людей. Это актуализирует обращение к переживанию исторического времени в различные эпохи – ведь на фоне других времён собственное предстаёт под новым углом зрения.

В этом контексте нам показалось любопытным обращение к такому феномену, как "прерывание времени" в средневековом сознании, даже конкретнее – в средневековом народном сознании. Парадокс заключается в том, что мы привыкли воспринимать средневековое время исключительно линейным. Вместе с тем средневековые источники дают нам многочисленные примеры "выпадения" из исторического времени.

Принято считать, что средневековое понимание исторического времени является детищем Блаженного Августина. И действительно, доля истины в этом есть: именно он, в конце-концов, и предложил идею "линейного" времени, т. е. времени, которое имеет начало и конец. Эту же концепцию он применил и к историческому процессу. В итоге, мы получили такую себе схему бытия: Сотворение мира → Человеческие жизни → Страшный суд, т. е. конец света. Эта схема восходит к Откровению Иоанна.

Однако, как оказалось, такая схема не является безусловной и единственной для средневекового сознания. Речь идет о прерывании этой схемы. Под прерыванием имеется ввиду желание выйти ЗА пределы времени, не в его начало, не в конец, а именно за пределы. В данном контексте мы не анализируем представления о конце света, составлявшие основу исторического чувства средних веков, а ищем именно варианты прерывания времени, выпадения за его пределы в пространство без событий. Анализируя источники по истории западноевропейского средневековья, мы находим множество вариантов прерывания истории, как в фольклоре, так и в различных социальных движениях.

Для начала рассмотрим пример из фольклора. И в качестве примера возьмем средневековую поэму "Страна Кокань". "Страна Кокань" была записана, как принято считать, в XII веке. Поэма рисует нам некую страну, некое пространство, в котором текут молочные реки с кисельными берегами, гуси летают уже жареными, а на деревьях растут пироги. Здесь за труд наказывают, а за безделье платят зарплату [Селантьева О. Ю. Страна Кокань и Шлариффия во французской и немецкой литературах XVIII–XIX вв. : дис. ... канд. филол. наук. – М. : РГГУ. – С. 194–197]. В контексте нашей темы важно то, что это пространство *без событий*. Событиям здесь не место, а именно события составляют ткань истории. Специфику этого пространства можно ясно почувствовать, сравнив Кокань с новоевропейскими утопиями. Ключевым словом для определения волшебной страны является слово *наоборот*. В отличие от классических утопий, Кокань – это не построение **нового** идеального мира, это попытка вывернуть наизнанку существующий, прервав тем самым историческую связность, прервать обыденность. Важно и то, что в этом мире находятся люди с точно таким же сознанием, как и у нас. Они – это мы, только попавшие в страну Кокань, т. е. преодолевшие этот самый предел. Очень важно то, что Кокань, в отличие от классических утопий, – это не построение **нового мира**, потому что сам процесс построения идеального мира его жителями – это уже событие и именно поэтому там историческое время все же присутствует, пусть искаженное, пусть замедленное, но присутствует. В Кокани же события отсутствуют даже в таком варианте.

Далее мы рассмотрим варианты прерывания исторического времени в социальных движениях. В первую очередь, они связаны с таким явлением, как милленаризм. Милленаризм – это ожидание тысячелетнего царства Христа, которое будет существовать между Вторым Пришествием и Страшным судом. Согласно Откровению Иоанна Богослова Тысячелетнее царство предшествует Страшному Суду и подразумевает под собой период полного спокойствия, блаженства и духовности. Это мир живых людей, в котором не происходит событий. Яркие вспышки милленаристских ожиданий пронизывают всёсредневековье. Это мог быть и "пассивный" милленаризм – напряженное ожидание второго пришествия, как в суперпопулярной концепции Иоахима Флорского (XII–XIII в). Были и "активные" – так называемые апостольские движения XIII в., Мюнстерская коммуна XVI в. В контексте нашей темы важно, что это были движения, охватывающие массы народа, зачастую необразованного. Готовность следовать за проповедниками прерывания истории этого грешного мира говорит об укоренённости в головах средневековых людей представлений о возможности оборвать историческое время, выскочить за его пределы.

Очень важен именно тот факт, что Тысячелетнее Царство до Страшного Суда, потому что в этом случае само Тысячелетнее царство как бы находится на этом отрезке от Сотворения мира до Страшного Суда, а значит входит в эту схему бытия теоретически, но практически выпадает из нее по смыслу и по сути. Именно это и отличает концепцию милленаризма, как в прочем и Кокани, от понятия "вечности", т. к. "вечность" – это нечто самостоятельное, не включенное ни во что и события там отсутствуют по сути. А Кокань и милленаризм всего лишь являются примерами выхода за предел, т. е. находясь на отрезке времени, они, в то же время, по своей сути не подразумевают наличие исторического времени в внутри самих себя.

В связи с этим, можно предположить, что идея "предела" не принадлежит только пространству *интеллектуалов*, а является базовой характеристикой средневекового сознания в целом. Средневековое восприятие исторического времени парадоксально: с одной стороны оно жестко-линейно, с другой – "дыряво". Здесь мы бы хотели назвать это именно "дырявостью", а не "зернистостью" [*Каменских А. Рождение философии истории из духа эсхатологии // Эсхатос: философия истории в предчувствии конца истории. – Одесса : ФЛП "Фридман А. С.", 2011. – С. 32].*

Є. А. Товмаш, асп., КНУТШ, Київ
Tjvmash_ZH@ukr.net

СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ ВИДИ

В минулому і сучасному розвитку суспільства існують особливе явище із яким пов'язують свої надії багато поколінь людства. Цим явищем є

те, що окреслюється поняттям *відповідальності*. В ході історії поняття відповідальності по різному тлумачиться тими, хто бере його на озброєння. Одночасно не однаковий змісткладається в ідею відповідальності дослідниками цього явища.

Більшість філософських джерел вказує на те, що відповідальність – це поняття, яке характеризує міру відповідності поведінки особистості, групи, прошарку, держави наявним вимогам, діючим суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам. Відповідальність також витлумачується, як співвідношення обов'язку і міри його виконання суб'єктом. З етичної точки зору, як вищого типу філософствування *відповідальність* – це визначеність, надійність, чесність, усвідомлення і готовність визнати себе причиною своїх вчинків, готовність діяти раціонально для блага людей. Тут відповідальність скоріше не вина, це впевненість людини у своїх діях. Саме тому, відповідальність людини включає в себе особисту підзвітність, здатність діяти в рамках етичних норм на благо себе і суспільства.

Приймаючи такий зміст визначення категорії "відповідальність", ми насамперед, повинні виходити з ідеї, що відповідальність не можна зводити до одного з її різновидів: моральної, політичної, юридичної, професійної та ін. Більше того, ми зобов'язані звернути увагу на те, що особливим її проявом є соціальна відповідальність із її всіма різновидами.

Отже, соціальна відповідальність є родовим поняттям стосовно її різновидів. Найбільш суттєві риси та ознаки, які їй притаманні, властиві також її окремим різновидам.

Соціальну відповідальність потрібно визначати як обов'язок особистості оцінити власні наміри та здійснювати вибір поведінки відповідно до норм, що відображають інтереси суспільного розвитку, а у випадку порушення їх – обов'язок звітувати перед собою і суспільством та нести покарання.

Під соціальною відповідальністю можна розуміти дотримання суб'єктами суспільних відносин вимог соціальних норм, а у випадках безвідповідальної поведінки, що не відповідає вимогам норм чи порушує суспільний порядок, вони зобов'язані нести доповнюючий обов'язок особистого чи майнового характеру.

Поняття відповідальності у соціальному вимірі поєднує дві форми взаємодії людини і суспільства:

1) відповідальність як реакція суспільства на поведінку індивіда (суспільна відповідальність);

2) відповідальність як система відгуків індивіда на вимоги суспільства (особиста відповідальність).

Саме це підкреслює, що між суспільством та індивідом існує взаємозв'язок. З одного боку, суспільство покладає на індивіда обов'язок вчиняти соціально корисні вчинки, а з іншого – воно зобов'язано сприяти суб'єкту у здійсненні ним своїх прав та обов'язків та нести за це відповідальність.

Соціальна відповідальність інтегрально відображає співвідношення між особистістю та суспільством. Тут зазначимо, що соціальна відповіда-

льність є виразом всієї багатоманітності суспільних відносин та узагальнений вираз всіх форм відповідальності. Адже специфіка конкретних видів відповідальності обумовлена природою тих суспільних відносин, середина яких вони виникли та існують у власній якійсь визначеності.

З врахуванням викладеного вище ми можемо визначити соціальну відповідальність як взаємозв'язок між особистістю та суспільством, що характеризується взаємними правами та обов'язками з виконання приписів існуючих норм співвідношення та застосуванням різноманітних засобів впливу у разі її порушення.

У науковій літературі відсутня єдність думок про кількість видів соціальної відповідальності. Так одні дослідники вважають, що соціальна відповідальність складається з моральної та правової. Інші стверджують, що соціальна відповідальність існує у формі політичної, правової та моральної. Існує твердження, що до соціальної відповідальності потрібно відносити політичну, громадянську, партійну, виробничу, правову, моральну, сімейно-побутову. І, нарешті, пропонується класифікація, у якій об'єднуються всі ці види відповідальності, а також приєднується до них економічна, національна та державна. На наш погляд, найбільш чітко та аргументовано є наступна класифікація видів соціальної відповідальності:

- моральна відповідальність, яка існує, як суспільний осуд та соціальне відмежування від суб'єкта, що порушує чи ухиляється від виконання норми поведінки;
- політична відповідальність, яка призначена для забезпечення упорядкування політичної сфери суспільних відносин шляхом;
- корпоративна відповідальність, що відображається у осуді членами корпорації чи виразі недовіри порушнику;
- релігійна відповідальність, яка ґрунтується на регламентації, порядку відправлення релігійних культів та вірі у Бога;
- правова відповідальність настає, яка має активний характер, оскільки передбачає активний психологічний вплив на порушника аж до застосування примусового фізичного впливу.

Отже, соціальну відповідальність слід розглядати як принцип, що регулює взаємовідносини між людьми та наявність механізму регулювання, формування та зміцнення відповідних суспільних засад.

***В. В. Туренко, канд. філос. наук, доц. НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
onona.fil@ukr.net***

МЕДІЙНИЙ (МАС-МЕДІА) КОНТЕКСТ МАНІПУЛЮВАННЯ СВІДОМІСТЮ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Масова комунікація ніколи не залишалась поза увагою соціальної науки. У сучасній науці склались кілька парадигм вивчення мас-медіа. У спрощеному вигляді їх можна поділити на два варіанти: 1) всемогутні засоби масової комунікації, реалізуючи інтереси престижних соціальних

груп, тотально впливають на інертну і пасивну аудиторію, прищеплюючи їй бажані погляди, установки і звички; 2) мас-медіа обмежені системою соціальних інститутів, не втрачають своєї автономії, а тому здатні здійснювати лише частковий вплив на свідомість і поведінку публіки [Соціологія : навчальний посібник / за ред. С. Макєєва. – К. : Знання, 2005. – С. 222].

Варто звернути також увагу, що сучасній науці відомі такі напрямки висвітлення діяльності мас-медіа в добу глобалізації. Перший напрямок: критичний щодо глобалізації медіа. Його представники передусім розглядають глобалізацію ЗМІ як процес вестернізації, тобто поширення ними культурних зразків сучасного Заходу. Другий напрямок виник як альтернатива першому. Вчені, які належать до другого, підкреслюють, що процес споживання медіа матеріалами складний, неоднозначний. Зокрема, звертають увагу на явище декодування (особливого сприйняття інформаційних матеріалів) в різних етнічних, соціальних, вікових аудиторіях [Іванов В. Н., Назарова М. М. Массовая коммуникация и глобализация // Социс. – 2003. – № 10. – С. 24]. У зв'язку з діяльністю сучасних медіа аналітики вживають такі поняття як брак і надлишок інформації. Будь-яка діяльність людини в добу глобалізації здійснюється на базі використання інформації. Для суспільства сьогодні особливо важливим є завдання регулювання, збереження, передача, отримання і використання інформації [Еляков А. Д. Дефицит и избыток информации в современном обществе // Социс. – 2010. – № 2. – С. 107].

Брак і надлишок інформації відіграють особливу роль в процесі відбору і інтерпретації в ЗМІ подій, що відбуваються у світі. Сучасна соціальна наука досліджує наслідки цього явища для розвитку особистості, її ідентифікації і самореалізації. Особливо цікавим для вчених є вивчення маніпулювання свідомістю мас-медіа. Медійне маніпулювання свідомістю – це процес впровадження ЗМІ в масову свідомість соціальних міфів, ілюзорних ідей, що утверджують цінності, вигідні тим чим іншим соціально-політичним силам, формування неадекватних форм узагальнення. Сьогодні науковці говорять навіть не тільки про маніпуляцію свідомістю мас-медіа, а про інформаційне насильство. Сучасна людина піддається інформаційному насильству сотні разів на день. Її умовляють, зазивають, настирливо намагаючись довести, що потрібно одягати, на чому смажити, чим лікуватись. Радіо, телебачення, газети, журнали нав'язують людині своє поняття життя [Василевич В. Маніпуляція свідомістю в умовах інформаційного суспільства // Мультиверсум. – 2008. – Вип. 69. – С. 51].

Головним симптоматичним принципом цього явища є так звана попсистема координат, в яких живе, діє, страждає і осягає щось у світі сучасна людина. Йдеться про складне взаємопереплетіння "реальної і вигаданої реальності", об'єднаних здавалось би непеєднуального як справжньої культури так і "псевдо", як теперішнього часу, серйозного мистецтва, так і найпримітивішої "кетчухи" [Табачковський В. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 31].

Відсутність грані між реальним і уявним породжує в осягненні соціальних явищ невизначеність, що приходить на зміну детермінізму науки, трансцендентному ідеалізму і діалектичним системам [Павлова О. Ю. Антропологічні параметри візуальних практик: філософський аналіз // Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова. Серія 7. – 2010. – Вип. 23(36). – С. 236].

Згідно з веберівською методологією механізм соціальної дії найуспішніше досліджується методом дискурс-аналізу. При тому сучасна наука вважає, що характер соціальної дії особистості цілком залежить від самоідентифікації особистості [Нагорна Л. П. Політична мова і мовна політика: діапазон можливостей політичної лінгвістики. – К. : Світогляд, 2005. – С. 139].

Всі ідентифікаційні процеси в умовах глобалізації неймовірно ускладнюються. З одного боку, формується щось на зразок "культури модернізації", глобальної ментальності, здобувають світове поширення схожі зразки способу життя, стандарти поведінки, ціннісні уподобання, найбільш "просунуті" мови. З другого боку, інтенсифікується процес утвердження народами групової (територіальної) етнічної ідентичності [Там само. – С. 143].

Сучасний італійський вчений Джанні Ваттімо підкреслює, що необмеженість комунікації в добу глобалізації призводить не до усереднення і стандартизації, а до нескінченного множення символічних світів, що здатні безконфліктно співіснувати один з одним. Кожен такий світ породжує власну "мову"- діалект більш або менш окресленої групи. В результаті спільнота виявляється непрозорою для самої себе, а суспільство перетворюється на складну сітку мікроспільнот, кожна з яких самовизначає ступінь всієї прозорості для решти. Цей процес, Дж. Ваттімо називає "дереалізацією", втратою буття. В цих умовах мас-медіа відіграє роль "фабрики", яка працює за принципом: образ вище за реальність. Перебування у світі образів, що повністю розчиняє в собі всяку реальність, повністю позбавляє підстав претензію будь-якого образу на істинність [Ваттімо Дж. Кінець філософії у вік демократії // Філософська думка. – 2006. – № 2. – С. 6–13].

У зв'язку з цим загострюється питання про самозбереження людини, про її подальше буття. Ця проблема не може бути адекватно осмисленою лише відповідно до уявлень про людську окремішність. Це проблема співбуття в суспільстві, дотримання нормативів цього співбуття та відповідальності за її порушення [Табачковський В., Булатов М., Хамітов Н. Філософія: світ людини : курс лекцій. – К. : Либідь, 2003. – С. 240]. В контексті нашої розвідки ми маємо на увазі і взаємовідповідальність між виробником інформаційного продукту і його споживачем, яка означена не тільки юридично, але й має етичний зміст.

На думку відомого дослідника процесу глобалізації Пітера Бергера, що "попри все сучасна людина прагне сповнити власне життя смыслом,

який виходить за меж повсякденності. Щодо західних суспільств, то, на думку вченого, байдужість людини до моральної правди тут спричинена процесом секуляризації суспільства, який призвів до відмови людей від справжнього покликання, втрати повноцінного життя і підкорення їх соціальним, політичним, національним та іншим ідолам" [Туренко В. В. До питання про соціально-інформаційний контекст сучасних глобалізаційних процесів // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2011. – Спец-випуск. – С. 179].

Отже, мас-медіа в добу глобалізації "дереалізуючи" певним чином соціальну реальність, не тільки деформують процес ідентифікації особистості в суспільстві, а і сам зміст комунікації, маніпулюючи свідомістю і застосовуючи інформаційне насильство через рекламу та інші подібні засоби.

І. Г. Утюж, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ
Ytyh13@ukr.net

ОСВІТА ЯК СПОСІБ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ В МЕЖАХ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ПАРАДИГМИ

Традиція пов'язувати освіту із "завданням" й "призначенням" людини задає евристичний принцип підходу: виявлення того, яким чином освіта виявляється включеною в особистісні смисли людини, який її вплив і зв'язок зі світоглядними основами особистості, з її ціннісно-сисловою сферою. В освітніх практиках, у тому числі й сучасних, досить свідчень того, що смисли й цінності людини, залученої в освітньо-педагогічний процес, не завжди були пов'язані з освітою. Диференційованість і самодостатність окремих сфер індивіда мала як наслідок той факт, що педагогічний процес у межах систематичної освіти міг не формувати духовну цілісність особистості.

Оскільки, людина творить своє буття, дане екзистенціальне завдання не може бути зняте, "вирішене". Динаміка становлення відкриває інше місце людини в порядку суцього, воно розглядається з погляду оцінювання, важливості, значимості, доступності, співвіднесеності, і цінність стає кутом зору, невід'ємним від людського буття, що задає вектор його становлення. Цінностями є умови зростання, збереження напруженості й інтенсивності ставлення людини до суцього в цілому. Таким чином, цілісність людини обумовлена сполученістю зростання й збереження. Під "зростанням" розуміються перспективи, нескінченні можливості становлення, які породжують невизначеність і необхідність постійного вибору. "Збереження" означає посвідчення в собі, очевидність меж, меж триваючому, його осмислення, і тим самим, покладаються структура, склад, порядок. Зростання передуює збереженню й тому може бути розглянуте як вища цінність.

Виходячи з даного підходу, випливає, що освіта повинна бути спрямована на виявлення, розгортання, можливість прояву сутності людини у світі (тут саме й перетинаються цілі "ззовні" й "зсередини"). Потенціал, який народжується як різниця між тим, що людина знає, і тим, що є в реальності, породжує прагнення, спонукання до досягнення ідеалу. У цьому проявляється феноменологія освіти, яка є цивілізаційним ресурсом суспільних змін, які містяться в природі людини, у її недостатності, потребі в знаннях, уміннях, які спонукають індивіда розвивати себе. За рахунок антропогенного навантаження, яке обумовлює стан нестійкості, можливе прискорення соціокультурних процесів у суспільстві, яке існує в межах вузького діапазону фізичного середовища, біо- і соціосфери. З ростом освіченості збільшується моральна критика й незадоволеність буттям, що виступає потужним стимулом для подолання соціальних бар'єрів (досягнення рівності людей, прийняття конструктивного діалогу, свідомої відмови від насильства й т. п.).

Людина залишається головною діючою особою, "самостою" зі своїми намірами й планом дій – не для того, щоб підкоритися владі речей, але нав'язати свою волю світові за допомогою здійснення своїх цілей і задумів через предметну діяльність або практику. Людина не губить себе у світі, навпроти, вона привносить своє Я в далекий світ, робить його схожим на себе, насичує своєю індивідуальною сутністю. Завдяки соціальному й гуманізованому світу людина убезпечила себе від стихій природи й у точній відповідності з мірою цієї безпеки – рівнем розвитку техніки – стала йти в себе. У свою чергу, використання знарядь праці й техніки з метою зміни навколишньої дійсності стало можливим, тому що людина придбала здатність відволікатися від світу, самозаглиблюватися й оформляти в рефлексивному мисленні подання про речі.

Зміст традиційної освіти – знання, уміння, навички – формував загальну освіченість і грамотність людини й не зачіпав її функціонально – діяльнісний бік, був стабільним, статичним, не вимагав актуального й постійного розвитку індивіда. Це цілком улаштовувало традиційні стійкі суспільства. Онтологія сучасної освіти обумовлена загальними трансформаціями в постметафізичному мисленні. Сучасна філософія, відмовляючись від апіорних трансцендентальних підстав й установок, запропонувала бачити буття не крізь призму універсальних логічних схем, але в повноті екзистенції. Як наслідок, соціальність і культура втратили жорсткість логічної організації через фундаментальні базові структури й предстали у всій своїй складності й повноті соціальних зв'язків і відносин у повсякденному практичному житті. У цих умовах комунікація виділяється в якості сучасної соціальної онтології, оскільки реальність сучасної науки технологічна й, актуалізуючи аспект "як здійснюється процесуальність світу", реалізує рефлексивне ставлення людини до неї як штучного. Світ предстає сферою можливостей.

Дослідження тенденцій зміни сучасного змісту освіти в межах, запропонованих постметафізичним мисленням, виходить із розуміння соціальності, культури й соціальних практик у їхній внутрішній логіці руху. В умовах сучасної динаміки соціальності, науки, культури освіченість набуває не загальний, а функціональний характер, що означає наявність у людини внутрішньої психологічної й професійної готовності, здатності й схильності до підвищення рівня освіти, її безперервне здійснення, реалізацію можливостей вільного вибору професії, володіння комунікативними здібностями. Як вихідний показник можна назвати орієнтацію освіти на формування особистісної готовності стати іншим.

Розглядаючи систему освіти з позицій транзитивного цивілізаційного процесу, який торкається зміни організації повсякденного порядку, можна виділити ряд дисциплінарних просторів, у яких відбувається виробництво основних компонентів людського. Взаємодія й порядок різного визначається топографією, або як позначив даний процес Е. Гуссерль, "трансцендентальною геологією" культурного простору, у якому живе людина. Характерною рисою освітнього простору, який породжує різноманітні структури сучасної людини, є індивідуалізація буття. Якщо раніше історія цивілізацій була історією обмежень і заборон у боротьбі плоті, страстей, бажань із духовністю й моральною відповідальністю, то сьогодні система морального обов'язку й внутрішньої цензури видозмінюється. Сучасний порядок повсякденності будується на основі витрати, керування потребами, бажаннями, а не на самозреченні, аскетизмі, альтруїзмі, економії й обмеженні споживання. Машини бажань сильніші й гнучкіші знань і критичного аналізу.

І. В. Чайка, студ., НУБіП України, Київ

СУСПІЛЬСТВО ЯК ДИНАМІЧНЕ ПОЛЕ

Останнім часом у суспільствознавстві намітилась тенденція розглядати суспільство як динамічне поле, не обмежуючись системно-організаційними моделями соціальної реальності. Суспільство стало розглядатись не як жорстка система, а, скоріше, як "м'яке" поле взаємин. Соціальна реальність постає міжіндивідуальною реальністю, в котрій існує мережа зв'язків, залежностей, обмінів, прихильностей, відносин особистої відданості. Вона є специфічним суспільним середовищем, тканиною, що з'єднує людей. У працях Н. Еліаса ми знаходимо переосмислення сутності соціальних структур, які для дослідника є не субстанція ми, а складними переплетіннями зв'язків, взаємозалежностей між індивідами або колективними суб'єктами, які автор позначає як фігурації. Фігурації мінливі, плинні, зв'язки між ними утворюють розгалужену й складну мережу людських відносин, які й називають суспільством.

Сталість соціальних структур ставить під сумнів і Ф. Абрамс. Він стверджує, що в соціальній реальності не існує окремо структур і окремо дій, а є процес формування структур, в якому й знаходить свій розв'язок діалектика дій і структури. Момент, коли зустрічаються структура й дія, вчений називає подією. Соціальна наука, за Ф. Абрамсом, має переорієнтуватись саме на дослідження "подійності", а саму соціальну реальність слід розглядати як процес, де втрачає зміст поділ на синхронію й діахронію. Відтак, підсумовує дослідник, у суспільстві немає стійких, "жорстких" структур, а є постійний процес структурування. Інший дослідник А. Тойнбі, критикуючи О. Шпенглера за його порівняння культур з організмами, визначає суспільство як основу перетину полів активності окремих індивідів, енергія яких і є життєвою силою, що творить історію суспільства.

Узгоджується з моделлю динамічного поля й теорія хвиль історії, котра запропонована Е. Тоффлером. Людство на кожному етапі розвитку складалось і складається з великої кількості самобутніх цивілізацій, а виділення етапів всесвітньої історії (аграрного, індустріального й постіндустріального) пов'язане лише із загальними для них (цивілізацій) техніко-технологічними рисами. Але загальні риси не були в наявності споконвічно. Будь-яка технологічна інновація виникає в певний час і в певному місці. Потім з нього, як із центра, вона хвилеподібно поширюється на інші цивілізації. Очевидно, що таке хвилеподібне поширення інновацій можна пояснити лише наявністю розгалуженої мережі зв'язків між цивілізаціями.

Метафора "динамічне поле" об'єднує певні переваги в порівнянні із системно-організмичною моделлю суспільства. По-перше, поняття "система" пов'язується з твердими, що автоматично працюють, зв'язками. Метафора поля припускає м'яку, варіативну взаємодію "елементів". Це більше відповідає сутності соціальної реальності, де реальними є: постійні процеси групування й перегрупування, а не стабільні організації; процеси "структурування", а не структури; формування, а не форми; мінливі "фігури", а не жорсткі моделі. По-друге, в динамічного поля немає єдиного центру; воно є мережею з безліччю центрів, що виникають, трансформуються й зникають, кожний з яких може бути оточений "своєю" периферією. Як наслідок, соціальне поле є неоднорідним і не вимагає однаковості занурених у нього структурних утворень: певна характеристика може мати неоднакове значення в різних сегментах цього простору, може з різною інтенсивністю проявлятися в різних його частинах. По-третє, це уможливорює окреслити динамізм та історичність соціальної реальності. Соціальне поле перебуває в постійному русі: воно стискується, розширюється. У ньому змінюються характер і якість взаємозв'язків, виникають нові та зникають старі "центри", певний сегмент поля або дистанціюється від інших сегментів, або змішується з ними.

Проте зазначене не означає, що слід зовсім відмовитися від поняття "соціальна система". Навпаки, воно добре вписується в уявлення про ієрархічну будову соціальної реальності. Відомо, що синергетика та інші

наукові напрями, традиційно розглядаючи суспільство (соціальну реальність) як динамічне поле, розрізняють в ньому три рівні: соціальний простір (мегарівень), соціальні системи (макрорівень), елементи й компоненти соціальних систем (мікрорівень). Зрозуміло, що накладання цієї концептуальної сітки на реальність залежить від масштабу розгляду. Те, що є соціальною системою, яка складається з "елементів" і котра занурена в соціальний простір, при переході на нижчий рівень розгляду береться як соціальний простір, а "елементи" стають соціальними системами, котрі, в свою чергу, складаються з "елементів". Тому поняття "соціальна система" повинне бути "знижене" в статусі, перенесене з мегарівня на макрорівень соціальної реальності й може бути використане для позначення сегментів соціального поля, які відносно відокремилися від навколишнього соціального простору.

При цьому "основним" з методологічної точки зору є макрорівень і при будь-якому масштабі розгляду одиницею аналізу виступає "соціальна система", але не ізольована, а "занурена" в соціальний простір.

В. Н. Чос, студ., КУКИТ, Симферополь
vero_nika111@ukr.net

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА "ПУБЛИЧНОГО ОДИНОЧЕСТВА"

Цель работы – рассмотреть такой феномен как "публичное одиночество", присвоить ему статус философского понятия. Хотелось бы отметить, что в данном ракурсе проблема рассматривается впервые.

Одиночество в психологических и философских концепциях определяется как один из психогенных факторов, влияющих на эмоциональное состояние человека, находящегося в условиях изоляции от других людей.

По нашему мнению, одну из самых актуальных проблем современности представляет именно "публичное одиночество", которое мы испытываем достаточно часто, но не всегда отдаем себе отчет в том, что это такое. Изначально авторство термина "публичное одиночество" принадлежит К. С. Станиславскому и рассматривается как сугубо профессиональный прием в актерской деятельности. Однако мы склонны считать, что в современную эпоху данный термин может и должен приобрести статус философского понятия. К. С. Станиславский определяет "публичное одиночество" следующим образом: "Актер, имеющий соответствующий навык, может произвольно ограничивать круг своего внимания, сосредоточиваясь на том, что входит в этот круг, лишь полусознательно улавливая то, что выходит за его пределы. В случае надобности, он может сузить этот круг даже настолько, что достигнет состояния, которое можно назвать публичным одиночеством" [*Станиславский К. С. Работа актера над собой. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [198](http://www.gumer.info/bibliotek_</i></p></div><div data-bbox=)*

Buks/Culture/stan/index.php]. Таким образом, из определения, данного мэтром видно, что человек сам по собственной воле ограничивает круг своего внимания, но это на сцене, в жизни так происходит далеко не всегда. Сложно сказать, является ли одиночество сущностной антропологической характеристикой, ведь каждый человек о-пределен, не может стать другим, и даже попытка преодолеть границы собственного "Я", лишь дает возможность формирования нового образа "Я".

Публичное одиночество достаточно сложный и многообразный феномен. Наверное, каждый из нас по-своему одинок, ведь абсолютное взаимопонимание и эмпатия невозможны. То, что находясь даже в людской толпе мы ощущаем себя одинокими, свидетельствует прежде всего о том, что мы обитаем в своем замкнутом "жизненном мире" в котором Другой как фигура существует лишь как чужой Другой. Человеку не дано проникнуть в мысли и чувства друг друга. Мы неспособны переживать чужую боль или радость, у каждого свой уникальный опыт, свое видение действительности.

Как каждый феномен "публичное одиночество" имеет свои причины, постараемся в рамках данной работы выделить основные из них: наличие внутренних сомнений; чувствительность; конфликт с социумом; недостаток тепла, внимания; ощущение нереализованности.

Одиночество (осознанное или скрытое) всегда достаточно остро переживается индивидом, а, следовательно, человек ведет извечную борьбу с этим ощущением. Достаточно часто этим стремлением манипулируют, предлагая человеку вместо подлинных ценностей пустые симулякры. На преодолении одиночества основаны многие рекламные кампании, которые вместо реальных качеств товара предлагают нам образ красивой жизни. На попытке преодоления одиночества в современном глобализирующемся мире с все нарастающим темпом жизни, когда на общение не хватает времени, основаны социальные сети, которые позволяют людям чувствовать, что они не так одиноки, что их жизнью кто-то интересуется, рассматривает и комментирует фотографии, заходит на страничку, читает заметки. Однако, каждый из них лишь ведет свой дневник "напоказ". Излишняя привязанность к мобильным телефонам, необходимость постоянной проверки электронной почты, все это лишь попытки чувствовать себя менее одиноким. Человек зависим от общения с Другими и очень тяжело переживает разрыв социальных связей и отношений.

Возникает вопрос: а есть ли альтернатива "публичному одиночеству", возможно ли хотя бы частичное его преодоление? Часто полагают, что "публичное одиночество" – это некое сомнение, которое заставляет задуматься о правильности совершенных поступков, дает остро осознать, что что-то идет не так. И для того, чтобы его ощутить не нужно находиться в состоянии пограничной ситуации. Нужно лишь на доли секунды ощутить себя в мире и мир в себе.

СОЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА ЖЕСТА

В 20 веке происходит стремительный процесс дифференциации наук, и в гуманитаристике появляется новое поле исследования – кинесика. Кинесика – это раздел семиотики, который изучает жест и телесное поведение человека, используя при этом междисциплинарный подход. По Г. Е. Крейдлину, одному из самых известных русских исследователей в этой области, к задачам кинесики относятся: 1) описание жестов с точки зрения биологии, лингвистики, антропологии, психологии; 2) построение типологий жестов; 3) сравнительный межкультурный анализ жестов и жестовых систем; 4) использование полученных результатов в педагогике, искусствоведении, риторике и т. д.

Здесь стоит отметить некоторую "неубедительность" представленного подхода к феномену жеста: все перечисленные задачи кинесики, безусловно, вызывают интерес, но не представляют собой какой-то целостный взгляд на изучаемый предмет, не отвечают на вопрос о сущности этого предмета (сам вопрос, разумеется, относится к области метафизики), из-за чего такой подход представляется однобоким, даже несмотря на декларируемую "междисциплинарность". Социально-филологический анализ жеста, напротив, рассматривает жест как социальный символ, то есть как путеводную нить в познании общества. В жесте отражаются социальные ценности, установки, вообще всё то, что Франк называл "духовными основами общества". И социальная аналитика жеста – это ответ на вопросы: в чём особенность жеста как социального символа, отличие его от других символов? Существует ли некая техника "разоблачения" жеста, при помощи которой от формы жеста мы можем перейти к имплицитно содержащимся в ней социальным ценностям?

В данном случае жест понимается как телесное поведение человека, интерпретируемое как имеющее символический смысл. Таким образом, какое-либо движение может только тогда называться жестом, когда оно интерпретируется Другим не как существующее по природной необходимости (как, например, хромота) или исключительно для утилитарных целей, а как имеющее символический смысл. То есть первой чертой жеста является социальность. Именно Другой, благодаря своей способности интерпретировать, частично являющейся личным творческим актом, а частично заданной социумом, превращает моё телодвижение в значащий жест.

Социальность жеста проявляется также в различиях жестов разных народов, культур, разных социальных, возрастных, профессиональных и гендерных групп. В этом смысле жест является социальным маркером: он позволяет человеку идентифицировать себя с определённым сообществом.

ществом и показывает другим, к какому сообществу принадлежит этот человек (европейская традиция рукопожатия при встрече и азиатские поклоны, которые тем ниже, чем выше социальный статус собеседника).

Как социальный символ, жест менее рационален, чем слово: его трудно контролировать, он плохо поддается обучению (по утверждению лингвистов, эмигранты значительно скорее усваивают вербальный язык нового места жительства, чем его язык жестов), – и потому спонтанные жесты легко выдают как социальное положение человека, так и его личное отношение к происходящему. Принимая во внимание визуальность жестового общения, можно говорить о его убедительности (это не просто слово, но редуцированная форма действия), о его воздействии на воспринимающего, часто не осознаваемой последним (огромное количество пособий по невербальному общению учат тому, какие жесты ведут к желаемому результату коммуникации). Жест создает пространство непрерывного общения: если вербальная коммуникация предполагает пассивного и активного участников, то благодаря телесному поведению все участники коммуникации становятся активными. Наконец, жест – это проявление тела, которое во многом отражает дионисийскую часть природы человека.

Социальная аналитика жеста, основываясь на особенностях этого социального символа, интерпретирует как условные, так и спонтанные жесты, вскрывая в них иррациональную природу социума.

*О. І. Шеремет, смуд., КНУТШ, Київ
olha_conversation@ukr.net*

АРХЕТИПИ ЖІНОЧОГО І ЧОЛОВІЧОГО ТА ПРОБЛЕМА ВСТАНОВЛЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ

На шляху встановлення гендерної рівності, радикальний фемінізм, який виникає як течія у 60-х роках ХХ століття, не просто протистоїть стереотипним уявленням про соціальні ролі свого часу, але й намагається деформувати всезагальні змісти та образи поведінки – архетипи жіночого та чоловічого. "З часів Юнга, який виділив бінарні архетипи "Аміма/Анімус", Жіноче і Чоловіче почала входити в ряд основних архетипів колективного підсвідомого і складають особливий розряд гендерних архетипів." [Большакова А. Ю. Гендер и архетип: "Первозданная Женщина" в современном мире // Общественные науки и современность. – М. : Наука, 2010. – С. 167]. Розрізнення серед аспектів підсвідомого глибинного початку жіночності та чоловічності, дало підставу для досліджень маскулінності та критики феміністських ідей (С. Бем, У. Фаррелл, Дж. Кеммер).

Не можна не погодитися з думкою сучасного українського дослідника Н. Хамітова, що "архетипи чоловічого та жіночого – це "глибинні

життєві ролі та стратегії чоловіка та жінки, які укорінені в природі людини настільки, що їх деформація веде до руйнації цієї природи" [Хамитов Н. Архетипы мужского и женского (гендерные архетипы) // Философская антропология : словарь. – К. : КНТ, 2011. – С. 48–49]. Ця думка означає, що ми завжди повинні відчувати межу, за якою скінчується царина гендерних стереотипів та починається шар архетипових основ чоловічого та жіночого, на яких тримаються всі прояви людського буття. Згідно з ідеями

Н. Хамітова та його послідовників (Л. Гармаш, С. Крилова, М. Препотенська), архетипи чоловічого та жіночого мають свій прояв в духовності та душевності і входять в структуру особистості; саме тому підхід радикального фемінізму може призвести не просто до зниження народжуваності, а й до фундаментальних проблем особистісної самореалізації.

Для сучасної науки, проблема жіночого та чоловічого архетипу є особливо актуальною, адже під впливом ідей фемінізму відбувається деформація архетипового образу жінки: ніжної, великодушної, м'якої у принципово новий маскуліний образ, в якому жінка є самодостатньою і не прагне материнства, любові, власної привабливості, створення сім'ї, що призводить до демографічної кризи в країнах Західної Європи та Америки. Відповідно, чоловік відходить від свого традиційного образу до більш фемінного. Тому протистояння гендерним архетипам деформує людську природу, яка базується на аріогі налаштованих архетипах.

Гендерна рівність спрямована на відмову від нав'язаних суспільством ролей, від тієї наперед визначеності, яка обмежує жінку та чоловіка. Поняття рівності є ключовим у феміністських філософських трактатах, присвячених програмам змін та їх практичному застосуванню. Досягнення рівності передбачає руйнування стереотипів, однак часто направляється проти архетипів. Це відбувається внаслідок того, що деякі архетипи, за рахунок своєї давньої вживаності сприймаються все тими ж стереотипами, "чим звичніше вони для нас, тим більше вони стерті щоденним вживанням, тим частіше від них залишається лише банальна зовнішня сторона" [Юнг К. Г. Архетип и символ. – М. : Ренессанс, 1991. – С. 101]. В даному випадку, архетипову роль чоловічої та жіночої поведінки можна мислити як уроджене, а стереотипну – як таку, яка є лише наслідком, тобто набутих на базі архетипової.

Фемінізм бореться проти постулату про "природне призначення статі" – який визначає сферою жінки – відтворення життя, чоловіка творення культури. Така упередженість, щодо творчих здібностей та потенціалу жінок, призводить до протесту. Проте радикальні феміністки (С. де Боуар, К. Міллетт, С. Файерстоун,

К. Делфі) не просто закликають вийти за межі прив'язаності до роду і здобути розширення політичних чи соціальних прав, вони бажають перетворення жінки на соціального чоловіка. О. Вейнингер пише: "Справжня потреба в емансипації та істинна до неї здатність передбачає в жі-

нці мужність" [Вейнинггер О. Пол и характер: принципиальное исследование. – М. : Терра, 1992. – С. 73]. Під впливом ідей гендерної рівності, жінка хоче довести чоловіку, що легко може його замінити, що в ній є всі якості притаманні чоловіку. Така конкурентна спроможність вимагає від жінки сили, мужності, яка в свою чергу подавляє її жіночність.

Радикальний фемінізм сприймає свій жіночий архетип, як те від чого слід позбутись, та відверто посягає на жіночність – сприймаючи за слабкість та залежність від своєї статі. Ідеолог феміністського руху С. де Бовуар переконана, що "жодна жінка не може не кривлячи душею стверджувати, що вона подолала залежність від своєї статі", і продовжує: "їм не дає спокою почуття власної жіночності" [Бовуар Сімона де. Друга стаття. – К. : Основи, 1994. – Т. 1.]. У прагненні подолати відмінності, жінка йде проти свого глибинного принципу, який визначає її існування.

Відповідно до ідей радикального фемінізму: досягнення рівності стає можливим при подоланні патріархату, шляхом отримання жінками владних позицій. Але присвоєнням лідируючих соціальних ролей, жінки діють в межах патріархату, а не поза ним. Феміністки не вимагаючи підвищення статусу ролей орієнтованих на жіночий гендер, збільшують авторитетність патріархату. Таке бажання зайняти місце чоловіка призводить до відкидання фемінінних функцій.

Під впливом мужньої жінки, чоловік стає жіночним. Жінка подавляє його начало, подібно до "комплексу кастрації" описаного К. Хорні, підґрунтям для якого є травмована жіночність [Хорні К. Женская психология. – СПб. : Смысл, 1997. – С. 32].

Гендерна рівність є важливою умовою для свободи особистості, однак у крайніх формах її встановлення жінка та чоловік стають ворогуючими сторонами, замість сприяючих один одному. Ідеї гендерної рівності тільки тоді зможуть принести користь, коли будуть не підґрунтям для придушення людиною свого глибинного початку – архетипу, а поштовхом до здобуття внутрішньої цілісності та комунікативної взаємодії між особистостями.

Т. Г. Шоріна, асист., НАУ, Київ

НЕІСТОРИЧНА ЛЕГКІСТЬ БУТТЯ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ ТА СУЧАСНИЙ КІДАЛТИЗМ

Суспільство споживання, як відомо, породжене розвитком пізнього капіталізму. Його успіхи в економічному та технічному виробництві викликали в західної людини віру в нескінченний промисловий прогрес і, разом з ним, у нескінченне споживання. Критично налаштовані вчені дотримувалися протилежних поглядів: вони відзначали, що нові потреби в дійсності, навпаки, позбавляють людей самостійності, роблять їх

залежними. І, головне, придушують історичні альтернативи, стверджуючи непорушність ринкових уречевлених відносин.

Великий іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет ще наприкінці 20-х років XX ст. вказував на негативні похідні пов'язані з появою в Європі модерної людини, інтерес якої виключно зміщувався до власного благополуччя. Згідно з його думкою, коли в пошуку нескінченного розширення життєвих запитів забувають необхідність опосередкування себе історичними основами культури, то на арені історії з'являється такий тип людини, як "варвар" (він не продукує культуру, але лише паразитує на її завоюваннях). В видимості ця людина панує над усіма речами, але на перевірку, вона не має влади навіть над собою. Такий стан справ породжує в сучасника психологію "розбещеної дитини".

Тема інфантилізму масової свідомості сьогодні не менш актуальна. В сучасній зарубіжній літературі людину з психологією "пестуна" називають "кідалтом" (скорочення від англ. Kid – дитина і англ. Adult – дорослий, або "доросла дитина"). Британський дослідник Ендрю Калькутт (Andrew Calcutt), який досліджує феномен кідалтизму, причину затримки психологічного розвитку в біологічно зрілих людей вбачає у впливі попкультури. Народження останньої він виводить з ідей біт-покоління ("покоління розбитих") і руху контркультури кінця 50-х – 60-х років XX ст. Для покоління бебі-бумерів прийняття класичної західної моделі дорослішання вбачалося тотожним підпорядкуванню себе механізованій індустріальній системі й репресивному політичному істеблішменту. Молоді люди на нігілістичний манер засуджували панівний спосіб життя, соціально-політичні програми, індустріальну трудову мораль, ідеали й норми суспільної та індивідуальної моральності.

Соціальний інфантилізм, наголошує Е. Калькутт, привабливий не тільки своєю "легкістю", а й тим, що роль "жертви" і "дитини" усувають від залучення "у складну й дискредитовану боротьбу за владу між конкуруючими, своєкорисливими дорослими". У відповідності до цієї перевернутої логіки, краще залишатися "дитиною", ніж по-дорослому й разом з дорослими вирішувати найскладніші суспільні проблеми.

Оживлення контркультурних ідей 60-х несподіваним чином відбулося в 90-х роках XX ст., позначилось на вербальній і візуальній мові їх публічного ландшафту. Покоління 90-х зверталось до спадщини Біта і як до духовного орієнтиру в пошуках своєї колективної ідентичності. Ідеї духовного й сексуального звільнення (для гомосексуалістів, жінок, чорних), позбавлення світу від цензури; поширення екологічної свідомості; антимілітаристські та антивоєнні установки; звернення до цінностей індивідуальної "ідіосинкразії" у протистоянні державній регламентації; пошук "другої релігійності" – ці ідеї бунтарського минулого в постмодерністських 90-х стали особливо затребуваними. Вони успішно були інкорпоровані масовою культурою й впроваджувалися в повсякденну моральну свідомість.

Як засвідчує кредо контркультури, світ змінюється разом із зміною власної свідомості. Але, чи виправдовує себе цей світоглядний ідеалізм? Чи можна покладатися на нього і сьогодні, чи відбулися зміни на краще з тих пір? Чому навчався минулий досвід? У пошуках відповіді, видається, варто довіритися визнанню самого Алена Гінзберга, засновника й ідеолога Біта. В одному зі своїх пізніх інтерв'ю у 1995 р. він з гіркою зауважив: "Може, це було помилкою, тому що нинішня Америка багато в чому гірше, ніж будь-коли".

Налаштованість на духовне товариство, віра в трансцендентне злиття людини і природи, психоделічні експерименти з розширення свідомості для "бачення" альтернативного цілісного світосприйняття, героїзація спонтанності, подорожей, "містицизму" та життя "на дні" – все це, за висловом гуру психоделічної революції 60-х Тімоті Лірі, відповідає культивуванню права "природної людини" в її "органічній святості". Ясно, що подібна культурно редукована духовна втеча сучасника від суспільства в віртуальний, відокремлено індивідуалізований світ, для цього суспільства виступає політично й соціально безпечною, і тому байдужою.

Суспільство споживання, інтегрувавши в масову культуру протестний потенціал і його стилістику, знайшло клапан для спуску індивідуального та колективного "ізгойства", дало самовираження сучасникові, який так і "не помітив політики". В цьому сенсі сучасний кідалт – не просто, здебільшого, чоловік середніх років, виходець із середнього класу, часто офісний працівник, який захоплюється мультфільмами, фентезі, комп'ютерними іграми та марними, але красивими й дорогими гаджетами. Кідалтизм варто розуміти, на мій погляд, в культурно-історичному плані. Його представник – це продукт і виразник цінностей споживчого суспільства. Він живе в суспільстві та історії, але його свідомість є антиісторичною і прагматично-індивідуалістичною, він прагне до духовної насолоди та чуттєвого задоволення, але найчастіше страждає від самотності і нудьги, цинізму та скепсису. Він хоче бути вільним і благополучним, але виробляє лише зростаючу міць бізнес-індустрії та ринкової ідеології.

О. А. Штайн, канд. филос. наук, доц.,
РХГА, Санкт-Петербург, Россия
shtainshtain@gmail.com

МЕДИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Медиаальная реальность возникла как возможная, но стала самой реальностью, по отношению к которой аналитика классической рациональности не выдерживает оппозиции субъект/объект, приватный/публичный. Информационное общество ориентировано на цифровую форму представления объектов и людей. Сеть транспортных путей и телекоммуникативных связей организует новый тип коммуникации – синх-

ронный. Мартин Олброу [*Жижек Сл. Кукла и карлик.* – М. : Европа, 2009. – С. 46] предложил характеристики современности как время постнациональных форм мира с наблюдаемым смещением от региональной истории к сверхрегиональным новостям, от коммуникации Я-Другой к коммуникацию посредством информационных технологий.

Коммуникативное пространство информационного общества насыщено мифами, символами, идеологемами. Растущее движение от вещей к знакам не отменяет, но устанавливает новое видение предметности. Н. Луман определял коммуникацию через синхронно действующие системы сознания как автономную [*Даль В. Толковый словарь.* – М. : Прогресс, 1979. – С. 105]. В условиях синхронной коммуникации темпоральной характеристикой становится организованное настоящее, формирующее единый гипертекст, отсылающий ко множеству цитат, копий, переводов разных эпох, культур и традиций.

Нагляднее всего способ формирования идентичности в информационном обществе можно проследить в информационных сетях. Любую сеть, в том числе и глобальную сеть Internet, помимо ее материальных носителей, можно рассматривать как узловую совокупность знаков, образов, картинок и текстов. События и субъекты в Сети превращаются в описания, диалоги, слова и знаки. Вещественные данные, вполне материальные объекты, люди начинают самостоятельно существовать в качестве образов и текстов. Как обозначить и предъявить собственную идентичность в плавающих волнах Интернета?

Если под идентичность подразумевать фрагмент вечной идентификации индивида, то напрашивается аналогия со стоп-кадрами. Это кадр на пленке жизни. Длительность измеряется не только количеством кадров, но и качеством цвета. Идентичность – статичное "здесь и сейчас". Одним из современных примеров может послужить так называемая "аватарка" – образ себя, предъявление в Сети. Образ – это представление себя, тогда как изображение – это представление представления, это медиа, визуальная репрезентация образа. Аватарка – это представление образа себя, изображение образа, который становится видимым и предъявляемым. Аватарка в аккаунте демонстрирует созданный образ, присутствует, отсутствуя (Г. Бельтинг).

Аватарки для аськи, аватарки волков, котят, анимированные, граффити, категории "любовь", гламурные, именные, парные, – выбор на сайтах пестрит и привлекает. AvaMix.ru – "Лучшие аватарки для Контакта", "Аватарки Экстрим и спорт", "Аватарки Черный юмор": "В аватарке для контакта человек может подчеркнуть идею, с которой ему хотелось бы ассоциироваться. Чаще всего аватарка для контакта – это аллегорическое воплощения мысли, взглядов на...". (avatarvkontakte.ru) Или, "Эксклюзивные аватарки": "Сделай свою уникальную аватарку с помощью сайта Avatarke.ru и покажи ее всем своим друзьям!" Или: "Avatarke.ru": "Истинный стиль...В виртуальной жизни

красивая аватарка привлечет внимание других особей, взбодрит хохолки, да и себя будет радовать. В общем, аватарка – это небольшое изображение, характеризующее...".

Даже на сайтах мы видим определение аватарки через изображение. Аватарка – изображение образа себя, в поле идентичности сходятся внешняя предьявленность и частная субъективность. Внешняя предьявленность – нормы, мерки, выбор, в конце концов, поставить анимированную или аватарку граффити. Уличенная дистанция внешней публичности по отношению к частной субъективности в общем представлении носит характер разоблачения или развоплощения. Узнать, что под аватаркой с котенком скрыта хрупкая психика мужчины в расцвете сил, и есть развоплощение. Дистанция между образом и изображением – ссылка на то, что за аватаркой публичной идентичности скрывается то самое теплое и хрупкое. Но. В медиареальности нет развоплощения, поскольку нет стремления к уличению.

Внешняя публичность маркируется. Идентичность через маркировку обезличивает, приводя к маскировке как наделению нового лица. Современная культура основана на обозначении дезавуированных ценностей, когда к персонификации мы приходим через унификацию и сознательное обезличивание. Мы стираем изображения на листе, подготавливая его к новым рисункам. Условное обезличивание приводит к устанавлению. Я как волк или дорожный знак, ведь имя моё – "стершийся Иероглиф, мои одежды залатаны ветром". А дальше что? "На все вопросы рассмеюсь я тихо, на все вопросы не будет ответа, ведь имя мое – Иероглиф, мои одежды залатаны ветром" (текст песни группы "Пикник"). Не только имя, которое звучит, но имя, которое изображается и предьявляется, может быть Иероглифом в аватарке, а аватарка – формой медиальной идентичности.

Д. В. Щеглова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
ellerden@gmail.com

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОБРАЗ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕСУРС

Исходя из конструктивистского подхода нация является искусственным образованием, результатом целенаправленной деятельности самих людей. Национальная идентичность это не имманентное и изначально данное, но приобретенное и даже насажденное извне. Нация спонтанно не складывается. Конструирование национальной идентичности – национализм (без негативного контекста, принятого в рамках российского дискурса) является важнейшей функцией любого государства; фактически, оно должно создать народ, которым будет управлять. Вторя словам одного из вождей итальянского Рисорджименто Массимо Д'Адзельо: "Италия создана, но не созданы итальянцы".

Рабочим определением нации для данной работы, является такая дефиниция: "нация понимается, как как глубокое горизонтальное то-варищество" [Андерсон Б. Воображаемые сообщества. – М., 2001. – С. 58–59] – т. е., фактически, эгалитарное сообщество, ибо общая национальная идентичность нивелирует на данном этапе классовые различия.

Национальная идентичность – это те представления о собственной нации, которые разделяет ее большинство. Обычно она выливается в то коллективное самодовольство, которое называется "национальной гордостью".

Образ нации транслируется и тиражируется через выстроенные общественные институты (е. g. СМИ, Министерство образования) для "ов-нутрения" (Verinnerlichung) гражданами и инициации поиска внутри себя черт, которые нацистроители по какому-либо критерию определили как характерные для данной нации. Можно провести аналогию с ипохондрией, когда пациент ищет и, в конечном счете, находит у себя симптомы болезней. Граждан заражают "коллективной ипохондрией", когда в своих индивидуальных особенностях человек ищет и находит отражение коллективного-национального.

Постоянное воспроизводство национального образа своей целью имеет стереотипизацию. Национальный образ становится политическим ресурсом как только к нему можно апеллировать как к стереотипичному, что значит, относится к нему не критично, как к некой вневременной данности.

С радикальной инструменталистской точки зрения, генезис нации и национализма носит предельно функциональный характер и возникает как эффективная форма осуществления государством своих функций контроля (в частности, – легитимного насилия).

Для того, чтобы система властных отношений могла эффективно функционировать в полиэтническом обществе, распространяя контроль на достаточно большие территории необходимо оттолкнуться (или оттолкнуть) от этнических особенностей и в пользу не таких специфических более общих характеристик, коим и предстает синтетический национальный образ. Национализм как политический принцип имеет более широкий смысл и не ограничивается лишь отсылкой к этничности, государство постулирует примат национальной идентичности над этнической, именно гражданин, обладающий четким национальным самосознанием, а не этнофор, является субъектом политической жизни. Примат национального над этническим.

Коллективная идентичность – вид производительной силы. Она предоставляет возможность деятельности и структурирует социальное поле, предлагая осуществлять те, а не иные действия. Так, например, "Путин пытался консолидировать коллективную русскую идентичность, перебросив исторический мост из настоящего в прошлое: не исключив

при этом Советской эпохи, он тем самым обозначил якобы непрерывную во времени идентичность страны, которая как раз в этот период ощущала отсутствие непрерывной истории" [Нойманн И. Использование "Другого". – М., 2004. – С. 15–16].

Р. О. Юсин, студ., ЧПБІ, Чернівці
student_cv@mail.ru

СПРОБА ВИРІШЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОШУКАХ

Соціум – це одна з тих основ, яка вирізняє людське життя. Властивість соціуму – ціннісні ідеали. Але протягом століть система цінностей змінювалася. На підставі чого відбувалися ці зміни? Чому у нинішньому суспільстві існує велика кількість субкультур інтереси яких не співпадають, призводять до непорозумінь й конфліктів?

Ми пропонуємо розглянути Християнську релігію, як варіант вирішення питання взаєморозуміння між різними сферами суспільства. Для першого погляду, ця відповідь видається занадто банальною і зважаючи на власні переконання автора передбачливою. Але всі знають, що людина вміщує в себе фізіологічну, психофізичну чи душевну та духовну природи. А яка з них відповідає за почуття совісті, милосердя, віри й безкорисливості, не зважаючи на усі соціальні й матеріальні особливості – звичайно духовна природа. І хіба не на розвитку саме цих духовних чеснот людини робить свій акцент релігія?

А на скільки об'єктивно можна сприйняти релігійні настанови сьогодні? Мова йде не про освітній рівень комунікатора чи комуніканта, а те як впливають сучасні цінності на сприймання окремим індивідумом виховничих настанов. Аби зрозуміти стандарти сьогодення, логічно було б прослідкувати на яких основах вони зароджувалися. Тобто оцінити історичний прогрес соціального виховання.

Гарним початком, який мав колосальні наслідки у соціальному житті можна обрати період філантропії. Древньоримська та древньогрецька культури яскраво демонструють великий крок з боку держави до об'єктивного розвитку соціуму. Збалансованість між духовно-традиційним, науковим та фізичним розвитком дають початок такому розумінню як "калокагатія" (внутрішня і зовнішня досконалість). Варіативність освітньої системи навіть в позашкільний час стимулює жителів цих держав до високого загальнокультурного рівня життя.

Ще одним кроком, який з часом вплине на пріоритети виховання є поява християнства. Воно змінює хід думок у народі. Особливе місце приділяється вбогим, роздачі милостині та пожертвам. Формується ідеал людини безкорисливої та люблячої, який є аналогією образу Ісуса Христа. Поєднання цих високих морально-релігійних і освітньо-куль-

турних цінностей, формують об'єктивний світогляд тогочасної особистості і народу в цілому. Гарним прикладом таких істин постає вчення Квінтіліана Марка Фабія (42–118 рр.) – видатний римський педагог, який у своїй праці, "Повчання оратору", говорить про кращий розвиток дитини лише у суспільстві оскільки цей метод забезпечує і більш об'єктивну оцінку обстановки і формує довіру друзям, почуття відповідальності, самовіддачі. У процесі навчання учить не втратити власну думку учня, а виховати стійку особистість.

У часи середньовіччя ситуація у світі поступово змінюється. Феодальний лад вносить у виховання не ідеали високоморальних індивідуальностей, а потребує кількісної сірої маси натовпу, яка буде здатна задовольнити потреби у виробничій сфері. Загальна освіта та етикоморальний стан населення відходить на задній план у системі державного управління. Державна політика змінює ставлення до вбогих, як тягаря нації та людей які не здатні подбати про себе. Існувала також практика висилання злидарів із держави.

Високоморальні істини формуються в суспільстві за участю Церкви, а не держави. Та при цьому, слід сказати, що й у Церкві був відчутний вплив феодалізму. На противагу державній політиці – у Християнській Церкві й далі, на основі Святого Письма, розвиваються стандарти, що здатні внести примирення між конфронтуючими сторонами. Серед значимих для суспільного виховання особистостей великий внесок зробили: святий Василій Великий, який у своїх роботах стверджує релігійну філософію, змінюючи ставлення людини до проблеми зла. "Коли ж почувши: *несть зло во граде, еже Господь не сотвори*; слово "зло" сприймай так, що Писання розуміє під цим випробовування, які посиляються на грішників для спокутування гріхів"[Василій Великий, свт. Сочинения о том, что Бог не виновник зла]. Святий Григорій Богослов – вчив більш конкретизуючи сторону милосердя релігії. Його вчення сповна характеризується висловом "Христос за один шматок хліба дарує Царство; а годуючи бідного, ти годуєш і одягаєш Христа" [*Григорий Богослов, свт. Мысли, писанные четверостишиями*]. І уже в більш пізніший період система соціального виховання християнської релігії доповнюється освітньо-духовними працями святого Іоанна Златоуста, які своєю простотою та глибиною віднаходять значиме місце у культурному рівні наступних поколінь.

В епоху відродження ставлення до людини, як до особистості починає покращуватися. В історії формування ціннісних ідеалів виступають такі мислителі як: Джон Локк, який розвиває теорію "чистої дошки". Увага у його вченні приділяється моральному вченню, але мораль він бачить так: що є корисним для особистості те і є моральним. Відомий всім педагог, мислитель та композитор Жан–Жак–Руссо, у якого центральним пунктом концепції виступає теорія природного, вільного виховання, де в центрі стоїть особистість дитини. Іван Бецький (1704–1795) доклав

багато зусиль аби дати змогу вихованню для дівчат та дітей сиріт. Та його заклади мали статус закритих, навіть для дітей із сімей. У свою чергу Церква перетворюється на духовний центр, який об'єднує храм, школу та шпиталь.

Проаналізувавши матеріал можна побачити певну закономірність, що рівень соціального виховання з боку світської влади відповідає швидше ціннісним ідеалам, яких потребує державна політика, а не тих які потрібні для розвитку особистості. Що ж до демократичного сьогодення, то на "допомогу" псевдо ідеалам приходять переобтяженість інформацією. А володіючи лише великою кількістю поверхневих даних формується одностороннє бачення цих подій. Звідси й велика кількість соціальних підгруп. Релігійні настанови мали б на багато більшу ефективність, як би держава діяла узгоджено з Церквою, адже ціннісні ідеали християнсько-релігійної філософії постійно базуються й обґрунтовуються на основі Святого Письма. І саме завдяки цій незмінній основі релігійне виховання та й зокрема сама релігія має змогу розвиватися з мінімальним впливом з боку політичних чи економічних ситуацій того часу. Мати можливість поступово впливати в культурно-наукову сферу народу обґрунтовуючи його надбання з боку морально-етичного закону. Збагачуватися надбаннями своїх adeptів, й при цьому не руйнувати переконання одних доповнюючи інших, а виступати як суцільна, загальноприйнята ідея. На нашу думку саме такий тип розвитку ціннісних ідеалів, на основі християнської релігії, може призвести до формування стандартів взаєморозуміння та єдності суспільних верств і навіть народів, якого зараз так прагне європейська система, при цьому не універсалізуючи, а підкреслюючи індивідуальність кожної з них.

В. Л. Якубіна, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
valentina.jakubina@gmail.com

КООРДИНАТИ СУЧАСНИХ СПІЛЬНОСТЕЙ: "ІДЕНТИЧНІСТЬ" ЧИ "ІДЕНТИФІКАЦІЯ"?

Відразу пояснимо, чому означений сюжет вимагає запитального відтинку. Концепт "ідентичності" характеризується сталістю інтерпретацій, він є абсолютно класичним для соціальної теорії та таким, що не здатен прояснити активність та статус особи у сучасних "плинних" умовах життя, що пов'язані зі зміною способів виживання (реальність/віртуальність), "переключанням" ролей та цивілізаційними викликами. Саме через це в наукових дискусіях ним почали послуговуватись рідше й значно обачніше, а щодо "ідентифікацій", то маємо ситуацію – навпаки (надалі пояснимо розбіжності між концептами більш докладно – адже, ця тенденція починає набувати обертів і в сучасному українському соціально-філософському дискурсі).

Ідентичності в її строгій інтерпретації (як от, наприклад, в сенсі апеляції до "Я" (I) у концепціях окремих представників Чиказької та Айовської шкіл) притаманні мікро-масштаби: її роль полягає в означенні способу співжиття людини у певній сталій групі, що впливає на формування самості (*Self*). Відтак, трансформації в світі та соціальній теорії призвели до того, що акцент із індивіда з його самістю (тобто, ідентичністю, яка є внутрішньо сконструйованою завдяки зовнішнім інтеракціям) зміщено до сфери спільностей.

Спільність є актуалізованою завдяки своєму включенню в культурне, політичне, економічне середовище. "Агентність" спільності – ось основний критерій для демаркації цього утворення, що не характеризується стабільністю та постійністю. "Межі" спільності можуть "розширюватись" та "звужуватись", в залежності від тих умов, які впливають на її конструювання та функціонування. Власне, саме тут й втрапимо в теоретико-методологічну халепу, якщо будемо намагатись означити процес включення особистості до спільності через ідентичність. Стійка структура ("ідентичність"), яку штучно намагаються нав'язати сучасній людині швидко втрачає свої позиції в "конкурентній боротьбі" із гнучкою мережею – "ідентифікаціями".

Звернувшись до робіт зарубіжних дослідників, стикаємось з цілковиною хаотичністю у теоретичних розмежуваннях "ідентичності" та "ідентифікацій". Зокрема, є дослідники, які використовують ці терміни як рівноцінні без жодних пояснень. А є такі, що пишуть про ідентифікацію, але означають її як ідентичність (й навпаки). Ця "плутанина" чудово характеризує ситуацію в сучасному світі, а також слугує ілюстрацією до реального зближення "ідентичності" й "ідентифікацій" в сучасних практиках. Дискусії щодо "ідентифікації" зосереджені на тому, щоб прояснити пов'язаність зі спільностями (або певними групами), які не обмежуються сталістю, а характеризуються плинністю та варіативністю.

Отже, в класичній інтерпретації концепт "ідентичності" пов'язаний з "метанарративами" нації, держави, народу. А модерні соціальні теорії сфокусовано на глобальних трансформаціях та їх результатах, в центрі уваги відтепер – світові співтовариства, віртуальні спільності (без територіальних та часових констант), мобільність та ідентифікаційні процеси [наприклад, докладніше див.: *John W. Meyer. World Society, Institutional Theories, and the Actor // The Annual Review of Sociology. – 2010. – № 36. – P. 1–20; Curelo C. K. Identity construction: new issues, new directions // The Annual Review of Sociology. – 1997. – № 23. – P. 385–409; Castells M. The Power of Identity. – 2nd ed. p. cm. // Information Age: Economy, Society and Culture. – Blackwell Publishing Ltd, 2004. – Vol. 2].*

Відтак, за "інформаціональної епохи" (М. Кастельс) питання про ідентичність набуває формату "пошуків притулку" й навіть "піклування про себе". Людина "поринає" у потоки інформації за допомогою ІКТ та ЗМК і, намагається підтвердити своє існування через комунікацію, ідентифіку-

ючи себе з певними сегментами мереж, й в результаті – з віртуальними спільнотами.

Таким чином, досить логічно, що на зміну сталим ідентичностям приходять тимчасові ідентичності, котрі, швидше, мають статуси ідентифікацій (в якості компенсації відсутності ідентичності), та через відсутність можливостей до постійної ідентифікації себе з певною спільнотою людина ніби перебуває у стані розірваності вона повсякчас прагне до відповіді на питання: "хто Я?" через питання "хто Ми?", як базису для пошуків. Однак, на думку французьких соціальних теоретиків, повсякчас вимагає уточнення питання "хто Ми?", тому питання "хто Я?" або, врешті-решт, починає дратувати, або ж взагалі втрачає свій сенс, перетворюючись на звичайну риторичність [резюмовано за: *Метаморфози світу: Соціологія глобалізації* / Домінік Мартен, Жан-Люк Мецжер, Філіп П'єр. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2005. – С. 157–160].

Отже, саме "ідентифікації", в якості мета-технологій, дозволяють людині бути мобільною та завжди перебувати в контексті "тут-буття", перевіряючи свою приналежність до спільноті завдяки актуалізації певного "культурного репертуару" (М. Сомерс).

ЗМІСТ

Секція "Соціальна філософія та філософія історії"

Абисова М. А. Медикалізація як вид дисциплінарної влади	3
Агаджанов В. В., Калинин Э. Ю. Конфликтность и толерантность (возможности рационализации)	5
Андреев Э. А. Философское осмысление проблем музыкальной субкультуры	8
Балінченко С. П. Інтеграційні та диференційні спектакулярні тенденції в українському інформаційному просторі	9
Бегаль О. М. Соціальна активність особистості у сучасному суспільстві	11
Беля В. В. Становлення дискурсу вестернізації в класичній китайській філософії ...	13
Бойко К. І. Глобалізація як вияв постісторії	15
Бойко С. В. Концепція постіндустріального суспільства в методології сучасної гуманістики	17
Бойченко М. І. Основні тенденції розвитку системного підходу у соціальному пізнанні	19

Борей Ю. Бездуховність сьогодення.....	21
Борцюх В. В. Утопічність ідеї абсолютної соціальної рівності	23
Бочуля О. В. Феноменологічна та онтологічна основи дослідження повсякденності ...	25
Брижнік В. М. Емансипація як соціально-філософська категорія у творах К. Маркса та Т. В. Адорно: порівняльний аналіз	28
Буйко Е. А. Фундаментальное образование в контексте коммерциализации науки ..	30
Бурсевич В. В. "Семиотический" подход к идеологии: историко-философская реконструкция.....	31
Бутченко Т. І. Соціальне проектування як інтегральний феномен буття людини	34
Винник У. Критерії людиновимірності техніки.....	36
Горохова Л. В. Соціальні страхи сучасного суспільства	38
Гребінь С. М. Дитина на грані небуття	40
Грикун Ю. О. Трансформації японської ідентичності в контексті глобалізаційних процесів	43

Гриньків А. П. Соціальна зумовленість дискурсу релігій	45
Гусєва Н. Ю. Теорії франкфуртської школи як основа формування ідеології студенського протестного руху у ФРН в 1960-х рр.	47
Давидюк Л. П. Конфліктний функціоналізм Г. Зіммеля	49
Даценко В. С. Норми і розвиток суспільства у концепції Б. О. Кістяківського	51
Денисенко Н. В. Соціально-філософські складові предметної сфери сучасної теоретичної соціології	53
Дранник В. А. Діалектична взаємодія теорії і практики управління	56
Дулин П. Г. Сакральность религии	57
Емец О. Н. Истоки и философско-методологическое определение проблемы экстремизма (на примере молодежных субкультур)	59
Ємельяненко Г. Д. Соціально-психологічні і теоретичні передумови формування концепції екзистенціальної психології	61
Загуменна Н. В. Зміна ролі людини в процесі соціальних трансформацій.....	63

Захарченко М. С.

Деякі аспекти методологічних засад деліберативної моделі демократії . 65

Зелінський М. Ю., Невідома Я. Г.

Гендерна проблематика у сучасному соціогуманітарному знанні 67

Ілляхова М. В.

Конструювання майбутнього: синергетичний аспект 69

Казакова О. М.

Проблема "власності" у філософії "Срібного віку" 72

Калічак Л. Ю.

Творчість як одна з умов
успішної самореалізації людини у суспільстві..... 74

Каляужная В. В.

Общество потребления как феномен
современной философской теории 76

Карпенко А. А.

Идеология и фундаментализм: опыт дискурсивного анализа 78

Кірова О. Ю.

Концепція свободи Е. Фромма..... 80

Клевець І. Ю.

Конфлікт як соціальна практика 81

Ковтун Н. М.

Пасіонарний імпульс як основа дослідження
соціальної активності особистості..... 84

Ковтун Ю. В.

До проблеми визначення поняття "традиція"..... 86

Кожемякіна О. М. Феномен визнання у вимірах філософії довіри	88
Козловець М. А. Концепт "руський мир" як чинник деконструкції національної ідентичності українців	90
Колотило М. О. До питання про відповідність вищого навчального закладу статусу "університет"	95
Кондратенко А. С. Трансгуманистические риски в процессе технологизации человека.....	97
Кононова О. В. Одиночество как следствие утраты религиозности современным человеком	99
Косенко В. Д. Дослідження феномену інтелігентності у сучасній вітчизняній філософській традиції.....	101
Кравченко А. А. Комунікативна природа відповідальності	103
Кравчук М. О. Ідеологія як депарадоксатизуючий чинник самоопису системи в концепції Н. Лумана.....	105
Крижановська Т. О. Поворот в сучасній соціальній філософії: від холізму та індивідуалізму до інтерсуб'єктивності	107
Кушерець Т. В. Соціально-історичні передумови реконцептуалізації класичної моделі суб'єкта історії	111

Лазарева М. Л.	
Територіальна вкоріненість еліти як запорука її успішної діяльності...	114
Лелека О. В.	
Дія як "мета в собі": моральна проблема за Ганною Арендт	116
Литвинчук О. В.	
Маргінальність як умова самовираження людини	119
Мала Т. В.	
Мультикультуралістський дискурс як засіб осмислення соціокультурної множинності сучасного суспільства	121
Маліновська О. С.	
Взаємозв'язок особистого та суспільного як закономірність формування громадянськості	124
Мамчак С. П.	
Метагерменевтика як метод вияву ідеологічних спотворень комунікації	126
Маслаков А. С.	
Социальная система, язык и анти-холизм: от Н. Лумана к Л. Витгенштейну	128
Мельник О. М.	
Проблема збереження історичної пам'яті в філософській концепції П'єра Нора.....	130
Мирошніченко М. Д.	
Концепт "дискурс/власть/знание" и его артикуляции.....	133
Михайлова М. О.	
Українська етнокультура і глобальні процеси сучасності.....	135

Моргунов Г. В. Взаимосвязь культуры и общества в информационную эпоху	137
Мусабеков М. Н. Духовные ценности молодежи Казахстана	139
Невмержицька М. В. Інформаційна революція як чинник конкурентної переваги	140
Павлов Ю. В. Філософський зміст проблеми самореалізації особи	142
Павлова Г. В. Якість освіти як чинник соціокультурних змін в суспільстві	144
Пітулей В. В. Мультикультурні засади відповідальності за доби глобалізму	146
Полисаєв О. П. Траністоричність соціального міфу: до постановки питання.....	148
Помельникова В. В. Человек в информационном обществе, влияние на него информатизации общества и его ценностные ориентиры.....	150
Пушкар Я. В. Мегасоциум как этап эволюции.....	153
Романюк О. В. Міжпредметність та інформаційно-комунікативні технології як аспекти якісної освіти.....	154
Рябінчук Б. В. "Суб'єктивна раціональність" в контексті соціології раціонального вибору Дж. Коулмана	156

Самарський А. Ю. Про поняття "кризи" та "вибуху" в суспільному поступі	159
Самчук В. А. Рольова теорія самості у соціальній філософії Джорджа Міда.....	161
Санакуєв М. Г. Потенціал соціальної комунікації в глобалізованому світі.....	162
Сарабун О. Б. Екзистенція як умова відповідальності людини через здійснення її свободи.....	164
Сегал А. П. Носитель обыденного сознания, его субъектность и объектность.....	166
Серкина М. С. Молодежный экстремизм как комплексное социально-политическое явление	168
Сєвальнєв Г. Е. Свобода розвитку локальних цивілізацій в проблемному полі концепції А. Тойнбі та О. Шпенглера	170
Сивицкий А. В. Империя как политическое воплощение цивилизации	172
Сидорова К. Л. Визначення регіонального міфу в контексті політичних ідеологій	174
Сич М. М. Соціально-комунікативна природа творчості	175
Слуцька Ю. Г. Інтерактивні ритуали в теорії Рендала Колінза.....	178

Соколов Е. С. Война и терроризм: к вопросу демаркации	179
Степанюк Д. Л. Право як насильство та насильство як право	181
Супрун А. Г. Формування нових контекстів свободи в соціально-політичних умовах сьогодення.....	184
Сухонос І. М. Порівняльна характеристика конфліктології Л. Козера і Р. Дорендорфа.....	185
Ткаченко А. В. Идея прерывания времени в средневековом сознании	187
Товмаш Є. А. Соціальна відповідальність та її види.....	189
Туренко В. В. Медійний (мас-медіа) контекст маніпулювання свідомістю в добу глобалізації	191
Утюж І. Г. Освіта як спосіб розвитку людини в межах цивілізаційної парадигми.	194
Чайка І. В. Суспільство як динамічне поле	196
Чос В. Н. Философское осмысление феномена "публичного одиночества"	198
Шемякина Е. В. Социальная аналитика жеста.....	200

Шеремет О. І.

Архетипи жіночого і чоловічого
та проблема встановлення гендерної рівності..... 201

Шоріна Т. Г.

Неісторична легкість буття суспільства споживання
та сучасний кідалтизм 203

Штайн О. А.

Медіальна ідентичність 205

Щеглова Д. В.

Национальный образ как политический ресурс 207

Юсин Р. О.

Спроба вирішення соціальних проблем у філософських пошуках 209

Якубіна В. Л.

Координати сучасних спільностей:
"ідентичність" чи "ідентифікації"? 211

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 7

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,02. Наклад 120. Зам. № 212-5996.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл7.
Підписано до друку 22.03.12

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
6-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02