

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 8



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.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р 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.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. 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 № 9 від 25 березня 2013 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2013", Міжн. наук. конф. (2013 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2013", 16–17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – Ч. 8. – 391 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", 2013

Секція

"СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Е. Б. Алієва, асп., ДНУ, Донецьк
alievao1@mail.ru

ВПРОВАДЖЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ У ВИЩУ ОСВІТУ: ПЕРЕВАГИ ТА НЕБЕЗПЕКИ

У ХХІ сторіччі новонароджене інформаційне суспільство висуває нові вимоги до вищої освіти, як соціокультурної системи, до її завдань та методів освітнього процесу.

"Четвертою революцією" комісія Карнегі, що займається вивченням педагогічних технологій, назвала сучасні технології освіти. Але на шляху впровадження передових інформаційних технологій у вищу освіту постав, звичайний для пострадянських держав, брак коштів на фінансування освітньої галузі, незадовільне матеріально-технічне забезпечення українських закладів освіти.

Масова інформатизація суспільства виявила низку суперечностей, як то: відсутність фундаментального теоретико-методологічного підґрунтя комп'ютеризованої освіти. Треба визнати, що майже завжди використання комп'ютерних технологій спиралося виключно на професійну інтуїцію проектувальників. До того ж, експертна оцінка комп'ютерних освітніх програм провадилася без урахування соціальних, психологічних особливостей освітнього процесу. Вітчизняним вишам нині бракує технічно грамотних педагогів.

У науковій літературі існує низка інтерпретацій факту застосування новітніх технологій у сучасній вищій школі. Дехто (Берклі, Хокс, Ракітов) характеризують цей процес як "комп'ютерна революція", інші, як "техно-тронна ера" (Бжезинський), "інформаційна революція" (Ламбертон), "епоха інформації" (Хелві). Таке розмаїття думок, позицій красномовно свідчить про відсутність усталеного та цілісного уявлення про соціокультурну цінність даного феномену.

Як доводить практика, процес залучення інформаційних технологій у освітню галузь має дві стадії свого розвитку. На першому етапі здійснюється "обмежена" політика інформатизації, тобто на цій стадії комп'ютер виступає об'єктом вивчення. На другому етапі відбувається "всепоглинаюча політика", де комп'ютер є вже виконує роль засобу освіти. Саме на цьому рівні відбувається зміна організації навчальної діяльності, навички та вміння студентів та їх взаємозв'язки з викладачами.

Комп'ютер у сфері освіти виконує дві важливі функції. По-перше, дозволяє у інтерактивному режимі конструювати та моделювати процеси, явища, по-друге, отримувати інформацію за допомогою різноманітних баз даних, комп'ютер нівелює просторово-часові обмеження при отриманні інформації.

Але, при залученні інформаційних технологій, слід мати на увазі небезпеку формування "штампованої", без індивідуальної, посередньої свідомості. Інформаційні технології можуть створити передумови формалізації навчального процесу та у глобальному масштабі технічну тоталітаризацію суспільства.

Для того щоб запобігти цим негативним явищам, треба щоб комп'ютерні програми всебічно враховували характер навчального матеріалу та методологію його викладання. Треба створювати більше спрощених навчальних програм, які могли б створювати самі викладачі будь-якого фаху. Виважена стратегія інформатизації вищої школи дозволить розширити можливості викладання, об'єднати інформаційну та розвивальну моделі освіти, створити новий жанр навчальної літератури. Нарешті, інформаційні технології дозволять практикувати новий вид навчання – дистанційну освіту, який забезпечить доступ великих мас населення до передових знань та сформувати новий тип свідомості.

Отже, впровадження у освітній процес новітніх інформаційних технологій є безперечною перспективою для найближчого майбутнього. А ось який характер набуде цей процес залежить від людства та його готовності до формування гуманного суспільства нової якості.

О. Г. Алієва, канд. філос. наук, доц., ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
alievao1@mail.ru

ІНТЕРНЕТ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОРІЧЧЯ ЯК ЗАСІБ МАСОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ ТА ДЖЕРЕЛО ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Інтернет, один з найвизначніших досягнень науки і техніки ХХ сторіччя, надав людству безпрецедентні можливості комунікації в усіх її різноманітних формах: від банального електронного листування до раніше і непередбачуваних форм, як то он-лайн конференції та різноманітного електронного моделювання. Ця глобальна всесвітня мережа потужно увійшла до повсякденного життя переважної більшості мешканців земної кулі.

Під час аналізу такої складної і суперечливої проблеми, як природа та перспективи розвитку Інтернету і його подальший вплив на культуру, опосередковану інформаційними технологіями, лунають повсякчас протилежні думки, з боку вітчизняних та зарубіжних вчених. У якості яскравого прикладу, можна навести стурбованість поглинанням Інтернетом "нормального" людського спілкування, і, як протилежний полюс – ентузіазм з приводу безмежних можливостей, які відкриває пересічному громадянину Всесвітня Мережа. Інтернет, в цілому, розглядається філософами, як засіб масової комунікації та як джерело віртуальної реальності. Класик соціальної психології Г. Тард [Тард Г. Социальная логика. – СПб., 1997] пророкував, що згодом суспільство перетвориться на "глобальне селище" і світ буде жити ідеями та думками, які розповсюджуються власниками засобів масової інформації. Враховуючи все зро-

стаючу кількість споживачів електронних комунікацій, маємо всі підстави визнати формування нової культури – не просто інформаційного суспільства, а суспільства, основним визначальником розвитку і способу мислення якого стає Інтернет.

Віртуальна реальність постає з суто психологічної якості мислення людини наглядними образами. Інформація, яка передається у глобальній мережі, є виключно наглядно-образного характеру. Окрім того, можливість негайно відреагувати на ту чи іншу інформацію у Інтернеті – "висловити свою думку", "шукати пізніше", "прокоментувати, відповісти на думку опонента у блогах, апелює саме до наглядно-практичного мислення. У порівнянні з звичайною книжкою, інформація, яка поширюється у Інтернеті здається більш легкою для сприйняття. Ідея, яка постає у формі образу, зачіпає більш глибинний емоційний рівень людини [Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1996].

Образ, як елемент віртуальної реальності, сприяє комплексному сприйняттю, асоціативному мисленню. Під час роботи з традиційними текстами, людина виробляє більш – менш чіткі та однозначні судження, а електронні джерела сприяють сприйняттю багатосторонньої природи реальності. Це явище, як і зрештою, усі інші явища суспільного життя, має свої позитивні та негативні явища. Загрозою є деяке розмивання морально – етичних норм, нівелювання одвічних істин та ідеалів, а перевагою електронної інформації безперечно є більша універсальність та пластичність мислення.

Отже, Інтернет на початку XXI сторіччя перетворюється на все більш потужний фактор формування людської культури взагалі та сучасного способу мислення людства зокрема. Потенційною небезпекою збільшення суспільно-культурної ролі глобальної мережі є певний регрес та нівелювання етичних норм, занепад традиційних цінностей, а безперечною перевагою – становлення більшої оперативності та мультикультурності людського мислення.

***Е. А. Архипова, канд. филос. наук, НТУУ "КПИ", Киев
evgar@meta.ua***

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ: ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ПОНИМАНИЯ

"Социальные сети" – понятие, которое прочно обосновалось в лексиконе современного информационно-грамотного человека. Как правило, под социальными сетями подразумевают интернет-ресурсы, обеспечивающие социальное взаимодействие участников. В более узком смысле так называют многопользовательские интерактивные сайты, предназначенные главным образом для поиска людей и общения, контент которых формируется самими участниками, создающими свой аккаунт в сети. Понимание термина "социальные сети" именно в этих смыслах подтверждает и проведенный среди студентов КПИ экспресс-опрос, в ходе которого на вопрос "Какие социальные сети / виды соц. сетей вы можете назвать?" были получены следующие ответы:

Facebook, Одноклассники и другие подобные сайты; блоги и форумы. Интересно то, что среди названных социальных сетей не было ни одной, существующей вне рамок Интернет-пространства. По-видимому, это типичное представление о социальных сетях в современном обществе. И тут возникает следующий вопрос: почему под термином "социальная сеть" мы понимаем только то, что существует в рамках Web-технологии? Насколько такое ограничение правомерно?

Рассмотрим составные элементы этого термина. Слово "социальный" означает связанный с общественной жизнью людей. Сеть – некоторое количество однородных или взаимосвязанных элементов, а также то, что по своему очертанию напоминает переплетенные волокна или линии (аптечные, транспортные, электрические, компьютерные, беспроводные, агентурные сети и т. д.). Автором термина "социальная сеть" является социолог Манчестерской школы Джон Барнс, который впервые употребил его в статье "Классы и собрания в норвежском островном приходе" [*Barnes J. A. Class and committee in a Norwegian island parish // Human Relations. – 1954. – Vol. 7. – P. 39–58*]. Под этим термином он понимал некую структуру, состоящую из узлов (отдельных людей, реже – групп), связанных между собой одним или несколькими способами посредством социальных взаимоотношений. Необходимым условием существования традиционных социальных сетей было наличие достаточно плотных межличностных связей, на поддержание которых требовалось много времени, что накладывало существенные ограничения на количество узлов сети (в среднем до 150 человек).

С развитием Интернета понятие "социальная сеть" постепенно трансформируется, наполняется новым смыслом. Непосредственное общение отходит на второй план, увеличиваются размеры сетей (так, количество пользователей Facebook превысило 800 млн), плотность и глубина связей уменьшается. Общение в виртуальных социальных сетях имеет целый ряд особенностей, отличающих его от общения в "реале". Как социальную сеть сегодня можно рассматривать любое интернет-сообщество, участники которого каким-то образом взаимодействуют между собой: поддерживают отношения с бывшими одноклассниками, общаются на разнообразных форумах, обмениваются файлами, что-то продают и покупают, играют в многопользовательские игры, пишут и читают блоги и т. д. Такое разнообразие обуславливает наличие специфических форм общения, принятых в различных виртуальных сообществах.

Почему же использование термина "социальная сеть" в контексте "площадки для общения в Интернете" практически вытеснило все остальные значения? Давайте проведем параллели с термином "информационное общество" – именно так называют современный этап общественного развития многие исследователи. Почему информационным оно стало (становится) только сейчас? Неужели, например, в Древней Греции отсутствовала информация как таковая, или не существовало технологий ее накопления, хранения и распространения, т. е. информационных технологий? Все это было, пусть и в гораздо меньшем количестве (кстати, "больше" не значит "лучше"), в другом качестве, с другим функционалом.

Увеличение объема информации, циркулирующей в социуме, не прекращалось никогда, как никогда (в рамках исторической перспективы) не прекращалось и развитие технологий работы с информацией. Создание и совершенствование вычислительной техники, развитие современных ИКТ, формирование глобального информационного пространства и т. д. существенно расширили возможности человека, однако не меньшими прорывами в информационной сфере, повлекшими изменения во всех остальных секторах общественной жизни, было изобретение письменности, печатного станка, телеграфа, радио и телевидения.

Многочисленные критерии, в соответствии с которыми то или иное общество классифицируют как информационное [см., напр., *Уэбстер Ф. Теории информационного общества*. – М., 2004], не выдерживают критики. Они, как правило, крайне неоднозначны, не имеют точных единиц измерения, плохо поддаются количественному и тем более качественному оцениванию. Тем не менее, термин "информационное общество" активно используется в научной сфере и уже прочно укоренился в повседневной лексике, законодательстве и различных профессиональных сообществах. Причина этого явления, наверное, кроется в большой образности данного термина и широких возможностях его интерпретации – он сразу указывает на сферу, с которой мы интуитивно связываем происходящие изменения, а их особенности, конкретные черты каждый волен выбирать самостоятельно в зависимости от того, что ему кажется ближе, понятнее, значимее. Правильнее было бы использовать термин "современное информационное общество", по аналогии с "современными информационными технологиями", которые существуют наряду с "информационными технологиями" – теми, которые использовались еще до появления компьютеров (и продолжают использоваться в настоящее время). Однако в условиях чрезвычайной насыщенности информационных потоков и сокращения времени, затрачиваемого на восприятие отдельного информационного сообщения, мы стремимся к минимизации времени, необходимого на артикуляцию любых понятий. Именно поэтому термин "современные информационные технологии" встречается преимущественно там, где излагаются этапы развития этих самых технологий, в остальных же случаях его заменяют более коротким вариантом. Аналогично используется и термин "виртуальные социальные сети". Этот тезис подтверждает и анализ ссылок, выдаваемых на соответствующие запросы в поисковых системах.

Таким образом, в общепризнанной в настоящее время интерпретации термина "социальные сети" значительно сужается его первоначальное значение. Отсекается все разнообразие социальных сетей (сообществ), которые существовали до возникновения Интернет-коммуникаций. Термин, который использовался с середины XX столетия, спустя несколько десятилетий получает новую, исключительную сферу применения, а тот, кто захочет восстановить историческо-этимологическую справедливость, скорее всего, столкнется с непониманием и неприятием собеседниками значения, абсолютно логично вкладываемого им в этот термин.

**ВПЛИВ СУЧАСНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СЕРЕДОВИЩА
НА МЕХАНІЗМИ АДАПТАЦІЇ:
КОНСТРУКТИВНЕ ТА ДЕСТРУКТИВНЕ ІГНОРУВАННЯ**

Невпинне зростання інформаційного потоку в сучасному світі стає значним випробуванням, навіть – викликом, для суб'єкта комунікації. Неконтрольована маса інформації з різних джерел долає сфери, що протягом століть слугували захисними бар'єрами і, одночасно, орієнтирами у поміркованому інформаційному середовищі: лінгвістичне кодування та декодування, раціональні операції аналізу та синтезу, соціокультурні коди прийнятного та чужорідного, вкарбовані у нормах. У концепціях ХХ століття можна спостерігати аналіз форм та засобів адаптації до інформаційного середовища, але невпинний тиск сьогодення результатує не тільки у потребі перегляду цих концепцій, а й у необхідності аналізу нових адаптаційних механізмів, що виникають у суб'єкта, вимушеного змінюватись в нових напружених умовах. Отже, актуальним є розгляд впливу сучасного інформаційного середовища на механізми інформаційного "самозахисту" суб'єкта, а також дослідження того, як розвиток і здійснення цих механізмів впливають на роль (ролі) суб'єкта в комунікації.

1. Зміни суб'єкта сягають поза прогнози та припущення філософів ХХ століття у сфері дослідження суб'єкта та інформації. Наприклад, часове зв'язування (time-binding) визначалось Альфредом Кожибським як специфічна риса і тривимірна сфера "людськості", що виокремлює цю істоту від двовимірного просторового зв'язування (space-binding) тварин та одновимірного хімічного зв'язування рослин (chemical-binding), і дозволяє їй формувати нескінченну послідовність рівнів абстракції [*Korzybski A. Manhood of Humanity. – Release Date: May 13, 2008 [Ebook 25457]. – P. 51–53*]. Але умови інформаційної "повені" сьогодення не обмежуються і не вичерпуються можливостями часового зв'язування окремого суб'єкта. Ще одну тривимірну систему спостерігаємо в межах напрямку "філософії повсякденного мовлення", де йдеться про характеристики-виміри мовленнєвого акту: локуції, ілокуції та перлокуції. Розглядаючи їх у дещо ширшому контексті комунікації, можна прослідкувати, що локуція здатна реалізуватись як формозв'язування, що полягає в комбінуванні мовних елементів залежно від ситуації інформаційного обміну. Проводячи паралелі з вимірами за А. Кожибського, можна зіставити цей рівень з формотворчим рівнем хімічного зв'язування. Ілокутивний аспект реалізується як значення-зв'язування, що відіграє у комунікації таку ж специфічну роль, як і вимір просторового зв'язування у системі А. Кожибського. Площина, що формується вимірами форми та значення, дотична до визначення лінгвістичного знаку, але тільки наявність третього функціонального виміру мовленнєвого акту, перлокуції, результує в інтенціональному зв'язуванні та впливі, що з цього виміру випливає, фор-

муючи комунікативну мету інтеракції. Особливість зазначених вище концепцій полягає в тому, що вони спираються на причинно-наслідкові зв'язки і передбачають за суб'єктом функцію пошуку та аналізу інформації як запоруку його розвитку у часі та залучення до комунікації.

2. Втім, інформаційний вибух останніх десятиріч ставить під сумнів можливість повноцінного пошуку та аналізу інформації. Інакше кажучи, розбіжності між кількістю об'єктів та ярликів стають настільки значними, що суб'єкт буквально "захлинається" у потоці ярликів, зв'язки яких з характеристиками дійсних об'єктів стають інколи неможливими для визначення, а подекуди – й неважливими для здійснення комунікації. Цей дисбаланс впливає на останню, оскільки поширення де персоналізованих фактичних взаємодій між жителями, наприклад, сучасних міст, призводить до необхідності переоцінки поняття інтенції в широкому контексті опору тискові інформаційного середовища. Абраям Моль у творі "Соціодинаміка культури" наголосив на тому, що сучасна людина поринає у потік окремих, не впорядкованих ієрархічно повідомлень, що зменшує структурність мислення і порушує причинно-наслідкові зв'язки. Відкриваючи причини та наслідки одночасно, людина йде "від випадкового до випадкового, але подекуди це випадкове виявляється суттєвим (пер. мій – С. Б.)" [Моль А. Социодинамика культуры: http://yanko.lib.ru/books/cultur/mol_sociodinamika_cult-l.pdf]. Отже, цей "екран понять" або "екран знань", що, на думку А. Моля, має вигляд мозаїки або безсистемно спресованих на кшталт волокон повсті елементів інформації, поєднаних ймовірністю асоціацій та силою зчеплення, компактних, але не укладених у структуру. При цьому, в "екрані знань" бракує точок відліку та загальних понять, але виокремлюються опорні ідеї та ключові слова [Там же].

3. З одного боку, ігнорування не є абсолютно новим механізмом. Наприклад, ігнорування як компонент аналізу присутнє в елімінуючій індукції Ф. Бекона. Та й, повертаючись до моделі Структурного диференціалу А. Кожибського, також спостерігаємо ідею відмови від окремих характеристик об'єкта як необхідну умову переходу до вищого рівня абстракції, що не здатен охопити всю сукупність інформації, яка міститься в об'єкті [Korzybski A. Science and Sanity: <http://ru.scribd.com/doc/8635819/Alfred-Korzybski-Science-and-Sanity-An-Introduction-to-Nonaristotelian-Systems-and-General-Semantics>]. Але специфіка ігнорування як механізму інформаційного самозахисту ширше за аналітичну діяльність, оскільки напруженість та обсяг маси інформації, а також її нестабільний стохастичний характер унеможливають зазначений вище аналіз, і радше полягають у миттєвій реакції на ймовірні асоціації та опорні ідеї, що містяться в потоці, з одночасним відсіюванням інформації, що видається не релевантною на момент комунікації.

4. Отже, ігнорування як провідна діяльність людини, що опиняється в ситуації надлишку інформації та відповідного тиску, може реалізуватись за конструктивним чи деструктивним сценаріями. Конструктивне ігнорування спирається на еліптичне відносне оцінювання, коли у "режимі пошуку" відбувається порівняння повідомлень та їх розподіл за мірою

релевантності у конкретних умовах. Спрощено це можна уявити як он-лайн-пошук за ключовою фразою, в результаті якого отримуємо кількість варіантів, хронологічно недосяжну для аналізу. Відсіювання нерелевантних варіантів відбувається шляхом вибору ключових слів, імен, згадуваних установ і тем, що, втім, не виключає ігнорування релевантної за змістом інформації, невизначеної через вимушену надмірну оглядовість аналізу даних. Конструктивне ігнорування призводить до створення унікального складу мозаїчного "екрану знань", водночас унеможливлюючи безумовну реалізацію деструктивного ігнорування через стереотипи сприйняття світу, вкорінені у соціокультурних міфологемах "єдності", "розколу", "спільної ідентичності" та відповідних ярликів.

***В. А. Белокрылова, доц.,
Белорусский государственный экономический университет,
ralfina@rambler.ru***

КОНСТРУКТИВИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ДОКТРИНА И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ

Главная задача современного образования состоит в непрерывной подготовке людей к их собственному будущему. В первую очередь это овладение теоретическими способностями и практическими навыками принятия оптимальных решений в условиях неопределенности и конструктивных действий в кризисных ситуациях, поскольку вероятней всего именно в подобных формах всем нам предстоит столкнуться с далеко неоднозначно светлым завтра. Стратегическая цель образовательных реформ сегодня не просто "приведение в соответствие" с актуальными потребностями, но достижение "опережающего отражения" по отношению к грядущим стохастическим перспективам. Очевидно, что связь между требованием достижения конструктивности мышления современного специалиста и популярность такого философско-методологического направления как конструктивизм в образовательных инновациях не является случайной игрой слов. Здесь налицо имплицитное единство целей. Вместе с этим совмещение традиционных и конструктивистских технологий в образовании являются малоизученным и достаточно проблемным сегментом.

Расширение масштабов деятельности, основанной на освоении, использовании и передачи информации, привело к необходимости формирования непрерывно обучающегося общества. В то время как традиционное образование основывалось на формализации и сопутствующей универсализации технологий трансляции знаний и навыков, а также унифицированной оценке полученных компетенций, в обществе знаний ситуация будет радикально меняться, в первую очередь в направлении десакрализации и индивидуализации всякого знания. Именно в информационном обществе, где знание впервые обретает статус основного товара и ведущего экономического ресурса, прагматический и даже утилитарный подход к содержанию образования становится приоритетным.

Стратегически важная цель для современного образования – научить максимально дифференцировано и точно выкристаллизовать из океана информации действительно нужное знание. Напротив, рационалистическая аксиология, берущая свое начало еще в эпоху Просвещения, постулирует самоценность знания как такового. Тезис о том что "знаний много не бывает" на фоне императивов информационного общества воспринимается достаточно критично. Потенциальная бесконечность информационных ресурсов актуализирует требование адресности и личностной соотнесенности знания. Именно в информационную эпоху наполняется новым смыслом старая идея о том, что ученик – это не сосуд, который надо наполнить, а факел, который нужно зажечь.

Конструктивизм как философско-методологическое направление созвучен обозначенным выше вызовам информационной эпохи. В качестве теоретической основы одноименной педагогической парадигмы он делает акцент на конструировании как ведущей организационной форме приобретения знания (как личностного, так и социокультурного). Конструктивизм предполагает такую философско-педагогическую модель содержания образования, согласно которой знание нельзя просто "передать" обучаемому в готовом виде. Знание становится достоянием ученика лишь посредством создания специальных педагогических условий для активного конструирования знаний усилиями самих обучающихся. Иными словами, конструктивизм отражает достаточно простую истину: на протяжении всей жизни каждый индивид конструирует (активно воспроизводит) свою собственную реальность, которая одновременно является продуктом и условием личностного понимания окружающего мира. Вместе с тем подобное "продуцирование" реальности происходит отнюдь не в автономном пространстве, а в сложной организованной сети социальных, культурных, коммуникативных связей.

Направление педагогических усилий в конструктивизме задается двумя взаимосвязанными задачами – создание условий (педагогической ситуации) для активного освоения знания и стимулирование рефлексии над способами и приемами собственной когнитивной деятельности. Во втором случае субъект познания ориентирован не на внешние программы экспериментальной, конструкторской, реформаторской и т. п. деятельности, а на экспликацию внутренних паттернов самоорганизации собственной ментальной практики. Следует отметить, что в конструктивизме такая практика носит не просто познавательный, но имеет и онтологический статус. Социальный конструкт в этом смысле не менее, а порой и более реален для субъекта, чем природная данность. Содержанием образования, полагает Г. П. Щедровицкий, является вся рефлексивная организация ситуации (ведущая к усвоению способов деятельности), именно она должна "передаваться" ученикам. Смысл и назначение "активных" методов обучения состоит в том, чтобы сформировать сознательное отношение к способам и схемам организации мышления и деятельности [Щедровицкий П. Г. Очерки по философии образования. – М., 1993].

В теоретических поисках педагогического конструктивизма наблюдается немало смысловых аналогий с концепциями личностно-ориентированного, развивающего обучения (Д. Б. Эльконина и В. В. Давыдова) а также мыследеятельностной методологией Г. П. Щедровицкого. Как не парадоксально, но у педагогических позиций западного конструктивизма и советского "творчески развитого марксизма" оказалось много общего. В первую очередь – это ориентация на конструирование знания, а не его заучивание. Эффективность обучения диагностируется успешным решением реальных задач (а не правильным пересказыванием учебников). "Весь фокус обучения смещается с подготовки учеников к простому повторению формализованных и стандартизированных дискурсов на развитие навыков для встречи со сложными и постоянно меняющимися обстоятельствами за пределами образовательной сферы" [Джерджен К. Дж. Социальное конструирование и педагогическая практика // Образовательные практики: амплификация маргинальности : альманах. – Минск, 2000. – № 4].

Еще один важный аспект конструктивистского подхода – обучение не должно сводиться к манифестации интеллектуального превосходства учителя, рациональное решение познавательных задач и рефлексия над мыслительным процессом выступает здесь как сетевой процесс, распределённый среди участников ситуации в учебной группе. Для конструкционистского педагога главной задачей выступает участие в генеративных отношениях – отношениях, из которых ученик выходит с более широкими возможностями эффективного отнесения. Роль ученика изменяется с объекта оперирования на субъекта отношений" [Там же].

Г. Д. Берегова, доц., ХДАУ, Херсон

ГУМАНІТАРИЗАЦІЯ ВИЩОЇ ОСВІТИ ЯК АДЕКВАТНИЙ ЗАСІБ ЇЇ ГУМАНІЗАЦІЇ

Оволодіння знаннями й технологіями сучасної освітньої діяльності в умовах трансформації суспільства забезпечує філософія освіти, котра зорієнтовує та змістовно наповнює педагогіку новими знаннями, методами, способами, цілями, що виявляються у формуванні внутрішнього світу та культури майбутнього покоління.

Сучасні вітчизняні науковці у галузі філософії освіти (В. Андрущенко, А. Бичко, В. Брюховецький, І. Добронравова, С. Клепко, В. Кремень, К. Корсак, М. Култаєва, М. Левківський, В. Лутай, М. Михайлов, М. Михальченко, Н. Сухова, В. Пазенок, І. Передборська, І. Радіонова, С. Черепанова, В. Шевченко й ін.) одноставно висловлюють думку про раціональність смислового спрямування та змістового наповнення гуманітарної освіти в Україні загалом: гуманітаризація сучасної вищої освіти визначається науковцями як адекватний засіб її гуманізації, що здійснюється через підвищення в навчальному процесі статусу гуманітарних дисциплін за умови суттєвих змін у їх змісті та виховного статусу цих дисциплін.

Так, В. Андрущенко, аналізуючи сучасний стан освіти, підкреслює необхідність обґрунтування та практичної реалізації нових методологічних підходів до формування нового світогляду майбутніх фахівців з метою подолання негативних наслідків трансформаційних процесів в освіті України, спричинених низкою загроз-викликів: важка екологічна й демографічна ситуація, спад виробництва, обвальне зростання бідності, захворюваності та злочинності, деформація моральних засад життєдіяльності суспільства. Слушною видається думка Н. Костриці, котра твердо переконана, що "гуманітаризація вищої аграрної освіти має стати одним із головних принципів нової освітньої парадигми XXI століття".

Теоретико-методологічні основи вивчення гуманітарних дисциплін охоплюють досягнення філософії освіти, педагогіки, психології й інших суміжних наук. Відправною ж точкою досліджень з сучасної філософії освіти постає широка педагогічна практика, її суттєві напрацювання, опис отриманих результатів, орієнтація на прогноз.

Спираючись на управління пізнавальною діяльністю, змістове наповнення й ідейне спрямування професійної освіти, що забезпечує вивчення соціально-гуманітарного блоку дисциплін, можна визначити завдання й мету навчально-виховного процесу у ВНЗ, кінцевим результатом якого повинен стати науково-філософський світогляд як цілісне особистісне утворення. Науково-філософський світогляд поєднує в собі не тільки інтелектуально-розумові, а й почуттєво-емоційні компоненти (знання, бажання, інтуїція, віра, надія, життєві мотиви, мета тощо), які в єдності становлять духовні виміри особистості.

Духовні виміри людського буття у процесі засвоєння студентами гуманітарних дисциплін досягаються через усвідомлення особистістю загальнолюдських цінностей, норм моралі й моральності. Духовність розглядається як принцип самобудування людини, це "вихід до вищих ціннісних орієнтацій конституювання особистості та її менталітету". Найважливішою для духовності, що розвивається, є *"ціннісно-нормативна сфера свідомості особистості"*. Система цінностей входить у ядро особистості й постає світоглядною основою всіх сфер та аспектів її життєдіяльності. Так цінності виконують функцію перспективних стратегічних життєвих цілей і є головним мотивом життєдіяльності: вони визначають етичні засади та принципи поведінки людини.

Загострення глобальних проблем висуває необхідність створення нової парадигми освіти та розробки механізмів її впровадження через реформування освітніх систем для формуванні нових видів практичного світогляду. Для цього, стверджують В. Андрущенко й В. Лутай, слід розв'язати проблеми суперечності між особистістю й суспільством, між усіма існуючими соціумами, між людством і природою, що покладається більшістю сучасних мислителів на синергетичну парадигму сучасної філософії освіти. У зв'язку з цим перед освітою постає нове завдання: давати людині знання не тільки про світ та його закони, а й методологію перетворення цього світу, формувати відповідні вміння й навички, які б ґрунтувалися на прийнятних людських цінностях. І така постановка питання, знову ж таки, пов'язана з гуманізацією й гуманітаризацією освіти.

Гуманізація визнається як спрямування освіти на вироблення цілісного світогляду, формування системного гуманістично-орієнтованого мислення. У зв'язку з розробкою теоретико-методологічних засад вивчення гуманітарних дисциплін в непрофільних ВНЗ виявилась необхідність гуманізувати підготовку фахівців через підвищення в навчальному процесі статусу гуманітарних дисциплін за умови суттєвих змін у їх змісті, фундаментальною ж об'єктивною передумовою та контекстом процесів гуманізації і гуманітаризації є потреби трансформацій у суспільному житті, зокрема відхід від споживацького ставлення до людини, суспільства, природи. Безперечно, принцип гуманітаризації потребує посиленої уваги до особистості, максимального сприяння розвитку всіх її здібностей, фізичних і моральних якостей і може здійснюватися можливостями не лише гуманітарних, а й інших наук.

Отже, для вироблення практичного світогляду особистості та її ціннісних орієнтацій обов'язковою передумовою і контекстом є процеси гуманізації і гуманітаризації у вищій освіті України, котрі слід розглядати як стратегічні напрями реформаційних процесів в освіті загалом і теоретико-методологічних розробок для вивчення гуманітарних дисциплін зокрема. З огляду на вище викладене, слід висловити думку про те, що теоретико-методологічні засади вивчення гуманітарних дисциплін в непрофільних ВНЗ знаходять раціональне вирішення через проблемне поле філософії освіти як особливого знання галузі соціальної філософії. По-перше, психолого-педагогічні передумови формування особистості нового типу охоплюють психологію пізнавальної діяльності особистості (особливості сприйняття, осмислення, запам'ятовування й відтворення інформації), психологічну сутність процесу формування професійних компетентностей і аналіз основних теоретичних концепцій навчання. По-друге, узагальнення й систематизація зарубіжного й вітчизняного досвіду навчання й виховання особистості підтверджує необхідність гуманізації й гуманітаризації професійної освіти як передумови розумної діяльності людини, спрямовану на збереження найбільшої цінності – життя.

Нині не викликає сумнівів думка про те, що трансформаційні процеси та сучасний рівень освіти в Україні потребують оновлених підходів до навчання й виховання, здатних виробити у молодого покоління науково-філософське розуміння світу, необхідне для вирішення глобальних проблем, які все більше загрожують знищенню людства, що й становить перспективи подальших досліджень.

С. В. Бережной, студ., КНУТШ, Київ

РОЗУМІННЯ СВОБОДИ В ОПТИЦІ ХРИСТИЯНСТВА І СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ: СПРОБА ВЗАЄМОДОПОВНЕННЯ

Згідно з християнським віровченням свобода – це один із проявів образу Божого в людській природі [Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. – СПб., 2001].

Образ Бога означає наявність у людини волі, розуму, моральності – тих якостей, які виявляють у ній особистість. Також образ Бога означає, що людина є "Його рід" (Дії 17:28). Будучи частиною її природи, образ Бога в людини залежно від самовизначення свободи може переходити в подобу Божу або ж повністю затуманюватися гріхом, але ніколи не зникає.

Це неминуче призводить до зміни людської природи – від повного та завершеного "образу та подоби Бога" до неповного "образу", враженого гріхом. Гріхопадіння перших людей розкривається саме у протиставленні власної волі Божественній. Цим актом Адам відділив себе від Бога. Власним вибором він зумовив і зміну людської природи – відірвана від Бога (який є безсмертя та джерело життя), позбавлена можливості прямого спілкування з Ним, людина стала смертною.

Наслідком свободного волевиявлення перших людей є поява на землі нової (створеної людиною, а не Богом) форми життя: життя у хворобах, руйнації та смерті. Рід людський (нащадки Адама), отже, живе одночасно у двох світах – у створеному Богом і у створеному людиною середовищі. "Викликаний гріхопадінням розпад вразив не лише фізичне існування людей: будучи відрізними від Бога, Адам та його нащадки підпали під вплив гріха та диявола. Кожна народжена людина приходить у світ, в якому гріх панує навколо, – в світ, де зло творити легко, а добро важко" [Біблія: Священное Писание в Синодальном переводе, с неканонические книги. По благословению Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. – С. 231]. Це зумовлює специфічний стан людської природи – стан вибору. Свобода волі актуалізує як внутрішню, так і зовнішню діалектику добра і зла співіснування світу, створеного Богом, і Його промислу та світу, створеного людиною, і наслідків її свідомих дій.

Християнська думка дає зрозуміти, що в існуючих нині документах з прав людини зроблено тільки початок; в них немає того, що дало б змогу оберекти гідність людей від панування їхнього власного "его" – найбільш одіозного з усіх видів влади – або від складного розмаїття чинників, задіяних у різноманітних безособових структурах нашого модерного технологічного суспільства.

Відповідно до ст. 18 Загальної декларації прав людини від 10.12.1948 р. "кожна людина має право на свободу думки, совісті й релігії, це право включає свободу міняти свою релігію чи переконання та свободу сповідувати свою релігію чи переконання як одноосібно, так і разом з іншими, публічно, приватно в ученні, богослужінні, у виконанні релігійних і ритуальних порядків". Подібне визначення містять і декілька інших міжнародно-правових актів, наприклад: ст. 9 Європейської конвенції про захист прав людини і основних свобод, ст. 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права, ст. 1 Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань тощо [Бычко И. В. В лабиринтах свободы. – М., 1996. – С. 129].

Певні гарантії свободи совісті і віросповідання закріплені в Кримінальному кодексі. Наприклад, те, що перешкодило здійсненню цієї свободи, зв'язане з насильством над особою і поряд інших обставин, караєть-

ся позбавленням волі на строк до трьох років або штрафом. Складом злочину визнані образи відчуттів і переконань віруючих в публічній формі, руйнування і пошкодження культових будівель, пам'ятників, поховань, нанесення на них образливих написів і зображень [Калінін Ю. А. Релігієзнавство. – К., 2000. – С. 152].

Виступаючи на захист прав людини, православна церква може черпати не тільки зі своєї доктрини, а й із багатого досвіду віри й літургійного життя, що дає їй змогу надихати своїх членів – як духовенство, так і мирян, – допомогти їм піднятися до внутрішнього оновлення, виправлення й каяття і стати вагомим чинником справедливості, миру й любові. Отож, віра може мати великий вплив на свідомість та бажання людей підпорядковуватися фундаментальним принципам свободи, рівності, гідності, братерства й тих прав людини, які є похідними від цих ідей [Тірні Б. Релігійні права: історичний огляд // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти : у 2 т. Т. 1. – Львів, 2001. – С. 123].

У православній традиції вимога надати людині свободу має висхідний характер: вона спрямована на здобуття внутрішньої свободи, яка є необхідною умовою досягнення повноти й миру та дозволяє людській особистості набути якнайповнішого розвитку. Пошук такої свободи є центральним елементом у способі думання й історичному досвіді східного християнства. Це пояснює, чому тут ставиться наголос на стримуванні, аскезі, пості, обмежуванні своїх потреб тощо.

Отже, християнське світобачення розкриває цікаві онтологічні підвалини людського буття. З того моменту, коли людина скористалася свободою волі, якою наділив її Бог, людське буття втратило свою цілісність, оскільки в ньому співіснують, здебільшого дисгармонійно, дві волі – божественна та людська. Божественна воля є творящою, життєдайною та цілепокладаючою добро. Людська воля є теж творячою, але її спрямованість із зародження є амбівалентна. З одного боку, вона збігається з божественною і тоді людина стає співтворцем Бога, уподібнюється Йому і в довершеному стані зливається з Ним. З другого боку, у результаті гріхопадіння людська воля спрямована проти Бога і її творчий вимір створює руйнацію і смерть. Таким чином, уся історія людства є боротьбою цих двох напрямів людської свободи.

Ю. В. Богатый, асп., ЮНПУ ім. К. Д. Ушинського, Одесса
libogataya@mail.ru

НОВЫЕ ПРОЯВЛЕНИЯ МАРГИНАЛЬНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Современные социально-философские, культурологические исследования маргинальности свидетельствуют о том, что это явление не является особенностью последних столетий. Маргинальность обнаруживается в любой исторический период и в любой социальной группе, в первую очередь, через те ее элементы, которые по тем или иным при-

чинам теряют свою групповую идентичность. Однако в каждую историческую эпоху маргинальность приобретает особые черты, исследование которых позволяет более глубоко постигнуть ее природу.

В эпоху глобализации актуализируются, по крайней мере, три новых акцента в уже обнаруживаемых ранее проявлениях маргинальности.

1. Элитарная маргинальность. Даже не самый глубокий экскурс в историю различных культур свидетельствует о том, что маргинальность вовсе не всегда сопровождается нищетой, деградацией, тяжелыми эмоциональными состояниями. В истории существует множество примеров того, что маргинальный путь развития выбирали представители тех или иных культурных элит и на этом пути добивались существенных личностных и культурных достижений, что еще раз подчеркивает два момента. Во-первых, возможность маргинальных проявлений в любой социальной группе, занимающей различное положение в существующей стратификационной нише, во-вторых, возможность так называемой, "положительной маргинальности". Положительная маргинальность ведет не к деградации маргинальной личности, а к ее развитию, и к развитию близлежащего социального окружения. В современном культурном континууме термин элитарная маргинальность все чаще стал применяется по отношению к представителям мировой элиты. Каждый член мирового элитарного клуба, с одной стороны, представляет национальную элиту, с другой, занимает в этой элите некое маргинальное положение по причине того, что в существенной мере теряет (или – попирает) национальную идентичность, сменяя ее на идентичность глобальную или планетарную. Подобных людей часто считают "предателями" национальных интересов, разрушителями культурного единства нации. Элитарная маргинальность обнаруживает себя не только в финансовой, технократической, но и интеллектуальных элитах, что позволяет заключить, что проблема элитарной маргинальности тесно связана с проблемой будущего развития национальных государств. Исследование элитарной маргинальности сопряжено с изучением таких понятий как *космополитизм*, *диссидентство* (диссидент – как представитель интеллектуальной элиты).

2. Маргинальность в ситуации управляемого хаоса. Если явления *элитной маргинальности* легко обнаруживаются в истории человеческой культуры, то создание ситуаций *управляемого хаоса* является одним из последних геополитических изобретение человечества, оказавшееся возможным после существенного естественнонаучного прорыва в изучении хаоса в результате анализа развития диссипативных структур, способных к спонтанным проявлениям сложности (разработки И. Пригожина). Цветные революции, прокатившиеся по странам СНГ, политические катаклизмы 2011 года, захватившие Север Африки, российский политолог С. Кургинян назвал "политическое цунами". Эти политические перформансы искусственного происхождения разрабатываются на основании применения теории управляемого хаоса для решения геополитических проблем. Одним из идеологов подобных полити-

ческих практик является представитель Государственного Департамента США Стивен Манн. В различных "цветных революциях" обнаруживаются сходные сценарии, и особая роль в них отводится маргинальным элементам. Ситуация политической хаотизации приводит к тому, что практически одновременно происходит некий маргинальный скачок. Тысячи людей, выходящих на площади, временно разрывают привычные для себя модели поведения, задаваемые традиционными способами идентичности. Наиболее ценным в подобных массовых актах является суммарный эмоциональный всплеск, который может быть использован в целях устроителей соответствующей политической акции. Однако, как показывает практика, искусственно провоцируемые всплески массовой маргинальности являются непродолжительными во времени и искусственно поддерживать их достаточно сложно. При этом отмеченные провокации *искусственной* маргинальности способствуют повышению уровня маргинальности *естественной*, сопровождающей возникающую политическую и экономическую нестабильность, хаотизацию общественной жизни.

3. Современный терроризм и маргинальность. Возрастающую маргинальность можно назвать характерной чертой современного глобализирующегося мира. Глобальное перемешивание национальной и транснациональных сред приводит к сбою традиционных моделей идентичности. Постиндустриальная модернизация стимулирует увеличение числа людей, неспособных освоить новые технологические требования, предъявляемые к современным производствам. В маргинальное состояние попадают не только отдельные люди, но и целые государства. Разрастающиеся формы девиантного поведения, правовой нигилизм, особые психо-эмоциональные состояния, свойственные маргинальным элементам, становятся питательным источником для взращивания терроризма. Однако для понимания природы терроризма представлений о маргинальности оказывается явно недостаточно. Одним из наиболее ярких теоретических прорывов в освоении терроризма, на наш взгляд, являются разработки представителя французского постструктурализма Ж. Бодрийара. По Бодрийару, маргинальность и терроризм это поверхностные эффекты, которые возникают на границе гигантского социального целого – *толпы, массы, молчаливого большинства*. В борьбе с терроризмом важно понимать его истинную природу. В частности, Бодрийар пишет: "Терроризм полагает, что он выступает против капитала (мирового империализма и т. п.), но он ошибается – на деле он противодействует социальному, которое и является его настоящим противником. Современный терроризм держит под прицелом социальное в ответ на терроризм социального. И он держит под прицелом именно современное социальное" [Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального / пер. с фр. Н. В. Суслова. – Екатеринбург, 2000. – С. 59]. Соотнесения маргинальности и терроризма дает возможность расширения концептуального основания рассмотрения маргинальности за счет введения концепта "молчаливого большинства".

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЕКОЛОГІЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ТА ІСТОРИЧНИХ ТИПІВ СУСПІЛЬСТВ

Екологічні трансформації означають переривчастість в розвитку, стрибок у вигідно новий стан у взаємовідносинах суспільства і природного середовища. Такий прорив пов'язаний зі змінами речовинно-енергетичних й інформаційних основ існування суспільства, з переходом на нову базову технологію та із встановленням динамічної рівноваги більш високого порядку.

Екологічна трансформація завершується формуванням соціально-екологічної системи окремого історичного типу. Виділяють три таких типи: екосистемний, біосферний, ноосферний. У хвилях екологічних трансформацій один історичний тип змінює інший.

Перша екологічна трансформація пов'язана з переходом до виробничого господарства. Внаслідок кліматичних змін сповільнився природний біорозвиток, який підтримував економіку привласнюючого типу. Водночас відбувалося повільне, але неухильне зростання населення. Ці зміни порушили рівновагу між чисельністю людей і ресурсів. На цілі тисячоліття основним типом соціально-екологічних систем стали групи екосистемних людей – ізольовані та самодостатні світи, котрі живуть в локальних екосистемах і намагаються покращити те, що є в природі.

Сформований першою екологічною трансформацією світ екосистемних людей проіснував декілька тисячоліть без серйозних змін. Земля в ньому – фундамент економічного, соціально-політичного і культурного життя, а сільськогосподарська праця і ремесло – форми людської діяльності.

Аграрна діяльність людей прикріпила їх до місця. Людина набула більш надійних джерел їжі, у неї розвинулись потреби, що виходили за рамки біологічного існування, з'явилися способи їх задоволення. Соціальне життя стало більш насиченим і різноманітним, спільноти – більш багатолюдними і складними. Маючи в розпорядженні просторово обмежене середовище, екосистемні люди залежали від змін у локальних екосистемах. Екологічна рівновага, частиною якої вони були, являла собою рівновагу ізольованих самодостатніх суспільств.

Друга екологічна трансформація стала наслідком дефіциту високоякісної енергії та відсталості в організації виробничої діяльності. Екстенсивне сільське господарство та дрібне ремісничє виробництво перестали задовольняти потреби людей в кількості та асортименті виробничої продукції. Промислова революція спричинила фабричну організацію праці, масове виробництво стандартних товарів, лінійні технології і перехід на видобувне паливо, що забезпечує надлишки енергії. Сформовані внаслідок цього суспільства біосферних людей виявились великими, відкритими, несамодостатніми, глобально взаємозв'язаними. Біосферні люди почали створювати штучну неживу матерію.

Друга екологічна трансформація пов'язана з формуванням суспільств біосферних людей. Аграрна праця відходить на другий план.

Провідними сферами діяльності стають промисловість і комерція. Розгортаючись у глобальному просторі, вони знімають обмеження на кількість і асортименти всього, що робить і споживає суспільство.

Простором діяльності і впливу біосферного суспільства стає біосфера. Біосферні люди не залежать від природних змін у локальних екосистемах. Рівновага, яка встановилась між чисельністю й організацією, характеризує відкритість і несамодостатність суспільств.

У житті біосферних людей лейтмотивом стали новизна й новаторство. Проте людина сформувала світ механічний і неорганічний, створений замість природи й за рахунок її. Технічна активність людини не може не мати наслідків для природи, переробленої на молекулярному й субмолекулярному рівнях.

Відносини людини з природою опосередковувались технологією, дозволивши людям дистанціюватись від природного оточення й впливати на нього. У біосферних суспільствах природа стала розглядатись як засіб досягнення людських цілей. Влада над природою й влада одних людей над іншими зростали паралельно, набуваючи завуальованих форм. В таких суспільствах безпека стала ототожнюватись з матеріальними благами.

Третя екологічна трансформація почалась нещодавно і була спричинена глобальною екологічною кризою. Ознакою початку третьої трансформації є заміна лінійних промислових процесів маловідходними технологіями, винайдення альтернативних джерел енергії та створення штучного життя. Третя екологічна трансформація спричиняє формування суспільства ноосферних людей. Розум в ньому виявляється вище матерії. Серцевину ноосферного суспільства складуть інформаційні й біотехнології. Багатство буде створюватись завдяки знанням та інформації. Передові технології й способи організації виробництва уможливлять відійти від експлуатації одних людей іншими. Нова економіка надає шанс покінути з бідністю й підвищити рівень життя. З'єднавшись, інформаційні та біотехнології створюють можливість людині сформувати повністю рукотворний світ.

Внаслідок розвитку біотехнологій, неоднакової їхньої доступності світовому населенню, у найближчі десятиліття може постати нова глобальна дилема, пов'язана з можливістю виникнення широкої диференціації умов життя людей з усіма соціально-політичними й економічними наслідками, що витікають звідси. Світ "біологічних" людей піддається змушеній сегрегації, світ "генетично збагачених" людей утворить євгенічну цивілізацію й генетократію.

М. І. Бойченко, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
mykhai@ukr.net

ПРОБЛЕМНИЙ ПІДХІД У СОЦІАЛЬНОМУ ПІЗНАННІ (ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ)

Назрів час для переосмислення наукового підходу до соціальних проблем на парадигмальному рівні – від так би мовити "наздоганяючого" їх осмислення і вирішення слід переходити до їх випереджального

пізнання і проектування. Проблеми або ж несподівано захоплюють нас і ми змушені вирішувати їх у авральному, аварійному режимі, або ж ми самі створюємо для себе проблемні умови роботи – для кращої стимуляції самих себе у досягненні нами ж поставлених завдань. Тут цілком доречною є аналогія з різними версіями соціальної модернізації – "наздоганяючою" та випереджальною – коли йдеться про дві прямо протилежні соціальні ситуації для суспільств як результаті застосування прямо протилежних соціальних стратегій [Согомонов А. Этика догоняющей модернизации // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 6 (74): <http://magazines.russ.ru/nz/2010/6/so20-pr.htm>].

Одна стратегія орієнтована на запозичення чужого позитивного досвіду і намагання його застосувати до своїх соціальних обставин (що саме по собі вже може бути успішним лише частково – внаслідок розбіжностей у сукупності обставин розвитку різних суспільств). Така стратегія є програвальною, втім, навіть не внаслідок її недостатньої ефективності, але тому, що увага соціального пізнання відволікається від власних підвалин, а відповідно – і власних, внутрішньо притаманних тенденцій розвитку. Внаслідок цього стратегія "наздоганяючої" модернізації вимагає щоразу звернення за новими зразками для наслідування – знову ж таки запозиченими, чужими, такими, що не відповідають повною мірою внутрішнім потребам. Розвиток відбувається у кращому разі за моделлю, яка нагадує апорію Зенона "Ахіллес і черепаха" [Фрагменты ранних греческих философов / изд. подгот. А. В. Лебедев ; отв. ред и авт. вступ. ст. И. Д. Рожанский]. – М., 1989], коли швидконогий Ахіллес, щоб наздогнати черепаху, має пройти спочатку половину шляху у напрямі за нею, а за цей час черепаха, нехай і повільно, але все далі віддаляється від Ахіллеса. Так само нескінченним і безуспішним буде й намагання наздогнати певні країни-лідери за умови, що модернізація відстаючих країн буде базуватися лише на запозиченому досвіді.

Інша стратегія базується на орієнтації на поглинання малих проблем великими шляхом їх витіснення на другий план або трансформації у складові великої проблеми. Таким чином, якщо ми самі ставимо перед собою велику проблему, то тим самим створюємо механізм для вирішення також більшості малих проблем – звісно не назавжди, але безумовно на період розв'язання цієї великої проблеми. Уся складність цієї стратегії полягає у правильному виборі тієї мети, яку ми будемо проблематизувати. Термін "проблематизація" широко застосовується у науці, тут постійно вчений сам вибирає, чим йому займатися найближчим часом, на чому сконцентрувати зусилля. У суспільстві знань наука повинна бути не просто основною продуктивною силою, вона має бути взірцем успішної соціальної поведінки, можливо, навіть взірцем успішного способу життя, і більше того, навіть стилю життя. У такому ракурсі можна правильно зрозуміти стратегію "створювати проблеми". Справа полягає не в тому, щоб якомога ускладнити своє життя, або шукати будь-яких проблем. Навпаки, уся суть справи полягає у розробці механізму відбору соціальних проблем, які заслуговують на їхню проблема-

тизацію у "велику проблему", таку проблему, вирішення якої перекриватиме собою усі інші проблеми, у тому числі й за рахунок їхнього розв'язання у межах цієї великої проблеми. Для цього необхідно ще на етапі відбору враховувати, наскільки розв'язання однієї проблеми сприятиме розв'язанню інших. Якщо це і не є єдиним і головним критерієм вибору такої великої проблеми, то в усякому разі, одним із головних.

Така постановка питання змушує нас звернутися до системного підходу у соціальному пізнанні, який якраз чи не найпосплідовніше забезпечує виявлення і створення зв'язку між різними соціальними явищами і процесами. Системний підхід до соціального пізнання неминуче повинен пояснювати соціальну динаміку, оскільки саме у розвитку соціальних процесів виявляється як взаємообумовленість різних, на перший погляд, автономних соціальних утворень (чи то спільнот, чи індивідів, чи суспільства) як частин однієї системної за своєю сутністю реальності, так і зворотна залежність системного цілого від способу узгодження взаємодії його частин – узгодження, яке постійно змінюється та оновлюється у режимі нестійкої рівноваги, пояснювати яку варто не стільки з позицій виявлення специфіки кожної з таких частин, скільки з позицій того функціонального значення, яке кожна з них набуває у складі системного цілого.

У соціальній реальності динаміка набуває характер принципово багатовимірної і різношвидкісного процесу, який призводить до перманентних напружень і прихованих конфліктів. З розвитком людства таке ускладнення соціальної реальності отримувало все більше незаперечних підтверджень, що були зафіксовані як класиками філософії позитивізму, так і сучасними західними дослідниками, серед яких чи не найбільш послідовну позицію розгляду соціальної реальності як базованої на принципі проведення відмінностей (що певною мірою відповідає обґрунтованому у класичних позитивістських теоріях принципу диференціації) зустрічаємо у теорії соціальних систем Нікласа Лумана [Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / [пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина]. – СПб., 2007]. Статичність для Лумана означає жорсткість структури, ригідність, а отже слабку гнучкість, еластичність, що значно знижує адаптивний потенціал системи. Лише та система, яка постійно знаходиться у кризовому стані і при цьому постійно успішно з нього виходить є по-справжньому надійною. Отже, для того, щоби бути надійною стратегічно, системі доводиться робити саму себе ненадійною тактично: тим самим вона запускає у дію свої захисні сили.

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

ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ДЗЕРКАЛО ІНДИВІДУАЛЬНОЇ ЛЮДСЬКОЇ СУТНОСТІ

У першій половині XX століття у сфері гуманітарних дисциплін відбувається поворот до вивчення смислових основ буття, до повсякденності, до "життєвого світу" Е. Гуссерля, в якому конкретність співвідноситься

ся із інтенціональними витоками. Великі соціологічні вчення вичерпуються, адже виявляється, що аналізу суспільства загалом, класу чи структури є недостатньо для повного та адекватного відображення процесів соціальної дійсності. Не останню роль у зверненні до вивчення повсякденності зіграла ситуація постмодерну, котра принесла крах "великих наративів", "метаоповідей" (Ж. Ліотар) та постулювала перехід до суспільства як вираження неорганічності та механічності співжиття людей (Ф. Тьоніс, Г. Аренд).

Повсякденність відкриває нові обрії та аспекти дослідження для різних гуманітарних дисциплін. У історію вивчення повсякденності привнесло пласт історичних подій, що відбувались не на рівні політичних велетнів, а на рівні простої людини; у культорологію та психологію усвідомлення того, що символічні дії, ритуали, етнокультурні стереотипи є свого роду нерелексивними інтенціональними утвореннями, що служать основою для формування індивідуальної, групової та етнокультурної ідентичності.

На Заході тема повсякденності у філософському дискурсі є не новою, вітчизняні ж науковці лише недавно звернули на неї увагу. Довгий час повсякденність приймалась як щось другорядне, не варте уваги, як буденне, низьке ("сірі будні", "проза життя"). І навіть, якщо у філософії повсякденність набуває нових статусів, визначень та характеристик, то на рівні тієї ж таки повсякденної свідомості, людина все ж бореться із буденністю, одноманітністю, нудотою повсякдення. У цьому не варто вбачати ознаки самої повсякденності, вона як і будь-яка інша сфера людського життя залежить від свого змістовного наповнення. Мова іде про те, що повсякденне життя є нудним та нецікавим, лише для нудної і нецікавої людини. Сфера повсякдення, як безпосередній простір існування людини містить найближчі і найважливіші моменти життя людини; у ній перебувають рідні нам люди, друзі, у ній відбуваються значимі для нас події, з дня у день у ній проходить наше життя, і якщо хтось вважає це нудним та невартим уваги, то він не знає вартості та суті самого життя. Тому підходячи до дослідження повсякдення, очевидним стає те, що навіть повсякденно-практичне життя можна осмислювати та вивчати не шляхом відмови чи абстрагування від нього, а шляхом наповнення його духовними змістами.

Питання значимості повсякденності для філософії, питання важливості, цінності та актуальності її вивчення і досі залишається відкритим. Чого може навчити нас повсякденність коротко і влучно демонструють слова із хасидської оповіді: "Ребе вчив своїх учнів того, що із усього, що нас оточує треба брати урок. Одного разу його учні зауважили, що розуміють вигоду телефона, телеграду, поїзда, але не знають чого вони можуть їх навчити. Ребе відповів: телефон вчить нас того, що коли ми говоримо ТУТ, то нас чують ТАМ (і вказав пальцем на небо); поїзд вчить нас того, що запізнившись лише на хвилину можна втратити все, а телеграф вчить того, що за кожне слово треба платити" [<http://www.shalom.org.ru/tanyia/tanyia.htm>].

Люди живуть у повсякденному світі і вважають, що знають його і можуть судити про нього, але тут криється певна небезпека, про яку попе-

реджав ще Г. Гегель: "Знайоме, саме тому, що воно знайоме, залишається непізнаним". Зосереджуючи свою увагу на інших сферах свого життя, ми не замислюємось над повсякденністю, проте "... майже 90 відсотків життя це повсякденність і якщо не мислити тут, то не так вже і багато часу залишається для цього" [Smith R. R. Breakfast with Socrates. Philosophy of everyday life]. З іншого боку, сама повсякденність не дозволяє нам повністю нею нехтувати. Навіть не відрефлексовуючи певні моменти, ми все ж звертаємось до її вивчення та надаємо їй неабиякої значимості. Найпростішим прикладом, доказом та демонстрацією того, що повсякденність кожного із нас відіграє важливу роль є ситуація входження у наше життя інших, досі незнайомих людей. Перш ніж впустити людину у своє життя, довіряти їй, ми хочемо пізнати її ближче. І саме у цьому виразі "пізнати ближче" криється наше бажання дізнатись, яким є її повсякденне життя, чим вона займається, яким є її побут, що її оточує. Звідси ми майже підсвідомо робимо висновки про те, що цікавить цю людину, що вона цінує, до чого прагне. Повсякденність знімає із людини маску, яку вона носить для налогодження взаємодії із суспільством. Існує думка про те, що те, якою є людина можна пізнати дізнавшись, як вона поводитьсь будучи наодинці із собою.

Усі люди грають певні ролі, впринципі, без цього суспільство є неможливим, проте саме у повсякденності людина може виявити себе такою, якою вона є. Повсякденність завдяки своїй повторюваності та тривалості з дня у день, перевіряє людину на щирість її намірів та вчинків, на чесність її душі, на саму людяність. Усі ми "на словах" можемо бути хорошими батьками чи дітьми, зразковими дружинами і дуже співчувати та допомагати іншим, проте ввійшовши і пізнавши повсякденність людини ми можемо зрозуміти наскільки ці слова є прудивими.

Виходячи із вище сказаного, поступюємо повсякденнісmtь як континуум способів власного здійснення, явлення і презентації особистості; як переживання людиною власної укоріненості у бутті, як спосіб бути кимсь у бутті; це буття свідомості; це процес життєдіяльності людини, це сфера соціальної дійсності; цілісний соціокультурний світ.

Повсякденність можна встановити у рамки наступного обмеження: повсякденність – це простір взаємотворення особистості та середовища у соціокультурному континуумі, умовою існування цього простору є безпосередня настанова. Повсякденність демонструє вияв безпосередньої взаємодії людини із дійсністю та на цій основі відкриває можливості для вивчення внутрішнього світу людини. Повсякденність як сферу встановлення зв'язку свідомого суб'єкта із незалежним і водночас нерозривним для нього зовнішнім світом, можна охарактеризувати словами С. Франка як "безпосереднє самобуття".

Повсякденність не можна визначити через поняття реальності. Вона передбачає звернення до самої дійсності, котра, як відомо, не піддається повному логічному конструюванню. Повсякденне буття – це синергетична цілісність основ різних аспектів буття людини: природнього, соціального, духовного.

В. М. Брижнік, асп., КНУТШ, Київ
Bryzhnik-@ukr.net

**ПОРІВНЯЛЬНИЙ РОЗГЛЯД ВЖИВАННЯ
У ТВОРАХ Е. ГУСЕРЛЯ, А. ШЮЦА ТА Ю. ГАБЕРМАСА
ПОНЯТТЯ "ЖИТТЄСВІТ"**

Для філософії Є. Гусерля "життєсвіт" мав важливу концептуальну цінність. Якщо в ранніх творах засновник феноменології це поняття використовує фрагментарно, то в пізніший період він надає йому особливе значення. Згідно з Гусерлем життєсвіт – вимір "дорефлексивних очевидностей повсякденної свідомості". Гусерль постулює цей суб'єктивний світ найближчим природним оточенням людини. Існування як у життєсвіті, так і в межах соціального середовища, для Гусерля означає перебування індивіда у "природній настанові". Походження таких культурних феноменів як мистецтво, релігія та наука, за Гусерлем, зумовлено достовірністю світу центральної монади – персонального трансцендентального Его, аподиктичне існування якого підтверджено його здатністю до апропріативного сприйняття зовнішнього світу. Навколо даної монади концентрично розташовується інтерсуб'єктивний світ, площа можливої комунікативної взаємодії з центром іншого життєсвіту. Як спільний людський горизонт життєсвіт набуває статус узгодженого досвіду, втілюючи собою смислове єднання інтересів людського життя. Для Гусерля очевидність збільшення тенденцій відцентрового руху науки в її фізикалістській версії щодо інтересів та цілепокладань життєсвіту, результатом чого стає десуб'єктивізація та ідеалізація її здобутків, означає кризовий стан життя людини та суспільності. Результатом умоглядного конструювання об'єктивної дійсності індуктивно-природничим знанням стає універсалістське бачення всіх фізичних тіл, у тому числі й людини. Зникнення зв'язку з безпосереднім чуттєвим світом увиразнює суть диференціації науки та людини. В такий спосіб природознавство продукує образи світу, накидаючи життєсвіту ідейні твердження як "символічний одяг" на його "примітивні" донаукові передчуття та уявлення. Методологічний припис природничого знання, згідно з Гусерлем, постає еталоном для деперсоніфікованого конструювання та влаштування людського світу, являючи собою явну загрозу людському співжиттю. Учень Гусерля А. Шюц запозичує у свого наставника категорію життєсвіту, однак її він використовує як концептуальний орієнтир для теоретичного моделювання соціальної реальності. Для Шюца розгляд усієї сукупності людського співжиття вмогливається завдяки накопиченню емпіричного досвіду у площині соціально-теоретичного знання, починаючи з елементарних процесів конституювання феноменів, творення спільних смислів у "потоці досвіду", після того "значимих дій", що мають "суб'єктивний сенс", аж до конституювання "об'єктивних соціальних структур" інтеракцій між індивідами. Згідно зі Шюцем, суб'єктивні та об'єктивні світи перманентно взаємодіють між собою. Ці зв'язки мають вигляд "мережі стру-

ктур життєсвіту", який конститується у процесі прилаштування суспільного запасу знання, що походить із суб'єктивного сприйняття, та об'єктивно існуючого "суспільного а пріорі", теоретично більш значимого стосовно суб'єктивного досвіду. У природній настанові носія даного досвіду життєсвіт виконує роль "накопичувача" соціального досвіду та результату соціальної дії (М. Вебер). Відтак, об'єктивне завдання для наук про тлумачення та пояснення людської дії Шюц убачає в описі "базових структур донаукового знання", що є достеменною реальністю для людини в природній настанові. Саме ця реальність, за Шюцем, і є "повсякденним життєсвітом", дійсність якого підтверджено перманентною необхідністю інтерсуб'єктивних зв'язків. Серед множини категорій Гусерлевого спадку Шюц виокремлює поняття "аппрезентаційного сприйняття", як таке, що найкращий спосіб пристосоване для аналізу актів інтерсуб'єктивної взаємодії у природній настанові. В її площині будь-який об'єкт, факт або подія постають не як "самі по собі", а такими, що заміщують інший об'єкт, який безпосередньо не даний суб'єктові, що їх переживає. Також і психічне життя іншої людини дається суб'єкту не в первинній присутності, але лише в соприсутності як аппрезентоване. Мову Шюц убачає знаково-аппрезентуючим інтерсуб'єктивним зв'язком, що надає можливість упорядковувати стосунки тих, хто перебуває в світі природної настанови, адже фізичне існування індивіда тотожне подібному існуванню іншої людини. Протилежним світу природної настанови Шюц убачає буття символічних феноменів. Він визначає символ аппрезентаційним співвідношенням такого порядку, в якому аппрезентованим членом є об'єкт, факт чи подія в реальності буденного життя, а інший аппрезентуючий член належить до такої ідеї, що трансцендує суб'єктивне сприйняття за межі повсякденного досвіду. За Шюцом, провідна роль символу актуалізується в соціальній дійсності, в межах якої символічне співвідношення, як аппрезентативне співвідношення між сутностями, буде приналежати "принаймні двом кінцевим царин значення, в якому аппрезентуючий символ є елементом головної реальності повсякденного життя". Для представника філософської парадигми Критичної теорії суспільства Ю. Габермаса "життєсвіт" має значення соціально-культурного виміру, лише в межах якого може здійснюватися "комунікативна дія", така соціальна дія, що в належний спосіб заступає соціально-провідне місце "цілераціональної дії", та заважає поверненню її статусу панівної дії. Згідно з Габермасом, життєсвіт одержує своє найбільше вираження в процесах і ситуаціях порозуміння, що є умовою емансипації соціального утворення від сцієнтистської ідеології індустріального соціуму, поширюючи в його кордонах зразки "загального практичного дискурсу". Габермас убачає життєсвіт смисловим "ресурсом інтерпретацій", що реалізується в межах дискурсу як "мовленнєво організований запас первинних припущень, переваг, які відтворюються у вигляді культурної традиції". В комунікативній повсякденній практиці, на переконання Габермаса, не існує невідомих ситуацій. З "життєсвіту" виникає бачення нових ситуацій та постають інтуїції (цікаві для Габермаса передуд-

сім як моральні), позаяк завжди поза суб'єктивною увагою залишається суть мови та культури. Саме до збереження культурної традиції та оновленню необхідного знання залучена комунікативна дія. Координуючи інші види соціальної дії, вона слугує створенню особистісної ідентичності, що здійснюється, за Габермасом, лише в процесі належної соціалізації людини. Символічно структурований "життєсвіт" постає чинником перманентного творення суспільно значимого знання, стабілізуючи у плині його розгортання соціальну солідарність свідомих учасників інтеграцій. Процес смислового відтворювання виконує інтегративну роль як для учасників соціальних дій, так і для представників різних поколінь, ставлячись у такий спосіб до культури, суспільства та особистості як до структурних компонентів життєсвіту.

Ю. М. Брило, асп., ДНТУ, Донецьк
bryloy@mail.ru

КОНТИНУАЛЬНІСТЬ ТА ДИСКРЕТНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ У ФІЛОСОФІЇ А. ДЖ. ТОЙНБІ

Посилення глобалізаційних тенденцій робить неможливим аналіз національного минулого та, тим паче, майбутнього ізольовано від світових історичних процесів, а також від світових наукових пошуків в області історії. Підґрунтям останніх все частіше стає цивілізаційний підхід як головний методологічний принцип дослідження історії.

Сучасна українська філософія продовжує пошуки альтернатив формацийному підходу, який панував у радянські часи. Вітчизняні вчені все частіше звертаються до цивілізаційного підходу, особливо до його тойнбіанського варіанту. В українській історіографії дослідження концепції А. Дж. Тойнбі розпочалося в 1982 р. з виходом статті Ю. В. Павленка [*Павленко Ю. В. Критический анализ теории зарождения цивилизации А. Дж. Тойнби // Теория и методы археологических исследований : [сб. науч. тр.]*. – Киев, 1982. – С. 89–110], в якій автор наводить власну інтерпретацію теорії цивілізацій. Продовжувачем дослідження історії у цьому плані став І. В. Бойченко, який запропонував власне – "монадологічне" – визначення цивілізації. Про актуальність вивчення тойнбіанської концепції цивілізацій сьогодні свідчать дослідження таких українських науковців як В. Г. Космина, Л. Л. Залізняка, В. П. Скоблик, Д. Є. Муза та інших.

Слід одразу зазначити, що на Заході наукове співтовариство ніколи не сприймало погляди А. Дж. Тойнбі однозначно. Внесок цього автора одночасно був оцінений і як неперевершений шедевр, і як "жосткий провал". Якщо одні вбачали в Тойнбі пересічного тлумача суспільних істин, то інші підіймали його значення до рівня пророка з новим баченням історії.

Так чи інакше, у дечому заслуги Тойнбі важко перебільшити. На особливу увагу заслуговує рішення проблеми співвідношенні континуально-дискретного та унітарно-плюрального в історії. Частіше за все Тойнбі відносять до "класиків" цивілізаційної теорії, однак у його історико-філософ-

ській системі вбачається прагнення до синтезу континуального та дискретного, унітарного та плюрального, що не зовсім відповідає поглядам цивілізаційників. Ще у Радянській історичній енциклопедії зазначається, що "філософсько-історична концепція Тойнбі пройшла відому еволюцію", від плюрально-циклічних поглядів до унітарних. "Завершуючи "Дослідження історії" Тойнбі переглянув цю концепцію, прийшовши до висновку, що всі відомі цивілізації – "гілки єдиного дерева історії": – людство у своєму історичному русі має тенденцію до єдності, і кожна з цивілізацій – його частка; згідно цієї концепції, всесвітньо-історичний розвиток представ як рух людства від локальних єдностей (локальних цивілізацій) до кінцевої всезагальності – єдиної вселюдської цивілізації" [Советская историческая энциклопедия : в 16 т. Т. 14 / гл. ред. Е. М. Жуков. – М., 1973. – С. 280].

По відношенню до історії континуальність або безперервність, на думку А. Дж. Тойнбі, розуміється у двох аспектах. По-перше, континуальність як безперервність між послідовними етапами в історії одного окремого суспільства. По-друге, континуальність як безперервність, зв'язок у часі самих локальних суспільств у єдине ціле. А. Дж. Тойнбі пропонує розглядати обидва види континуальності по аналогії з людським життям. Зв'язки між одним та іншим суспільством схожі на відносини між батьками та дитиною. При порівнянні безперервності життя батьків та дитини з безперервністю досвіду в житті індивідів не можна відмежуватися від того факту, що народження та смерть стають дискретними елементами [Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: Скорочена версія Д. Ч. Сомервелла : в 2 т. Т. 1. Скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Сомервелла. – К., 1995. – С. 23]. Теж саме стосується і життя цивілізації, смерть якої означає перерив в історії.

Тойнбі робить висновок, що безперервність, спадковість у розвитку суспільств виражені значно слабкіше, ніж безперервність між фазами історії одного суспільства. Для нього історія – це дослідження людських відносин. Її предметом є життя суспільства, яке розглядається у двох аспектах. Внутрішню сторону складає життя даного суспільства в послідовності глав його історії. Зовнішній аспект утворюють відносини між окремими суспільствами, розгорнуті у просторі та часі.

У філософсько-історичних поглядах А. Тойнбі можна виокремити два рівні вивчення суспільства. По-перше, виявлення загальних тенденцій внутрішнього розвитку локальних цивілізацій. По-друге, осягнення континуальності всієї історії. Відтак, термін "цивілізація" використовується англійським істориком для найменування світового процесу ("життя"), тоді як "цивілізації" – для визначення елементів єдиного цілого. Під цивілізацією у широкому значенні слова філософ розуміє не стан, а рух. Єгипетська, Індійська, Греко-Римська, Західна та інші цивілізації – це лише етапи на шляху до всезагальної мети [Чепиков Е. В., Уханов В. А. Развитие цивилизационного похода к историческому процессу в философии А. Тойнби // Вестн. Тихоокеанского гос. ун-та. – 2009. – № 1(12). – С. 249–256].

Тойнбі хвилює, перш за все, проблема єдності історії. Він відхиляє лінійну концепцію зміни історичних епох через те, що деякі дослідники плутають єдність з уніфікацією. Однак, останній немає місця в історії, де

дискретне та континуальне співіснують паралельно. Дискретне доводить самодостатність та індивідуальність життєвих шляхів (циклів) локальних цивілізацій, континуальне дозволяє проводити історичний аналіз та порівняння різних культурних систем.

На користь визнання єдності історії свідчить і релігійність в поглядах Тойнбі. Він вважає, що ініціатором історичних дій виступає Бог, а людина відповідно стає співавтором. Історія народжується по волі Бога та зусиллями людей. Відтак, можна вважати ідею Бога єднальним елементом історичного процесу.

Таким чином, є вагомі підстави вважати, що Тойнбі виходить за межі цивілізаційного підходу, прагне синтезу плюрально-дискретного та унітарно-континуального у розумінні історії. Практичною метою дослідження історичного процесу, на думку Тойнбі, є порівняльний аналіз усіх цивілізацій та виявлення того внеску, що зробила кожна з них в досягнення загальнолюдської цілі – створення єдиної загальнолюдської цивілізації.

М. М. Брюховецький, асист., КНУ, Кривий Ріг
nicko2004@rambler.ru

ДО ПИТАННЯ ПРО ІНФОРМАЦІЮ ЯК ПРЕДМЕТ ПРАЦІ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Поняття "предмету праці" досить широко розповсюджене і активно використовується в сучасній економічній науці та соціальній філософії. Проте найбільш характерним цей термін був для марксистської політекономії, де він, власне кажучи, і набув сучасного наукового змісту.

Взагалі, "Капітал" К. Маркса вказує на три основні складові процесу праці, а саме – безпосередньо праця як цілеспрямована діяльність людини, предмет праці і засіб праці [Маркс К. Капітал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. – М., 1983. – С. 170].

Предметом праці в "традиційній" марксистській політекономії виступала природа, на яку в процесі праці впливає людина. Малася на увазі необхідна для виробництва речовина природи, незаймана раніше людиною, або вже та, яка зазнала змін, виступаючи сировиною. Такою речовиною природи, необхідною для матеріального виробництва, є вугілля, руда, нафта і т. д.

Для інтелектуальної праці головним предметом праці виступає, в основному, інформація. Свідома і цілеспрямована діяльність людей з виробництва інтелектуального продукту спрямована, насамперед, на інформацію в різних формах. Програміст при написанні програми, бухгалтер при розрахунках, веб-дизайнер при верстці сайту, адвокат при виробленні позиції захисту підсудного, викладач при підготовці лекційного матеріалу, вчений при розробці наукової теорії – всі вони працюють з інформацією при створенні свого виду духовного продукту. Звичайно, ця інформація як продукт праці кожного разу існує в різних формах – у вигляді комп'ютерних алгоритмів, цифр, зорових образів, доказів і матеріалів слідства, текс-

тів, наукових фактів і т. д. Інформацію як предмет інтелектуальної праці можна віднести до так званої "другої" природи – штучного середовища проживання, створеного людиною. Звісно, мова йде далеко не про все перетворене діяльністю людини буття, а про досить специфічну його частину – про зміст книг, журналів, газет, текстів, формул, відео-і аудіозаписів, компакт-дисків, флеш-накопичувачів, інших незліченних втіленнях носіїв і джерел інформації. Можливо, для характеристики предмета інтелектуальної праці більш доречним буде застосування іншого терміну – щось на кшталт "третього світу" К. Поппера [*Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. Переводы с английского. – М., 1983. – С. 439–440*]. Сам К. Поппер, зіткнувшись з цією проблемою, визнавав певну обмеженість цього терміну, але все ж використав його, за браком кращого [Там же. – С. 439].

Однією з умов капіталістичної експлуатації є володіння капіталістом засобами виробництва та іншим постійним капіталом – предметами праці, як його складовою частиною. В цьому плані виникають певні труднощі в реалізації даного принципу, необхідного для існування капіталізму. Так, зважаючи на специфіку інформації, досить складно організувати володіння нею. На відміну від традиційної для матеріального виробництва сировини, або іншої речовини природи, інформація, спожита в процесі інтелектуального виробництва, не зникає повністю, а знову є придатною до використання. Досить складно обмежити її поширення або заборону на її використання. Авторські і патентні права на інформацію в сучасних реаліях досить складно реалізуються, беручи до уваги доступність і легкість передачі інформації. Підтвердженням цього є напівлегальний ринок китайських виробників телефонів, які створені на основі технологій провідних європейських і американських компаній, іноді в точності імітуючи і відтворюючи подібні технології. Тобто, провідні західні виробники зі всіма юридичними бар'єрами, у вигляді патентів і обмежень, та силовими бар'єрами, у вигляді відділів і служб безпеки, контролюючих секретність, практично не можуть перешкодити поширенню інформації, що стосується технології виробництва свого високотехнологічного продукту.

При цьому іноді виникає питання про те, чи не є такий спосіб організації виробництва за умов інтелектуальної праці – шляхом патентного або авторського права – спробою регулювати процес старими методами, характерними для організації саме матеріального виробництва. [*Мей К. Інформаційне суспільство. Скептичний погляд. – К., 2004. – С. 89–94*].

Але при такій доступності основного предмета праці – інформації, можна прийти до висновків про деяке переосмислення ролі капіталіста, як постачальника сировини в процес виробництва, яку досить однозначно відводила йому марксистська політекономія. Мова також може вестися про переосмислення з позицій марксизму окремих аспектів ролі пануючого класу при такій великій ролі інтелектуальної праці. Інформацію досить складно відчувувати (в традиційному для марксизму розумінні цього слова) від людини, складно встановити на неї монопольну власність, що також є фундаментальним принципом "традиційного" в марксистському розумінні капіталізму.

ПРОБЛЕМА СУТНІСНОГО ВИЗНАЧЕННЯ ПІЗНЬОГО КАПІТАЛІЗМУ

Якщо дослідник спробує дати визначення сучасній стадії розвитку капіталізму, то він неодмінно зустрінеться із значними складнощами. Окремі назви, що використовувалися для позначення, вказують або на часові параметри, або лише на якусь окрему сторону цього явища. Усталеним в лівому філософському дискурсі є поняття "пізнього капіталізму", що надалі буде вживатися як синонім "сучасного капіталізму", адже вони обидва хронологічно відповідають другій половині ХХ ст., тобто повоєнній добі.

Відомий економіст та філософ Е. Мандель у вступі до праці "Пізній капіталізм" шкодує про "неможливість запропонувати кращий термін для цієї історичної ери, ніж "пізній капіталізм" – термін, що є незадовільним через його хронологічність" [*Mandel E. Late capitalism. – London, 1976. – Р. 10*]. Нездатність присвоєння єдиної точної назви, що розкривала б сутність нового етапу розвитку капіталізму, а не прив'язувала його лише до часових параметрів, відображає складність для концептуалізації та дослідження тих явищ, в яких розкривається новий світовий лад. Головне питання, що постає в цьому світлі, звучить наступним чином: яких сутнісних змін зазнав пізній капіталізм порівняно з класичним типом, що його так багатогранно та прискіпливо проаналізував К. Маркс у "Капіталі"? Що саме потребує уточнень та введення нових понять для опису сучасного стану капіталістичної формації?

Варто зазначити, що поняття та концепції, запропоновані сучасними західними дослідниками, які знаходяться в межах домінуючого неоліберального дискурсу, не відповідають поставленій меті. Маються на увазі концепції постіндустріального, інформаційного суспільства, які описують не весь світ, охоплений капіталістичним способом виробництва та розподілу, а лише його верхівку, найрозвиненішу частину, що базується в країнах "золотого мільярду", розташованих на території геополітичної Півночі. Метою ж цього дослідження є виокремлення в поняттях тих сутнісних рис сучасного світоустрою, що притаманні цілому світові як єдиній системі.

Тож спробуємо виокремити ці сутнісні риси. Перш за все, сучасний капіталізм географічно є глобальним. Він охоплює собою весь світ через наднаціональні фінансові установи на кшталт Міжнародного Валютного Фонду чи Світової Організації Торгівлі та приватні фінансові конгломерати чи транснаціональні корпорації, що здійснюють свій вплив по всьому світові в обхід національних урядів. Розмивання національних кордонів сприяє підвищенню рухливості капіталу та його здатності до отримання надприбутків через високу різницю цін в першому та третьому світі. Причиною цього є те, про що В. І. Ленін у роботі "Імперіалізм" писав: "В цих відсталих країнах прибуток зазвичай високий, бо капіталів мало, ціна землі порівняно невелика, заробітна платня низька, сирі матеріали дешеві" [*Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма // Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – Т. 27. – С. 361*].

По-друге, пізній капіталізм є переважно фінансово-кредитним, тобто відбувається зсув у світовій структурі капіталу, коли все менша їх частина обертається в сфері промислового виробництва та торгівлі товарами, тоді як спостерігається постійний зріст обсягів спекулятивної торгівлі валютою та цінними паперами, хеджування. Домінування фіктивного капіталу над промислово-торгівельним веде до утворення "капіталізму казино", що перекачує величезні обсяги "гарячих грошей" по всьому світові в пошуках надприбутків. Це призводить до раптового підйому через наплив нових капіталів і такого ж раптового спаду через чутки, які провокують паніку та відтік цих капіталів, що призводять до локальних криз. Домінування кредитних відносин у фінансовій сфері призводить до іншого, нового типу криз, що пов'язані не з перевиробництвом та насиченістю ринків, а з неможливістю боржників (в тому числі держав) повернути позичене. Кредит, що покликаний пожвавити економіку, призводить до руйнівних криз та затяжних рецесій.

По-третє, капіталізм став державно-олігополістичним. Вже Ленін, намагаючись дати коротке визначення імперіалізму, зазначав, що він є монополістичною стадією капіталізму. На думку американських економістів та мислителів П. Берена та П. Суїзі, авторів роботи "Монополістичний капітал", однією з важливих рис марксового вчення було ставлення до монополій "не як до сутнісних елементів капіталізму, а радше як до пережитків феодального минулого, від якого потрібно абстрагуватися, аби отримати найясніший вид базової структури та тенденцій капіталізму" [Paul A. Baran and Paul M. Sweezy. Monopoly Capital. An Essay on the American Economic and Social Order. – New York, 1968. – Р. 4]. Таке припущення є неприйнятним, адже "сьогодні типовою економічною одиницею в капіталістичному світі є не мала фірма, що виробляє невелику партію однорідної продукції, а величезне підприємство, що виробляє значну частину продукції в декількох галузях промисловості, здатне контролювати ціни та обсяги виробництва, а також типи та розміри інвестицій" [ibid. – Р. 6] Сьогодні важко казати про домінування справжніх монополій в капіталістичному світі – радше вони заслуговують назви олігополій. Проте це не змінює суті, адже не одне підприємство, а їх невелика група домінують над ринками, диктуючи їм власні умови.

І, нарешті, по-четверте, сучасний капіталізм є хронічно інфляційним. Інфляція являє собою "здуття" фінансової системи через надлишкову емісію грошей, що викликає їх знецінення та перерозподіл суспільного багатства на користь тих, хто першим отримає до них доступ. Для пересічного громадянина це виражається в безперервному зростанні цін та зниженні купівельної спроможності грошей. Причиною цих явищ є система державного запозичення, що слугує основою піраміди банківських боргових грошей та змушує центральні фінансові установи емітувати додаткові непідкріплені гроші.

Сучасний капіталізм характеризується низкою проявів, що відрізняють його від попередніх стадій. Кажучи про сучасний, або пізній капіталізм, ми маємо на увазі капіталізм глобальний, фінансово-кредитний, державно-

олігополістичний, інфляційний. Кожна з характеристик виокремлює лише одну зі сторін складного та багатоманітного явища, усі ж разом вони дають уявлення про його динаміку. Тож на питання, що турбувало лівих інтелектуалів, а чи змінився капіталізм, відповідь безумовно буде позитивною – проте не в позитивний бік, адже модифікації капіталізму не знищують старих форм експлуатації, а лише маскують їх та створюють нові.

І. В. Булега, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
IrkaBuleha@gmail.com

ВІДМОВА ВІД КОМУНІКАЦІЇ ЯК НЕОБХІДНА УМОВА САМОПІЗНАННЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Комунікація, як обмін інформацією, покликана допомагати людині в процесі її становлення і самопізнання. К. Ясперс справжньою комунікацією вважає спілкування з іншими людьми, що передбачає протиставлення себе світові, а відтак, виокремлення себе з натовпу. Умовою справжньої комунікації є подолання самотності, безсуб'єктності людини, роз'єднаності з іншими індивідами: "я не можу стати самим собою, не вступивши в комунікацію... це відбувається не в ізольованому існуванні, а лише в присутності Іншого" [*Ясперс К. Смысл и значение истории.* – М., 1991. – С. 377].

Проте в умовах соціокультурної дійсності та перетворення суспільства на інформаційне, комунікативні процеси суттєво інтенсифікувалися, – "кількість особистих контактів індивіда з оточуючими за останнє сторіччя зросла в кілька разів. У небачених масштабах зросла роль засобів масової комунікації, їх різноманітність і обсяг трансльованій ними інформації" [*Рябухина В. Коммуникация как предмет философско-культурологического анализа // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Серия "Философия". – 2007. – № 3 (6). – С. 106–112*]. Якість комунікативних актів теж трансформується: якщо раніше людина спілкувалася з іншими заради того, щоб виокремити себе з-поміж інших, то нині цей процес або прагматичний – "на ґрунті функціонального, рольового, ділового спілкування" [Там же], або безмістовний з позиції внутрішньої людської ідентичності. Людина втрачає відчуття власної самотності та оригінальності, бо внаслідок постійної ретрансляції соціальних шаблонів щодо власної персони, сприймає себе відповідно до чужих уявлень, часто не маючи можливості виразити власну думку, бо ж в процесі безперервної комунікації з іншими не мала часу поміркувати сама про себе. "Сучасна людина – людина в комунікації – постійно змінюється (як і власне комунікації), постійно в русі, вимушена завжди ...встигати за змінами, що відбуваються в соціальних, культурних та професіональних сферах. Така людина зобов'язана бути гнучкою, вміти швидко адаптуватись до соціально-культурного простору, який втратив будь-яку стійкість" [*Белобродов Д. В., Суриков К. Ю. Коммуникативная рациональность в современной философии управления: <http://vestnik.ssu.samara.ru/articles/239/03.pdf>*].

Людина постійно перебуває в процесі комунікації різних видів: на роботі, вдома, в транспорті, і навіть, коли фізично залишається сама – через телебачення, газети та Інтернет. Безперервне спілкування, що головною цінністю маю не саму особу, а зовнішні обставини, що її оточують чи візії, які формують її образ, спричинило втрату людини власного Я.

Заради повернення до себе справжньої та кращого пізнання сутності власної екзистенції, людина має досліджувати себе самостійно, не вдаючись до соціально-стереотипних стандартів. "Якщо ви хочете високо піднятися, користуйтеся власними ногами! Не дозволяйте нести себе, не сідайте на чужі плечі і голови!" [Ніцше Ф. Так говорив Заратустра: <http://lib.ru/NICSHF/zaratustra.txt>], бо ж саме мова (а в сучасному контексті і візуальні образи – авт.) – основний засіб комунікації, спотворює реальність, підмінює життя-яке-воно штучною картиною [Философские подходы к построению теории коммуникации: http://its-journalist.ru/Articles/_=filosofskie_podhody_k_postroeniyu_teorii_kommunikacii_chast._4.html], а відтак, і спотворює розуміння людиною себе самої.

Повернення сучасної людини до себе самої, зосередження на власному Я вимагає відмови від комунікації. Йдеться не про повне, дев'яти-вне відгородження від суспільства, а обмеження впливів зовнішньої комунікації з іншими індивідами в сучасному маніпулятивно-трансформаційному її вигляді. Це означатиме повернення до дослідження власної сутності, самозаглиблення, самоаналізу, самоспостереження, встановлення зв'язку з внутрішнім світом, про який говорять ще давньосхідні духовні практики і давньогрецькі філософи. Для цього важливо обмежити свою свідомість від впливу масової інформації, залежності від соціальних мереж, чатів, газетно-візуальних образів, беззмістовних світських розмов та постмодерних бесід, залежності від стереотипних проекцій, що затирають особистість за брендами та шаблонами.

Подібне обмеження комунікації дозволить зосередитись на власних внутрішніх властивостях та інтенціях, отримати інформацію від себе самого про себе самого, пізнати власну екзистенцію як незаплямовану зовнішніми чинниками сутність. Відтак, особистість спробує, якщо не зрозуміти, то згадати хто вона, і що вона може зробити для себе, для світу, для оточуючих її людей, а не те, що вона може і хоче, а не те, чого потребує від неї і диктує їй зовнішній світ.

Ю. В. Булкина, А. Б. Гончарова, студ.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
bulkina_iuliia@yahoo.com, goncharova.an@yandex.ru

КОНЦЕПЦИЯ МИРОВОГО РЕНЕССАНСА Н. И. КОНРАДА

В советской литературе заговорили о незападном Ренессансе со второй половины 1940-х годов. Во-первых, это связано с расширением предметной области исторического и социального знания в целом. Одним из следствий этого процесса также является стремление унифицировать и

подвести под логику развития Европы и страны востока. Во-вторых, появились широкие возможности и интерес, в том числе и со стороны т. н. республиканских историков и философов к формированию концепции исторического развития своих стран в мировой перспективе.

Н. И. Конрад создал понимал концепцию Ренессанса не только и не столько эпоху в развитии Италии, но явление духовной жизни, выходящее по своим масштабам далеко за рамки одного лишь западноевропейского Возрождения. Он опирается в своих исторических построениях на формационный подход с его утверждением существования единого исторического процесса и законов развития обществ. Ренессанс является необходимым этапом в развитии общества в каждой формации. Любое общество, вне зависимости от его географического положения, проходит эту фазу.

Для доказательства своих утверждений Н. И. Конрад анализирует период истории Китая (VIII–XII века) и Италии (примерно XIII–XVI века), считая их ренессансными. Он выделяет общие характерные черты этой эпохи, анализируя материал обоих государств.

Это, во-первых, возврат к древности, восторженное отношение к ее культуре и ценностям. Сам термин "Возрождение" стал ключевым для эпохи гуманизма, но это не отражает всей сущности исторического периода, а только сопутствует ему. Возрожденческие гуманисты боролись с догматизмом религиозной (в Италии) и светской (в Китае) философии, т. е. против идеалов и ценностей ближайшего прошлого. Они искали начало новой эпохи. И нашли его: оно совпало с концом древности, а именно ее классической эпохи. Для Италии это период полисов в Греции, последний период Республики и начальный Империи в древности латинской, а для Китая это эпоха лего. Таким образом, это отражает вторую черту Ренессанса- борьба против идеологического догматизма: В Италии- против схоластики во главе с Аристотелем, в Китае – против идеологического гнета государства, которое установило своеобразный канон – "Пятикнижие", запрещавший иные толкования. В-третьих, одной из существенных черт Ренессанса можно назвать культ деятеля: в Китае характерны выступления против буддизма с его концепцией нирваны и даосизма с его концепцией недеяния, ведь это нацеливало человека на внутреннюю, а не на внешнюю социальную жизнь. А в Италии это понимание человека как творца, способного созидать, опираясь на свой божественный разум.

В-четвертых, осуществляется переход к рационализму: в Италии Возрождение лишь заложило основу для этого перехода, для его расцвета в Новое время. В Китае же уже в эпоху Возрождения это осуществилось в сунской философской школе.

Ярчайшей сущностной чертой Ренессанса является гуманизм – движение человека на первый план, осознание того, что он может мыслить самостоятельно, без опоры на религиозные догмы или другие авторитеты. В Китае Хань Юй создал три трактата "О человеке", "О пути", "О природе человека", где утверждается, что человек- повелитель всего

живущего на земле, он обладает своим собственным путем, добро есть природа человека. Таким образом, главной ценностью является всестороннее развитие человека в мире, т. н. "Открытие человека в природе" и "открытие природы в человеке" [Конрад Н. И. Запад Восток. Статьи. – М., 1966. – С. 256].

Исследователь говорит о том, что "подняли это движение представители наиболее образованных, просвещенных кругов общества, его духовная аристократия, но в дальнейшем общие тенденции Возрождения стали проникать и в более широкие круги общества..." [Там же. – С. 258].

Гуманизм времен Ренессанса – лишь одна из исторических форм гуманизма, который существовал и в древности, и в Средние века, и на Западе, и на Востоке. И до его возрожденческой формы существовала борьба с догматизмом. Но именно эпоха итальянского и китайского Возрождения внесла качественно новое в эту борьбу: "догматизму была противопоставлена свобода мысли, схоластике – творческое начало" [Там же. – С. 270].

Автор приходит к выводу, что, т. к. не существует взаимных влияний между этими государствами, значит, существует историческая закономерность в развитии не только этих, но и других государств. Китай и Италия, по мнению Конрада, это старые народы – народы, прошедшие большое развитие, имеющие свою древность. Молодые же народы вступают на историческую арену, "когда мир рабовладельческого владения уже уходит в прошлое" [Там же. – С. 278]. Они не имеют свою древность, но быстро движутся и развиваются, опираясь и усваивая древность других народов. Европейские народы использовали итальянскую (греческую и римскую античность), а народы востока – китайскую.

Конрад приводит в доказательство своих тезисов очень убедительные аргументы. В целом, кажется, что концепция Конрада интересна, имеет потенциал для использования и хорошо защищена от критики.

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

ТЕОРИЯ ИДЕОЛОГИИ Л. АЛЬТЮССЕРА И ФРАНЦУЗСКАЯ ШКОЛА АНАЛИЗА ДИСКУРСА

Французская школа дискурс-анализа, или школа "автоматического анализа дискурса", зародилась с выходом в свет работы М. Пешё "Автоматический анализ дискурса" в 1969 г., а его последователями считаются Р. Робен, К. Арош, П. Анри, К. Фукс, П. Серио. Идеи, высказываемые представителями школы, произвели в свое время эффект разорвавшейся бомбы и по своему потенциалу могут быть сравнимы с идеями таких исследователей, как М. Фуко или Ж. Деррида; они породили многочисленных последователей, особенно в Латинской Америке (Э. Пульчинелли-Орланди) в связи с изучением дискурсивных аспектов формирования идентичности в постколониальных странах. Тем не ме-

нее, в отечественном и, шире, русскоязычном пространстве эти имена известны небольшому кругу исследователей.

Поскольку в случае дискурс-анализа мы имеем дело с междисциплинарным направлением, в его исследовательском поле сплетаются воедино методология лингвистики, истории, философии и других социальных наук. На методологию французской школы анализа дискурса повлияли сразу три философских традиции: марксизм, психоанализ и семиотика, о чем свидетельствует название ранней работы М. Пешё "Тройственное согласие: Маркс, Фрейд и Соссюр" (1964). Хотелось бы обратиться к одному из этих истоков и рассмотреть, как в рамках дискурс-анализа преломляются идеи Л. Альтюссера об идеологии.

Статья Л. Альтюссера 1970 года "Идеология и государственные идеологические аппараты" презентует новое понимание феномена идеологии, т. к. в ней высказывается мысль, что идеология является механизмом воспроизводства социума, поскольку персонифицируясь в институтах религии, образования, средствах коммуникации, она успешно выполняет функции скрытого принуждения и формирования личности. Французская школа дискурс-анализа воспринимает подобный интерес к идеологии и проблеме власти, и главным объектом ее исследования становится не собственно дискурс, но идеологические основы любого дискурса. По мнению последователей М. Пешё, хотя идеология и дискурс не тождественны, однако именно дискурс выражает материальные аспекты идеологии. "Одной из составляющих... идеологических формаций обязательно являются одна или несколько дискурсных формаций, которые определяют, что может быть и что должно быть сказано... с определенной позиции в данных обстоятельствах" [Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М., 1999. – С. 107]. Таким образом, будучи элементом идеологической формации, дискурс участвует в воспроизводстве или трансформации социального порядка.

Огромное значение для методологии дискурсивного анализа имеет тезис ЛАльтюссера о том, что "нет идеологии, кроме той, которая создается субъектом и для субъектов" [*Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses // On ideology. – London, 2008. – P. 44*]. Французская школа дискурс-анализа заимствует у Альтюссера указание на параллель между очевидностью существования субъекта и очевидностью смысла. Иллюзия прозрачности языка рассыпается при внимательном рассмотрении так же, как и иллюзия автономного и свободного субъекта. Рецепция идей Л. Альтюссера выражается в двух тезисах. Во-первых, смысл слов не образуется сам собой, но только в рамках определенной дискурсивной формации. Дискурсивная формация устанавливает своего рода "сферы смысла", определяющие, что субъект может говорить, понимать, делать. Это значит, что говорящие субъекты "окликнуты" своими дискурсивными формациями, не являются источниками смысла своих слов. Цель исследователя поэтому – определить ту позицию, из которой может звучать данное высказывание вне зависимости от авторства. Идея о дискурсе как "процессе без субъекта и целей"

оказывается ведущей в это время во Франции, стоит упомянуть лишь идею о "смерти автора" Р. Барта или высказывания об авторе М. Фуко. Во-вторых, возможности говорения в дискурсивной формации, в свою очередь, детерминированы особенностями идеологической формации, которая к тому же нацелена на затемнение истоков смысла. Кажущаяся прозрачность языка призвана скрывать материальную сторону смысла, т. е. то, что смысл формируется под воздействием идеологии.

Признавая неразрывную связь дискурсивных и идеологических механизмов, представители школы критикуют распространенные решения вопроса о возможности избежать идеологического воздействия: во-первых, выход из идеологии в науку, т. е. якобы к самим вещам; во-вторых – признание того, что наука "самая удобная идеология", и поэтому необходимо стать на ее точку зрения. По мнению М. Пешё, оба решения не подходят, поскольку опираются на разделение точки зрения науки и идеологии, однако само понятие "точки зрения" предполагает субъекта, который является идеологическим эффектом. Поэтому оптимальным выходом будет не попытка противопоставить нечто идеологии, но исследование самих идеологических условий воспроизводства социальных отношений.

Дискурс-анализ, таким образом, оказывается включенным в эпистемологическую проблематику, поскольку поднимает вопрос о связи производства знания с механизмами власти, развенчивает миф об идеологической нейтральности науки. Главным достижением дискурс-анализа является отказ от попыток противопоставить идеологически детерминированному языку некий идеальный, прозрачный язык. Представители дискурс-анализа отлично понимают: чистый язык является недостижимым мифом, поскольку даже исследователь детерминирован собственным дискурсом и идеологией. Их цель – "изучение функционирования дискурса в данном обществе, основывающееся на признании идеологически детерминированного характера установления референции слов" [Серго П. О языке власти: критический анализ // Философия языка: в границах и вне границ. – Харьков, 1993. – С. 100]. Исследователей интересуют механизмы, посредством которых идеологии вовлекаются в производство речи и отражаются на разных уровнях текста, влияя на выбор лингвистических средств и тем, составляющих каркас дискурса. Они нацелены на демонстрацию того, как очевидное для субъекта определяется особенностями идеологических формаций.

У. Р. Винник, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
ulya_s18@mail.ru

СПІВВІДНОШЕННЯ ЛЮДИНИ ТА ТЕХНІКИ В ПРАЦЯХ М. БЕРДЯЄВА

Людину відрізняє від інших живих істот те, що вона живе в соціосфері, тісно переплетений із техносферою. У буденному житті особа використовує новітні технічні здобутки, прагнучи йти в ногу з часом, створює все нові й нові технології. Однак, особистість виконує двояку роль: з

одного боку, вона панує, як майстер, що змінює навколишню дійсність задля свого ж комфорту і блага, а з іншого, – стає залежною, як раб, стиль життя якого детермінується новаціями в технічній сфері. За допомогою техніки людина компенсує власну фізичну недовершеність, розширюючи, тим самим, свою свободу від природи. Натомість зростає залежність індивіда від техніки, яка є "другою природою", тобто продовженням майстерності природи самої особи, ступенем розкриття її можливостей. Інакше кажучи, звільнення людини від природної необхідності призвело до виникнення залежності від технічної необхідності, в результаті якої сучасна людина змушена пристосовуватися до законів функціонування технічного як такого. Тому виникає проблема існування людини у техносфері, що порушує питання чи здатний індивід протистояти техніці та не змінюватись під її впливом.

Значний внесок у критику ідей технократизму зробили екзистенціалісти, зокрема М. Бердяєв, котрий наголошував, що прагнення до цілісності й органічності люди успадкували від минулої, природно-органічної епохи. Технічна епоха закриває дорогу цьому прагненню. Вона вимагає від людини фабрикації речей і то в найбільшій кількості при найменшій затраті сил. Людина стає знаряддям виробництва речей, які стають ціннішими за людину.

Як і західні мислителі, М. Бердяєв прийшов до висновку, що цивілізація, її технічне втілення знеособлює людину, знищує її: "Культура обездушується... Розвиток техніки веде до виродження духовності" [Бердяєв Н. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. Смысл истории. – М., 1990. – С. 168–169]. Згідно з думкою М. Бердяєва, існування людини в світі техніки стає все більш абсурдним. Людина повинна подолати дегуманізуючий вплив технізації. Однак прагнення до прямого заперечення техніки також безглузде. М. Бердяєв стверджував, що потрібно не заперечувати техніку, а підпорядкувати її духу. Тільки поєднання соціального руху з духовним може вивести індивіда зі стану роздвоєності та розгубленості. Тільки через духовне начало, що є зв'язком людини з Богом, вона здатна стати незалежною і від природної необхідності, і від влади техніки. Але розвиток духовності в персоні означає не відвернення від природи і техніки, а оволодіння ними [Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники: http://masters.donntu.edu.ua/2007/kita/ovcharenko/library/berdyaev_article_01.htm]. Духовне обмеження влади техніки над людським життям, вважав М. Бердяєв, є справою духу, справою самої людини й залежить від напруження її духовності. Машина може бути великим знаряддям у її руках, в її перемозі над владою стихійної природи, але для цього особа повинна бути духовною істотою, вільною духом. У світі відбувається процес дегуманізації, але в цій дегуманізації винна сама людина, а не машина [Там же]. Тобто, філософ був упевнений, що особистість не повинна підкорюватися тому, що є нижчим за неї, тому, творцем чого є вона сама. Техніка створена людиною та є її творчим виявом, адже особистість привнесла щось раніше неіснуюче у цей світ. Проте вона не мала на меті створити дещо деструктивне, непотрібне чи таке, що загрожує її життю, існуванню. Тим

не менш, на думку М. Бердяєва, сталося саме так і входження техніки в життя суспільства він порівнював з революційним переворотом. Філософ зазначав, що переможна поява машини є однією з найбільших революцій у людській долі. Переворот у всіх сферах життя починається з появи машини. Відбувається ніби викорінення людини з надр природи, помітна зміна всього ритму життя. Раніше людина була органічно пов'язана з природою і її суспільне життя було гармонійним з життям природи. Машина радикально змінює це відношення між індивідом та природою, вона не тільки підкорює особі природні стихії, але вона підкорює і саму людину. Якась таємнича сила, яка чужа людині та самій природі, входить в людське життя, якийсь третій елемент, не природний і не людський, отримує страшну владу і над людиною, і над природою. Ця нова страшна сила порушує природні форми існування людини [Там же].

Крім того, що людина віддаляється від природи і між ними вибудовується штучне середовище знярядь, "машина, – вважає М. Бердяєв, – накладає відбиток свого образу на дух людини, на всі сторони її діяльності" [Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре. – С. 168].

М. Бердяєв відзначив іще одну проблему, що виникає з технічним розвитком, зі стрімким входженням техніки в усі сфери людського життя і це – зростання відчуження в суспільстві. За його оцінкою, держава стає все більш тоталітарною, вона не хоче визнавати жодних меж своєї влади... Людина стає засобом позалюдського процесу, вона – лише функціонер виробничого процесу. Особа оцінюється утилітарно, за її продуктивністю. Це є відчуженням людської природи і руйнуванням людини. Мислитель підкреслив, що дуже часто в нашу епоху люди, поранені машинізмом, кажуть, що машина калічить людину, що техніка в усьому винна, однак таке ставлення, згідно з думкою мислителя, принижує людину, не відповідає її гідності. Відповідальність несе зовсім не машина, яка є творінням самої людини, і негідно перекладати відповідальність з самої людини на техніку. Не машина, а особа винна у страшній владі машинізму, не машина обездушила людину, а сама людина обездушилась. Тобто, проблема, вважав філософ, повинна бути перенесена ззовні всередину [Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники].

Отже, технократизація трактувалась М. Бердяєвим як перебудова світосприйняття людини, її схильність до виключно раціонального мислення. Він був упевнений, що техніка сама по собі нейтральна, але найвищою цінністю для себе її робить сама ж людина ціною власної свободи. Необхідно змінити ставлення як до штучно створеного світу, який пропонує односторонність, формалізм, шаблонність мислення і знищує, таким чином, одну із основних особливостей людини, руйнує її сутність – творчість – суттєву ознаку відмінності людини від всього живого, так і до природного, з яким індивід контактує все рідше. Людині необхідно усвідомити, що техніка – всього лише засіб (соціальні техніки, ідеології, психотехніки тощо) і, як наслідок, повернути свою систему цінностей у гуманне русло, де окрема особа, суспільство чи людство загалом займали б найвищий щабель ієрархії в той час, як штучний світ усвідомлювався б як вторинний та менш вартісний.

ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ ІНДИВІДА В СУСПІЛЬСТВІ СПОЖИВАННЯ

Можна впевнено констатувати, що у зв'язку з тим, що соціалізація – це процес, який детермінується конкретними соціально-історичними умовами, його не можна вважати завершеним на якомусь етапі життєдіяльності людини. Тому будь-яка соціальна система пред'являє свої вимоги до формування соціального типу особистості як продукту складної взаємодії економічних, політичних і особливо соціокультурних умов життєдіяльності людини на відповідному етапі суспільного розвитку. Аналізуючи особливості соціалізації індивіда в сучасному суспільстві, слід зазначити, що останнє, в науковій літературі, характеризується різними смислами, серед яких домінуючою характеристикою є суспільство споживання.

Існує декілька теорій, що пояснюють виникнення суспільства споживання. Певні прогнози таких соціокультурних змін можна побачити вже в "Капіталі" К. Маркса, де проводиться думка, що з ростом багатства буржуазного суспільства лише збільшується фетишизація товарів. З середини ХХ ст. організована економіка великих корпорацій і державне регулювання спричинили реалізацію політики масового виробництва, орієнтованого на споживацький попит. В індустріальному суспільстві, орієнтованому на виробництво, головним постає задоволення індивідуальних потреб. Індивід, таким чином, персоніфікується у своїх бажаннях, він постає головним об'єктом інтересу. А в сучасному суспільстві споживання центральним постає прагнення до нерівності. Це суспільство підтримує нестандартність, нетиповість, адже всі товари спрямовані на задоволення індивідуальних, тобто особливих бажань.

Ми змушені констатувати, що в такому суспільстві здійснюється трансформація гуманістичних цінностей у новому світоглядному вимірі – економічному, який породжує низку нових важливих і нагальних проблем. На думку французького філософа Ж. Бодрійєра, в сучасному суспільстві з його підвищеною інтеграцією індивіди вже більше не змагаються один з одним у володінні благами, вони самореалізуються у своєму споживанні, кожен сам по собі. Індивід все більше обмежується в цій системі, стає детермінованим цінностями суспільства споживання, серед яких провідне місце займають власність, прибуток, гроші тощо. Саме гроші крім суто економічних функцій (міра вартості, засіб платежу) є потужним чинником соціалізації індивіда, створюючи і задовольняючи потреби у виживанні, в існуванні, самореалізації, занятті певної страти в соціальній структурі суспільства тощо.

Вивчаючи особливості поведінки людей, які виявляються у зв'язку з відношенням до грошей, науковці виокремлюють так звані грошові типи особистості (скнара, марнотрат, грошовий мішок, торгаш, колекціонер, абстракціоніст), які є домінуючими в сучасній системі суспільних відно-

син. Особливу роль гроші, як чинник соціалізації, відіграють для молодого покоління, де постають як предмети мрій, можливість досягти своєї мети, задовольнити всі потреби, міра свободи тощо. Основним життєвим гаслом постає "знання як заробити гроші, а з ними і багатство".

В якості основного механізму соціалізації індивіда в суспільстві споживання виступає підприємницька діяльність, а рівнем соціалізованості особистості – підприємливість як характеристика суб'єкта економічної діяльності.

Тому сучасне суспільство висуває нові вимоги та визначає особливості соціалізації індивіда: спостерігаються значні зміни умов первинної соціалізації індивіда, котрі пов'язані з зменшенням впливу на особистість сімейних відносин і збільшенням впливу більш рухомих соціальних структур; простежується розширення масштабів і збільшення ролі вторинної соціалізації. Сьогодні, щоб відповідати високій динаміці суспільного життя, необхідне постійне перенавчання і перекваліфікація – "пожиттєве навчання" і самонавчання; необхідно відзначити зростаючу роль особистісної ініціативи.

Ефективний розвиток особистості в нових соціальних умовах можливий при вирішенні соціокультурних та світоглядних протиріч та за наявності досить розвинутих матеріальних і духовних передумов.

***В. И. Ворников, канд. филос. наук, докторант,
ЮНПУ им К. Д. Ушинского, Одесса***

КОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

Современное общество характеризуется появлением новых противоречий – конфликтных отношений и социально-философский анализ конфликтов необходим в силу их чрезвычайного многообразия и серьезного влияния на общественные процессы. Анализ социального конфликта как особого вида социальных отношений, на наш взгляд, открывает перспективы переосмысления его оснований. В последнее время достаточно много работ, исследующих согласие в контексте конфликтов и, при этом, исходят из диалектической взаимосвязи дихотомии "конфликт – согласие". Так, в частности, в условиях конфликтных отношений, – как отмечает А. М. Такмаков, социальные конфликты и сотрудничество представляют собой чрезвычайно важные явления в жизнедеятельности общества. Они составляют "диалектическую пару", являются взаимопредполагающими и взаимообуславливающими друг друга противоположностями, которые могут как бы "меняться" местами. Процессы сотрудничества в обществе всегда включают в себя и конфликтное измерение, а конфликт, в свою очередь, предполагает ту или иную долю сотрудничества его участников. Уже это обстоятельство может служить основанием для постановки вопроса о необходимости институционализации социального конфликта и переходу к обществу цивилизованной конфликтности [Такмаков А. М. Социально-философский анализ

конфликтогенеза современного российского общества и формирования институциональных основ управления социальными конфликтами : дисс. ... канд. филос. наук. — М., 2000]. Все это заставляет людей искать пути и способы управления конфликтными процессами формирования условий, благоприятных для институционализации социальных конфликтов [Там же]. В исследовании А. А. Бушмелева не абсолютизируется значение социальных конфликтов в развитии общества. Он является одним из факторов социальных изменений наряду с сотрудничеством. Лишь в периоды переходного состояния социальных систем от одного уровня порядка к другому он может сыграть решающую роль и через хаос социальными взаимодействиями вывести к новому согласию между различными социальными субъектами [Бушмелев А. А. Конфликт как фактор самоорганизации общества : дисс. ... канд. филос. наук. — Йошкар-Ола, 2004].

Недостаточно освещенные аспекты проблемы состоят в рассмотрении конвенциональных оснований конфликта, если учесть, что конвенциональность — это состояние общества, где в основании доверие в обществе, открытая коммуникация, непосредственное участие людей в процессе принятия решений и достижение консенсуса по стратегически важным вопросам, а фактически все это является разрешением противоречий — конфликтов. На основе рассмотренных работ, возможно выделить те, которые наиболее полно отражают как суть данного явления, так и его конвенциональное значение. Обратит внимание возможно на то, что регулирование конфликта еще не есть его разрешение, поскольку сохраняются основные структурные компоненты конфликта. Во всех многообразных формах разрешение конфликта реализуются различные виды завершения конфликта: прекращение конфликта путем уничтожения одной из сторон или полного подчинения другой; преобразование обеих конфликтующих сторон в направлении согласования их интересов и позиций на новой основе; взаимного примирения противоборствующих агентов; взаимного уничтожения противоположностей. Разнообразные модели разрешения конфликта формировались исторической практикой. Подчинение одной из враждующих сторон воле большинства, договор на основе добровольного согласия сторон или принуждения одной стороны другой, насильственная форма разрешения споров — эти формы исхода конфликтов известны веками.

Основными формами завершения конфликта выступают:

1. Конвенция — одна из форм международных договорных актов. Название конвенции носят акты самого разнородного содержания и характера. Конвенция — соглашение, условие. Разнообразные конвенции играют значительную роль в науке и в повседневной жизни. Спор, дискуссия, коллективное обсуждение проблем всегда опираются на соглашение относительно значений используемых слов, терминов, выражений.

2. Компромисс — означает соглашение на основе взаимных уступок. Теоретико-методологической основой компромиссов служит положение диалектики о сочетании противоположностей как формы регулирования и разрешения социальных противоречий и конфликтов.

3. Консенсус – форма выражения согласия с аргументами противника в споре. В научной литературе понятие консенсуса обозначает общественное согласие относительно правил разрешения конфликтов.

На наш взгляд, конвенциональные отношения зарождаются, прежде всего, на основании общения среди членов общества – диалога. Обоснование теории общения как фактора формирования конвенциональных отношений получила в работах Д. Дэвидсона и других. Одним из основных способов разрешения конфликтов, по заключению Д. Дэвидсона, является общение между людьми. Это наиболее общий метод, включающий в себя и переговоры. Длительность диалога определяется временем, необходимым для достижения прорыва в сглаживании конфликта. Содержание разговора должно сохраняться в тайне, поскольку несвоевременная огласка его порождает слухи, сплетни и усиливает конфликт [Дэвидсон Д. Общение и конвенциональность = Davidson D. Communication and Convention // Synthese. – 1984. – № 59. – Р. 13–17. Рус. пер. Е. В. Зиньковского опубли. в кн. Философия, логика, язык / под ред. Д. П. Горского и В. В. Петрова. – М., 1987].

Даже понимание / и принятие как факта / инаковости Другого – плодотворный путь развития самосознания – это давно стало предметом исследования и философии, и психологии, – отмечает А. Ф. Зотов. Всякая серьезная дискуссия / то есть такой "разговор", который в современной философской литературе называют "дискурсом", возможна только в том случае, если есть разные подходы, разные установки, различные позиции участников дискурса. Но для того, чтобы это определить, нужно вступить в беседу, попытаться дискурс организовать [Зотов А. Ф. Мышление, знание, рациональность // Грани познания: наука, философия, культура в XXI веке : в 2 кн. / отв. ред. Н. К. Удумян. – М., 2007. – С. 79].

Выводы. Таким образом, на основании выявленного и исследованного материала, стало возможно сделать определенные обобщения и выводы:

1. Все формы общения – это конвенции по сути.
2. Каждое общение, целенаправленное по основаниям своей диалогичности – требует в результате конвенции – должно приводить к конвенции.
3. Конвенциональность в обществе исходит из общения – диалога.
4. Диалог невозможен без противоречия как развития самого дискурса – коммуникации.
5. Диалог – это форма "развития конвенциональных условий".
6. Конфликт – способ / форма выявления присутствующих противоречий.
7. Конфликт – это "кульминация противоречий" – а диалог – это способ / форма конвенционального разрешения противоречий / – ведь без наличия противоречий он невозможен.
8. Исходя из концепции Николая Кузанского – противоположности / противоречия в "бесконечности" совпадают, то отсюда возможно заключить и о современной позиции о бесконфликтном решении конфликтов.
9. Фактически возможно заключить о конвенциональной сущности конфликта в обществе и как одного из условий достижения конвенциональности.

**АПАТІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ
В ПЕРІОД ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ**

В Україні кінець ХХ та початок ХХІ століття характеризуються наростанням масових страхів як в окремих групах, так і в суспільстві загалом. Емоційна атмосфера українського суспільства є напруженою. Це пов'язано з економічною та політичною нестабільністю, зростаючою криміналізацією суспільства, загостренням соціально-економічних протиріч. Протягом останніх десятиліть стан нестабільності та невизначеності утверджується як перманентний. Відчуття ненадійності є своєрідною межею, коли буття розпадається на фрагменти, а життя – на епізоди. Це зумовлено відсутністю чітко визначених ідеалів та цілей. За таких умов різко змінюється характер відносин між особистісним та суспільним, між індивідом та соціумом.

Невіра в радикальні зміни, розчарування в надіях та ілюзіях, а також відсутність міцного громадянського суспільства підсилюють політичну та соціальну пасивність людей. Низький рівень політичної культури та громадянської активності проявляється як в поведінці "елітних груп", так і в настроях, діях пересічних громадян.

Серед причин соціальної байдужості в постіндустріальному суспільстві варто відзначити не тільки нестабільність, але й регулярні, часті соціальні трансформації; перенасиченість інформацією, матеріальними благами, можливостями; ізоляцію та відчуження; страх і тривогу; кризу ідентичності. Ці причини дозволяють виділити владу та засоби масової комунікації в якості агентів, що викликають соціальну апатію.

ХХІ століття – епоха пришвидшеного наукового та технологічного росту, збільшення динаміки у всіх сферах індивідуального та суспільного життя, що створює умови для переходу на новий щабель історичного розвитку. Але разом з тим, перед людством постають нові проблеми [Канивец Б. А. Историко-философское содержание понятия "интеллигенция" // Современная интеллигенция: проблемы социальной идентификации : сб. науч. тр. : в 3 т. Т. 1 / отв. ред. И. И. Осинский. – Улан-Удэ, 2012. – С. 138–147]. Глобалізаційні процеси, з одного боку, сприяють стабілізації світової політики, обміну товарами та науковою інформацією, але, з іншого, регіональні проблеми часто набувають світового масштабу. З розвитком науково-освітньої сфери суспільства та вільного доступу до інформації спостерігається падіння рівня освіченості та культури серед частини населення, що орієнтовно на матеріальну сферу буття визначає нівелювання загальнолюдських цінностей, їх заміну культом матеріального задоволення. Інтелекція як носій морально-етичних, культурних якостей суспільства, у пострадянський період трансформувалася відповідно до умов та вимог епохи. Традиційно, інтелекція

нція як суспільна верства, характеризується певним набором лише їй притаманних істотних рис. Протягом тривалого часу вона є предметом дослідження філософських, політологічних, соціологічних наук. Інтелігенція бере безпосередню участь у формуванні культури, займає активну громадянську позицію, виступає з критикою існуючих суспільного та політичного порядків. Таким чином, можна стверджувати, що інтелігенція бере безпосередню участь у творенні історії.

Однак наприкінці XX століття ситуація змінилася. Інтелігенція долучилася до владних структур, отримала свободу дій. Проте, розпочинається утвердження ринкових відносин: країна поляризується, відбувається олігархізація, зростає рівень корупції. Поступово відбувається деформація суспільства, а відтак і суттєві зміни у суспільній свідомості [Саух П., Саух Ю. Інтелігенція: між місією і приниженням // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2009. – № 4. – С. 2–8]. Стійки, звичні суспільству явища втратили свої системні властивості, опинилися в протиріччі з формами й типами суспільної свідомості й діяльності.

Інтелігенція у своїй масі втратила відчуття власної значимості. Реальність, на відміну від минулих часів, вводить у депресію усе суспільство, яке відчуває власну незахищеність та невизначеність. Актуалізується важлива проблема постсучасного суспільства – подолання відчуття байдужості в епоху науково-технічного прогресу та соціальної динаміки. В епоху постмодерну людина справді втрачає власне "Я". Вона губиться в копіях реальності, імітація життя заміщує переживання самого життя.

Виникла потреба у постулюванні ігрового принципу, що вказував би на протиприродність цивілізації. Спостерігається втрата чуття суб'єктивності, притаманного постісторії, визнання нестабільного, перервного, невизначеного, міграційного, гіперреального існування. Першорядне значення відводиться не раціональній, логічно сформульованій рефлексії, а емоційному, глибоко пережитому ставленню індивіда до життя, зумовлюючи постмодерністську чуттєвість як настанову на сприйняття реалій хаотично фрагментаризованими.

На зміну класичній моделі інтелігенції, яка характеризується єдністю свого буття й менталітету, високими моральними цінностями, прийшла інтелігенція, якій властивий розкол у соціально-економічному статусі, поглядах і позиціях щодо проблем глобалізованого світу, власного народу, його традицій та національних стремлень. Так, сучасні тенденції розвитку суспільства демонструють зміщення й трансформацію соціальних та моральних норм, правил і принципів їх функціонування, що, закономірно, обумовило нові моделі досягнення успіху. З одного боку, інтелігенція є духовним та моральним "обличчям" суспільства, а з іншого – має відповідати поглядам владних структур. Таким чином, відбувається розкол інтелігенції на групи. Поряд з істинною інтелігенцією, яка зберігає морально-духовні риси, виконує професійні обов'язки, здійснює значний внесок у розвиток культури, освіти тощо, існує й інша інтелігенція, яка живе матеріальними інтересами.

Сучасна інтелігенція зіткнулася з проблемою незатребуваності своєї інтелектуальної праці. Вітчизняна політична та економічна еліти байдужі до дійсно гуманітарних досліджень вчених, які не зазнають впливу політичних поглядів. Натомість суспільство сприймає переважно інформацію, яка викликає здивування, задоволення, певну емоційну піднесеність.

А. М. Горбунова, студ., УрФУ, Екатеринбург,
aglagla@bk.ru

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ В ТРУДАХ АРИСТОТЕЛЯ

Я считаю, в современном мире существует проблема сужения понятия "ответственность", которое включено в систему ценностей, обуславливающих как духовную, так и материальную стороны жизни человека и общества в целом. Ответственность в большей мере воспринимается лишь как ответственность за последствия действий, противоречащих общепринятым правилам и нормам поведения в обществе, утрачивая своё социальное назначение. Но не стоит забывать, что ответственность является не только регулятором поведения человека, но и важнейшим показателем его деятельности во всех сферах социума.

Дефиниция категории "ответственность" тесно связана с этической трактовкой понятия ответственности человека. И в том и в другом случае, ответственность предполагает наличие у человека чувства долга и совести, умение осуществить самоконтроль и самоуправление. Древнегреческий философ Аристотель в произведении "Никомахова Этика" определил ответственность индивида в обществе как разновидность добродетели.

Аристотель пишет о том, что ответственность за поступки несет сам человек, вне зависимости от того, положительные они или нет. "Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же – не совершать, когда он постыден...от нас зависит, быть нам добрыми или дурными" [*Аристотель*. Сочинения : в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч. под общ. ред. А. И. Доватура. – М., 1984. – С. 105].

Основным учением этики Аристотеля является учение о золотой середине. Этим правилом человек должен руководствоваться в любой жизненной ситуации, чтобы быть в гармонии с добродетелью. Умение придерживаться золотой середины не легкий труд, и сделать правильный выбор в пользу нее получается далеко не у всех. Нести ответственность за принятое решение, в том числе и за выбор золотой середины, возлагается на самого индивида, которому на протяжении всего своего существования предстоит делать осознанный выбор в пользу добродетели.

Ответственность проявляет себя только через отношения индивида с другими людьми. Нужно знать, что ответственность всегда выступает в форме определенного социального отношения- социального взаимодействия, нацеленного на развитие и совершенствование универсаль-

ной природы самого человека, самореализацию личности. Эти знания позволили мне сформулировать понятие социальной ответственности, которая выступает категорией социальной философии, раскрывающая принципы взаимоотношений индивида и общества в любой сфере жизнедеятельности.

Исследование выполнено в рамках ФЦП "Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" на 2009–2013 годы (XXXVI очередь – мероприятие 1.3.1, гуманитарные науки), проект "Национальное примирение в России, трансформации религиозных традиций" (Соглашение № 14.А18.21.0707)

*О. Н. Горенко, асп., ЮНПУ им. К. Д. Ушинского, Одесса
olesya_bon85@mail.ru*

ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ СУЩНОСТИ ЖИЗНЕННОГО УСПЕХА ЛИЧНОСТИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АРГУМЕНТАЦИИ

Актуализация проблемы аргументации как в научном так и практическом плане связана с развитием культуры мышления личности в глобализирующемся обществе. Рыночная экономика привнесла новые критерии в оценку жизненного успеха. Актуализировались характеристики, играющие значительную роль в экономико-правовой, а не политико-идеологической деятельности: умение предугадывать или формировать рыночный спрос, "играть" на слабостях законодательства, добиваться результата, невзирая на обстоятельства; а также умение человеком аргументировать (от лат. *argumentatio* – приведение аргументов) – способ подведения оснований под какую-либо мысль или действие (их обоснование) с целью их публичной защиты, создания определенного мнения о них ради их признания или разъяснения.

Проблема аргументации в философии имеет давние и устоявшиеся традиции. С софистов начинается риторический дискурс, с Аристотеля – логический. Благодаря идее логичности как связи суждений в доказательство Аристотель, устанавливает право человека задать свой тип аргументации.

Долгое время к анализу аргументации применялись в основном логические подходы. Но аргументацию не следует сводить к логике, поскольку помимо рациональных компонентов она также включает эмоциональные, нравственные, культурные компоненты. Как показывает практика, именно совокупность с последними компонентами предопределяет успех человека во влиянии на оппонентов и отстаивании своей точки зрения в определенном социальном пространстве [Рузавин Г. И. Методологические проблемы аргументации: <http://philosophy.ru/iphtras/library/ruzavin/argument.html>].

Важную роль в аргументации играет мышление. Догматическое мышление не лишает человека умения аргументировать и добиваться успеха

в выбранном направлении. Но при догматическом мышлении структура аргументации короче, менее выразительна и разветвлена. По сути дела, аргументы сводятся к догмам. Своим навыкам аргументации успешный человек обязан критическому мышлению. Критическое мышление формирует широкую палитру мнений, подходов, оценок одного и того же явления. Оно ориентируется на анализ "естественных" рассуждений, не стремясь подогнать их под стандартные структуры формальной логики.

Механизм критического мышления включает мыслительные операции, определяющие процесс рассуждения и аргументации: постановка цели, выявление проблемы, выдвижение гипотез, приведение аргументов, их обоснование, прогнозирование последствий, принятие или непринятие альтернативных точек зрения. Он включает способность применять базовые интеллектуальные умения личности (знания и понимание) для синтеза, анализа и оценки сложных и неоднозначных ситуаций и проблем [Поль Р. У. Критическое мышление: Что необходимо каждому для выживания в быстро меняющемся мире: <http://www.evolkov.net/critic.think/Paul.R/index.html>].

Результатом успешного обоснования в ходе коммуникации с другими людьми является передача в диалоге своих знаний, устремлений, взглядов, формулировка своих жизненных и научных позиций. Человек, способный рационально обосновать свои позиции, излагает свои воззрения четко и ясно, так, чтобы не только донести смысл высказываемого до оппонента, но и с целью его убеждения. Для этого он выстраивает такую аргументацию, с помощью правил и законов которой он может воздействовать на собеседника.

Таким образом, в современном информационном обществе умение аргументировать стало одним из условий, при котором возможен жизненный успех личности. При столкновении разных мнений необходимо уметь убеждать оппонентов и слушателей, приводить весомые аргументы в пользу своих утверждений и выдвигать контрдоводы против оппонентов. Все это требует не только основательного знакомства с существом обсуждаемого вопроса, но и высокой логической, философской, психологической и этической культуры.

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

ЯПОНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ КРИЗЬ ПРИЗМУ КОНС'ЮМЕРИЗМУ

Феномен споживання є своєрідною призмою, кризь яку можливо по-новому розглянути культуру у процесах глобалізації та інтернаціоналізації. Приклад японського суспільства у цьому контексті вважають найяскравішим.

Центральним пунктом аналізу ситуації у сучасній Японії, на думку дослідника Р. Віджа, виступає точка зору, що "культура споживання" переключає таку формацію, як ідентичність індивіда, з рівня виробництва на рівень споживання.

Насамперед слід розглянути чинники, що обумовили конс'юмеристичний напрям розвитку японського суспільства. Дослідники японського соціуму М. Ашкеназі та Дж. Кламер виокремили такі:

- *Урбанізація* – в історичному закресі можна розглядати такі головні тенденції, як: а) формування комерційних центрів в таких містах, як Токіо (Едо), Осака, Нагоя ще в епоху Токугава (1603–1868), котрі стали підвалиною розвитку сучасного суспільства споживацького типу (розвиток комерційної культури, театру, популярної літератури, "індустрії" розваг тощо); б) післявоєнна урбанізація (середина ХХ ст.), яка характеризується інтенсивною міграцією населення до міст, що врешті зумовило появу достатньо широкої верстви освічених "міських жителів", які виявили надзвичайну активність й зацікавленість стосовно творів літератури, розваг, різноманітних новинок;

- *Технологічний розвиток*, що трансформував процес праці (поява "офісних технологій" та нових способів виробництва) та життя у домі (поява телевізорів, холодильників, електрорисоварок тощо), також характеризується поліпшенням транспортного сполучення у міській та приміських зонах й створенням нових засобів і форм спілкування (телефони, факси, персональні комп'ютери);

- *Медіа (засоби масової інформації)* – телебачення, журнали та газети надають надзвичайного впливу на населення особливо за допомогою реклами, яка розцінюється як засіб формування смаку. надзвичайну популярність серед японського населення [Ashkenazi M., Clammer J. The Japanese and the Goods // Ashkenazi M., Clammer J. Consumption and Material Culture in Contemporary Japan. – London ; New York, 2000. – P. 7–9].

Як зазначає дослідник Р. Відж, поява класу споживачів обумовлена індустріалізацією, що розпочалася у перші два десятиріччя після революції Мейдзі (середина ХІХ ст.), однак формування саме суспільства споживацького типу відбувалося у 1910–1920 рр., паралельно з подібними процесами в Америці. (Пізніше американські "напрацювання" стали засадничими для глобальної культури споживання, оскільки Америка була першим експортером не тільки промислових технологій та продукції, а й технологій масового маркетингу, "технологій бажань та споживання" та форм їх презентації) [Vij R. Japanese modernity and welfare: state, civil society, and self in contemporary Japan. – Houndmills ; Basinstoke ; Hampshire, 2007. – P. 97–98].

Таким чином, ми можемо говорити про появу нового класу споживачів, який отримав у японському суспільстві назву "shinjinrui" (дослівно з японської – "люди нового типу" – Г. Ю.). Як зазначає японознавець Бой де Мент, перше післявоєнне покоління виявилось у значній мірі віминим від своїх батьків внаслідок впливів американської "окупації" у політичній, економічній та соціальній сферах. Саме це покоління було найменовано "shinjinrui". Представниками цього покоління були молоді японці, які поводяться та мислять у "неяпонський спосіб", проте на відміну від іноземців їх не можна було депортувати з країни. Завдяки впливам традиційної японської культури здебільшого така молодь, ставши дорослими членами суспільства, відхилялася від "неяпонського" типу

поведінки, хоча, безперечно, існувала й група, що надавала перевагу західним цінностям та способу життя, що дедалі більше впливало на японське суспільство. Наступні покоління розглядаються як друге, третє покоління післявоєнного "shinjinrui", при чому між ними також є певний "розрив", зумовлений "іншістю" останніх, що спричинює непорозуміння і проблеми комунікації між поколіннями [De Mente Boye. Japan's Cultural Code Words. 233 Terms That Explain The Attitude and Behavior of The Japanese. – Boston ; Rutland ; Tokyo, 2004. – P. 263–264], що, на нашу думку, також дозволяє кваліфікувати це як проблему зіткнення "ідентичностей поколінь". Американські дослідники Л. Андерсон та М. Уодкінс зауважують: "Покоління "shinjinrui" асоціюється з підвищеним інтересом до моди, хобі та мас-медіа. Ухиляючись від дотримання традиційних зразків споживання, за якими припустимо було жити лише відповідно до свого статусу або місця у корпоративній ієрархії, його представники шукають вищого статусу через споживання" [Anderson L., Wadkins M. Japan – a culture of consumption? // Advances in Consumer Research / eds. Rebecca H. Holman and Michael R. Solomon. – 1991. – Vol. 18. – P. 129–134: <http://www.acrwebsite.org/volumes/display.asp?id=7151>]. На початку 80-х рр. XX ст. економічне зростання Японії розцінювалося як один з проявів її домінування й могутності, до того ж, решта азійських націй вбачала бажання Японії позбавитися зв'язку з ними на користь того, щоб долучитися до розвинутих країн Заходу. Як зазначає американський дослідник Б. Уайт, переважна кількість представників "shinjinrui" жили у межах дихотомії "Схід-Захід", ідентифікуючи себе із Заходом – у сфері розвитку, модернізації та пропесу [White B. How Young Japanese Travellers are using the East-West Dichotomy to Dismantle Regional Nationalisms // Dismantling the East-West Dichotomy. Essays in honour of Jan van Bremen / ed. by Joy Hendry and Heung Wah Wong. – London ; New York, 2006. – P. 127]. Як видно, в цей період саме відчутний вплив дихотомії "Схід-Захід" актуалізував проблему пошуку "японської ідентичності", при чому специфіка останнього полягає у тому, що він відбувався і продовжує відбуватися у конс'юмеристичному напрямі.

Тож очевидно, що японську культуру можна вважати такою, яка має високу сприйнятливість до цінностей споживацької культури, до того ж, це уможливлюється завдяки новому поколінню "shinjinrui", що "культивує" цінності споживацького способу життя, намагаючись таким чином самоідентифікуватися.

В. В. Дедушев, асп., КНУ, Кривой Рог
cityaded@gmail.com

БЛАГО ЗА ЗАВЕСОЙ НЕВЕДЕНЬЯ

Исследование термина блага в рамках современной аналитической философии неизбежно наталкивается на столь значительную фигуру как Джон Ролз. Его фундаментальная работа "Теория справедливости" стала чем то вроде водораздела в современной аналитической фило-

софии, в силу того, что именно она ознаменовала конец "великого молчания" аналитической философии касательно проблем социального характера [Petit P. Analytical political philosophy: the history // A companion to contemporary political philosophy / E. Goodin, Philip Petit (ed.). – New York, 2012. – P. 8]. Разрабатывая теорию справедливости Ролз обращается к такому понятию как "оригинальная позиция" [Rawls J. A Theory of Justice. – London, 1971. – P. 102], – это ситуация в которой стороны должны выбирать социальное устройство в котором они будут существовать, основной характеризующей особенностью ее является завеса неведения, который предполагает ситуацию, в которой все эти выборы будут совершаться индивидом не знающим, каким будет его положение в обществе, что тем самым и обеспечивает создание им законов, которые обеспечат максимальное удовлетворение, или минимальное ущемление для всех представленных в обществе слоев населения. Эти законы будут выбираться вплоть до достижения "рефлексивного равновесия", которое можно назвать итогом цикла совершенных выборов.

Начнем мы с рассмотрения неких современных мнений касающихся нашей темы. Джон Коен говорит о том, что согласно Ролзу законы и политики должны рассматриваться только в соответствии с концепциями общественного блага [Cohen J. Deliberation and democratic legitimacy // The Good Polity / A. Hamlin and P. Pettit (eds.). – Oxford. – P. 17], но смоделированная согласно оригинальной позиции система, не обязательно должна служить общественному благу, а то, что это мы делаем такие выводы в силу психологического и социального наследия [Ibid. – P. 19]. Это говорит о отсутствие в системе рефлексивного равновесия изначально заложенных понятий о превалировании общественного блага, следовательно Ролз подразумевал наличие у человека в оригинальной позиции схожего с нашим социального наследия, или генетической памяти, чего бы то не было, что ставит его в один ряд с жителем современного общества. Предположительно, в силу этого Коен говорит о том, что такое объяснение превалирования общественного блага зиждется на весьма спекулятивных социологических и психологических суждениях. Не зря у самого Ролза, в его поздних работах, появилось такое понятие как "бремя суждений", которое можно упрощенно описать как прогрессию неуверенности в правильности суждений прямо пропорциональную количеству этих суждений [Rawls J. A Political Liberalism. – New York, 1993. – P. 37].

В силу этого нам необходимо рассмотреть, что происходит с понятием "блага" не в оригинальной позиции, а в ситуации рефлексивного равновесия. Она по мнению Шротера, не является статичной, а изменяется в связи с появлением новых элементов в нашем мышлении. [Schroeter F. Reflective Equilibrium and Anti-theory // Nous. – 2004. – Vol. 38. – P. 115]. В соответствии с этим размышлением, можно сделать вывод что последователи Ролза отошли от оригинальной позиции, в абсолютном смысле, которая и служит основой для будущего морального государства. В случае с динамичным "рефлексивным равновесием" Шротера, у нас есть индивид который уже знаком с бекграундом, и ситуация предполагает появление новых элементов в мышлении. Следовательно у этих новообразованных элементов должна быть какая-то причина, чем же она являе-

тся? Этой причинной может быть, как сам процесс "рефлексивного равновесия", который развивается из бэкграунда индивида, либо они возникают из определенного жизненного опыта, который уже явно не вписывается в концепцию включающую, в себя оригинальную позицию и завесу неведения. Ответ на этот вопрос можно подсмотреть у Сканлона, он говорит о том что рефлексивное равновесие помогает нам прийти к заключению относительно того, в чем мы вообще не были уверены ранее [Scanlon T. M. Rawls on Justification // The Cambridge Companion to Rawls / S. Freeman (ed.). – Cambridge, 2002. – P. 141]. В таком случае можно рассмотреть это и с точки зрения "оригинальной позиции", но в этом случае "рефлексивное равновесие" будет не только методом решения вопросов, но и методом постановки вопросов в "оригинальной позиции", который сможет вывести оптимальные законы из имеющегося бэкграунда. Следуя этим выводам мы попробуем составить своеобразную последовательность преобразования блага в оригинальной позиции:

- Эгоизм в оригинальной позиции без социального, а следовательно и психологического бэкграунда, отсутствие такого понятия как общественное благо в силу того, что само понятие общества недоступно в "абсолютной оригинальной позиции"

- Появление понятие общественное благо в оригинальной позиции, в силу появления у индивида определенной социальной и психологической подоплеки, не смотря на превалирование инстинктивного эгоизма происходит запуск процесса рефлексивного равновесия.

- В силу запуска процесса "рефлексивного равновесия" происходит максимальное уравнивание между индивидуальным и общественным благом. Но в силу необходимости защиты, максимально незащищенных слоев общества, которая будет учитываться в силу того, что индивид не будет знать кем он окажется в обществе. Но в этом месте нужно сделать оговорку, о том что Ролз подразумевал под благом, а именно рациональность [Rawls J. A Theory of Justice. – P. 352]. В таком случае благость любого из членов общества, будет не наделяния его максимальными материальными благами, а наделяние его оптимальными условиями для осуществления общественно полезной деятельности, которую в этом случае можно рассматривать как самореализацию. Но обеспечение оптимальных условий невозможно сразу для всех, и поэтому более самореализованные индивиды, будут должны жертвовать своей дальнейшей самореализацией, ради менее успешных индивидов.

А. В. Денисенко, студ., КНУТШ, Київ
nprmentor2@uets.net

**ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ:
ОТ ЗАПРЕТА РАБОТ ЛЕОНАРДА БОФФА В БРАЗИЛИИ
К НОВОМУ ЭТАПУ АКАДЕМИЧЕСКОГО ИНТЕРЕСА
НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Отречение 85-ти летнего папы Бенедикта XVI от римского престола 11 февраля 2013 – это действительно очень знаковое событие. Знако-

вое, не только по той причине, что глава Римско-католической церкви признал, что человек в таком возрасте уже не способен полноценно управлять "кораблем Петра" и не только по той причине, что подобного рода отречения большая редкость в католической церкви (последнее произошло около 600 лет тому назад). Знаковым оно является и по тому, что престол покидает тот, кто в свое время поддал критике идеи Богословия Освобождения. Критическая рефлексия над некогда произнесенным осуждением, вынесенным кардиналом Йозефом Ратцингером (1927–), может и должна войти в новый этап своего развития, особенно на постсоветском пространстве, где мысли представителей латиноамериканского богословия второй половина XX ст. все еще являются исследованными на поверхностном уровне. В то время, как на западе пишутся книги с названиями "Будущее Богословия Освобождения" [*Petrella I. The Future of Liberation Theology. An Argument and Manifesto. – London, 2006*] и "Богословие Освобождения после конца истории" [*Bell D. Liberation Theology After The End of History. The refusal to cease suffering. – London, 2001*], на постсоветском пространстве до сих пор не переведен будь то на русский или украинский язык, основной труд Богословия Освобождения *Theologia de la liberacion / A Theology of Liberation* [*Gutierrez G. Teologia de La Liberacion // CEP. – 1971. (English translation Theology of Liberation, Orbis, 1973)*]. Некоторые выдержки из этой, уже ставшей, классической работы можно найти в сборнике Социально-Политическое Измерение Христианства [*Гутьеррес Г. Теология Освобождения (отрывки) // Социально-Политическое Измерение Христианства. Избранные теологические тексты XX столетия / ред.: С. Лёзов, О. Боровая. – М., 1994. – С. 204–213*].

Кардинал Ратцингер, возглавлявший долгое время *Congregatio pro Doctrina Fidei* (до 1908 года носившая название Верховная Священная Конгрегация Римской и Вселенской Инквизиции) еще в 1984 году составил и подписал "Инструкцию по некоторым аспектам "Богословия Освобождения"". Одной из задач Конгрегации Доктрины Веры было разоблачение и искоренение ереси в католической церкви. В 1985 году Ратцингер и Священная конгрегация заставили замолчать францисканского священника и представителя бразильского Богословия Освобождения Леонарда Боффа/*Leonardo Boff* (1938–). Согласно постановлению, Боффу, одному из главных выразителей идей богословия освобождения, запрещалось читать лекции, публиковать свои статьи и совершать священнические функции в течении года. Его обвиняли в политизации Христа, заигрывании с марксизмом, симпатии к другим формам управления церковью, нежели католическая, неправомерной критике злоупотреблений церкви.

Примерно в то же самое время начинается процесс расследования деятельности основателя Теологии Освобождения перуанского священника Густаво Гутьерреса/*Gustavo Gutiérrez* (1927). Однако стоит отдать дань уважения и тому, что уже в скором будущем Ватикан занял более менее терпимую позицию по отношению к Теологии Освобождения. В 1986 году Конгрегация Доктрины Веры отменила свое решение

по Боффу и издала, посредством того же Ратцингера, более терпимую "Инструкцию о христианской свободе" [Христианская свобода и освобождение. Отрывки из Инструкции Конгрегации доктрины веры // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. – М., 1990. – С. 226–232]. Тем не менее и в новая "Инструкция" предостерегала священников от участия в политических институтах, оставляя эту привилегию светским людям [Там же].

Без сомнения, что как и другие богословы, представители Теологии Освобождения также не могут похвастаться идеальным учением. Ратцингер в Инструкции настаивал на пути диалога и согласования и был против классовой борьбы и физического, насильнического, революционного устранения противника [Там же. – С. 231]. Известный англиканский богослов Джон Милбанк/John Milbank (1952–), критикует представителей Богословия Освобождения за их использование социальной теории, а именно марксизма, как источника, который, не обращаясь к вере в Бога выводит справедливость из несправедливости, то есть пытается выступать адекватной критической теорией [Milbank J. *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. – 2nd ed. – Oxford, 2006. – P. 247]. Другие представители Радикальной Ортодоксии/Radical Orthodoxy считают, что Богословие Освобождения конечно же говорит о правильных вещах, однако оно в конце концов поступает предательски, используя чуждую богословию секулярную социологию и симпатизируя всякого рода гражданским движениям [Shakespeare S. *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*. – London, 2007. – P. 16]. Согласно их точке зрения, именно в наивной надежде на построение справедливого социального общества вне Церкви и заключается просчет латиноамериканского Богословия Освобождения [Bell D. *Liberation Theology After The End of History. The refusal to cease suffering*. – P. 70].

Однако даже если и есть что-то ошибочное в богословии Теологии Освобождения, стоит помнить слова католического теолога, коллеги и жесткого критика Йозефа Ратцингера, Ханса Кюнга/Hans Küng (1928–) о том, что "богослов, подобно любому человеку, учится на ошибках, а запрет на ошибку означает запрет на мышление" [Кюнг Г. *Церковь*. – М., 2012. – С. 40]. В своей книге "Церковь" этот опальный богослов говорит о том, что всегда требуется время не только на то, чтобы "отыскать истину", но и на то, чтобы она "взяла верх в церкви над сопротивлением ей" (с. 40). Сам Бофф, относительно распространенного 11 марта 1985 года "Замечания" Конгрегации доктрины веры касающейся содержания его книги "Церковь: харизма и сила", официально согласился с тем, что его позиции опасные для доктрины веры. Однако он также выразил мнение о том, что поднятые им проблемы требуют все новых размышлений theologов, наряду с верой церковной общины и ее пастырей. Бофф также не считал, что с дисциплинарной точки зрения, Ватикан наложил на него какие-то серьезные санкции и продолжил писать [Бофф Л. *Заявление // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. – М., 1990. – С. 232*].

Идеология Теологии Освобождения, в ее латиноамериканском проявлении, все еще почти не исследованная тема среди постсоветских теологов, религиоведов и уж тем более философов. Я бы отметил три этапа появления текстов, касающихся Богословия Освобождения. Это тексты, переведенные до перестройки, перестроечный материал, работы двухтысячных годов. Повышенный уровень заинтересованности по этой теме особенно существовал во времена Советского Союза и во времена Перестройки. Это, прежде всего, было связано с довольно таки тесным сотрудничеством латиноамериканских теологов с марксистской идеологией, приверженностью социалистическим идеалам и уверенностью в необходимости революционного вмешательства и непрекращающейся борьбе классов. К более ранним работам я бы отнес совместно советско-польское издание Католицизм 77 [Католицизм 77 / под ред. П. Костикова. – М., 1977]. Нельзя не отметить книгу об испанском священнике Бартоломе де Лас-Касасе (1474–1566), который в свое время осуждал порабощение и насильственное обращение индейцев в христианство и считается предтечей латиноамериканской версии Богословия Освобождения. Материалы по де Лас-Касесу были собраны деятелем атеистической пропаганды, а по совместительству и специалистом по этнографии и истории стран и Латинской Америки, историей католической церкви в Латинской Америке, Иосифом Григулевичем [Бартоломе де Лас-Касас. К истории завоевания Америки / под ред. И. Григулевича. – М., 1966; *Григулевич И.* Мятая церковь в Латинской Америке. – М., 1972].

Из российских исследователей стоит вспомнить книгу В. И. Добренского и А. А. Радугина [Добренсков В. И., Радугин А. А. Христианская теология и революция. – М., 1990], а также переводы статей братьев Клодовиса Боффа и Леонарда Боффа в сборнике "Религии мира" [Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988. – М., 1990]. В мало известной на сегодняшний день книге "Революция в церкви" представлена лучшая подборка документов относящихся к Богословию Освобождения. Документы раскрывают как миссионерская деятельность тех, кто служит бедным, так и мысли прогрессивно мыслящих христиан о борьбе за человеческие свободы [Революция в церкви (Теология Освобождения). Документы и материалы / под ред. Н. Поташинской. – М., 1990]. Книга "Христианская теология революция" одна из тех, которая отводит анализу теологии "освобождения", ее социальным истокам, и перспективам развития [Добренсков В. И., Радугин А. А. Христианская теология и революция].

В последнее время в некоторых западных учебниках, которые сегодня массово переводятся на русский язык, начала появляться информация, энциклопедического характера, о Богословии Освобождения. Так, в начале нулевых, на русский язык появилась книга "Бог в XX веке" [Риати Фьоренцо Эмилио. Бог в XX веке. Человек – путь к пониманию Бога. Западное богословие XX века. – СПб., 2002]. В книге богословию, порожденному историей угнетенных, посвящен целый раздел. Автор показывает, что Богословие Освобождения учит нас тому, что богосло-

вие – это всегда размышление о вере, исходящее от конкретного пространственно-временного контекста. Ссылаясь на слова Леонардо Боффа, он пишет о том, что: "Теология освобождения означает христианское размышление о практике людей (людей вообще и христиан в частности) в свете практики Иисуса и потребностей веры" [Там же – С. 145]. Недавно появившиеся книги черкасского издательства Коллоквиум содержат обзорный материал истории, идей и герменевтики теологии Освобождения, который является хорошим трамплином для начинающего исследователя [Герменевтика освобождения и постколониальная герменевтика // Энтони Тисельтон. Герменевтика. – Черкассы, 2011. – С. 275–299; Латиноамериканское богословие освобождения. Имманентность в освобождении. Богословие освобождения // Стенли Гренц, Роджер Олсон. Богословие и богословы XX века. – Черкассы, 2011. – С. 318–340]. Среди учебников, распространенных в среде протестантских учебных заведений могут быть без проблем найден и прочитан обзорный материал о Богословии Освобождения: [Современные концепции спасения Богословие освобождения // Миллард Эриксон. Христианское Богословие. – СПб., 1999. – С. 755–758; Богословие освобождения // Алистер Мак-Грат. Введение в Христианское богословие. – Одесса, 1998. – С. 115–117; Теология Освобождения. Христиане революции // Тони Лейн. Христианские мыслители. – СПб., 1997. – С. 326–330]. Из украинских источников стоит вспомнить о книге о Ярослава Москалика, в которой на равнее с другими христологиями рассматривается и взгляд на Иисуса Христа представителями Богословия Освобождения (Теології Визволення) [о. *Ярослав Москалик*. Нарис христологічної доктрини. – Львів, 1998. – С. 78–80].

Как бы там ни было, но материала о Богословии Освобождения на постсоветском пространстве довольно таки мало. На сегодняшний день пока нет, даже переведенного, систематического учебника, этакой осмысленной рефлексии с последующим практическим применением, ориентированного на конкретную аудиторию по этой теме. В тот же момент стоит признать, что периодически в интернете возникают статьи, на русском или украинском языках, связанные с тем или иным аспектом Теологии Освобождения. Однако ситуация такая, что современный отечественный исследователь стоит перед необходимостью новых исследований в области Богословия Освобождения с последующей привязкой конкретных практических выводов к ситуации на постсоветском пространстве. Если мы все еще думаем, что мысли Боффа и других леворадикальных христианских мыслителей могут и дальше находиться под запретом будь то католического папы или протестантского епископа, то мы сильно ошибаемся. "Христос, по словам леворадикальных теологов, призывает нас к обновлению, к радикальному переосмыслению того затруднительного положения, в котором находится человечество, к новой ориентации, в которой нам следует открыться друг другу, природу и богу" [Добренков В. И., Радугин А. А. Христианская теология и революция. – С. 16]. Закончу тем, что напомним о том, что в основании

Теологии Освобождения лежит новое понимание христианского долга [Коларов Г., Усов В. Левый радикализм в Латинской Америке: Социально-политические аспекты : монография. – М., 2012. – С. 185]. Леонардо Бофф был тем, кто помнил об этом долге всегда и даже будучи под запретом Ватикана, не забывал о нем никогда, подражая самому Христу, о котором он однажды сказал: "Он приводил окружающих в замешательство, за что и был осужден" [Boff L. Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our time / trans. Patrick Hughes, Mary Knoll. – New York, 1978 ; London, 1980. – P. 64–79]. Вот почему несмотря на критику католической церкви, уже в 1986 году, в соавторстве со своим братом Клодовисом, Леонардо Бофф публикует новую книгу "Введение в богословие освобождения" [Introducing Liberation Theology / Boff L. and Boff C. (eds.). – London, 1987].

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

РЕФЛЕКСИВНА СУЧАСНІСТЬ: ТЕОРЕТИКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЇЇ ДІАЛЕКТИКИ

Серед найвагоміших підстав актуальності вказаної тематизації на першочергову увагу заслуговують дві обставини. По-перше, надбання провідної теоретико-соціологічної думки сучасності, які вимагають здійснення інтеграції різних теоретичних напрямків в соціології, а саме: в європейській – синтезу теорій структури та теорій дії; в північноамериканській – поєднання мікро- та макрорівнів соціологічного аналізу. По-друге, підвищення уваги – на теренах вітчизняного соціально-філософського дискурсу – до питань соціального проектування, соціального конструктивізму та конструкціонізму, а також до питань конструювання майбутнього та шляхів його досягнення. Щодо засад актуалізації інтеграції в теоретичному просторі соціології та проблем конструювання реальності, насамперед, варто відзначити рефлексивний характер сучасності.

Метою цього повідомлення є: показати, що конструювання реальності (як насправді людська справа) спроможне слугувати не лише опредметненню діалектичної перспективи соціальної теорії, але й показником причетності вітчизняного соціально-філософського дискурсу до – притаманного провідній теоретико-соціологічній думці сучасності – прагнення подолати опозицію суб'єктивного та об'єктивного. Тут, насамперед, мислиться те, що протиставлення суб'єктивного та об'єктивного заважає адекватності теорії та практики набуття досвіду майбуття інформаційного суспільства та економіки знання, які не можуть не даватися взнаки вже на теренах сьогоденних реалій України. Такими є: державотворення, яке мусить знаходитися у відповідності з європейськими стандартами; зростання конкурентоспроможності національної економіки; подолання наслідків екологічної та фінансової кризи; підвищення якості людського капіталу; зміцнення громадської

складової безпеки громадськості, особистості та держави тощо. Вирішення названих попереднім міркуванням проблем видається неминучим атрибутом самозасвідчення України в статусі поважної складової світової спільноти, що спроможна творити своє майбуття. Отже, розпізнавальною рисою високої, розвинутої, пізньої, радикальної тощо сучасності постає рефлексивність як чинник не лише виживання людства, але й становлення та розвитку ноосфери.

Рефлексивність – як динамічна характеристика сучасності – надбанням теоретико-соціологічного дискурсу стала насамперед завдяки зусиллям Е. Гідденса, як провідного (поряд з Ю. Габермасом, М. Арчер, П. Бурд'є) фахівця в галузі, так званої, агент-структурної інтеграції. В розробці своєї теорії сучасності Гідденс наполягає на тому, що "соціальні практики постійно досліджуються та перетворюються у світлі інформації про них, що надходить та дозволяє істотно змінювати їх характер" [*Ритцер Дж. Современные социологические теории. – 5-е изд. – СПб., 2002. – С. 489*]. Ще більш радикальне розуміння притаманної сучасності рефлексивності висувається У. Беком, теза про суспільство ризику якого підтримується Гідденсом. Так, Бек ставить акцент на тому, що в умовах рефлексивної сучасності "соціальні агенти стають все більш звільненими від структурних обмежень, отже, більш здатними до рефлексивного створення не тільки самих себе, але також й суспільств, в яких живуть" [Там же. – С. 494]. У світлі розуміння, про яке йдеться, стає помітним те, що "люди постали змушеними бути більш рефлексивними", а "соціальні зв'язки... мають встановлюватися, підтримуватися та постійно оновлюватися індивідами" [Там же. – С. 495].

З наведеного вище ракурсу розуміння рефлексивного характеру сучасності витікає фактичність того, що відома з античності соціально-філософська традиція соціальної зумовленості цінностей та світоглядів може залишатися дієвою і в майбутньому лише на теренах дотримання вимоги "внесення діалектичної перспективи в теоретичну орієнтацію соціальних наук" [*Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 299*]. При здійсненні означеної попереднім міркуванням вимоги варто враховувати наступне. Внесення в соціологію далеко не нового вчення про діалектику соціальної реальності та історичної людської екзистенції здійснене К. Марксом [Там же]. Для того, щоб внесення діалектичної перспективи, що відзначене вище, не сприймалося як доктринерське введення ідей Маркса в соціологічну теорію, варто зосередитися на тому, що перспектива, про яку йде мова, є одним з аспектів предметної царини соціальної філософії, а саме: взаємозумовленого зв'язку між людиною та суспільством. Альтернативою такого зв'язку є – традиційна для суспільствознавчого дискурсу та безглузда з наукової точки зору – опозиція між суспільством та індивідом [*Бурд'є П. Начала. – М., 1994. – С. 53*].

У світлі окресленої вище актуальності внесення в соціальну теорію її ж діалектичної перспективи, зростання уваги до питань соціального проектування та конструювання соціальної реальності видається ви-

правданим. Останньою обставиною вітчизняний соціально-філософський дискурс виявляється таким, що знаходиться в рідкісному етапі розвитку соціальної теорії. Характерним для названого тут етапу, на думку М. Арчер, є те, що "проблема структури та дії справді розглядається як основне питання сучасної соціальної теорії" [Цит. по Ритцер Дж. Современные социологические теории. – С. 446]. Варто поставити наголос і на тому, що властиве сучасній соціології прагнення власного упорядкування в статусі поважної наукової дисципліни, (в тому числі, й у вигляді синтезу теорій мікро- та макrorівнів, структури та дії) здійснюється у вигляді метатеоретизування і як таке є власне конструюванням реальності. Від утопічних та уможглих побудов назване метатеоретизування відрізняється тим, що – в термінах, так званої, подвійної герменевтики – його результати спроможні змінювати соціальні реалії: "рефлексія експертів про соціальний світ, як правило, змінює цей світ" [Ритцер Дж. Современные социологические теории. – С. 489].

Отже, рефлексивність сучасності актуалізує проблеми конструювання реальності. Шляхом витлумачення об'єктивації людської діяльності як власне соціального конструювання реальності, яке відбувається у вигляді процесу інституціалізації соціальної взаємодії, видається можливим – діалектиці рефлексивної сучасності – надати теоретико-соціологічного виміру. Адже, дослідження в напрямку отримання відповіді на питання "Як соціальна реальність конструюється?", хоча й мають філософські передумови, але належить предметній сфері соціології, особливо такому її відгалуженню, як соціологія знання. Соціальне конструювання реальності, таким чином, може слугувати концептуальним підґрунтям не тільки власне соціології знання, але й соціології в цілому. Ключовими ж термінами окресленої тут концепції П. Бергера та Т. Лукмана, як авторів феноменологічної перспективи соціології знання, залишаються "реальність" та "знання" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – С. 9]. Останньою обставиною тематизація цього повідомлення актуалізується як така, що є адекватною реаліям практики освоєння досвіду інформаційного суспільства, економіки знання та відповідних їм інформаційно-комунікаційних технологій.

Евристичним наслідком теоретико-соціологічного виміру діалектики рефлексивної сучасності може стверджуватися соціологія як гуманістична дисципліна. Така соціологія мусить "або знаходитися в постійному діалозі з історією та філософією, або втратити свій власний об'єкт дослідження" [Там же. – С. 302]. В світлі останнього положення соціальне конструювання реальності постає чинником і наслідком об'єктивної реальності, що твориться людьми та створює їх. В умовах названої об'єктивної реальності аналіз ролі знання бачиться як визначальною складовою діалектики індивіда і суспільства, так і чинником додаткової перспективи для всіх галузей соціології, тобто, власне "польовою роботою в філософії" (*fieldwork in philosophy*) [Бурдье П. Начала. – С. 49].

КОНЦЕПТ "ВІТАЛЬНІСТЬ" В СУЧАСНОМУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Постановка проблеми. Антропологічний поворот, який відбувся в спеціальних науках про людину в XX сторіччі, викликав певний суспільний резонанс. В зв'язку з його проходженням соціально-філософського значення набули питання про статус людського життя й неприпустимість маніпулювань з ним (наприклад, не допустимість клонування людини), а також усвідомлення ризиків подібних маніпуляцій (питання "раціонального самогубства", розвиток ліберальної еugenіки та ін.). В даному контексті соціальна філософія не тільки спрямувала увагу на проблеми людства загального рівня, але й середнього й макrorівнів та актуалізувала проблему цінності життя як об'єкту власних досліджень, визнавши, що "найважливішою практичною проблемою сучасності є людське життя в контексті історичних та соціокультурних трансформацій" [Новые идеи в социальной философии : монография / отв. ред. В. Г. Федотова. – М., 2006. – С. 324]. Задля необхідності доказу актуальності власних досліджень й пошуків нової методології соціальна філософія в дискурсі (пост)сучасності одним з вагомих предметів рефлексії обрала образ *Homo vitalitabilis* (людина життєздатна) та категорію "вітальність".

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Доведеним є факт, що основні зусилля вчених щодо розкриття сутності концепту "вітальність" зосередилися в природничих науках й більшість робіт було оприлюднено наприкінці XIX – початку XX століть (праці Л. С. Берга, І. П. Бородіна, А. Венцеля, Г. Дріша та ін.). Широке використання представниками філософсько-антропологічного дискурсу категорії вітальності зобов'язане поширенню філософії життя (А. Бергсон, Г. Зіммель, Ф. Ніцше та ін.), хоча історична об'єктивність вимагає першими вказати таких відомих діячів давньогрецької філософії, як Сократ, Аристотель, Платон, в роботах яких категорія вітальності знаходить своє опосередковане висвітлення. В наш час більшість дослідників, які зосередилися на обґрунтуванні доцільності застосування концепту "вітальність" в соціально-філософському дискурсі є представниками російської філософської школи (В. І. Красіков, Н. Є. Козлова та ін.). Існування певної прогалини щодо досліджень вітальності в вітчизняній філософській думці дає підстави вважати цей напрям доцільним й, по причині активного поширення цілеспрямованого процесу саморуйнування українцями себе, своєї нації в останні десятиріччя, своєчасним.

Виклад основного матеріалу. Фахівці сучасної гуманітаристики стурбовані руйнуванням природних основ людської індивідуальності та появою нежиттєздатної молоді (захоплення ПАР, вбивства та самогубства, ескапізм в формі комп'ютерної залежності та ін.). Відтак, необхідним є системний аналіз ситуації, в якому важлива роль відводиться соціально-

філософському аналізу трансформаційних суспільних процесів початку XXI ст. Першим кроком даного аналізу є виділення оновленого категоріального апарату соціальної філософії. Сучасні російські дослідники в колективній монографії "Нові ідеї в соціальній філософії" [Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицания величины // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 2. Докритические произведения / [под общ. ред. проф. А. В. Гулыги]. – М., 1994. – С. 41–84] вказали на зміни, які повинні відбутися в соціальній філософії XXI століття й які дозволять останній бути "на гребні хвилі" стосовно відгуків на суспільні трансформації. Отже, перший крок, який повинні зробити вчені, пропонуючи нові концептуальні погляди на соціальне середовище, це зміна специфіки формування методології соціальної філософії, шляхом включення таких елементів: 1) концепція повинна розвиватися як дворівневий процес переходу понять наук в категорії соціальної філософії; 2) в основу концепції повинна бути покладена дуальна опозиція, полюса якої пов'язані методологічною категорією відносин "між"; в) вихідна опозиція втягує в себе через інтерпретацію устояні й розроблювальні наукові поняття, які в концепції здобувають статус категорій у результаті двох етапів узагальнення: у рамках окремих наук і в рамках наступних узагальнень соціально-філософської концепції, що формується; г) включення поняття в систему концепції мотивується: життєвою важливістю для соціокультурного функціонування двох основних категорій концепції [Новые идеи в социальной философии. – С. 36]. В останньому пункті росіяни не відкрили нічого нового, бо методологія соціальної філософії починаючи з Нового часу саме й представлена в формі дуальних опозицій (М. Вебер визнавав, що порядок відрізняється цільовою та ціннісною раціональністю, а, наприклад, російська дослідниця В. Федотова стверджує: суспільство демонструє два типи порядку – анархічний та апатичний [Федотова В. Г. Апатия на Западе и в России // Вопросы философии. – 2005. – № 3. – С. 3–19], й т. ін.). Й це є важливим, бо незважаючи на існування тези, що в добу (пост)сучасності опозиційність втратила свою природу протиставлення, дуальна опозиція дозволяла й дозволяє організовувати рух думки суб'єкта та й сама є її результатом. Збереження опозиційності категорій є близькою автору, адже вона дозволяє обґрунтувати введення в соціальну філософію концепту "вітальність", а пізніше й "авітальність". Застосування концепту "вітальність" соціальними філософами дозволяє зменшити "бродіння умів" й зосередитися на формуванні та розробці понятійного концептуального апарату, здатного описувати людську екзистенцію в сучасному соціокультурному контексті, незалежно від тієї назви типу суспільства, що використовується (тут треба нагадати думку О. Тоффлера про те, що жодне з визначень нового соціуму не є вдалим й має певні недоліки). Стосовно концепту "авітальність" для позначення тенденції "любви до балансування на межі життя й смерті (в усіх її формах)", то, його введення в соціальну філософію є логічним й послідовним розвитком думки, І. Кант, аналізуючи заперечення як логічну операцію, що позначається приставкою – "не-" ("a-") вважав, що

воно позначає не зміст поняття, а відношення його до іншого, позитивного поняття, тільки через яке й має бути зрозуміле [Кант І. Опыт введения в философию понятия отрицания величины. – С. 41–84]. Відтак, щоб зрозуміти й дати концептуально повне уявлення, що є "вітальність", треба визначити що є "авітальність" й яка її роль в знищенні/збереженні життєздатності українців.

Таким чином, **підсумовуючи** можна констатувати, що введення концепту "вітальність" в сучасний вітчизняний соціально-філософський дискурс є актуальним й своєчасним, адже завдяки цьому видається можливим знайти відповіді на болючі питання сучасності, що стосуються життєздатності української нації, й зокрема молодого покоління.

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

КОНЦЕПТ УПРАВЛІННЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ОСЯГНЕННІ

Оскільки поняття управління нерозривно поєднано та пов'язано з поняттям влади, то не дивно, що і нині не слабне інтерес до античних філософів, в спадку котрих влучні розробки понять державного устрою, держави, державності, правління, влади, авторитету, індивіда тощо. Зважаючи на глибокий сенс понять, що вони безпосередньо стосуються поняття управління, їх ідеї, міркування, роботи мають бути розглянуті і прийняті в якості підґрунтя для визначення філософських витоків розуміння самої суті управління.

Від ефективності процесу управління, що спрямований на забезпечення досягнення організацією своїх цілей, залежить успіх будь-якої організації, у кінцевому підсумку.

У даному випадку маємо не тільки характеристику особливого місця і значення управління в суспільній діяльності, але й саме визначення поняття управління та його сприйняття як дії з її направленістю на об'єкт і на результат – досягнення певних цілей.

Однією з істотних характеристик управління, є процес обміну інформацією. Справа в тому, що пізнання навколишнього світу людиною відбувається через її відчуття, тому обмін інформацією виглядає як вплив ззовні, як втручання у внутрішній світ людини.

Інформація, з одного боку, передбачає такий вплив ззовні, свого роду примус, що обумовлено відповідною соціальною системою: потребою в інформації та її значенням, але, з другого боку – інформації потребує людина з огляду її жадоби до пізнання навколишнього світу, для свого професійного вдосконалення тощо. Те ж саме відноситься і до управління, яке, з одного боку, для індивіда є впливом ззовні, примусом, а, з другого – загальноприйнятою, загальнопризною необхідною сутністю. Саме звідси – складності у здійсненні процесу управління, який існує в умовах рівноваги цих двох факторів.

Спробуємо скласти визначення поняття управління, але таке, що відображає сьогоденні пріоритети і, можливо, буде претендувати на загальноприйняте, загальнопризнане.

Будемо виходити з того, що управління – це насамперед праця людей, яка, в свою чергу, поділяється на фізичну та розумову. Саме до розумової праці ми і відносимо управління.

При формулювання поняття управління, ми будемо враховувати наступні фактори:

- встановлення пріоритетності розумової праці по відношенню до фізичної;
- відображення обміну інформацією як дії у найбільш узагальнюючому вигляді;
- відображення суті учасників процесу управління як його суб'єктів;
- використання досвіду наукових напрацювань з формулювання поняття управління та поглибленої його деталізації в існуючих дослідженнях.

Оскільки ми живемо в добу нових інформаційних технологій, то в нашому визначенні поняття управління, природно, повинно бути неодмінно відображене, навіть більше – цьому фактору повинен бути відданий пріоритет. Оскільки обмін інформацією є органічною складовою комунікаційного процесу, тобто відбувається в його рамках, то використання цього поняття буде обґрунтованим, а ступінь узагальнення буде набагато вищий, ніж просто при застосуванні виразу "обмін інформацією".

Далі, оскільки обмін інформацією в процесі управління відбувається між суб'єктами, то використаємо вже відому тезу про природні властивості людини як істоти, яка створена або для владарювання і панування, або такою, що здатна лише своїми фізичними силами виконувати одержані вказівки, тобто підвладною. Але сформулюємо так, щоб забезпечити вищий ступінь узагальнення, а саме – керуюча і підлегла (керована) (або владна і підвладна) системи.

Таким чином, управління – це вид розумової праці, що відбувається в рамках творчого комунікаційного процесу (через творчий комунікаційний процес) як взаємодія між керуючою і підлеглою (керованою) (або: владною і підвладною) системами.

Звертаючись до такого складного питання як філософія управління, необхідно приділити увагу складності самого процесу управління, який тільки частково може бути регламентований, в той час як загальний характер управління не може бути досконало регламентованим як в силу розтягнення процесу управління в часі, тобто наявності часового лагу між прийняттям управлінського рішення, розпорядженням по забезпеченню (або про забезпечення) виконання рішення так і в кінцевому підсумку саме фактом креативного, творчого характеру цієї діяльності. Все це потребує нарощення зусиль у векторі подальших філософських досліджень різноманітних аспектів феномену управління.

ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТИВНОГО СПРИЙНЯТТЯ ДІЙСНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Одне з головних питань філософії формулюється так: "Чи можна пізнати світ?" Це питання хвилювало філософів багато віків, і навіть в наш час воно не втратило своєї актуальності. Сучасне суспільство також шукає відповіді на питання про те як з'явилося життя, чи існує Бог, а також на інші питання, які неодмінно пов'язані з процесом пізнання. Зараз, маючи досвід та знання минулих поколінь, сучасна людина як ніколи близька до відповіді на деякі питання. Проте, перш за все, слід збагнути чи можливе пізнання речей взагалі, та на чому воно ґрунтується.

Процес пізнання починається зі сприйняття. Так, Дж. Берклі зазначав, що, якщо ми не можемо сприймати реалію, то вона відсутня з усіма її характеристикам. Ми можемо лише вірити в її існування. Виходить, що допоки людина бачить якийсь предмет, вона впевнена, що він існує. Але, якщо вона на мить заплющить очі, то предмет, знання про нього і саме існування світу можна буде взяти під сумнів. Дж. Берклі вважав, що для речей "бути" завжди означає "бути у сприйнятті". Ми не можемо бути впевненими, чи продовжували б своє існування речі, без сприйняття людиною, бо тільки людський розум може підтвердити факт їх існування. Згідно цієї ідеї, людина обмежена у пізнанні навколишнього світу: перш ніж пізнати предмет, його слід сприйняти органами чуттів, тобто, спочатку відчутти, а вже потім усвідомити і назвати. І, дійсно, первинним у процесі пізнання є відчуття, на основі якого формується знання про це відчуття [Беркли Дж. Три розговора между гиласом и филонусом: http://librussian.info/lib_page_110410.html].

Л. Вітгенштейн вважав, що відчуття – єдина реальність, єдине джерело знань, єдина основа пізнання, яка дає нам атомарні (найпростіші) факти. Знання і починається з цих найпростіших логічних атомів [Витгенштейн Л. Логико-философский трактат: <http://www.philosophy.ru/library/witt/01/94.html>]. Тієї ж думки дотримувався Д. Юм, вважаючи, що люди не підозрюють, що зовнішні об'єкти не що інше, як показання почуттів. Видимий нами стіл, – зазначав він, – здається меншим у міру того, як ми віддаляємося від нього; але реальний стіл, що існує незалежно від нас, не підлягає змінам; отже, душа наша сприйняла тільки його образ.

Згідно з вченням Канта, лише річ сама по собі стає частиною свідомості суб'єкта. І Кант міркує таким чином: річ сама по собі через канали органів чуттів, форми чуттєвості і розсудку стала здобутком свідомості суб'єкта, "з'явилася йому", і він може зробити про неї певні висновки. Речі, як вони існують називаються феноменами (ті, що являються). Людина може знати тільки феномени. Які ж речі самі по собі, тобто які їх якості, властивості, взаємовідношення поза свідомістю суб'єкта, – людина не знає і знати не може. Тому речі самі по собі для людини стають

"речами в собі" – ноуменами (недосяжними для раціонального пізнання) Крім того, навіть якщо людина і може сприймати об'єкти органами відчуттів, вона все одно не може довести їх існування. За допомогою органів відчуттів у нашій уяві створюються певні образи предметів навколишнього світу, які у кожної людини індивідуальні.

Сократ вважав, що кожна людина може мати свою думку, але це не тотожно "істинам, які у кожного – свої". Усі люди бачать одну й ту саму річ по-різному. Проте речі не змінюються під впливом людської думки. Тобто суб'єктивне сприйняття не може довести існування об'єктивних речей. Якщо це так, то всі знання, які містяться в суспільних науках, не можна вважати безперечною істиною, бо вони є суб'єктивними знаннями. Наукові знання лише відповідають тим критеріям істини, з якими погодилася більшість людей. Проте, якщо світ зміниться, якщо з'явиться необхідність віднайти нові істини – то зміст наук кардинально зміниться. Отже, ми не можемо бути впевненими в здобутих знаннях, навіть, якщо вони, на даному етапі нашого існування, здаються нам істинним.

Людина не може правильно сприйняти предмет не тільки через суб'єктивність процесу пізнання, але ще й через недосконалість цього процесу. Якщо пізнання базується на духовному, а річ є матеріальною, то як би людина не намагалася збагнути природу матерії, вона не може це зробити через обмеженість своїх можливостей. Наш розум може створювати загальну ідею речі, але не загальну ідею матерії. Виходить що, якщо людина не може збагнути сутність речі, то вона не може бути впевненою в її існуванні.

Отже, проблеми, з якими пов'язаний процес пізнання, не можливо ні усунути, ні подолати. Люди завжди будуть дивитися на світ через призму суб'єктивного сприйняття. Питання про істинну природу матерії так і залишається недосяжним для людини. Незважаючи на досвід минулих поколінь, на значні здобутки та прогрес у всіх сферах суспільного життя, людина не може відповісти на найпростіші, питання, одним з яких виступає питання про пізнання. Можливо Сократ був прав в тому, що чим більше ми розширюємо сферу свого знання, тим більшою, в той час, стає для нас і сфера незнання. Єдине, що залишається людині – це спиратися на ті суб'єктивні знання, які склалися в процесі пізнання та досвіду. А там, де ці знання безсилі, лише віра може допомогти збагнути існування світу.

*Г. О. Дьяковська, канд. філос. наук, ст. викл.,
ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
dyakovskaya.galina@mail.ru*

МЕТАФОРА ЯК СПОСІБ ВИРАЖЕННЯ НАРАТИВНОСТІ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ

В умовах, коли процеси метафоризації торкнулися практично усіх форм суспільної свідомості, що відображають і формують різні аспекти дійсності, розгляд метафоричних проявів наративу є надзвичайно актуальним.

Саме соціальна реальність відкриває широкі можливості аналізу, дає багатий матеріал для з'ясування того, як виявляються наративи у різних сферах суспільного життя, і як ми повинні оцінювати ці процеси. Можна говорити про те, що історичний текст розгортається у двох площинах: власне історичній або галузі фактів, й міфічній або галузі принципів зв'язку фактів. Оскільки надання елементам зв'язаності й осмисленості здійснюється не за рахунок співвіднесення з референтом, а шляхом звернення до традиції, то питання про застосування метафори стає ключовим. Саме метафора може розглядатися як ключ до розуміння природи наративів. Якщо наративність будь-якого філософсько-історичного мислення є неминучою, то найкращим способом його виразу є метафора як особливий тип знання, у якому поєднані й інтуїтивне, й дискурсивне пізнання.

Метафора вступає інструментом, за допомогою якого можна спробувати зрозуміти минуле. На думку Ф. Анкерсмита, метафори є еквівалентами індивідуальній точці зору, за допомогою якої нас запрошують подивитися на частину історичної реальності. Ці поняття нерозривно пов'язані між собою, і якщо минуле розглядати як текст, а текст, в свою чергу, розповіддю, тому без метафори не обійтися.

Наративний текст не має певних значень і меж. Врешті-решт, наратив ніколи не стає точною моделлю подій минулого, а тільки метафоричною заявою, за допомогою якої встановлюються відносини тотожності між цими подіями і типами розповідей, якими ці події описуються. Будь-який наратив повинен бути прочитаним і тим самим він починає діяти. У цьому випадку виникає проблема з його прочитанням. Ми зтикаємося з необмеженою кількістю прочитаних наративів. Крім того, наративи виступають інструментами організації людського досвіду і володіють прагматичним потенціалом. Тобто наратив постає не як онтологічна сутність, а як набір інструкцій і норм, що дає можливість інтегрувати той чи інший випадок у деякий узагальнений та культурно встановлений припис: "Наративи діють як мінливі форми посередництва між особистими та узагальненими діями, тобто вони водночас є моделями світу і моделями власного "Я"" [*Брокмейер И., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // *Вопросы философии.* – 2000. – № 3. – С. 29–42]. За допомогою наративу відбувається відбір та інтерпретація фактів і подій, їх трансформація у певний сюжет, який повинен пояснювати, чому ці події відбувалися саме так, а не інакше. Наратив упорядковує, організує задає моделі інтерпретації реальності, акцентуючи увагу аудиторії на одних явищах і замовчуючи інші. За допомогою наративу суб'єкт ідентифікує себе як представника певної спільноти і культури, засвоює і транслює певну систему цінностей.

Будь-яка соціальна реальність є результатом нашої конструктивістської діяльності та інтерпретації, проте вона здійснюється у межах словесного горизонту культури. Підсумовуючи вищезазначене, можна з точністю стверджувати, що мова наративу є, по суті, мова метафорична, оскільки саме в метафорі знімається дилема пояснення й розуміння.

ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ В ФОРМИРОВАНИИ ОБЩЕСТВЕННОГО И ЛИЧНОСТНОГО СОЗНАНИЯ

Данная проблема актуальна для нашего времени как никогда. Не даром столько возгласов вокруг переписываемых учебников истории со сменой политических лидеров. "Историю пишут победители" – знакомая всем фраза, но с сошествием сих великих в небытие она не остается раз и навсегда константой, прошедшее продолжает свое существование в постоянно претерпевающим свою эволюцию пространстве настоящего и изменяется вместе с ним. Возникает вопрос: происходит это взаимодействие казалось бы уже отжившего и живущего теперь миров и насколько направляемо это взаимодействие, как оно влияет на общественное и личностное сознание. И, в конце концов, можно ли выработать некоторый оптимальный метод репрезентации исторического во благо настоящему и будущему поколению людей, государств.

В нашей работе было изучено наиболее яркие представители немецкой школы XVIII–XIX века: Кант, Гегель, Ницше. Они так же рассматривали проблему написания истории, вскрывали истинные цели ее репрезентации и конечные цели развития истории человечества как таковой. Рассматривая работы, принадлежавшие немецким философам, мы располагали несколькими веками для проверки их моделей развития человечества.

Но все же это было не самым важным для нас в наших изысканиях, в поиске наиболее продуктивного метода репрезентации истории мы обратились к уже разработанным ранее методам, а так же их критике.

Предоставляя перечни недостатков как современной им, так и другой способной к существованию историографии, философы в то же время предоставили вниманию публики правильный подход к поставленной проблеме. Нам же остается составить собственное мнение на основе изученного материала и возможно выработать некий отличный идеал истории.

Гегель и Кант верили в неслучайность происходящего на просторах исторического бытия человечества. Миром правит Разумное Начало, Природа, Всемирный Дух, много имен давалось этому законодателю судеб, от чего смысл ни в коей мере не менялся, а именно все в этом мире закономерно, а человек является деталью огромного организма, обладающего собственной целью. Оба этих философа предлагают заниматься выявлением этой закономерности в историческом процессе и поиском цели. В связи с этими заключениями и выстраиваются их идеалы историографического мышления, ни в коем случае не следует упускать из вида эту взаимосвязь.

В отличие от них Ницше не видит распоряжений Высшего начала на арене истории, он предлагает каждому человеку быть творцом собствен-

ной жизни, а историю использовать, как средство достижения собственных целей. Служить жизни является основным требованием Ницше к истории – "... она (история) нужна нам для жизни и деятельности, а не для удобного уклонения от жизни и деятельности или тем менее для оправдания себя-любивой жизни и трусливой и дурной деятельности" [*Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни*]. Отсюда и его не научный, а моралистический подход к истории. Он не стирает лица человека, не прячет единицу за родом как Кант, история нужна этим единицам, чтобы превратиться во что-то великое и только в этом ее смысл для Ницше. К чему все поиски смыслов, если они не пойдут на пользу человеку? Вопрос значим, но разве разумное восприятие исторического бытия повредит?

Подмечая важность время от времени существовать неисторически, забываясь, сбрасывать напряжение опыта, Ницше говорит о надисторических людях, для которых смысл прошедшего и будущего уже раскрыт и они пережив момент эйфории всезнания пребывают в состоянии апатии и скуки, "бесконечный преизбыток развертывающихся перед ним событий не может не вызывать в нем в конце концов чувства сытости, пресыщения и даже отвращения!" [Там же]. Можно ли из этого сделать вывод о том, что знание закономерностей исторических реалий, если такие вообще существуют, не идет на пользу личности и просвещение в подобных вопросах не должно идти в широких массах? Мне кажется подобное умозаключение справедливо, Ницше говорит о пользе совершенно другой истории, нежели Кант или Гегель.

Изучив наработки немецких мыслителей, мы, с опорой на знания полученные в ходе изучения применения тех или иных методов к жизни, совершили попытку синтезировать новый метод репрезентации исторического, который включал бы в себя и *философскую историю* Гегеля и совокупность историй Ницше (монументальная, архаическая и критическая).

Репрезентация истории в том или ином ключе действительно способна конструировать различные реалии бытия. В наше время история стала не только интересным к изучению на досуге предметом, но и мощнейшим политическим оружием. Она способна вдохновлять толпу на действия или же наоборот деморализовать до полнейшего бездействия. Выявив данную силу и научившись ей управлять, человечество могло бы прийти к удивительным результатам, наша задача состояла в том, чтобы приблизить его к этой цели.

А. М. Запускалов, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
rbbsnr@gmail.com

РОЛЬ ИСТОРИКА И ЗАДАЧИ ИСТОРИИ В ТРУДАХ АНГЛИЙСКИХ ФИЛОСОФОВ НЕОКОНСЕРВАТИВНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Понятие "консервативный" большинством современных словарей трактуется как "выступающий за сохранение существующего порядка". Как идеология консерватизм оформился к концу XVIII века.

В определении понятия "идеология" мы согласны с точкой зрения исследователя Н. О'Салливана, который даёт следующую трактовку: "идеология есть осознанная попытка представить чёткую и последовательную теорию человека, общества и мира" [*O'Sullivan Noël. Conservatism. – London, 1976. – P. 9*]. По его мнению, "консервативная идеология есть философия неполноты (imperfection), она связана с идеей ограничений и направлена на установление стиля управления, связанного с ограничениями" [*Ibid. – P. 12*].

Характерной чертой развития английского консерватизма было отсутствие одной объединяющей идеи. Именно это, по мнению Р. Девина, стало предпосылкой к возникновению неоконсервативного направления и пересмотру интеллектуалами своих политических целей: новые политические теоретики представляли себе, как общество может развиваться благополучно и без регулярной оглядки на английскую историю [*Devigne Robert. Recasting conservatism: Oakeshott, Strauss, and the response to postmodernism. – London, 1994. – P. 1–2*].

Одним из идеологов неоконсерватизма стал М. Оукшотт, полагавший, что история "может соблазнять политиков и интеллектуалов и льстить им тем, что благодаря её знанию они могут отличить хорошее от плохого, однако она не может быть надёжным, утилитарным инструментом, с помощью которого они смогут осуществлять свою деятельность" [*Oakeshott Michael. On History And Other Essays. – Oxford, 1983. – P. 33*].

История, по мнению Оукшотта, не состоит из отдельных событий, она целостна. История есть мир идей самого историка: "Различие между историей, как она происходила (ходом событий), и историей, как она мыслится, различие между самой историей и просто переживаемой историей должно быть отброшено, оно не просто ложно, но бессмысленно" [Цит. по *Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. – С. 147*].

Месту истории в системе наук, её предмету, целям и задачам посвящены работа английских философов Ч. Бирда "Написание истории как акт веры" и Р. Дж. Коллингвуда "Идея истории".

Бирд отмечает взаимосвязь истории с другими науками и искусстваами: "Историю называют наукой, искусством, иллюстрацией теологии, этапом развития философии, ветвью литературы. Но она и не каждое из перечисленного в отдельности, ни они все вместе взятые. Напротив, науки и искусства являются лишь этапами развития истории" [*Beard Ch. A. Written History as Act of Faith // American Historical Review. – 1934. – Vol. 39, Iss. 2. – P. 219*].

Каждый историк, который занимается исследованиями, является продуктом своего времени, на его работу оказывает влияние множество факторов – национальные, классовые, групповая принадлежность, личные предубеждения, предрассудки и даже воспитание автора. Любой написанный историком труд – начиная с истории небольшого поселения, и заканчивая всемирной – есть специально подобранные и расположенные особым образом факты. Подбор и расположение этих

фактов – інтелектуальна операція, совершая которую автор руководствуется своими мыслями и убеждениями о должном.

Р. Дж. Коллингвуд считает, что предмет истории специфичен. Одна из его особенностей состоит в том, что исторические события непознаваемы математическим разумом ввиду "отсутствия определенной пространственно-временной соотнесенности" [Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – С. 8–9].

Также крах при попытке познать предмет истории терпят теологическое мышление, в силу того, что "его предметом является некий единственный бесконечный объект, а исторические события множественны и конечны", и естественнонаучное мышление, поскольку выводы естествознания построены на результатах наблюдений и экспериментов, провести которые с историческими событиями невозможно, поскольку нельзя вернуться в прошлое [Там же].

История есть разновидность исследования и поиска, это попытка дать ответ на вопрос о том, зачем человек совершал те или иные действия в прошлом. Согласно Коллингвуду, "человек должен не только располагать опытом самостоятельного исторического мышления, но и осмыслить этот опыт, сделать его предметом своей рефлексии" – другими словами, каждый историк должен быть ещё и философом [Там же. – С. 12]

Задачей истории ученый видит сообщение людям о настоящем – именно в настоящем скрыто прошлое и является его частью. События минувших лет находят свои отголоски и в наши дни, соответственно, познание окружающей действительности невозможно без изучения прошлого опыта.

М. І. Захаріна, асп., ЧДІЕУ, Чернігів
mzzz08@mail.ru

СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКІ КОНОТАЦІЇ СТАНОВЛЕННЯ ДУХОВНОСТІ "ЦІЛІСНОЇ ОСОБИСТОСТІ"

Основним питанням будь-якої соціально-філософської системи є проблема людини. Не є виключенням і християнська антропологія як вчення про релігійні духовно-етичні засади буття людини в світі, що ґрунтується на теологічному вченні Святого Письма та творях християнських мислителів. Її завдання – допомогти людині в земному бутті віднайти Божий замисел, можливості руху людини до досконалості, до Першообразу, до Ідеалу. Особливе місце в цьому вченні належить світоглядно-антропологічній проблематиці: пошуків засад гармонійного формування особистості, співмірності, цілісності її буття у соціальному просторі через набуття, засвоєння духовно-релігійних й етичних принципів християнства. Духовність розумілась в релігійній філософії метафізичним ядром людини, яка долаючи утилітарне, тобто чисто прагматичне буття, націлювалась на досконале, ідеальне, цілісне, вічне. Тіло вважалось лише гріховною, матеріальною, водночас тимчасовою оболонкою, місцем перебування безсмертної душі. Особливе місце в українській християнській філосо-

фії належить особистості в її універсальних зв'язках зі світом. Призначення людини полягає в актуалізації закладених Богом безмежних потенцій та осягнення самої себе, тобто "внутрішньої" людини, людини, яка прагне з'єднатися з трансцендентним світом, який мислиться як єдність Добра, Істини, Краси. Адже, як тільки Людина відступає від віри в Бога як осереддя прагнення до ідеалу, відбувається духовна деградація, яка руйнує особистість й призводить до індивідуальних, навіть історичних гріхів. Цілісність Людини є певною проекцією трансфеноменальної єдності з Богом, без чого Людина не має ніякої сутнісної основи.

Багато мислителів намагалися розкрити шляхи досягнення людиною Божественного замислу. Чільне місце серед дослідників займає творчість вітчизняного філософа, богослова, психолога ХХ ст. В. В. Зеньківського.

В своїх працях він доводив неможливість становлення особистості без засвоєння нею знань християнської антропології, вважаючи розвиток духовно-ціннісної сторони людини необхідною основою її цілісності, як домірності світу природному і соціальному. З цього приводу він писав: "Основним процесом у житті людини треба визнати не його фізичні і психічні сторони, а духовну, яка несе запоруку цілісності... Духовний процес тримає в собі ключ до розуміння всього, що відбувається з людиною" [*Зеньковський В. В. Апологетика // Основы христианской философии. – М., 1997. – С. 329*].

Однією із характеристик цілісності, гармонійності особистості є її моральна детермінанта. Безумовно, соціальне середовище впливає на формування і світогляду, і образу життя, і спосіб поведінки людини. Але не в меншій мірі особистісні орієнтації обумовлені її внутрішнім, духовним світом. У цьому плані людина характеризується з боку сили її духу, свободи, творчості. Власне особистість підноситься над своєю природною, біологічною основою і в певному сенсі долає її, прориваючись у світ поза фізичних сутностей. Зеньківський з цього приводу вважав: "Шлях віри був і залишається шляхом всецілої віддачі себе Богу як Вищої Правди, інакше кажучи, шлях віри важкий для тих, у кого немає внутрішньої цілісності" [Там же].

В антропологічній концепції філософа принципу релігійності виховання особистості приділена особлива увага. У зв'язку з цим, автор виділяє такі сутнісні аспекти особистості як: неоднорідність, ієрархічна нерівноцінність, духовність і цілісність людини. У концепції В. В. Зеньківського людина розглядається як цілісна ієрархічна істота, що складається з тіла, душі і духу, де сфера душі вище сфери тіла, але за значущістю поступається духу. Кожна з цих частин не може бути віддільна від іншої, і в цьому полягає цілісність особистості.

Отже, розвинуте духовне начало в людині – повинно призвести до внутрішньої рівноваги, самооновлення душі, самоствердження людини в соціальному світі, а врешті-решт до людиномірності світостворення.

Побудова теоретичної моделі цілісного світу людини займає у творчості Зеньківського визначне місце. І це цілком закономірно, адже людина, яка органічно поєднує в собі різні виміри світо буття, прагне у своєму житті до цілісного, гармонійного, сповненого високим духовним змі-

стом світобуття. З іншого боку, співіснування в одній особі піднесеного та низького, пристрасності і слабкості, знання і нерозуміння, пасивності та жаги до дії, відваги та боягузтва "роздвоює" особистість. Увесь сенс так званого "духовного життя", – писав філософ, – полягає якраз у тому, що людина звільняється від усього звичного, завченого, знаходить внутрішню цілісність, стає "самою собою" [Зеньковський В. В. Смысл православной культуры / сост., предисл. В. Л. Шленова. – М., 2007].

Формування особистості розглядається мислителем в теологічній площині в контексті співвідношення образу Божого з людиною: "це начало особистості є применшення, позбавлене саме суті, є лише образ Абсолютного Буття, але не Абсолют сам по собі. Начало особистості стає центром людської природи, в якій в силу цього все особистісно, тобто все сходиться до духовного осереддя в людині". Але в той же час, підкреслюючи духовну природу образу Божого, він не відділяє його і від "природного" складу людини. Це означає, що образ Божий в людині невіддільний від його духу і тіла, тобто не "двускладений" (*natura pura* + образ Божий), але живе єдиним життям, в якому всі аспекти його істотності, будучи неоднорідними і ієрархічно не рівноцінними, пов'язані в живе, воістину органічне ціле".

Духовність в людині він порівнює з творчою силою в людині, яка ентелехією пронизує собою все життя людини (і душі, і тіла) і визначає нову "якість" життя.

В. В. Зеньківський не погоджується з традиційними уявленнями в сучасній йому філософії та психології про те, що духовний світ людини – це щось над-психічне, так би мовити "верхній поверх" нашого існування. У його розумінні духовність – джерело цілісності людської природи, джерело життя і віри. Він пише: "Початок духовності мислиться нами не як особливе над психофізичне життя, а як основне життя в людині, провідниками якої зовні є психічна та фізична сфера. Тому в людині все і особистісно, що все цілісно і в своїй цілісності неповторно і абсолютно одинично" [Там же].

Філософ стверджує, що душа має ієрархічну структуру, вищим елементом якої є "серце", яке розуміється ним як осереддя високих, духовних почуттів, через який і встановлює духовний зв'язок з Богом.

Таким чином, християнський філософ В. В. Зеньківський пов'язує духовність особистості з цілісністю. Саме духовність спонукає людину до дії, до розкриття в собі образу Божого, тоді відновлюється втрачена цілісність і встановлюється ієрархічний лад душі.

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

ДЕЛІБЕРАТИВНА МОДЕЛЬ ДЕМОКРАТІЇ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ЛІБЕРАЛЬНОМУ ТА РЕСПУБЛІКАНСЬКОМУ ПОГЛЯДУ НА СУТНІСТЬ ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ

У сучасному мультикультурному суспільстві доволі важче стає зберегти надію на хоча би навіть уявний консенсус. Сьогодні ми не можемо закривати очі на проблеми й говорити, що нам необхідно віднайти спі-

льні загальнолюдські цінності, які б забезпечили сумісне проживання представників різних релігійних, соціальних та етнічних груп. Оскільки навіть така, здавалося б, загальнолюдська цінність, як життя, у різних культурах трактується по-різному, через те, що по-різному трактується мета й призначення людини.

Окрім того, що поступово все більше зростає рівень індивідуалізації та плюралізації суспільства, можемо також констатувати зростання рівня мобільності та можливостей для формування різних ідентичностей. На сьогоднішній день мас-медіа, зокрема такі як телебачення преса та Інтернет не просто дають змогу та можливості для розширення кругозору та формування широкого кола потенційних ідентичностей, а провокують процес постійної зміни цих ідентичностей. Варто визнати, що неоднорідність нашого суспільства із часом буде зростати, і не лише на міжкультурному рівні, а й всередині націй та навіть соціальних груп. Можемо констатувати, що навіть ідентичність окремої людини більше не є тим статичним базисом для різних політичних доктрин. На сьогоднішній день Існує безліч можливостей та факторів постійної зміни ідентичностей для окремої людини. Зрозуміло, що з цим не можуть не рахуватися теоретики політичної філософії.

Так, однією із найбільш поширених форм державного правління залишається демократія. І здається, що попри всі недоліки та недопрацювання, саме вона є тим найменшим політичним злом, якому під силу об'єднати людство. Втім, необхідно звернути увагу на те, що демократія не є гомогенним утворенням і навіть при використанні цього терміну в одному контексті, учасники дискурсу можуть мати на увазі дещо абсолютно відмінне. Для прояснення різних можливих значень цього терміну, звернімося до філософії Юргена Габермаса, який, проаналізувавши недоліки та переваги різних розумінь демократії, запропонував своє бачення, яке покликане стати адекватною відповіддю сьогоднішній індивідуалізації та плюралізації суспільства.

В основі підходу Юргена Габермаса – намагання відійти від субстанціалістського розуміння демократії та запропонувати процедуралістську, деліберативну модель демократії. Свій концепт демократії він розвиває у порівнянні із такими перспективами розгляду політики як ліберальна та республіканська. Детальний аналіз різних поглядів на природу політичного процесу Габермас здійснює в роботі "Три моделі демократії".

Габермас зазначає, що відмінність підходів тут полягає у різному розумінні демократичного процесу. Сутнісними тут є такі елементи: концепт громадянина, розуміння права та природи формування політичної волі громадян, сутність адміністративної влади. З огляду на розуміння змісту та взаємозв'язків цих елементів, можемо розкрити успіх за Ю. Габермасом два підходи до розуміння демократичних процесів.

У перспективі ліберального підходу головними учасниками політичного процесу є суспільство та влада, що виконує функції адміністрування. Суспільство тут постає як сукупність певних поглядів та бажань окремих громадян, що конкурують між собою. Подібно до економічної

моделі ринку у ході боротьби ідей, що конкурують, йдеться про з'ясування того, чиї бажання та інтереси заслуговують на реалізацію. З іншого боку, учасником політичного процесу виступає державний апарат, що виконує функції контролю та адміністрування.

В контексті республіканського погляду політика є більш гомогенним процесом. Представники цих поглядів звертають увагу на те, що політика слугує радше осердям формування та усвідомлення власної ідентичності. Тобто, якщо для представників ліберальної точки зору функція політики є опосередковуючою, то для представників республіканських поглядів вона є "конститууючою для процесу соціалізації в цілому" [Хабермас Ю. Три нормативные модели демократии // Вовлечение другого: Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С. 381–400]. Республіканська концепція має в основі своїй не стратегічну дію, як ми можемо прослідкувати це на прикладі ліберальної концепції, а дію комунікативну, що спрямована на взаємодію між членами суспільства. Саме в результаті такої взаємодії відбувається формування реального громадянського суспільства та публічної сфери. Якщо в ліберальних поглядах політична комунікація є невід'ємною частиною влади адміністрації, то в перспективі погляду прибічників республіканського підходу відбувається об'єднання адміністративної влади з комунікативною, яка слугує формуванню суспільної думки та політичної волі.

Відмінним також є погляд представників двох концепцій на сутність природи політичного процесу. Для лібералів політика завжди виступає як боротьба за адміністративну владу. А формування політичної волі та суспільної думки відбувається в результаті стратегічної боротьби ідей, що конкурують.

На відміну від ліберального підходу, за республіканськими поглядами формування суспільної думки й політичної волі має в основі своїй публічну комунікацію, метою якої є досягнення взаєморозуміння. І в основі взаємодії між акторами тут є не ринок, а діалог. Варто звернути увагу, на те, що в перспективі республіканської позиції більш зрозумілим є саме процес генези публічної думки та поглядів. Учасники дискурсу тут не постають з уже готовими установками, поглядами та бажаннями, а формують їх у процесі участі в політичному житті та шляхом долучення до публічної сфери. Тобто республіканська модель, на думку Юргена Габрeмаса, більш успішно показує нерозривний зв'язок демократії та процесу формування ідентичності особи, таким чином, демонструючи, що демократія є не просто певним політичним процесом, а її сутність корелює із сутністю людини як окремого індивіда та людства загалом.

Визнаючи значні переваги республіканського погляду на політику перед ліберальним, Юрген Габермас втім визнає, що республіканський підхід має свої недоліки. На думку філософа, республіканська модель надто ідеалістична. Вона не повністю враховує плюралізм сучасного суспільства, а також те, що політика займається не лише проблемами етичного саморозуміння. З огляду на це, філософ пропонує деліберативний підхід розгляду політичних процесів, який має на меті об'єднати

переваги республіканської та ліберальної моделі. В основі деліберативної моделі демократії – теза про те, що саме справедлива процедура прийняття рішення є основою для його легітиматії. Така процедура мусить спиратися на раціональну аргументацію, що є невід'ємною здатністю будь-якої людини розумної. У своїй роботі "Фактичність і значущість" [Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung. – 4. Aufl. – Frankfurt am Main, 1994] Юрген Габермас вирізняє два основних елементи деліберативної демократії. По-перше, це деліберативний інституціоналізований процес обміну думками та інтересами між членами суспільства, а, по-друге, (і про цей елемент доволі часто забувають інші прибічники концепту деліберативної демократії) – це неінституціоналізований простір публічної сфери, в рамках якого власне й відбувається формування цих думок та інтересів.

До переваг деліберативного погляду Юргена Габермаса на сутність демократії можна віднести те, що, на нашу думку, він дозволяє вхопити природу демократії як дечого нестатичного того, що завжди є чутливим до змін умов політичного довкілля. "В контексті теорії консенсусу існує настанова, що демократія не є чимось статичним або закритим, так само як і кожен консенсус що слугує підґрунтям для значущості норм, постійно може та повинен відновлюватись" [Scheyli Martin. Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas. – Baden-Baden, 2000. – S. 26].

Втім варто також зауважити, що Юрген Габермас (принаймні у своїй ранніх роботах) полишає із поля зору, що готовність до деліберації мусить з необхідністю спиратися на вже наявні установки та цінності суспільства. Тобто для того, щоб започаткувати той чи інший процес справедливого обговорення, вже необхідно мати певну ідею справедливості.

O. Zelenina

IMPLICIT AND EXPLICIT MEANS OF LIFESTYLE IMPACT IN A DISCOURSE OF PERFUME ADVERTISING

The main aim of advertisers is to attract your attention and then to make you buy this or that product whether you like it or not. There are intrusive advertisements for example those on the TV; in such a case you understand the aims of advertisers and it's more difficult for them to make you buy their product [Manipulative Advertisement: <http://www.unenticed.com/english.php?title=manipulative+advertising§ion=advertising>]. The only way to make you buy it is to persuade you with the help of logical arguments that you really need it. But there is another type of advertising, I mean implicit advertisements. For my discourse analysis I have chosen the samples of broadcasted advertising. And now my aim is to compare the advertisements of the same product by different brands. By way of example, the common product for all the advertisements is perfume: by Christina Aguilera, by Fergie, by Avon, by Oriflame and by Naomi Campbell.

Frames. The main idea of the advertisements is showing that perfume is the most necessary thing in women's attire. For instance, you can put on

nothing but this eau de toilette. This perfume claims to be the new provocative scent. I dare to say, that perfume is a must. One – man or woman – should smell good or sweet. Perfume is more than perfume. The required basic knowledge about perfume is that it is aimed at outspoken and outgoing women. If you want to be noticed – wear this very perfume. The motto of this ad is if you are a kind of person who are not afraid of their feelings to be disguised then you should use this.

The main idea of some adverts is to show that the perfume is luxurious and passionate. Perfume is shown as identical to its style. For example, it may point out that perfume is an expression of women's sensuality.

At last I'm going to describe the ad that advertises man's perfume by Ori-flame (well-known trade mark). The main idea of the advert is to say that real macho should always have everything he needs with him, the ideal man is always busy and he is charismatic. So he should wear this perfume.

The main idea of the next advert is to show that perfume Naomi Campbell presents can give you an opportunity to feel even her kisses. In other words, it looks as if she is trying to be closer to her fans through the perfume she presents.

Implicatures. The appearance, outfit and outlook of Christina Aguilera as a model is an embodiment of innocence, purity, tenderness and lightness. It shows that the scent of the perfume she presents is the same. The photo is black and white – minimalistic. Probably, it shows that product is classic and perfect. It doesn't need anything to improve, because it is ideal without any colours.

Fergie is young and stylish, she wears youth clothes, makes daring hair-styles. Her outfit completely suits the aroma of perfume she presents. The colours that are used in this photo are violet and black that shines like leather. It also reminds of impertinence, candour and determination.

Moreover, the bottle of perfume is associated with fine heel of woman's shoe, which contains floral notes of scent. The main purpose is to play on men's self-esteem. They put the photo of brutal hot, well-built Italian man; they claim him to be a macho. The whole concept of the image of this ad is completely identical with the words used in the advert: "hero", "macho", "man", "Mr. Right"...

Target groups differ significantly. The perfume by Christina Aguilera gives the young and passionate, beautiful and delicate woman to experience this gentle, womanish and provoking aroma. Certainly, the target group of the other product are men, who are democratic, refined, elegant, in other words, who are selected. This perfume is for those who prefer to be unforgettable, unique and recognizable at the same time. The target group for the other perfume is, mainly, of women, not teenage girls. It was created for women who are established, independent, but they are still the fair sex.

Motivation types (due to V. Paccard). What really influences the main auditory is self-identification with the person in the ads: a famous singer, sportsman or model. There can also be a trick: for example, if you used to think that you are outspoken and brave or you want to be the same, certainly, you would like to have this perfume because you think it has been

made special for you [Cook G. The Discourse of Advertising. – New York, 2006. – P. 64–67].

There is even a list of components which can be included in a perfume ad and it can also make people get interested, because tastes differ, but you can see what you buy, what components you prefer whether it is floral or sweet aroma, bitter or spring scent. And the motivation type of creativity gets in the first place.

Slogans. The slogan of an ad may be original and laconic – sometimes "perfume is all you need to put on". It sounds unusual, not ordinary or trite. The slogan draws the auditory to pay attention to it and gives linguistic for to the frames listed above.

Marshal McLuhan stated that advertising is the greatest art form of the 20th century. So as a conclusion it can be mentioned that advertising is really manipulative and opinion-building. There are some trading laws taking to account coding and decoding of human intentions for desires realization. Displaying a particular lifestyle is necessary for associating a product or brand with some token, person or desire result. Identifying with some particular lifestyle, a person becomes explicit for the possibility of wanting the product or service.

М. Ю. Зелінський, проф., УДУФМТ, м. Київ

ГУМАНІСТИЧНІ ЦІННОСТІ ЯК ОРІЄНТИРИ ВИХОВАННЯ МОЛОДІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасний стан українського суспільства визначається як період трансформаційних процесів, що характеризуються суспільно-політичними перетвореннями, пошуком власного шляху розвитку. Вибір тих або інших парадигм суспільного розвитку зазвичай розпочинається, в першу чергу, з руйнації старої ціннісно-нормативної системи суспільства, свідомою відмовою від основних ідеологічних принципів своєї організації. Що вимагає від особистості набуття нових якостей, знань, здібностей які б допомагали їй жити в нових умовах. У такій ситуації гуманістичні цінності становлять основу культури, освіти, духовного життя особистості, нації і держави. Базові цінності характеризують орієнтації індивідів як в житті в цілому, так і в основних сферах їх діяльності – в праці, навчанні, побуті тощо. Тому цінності можуть бути основою для типологізації як свідомості, так і поведінки, і давати характеристику інтелектуальному багатству молододі людини.

До базових цінностей, що формують особистість, відносяться: здоровий спосіб життя, заснований на єдності, партнерстві, гармонії з природою; нова "якість життя", що включає в себе зміну характеру праці, її смислу і мотивації, інший розподіл інтересів між працею і дозвіллям – нову культуру дозвілля; гуманістична культура спілкування між людьми, в якій інша людина – не засіб досягнення утилітарних цілей, а мета, самоціль, нарешті, найважливіше – зростаюча потреба в самореалізації

особистості, в творчості, в розвитку здібностей, в духовному збагаченні. Ці ціннісні орієнтири відмічаються дослідниками як одні з провідних (хоча і суперечливих) тенденцій.

Сьогодні, коли Україна продовжує розбудовувати суверенну державу, ціннісні установки кардинально змінюються, перевага надається речам, престижному споживанню. В громадську думку ЗМІ насаджуються ідеали вестернізації. Поглиблюється американізація духовно-моральних орієнтацій молоді. ЗМІ і, насамперед, телебачення систематично насаджують у свідомість українців зразки і стереотипи американської духовної продукції, сприяють інтенсивному насадженню культу насильства, наркоманії, жорстокості, порнографії. На екранах телевізорів замість українських національних програм, в основному, бачимо американські супервбивства, ідеал брутальної наживи, аморальність тощо. В українському суспільстві все більше слабне соціально контрольований чинник соціалізації особистості, поступаючись своєю позицією стихійному впливові на неї. Держава не може запропонувати молодій людині елементарну можливість – реалізувати себе, свої плани, натомість уже вкотре пропонуючи "адаптуватися" до "нових умов". На цьому тлі не пропагуються і не культивуються такі цінності, як любов, краса, дружба, гуманізм, толерантність, взаємодопомога, співчуття. В запалі "розбудови" держави з числа цінностей суспільства вилучено поняття "патріотизм", "колективізм", "суспільно корисна праця", "соціальна активність". Тому владним структурам, всім від кого залежить виховання підростаючого покоління чи молоді, потрібно так будувати освітню політику, щоб не лише на словах, а в реальній практиці освіти і виховання прищеплювати молоді справжні загальнолюдські цінності.

Таким чином, поступ України по шляху перебудови демократичної, соціально-орієнтованої держави передбачає визначення основних ціннісних засад духовного відродження нації, виховання в молоді гуманістичних цінностей, що обумовлюються не тільки нагальною потребою пошуку загальнозначущих засад для вибудови фундаментальних морально-ціннісних орієнтирів суспільного розвитку, але й необхідністю визначення відповідних шляхів їх формування де особливо важливе місце займають сім'я і школа, як первинні інститути соціалізації індивіда.

***А. В. Зуєв, канд. філос. наук, доц.,
Уманський національний університет садівництва, Умань
andrey_zuyev@yahoo.com***

САМОІДЕНТИФІКАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ОСВІТИ В УМОВАХ ЗНАКОВО-ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Визначальною ознакою соціокультурного та антропокультурного ландшафту сучасної цивілізації є розщеплення світоглядно-орієнтаційного та ціннісно-смыслового поля на безліч непов'язаних між собою знаково-інформаційних реальностей, уривків, імпульсів, повідомлень тощо.

В такій цивілізаційній ситуації людина нездатна набувати культурно-історичних, духовно-моральнісних, енергетично-вольових, змістовно-категоріальних основ для формування ідентифікаційних потенцій особистісної цілісності. Розщепленість реальнісної сфери людської буттєвості на безмежну кількість знаково-інформаційних можливостей призводить до такої ситуації, коли людина не обирає на основі моральнісно-духовних зусиль, який вчинок їй вчинити в певній ситуації, а обирає інформаційне середовище, в якому вже міститься наперед визначена поведінкова модель. Антропокультурна проблема полягає тут в тому, що, здійснюючи моральнісний вибір вчинку, реалізуючи власну свободу і волю, людина несла відповідальність – особистісну, міжособистісну, соціальну. В знаково-інформаційному середовищі такої відповідальності не існує, адже завжди можна переміститися в іншу інформаційну реальність.

Саме свобода, воля, відповідальність були раніше основними енергетичними джерелами прагнення і потенціалу людини до самовизначення та самореалізації. Особистісне становлення та самоздійснення людини залежало від її здатності реалізовувати власні моральнісно-вольові потенції у прагненні до істини, краси і справедливості. Сьогодні таке прагнення підмінене можливістю переміщення між інформаційними реальностями, в яких у знаково-брендовій формі фіксуються певні принципи істинності, краси і добра. Все, що залишається людині, – рухатися, переміщатися між знаково-інформаційними уривками. "Ми рухаємося і маємо продовжувати рухатися через неможливість колись бути задоволеними: горизонт задоволення, фінішна лінія зусиль та момент заспокійливого привітання себе відсувається від нас швидше найшвидшого з бігунів. Виконання завжди в майбутньому, і успіхи втрачають свою привабливість і потенціал задоволення в момент їх досягнення, якщо не раніше. Бути сучасним означає мати індивідуальність, яка може існувати лише як нереалізований проект" [Бауман З. *Текущая современность*. – СПб., 2008. – С. 36]. Лише у переміщенні та інформаційному русі може зафіксувати себе людина в умовах сучасної цивілізаційної парадигми. Визначеність же вимагає зупинки, зупинки наодинці із самим собою, зупинки, яка дозволяє усвідомити власні внутрішньо-енергетичні поривання й орієнтири. Сьогодні така зупинка неможлива, адже, здійснивши її, людина втратить всі свої соціально-цивілізаційні ознаки, які існують тільки в русі між знаково-інформаційними уривками.

В цьому безкінечному і надшвидкому переміщенні між різними соціально-інформаційними реальностями ми вбачаємо власну силу, динамічність, успішність. Нам здається, що ми здатні подолати завдяки своїм інтелектуально-динамічним та інформаційно-маніпулятивним здатностям будь-які перешкоди, а за допомогою індивідуалізованих форм критики знищити будь-якого супротивника. "Ми, можливо, більш "критично налаштовані", набагато більш сміливі та безкомпромісні в своєму мисленні, ніж могли бути наші пращури в повсякденному житті, але наша критика, так би мовити, "беззуба", нездатна вплинути на порядок денний наших "життєвих" рішень. Безпрецедентна свобода, яку наше суспільст-

во надає своїм членам, прийшла разом з безпрецедентним безсиллям" [Там же. – С. 30]. Свобода переміщення між інформаційно-знаковими середовищами не передбачає відповідальності, а отже є безенергетичною, безсилою і ціннісно-змістовно безспрямованою. А без такого спрямування людина остаточно втрачає здатність до соціокультурної та особистісно-моральної самоідентифікації.

Сучасна цивілізаційно-інформаційна структура, надаючи людині безліч можливостей реального вибору, позбавляє людину можливості особистісного самовизначення. Але чи може людина протистояти такій ситуації? Навряд чи. Хоча, на нашу думку, існують ще середовища, які потенційно володіють значними можливостями свободо-творчого пробудження людини, надання їй енергії для самоідентифікації. Одним з таких середовищ є освіта. Однією з ключових ознак освіти, що виділяє В. Андрущенко, є педагогічна свобода і творчість: "Людина в педагогічному процесі – учень і вчитель – є завжди багатовимірною і змінною величиною. Залишаючись тотожною сама собі, кожного дня, а можливо й кожної години вона виявляє якісь нові нюанси свого характеру, почуттів, волі. Пізнати ж себе, свою індивідуальність у педагогічній діяльності, означає зробити опановану теорію та досвід інших дієвим надбанням власної особистості" [Андрущенко В. П. Світанок Європи: Проблема формування нового учителя для об'єднаної Європи XXI століття. – К., 2011. – С. 550–551]. Освіта залишається сьогодні чи не єдиним середовищем, в якому зберігається потенційна можливість нерозщепленого особистісного виходу до Іншого, смислотворчої та світоглядно-ціннісної особистісної свободи. Такий потенціал освітнього середовища може реалізовуватися лише за умови дотримання в навчально-виховному процесі принципів гуманізму і демократизму.

Освіта як соціокультурний феномен також знаходиться під шаленим тиском інформаційно-знакової рухливості, розщепленості і маніпулятивності, завдяки яким і функціонує сучасна цивілізація. Надзвичайно важливо сьогодні всім суб'єктам освітнього простору докладати максимальних духовно-особистісних, моральнісних, компетентнісних, навчально-технологічних, виховних зусиль для збереження потенціалу освіти до цілісної світоглядно-антропоцентричної творчості, до гуманістично-комунікативної взаємодії, які й складають ядро справжньої особистісної самоідентифікації.

***А. М. Іваненко, зав. лабораторією,
ДПУ ім. Г. С. Сковороди, Переяслав-Хмельницький
ivanenko-a2013@yandex.ua***

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ПРОБЛЕМА ДЕМОКРАТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Проблема становлення й укорінення демократичних цінностей є однією з основоположних у дослідженні соціокультурних трансформацій, що відбуваються зараз у посткомуністичних суспільствах. Сучасній нау-

ці відомо, що масштабні зміни у соціумі, якщо вони є системними і пов'язані з творенням нового суспільного ладу, завжди впроваджуються разом із трансформаціями культурними. Саме тому їх, цілком слушно, називають "переоцінкою усіх цінностей". Відомо також, що під час масштабних соціальних реформ, в умовах штучного прискорення трансформаційних процесів, люди, як за правило, у першу чергу звертають увагу на характерні своєю виразністю зміни в економічній та політичній сферах суспільного життя. І це природно, бо подібні зміни є болючими для будь-якого соціуму і безпосередньо торкаються кожної особи.

Отже, всі ми сьогодні маємо змогу не тільки спостерігати, а й відчувати на собі, як у пострадянських суспільстві старі форми економічного та політичного життя під тиском зовнішніх і внутрішніх чинників демонтуються та поступово замінюються новими організаційними формами, що, як очікують, будуть більш адекватними реаліям сучасності. Тому не дивно, що пріоритет у поясненні причин та механізмів трансформації суспільства більшість людей віддають чинникам економічним та технологічним. Але не менше значення у суспільно-трансформаційних процесах мають чинники культурні, які за своєю природою є нематеріальними, тобто над-економічними і над-технологічними. Наприклад, радикальна зміна духовно-ціннісних орієнтацій, поява альтернативних стилів у мистецтві, утвердження нових суспільних ідеалів та моральних норм впливають на суспільні процеси із силою не меншою ніж чинники суто матеріальні.

Крім того, як на наш розсуд, сукупний вплив духовно-ціннісних складових людського буття на хід історичних подій у сучасному світі неухильно зростає. Тому підхід до розуміння трансформаційних процесів в посткомуністичних суспільствах повинен бути системно-цілісним, щоб були враховані не тільки матеріальні, а й не менш вагомі – ідеально-ціннісні чинники. Це означає, що слід аналізувати соціум, що трансформується, та притаманну йому духовну культуру разом, як взаємопов'язані вияви єдиної соціокультурної реальності. І це також означає, що різкі структурні розмежування між суто соціальними та ціннісно-культурними аспектами цієї реальності не можуть бути визнані доречними з науково-методологічної точки зору. Якщо дійсно хочемо досягнути соціокультурну реальність суспільства, що трансформується, наприклад українського, та виявити результуючий вектор його розвитку, конче необхідно подивитися на цю реальність як на багаторівневе, матеріально-ідеальне утворення.

Як відомо, "цінність" є вельми поширений сьогодні термін. Він часто впроваджується освіченими людьми при обговоренні різних дискусійних питань, наприклад тих, що стосуються актуальних проблем соціального і гуманітарного розвитку та відповідних галузей наукового дослідження. Причому, тлумачення природи цінностей, як за правило, у таких дискусіях буває занадто вузьким. Кожна із сторін розглядає лише окремі ситуації, що мають безпосереднє відношення до ціннісних явищ. Але, щоб розібратися у механізмах цих явищ та з'ясувати роль цінностей у соціокультурних процесах взагалі, нам необхідно спиратися на узагальнені, філософські підходи до цінностей. Такі підходи ґрунтовно розроблені в

західній філософії, яка на сьогодні має відповідну дослідницьку дисципліну – філософію цінностей або аксіологію. В сучасній аксіології, що є загальною теорією цінностей, перш за все, цінностей духовних, ми можемо знайти три основні підходи щодо розуміння природи цінностей:

- по-перше, цінностями називають ті об'єкти, котрі, завдяки притаманним їм властивостям, здатні задовольняти потреби людей;
- по-друге, за цінності вважають усе те у бутті, що може бути взято в якості предмету людського прагнення; отже, цінності виникають унаслідок надання деяким об'єктам відповідних властивостей з боку самого суб'єкту, і тому без суб'єкту, без наявної зацікавленості з його боку, ніякий предмет не можна вважати цінним;
- по-третє, цінності визначають як такі універсальні та ідеальні принципи, що за своїм статусом вищі за буття і здатні нормувати це буття (наприклад, буття соціальне). Тому, відкриття та засвоєння цінностей суб'єктом – то є результат людської відповіді на небесний, божественний виклик. А це означає, що цінності, – відповідно до третього підходу, – є завжди утвореннями над-особистісними і транс-об'єктивними; вони за своїм значенням суттєво більші, ніж будь-які матеріальні предмети.

Названі три аксіологічні підходи вже стали класичними для всієї західної філософії. Але, сьогодні, унаслідок швидкого і результативного розвитку наук про складність та самоорганізацію, що, як очікують, дуже скоро знайде своє плідне прикладення і при вивченні механізмів трансформації у системах соціокультурних, під цінностями, все частіше, починають розуміти над-біологічні принципи самоорганізації соціальних систем.

Отже, цінностями є все те, що вносить принцип порядку у соціокультурну реальність, перетворює соціальний хаос на життєздатні впорядковані структури (соціологи називають їх соціальними інституціями).

О. О. Іванов, асп., ПНПУ ім. К. Д. Ушинського, Одеса
lesyk_lutsk@mail.ru

ЗДОРОВ'Я ЯК ДУХОВНА ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

Розвиток духовності людини є своєрідною реакцією на усвідомлення тлінності власного тілесного існування. Хвороба, яка стає певною перепорою у матеріальному бутті людини, підштовхує індивіда подолати її, не змиряючись із вироком буття. Також, усвідомлення кінечності фізичного буття стимулює появу смисложиттєвого вектора існування індивіда, спрямованого на злуку з вічністю. Проте, лише релігія – чи не одна з небагатьох, хто може дати людині надію на продовження життя по інший бік смерті. Якщо ж розглянути секулярний тип духовності, то вона пропонує можливість увіковічення за рахунок творінь людського духу – книг, витворів мистецтва, ідей – котрі житимуть у свідомості наступних поколінь. Соціально філософська значущість даних думок полягає у тому, що духовність людини пов'язана, таким чином, з її соціальністю. Адже, геніальні творіння людської думки після смерті творця не здатні

продовжувати свого існування поза суспільством. А отже і проблема здоров'я людини, через зв'язок з духовністю, об'єднує соціалізованого індивіда з його суспільним оточенням.

Відомо, що сучасне українське суспільство переживає період так званої духовно-моральної кризи. Людина почала будувати ієрархію своїх цінностей, устремління, самореалізацію на рівні первинних потреб – в харчуванні, фізичному комфорті, одежі. Безумовно, індивід, який потрапив в таку ситуацію, часто є жертвою обставин, з якими йому доводиться боротися. Проте, зниження здоров'я населення у таких умовах можна розглядати і як механізм самозахисту від духовної деградації. Адже страждання людини є певним екзистенційним станом, що формується через появу на життєвому шляху труднощів, які перевищують духовні, психічні та фізичні можливості. Будь-яке страждання наносить відбиток на особистість людини, а також на її життєву філософію, або іншими словами, на її ставлення до самої себе та оточуючих, до соціального буття.

Як приклад трансформації духовності людини, можна навести появу феномену грошей у її соціальному бутті, яка підняла її від рівня безпосереднього добування матеріальних цінностей із лона природи на рівень накопичення капіталу у економічній сфері суспільства. Для конкретного індивіда, або навіть соціального суб'єкта, пізнання суспільного буття супроводжується пізнанням свободи, дарованої фінансовими активами. Гроші – це не стільки папірці, цінність яких на державному рівні підкріплена золотом, або іншими матеріальними цінностями. Гроші для людини є у меншій мірі матеріальною цінністю, добутою з зовнішнього світу, ніж цінністю соціальної свободи, величина якої пропорційна номінальній вартості банкнот. Як вважає В. Ільїн, фінансова свідомість сучасної цивілізації схиляє людину до розкриття сущого тут і зараз. "А це означає новий тип культури, новий тип людини, новий тип духовності" [Ильин В. В. Власть и деньги. – К., 2008. – С. 305].

Специфіка розвитку людини, як унікальної істоти на нашій землі, полягає у її здатності до духовного росту над собою. Так, можна прослідкувати тенденцію до руху фокусу уваги людини із світу речей, із світу матеріальних цінностей – у світ нематеріальний, у світ аксіології духовного. Так, наприклад, якщо для людини доіндустріального суспільства основними ворогами були стихія, голод, хижий звір, розбійники, то урбанізація певним чином захистила людину від даних проблем. Цей процес, разом з індустріалізацією, можна розглядати як спробу захистити людину від потенційної небезпеки, здатної навідатись із оточуючого матеріального світу.

Отож, в наш час фокус духовної уваги сучасного індивіда мігував у сферу онтології духовного. Страх вмерти від зовнішньої небезпеки перетворився у страх виявитись непотрібним, відторгнутим суспільством, страх втратити можливість звичного нормального існування через духовні страждання, опинившись покинутим напризволяще. Ми вважаємо, що трансформації способу життя людини і зміна екзистенційних умов її існування, а також зміна характеру духовних запитів є нормальним проявом процесу розвитку людського духу, а відтак і самої людини.

Значущість цих слів підтверджується тим більше у тому випадку, якщо людину в сутності своїй розглядати як дух, як істоту духовну. На підтвердження наших слів приведемо слова Г. Гегеля: "весь розвиток духу є ніщо інше, як піднесення самого себе до своєї власної істинності, і так звані сили душі не мають ніякого іншого смислу, крім того, щоб бути ступенями піднесення духу" [Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / [отв. ред. Е. П. Ситковский]. – М., 1977. – С. 13]. Отже, сенс існування людини як людини духовної є усвідомлення себе самою собою на духовному рівні, усвідомлення своєї духовної сутності, яка і лежить у основі її тілесного, а відтак і соціального буття. З даної точки зору виникнення так званої духовно-моральної кризи суспільства виглядає по-іншому. За таких умов дана ситуація зовсім не є кризовою, а являє собою новий виток спіралі духовного сходження людини до вершин ціннісного буття. Отже, лише усвідомлення духовних витоків власного матеріального існування людина здатна у всій цілісності досягнути феномен свого здоров'я. Адже, проблема здоров'я людства – це, в першу чергу, проблема його духовності. Еволюція людини являє собою, насамперед, еволюцію її духу. І проблематика здоров'я буде духовно вчити людство доти, доки воно духовно не виросте над собою. Лише в такому випадку можливим є, як перехід до гармонійного існування з природою та суспільством, так і початок життя людини без хвороб.

*І. Іу́тін, студ., КНУ, Кривий Ріг
mikal-vera@yandex.ru*

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРОЦЕСУ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУЧАСНОГО ЕКОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ

Пошкодження механізмів цілісного функціонування біосфери, що відбувається у наш час, пов'язане з ланцюгом першопричин: низькою екологічною культурою виробництва, порушенням усталених суспільних норм моралі, частковою деградацією традиційних духовних цінностей тощо. Взаємодія означених факторів призвела до цілком закономірних наслідків – руйнування природного світу та добробуту людини. Дослідження розвитку сучасної екологічної ситуації примусило світове співтовариство зробити висновок, що у порівнянні з будь-якою кризою, яка формує сучасний екологічний стан (наприклад, енергетичною, чи, навіть, продовольчою), найнебезпечнішою є антропологічна, що сутність екологічної кризи полягає у втраті людиною людяності, й визнати, що взаємодія суспільства та природи залежить від світоглядних настанов та принципів, які створюються в процесі практичного та духовного освоєння людиною світу.

Тому наша країна, як і все міжнародне співтовариство, обирає шляхи, які ведуть до подальших позитивних змін відносин у самому соціумі та між соціумом і довкіллям. Потрібні нові чинники формування нового світогляду людства в ХХІ сторіччі, спрямованого як на гармонізацію стосунків людини з довкіллям, так і на запобігання розвитку глобальної

екологічної кризи. Світогляд, що формуватиметься на засадах екологічної біоетики, яка у наш час органічно виокремлюється з біоетики, є саме таким гармонізатором у співіснуванні людства та природи. В процесі історичного розвитку біоетика знайшла своє практичне застосування у медицині, валєології та у сфері розробки й використання новітніх біомедичних технологій, а в екології – вона не отримала достатнього розвитку. В. Р. Поттер, засновник біоетики, ще у 70-і роки ХХ століття звернув увагу наукової спільноти на необхідність поєднання медичної та екологічної біоетики і створення знання з довгостроковою метою: збереження екосистем у "...такій формі, яка буде сумісна з тривалим існування людського роду" [Молотова О. М. Трансформаційні зміни сучасного екологічного світогляду // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2004. – Вип. 40. – С. 210]. Діяльність, що трансформуватиметься під впливом екобіоетичного світогляду, надасть шанс суспільству не тільки зберегти оточуюче середовище, але й створити умови для виживання людства. Саме тому філософсько-методологічний аналіз процесу трансформації сучасного екологічного світогляду під впливом екобіоетики є вельми необхідним та актуальним.

Сучасна філософія визначає світогляд як інтегральне духовне утворення, форму суспільної самосвідомості соціального суб'єкта, за допомогою якої він усвідомлює свою соціальну сутність і оцінює особливості та результати духовно-практичної діяльності, зокрема, способу життя та мислення. У зв'язку з цим ми можемо говорити про ту чи іншу форму світогляду. Екологічне знання, впливаючи на світогляд, надає йому екологічної сутності, що змушує людину під час своєї практичної діяльності враховувати її наслідки. Бурхливий розвиток техніки та безперешкодний, за всяку ціну, розвиток ринкової економічної діяльності призвели до виникнення екологічної кризи, що заснувалась на тлі техноекономічної форми екологічного світогляду. Поглиблення екологічної кризи змушує людство переглянути засади своєї діяльності й усвідомити, що першопричиною її виникнення та розвитку є поширеність та пріоритетність технологічних та економічних уподобань.

Передумови формування екологічного світогляду у контексті історичного становлення наукового знання відзначається як соціокультурне явище та проходить довгий історичний шлях змін та трансформацій. Його формування відбувалося під впливом чинників соціокультурного розвитку людини, насамперед, особливостей пізнання світу та діяльності у докiллі. Це надає можливість визначити світогляд як інтегральне духовно-практичне утворення, як таку форму суспільної самосвідомості соціального суб'єкта, за допомогою якої він відображає свою соціальну сутність і оцінює результати й особливості діяльності, способу життя та мислення. В свою чергу, це істотно впливає на спiсiб та форми взаємодії суспільства з природою. У трансформації сучасного світогляду велике значення має екологічне знання, яке дозволяє оцінювати можливі ризики та наслідки практичної діяльності.

Антропоцентричне мислення та відповідна до нього спрямованість діяльності суспільства порушили архітектоніку синергетичних зв'язків біое-

нергоінформаційного обміну, що існував споконвічно, і, за законами кругообігу, забезпечував гомеостатичну усталеність духовно-практичного відношення "природа-соціум-людина", підтримуючи її цілісність та самовідтворення. Виникнення нової форми світосприйняття, яке будеться на засадах екобіоетики, уможливорює зміну існуючої спрямованості суспільного мислення та діяльності з антропоцентричної на екобіоетичну, що й сприяє гармонійному функціонуванню системи "природа-соціум-людина".

Теоретико-філософський аналіз екобіоетичної форми сучасного екологічного світогляду вивчає особливості сучасної екологічної етики та сучасного екологічного світогляду. Формування екологічної етики пов'язане з дією багатьох чинників, а саме: матеріально-практичних та духовно-практичних. За своєю суттю ці групи чинників є протилежно орієнтованими засобами перетворення природного в культурне та формування протилежних форм світогляду: техноекономічного та гуманістичного, сучасна форма якого у даній роботі розкривається як екобіоетична. Обидві світоглядні форми ґрунтуються на своїх ціннісних засадах та етичних принципах, які визначають їх унікальність та активізують укреслений спосіб життєдіяльності.

Підсумовуючи, потрібно зазначити, що введення біоетичних чинників у простір екологічної етики надасть можливість розвинути новий напрям екофілософського знання – екологічну біоетику. Екобіоетика – це поєднання багатогалузевого екологічного знання з такою системою цінностей, яка захищає всі прояви життя та створює оптимальне середовище життєдіяльності людини. Засвоєння спільнотою її принципів активізує процес трансформації техноекономічної форми суспільного світогляду в екобіоетичну, під впливом якої докорінно зміниться й екологічна діяльність суспільства. Сучасна інтеграція України в систему європейських держав потребує не лише економічної стабільності, а й гарантування екологічної безпеки, питання якої складають важливий пласт філософії екології.

О. М. Іщенко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
rebluesun@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ "СОЦІАЛЬНОГО РИЗИКУ" У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ СОЦІАЛЬНОГО ПОРЯДКУ

Ризик належить до найбільш складних, багатограних явищ. Як відзначає автор однієї з фундаментальних праць, присвячених ризику, німецький дослідник Н. Луман, "якщо намагаєшся визначити поняття ризику, то враження таке, немов би заїхав у густий туман, де видимість не далі бамперу машини. Навіть у засадничих працях проблема ніколи не осмислюється належним чином" [Луман Н. Понятие риска // Thesis. – 1994. – Вып. 5. – С. 139]. Спроби окремих науковців дослідити, проаналізувати сутність ризику призвели в решті решт до створення концепції "суспільства ризику", ствердивши ризик як один з центральних об'єктів наукових досліджень та важливого евристичного механізму у розумінні й осмисленні реально існуючих у суспільному житті явищ та процесів.

Поліаспектність ризику, на якій наголошують вчені, актуалізує дослідження даної предметної сфери, надаючи особливої значущості науковим дискусіям, в центрі уваги яких перебуває феномен ризику. Очевидно, що загальна концепція "суспільства ризику" інкорпорує в себе цілу низку проблем, які суттєво розширюють діапазон наукових розвідок так чи інакше пов'язаних з дослідженням різних аспектів ризику. Помітне місце у комплексі проблем посідає проблема соціальних ризиків, аналіз яких дає можливість, серед іншого, наблизитися до розв'язання проблеми безпеки та невизначеності соціальних перетворень, життя людини в сучасному соціумі і таке інше.

Зважаючи на формат даної доповіді, зробимо спробу загальною означити один з аспектів, котрий, на наше переконання, поглибить наукові уявлення про соціальні ризики, їх змістовні характеристики, дозволить глибше проникнути у суть соціальних ризиків.

Традиційно, вивчення будь-якого соціального явища розпочинається з наведення чіткого й несуперечливого визначення, яке охоплює максимально можливу кількість якостей та характеристик. Втім, слід підкреслити, що у науковій літературі немає одностайності у питанні щодо визначення поняття "соціальні ризики". І хоча, наприклад, Н. Луман, наголошує на тому, що не варто дефініціям приділяти занадто багато уваги, оскільки "вони слугують лише відмежуванню предмета, але не його адекватному опису (не говорячи вже про пояснення)" [Там же], все ж вважаємо за потрібне навести визначення поняття "соціальні ризики". Адже "не можна взагалі розпочати дослідження, якщо навіть не зрозуміло, про який предмет йдеться" [Там же]. Тож, скористаємося дефініцією, що представлена у колективній монографії "Соціальні ризики" сучасних вітчизняних дослідників. У даній праці, соціальні ризики визначаються як "рівень (комплексна якісно-кількісна оцінка) втрати будь-якої соціально значимої складової повсякденного життя, незалежно від характеру джерела (технічного, екологічного, економічного чи суто соціального)" [Соціальні ризики / під ред. Ю. І. Саєнко, Ю. О. Привалова. – К., 2004. – Т. 2. – С. 18]. Один з авторів вище згадуваної монографії Ю. Саєнко вважає, що соціальний ризик являє собою "ймовірність загрози втрати соціальним суб'єктом ЖВФ (життєво важливих факторів – авт.) (здоров'я, статусу, безпеки, роботи тощо) у повсякденному житті чи в результаті природних або техногенних аварій чи лих" [Там само. – С. 10]. Оскільки ризик пов'язаний з поняттям "втрати", то очевидно, виникає необхідність порушення питання щодо зменшення ризиків (загроз). В цьому контексті важливого значення набуває аспект соціального порядку. Адже "будь-яке суспільство, незалежно від своїх цінностей (або ж їх відсутності), повинно підтримувати певний мінімум соціального порядку, інакше воно не виживе" [Этциони А. Новое золотое правило: сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 1999. – С. 319].

Необхідність забезпечення соціального порядку цілком очевидна і не потребує доведення. Проблема криється в іншому – на яких засадах він

повинен базуватися. На думку відомого сучасного американського дослідника А. Етціоні, необхідно розвивати відомий моральний імператив. "Нове золоте правило, – відзначає дослідник, – вимагає, щоб розрив між індивідуальними уподобаннями та соціальними зобов'язаннями скорочувався за рахунок розширення сфери моральної відповідальності людей" [Там же. – С. 322]. Посилаючись на практичні спостереження А. Етціоні доходить висновку, що соціальний порядок до певної міри спирається на примус, прагматичні й моральні засоби. Відрізняються ж суспільства лише ступенем використання вищенаведених засобів. В уявленні А. Етціоні соціальний порядок забезпечується за рахунок нормативних засобів і, перш за все, суспільної моралі. Вчений зауважує: "Для того, щоб соціальний порядок міг ґрунтуватися передусім на нормативних засобах, необхідно, щоб більшість громадян суспільства поділяли прийняті в ньому основні цінності; для цього потрібно аби вони у ці цінності вірили, а не просто були змушені їм підпорядковуватися" [Там же. – С. 323]. Будучи впевненим у необхідності такого соціального порядку, "який несе у собі комплекс спільних цінностей, котрі є обов'язковими для кожної людини" [Там же. – С. 321], при його забезпеченні А. Етціоні віддає перевагу не силі закону, а суспільній моралі, вихованню, переконанню і таке інше. Відзначимо, що такий соціальний порядок, А. Етціоні вважає порядком "особливого роду": добровільний та обмежений провідними цінностями, а не нав'язаний і такий, що не має усепроникаючого характеру. Незалежність особи, наголошує дослідник, повинна бути не безмежною, а мати соціальні межі і вписуватися у контекст суспільних цінностей [Там же. – С. 334].

Проблема встановлення соціального порядку, котрий ґрунтується на повазі кожної людини до моральних цінностей не позбавлена актуальності в сучасних умовах, коли стрімко розвиваються індивідуалістичні тенденції, а соціальні перетворення й трансформації відбуваються на тлі зростання недовіри до більшості соціальних інститутів. Важливим аргументом на користь необхідності соціального порядку "особливого роду" є і те, що саме абсолютні норми традиційно забезпечують необхідне людині відчуття безпеки.

Безперечно, багато з аспектів соціальної діяльності та сторін сучасного повсякденного життя вирізняються значно більшою безпекою порівняно з більшістю до сучасних суспільств. Разом з тим, нині триває "поширення загрози історично нових небезпек, які прослизують крізь усі загороджувальні тенета закону, технології й політики" [Бек У. От индустриального общества к обществу риска // Thesis. – 1994. – Вып. 5. – С. 167]. Сучасність запроваджує невизначеність "в усі куточки буття", загрожуючи невизначеним майбутнім. Тож, як відзначає відомий сучасний соціолог Е. Гідденс, "внаслідок невизначеного майбутнього виживання є реальною та неминучою проблемою" [Гидденс Э. Последствия современности / пер. с англ. Г. К. Ольховикова, Д. А. Кибальчича. – М., 2011. – С. 288].

Таким чином, "моральні цінності, якщо їм ще судилося існувати, повинні сприяти успішному виживанню цивілізації" [Туроу Л. Будущее ка-

питалізму. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 1999. – С. 211]. Зменшення потреби у будь-яких абсолютах, послаблення регулюючих функцій суспільної моралі зумовлено лише відчуттям все більшої безпеки, втім, "коли людина живе у стані сильного стресу, їй необхідні жорсткі, зрозумілі у своїй логіці правила" [Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 1999. – С. 255].

Я. В. Кавиршина, студ., ДНТУ, Донецьк
yan-imdygyd@yandex.ua

КОНЦЕПЦІЯ ДІАЛОГУ МИХАЙЛА БАХТІНА В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: СПРОБА ПОГЛЯНУТИ ПО-НОВОМУ

На даний час, проблема діалогу і, зокрема, діалогу культур висунулася у ряд провідних наукових та громадських дискурсів.

Актуальність даної проблеми зумовлена декількома чинниками. По-перше, процес глобалізації неминуче втягує локальні цивілізації в світові транснаціональні відносини, інформаційні, фінансові та торговельні потоки, сприяє взаємопроникненню політичних, соціально-економічних і культурних моделей, підсилює міграційні процеси і т. д. В умовах глобалізації загальносвітового простору стає зрозумілим, що для успішної взаємодії у всесвітньому політичному, економічному, культурному і т. д. просторі недостатньо одного лише знання мов, обов'язковим є розуміння культурних особливостей тієї чи іншої країни. По-друге, в умовах відносної завершеності процесу формування інформаційного суспільства, коли людство перебуває на шляху до створення так званого "відкритого суспільства", особливим значенням наповнюється не стільки сама інформація, що належить до певної галузі людського знання або досвіду, скільки вміння передавати та зберігати цю інформацію, вміння встановити діалог двох мовних систем, забезпечуючи тим самим стабільний контакт різних культур і національних традицій.

Поглиблений аналіз природи та сутності феномену діалогу дозволив сучасній філософії висунути концепцію ідеальної моделі взаємодії культур у XXI ст.

Філософська концепція діалогу передбачає міжсуб'єктне спілкування, єдність свідомостей на метафізичному рівні, саме суб'єктно-суб'єктний діалог, рівноправний діалог культур, відмінних за культурно-історичним шляхом становлення, ціннісним ядром, ментальністю, що є ідеальною моделлю культурної взаємодії. Рівноправний діалог також передбачає рівне положення контактуючих сторін, в іншому випадку – очікується деяка поступка з боку сильнішого.

Діалогічне мислення, з одного боку, здається альтернативою "маніпулюванню" всесвітом, до якого зводиться вся різноманітність відносин суб'єкта й об'єкта, а з іншого боку, відчуження, рятуванням від якого обіцяє

стати діалогізм, виявляється умовою зав'язування діалогу, умовою його існування і, в цьому сенсі, може бути усунуто тільки разом з діалогом.

Починаючи з 90-х років XX століття, ми маємо змогу побачити свого роду "матеріалізацію" головних філософських ідей Бахтіна в суспільстві. Діалог стає головним жанром ТБ, преси, органів влади, тощо, а з "ілюстрацію" ідеї "карнавалу" як універсального культурного феномену, що логічно впливає з його концепції діалогу, ми зустрічаємось, досить лише вийти на вулицю.

Саме зараз, в епоху поступового духовного занепаду, ми, як ніколи занепокоєні істинною сутністю "карнавала" як антиподу християнської культури, що Бахтін у 30-ті роки XX століття передрікав нам як "веселе пекло", духовну смерть людської особистості у карнавальному натовпі.

Незважаючи на те, що ідея діалогу культур не є чимось новим для філософії, теоретичні здобутки М. М. Бахтіна значно поглибили, розширили й уточнили її.

Згідно з М. М. Бахтіним, культура – це форма діалогу, "культура є там, де є як мінімум дві культури, і що самосвідомість культури є форма її буття на межі з іншою культурою". Бахтін також вперше дає визначення культури як механізму самодетермінації особистості, з притаманною їй історичністю і соціальністю, та як форми набуття, сприйняття світу. Усі ці визначення взаємопов'язані і переходять одне в інше.

Ці аспекти розуміння та осмислення цілісної і неподільної культури пов'язані з поняттям особистості, тому що культура є породженням людини, вона властива тільки їй. Згідно з поглядами Бахтіна, тільки у взаємодії з середовищем, в спілкуванні з іншими людьми індивід набуває якісних характеристик та стає особистістю. Базовим для філософії Бахтіна стає розуміння "Іншого" (співрозмовника, супротивника самого себе), оскільки особистість стає особистістю і пізнає саму себе тільки через співвіднесеність з Іншим.

Діалог є загальна основа людського взаєморозуміння. "Діалогічні відносини, згідно Бахтіну, – це майже універсальне явище, що пронизує усі прояви людського життя. Де починається свідомість, там починається і діалог.

Діалог розуміється Бахтіним також як загальна основа всіх мовних жанрів. Жанр – це представник культурно-історичної пам'яті в процесі всієї ідеологічної діяльності. Бахтін також додає, що діалог і спілкування не тотожні, але спілкування включає в себе діалог як форму спілкування.

Діалогічне розуміння культури передбачає можливість спілкування з самим собою як з іншим. Внутрішній мікродіалог є складовою частиною ідеї діалогу культур. Спілкування з іншим через твір, текст припускає мікродіалог у Великому часі культури.

Спілкування особистостей в діалозі відбувається завдяки деякому атому спілкування – тексту. М. М. Бахтін у своїй "Естетичній словесної творчості" писав, що людину можна вивчати тільки через тексти, створені нею.

Текст, згідно з Бахтіним, може бути представлений в різних формах: як жива мова людини; як мова, що відображена на папері; як будь-яка знакова система. У будь-який з цих форм текст може бути зрозумілий як форма спілкування культури.

Кожен текст несе на собі сенс минулих і наступних культур, він завжди діалогічний, бо завжди спрямований до іншого. У творі втілене цілісне буття автора, яке може бути сенсом тільки при наявності адресата. Головною особливістю твору є те, що він виникає кожного разу і має сенс тільки тоді, коли припускає наявність спілкування відсторонених один від одного автора і читача. Текст завжди спрямований на іншого, в цьому його комунікативний характер.

Текст розуміється як діалогічна зустріч двох суб'єктів, занурених у нескінченний культурний контекст, що вимагає особливого методу-розуміння, який включає в себе чотири акти: сприйняття тексту; впізнання і розуміння значення у даній мові; впізнання і розуміння в контексті даної культури; активне діалогічне розуміння.

Розуміння, що виступає у взаємодії своєї структури і контекстів, є основним методом пізнання з позицій концепції діалогу культур, на відміну від пояснення. Бахтін трактував розуміння як взаєморозуміння, спілкування, самосвідомість.

Розуміння твору призводить до розуміння сенсу буття особистості в контексті культури в її зверненості та уваги до іншого.

Погляди М. Бахтіна на природу діалогу особливо яскраво розкриваються в його дослідженнях творчості і поетики Достоєвського. Розгортаючи свою гуманітарно-онтологічну концепцію діалогу, М. М. Бахтін показує, що в романах Достоєвського діалог, діалогічні відносини, діалогічне протистояння є "центром", "метою" і "самоціллю", а все інше – є лише засобом.

Цікавою є думка Бахтіна про те, що гуманітарне мислення діалогічним за своєю природою, воно спрямоване на людину як суб'єкта культури й орієнтоване в кінцевому рахунку на сенс. З цієї точки зору не може бути технічного і природничо-наукового мислення, будь-яке мислення є гуманітарним, тому що, розглядаючи будь-який об'єкт або річ, особистість перебуває у пошуку смислів, прямуючи до людини і діалогу.

Таким чином, діалог є справжньою "подією буття" і виступає як споконвічно-фундаментальна екзистенційно-онтологічна категорія.

*Т. М. Кармадонова, асп., НТУУ "КПІ", Київ
tata_karma@mail.ru*

ПРОЦЕС СОЦІАЛІЗАЦІЇ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ У СОЦІАЛЬНІЙ МЕРЕЖІ

У вищій школі особистість проходить процес соціалізації до якого відноситься особистісна адаптація до умов ВНЗ; це не тільки адаптація до навчального процесу, але і адаптація до оточення, уміння пристосуватися до нових умов життя, готовність до придбання якісного нового досвіду, ніж у стінах інших навчальних закладів. Важливим чинником соціалізації студентської молоді є спілкування, завдяки якому вона формує свою свідомість і самосвідомість, переконання, духовні потреби, ідеали. Таке спілкування відбувається не тільки в реальному житті, але й у віртуальному

середовищі. На сьогоднішній день віртуальні соціальні мережі відіграють у житті молоді людини не останню роль, вони є не тільки агентом соціалізації молоді, допомагають знаходити актуальну інформацію, за допомогою них молоді має змогу спілкуватися на відстані. Однак занурюючись у віртуальне життя, молоді ризикує втратити зв'язок з реальністю, втратити саму себе як особистість і зовсім не адаптуватися до реального життя.

Як вказує Девтеров І. В.: "віртуальна соціальна мережа – це сайт, що є майданчиком для соціальної взаємодії між людьми, групами людей і організаціями, де зв'язки між цими вузлами забезпечує програмна складова сайту" [Девтеров І. В. Соціалізація людини у кіберпросторі : монографія. – К., 2012. – С. 261]. На сьогоднішній день відомо декілька десятків соціальних мереж. Серед них можна виділити: classmates, facebook, vkontakte, MySpace, odnoklassniki. Найчастіше досвід мережевого спілкування допомагає подолати сором'язливість і скромність, що перешкоджають успішній соціалізації індивіда в реальному житті.

Важливо зазначити, що вплив мережі на життя соціуму дедалі збільшується. При використанні мережі користувачі можуть керуватися різними намірами: швидке спілкування з людьми, цікавість до життя інших людей, пошук нових знайомих. Але мало хто з них уявляє які наслідки може мати користування соціальною мережею. "У травні 2010 р. американський пошуковий сервіс Retrevo провів опитування серед 1 тис. осіб, що перебували в режимі он-лайн, чи жалкували вони коли-небудь про зміст своїх постів в Інтернеті. 32 % респондентів відповіли ствердно, причому 3 % з них визнали, що необдумані пости зруйнували їхній шлюб або особисті відносини" [Серьогін В. О. Соціальні мережі як загроза приватності // Форум Права. Електронне наукове фахове видання. – 2011. – № 2. – С. 824]. Говорячи про вплив соціальних мереж на соціалізацію особистості, можна відзначити, що вони поширюються не тільки на безпосередніх користувачів Мережі, але непрямою чиною і на людей з їх найближчого оточення, які самі не користуються послугами Інтернету.

Соціалізація є процесом двохстороннім, в якому молоді не тільки засвоює соціальний досвід, цінності, норми, установки, властиві тим, чи іншим соціальним групам, до яких вона належить, а також – активно залучається до системи соціальних зв'язків і набуває соціального досвіду. Варто зауважити, що дослідження Архіпової С. П. та Скорика Я. М. підтверджують тезу про те, що "молоді значно легше і простіше спілкуються і знайомиться через Інтернет, в той час як навички живого спілкування, активного слухання, командної роботи в неї розвинені слабо або ж зовсім відсутні" [Соціальні мережі та їх вплив на соціалізацію студентської молоді / С. П. Архіпова, Я. М. Скорик // Вісн. Черкас. ун-ту. Сер. Пед. науки. – 2010. – Вип. 183, ч. 4. – С. 16–19]. Більш того, Девтеров І. В. фіксує появу нової категорії людини – Інтермена. "Інтермен – це людина XXI століття, життя якої тісно пов'язане з мережею Інтернет; це особистість, яка формується в Мережі і належить мережевим співтовариствам" [Девтеров І. В. Соціалізація людини у кіберпросторі. – С. 332]. Автор вказує, що за допомогою соціальних мереж у молоді людини формується спотворена соціалізація.

"Сучасний процес соціалізації молодого покоління, що супроводжується глобальною інформатизацією є складним, сповненим протиріч, ризиків, негативних впливів, а тому не може визначатися як однозначно позитивний" [Панагушина О. Є. Мережа Інтернет як сучасний вид комунікації та нове середовище соціалізації молоді // Педагогічний альманах. – 2012. – Вип. 14. – С. 275–279]. З однієї сторони соціальні мережі задовольняють потребу молоді в самовираженні, реалізують такі суттєві потреби, як бажання виділитися з натовпу, бути поміченим і впізнаним, з іншої сторони – зменшується ефективність функціонування молоді людини в реальному соціумі.

Процес соціалізації молоді у вищій школі виявляється в процесах ідентифікації та самопрезентації. "Особливості Інтернету дозволяють користувачеві експериментувати з власною ідентичністю, створюючи "віртуальні особистості", що відрізняються і від персоналії користувача, і від його реальної самопрезентації. У складі мотиваційних причин створення "віртуальних особистостей" насамперед виділяються так звані "пошукові причини" – бажання випробувати новий досвід, що виступає як певна самостійна цінність" [Фатурова В. М. Інтернет-середовище як фактор психологічного розвитку комунікативного потенціалу особистості : автореф. дис. ... канд. психол. наук. – К., 2004. – С. 21]. Як зазначає О. Б. Скородумова: "Засвоєння цінностей масової культури, що спираються на культі споживання і розваг, які пропагують новизну вражень як самоцінність, зміну ролей як спосіб існування в мінливому світі, що в кінцевому підсумку підвищує реальність розпаду реальної особистості і призводить до повного занурення її в "життєвий простір" віртуальних світів" [Скородумова О. Б. Виртуальная личность и свобода (к проблеме социокультурных истоков понимания свободы в Интернете) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 2. – С. 85].

Таким чином, розглядаючи процес соціалізації студентської молоді у соціальній мережі, можна зробити висновок про високу значущість подальшої роботи над цією темою. Адже соціальна мережа виступаючи агентом соціалізації формує життєвий стиль студента, допомагає в становленні нових комунікаційних відносин, забезпечує необхідні умови для самопрезентації і самоствердження людини. Однак мережа не розвиває у молоді здатності до реалістичної самооцінки, унеможлиблює формування адекватних життєвих орієнтацій, зменшує ефективність функціонування молоді людини в реальному соціумі.

М. Ш. Карпій, студ., КНУТШ, Київ
yspwsd@ymail.com

ЗАХІДНА МАТРИЦЯ ЦІННОСТЕЙ ЯК ОСНОВА УНІВЕРСАЛЬНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: РЕАЛЬНІСТЬ ЧИ ПЕРЕБІЛЬШЕННЯ

Починаючи з Кондорсе та Фонтенеля, ідея універсальної історії набувала значного поширення, досягши своєрідної довершеності у працях Гегеля, а пізніше й вона була по-новому потрактована К. Марксом.

З поширенням цінностей глобалізації та утилітаризації саме уявлення про універсальну цивілізацію набуло актуальності, що не втрачена й досі. Наприкінці XX ст. з завершенням Холодної війни та падінням СРСР, виникають нові сподівання на появу універсальної держави чи цивілізації. Так, Ф. Фукуяма й говорить про торжествування західної ліберальної цивілізації, що ляже в основу універсального устрою в світі. В свою чергу, С. Хантингтон, визнаючи першість західної моделі цивілізації, стверджує про неминуче "зіткнення цивілізацій" з огляду на не-сприйняття її іншими державами. Обидва автори все ж наголошують на досконалості Західного Світу. Спробуємо оглянути характеристики цієї "матриці", щоб з'ясувати чи дійсно може вона бути зразком для універсальної цивілізації, якщо така можлива.

Після падіння бар'єрів, що розділяли дві системи, світ став глобальним. У лібералізований світовий ринок увійшли всі держави за винятком ряду жебраків африканських країн і арабських диктатур. За автомобілями провідних марок в міста всієї планети хлинули "Макдональдс" і KFC, софт від "Майкрософт", діснеївські мультфільми. Заговорили про те, що Захід розрісся до розмірів Землі. Західною цивілізацією породжені провідні концепції останніх століть – лібералізм, консерватизм, християнська демократія, анархізм, марксизм, комунізм, соціалізм, соціал-демократія, націоналізм, шовінізм, расизм, корпоративізм, фашизм, нацизм. Важко також не погодитися з Френсісом Фукуямою, який пише: "У сучасному світі просто не існує іншої широко визнаної ідеологічної системи крім теорії ліберальної демократії" [Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М., 2004. – С. 12]. Ця теорія, безперечно, західна. Цінності і доктрини, які приходять з Заходу, поділяють еліти, а деколи і маси на різних континентах. Хантингтон називав це "універсальною цивілізацією, або" давоською культурою" [Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М., 2004 – С. 76]. Гарвардський професор історії Ніл Фергюсон в недавній книзі "Цивілізація: Захід і решта" виявив шість "убивчих" переваг західних країн, що забезпечили їм панівні позиції в світі: 1) конкуренція; 2) наукова революція; 3) верховенство закону та представницький уряд; 4) сучасна медицина; 5) суспільство споживання; 6) етика праці. Але в останні роки ми спостерігаємо й іншу ситуацію, коли не-західні країни проявляють себе все більше на міжнародній арені в економічному та політичному планах. Хантингтон зазначав на початку 90-х зменшення території, що контролюється Заходом. Ідея прогресу, що панувала вже з XVIII ст. перестає себе виправдовувати. Відомий британський історик західної цивілізації Роджер Осборн з жалем пише: "Напевно, найважливішу роль у зміні наших поглядів на цивілізацію грає зростаюче розчарування в найбільш могутньому західному символі віри – ідеї прогресу... Забруднення навколишнього середовища, руйнування сімейних і громадських зв'язків, поява таких хвороб, як СНІД, прогресуюче поширення ожиріння та психічних розладів серед підлітків, майже неспинним зростання вживання "важких" наркотиків, збільшується розрив між бідними і багатими (як на Заході, так і між Заходом і рештою

світу), нові проблеми економіки, що глобалізується – всі ці суворі нагадування про те, що слова про прогрес повинні сприйматися з серйозними застереженнями" [Цивилизация. Новая история Западного мира / Роджер Осборн ; пер. с англ. М. Колопотина. – М., 2010. – С. 145]. Виникнення міжнародної системи з домінуванням Заходу було найважливішою подією світової політики за весь період після 1500 року. Але, здійснюючи експансію зовні, західні спільноти взаємодіяли один з одним, причому намагалися робити це на більш рівноправній основі, усвідомлюючи свою єдність і прагнучи виробити спільні правила гри. Хоча вони постійно воювали, між ними йшла активна торгівля, еліта подорожувала, правлячі двори складалися в тісній спорідненості. Цікаво, що саме зникнення головного ворогу Заходу – СРСР – сприяло цьому, бо потреба в консолідації невпинно почала слабнути, а поява нових загроз (ісламського фундаменталізму) викликала лише суперечності в західному суспільстві. Поширення західної культури споживання є лише поверховим як зазначав Хантінгтон: "Культурні захоплення завжди передавалися від однієї цивілізації до іншої. Нововведення в одній цивілізації часто запозичуються іншими. Але це, як правило, або технології, ніяк не відбиваються в загальній культурі спільноти, або швидкоплинні прихми, які приходять і йдуть, не змінюючи базової культури запозичуючи їх цивілізації" [Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – С. 78]. В фундаменті Західної цивілізації лежать в основному наступні компоненти (які в значній мірі й сформували сьогоднішній її образ): класична спадщина культур Стародавньої Греції та Стародавнього Риму; римсько-католицька церква; культура германських племен; поділ духовної та світської влади; політичний і громадський плюралізм; доктрина верховенства права; вільне місто; спадщина Ренесансу; реформація і протестантизм; індивідуалізм; раціоналізм; наявність представницьких органів; лібералізм і демократія; ринковий капіталізм; колоніалізм; мілітаризм; націоналізм. Зверхність над іншими бере свій початок ще з Давньої Греції і її Роджер Осборн ставить головним каменем спотикання: "Свідомо примітивна риторика, що оперує абсолютними категоріями добра і зла, яка доводить перевагу західних цінностей і закликає до історичної необхідності, нібито вимагає поширити ці цінності по всьому світу, фундаментально розходиться з реальним досвідом, надіями і прагненнями людей Заходу" [Цивилизация. Новая история Западного мира / Роджер Осборн. – С. 648].

Отже, зараз термін "Захід" найчастіше позначає те, що раніше називалося цінності західного християнства. Це єдина частина людства, яка визначає себе по частині світу, а не за назвою якогось народу, релігії чи області. Тому важко погодитися з зазіханнями Заходу на гегемонію в формуванні універсальної цивілізації. Можливо, тому, що не може існувати й цієї цивілізації. А прагнення створити щось монолітне завжди будуть утопічними і Хантінгтон справедливо зауважив неможливість уникнути зіткнення цивілізацій. Єдине, що є виправданим, так це запозичення тих аспектів Західного світу, що несуть з собою покращення для суспільства без загрози втрати його самобутності.

ПОЧУТТЯ ГУМОРУ ЯК ОЗНАКА ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ

Перш за все, розглянемо ключові поняття цієї роботи. Насамперед: гумор (йтиметься про гумор інтелектуальний) і творча особистість. Існують десятки теорій походження гумору. Деякі з них говорять, що гумор виконує функцію соціальної адаптації, психотерапевтичну функцію, деякі розглядають гумор як завуальований вияв агресії, або гумор як захисну реакцію. Наше завдання полягає у тому, щоб спробувати зрозуміти що є гумор, і за яких умов він народжується. Гумор – це продукт людської творчості, як цільовий так і побічний. Нестандартне, нетипове, деколи навіть абсурдне явище, в якому є особлива логіка.

Головною ознакою творчої особистості є творчість, а остання передбачає неперервний пошук, рух, постійну зміну, експериментування, перетворення, порівнювання, оцінювання... Творча особистість, чи то письменник, чи то художник, створюючи свій твір, знаходиться в постійному стані пошуку. Митець підбирає слова, кольори, музичні зв'язки, щось змінює, щось доповнює, щось взагалі відкидає, протягом цього процесу твір зазнає безліч перетворень, які іноді надають твору нетипового, нестандартного, абсурдного звучання, яке є виявом гумористичного. Зазвичай така нетиповість виявляється у неспіврозмірності елементів, у перебільшенні, применшенні у нестандартній послідовності елементів.

Наприклад: "Працівники тютюнової фабрики бігають за кут дихати". Або: "Пройшов тест "Терпляча ви людина". Відповів на 2558 питань, але так і не зрозумів, терплячий я чи ні. Результати прийдуть лише через рік".

Або інший приклад: "Иде Сократ.

Раптом він бачить – один чоловік женеться за іншим і репетує:

– Тримай вбивцю! Тримай вбивцю!

Сократ ніяк не реагує, перший чоловік тікає і йому вдається схватися. Тут до Сократа підбігає другий і питає:

– Чому ти не затримав вбивцю?

– Вбивцю? А хто такий вбивця?

– Це людина, яка вбиває.

– Ти хочеш сказати, м'ясник?

– Ні, людина, яка вбиває іншу людину.

– Воїн?

– Та ні ж, людина, яка вбиває іншу людину в мирний час.

– Кат?

– Ти що, дурний? Це людина, яка вбиває іншу людину, скажімо, в її ж будинку.

– Ага, зрозуміло – лікар".

Усі люди люблять і вміють сміятися, проте далеко не усі мають почуття гумору. Адже сміх як реакція може бути викликаний багатьма чинниками.

Почуття гумору тісно пов'язане з творчістю, власне кажучи, це і є продукт творчості. Відсутність почуття гумору у людини може бути свідченням того, що її творчі задатки розвинені погано, або не розвинені взагалі. Свідомість таких людей замкнена у колі нав'язаних ззовні стереотипів, правил, стандартів. Вони можуть легко піддаватися маніпулюванню, адже склад їхнього мислення позбавлений творчого моменту і не дозволяє самостійно моделювати будь-які нетипові ситуації.

Творчість потрібна не тільки для того, щоб висвітлювати, або вигадувати гумористичні ситуації, але й для розуміння гумору. Адже жарт містить у собі нетиповий причиновий зв'язок. Людина має самостійно відстежувати логіку жарту для того, щоб зрозуміти його. Звичайно, на розуміння жарту впливає і загальне асоціативне поле, в якому мають перебувати і оповідач, і слухач.

Як було сказано вище, гумор може створюватися цілеспрямовано, або ж бути побічним продуктом творчості. Гумор є результатом цілеспрямованої творчості професійних гумористів. Засоби масової інформації транслюють гумористичні передачі, теле-шоу, виступи гумористів.

Проте не усі з них можна назвати гумористичними в чистому вигляді. Як правило, виступи перетворюються на мавпування, блазнювання, кривляння, а жарти з розряду "нижче поясу" займають найбільшу частину виступу. Такий гумор навряд чи можна назвати гумором в істинному його сенсі. Здебільшого це шоу, яке покликане впливати на органи відчуттів, захоплювати людину цілком, змушуючи її сміятися не тому, що це справді смішно, а швидше тому, що така атмосфера змушує до цього.

Таким чином, відбувається формування культури гумору, адже останній є не тільки результатом творчості, але й інструментом впливу на формування творчої особистості. Перефразувавши відому фразу, ми отримаємо: "Скажи мені, над чим ти смієшся, і я скажу тобі хто ти". Популяризація низькоякісного гумору (візьмемо на себе сміливість так його назвати), в кінцевому результаті може призвести до помітної інтелектуальної деградації і зниження моральності, що, в свою чергу, у віддаленій перспективі сприятиме відкриттю можливості тотального контролю над суспільством.

*Т. В. Каюк, асп., ЧДТУ, Черкаси
didichenko.t@yandex.ua*

ПРАКТИКА ПРОТИ АКАДЕМІЧНОЇ ОСВІТИ: АМЕРИКАНСЬКИЙ ВАРІАНТ

Традиційна академічна класична освіта виникла та оформилась на європейському просторі, і пізніше була відтворена у країнах Північної та Південної Америки. Сьогодні багато вищих навчальних закладів США та Канади входять до списку найпрестижніших навчальних закладів світу. Починаючи ще з XIX ст. В США освіта "визнається однією із головних умов забезпечення особистого успіху, підвищення матеріального статку

і суспільного статусу" [*Живоглядова І. В. Американський менталітет: форми виявлення в просторі народження національної культури // Вісн. Житомир. держ. ун-ту. — 2012. — № 63. — С. 29*]. Проте, вже у XXI ст. відомий англо-американський письменник та громадський діяч Кен Робінсон у своєму відомому виступі на конференції TED у 2006 році висловлює думку про початок процесу "інфляції освіти", а також критикує весь навчальний процес, починаючи із молодших класів школи, називаючи його "розтягнутою підготовкою до навчання в університеті". Остання хвиля світової економічної кризи, надзвичайний приріст населення, поширення демократичних цінностей, розпад індустріального суспільства та супершвидкий розвиток інформаційних технологій похитнули авторитет класичної європейської освітньої системи. На це також вказують багато сучасних американських діячів (письменник та журналіст Деніель Пінк, письменник Джош Кауфман, журналіст та публіцист Рон Лібер, письменник та блогер Гленн Рейнолдс, інвестор та засновник "Братства Тіля" Пітер Тіль тощо), що активно критикують наявну систему саме через зменшення очевидної практичної користі від неї. Найбільше докорів дісталось вищій школі, попри традиційну її практичну орієнтацію. Основна ідея таких критиків яскраво втілюється у праці молодого, проте вже відомого американського журналіста та письменника Майкла Елсберга "Міліонер без диплому. Як досягнути успіху без традиційної освіти". Звичайно, що саму цю працю важко втиснути в рамки академічної літератури, проте важко її ігнорувати з огляду на явну тенденційність. Окрім того, як більшість сучасної літератури дана праця містить безліч цитувань та посилань на інших авторів, що підтримують таку позицію, тож вважати її "голослівною" не має підстав.

Майкл Елсберг критикує академічну вищу освіту перш за все за переважну непрактичність більшості запропонованих курсів, їх відірваність від реального життя, "боргову яму" в яку потрапляють випускники та надзвичайне психологічне і фізичне навантаження на студентів, що прагнуть повністю засвоїти програму за такий обмежений час: "Приблизно два роки назад, у віці тридцяти двох років, я зрозумів, що жодний пенні мого заробітку жодним чином не був пов'язаний з предметами, що вивчаються в коледжі" [*Елсберг М. Миллионер без диплома. Как добиться успеха без традиционного образования. — М., 2013. — С. 18*]. Постулюється відмова, заміна (у крайньому випадку суттєве доповнення) класичної освіти самоосвітою через систему динамічних та швидкоплинних курсів, за допомогою корисної літератури та практики. Критерій такої критики лише один: предмети, що вивчаються у ВНЗ та коледжах непрактичні, тобто "розум практичний" протиставляється "розуму академічному". Підстав для критики більш ніж достатньо, і з ними важко не погодитися: застарілість освітніх підходів та принципів, нечітка постановка навчальних пріоритетів і цілей, безумовна комерсyalізація освітньої галузі, слабкий взаємоз'язок між отриманим дипломом та подальшим працевлаштуванням, зміна ринкової кон'юктури (зумовлена появою фрілансерів та віддалених компаній), актуалізація "кризовості" як перманент-

нтного стану сучасного світу тощо. Усі ці причини визнають більшість як вітчизняних, так і зарубіжних науковців та публіцистів, що цікавляться процесами у сучасній освітній галузі.

Незважаючи на усю практичність та очевидність даних зауважень, варто відмітити і явні недоліки такої позиції, тим більше, що деякі з них з часом можуть стати причиною етичних та культурних проблем американського суспільства. Так, по-перше, приводячи приклади успішних мільонерів, що відмовилися від освіти, усі американські критики освіти проходять остеронь очевидного факту: переважна їх більшість залишили дуже престижні ВНЗ, отримавши від них не лише необхідні знання, але, що важливіше, в їх стінах вони здобули необхідні зв'язки та можливих партнерів. Усі престижні ВНЗ та школи – це конгломерати, що склалися протягом десятків років. Саме в них відбувається концентрація інтелектуального, а часто і фінансового, потенціалу будь-якої держави. По-друге, освітній процес має дуальну природу: поєднання практичної та виховної складових частин. Недаремно більшість науковців "визначають педагогічну діяльність як виховний і навчальний вплив учителя на учня, спрямований на його особистісний, інтелектуальний і діяльнісний розвиток, що є одночасно основою його саморозвитку й самовдосконалення" [Ніколаєнко С. Психолого-педагогічний аналіз комунікативної діяльності педагога // Світогляд – філософія – релігія. – Суми, 2012. – Вип. 2. – С. 78]. Попри те, що курси гуманітарних предметів не несуть очевидної практичної користі, саме вони орієнтують учнів та студентів на загальноприйняті та загальнолюдські цінності, які і є основою будь-якого вищезгаданного демократичного суспільства. По-третє, учні та студенти переважно не мають достатніх критеріїв для адекватного орієнтування у всезростаючому полі інформації, а відтак, саме педагоги допомагають сформувати "інформаційну культуру" та "інтелектуальне ядро" (Н. А. Сляднева, Г. П. Бахтіна).

Прагматичність є іманентною характеристикою американського суспільства, а культ "успіху" його невід'ємним елементом, що ще з часів індустріалізації та становлення демократії XIX–XX ст. панують у суспільстві. Проте, якщо раніше освіта у престижному закладі була запорукою працевлаштування, то сучасні реалії ставлять американського громадянина у ситуацію постійних змін та вимагають неперервного процесу самоосвіти. Безумовно, що ці та вищезгадані тенденції вимагають змін у традиційній освіті, але геть не нівелюють її значення.

Історичні корені європейських та американських інститутів освіти однакові: перші виникли не з практичною метою, викликаною індустріальною революцією, а як заклади духовного та інтелектуального збагачення. Ця традиція зберігається і понині, успішно поєднуючись з практичними запитами сучасного світу. Така ситуація суть відмінності американської та європейської моделі освіти – остання прагне не роз'єднати та протиставити "практику" і "духовність", а поєднати їх у оптимальному співвідношенні. Практика проти академічної освіти – це американський варіант, що не характерний для європейської ментальності, у тому числі, і української.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ПЕРЕДУМОВА СОЦІАЛЬНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ

Звернення до проблеми соціальної інтеграції сьогодні є надзвичайно важливим, оскільки процеси трансформації та диференціації, так само як й інтеграції та дезінтеграції, що відрізняють сучасні суспільства, актуалізують завдання пошуку основ соціальної єдності та соціальної сталості, вирішення якого є неможливим без побудови адекватної теорії інтеграції. У свою чергу, формулювання такої теорії неможливо без виявлення чинників, що, власне, й визначають соціальну інтеграцію.

В літературі з філософії, а також з соціальної та політичної теорії, тема соціальної інтеграції здебільшого розглядається в контексті проблеми інтеграції в суспільство окремих індивідів або груп (зокрема, таких, як люди з обмеженими можливостями або мігранти), тобто як проблема соціальної інклюзії, або – як проблема інтеграції та дезінтеграції, з якою стикаються суспільства під впливом глобалізаційних процесів. В даному ж випадку ведучи мову про соціальну інтеграцію ми маємо на увазі ті зв'язки, завдяки яким, власне, й формується соціальна єдність. Принципи конституювання цієї єдності є предметом розгляду різних теорій соціальної інтеграції, представлених в першу чергу працями Д. Локвуда (Д. Локвуд, polemizуючи із функціоналістами, і вводить у 1964 році в соціальну теорію розрізнення між двома типами інтеграції – системною та соціальною), Е. Гіденса та Ю. Габермаса. Але, зрештою, дискусія, що розвивалась наприкінці 1990-х – на початку 2000-х років на сторінках журналу "Sociology" з приводу обґрунтованості інтерпретацій Габермасом та Гіденсом соціальної та системної інтеграцій (ключовими в цій дискусії були статті М. Арчер, Н. Музеліса та М. Перкмана), свідчить про те, що зміст понять "соціальна" та "системна інтеграція" залишається дискусійним. А з іншого боку, поряд із теоретичними дискусіями, що тривають, наявні й спроби одночасного застосування всіх зазначених теорій інтеграції в прикладних соціологічних дослідженнях [Див. наприклад: Sociologisk teori om social integration. – København, 1998]. Нарешті, не можна не вказати й на прагнення визначити соціальну інтеграцію поза традицією, що була закладена Локвудом, тобто не відрізняючи її від системної інтеграції, прикладом чого є праці В. Хайтмаєйра, Р. Мюнха. Як відзначають дослідники, обох відрізняє прагнення надати якомога ширше визначення соціальної інтеграції, коли вона розуміється, наприклад Мюнхом, як такий стан суспільства, всі частини якого надзвичайно тісно між собою пов'язані [Див.: Social Integration in the Post-Socialist Society: The Case of Estonia / ed. R. Kõuts. – Gdańsk ; Berlin, 2004. – P. 14]. Проте даний підхід видається невдалим, зважаючи на те, що таке загальне визначення (коли інтеграція визначається просто як поєднання частин у ціле суспільства) не дозволяє диференціювати різні рівні та аспекти соціальної інтеграції, різні чинники, що їй сприяють, процеси інтеграції та дезінтеграції тощо, а також це надзвичайно загальне визначення не може бути операціоналізоване в прикладних соціологічних дослідженнях.

Видається важливим, зважаючи на ту критику, що їй були піддані теорії інтеграції Габермаса та Гіденса, повернутися до концептуалізації Локвуда, який пропонує погляд на суспільство з двох перспектив – з перспективи соціальних агентів та з перспективи соціальних систем. З позицій Локвуда (як визначає Дж. Маршалл) соціальна інтеграція відсилає до принципів, завдяки яким індивіди або соціальні актори пов'язані один з одним в суспільство, в той час як системна інтеграція відсилає до відносин між частинами суспільства [The Concise Oxford dictionary of Sociology. – New York, 1994. – P. 488]. Одним з таких базових принципів, що визначає соціальну інтеграцію, є принцип рівності, тобто саме справедливість є тим засадничим принципом, який робить можливою соціальну інтеграцію.

Справедливість, яка за влучним виразом Дж. Фініса, завжди "спрямована-на-іншого", є, поряд із довірою та відповідальністю, однією з передумов спільної діяльності індивідів, принципом, що обумовлює їх взаємозв'язок. Слід зазначити, що соціальна єдність та стабільність забезпечується за рахунок відтворення певних усталених практик (економічної діяльності, реалізації влади, здійснення правосуддя тощо), тобто, в термінах Гіденса, під час взаємного обміну діяльністю між акторами. І правила цього обміну, так само як й правила, за якими функціонують практики в окремих сферах, є правилами справедливості.

Справедливість розрізняє, покладає межі для того, щоб потім об'єднати ці окремі частини. Як влучно зазначає з цього приводу М. Волзер, "справедливість створює гармонію лише тому, що спочатку створює розрізнення. Добрі паркани роблять справедливі суспільства" [Walzer M. Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality. – New York, 1983. – P. 319]. В цьому відношенні навіть соціально розширене суспільство може сприйматися його членами як справедливе, якщо вони вважають справедливим критерій, згідно якому здійснюється розшарування (до певної міри можна назвати боротьбу між різними політико-ідеологічними рухами за владу як боротьбу за встановлення цих критеріїв нерівності, наприклад, коли майнову нерівність в певному суспільстві прагнуть замінити на нерівність етнічну).

Сучасні надзвичайно диференційовані суспільства, для забезпечення їх інтеграції вимагають принципів, що враховують це внутрішнє розрізнення (не випадково, що у другій половині XX століття розгорнулася боротьба за (справедливе) визнання рівноцінності соціальних груп на кшталт релігійних або культурних спільнот). А отже, забезпечення інтеграції без уніфікації постає сьогодні як вимога справедливості.

М. Г. Кітов, д-р філос. наук, доц., НУХТ, Київ
kitovmg@ukr.net

РОЗБУДОВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ: КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ

На державотворчий процес в Україні впливають різні чинники: зовнішні і внутрішні, економічні і політичні, ідеологічні і психологічні. Їх вплив широко аналізується в літературі. Результати цих досліджень, безперечно, мають враховуватися в ході розбудови незалежної України.

Але цей процес буде приречений, якщо не буде опиратися на найбільш глибоку об'єктивну підвалину державотворення – ментальність українського етносу. Тому об'єктивне висвітлення ролі ментальності народу є досить **актуальною** проблемою для формування української самосвідомості та розбудови державності. Автор доповіді ставить за **мету** проаналізувати роль ментальності українського народу як одного із внутрішніх чинників формування держави. Насамперед зазначу, що наукові терміни, які позначають певні явища дійсності, виникають тоді, коли в суспільстві виникає в них потреба. Але це не означає, що ці явища не існували раніше. Це повною мірою стосується також феномена і поняття ментальності, які історично давно вже стали об'єктом філософського аналізу. Цим феноменом свого часу цікавився Платон, пізніше – Лейбніц тощо. Особливо багатий матеріал з проблеми ментальності напрацьовується на рубежі XIX–XX століть. Але широкого поширення термін "ментальність" набуває лише у XX ст. – в епоху постмодерну. Для цього є певні об'єктивні обставини. **Перший**, поняття "ментальність" слугує засобом етнічно-національного виокремлення і характеристики певних соціальних груп. Для цього у минулому існували інші наукові терміни (національність, народність, нація, націоналізм), які, певною мірою, вичерпали свій зміст. **Другий**, доба постмодерну – це час соціальних змін і активних демографічних процесів, період формування нової соціальної спільноти – політичної нації, де немає місця політико-ідеологічному обґрунтуванню національно-етнічних особливостей, які, незважаючи на всі соціальні зміни, все ж таки продовжують зберігатися. Саме за допомогою терміну "ментальність" можна пояснити етнічно-світоглядні особливості народів, які входять в новітню спільноту – політичну націю. Це поняття дозволяє простежувати механізми самозбереження етносів навіть в умовах високої соціальної активності і кардинальних соціальних змін. Отже, поняття "ментальність" породжене соціально-політичною та духовною реальністю XX ст. відображає зміни, які відбуваються у положенні представника певного етносу в структурі нової соціальної спільноти – політичної нації. Тому воно характерне саме для філософії постмодерну. **Третій**, членування історії розвитку будь-якого народу досить плідне з позицій синергетичного підходу, який обґрунтовує, що самоорганізація складної системи є результатом проявлення активності на основі тих сигналів, які поступають із самих систем. Ці, специфічні ознаки, які не притаманні окремим складовим частинам, а притаманні лише складній системі синергетики називають *надорганізмом*. Етнос і політична нація є найбільш зорганізованими соціальними системами. Але, якщо надорганізм етносу виступає ментальність, то політичної нації – патріотизм. У тих же народів, які за походженням є консортивною спільнотою, надорганізм для них виступає патріотизм впродовж всього часу їх формування. Етносу, який проходить всі етапи свого розвитку і доходить до переростання в націю, немає ніякої потреби формувати надорганізм засобами ідеології та міфології. Така потреба об'єктивно виникає в ході розвитку конгломерату представників різних етносів у націю. Саме так

відбувалося в процесі становлення сучасного російського народу з консорції, адже без формування єдиного духовного надорганізму асиміляція інородців у лоно російської політичної нації, була б неможлива. Отже, ментальність – це архетипічна ознака, яка характеризує людську спільноту з боку етнічних характеристик. Вказаний термін плідно працює для характеристики *етнічних складових* політичної нації (російської, американської тощо), а також для характеристики етносів. Поняття "ментальність" тісно співвідноситься з поняттям "патріотизм", але не співпадає. Якщо поняття "ментальність" відображає етнічну складову нації, то поняття "патріотизм" – соціально-політичну. Ментальність – це *"...специфічний спосіб сприйняття... і розуміння... етносом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин"* [Рудакевич О. Ментальність і політична культура української нації // Розбудова держави. – 1995. – № 10. – С. 26], – підкреслює О. Рудакевич. Її роль у розвої народу неzapepечена, адже *"...саме ментальність долає історичні епохи, зберігає код нації!"* [там само]. Феномен ментальності народу суттєво впливає на його історичну долю. Теоретично будь-який народ має альтернативні шляхи розвитку в кожному моменті свого існування, але в який спосіб його історична доля може реалізуватися як альтернативна, це питання не стільки історичне, скільки філософське і пояснюється воно через феномен ментальності, адже ментальність – це специфічний спосіб сприйняття і розуміння етносом свого ества та зовнішніх обставин свого існування. У розвитку етносу її роль досить значна, адже саме ментальність, долаючи історичні епохи, зберігає його генетичний і архетипічний код. Ментальні риси народу завжди є природними й споконвічними. Від них слід відрізнати набуті риси і комплекси, які формуються в умовах не автентичного буття, зокрема – політичного поневолення. Набутим є "комплекс меншовартості", який притаманний частині українства через вікові утиски з боку сусідніх народів. Сьогоднішня українська держава має виражати і захищати ментальне тяжіння українства до: а) власної економічної системи господарювання; б) певної системи державно-політичного устрою; в) своєрідної кордоцентричної культури тощо.

І. Ю. Клевец, викл., СДПУ ім. А. С. Макаренка, Суми
ivanklevec@rambler.ru

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕГУЛЮВАННЯ СУЧАСНОГО СОЦІАЛЬНОГО КОНФЛІКТУ

В традиційній конфліктологічній моделі базовим методологічним положенням є визнання можливості управління конфліктом, здійснення цілеспрямованих змін в результаті маніпулювання базовими характеристиками конфлікту. Дана модель управління конфліктом заснована на наукових ідеалах та цінностей класичної науки, що базувалася на виявленні та дослідженні закономірностей розвитку, встановленні причинно-наслідкових зв'язків. Управління соціальними конфліктами базується на

основі маніпулювання технологічними змінними, до них відносять такі характеристики конфлікту, які можна змінювати. Виділяють технологічні змінні структурного та динамічного виміру. До структурних змінних відносять: предмет, форми, учасники, масштаб. До динамічних – фази (стадії), тривалість, інтенсивність, ритм, інтенціональність, зворотність.

Все більше проявляється невідповідність конфліктологічної моделі управління соціальними конфліктами, характеристикам сучасного соціального конфлікту, тому ми маємо формувати нову модель регулювання конфліктами. При переході до нової моделі розуміння конфлікту виникає проблема не відповідності на понятійному рівні. В прикладному контексті соціальних конфліктів ми зазвичай зустрічаємо синонімічний ряд: вирішення, управління, регулювання конфліктів. Кожне з цих понять має свою специфічну сутнісну особливість. Вирішення конфлікту в більшій мірі стосується незначних побутових, міжособистісних конфліктів. Поняття управління конфліктами вживається в конфліктологічній моделі в якій вплив на конфлікт відбувається завдяки маніпулюванню, управлінню технологічними змінними. Безмежна віра класичної науки в тотальне управління закономірностями стає неадекватною в сучасних умовах розвитку конфлікту, що характеризується складністю, незворотністю та непередбачуваністю. Більш адекватним є використання поняття регулювання конфліктів, що відображає можливість впливу на конфлікт, з урахуванням всієї системи релятивних аспектів розвитку конфліктів.

Теоретико-методологічну основу формування нової моделі регулювання соціального конфлікту складають характеристики сучасного соціального конфлікту. Вони ґрунтовно проаналізовані на теоретико-методологічному рівні та мають бути використані при регулюванні соціальними конфліктами. Формування адекватної моделі регулювання сучасним соціальним конфліктом має враховувати ряд особливостей, що були притаманні соціальним конфліктам на інших етапах розвитку, але актуалізувалися на сучасному етапі суспільного розвитку.

До таких особливостей слід віднести: незворотність розвитку, ризикогенність, складність, терціаризація, зміна ролі третьої сторони, індивідуалізація, використання комунікативно-інформаційних технологій, зміна пріоритетності результатів конфлікту, зростання темпів розвитку, здатність швидко змінювати масштабність. Незворотність розвитку означає, що в процесі розвитку соціального конфлікту неможливе повернення до попереднього стану чи певного його етапу, що накладає соціальну відповідальність на дії конфліктолога. Соціальний конфлікт в процесі розвитку завжди містить потенційну об'єктивну та суб'єктивну ризикогенність, яка в умовах регулювання конфлікту додатково посилюється. Складність соціального конфлікту слід розуміти як формування складноорганізованого, поліконфлікту, тобто конфлікту, що є сукупністю моноконфліктів. Складність соціальних конфліктів розглядається як прояв складноорганізованого суспільства в якому учасники конфліктів та їх інтереси взаємно переплітаються та накладаються. Вони мають власну логіку розвитку та потребують більш досконаліших діагностичних

та технологічних методів та процедур, що допоможуть спрямувати перебіг конфлікту в конструктивне русло урегулювання. Не врахування особливостей виникнення та розвитку "складноорганізованого" конфлікту, відсутність відповідних пізнавальних методів та управлінських засобів, знижують очікуваний ефект від реалізації демократичних перетворень. Терціаризація соціального конфлікту виявляється в приєднанні додаткових учасників конфлікту, які переслідують власні інтереси в процесі конфліктної взаємодії. В попередній "традиційній" моделі приєднання третьої сторони до конфлікту потребувало від учасників певних свідомих зусиль, що створювало перевагу для одного з учасників. В межах терціаризованого конфлікту третя сторона з'являється самостійно як учасник, що відкрито проголошує специфічні інтереси, які не співпадають з інтересами інших учасників. Індивідуалізація соціального конфлікту проявляється в тому, що в процесі конфліктної взаємодії учасники все більше використовують індивідуалізовані форми взаємодії. Р. Дарендорф відносить до індивідуалізованих форм: злочин в широкому розумінні, вживання алкоголю та наркотичних речовин, утворення бандитських угруповань та діяльність мафії, ігнорування соціального оточення та неучасть в панівних відносинах, формування тероризму, порядок їх розташування відображає ступінь суспільної небезпеки, що потенційно несуть індивідуалізовані форми конфліктної боротьби. В сучасному терціаризованому конфлікті відбувається зміщення наслідків, втрат та здобутків, що отримує конфліктна сторона в результаті відносного виграшу. Якщо в попередніх історичних епохах втрати та здобутки визначалися матеріальними факторами, натомість в терціаризованому конфлікті більшої ваги набувають соціальні наслідки. Значення конфлікту, його розгортання, вирішення, наслідки визначаються тим, скільки людей, соціальних інститутів, організацій приєднуються до конфліктної взаємодії. Так конфлікт соціалізується, стає актуальною проблемою не тільки конфліктуючих супротивників а й суспільства загалом. Важливими стають не стільки матеріальні втрати, а скільки соціальний резонанс, що формується в результаті конфліктного протистояння. В сучасному соціальному конфлікті все більше безпосередні контакти суб'єктів взаємодії замінюються опосередкованою взаємодією, тому особливо активно використовуються комунікативно-інформаційні властивості сучасних технологій передачі інформації. Їх використання в процесі конфліктної взаємодії сприяє прискоренню темпів розвитку конфлікту, а в поєднанні з терціаризацією дає можливість соціальному конфлікту швидко змінювати масштабність – переходити з локального на регіональний та глобальний рівні соціальної організації.

Проаналізовані характеристики та особливості сучасного соціального конфлікту потребують подальшого теоретико-методологічного осмислення в системі соціогумітарних наук. В контексті регулювання соціальних конфліктів вони мають стати теоретико-методологічною основою для формування нової моделі розуміння та регулювання, яку за назвою базової характеристики можна назвати моделлю складноорганізованого, терціаризованого конфлікту.

СВОБОДА ВОЛІ І НЕОБХІДНІСТЬ ЯК УМОВА СОЦІАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Радикальні зміни в будь-якому соціумі неможливі без формування високого рівня соціальної активності індивіда і суспільства в цілому. У контексті цього важливу роль відіграє дослідження співвідношення свободи волі і необхідності як важливої передумови соціальної активності. Поряд з цим в умовах тривалих соціальних трансформацій, коли соціальна активність індивіда перебуває у стані перманентних важко прогнозованих змін, зростає вплив світоглядних підходів, пов'язаних з запереченням свободи волі людини.

Хоча проблема свободи волі, маючи міждисциплінарний характер, вивчається у межах філософії, історії філософії, етики, філософії релігії, філософії права, психології, педагогіки, свобода волі у її співвідношенні з необхідністю як умова соціальної активності потребує ґрунтовного аналізу у соціально-філософській парадигмі. Зумовлене це тим, що дати однозначну відповідь на питання, чи існує свобода волі конкретної людини неможливо, базуючись лише на дослідженні індивідуального буття. Це можна зробити, лише дослідивши зв'язки індивіда з різними суспільними інституціями.

У межах дослідження феномену соціальної активності особистості свобода волі визначається нами, як здатність людини до самовизначення своїх дій. У свою чергу, необхідність постає, як відображення внутрішньо стійких, повторюваних відношень дійсності. Атрибутивною ознакою необхідності є наявність у явищі лише однієї можливості, яка у перспективі втілюється у дійсність. Необхідність викликається іманентно властивими, системно повторюваними причинами процесу. На цій підставі обґрунтовується жорстка детермінованість необхідності, для якої властиві однозначність, визначеність, неминучість. У контексті цього, свобода волі постає, як протилежність необхідності, зокрема у соціокультурному середовищі. Водночас діалектична єдність свободи волі і необхідності базується на тому, що, рівень інтенсивності свободи волі може виявлятися лише у її протистоянні з необхідністю.

Свобода волі і необхідність по-різному реалізуються у відмінних умовах існування людини. Можна виділити щонайменше три форми взаємодії людини і природи. По-перше, у природі існують процеси, до яких людина немає жодного відношення і може бути цілком незалежна від них. По-друге, у природі наявні процеси, від яких людина перебуває у цілковитій залежності. Саме в них проявляється жорстка природна необхідність. По-третє, у природі є процеси, щодо яких людина, проявляючи на основі свободи волі соціальну активність, постає основним фактором їх існування. Натомість у соціальному середовищі закономірність, заснована на повторюваності соціокультурних явищ, не може здійснюватись поза межами активності людини.

Усталена традиція в суспільстві є втіленням соціальної необхідності. Лише у межах певної соціокультурної традиції, вироблені свого часу нор-

ми і правила, постають критеріями необхідності, яка завбачує один (зразковий) варіант соціальної поведінки у конкретній ситуації. Поряд з цим, свобода волі є умовою і фактором вироблення нових зразків традиції, які, у свою чергу, розглядаються, як соціальна необхідність. Свобода волі містить у собі одночасно і відкритість суб'єкта діяльності до перетворення у внутрішньому і зовнішньому світі, як реалізацію свободи, і націленість на ці перетворення, як втілення волі. Поряд з цим у свободі волі простежується і підкорення пізнаній необхідності у межах соціальних перетворень.

Усвідомлення власної свободи волі у період життя окремого індивіда варіюється у залежності від віку. Так у період юності людина вступає у світ сповнена упевненості у можливості змінити його, а згодом починає розуміти, що в соціальному бутті майже кожен крок і людини, і соціальної групи залежить від багатогранної дійсності. Якщо кинути позірний погляд на пройдений життєвий шлях, то виявиться, що навіть там, де, здавалось, людина діяла цілком вільно, вона перебувала під тиском обставин. На цій підставі перманентно у свідомості людини формуються сумніви у можливості і доцільності протистояння необхідності.

Відповідаючи ствердно на питання, чи існує свобода волі, чи ні, ми тим самим визнаємо наявність самовизначення, автономності волі людини. Якщо відповідаємо заперечно, то відповідальність має переноситися на відповідне джерело необхідності, соціальної чи природної. Однак, якщо у сфері теоретизування таке припущення й можливе, то на практиці, зокрема в юридичній сфері, такий підхід до розуміння свободи волі і відповідальності є безпідставним.

Різні підходи до визначення свободи волі у діапазоні від жорсткого детермінізму до індетермінізму визначають і різний рівень соціальної активності особистості. Вчення про жорстку детермінацію ставить активність у соціальному середовищі у пряму залежність від внутрішньої і зовнішньої необхідності. Детерміністичне розуміння свободи волі позбавляє людину функцій соціально активної особистості. Людина розглядається як маріонетка, якою керують зовнішні сили (природа, інстинкти, Абсолют, Бог). Водночас, якщо свободи волі немає і все напередвизначене, відсутня й відповідальність людини за власну діяльність. Свобода волі людини у соціальній реалізації зводиться до мінімуму. Натомість індетерміністичне вчення про свободу волі відкривають перед людиною горизонт для більшої самостійності. Людина, згідно з таким підходом, має сподіватись на саму себе та на взаємодію з іншими суб'єктами соціальної активності.

Ю. В. Ковтун, канд. філос. наук, ст. викл., ЖНАЕУ, Житомир
miller-melnik@ukr.net

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Формування індустріального й постіндустріального суспільства, прискорення темпу життя, загострення соціальних, міжетнічних, міждержавних конфліктів супроводжується перманентною світоглядно-ціннісною кризою людини, іманентним імперативом якої є необхідність ідентифіку-

вати себе з певним етносом, нацією, державою. Це зумовило формування у ХХ ст. в середовищі європейської інтелектуальної еліти і української, зокрема, новітніх зразків філософського традиціоналізму. Світоглядне осмислення функціонування традиції в соціумі втілюється в феномені традиціоналізму. Звернення до проблеми дослідження традиції і традиціоналізму на початку ХХІ століття в умовах глибокої загальноцивілізаційної світоглядної кризи є світоглядним оформленням захисної реакції традиційних інституцій щодо кардинальних соціокультурних перетворень у різних сферах соціальної буттєвості.

У традиційних суспільствах поза межами теоретичного дискурсу традиціоналізм – це світоглядний принцип, в межах якого традиція розглядається як універсальна форма збереження, відтворення й ретрансляції соціокультурного досвіду. У контексті цілеспрямованого теоретичного осмислення феномену традиції, традиціоналізм – це соціально-філософський напрям, згідно з яким традиція як універсальна форма збереження, конструювання, адаптації, закріплення, ретрансляції забезпечує стійку інтертемпоральну спадковість соціокультурних процесів.

Дорефлексивний традиціоналізм характерний для українського соціуму від первісного суспільства до середини ХІХ століття, натомість формування українського рефлексивного традиціоналізму (П. Куліш, М. Міхновський, В. Липинський, Ю. Липа, І. Лисяк-Рудницький) відбулося у другій половині ХІХ – ХХ столітті. Становлення рефлексивного українського традиціоналізму як теоретичної форми осмислення дійсності відбувалося паралельно з формуванням української модерної нації у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття. Значний вплив на формування українського традиціоналізму мала з творчість П. Куліша, який визначив вразливі місця народницької ідеології: наївне захоплення селянством, виправдання руйнівних і реакційних народних повстань, упередженість до провідної верстви. До представників української традиціоналістсько-консервативної цього періоду належать Г. Галаган, В. Тарновський, Ф. Уманець, В. Горленко, П. Дорошенко, М. Міхновський.

На західноукраїнських землях носіями традиціоналізму в Галичині тривалий час були греко-католицькі священники, об'єднані навколо собору Св. Юра. Традиціоналізм "святоюрців", а пізніше і москвофілів, зводився до збереження традиції у юліанському церковному обряді, юліанського календаря, кирилиці з церковнослов'янським правописом. Для традиціоналізму в західноукраїнських землях характерна відданість правовим парламентським методам політичної боротьби, прагматична поміркованість та легітимізм. Розвиток традиціоналістичних тенденцій в українському суспільно-політичному дискурсі Російської й Австро-Угорської імперій другої половини ХІХ – початку ХХ століття був підготовчим етапом до становлення українського традиціоналізму в результаті національно-визвольних змагань українського народу 1917–1921 роках. Найвищим політичним виявом традиціоналістсько-консервативного напрямку в Наддніпрянській Україні цього періоду був уряд гетьмана П. Скоропадського 1918 року. Після падіння російської монархії консер-

вативні елементи в Україні звільнилися від вірогідданчих обов'язків щодо династії Романових і могли спрямовувати свою лояльність на Українську Державу, в ідеології якої акцентувалося на відродженні традиційного козацького політичного устрою.

Власне під впливом української революції 1917–1921 років відбулося відродження національного за змістом українського традиціоналізму. Це відродження виявилось у державно-політичній (Українська Держава гетьмана П. Скоропадського) і в ідеологічній площині (праці В. Липинського). Становлення українського традиціоналізму відбувався в першій половині XX століття період на західноукраїнських землях поза межами СРСР і серед української діаспори в Західній Європі та Північній Америці. Значною мірою розквіт українського традиціоналізму був зумовлений впливом праць В. Липинського, Ю. Липи та І. Лисяка-Рудницького, котрі стали першим дослідниками консервативно-традиціоналістських тенденцій в українській соціокультурній спадщині.

У цілому для українського рефлексивного традиціоналізму XIX ст. – початку XX ст. характерні наступні ознаки: становлення українського рефлексивного традиціоналізму співпадає з відродженням української національної культури (традиції) і обґрунтуванням необхідності відновлення української державності; в українському рефлексивному традиціоналізмі обґрунтовується розуміння України як самобутньої соціокультурної спільноти, котра якісно відрізняється від Сходу і від Заходу; для українського традиціоналізму означеного періоду притаманна критика європейського раціоналізму, акцентція на необхідності релігійності населення й існування інституту церкви як духовно-суспільного фундаменту державності за збереження загальної тенденції толерантності в релігійній сфері поліконфесійного українського соціуму; для українського традиціоналізму характерний соціальний ієрархізм, визнання необхідності чіткої соціальної стратифікації як умови гармонійного функціонування суспільства; для українського рефлексивного традиціоналізму властиве обґрунтування необхідності легітимності у сфері як формального, так і неформального (звичаєвого) права.

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

КУЛЬТУРА ДОВІРИ ЯК ЗАСІБ ДУХОВНОГО ОЗДОРОВЛЕННЯ СОЦІУМУ

Проблема довіри актуалізується в умовах зростаючого ускладнення та диференціації сучасного динамічного соціуму, враховуючи трансформаційні, модернізаційні, глобалізаційні тенденції, що призводять до численних криз (економічних, політичних, екологічних, духовних тощо). Своєрідним "діагнозом сучасної доби" стає криза довіри, спричинена, зокрема, втратою ідентичності, масовим розчаруванням в дієвості владних інституцій, засиллям маніпулятивних технологій, загальною мора-

льною деградацією. Нагальною потребою стає ціннісно-нормативна переорієнтація соціуму, його морально-духовне оновлення, враховуючи виклики та загрози сучасності. В цих умовах зростає роль довіри як соціальної цінності, яка, постаючи діалоговим підґрунтям соціальної взаємодії, пронизує всі сфери людського буття та відкриває такий його вимір, як співіснування, співзалежність, співдіяльність.

В аналізі динаміки соціальних змін все відчутнішою стає парадигма травми, що, згідно з П. Штомпокою, прийшла в кінці XX століття на зміну парадигмі прогресу, що визначала XIX століття, та парадигмі кризи, домінуючої в XX столітті [*Штомпка П. Социальное изменение как травма (статья первая)*] / [пер. А. Ю. Мосеевой и Н. В. Романовского] // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6–17]. Метафора травми дозволяє вченому розглянути соціальні трансформації як тривалі, всеохоплюючі та неоднозначні, наслідки яких досить часто непередбачувані, неочікувані та болючі, що мають як деструктивний, так і конструктивний, мобілізаційний потенціал. Причому особливо плідним в аспекті спроби подолання та інтерпретації травми виявляється аналіз можливості саме позитивних та корисних наслідків в умовах неузгодженості, напруження, дезорганізації, руйнівних соціальних зсувів.

Однією з ознак культурної травми, симптомом її незцілення є синдром недовіри як тоталізація підозри та зневіри, знецінення та значне зниження загального рівня довіри. Засобом протистояння руйнівному впливу травми є саме наявність соціального та культурного капіталу, що розширено трактується як потенціал довіри та взаємодопомоги в аспекті взаємних зобов'язань, специфічних очікувань та дієвих соціальних норм (П. Бурдьє, Дж. Коулмен та ін.). В цьому контексті формування культури довіри є одним з ефективних ціннісно-нормативних засобів культурної реконструкції та соціальної адаптації, виявляючи консолідуючий, легітимуючий та впорядковуючий потенціал.

Ціннісне підґрунтя довіри як етичної категорії обумовлене її специфічною морально-селективною природою, оскільки передбачає як залежність від зустрічної поведінки Іншого, так і потужний регулятивний вплив на його діяльність. Довіра, згідно М. Гартману, відрізняється від близьких категорій (любові, надії, вірності тощо) специфічною орієнтацією на Іншого, залежністю від його волі. Співвіднесена з категоріями правдивості та надійності, наявність яких передбачується в іншій особистості, довіра все ж суттєво відрізняється від них саме осмисленням цього співвіднесення, постаючи цінністю їх комплементарності [*Гартман Н. Этика*] / [пер. с нем. А. Б. Глаголева]. – СПб., 2002. – С. 438].

Саме через непрозорість намірів Іншого довіру М. Гартман розглядає як ризикову дію, пов'язану з моральною мужністю та великою душевною силою, довіра постає одночасно і як вимога (виправдати виявлену довіру), і як цінний дар (нагорода, пошана, визнання Іншого як гідного довіри і тому, ввіряючи йому власні інтереси, фактично, ввіряючи себе самого). Саме тому довіра постає як вибір суб'єктів, гідних довіри, виокремлюючи зі спільноти саме їх, тим самим стимулюючи до кращих осо-

бистісних проявів (вірності, чесності, надійності, доброзичливості). Таким чином, виявлена довіра (трактована як позитивні очікування певних моральних властивостей Іншого, незважаючи на усвідомлення ризику власної вразливості) має високу моральну цінність, базовану на визнанні людської гідності та виявляючи велику моральну силу.

Довіра, інтерпретована як дарування, базується на реципрокності, що трактується як очікування взаємності, зворотності, співвіднесення власних інтересів з інтересами інших (довіра як реципрокна взаємодія в цілому постає як імпульс доброзичливості, безкорисливе взаємне дарування, готовність прийти на допомогу, надати моральну підтримку), що, безумовно, постає чинником духовного оздоровлення. Специфічною ознакою довіри є також певна "селективність", що відображає нормативно зорієнтовані очікування щодо бажаних моделей поведінки суб'єктів взаємодії, зумовлюючи вибір певних орієнтацій дій та визначаючи прийнятні форми поведінки (як компетентної, чесною, відповідальною) на різноманітних соціальних рівнях.

Таке своєрідне буття-в-довірі, поширене на спільноту, може бути означене як культура довіри, що передбачає закріплення практик здійснення виправданої довіри в широкому соціальному контексті. Саме в ситуації радикальних суспільних перетворень клімат довіри порушується, що може призвести до формування так званої "культури недовіри", що є цілком легітимною в умовах тотальної кризи. Появі культури довіри як ціннісно-нормативної системи суспільного рівня, що акумулює позитивний досвід довіри, сприяють, на думку П. Штомпки, як структурні можливості, що заохочують довіру, так і агентурні ресурси – готовність і бажання скористатися цими можливостями, а також певний рівень соціального та культурного капіталу [Sztompka P. Trust: A Sociological Theory. – Cambridge, 1999].

Криза довіри є ознакою соціокультурної травми, що відображає механізм ціннісних змін в сучасних соціальних процесах, розкриваючи їх коріння та соціальні наслідки. Однією зі стратегій подолання патологічних впливів соціальних змін, враховуючи наслідки попередніх змін та тривалість їх травмуючого впливу, є стратегія створення сприятливих структурних та агентурних умов для формування атмосфери довіри, що передбачає наявність можливостей для безпечного та найбільш повного розкриття особистості та злагодженої організації суспільного співжиття.

Д. А. Кокасян, Е. В. Тихонова, студ., ЧелГМА, Россия
Cocosan375@yandex.ru

ОСОБЕННОСТИ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО КРИЗИСА В РОССИИ И ПУТИ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

В последнее десятилетие демографические процессы, происходящие в нашей стране, имеют ярко выраженный негативный характер. Рост смертности в России в первой половине 90-х годов был столь зна-

чительным, что ученые и политики стали говорить о массовом вымирании населения, демографической катастрофе и о геноциде русского народа [<http://www.demographia.ru>].

Относительно причин российского демографического кризиса в научной среде существует несколько групп мнений. Взгляды ученых разделяются по следующим основным факторам: демо-экономическим, социо-экономическим, социо-медицинским, социо-этическим [Медков В. Г. Демография. – Ростов-н/Д., 2002].

С. С. Сулакшин выделяет следующие причины демографического кризиса: эрозия традиционных смыслов российской жизни, идейно-духовное опустошение, отсутствие сплачивающей национальной идеи, подмена ценностей [Сулакшин С. С. Корреляционный факторный анализ российского демографического кризиса // Власть. – 2007. – № 1. – С. 21–22]. И. И. Белобородов в качестве основных причин демографического неблагополучия выделяет: распад института семьи, аборт, внебрачное сожитие и как следствие этого – рост числа разводов, малодетность, распространение социальных патологий, к числу которых он относит алкоголизм, наркоманию и педофилию, а также гомосексуальную ориентацию [<http://www.demographia.ru>]. В монографии В. И. Левашова и В. И. Старовойтова в качестве основной причины российского демографического кризиса отмечается ошибочная экономическая политика, переход к "свободному" рынку при игнорировании демографической стороны реформирования [Луцкая Е. Е. Проблемы социально-демографического развития // Социология. – 2001. – № 4. – С. 104–106].

Демографический кризис оказывает различное влияние на многие сферы жизни общества. В сфере экономики наблюдается уменьшение количества трудоспособного населения и, как следствие, увеличение нагрузки на каждого работающего человека [Дружилов С. В. Демографическая яма и сокращение числа отечественных вузов // Российская газета. – 2011. – № 10. – С. 12]. На сферу образования демографический кризис оказывает исключительно отрицательное влияние: численность выпускников школ постепенно снижается, снижается количество студентов, что ведет к сокращению преподавательского штата [Данишевский К. А. Демографический кризис в России: оптимальные пути преодоления // Отечественные записки. – 2006. – № 2. – С. 3–5]. В сфере обороны одним из стратегических рисков является кризис призывной системы вследствие низкой рождаемости, а также сокращение мобилизационных ресурсов вооруженных сил [<http://www.demographia.ru>]. В социальной сфере наблюдается демографическое старение населения; наметились тенденции к усилению бессемейной организации жизни, к стокгольмской модели. Как следствие этого уменьшается количество детей в семьях, ослабляется чувство отцовства и материнства, исчезает влияние ролей брата и сестры, и в целом наблюдается дезорганизация систем родства [Луцкая Е. Е. Проблемы социально-демографического развития. – С. 106–108].

В подтверждение всему выше сказанному, авторами статьи было проведено исследование по вопросам демографии среди жителей го-

рода Челябинска. Было опрошено 90 представителей разных слоев населения по следующим параметрам: возрасту, половой принадлежности, социальному положению и уровню образования. Количество респондентов по возрасту составило: до 20 лет – 32,2 %, 21–29 лет – 33,3 %, 30–39 лет – 3,3 %, 40–49 лет – 13,3 %, 50–59 лет – 12,2 %, 60 и более лет – 5,6 %. Из них: 36,7 % женщин и 63,3 % мужчин. Социальные группы были представлены следующими категориями: студенты – 37,8 %, работающие – 54,4 %, временно безработные – 3,3 %, пенсионеры – 4,4 %. По уровню образования население разделилось классы: люди со средним основным образованием – 6,7 %, со средним – 32,2 %, со средним специальным – 17,8 %, с незаконченным высшим – 26,7 %, с высшим – 16,7 %.

Анализируя результаты проведенного нами социологического опроса, мы пришли к выводу, что, по мнению людей, наибольшее влияние на демографическую ситуацию в стране оказывают социо-экономические и социо-этические факторы. Среди этих факторов доминируют такие как: низкий уровень жизни – 36,7 %; платная медицина, образование, путевки в детские сады – 15,6 %, проблемы с жильем – 13,3 %, высокие цены – 10 %; недостаточное количество мест в детских садах, алкоголизм – по 4,4 %; дорогие детские вещи, питание и маленькие детские пособия – по 3,3 %, безработица – 2,2 %, беспризорность и плохое медицинское обслуживание – по 1,1 %. По мнению респондентов, одной из наиболее существенных причин снижения рождаемости является большое число аборт. Взгляды на данную проблему разделились: большинство мужчин считают основной предпосылкой абортов эмансипацию женщин – 14,3 % от 100, представительницы женского пола считают, что существенное количество абортов проводится по медицинским показаниям – 27,5 % от 100.

Решение демографической проблемы, по мнению респондентов, заключается в следующем: увеличение заработных плат – 34,4 %, уверенность в завтрашнем дне – 31,1 %; выплата материнского капитала не только за второго, но и за каждого последующего ребенка – 12,2 %, предоставление ипотеки молодым семьям на выгодных условиях – 10 %, повышение детских пособий – 3,3 %, увеличение мест в детских садах и улучшение медицинского обслуживания – по 2,2 %.

Учитывая результаты проведенного социологического опроса, можно сделать вывод, что люди стремятся улучшить демографическую ситуацию в стране: 70 % респондентов хотят иметь двух-трех детей, что в реальности значительно улучшило бы состояние демографии в Российской Федерации. Также из полученных результатов видно, что демографический кризис имеет социально-философскую сторону: возможно, при улучшении социо-экономического положения людей, при меньшем духовно-нравственном разложении личности человека, которое сейчас нередко наблюдается, демографический кризис был бы не так явно выражен.

Авторами статьи рассматриваются следующие варианты выхода из демографического кризиса: просветительские работы с молодежью

о прививании семейных ценностей и их роли в становлении человека как личности, пропаганда здорового образа жизни среди населения, своевременная постановка беременных на учет к акушеру-гинекологу; введение в учебных заведениях предметов, освещающих разные стороны семейной жизни и формирующих представление о семье, как о ячейке общества.

Дети – наше будущее. Так давайте же сделаем все, чтобы не погубить это будущее!

Н. В. Коноваленко, доц., ДДУУ, Донецьк
nvart07@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ ЯК САМОСТІЙНА ГАЛУЗЬ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Філософія управління – специфічна форма існування і систематизації результатів пізнавальної діяльності людини у сфері соціального управління, представлена у формі певної сукупності уявлень, понять, думок, теорій. Як науковому знанню, отриманому на основі досвіду, спостереження та аналізу абстрактних моделей, їй властиві логічна обґрунтованість, доведеність, відтворення результатів, прагнення до усунення помилок і подолання суперечностей [Знання: <http://uk.wikipedia.org/wiki/>]. Вона повинна задовольняти таким критеріям: бути істинною, підтвердженою соціальною практикою, заслуговувати на довіру як суб'єкта, так і об'єкта управління. Тому виправданим є визначення філософії управління як знання, що перебуває в стані постійної зміни, зберігає можливість для повторного використання, являє собою форму вичерпної, повної інформації, заснованої на загально управлінському досвіді, значущої для управління, підкріпленої його особистим управлінським наміром або напрямом практичної діяльності. В такому контексті під філософією управління можна розуміти узагальнену систему теоретичних поглядів, аргументованих уявлень та фундаментальних ідей, які обґрунтовують цілі та зміст управлінської діяльності в єдиному процесі культурно-історичного, матеріального і духовного розвитку суспільства та окремих його підсистем [Філософія управління : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В. Г. Кремень, С. М. Пазинич, О. С. Пономарьов. – К., 2007. – С. 132].

Філософія управління – інтелектуальна сфера, де перетинаються пізнавальні інтереси філософії і управління: Будучи складовою частиною соціальної філософії, філософія управління розглядає феномен управління як соціально-культурний спосіб регулювання взаємодії в організації, його значення для життєдіяльності суспільства, окремих соціальних груп і особистості. Звичайно, філософія управління використовує аналітичні методи дослідження розвитку соціально-економічних процесів, тісно взаємодіє з теорією управління, але залишається цілком самостійною наукою, зі своїм власним предметом, функціями та завданнями. Предметом філософії управління є вивчення методологічних, світогляд-

них, морально – етичних та ціннісних засад організаційних процесів суспільства та відносин між людьми, які виникають при здійсненні цих процесів, розробка творчих, філософських підходів до вирішенні конкретних проблем управління виробничою і невиробничою сферами діяльності людини. Закономірно, що структура філософії управління як наукової дисципліни включає наступні компоненти: онтологія управління; гносеологія управління; логіка управління; аксіологія управління; етика управління; методологія управління. Адже її завдання полягає у філософському аналізі природи, сутності і найбільш загальних закономірностей управління як специфічного суспільного феномену, його ролі і значення у соціальному прогресі та культурному розвитку.

На відміну від загальної теорії управління свій предмет філософія управління розглядає *по-філософськи*, тобто системно, комплексно, цілісно, критично, спираючись на філософські принципи та закони діалектики, застосовуючи філософський метод пізнання. Отже, виділення філософії управління у самостійну галузь людського знання означає, перш за все, подолання теоретико-методологічної невизначеності та розв'язання суперечностей управління буття.

Філософія управління проникає вглиб управлінської реальності, намагається зрозуміти її сутнісні підстави, розглядає феномен "управління" як процес та дію, без акценту на його зміст, у діалектичному взаємозв'язку і взаємозалежності з іншими видами діяльності. Мета філософії управління – виявляти внутрішні механізми суб'єкт–об'єктної взаємодії, приховані причини та можливі наслідки зміни стану об'єкту управління залежно від цільового впливу суб'єкта управління.

На основі філософського розуміння природи управління, виходячи з цілісної єдності ідеального і матеріального буття людини, стверджується, що управління настільки суб'єктивне, наскільки й об'єктивне, оскільки людина творить не тільки матеріальне, але й ідеальне: відносини, ідеї, культуру, філософію. Управляюча людина діє як творець свого світу, у тому числі і світу ідеального, ціннісного, світу знань. Отже, розуміння управління як раціонального процесу дуже умовне, бо людина часто керується більше пристрастями, ніж розумом, не знає, та й не може знати до кінця істинності своїх мотивів і вчинків. Дійсно, управління раціональне настільки, наскільки ірраціональне.

В суспільствах з різною культурою управління буде методологічно різним. Філософська категорія якості як властивість іманентно притаманна процесу управління виявляється у впливі культури певного суспільства, менталітету нації на процес управління, що категорично унеможливорює механічне перенесення управлінських здобутків, теорій і технологій західного та східного менеджменту з однієї культури в іншу.

Складність вирішення завдань, які стоять перед філософією управління як самостійною галуззю наукового знання, обумовлена й різноманітністю самого об'єкта дослідження, який характеризується безліччю варіантів якісних і змістовних відмінностей у способах реалізації, мінливістю, складністю структури і специфічною ієрархічністю. При цьому

бути господарем процесу управління означає дотримуватися певних принципів, законів, визначати норми застосування всіх видів ресурсів в управлінській і виконавській діяльності.

Таким чином, філософія управління досліджує феномен управління як специфічну і відносно самостійну частину суспільних і міжособистісних відносин людських індивідів, як цілісне, узагальнююче знання про центр, регулюючий соціальні відносини і особливий інструментарій, що впливає цілеспрямовано на дані відносини і одночасно відображає їх сутність. Це знання, будучи перспективним, активним, пояснювальним, інструментальним і творчим, є, за думкою Ю. М. Осипова, "мудрим знанням" [Осипов Ю. М. Время философии хозяйства. – М., 2003. – С. 23]. Справжня мудрість стає надбанням сучасного керівника, якщо він має упевнене розуміння предмету філософії управління та оптимально використовує знання даної наукової дисципліни для розробки нових технологій управління організацією, прогнозування поведінки об'єктів управління, удосконалення різноманітних складових їх професійної діяльності, успішного досягнення поставленої управлінської мети.

В. М. Корабльова, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЯ У СТРУКТУРАХ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

У сучасній філософії, напевно, немає понять, які вживалися б частіше, ніж поняття "реальність" із rozmaїтими атрибутами (фізична, соціальна, віртуальна тощо). У той же час, немає і більш неясних, багатозначних і важкооесплікованих концептів, ніж вищезазначені. Їхній зміст формується одночасно й у просторі строгої теоретичної думки, і в світі повсякденного здорового глузду. А значить, вони рівною мірою несуть на собі відбиток філософської інтуїції, наукової аналітики та повсякденного практичного смислотворення. Здійснений у ХХ столітті феноменологічний поворот філософії від теоретичних конструкцій до донаукового життєвого світу, природної установки і проблеми сигніфікації у сфері соціального пізнання по-новому висвітлив специфіку соціальної онтології, показавши "непрозорість" смислової, а, отже, і сутнісної подібності соціальної реальності до реальності як такої.

У класичній теорії суспільства головною відмінністю соціальної реальності від фізичної, біологічної та інших є повна відсутність у її структурі об'єктів із граничним онтологічним статусом. Усі її частини (структури, інститути, процеси) позбавлені речових характеристик, не існують у фізичному просторі та часі. Соціальна реальність надбудовується над фізичною, котра складає основу її онтології. Сучасне теоретизування нівелює розрізнення Універсуму й Соціуму, показуючи, що соціальна реальність об'єктивується, а фізична реальність соціалізується. Соціальна реальність постає граничною або первинною реальністю щодо всіх інших реальностей, в тому числі й щодо реальностей, пов'язаних з індивідуальним людським буттям.

Символічність значень, які виробляються спільно і стоять над індивідом, відзначена у програмній роботі П. Бергера і Т. Лукмана "Соціальне конструювання реальності" (1966 р.). Спільнота визначається ними як соціальне оточення, яке індивід сам створює, вносячи в нього зовнішні цінності та значення, яких згодом і дотримується. "Реальність" визначається як "якість, властива феноменам, мати буття, незалежне від нашої волі і бажання", а "знання" визначається як "упевненість у тому, що феномени є реальними і мають специфічні характеристики" [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Руткевич. – М., 1995. – С. 9]. Для пояснення механізмів *створення й відтворення соціальної реальності* П. Бергер і Т. Лукман описують процеси *седиментації, габітуалізації і реіфікації*. Суспільство постає перед теоретиками як діалектичний процес, що включає в себе три моменти: екстерналізацію; об'єктивацію; інтерналізацію. Екстерналізація, тобто здійснення певних дій, продукування значень яких відбувається всередині свідомості та волі, у світі суб'єкта, переходить в об'єктивацію, що створює інтерсуб'єктивний світ значень. Ми продукуємо значення, показуємо їх іншим членам спільноти, визнаємо чи не визнаємо значення, віднайдені іншими. В остаточному підсумку формується символічний універсум, який є своєрідною конвенцією. Результат конвенції і стає об'єктом інтерналізації. Її "підписання" не є одномоментним актом, це розтягнутий у часі й розосереджений у просторі комунікативний процес. У результаті даного процесу і формується інтерсуб'єктивний світ значень. Порушуючи дану конвенцію, тобто заперечуючи значення, ми не тільки ризикуємо зазнати розмаїтих соціальних покарань, але і руйнуємо можливість продуктивної взаємодії з людьми, які раніше взаємодіяли з нами на основі взаємного прийняття символічного універсуму.

Численні закиди до прибічників соціального конструктивізму зазвичай апелюють до повсякденного досвіду і здорового глузду. Якщо соціальна реальність є штучною та (інтер)суб'єктивною за своїм походженням, чому на практиці вона проявляє себе як об'єктивне інерційне утворення, яке не підвладне нашій волі; на чому ґрунтується її стабільність і дієвість? Соціальні феноменологи пояснюють це через процеси реіфікації та легітимації. Під реіфікацією розуміється процес сприйняття людських феноменів в якості речей, тобто в нелюдських і, можливо, в надлюдських термінах. Процес реіфікації породжує перевертання у свідомості дійсного взаємозв'язку людини і соціального світу. Людина перетворюється (у власному уявленні) з творця соціуму на його продукт, а "об'єктивний світ перестає сприйматися як людське підприємство і за ним закріплюється якість нелюдської, дегуманізованої та інертної фактичності" [Там же. – С. 141]. Такий сконструйований соціальний світ все ще не виглядає досить стабільним. Процеси габітуалізації, седиментації і реіфікації не призводять до створення вічних і незмінних сутностей. Раз знайдені і навіть закріплені в традиції значення ролей та інститутів можуть піддаватися критиці й ставитися під сумнів. І тут, вважають П. Бергер і Т. Лукман, для стабілізації вже наявних об'єктивацій необ-

хідні нові засоби – смислова об'єктивація "другого порядку", тобто легітимація. Вона створює нові значення, функції яких зовсім інші, ніж функції ролей та інститутів. Ці нові значення повинні забезпечувати інтеграцію значень об'єктів "першого порядку" в символічний універсум. Завдяки символічному універсуму і суспільство, й історія, і окремі соціальні інститути, і конкретні події знаходять сенс. Далі П. Бергер і Т. Лукман розглядають впорядковуючу функцію символічного універсуму у світлі необхідності стримувати постійний тиск хаосу на впорядковану соціальну реальність. Адже кожному інституціональному ладові постійно загрожують реальності, позбавлені сенсу в термінах даних порядків.

Особлива роль в окреслених процесах належить *ідеології як інструментові реіфікації соціальної реальності та легітимації існуючого ладу*. Подібне витлумачення ідеології дозволяє очистити даний концепт від політичних конотацій і ввести його у площину соціальної онтології. Це, у свою чергу, знімає теоретичне протиріччя між "негативними" й "позитивними" концепціями ідеології, адже пропонується концепт ідеології є евристичним для прояснення різноманітних соціальних процесів: будучи механізмом "перевертання перевернутого" (таке розуміння представлене в ранніх роботах К. Маркса), залежно від соціальної кон'юнктури, ідеологія може змінювати баланси владних відносин (у дусі марксизму), сприяти суспільній інтеграції (П. Рікер), маскувати відсутність референ- та реального (С. Жижек) та задавати моделі інтерпретації (К. Гірц). Механізм дії ідеології полягає в *селекції* соціальних цінностей, їхньому ранжуванні й редукції та наступній *генералізації* відібраних цінностей, довкола яких і створюється соціальний консенсус різного рівня загальності.

Д. В. Коханенко, студ., КНУТШ, Київ
gorchic0@mail.ru

ФЕНОМЕН АНОНІМНОЇ СПОВІДІ ON-LINE ЯК ПОШУКИ БЕЗПЕЧНОГО САМОСТВЕРДЖЕННЯ ЗАВДЯКИ ІНТЕРАКТИВНИМ СПІЛЬНОТАМ

В сучасних умовах інформаційного суспільства все більшого поширення і популярності набувають інтернет-клуби та угруповання, метою котрих є анонімна сповідь і реакція інших членів групи на неї. Причини масового захоплення подібними історіями можна пояснити, виходячи з положення про те, що будь-яка інтернет-спільнота передусім є все ж спільністю, групою, новим підвидом натовпу. Задля підтвердження цього положення, варто звернутися до класичних робіт соціальних філософів, і розібрати тонкощі та особливості такого нового типу натовпу, а вже потім – причини і специфіку як анонімної сповіді, так і реакційного читання та коментування.

Внаслідок поширення класичних праць з тематикою натовпу, де наше положення в суспільстві протиставлялось особистісному розвитку (Московичи, Іноземцев, Ортега-і-Гассет і т. д.), зрозуміло, що сучасна

спільнота переосмислила такий стан речей. Виходячи з положення Е. Фромма, особистості притаманні два конфліктуючих прагнення – до індивідуалізації, і, водночас, до соціалізації. І, певна річ, одразу стало помітно, що соціалізація ХХ ст. "перекриває", "давить" нашу іншу основну потребу, при чому спроби бунту нічого не вирішують – повалений режим одразу ж зміниться іншим. Як наслідок – в ХХІ ст. з'являється інтернет-спільнота анонімів як компроміс – це безпечно, комфортно, і, не порушуючи суспільних законів, є можливість проявляти свою особисту думку. З іншого боку, в процесі осмислення інтелектуальної спадщини ХХ ст., сучасна людина знає про психологічні особливості як себе, так і соціуму в цілому, і намагається бути передусім особистістю, – доходячи до того, що маємо нині "натовп тих, хто намагається вирватися з натовпу". За таких умов, досить логічним є переверот свідомості, хід від протилежного – від кіча особистості до суспільства анонімів. На підтвердження варто згадати основні риси натовпу за Лебоном, як то відчуття колективного переживання, підвищена здатність до образного сприйняття, потреба в лідері, часта зміна поглядів, тощо – і співставити з сучасними інтернет-спільнотами, щоб зрозуміти очевидну схожість. Або ще наведемо такі характеристики натовпу, як об'єднання навколо актуального для всіх членів групи питання при зовнішній неорганізованості, крайня емоційність і єдинодушність поглядів, – все це наочно доводить, що інтернет-спільноти є інноваційним відгалудженням класичного поняття натовпу. Тож ХХІ століття можна назвати добою вебіграції – еміграції натовпу в віртуальний простір.

Показовою рисою сучасного інтернет-простору є угруповання коментаторів навколо конкретної історії з життя певного аноніму. Тому варто розібрати мотиви і специфіку поведінки як перших, так і других. Перша причина такого нового виду сповіді – спроба відійти від типового раціонально-калькуляційного мислення до мислення осмислюючого (за Гайдеггером). Друга – уникнення будь-якої відповідальності за свій вчинок внаслідок анонімності, та водночас відчуття значущості, – ситуацію читає та обговорює значна кількість людей, але претензій конкретній особистості-діячу не висувається. Третя причина – анонімність дозволяє позбутися стереотипного мислення, адже за таких умов ніхто не знає, що саме характерно для вашого віку, статі чи професії. І остання важлива причина анонімної сповіді – це намагання позбавитись від самотності (за М. Бубером чи М. Бердяєвим), що не може долатися відношенням "Я-неЯ", а потребує зустрічі з "Ти", тобто з іншими "Я", які б визнали вашу значущість в світі, і тим самим утвердили ваше існування в суспільстві.

Що ж стосовно схильності до читання та коментування чужих історій, не розкриваючи своєї, тут ситуація складніша і потребує детальнішого розгляду. По-перше, внаслідок згадуваної вже схильності натовпу до образного мислення і такої риси, як швидка "заражуваність" натовпу емоціями, – стає зрозумілою увага до чужих ситуацій з життя, – з одного боку, легко уявити себе на місці аноніма, з іншого, – внаслідок емоційного резонансу від прочитання подібних історій і "зараження" ними, читач отримує потрясіння, заряд енергії і настрою, плюс порівняння ситуації з

власними та чужими історіями. По-друге, оскільки в будь-якому натовпі відсутня критична оцінка себе, на фоні чужих "гріхів" і коментарів, особистість відчуває себе значно кращою, моральнішою та духовнішою, ніж зазвичай. Пробуджується вічне притиставлення "Ми" і "Вони", і, незалежно від обраного "фронту", людина відчуває себе важливою ланкою групи. По-третє, згадуючи особливості самосприйняття індивіда в натовпі, (анонімність, інстинктивність, безсвідомість – за Г. Лебоном), інтернет-натовп відрізняється тим, що анонімність (а отже, – незалежність від ролі в соціумі) зберігається і превалює, в той час як суб'єкт не втрачає здатність контролю і самостійного мислення, адже в реальному просторі він не в натовпі, а наодинці з комп'ютером. І останній важливий момент – за допомогою чужих історій, читач теж самостверджується. Звернімося з цим до екзистенціалістів (Сартр, Ясперс, Бердяєв і т. д.) – самоствердження, пізнання власного "Я" відбувається лише в моменти рефлексії над думками та подіями (власними чи анонімними, котрі "приміряються" на себе ж). І наша свідомість прагне перетворити будь-який культурний досвід в досвід внутрішній, через категоричний імператив самостановлення "я можу/не можу". Саме через цю призму ми й формуємо наш образ власного Я, і наші вчинки в процесі зіткнення зі світом потребують ствердження і прийняття в культурі та суспільстві, – нехай навіть в суспільстві невеликої інтернет-групи.

Таким чином, проаналізувавши особливості, специфіку і наслідки феномену сповідальності в інтернет-спільнотах, можемо зауважити, що в таких групах знайшло відображення основне прагнення нашої доби – самоствердитися, не боячись при цьому осуду чи зневаги, а в умовах щоденної гонитви за оригінальністю та лідерством, анонімність є ідеальним вибором втечі до саморозуміння, тож можна прогнозувати подальше зростання популярності подібних інтернет-натовпів.

***Н. С. Кочилкова, канд. філос. наук, ст. викл.,
ХНУ імені В. Н. Каразіна, Харків
natako4@yandex.ru***

БЕЗПЕКА ТЕРИТОРІАЛЬНИХ КОРДОНІВ ДЕРЖАВИ У ПОРУБІЖНОМУ ВИМІРІ

Порубіжжя є не тільки соціальним, але й політичним конструктом, що допомагає національним державам та її громадянам визначати рубежі для людей, товарів та послуг. Завдяки цьому створюється можливість отримати доступ до національної території, кордони якої володіють багатьма стратегічними функціями. Функції порубіжних ліній достатньо урізноманітненні: між певними зонами вони можуть бути пом'якшеними або напруженими. Це зумовлюється економічним співробітництвом, що створює необхідність спростити жорсткість кордону, або навпаки воєнними протистояннями, що спричинює посилення контролю перетину тих чи інших територіальних кордонів. Це створює достатньо вагомі труднощі для тих людей або соціальних груп, що проживають у порубіжних регіонах.

У зв'язку з цим таке явища, як безпека території, державна сила, людські вчинки та інші культурні, соціальні, політичні процеси, є глибоко контекстуальними. Оскільки порубіжжя завжди деь розміщене та розвивається контекстуально, воно вимагає більш широкого соціального простору. Кордон не є простою лінією у "порубіжному регіоні", тому йому відводиться належне місце у широких соціально-політичних практиках та дискурсах. Володіючи соціальною силою, кордони маніфестують себе не тільки у політиці, але й в економіці, культурі, освіті, соціалізації та управлінні. Таким чином, рубежі є частиною як матеріальної, так і дискурсивної практики-процесу, завдяки чому вони створюються та відтворюються у територіальностях (territorialities) спільнот, що, у свою чергу, ставить державність у критичну позицію.

Порубіжжя контекстуалізується змінами у самій природі кордону, який перестає бути лише географічним утворенням, що відтворює окреслені на картах території. У зв'язку з цим сучасне суспільство є таким, де простір місця (нація-держава із закріпленими кордонами та територією) замінюється на простір потоків. Визнання нових нематеріальних кордонів, ніби, показує нам, яким чином відбувається вимальовування у соціальному просторі ліній, завдяки яким зникають географічні кордони-бар'єри між "нами" та "ними" у повсякденному житті. Все призводить до системного "перетягування канатів" культурних, економічних та воєнних взаємодій у процесі структурування порубіжних зон.

Політична мапа більше не сприймається такою реальністю, що не піддається змін, тому що саме динаміка порубіжжя задає тон усім подіям, що відбуваються у зонах порубіжної інтеракції. Це свідчить про те, що порубіжжя стає зоною обміну, зв'язків та проблем безпеки. Таким чином, вразливість територіальних кордонів тісно пов'язана із загрозою втратити контроль над легітимними кордонами, про що активно засвідчує курдська проблема у регіонах Туреччини та Сирії. Легітимність кордону стає "порубіжною маскою", яку носять держави для того, щоб продемонструвати свою позицію щодо повного заперечення існування курдської проблеми у регіоні, але оскільки порубіжжя є конструкцією реальності та правди у певному контексті, тому те, що може вважатися безпечним і легітимним для одних, буде сприйматися у протилежному значенні іншими.

Аналіз кордонів курдського порубіжжя показує, що кордони є достатньо амбівалентними об'єктами дослідження. Практичним прикладом боротьби за порубіжжя та його безпеку можна вважати наявність в Іракському Курдистані такого феномену, як пешмерга Рەڤهه ("ті, що дивляться у вічі смерті"). Дані бойові курдські підрозділи, що існують з 1890 року, стали рівноправною частиною іракських воєнних підрозділів. Важливим для регіону є їх підпорядкування Міністерству зі справ пешмерга із курдським керівництвом на чолі. Між тим на даний момент гостра порубіжна ситуація, в якій опинився увесь курдський регіон, вимагає рішучих дій з боку як курдських політичних партій, так і їх воєнних і партизанських підрозділів. З одного боку мова йде про необхідність захисту іраксько-сирійських кордонів з боку держави Ірак, а з іншого – сирійсько-турецького порубіжжя, що по суті є порубіжжям курдським. Відповідно,

на сили пешмерга накладається подвійна місія: підтримати мир та стабільність в Іракській державі та / або сприяти сепаратизмові курдів у зоні сирійсько-турецького порубіжжя. Так чи інакше, держави, до складу яких входить курдське порубіжжя, мають враховувати цей вагомий та впливовий чинник у регіоні. Окрім того, в середині самої держави Ірак створення курдистанським урядом окремого силового підрозділу "Діж-ла", що базується у спірних районах Кіркуку, Діяла та Саллахадіну сприймається Багдадом достатньо обережно та стурбовано.

Очевидно, що утвердження єдиної нації у таких складних регіонах, як курдське порубіжжя є вирішальним у розв'язанні багатьох геополітичних проблем, про які мовчать, оскільки жодна з країн не здатна взяти на себе відповідальність. Усвідомлення цього має бути центральним для тих, хто намагається слідувати західним взірцям у питаннях нації та державотворення в регіонах Ісламського Сходу. Оскільки кордони є інструментом державної політики, територіального контролю, маркерами ідентичності так само, як і дискурси, що виявляють їх у законодавстві, дипломатії, академічній мові, кордони не можуть вважатися такими, що не потребують доказів, так ніби вони є елементами з однією сутністю, функцією та траєкторією. Також не слід розуміти їх як такі, що мають універсальну, незалежну владу. Вони є соціальними та політичними конструктами, котрі встановлені для маніфестації владних відносин та соціального поділу праці. Дискурси щодо зникнення кордонів та держав ілюстровані певною відсутністю рівноваги у появі нової риторики, що має свій, специфічний геополітичний контекст. Важливо зрозуміти, що такі ідеї стосовно кордонів, як їх "зникнення", самі по собі є продуктами суперечливих дискурсів.

Вище означені виклики дають можливість переосмислити та переглянути простір навколо національної території, а, отже, зрозуміти важливість створення, перекреслення та творчого руйнування укладених кордонів і культурних меж. Можна прослідкувати зв'язок у вигляді ланцюга між соціальним конституюванням порубіжних країн, фізичним маніфестуванням кордонів, а також зведенням у єдине ціле процесів, котрі отримують довершеність у політичних дискурсах, завдяки яким кордони набувають легітимності. Це засвідчує те, що напруга між зростанням "протиріч" у порубіжжі та формалізацією у вигляді протоколів розповсюджені форми просторової інтеракції, і, як наслідок, появою серед західних країн відчуття "небезпеки" та "ризик" відносно так званих нових незахідних країн, є природною.

**О. В. Краснокутський, канд. філос. наук, доц.,
докторант, ЗНУ, Запоріжжя
krasnokutskij@rambler.ru**

ГЕНЕЗА ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ ЗА ЧАСІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ

Започаткувавши в епоху Стародавнього світу латентний період осмислення проблеми формування ідеології державотворення, державотворча думка людства продовжує осягнення даної проблеми в часи Се-

редньовіччя та Відродження. Тут виокремлюються два напрямки аналізу держави й державотворення: релігійний (А. Августин, Т. Аквінський), реалістичний (Ж. Боден, Н. Макіавеллі). Хронологічно першим розвивається релігійний напрямок.

Продовжуючи ідеї Платона, А. Августин трактує виникнення державності як зумовлений волею Бога-творця природно-історичний процес і розрізняє два протилежних різновиди державної спільності: світський – "град земний" і духовний – "град божий". Водночас, розуміючи необхідність підведення теоретичної бази під реальний процес творення сучасної йому держави, мислитель говорить, що вказані різновиди, як правило, не втілюються в земних умовах у чистому вигляді. Він визнає насильство, у першу чергу державне, незмінним супутником людської цивілізації, яке існує завдяки гріховній природі людини. У зв'язку з цим, хоча державна влада і є "велика розбійницька шайка", вона розглядається як необхідний елемент державного утворення. При чому, як і стародавні філософи, мету державно-владної діяльності мислитель вбачає передусім у досягненні загального блага. Поряд із виокремленням складових держави робиться висновок про необхідність існування чіткої ієрархії в системі державно-політичного буття.

Інший представник релігійних державотворчих поглядів Т. Аквінський продовжив започатковану А. Августином традицію підведення теоретичної основи під розбудову тогочасної феодальної держави. Спираючись на пізнього Аристотеля, він канонізує християнське розуміння співвідношення ідеального й матеріального, у тому числі у сфері державно-політичної буттєвості, як співвідношення первинного "принципу форми" з "принципом матерії". Відповідно до цього держава у теоретичних моделях мислителя постає як задана Богом ієрархічна цілісність, де піддані повинні підкорюватися правителям, державним керманичам, а останні – керувати діями людей й спрямовувати їх до загального блага. У зв'язку з цим філософ розглядає сутність влади в державі як встановлений Богом порядок відносин панування й підпорядкування, в яких воля правителів приводить до руху підлеглих. Походження держави і її влади мислитель пов'язує з природною необхідністю людей жити разом, наголошуючи на тому, що первинним джерелом цієї влади виступає політичне співтовариство, народ. Зауважуючи, що остання тяжіє до моделювання й утворення неправильних державних форм, філософ генерує ідею верховенства у державно-політичній життєдіяльності церковної влади над державною. До того ж пропонується найкраща модель державно-владної діяльності, заснована на мудрості правителя, – королівська влада, основна мета якої зводиться до створення й будівництва держави загального блага (монархії).

На противагу вищевказаним думкам, у творах Н. Макіавеллі відбувається спроба концептуального аналізу держави й державно-політичної сфери, а остання осмислюється як автономна площина діяльнісного явища. У концептах мислителя державно-політична діяльність постає як втілення вільної людської волі в рамках необхідності ("фортуни"), й ви-

значає її не Бог чи мораль, а практика, природні закони життя й людська психологія. Відповідно до цього історичний розвиток державності зображується як підпорядкований "фортуні" вічний кругообіг подій: зародження держав, досягнення ними апогею могутності, й, природно, їхній занепад. Держава визнається філософом найвищим проявом людського духу, а служіння державі, співучасть у її творенні, – метою, сенсом і щастям людського життя. Політичним ідеалом для мислителя була Римська республіка, в якій він вбачав реальне втілення ідеї сильної держави, що вміла зберігати свій державотворчий тренд, внутрішній порядок і розповсюджувати вплив на інші країни. Республіка, згідно з його світоглядом, – найкраща державна форма, оскільки кожного робить відповідальним за долю держави, процес її створення й перебудови. Виходячи з цього, письменник приступає до вельми нелегокої, але ж посильної як для нього справи: "...береться обговорювати й направляти дії государів" [Макиавеллі Н. Государь. – М., 1990. – С. 3]. Так народжується славнозвісна праця "Володар" ("Государ"), що виступає свого роду ідейним порадиником можновладцю, яким той може керуватися під час здійснення державного будівництва. У ній автор описує способи, моделі створення сильної держави в умовах, коли народні маси не мають розвинутих громадянських чеснот. Щоправда, Макиавеллі вважав, що будь-які засоби можна використовувати для досягнення певних державно-політичних цілей. Так, володар може нехтувати нормами моралі, бути поза зоною їх дії, якщо його діяння обумовлені турботою про процвітання й могутність його держави.

На думку Ж. Бодена, держава, основу якої, складає сім'я, являє собою кровноспоріднену господарську співдружність, що формується незалежно від волі людини під впливом природного середовища. Цим обумовлюється характер того або іншого народу, що мешкає на території певної країни, притаманні йому риси. Зрозуміло, що й тип державного утворення складається, залежно від тих чи інших кліматичних умов. На відміну від природи, у сфері державно-політичної життєдіяльності відбувається прогрес, у ході якого й постає держава організація. Влада в ній – це загальна ознака соціального спілкування, яка полягає в пануванні одних і підпорядкуванні інших у межах державно-політичної буття. Виходячи з цього, філософ уперше формулює основну ознаку державної влади – її суверенітет як єдність, абсолютизм, незмінність і необмеженість влади держави. Реальним суверенітетом, за твердженням філософа, володіє лише абсолютна монархічна влада, що створює монархію, яка, на відміну від демократії та аристократії, ідеальним чином пристосована до панування найкращих членів суспільства для розбудови держави, її зміцнення та благополуччя. Розуміючи, що абсолютна монархія може породити тиранію, Боден висуває ідею дотримання монархом принципів права.

Отже, за часів Середньовіччя та Відродження продовжується латентний період осмислення проблеми формування ідеології державотворення, тривають духовні потуги осягнення державотворчого сутнісного аспекту останньої й, відповідно, створюються самобутні державотворчі

концепції. У вказані часи розвиток держави й хід державотворчих процесів, на відміну від попереднього історичного етапу, трактується переважно як рух по висхідній лінії. Якщо на початку Середньовіччя панують релігійні погляди як на державу, так і на процес її розбудови, то в епоху Відродження державна організація, її творення отримують тенденцію реалістичного осмислення.

И. Б. Кузнецова, асп., НИУ "ВШЭ", Москва
kyznetcova_inga@mail.ru

СООТНОШЕНИЕ ИНТЕРЕСОВ ГОСУДАРСТВА И СЕМЬИ В СВЕТЕ ДИСКУССИИ ОБ ОБЩНОСТИ ЖЕН: ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Помимо существовавших в античности законов и обычаев, представление о семейных отношениях дает нам также античная философская и политическая мысль. Иллюстрацией отношения древних мыслителей к вопросам брака и семьи может служить дискуссия об общности жен и о пользе подобного устройства для государства, возникавшая на страницах произведений Платона и Аристотеля. Платон аргументирует необходимость общности жен тем, что это наилучшим образом способствует единству государства. Ему противостоит Аристотель, который считает, что данное государственное устройство будет способствовать разобщению государства: "К тому, что составляет предмет владения очень большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого" [*Аристотель*. Политика. – 1261б]. Общность жен и детей, согласно философу, приведет к обесцениванию семьи: "У каждого гражданина будет тысяча сыновей, и они будут считаться сыновьями, и будут сыновьями не каждого в отдельности, но любой в одинаковой степени будет сыном любого, так что все одинаково будут пренебрегать отцами" [Там же. – 1261а].

При анализе текстов нами были выявлены посылки, из которых исходили как сторонники, так и противники общности жен. Общая идея, лежавшая в основе аргументации авторов, заключается в том, что гражданин является собственностью государства, поэтому его поведение в сфере деторождения с необходимостью должно соответствовать целям процветания государства. Данный ракурс дискуссии об общности жен довольно гармонично подводит нас к вопросу о соотношении семьи и государства. Платон и Аристотель в своих суждениях сходятся во мнении, что интересы государства первичны по отношению к интересам семьи. Платон, обозначая цель брака, пишет: "Относительно всякого брака пусть соблюдается одно предписание: каждый человек должен заключать брак, полезный для государства, а не только очень приятный ему самому" [*Платон*. Законы // Государство. Законы. Политик. – М.,

1998. – С. 773]. У Аристотеля дання думка виражена в більш м'якій формі, але, тим не менше, він також говорить про підпорядкованість інтересів індивіда і родини державі: "Так як всяка родина складає частину держави, а всі вказані вище люди являються частинами родини і, так як добродетелі окремих частин повинні відповідати добродетелям цілого, то необхідно і виховання дітей і жінок поставити в відповідуючий відношення до державному ладу" [Аристотель. Політика. – 1260б].

Таким чином, роздумуючи в термінах сучасної демографічної політики, ми можемо зробити висновок, що питання співвідношення родини і держави розглянуті нами античні автори намагалися досягти однакової мети, але розійшлися в думках щодо засад державної політики. Ілюстрацією даного положення слугує оцінка Аристотелем причин вимирання Спарти. Згідно філософа, державні порядки, установлені Лікургом (спільність жінок, спільні заняття гімнастикою, втручання жінок в державні справи) привели до такого розв'язання жінок, що, коли "Лікур, по традиції, спробував поширити свої закони і на жінок, вони стали протидіяти, так що йому довелося відступити" [Там же. – 1269б]. Отже, при обговоренні питання про спільність жінок, античні автори мали своєю головною метою досягнення такого державного ладу, при якому громадяни зможуть виробляти найкраще потомство для держави відповідно до її потреб. З аналізованого матеріалу видно, наскільки сильно хвилювали законодавців і мислителів питання родини і яка важлива роль їм відводилася в справі встановлення найкращого державного ладу.

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

ГОМОГЕНІЗАЦІЯ НОВОГО КЛАСОВОГО СУБ'ЄКТА В КОНЦЕПЦІЇ РЕПРОЛЕТАРИЗАЦІЇ К.-Х. РОТА

Класовий аналіз у кінці ХХ століття почав повертати втрачені раніше позиції. Глобалізація та пов'язані з нею затяжні світові економічні кризи не просто створили попит на ліві ідеї, а й висунули до них нові вимоги: якщо досі класові відносини вивчалися стосовно до кожного окремого суспільства, то тепер постало питання про їх розгляд у наднаціональній площині. Німецький соціальний філософ лівого спрямування Карл-Хайнц Рот, автор праці "Повернення пролетаріату" (1994), вважає, що у всьому капіталістичному світі здійснюється "репролетаризація". Під "пролетарем" він розуміє не просто пересічного найманого робітника, позбавленого влади і власності, але саме такого найманого робітника, яким він був у ХІХ столітті до введення різноманітних соціальних гарантій – робітника, відданого у повну і нічим не обмежену владу господаря. Таких "класичних" пролетарів, таких відторгнутих стає все більше у су-

часному капіталістичному суспільстві, якщо брати до уваги робітників-мігрантів [Рот К.-Х. Всемирный кризис? Всемирная пролетаризация? // Социальная революция: <http://revsoc.org/archives/1285>].

Рот обґрунтовує ідею репролетаризації, відмовляючись від деяких базових положень теорії класоутворення К. Маркса. Це передусім стосується положення про авангардну роль промислового пролетаріату в соціалістичних перетвореннях, яка впливала із класичної моделі капіталістичного накопичення. Новаторство концепції К.-Х. Рота полягає у розширенні структури традиційного класового суб'єкта, яка виводиться із структурних змін у процесі організації виробництва. Новий тип *неконцентрованого накопичення капіталу* та пов'язаного з ним надто *екстерналізуючого типу витрат*, пояснює філософ, заперечує принцип припущення про те, що потреби виробництва в робочій силі будуть зменшуватися. "У той час як капітал розкладається на все більш дрібні і пов'язані між собою у мережі виробничі одиниці (...), суспільство, в якому відбуваються ці процеси, не "виходить із праці", а здійснює розвиток, при якому повернення до "повної зайнятості" набуває все більш пауперизованих рис у порівнянні зі зруйнованою системою кейнсіанського регулювання" [Рот К.-Х. Новые классовые отношения и перспективы левых: <http://www.aitrus.info/node/1071>]. Мова йде про те, що фактично зникають лише попередні, соціально гарантовані, нормальні трудові відносини, у той час як попит на негарантовані, низькооплачувані, короткотривалі контракти стрімко зростає за одночасної ліквідації офіційно регульованого безробіття. Аналіз цих процесів підштовхує Рота до висновку про необхідність надання особливого характеру резервній армії, що випливає із її особливого статусу основного засобу капіталістичного примусу.

Визначальною рисою нового класового суб'єкта Рот вважає структурну, соціально-економічну та територіальну гомогенізацію. У середовищі цього гомогенізованого розмаїття сучасних промислових робітників, тимчасово зайнятих, безробітних, самозайнятих робітників, поденників і безземельних селян більше не може бути "привілейованої фракції". Головне організаційне завдання полягає в тому, щоб звести до купи всі сектори нового "пролетарського архіпелагу", бо глобалізований капітал може бути атакованим і зруйнованим лише у процесі створення глобальної мережі всіх місцевих ініціатив супротиву. Серед основних форм боротьби "пролетарського архіпелагу" найбільш чітко проявили себе наступні: на периферії, в аграрно-капіталістичних зонах напівпериферії і в східно-європейських областях депресії, ті, хто обробляють землю, прагнуть повернути її назад в общинну власність, борючись за аграрну реформу без усяких компенсацій; у метрополії, "якщо сам капітал робить трудові стосунки більш "рухливими" і нерегульованими, то йому повсюдно слід протиставити закорінений в общині "синдикалізм соціального руху" тимчасово і неповністю зайнятих та безробітних з метою досягти рівної оплати за рівну працю, яка не повинна опускатися нижче певної мінімальної межі ні в одній із точок децентралізованої мережі виробництва доданої вартості" [Там же]. Рот вважає, що за нових умов

робітники не повинні боротися за утвердження та відновлення інтеграційних механізмів соціального захисту. Він виступає прихильником самоуправління прямої пролетарської демократії, яка виступить у якості "контр-влади" до існуючих державних інститутів. Основна загроза існування самоорганізованим об'єднанням полягає в тому, щоб їх не використали зовнішні по відношенню до класу сили, як це сталося з Радами.

Сучасний німецький соціальний філософ стверджує, що з точки зору об'єктивного класоутворення склалися всі передумови для нової самоорганізації боротьби пролетаріату у світовому масштабі. Однак було б неправильним просто вірити у стихійний розвиток самоорганізованих суспільних ініціатив, не висуваючи при цьому програмних положень, які б сприяли перетворенню зростаючого гніву проти антигуманних і руйнівних для суспільства наслідків нового режиму накопичення у нову емансипаційну стратегію. Однак не дивлячись на організаційно-політичні недоліки, новий класовий суб'єкт в останні десятиліття проступає все чіткіше. Ведучи мову про гомогенізацію класу, Рот намагається знайти протиотруту капіталістичному режиму, який в гонитві за накопиченням руйнує цілі суспільства, створює авторитарні системи політичного панування, заколисує соціальні конфлікти ерзац-реальністю капіталізму ЗМІ, знову звертається до расизму як до важеля розколу класу. Німецький неомарксист висловлює обережний оптимізм стосовно того, що активісти нинішніх глобальних низових конфліктів здобудуть стратегічне мислення і історично усвідомлену дієздатність. Теоретичним підґрунтям такого мислення мають стати не детально розроблені утопічні проекти майбутнього, а лише загальні визначення капіталізму та соціалізму, з особливим наголосом на відкритому характері обох систем. Концепція репролетаризації К.-Х. Рота має значний пояснювальний потенціал щодо розвитку сучасних класових конфліктів та відкриває нові можливості для аналізу радянської історії.

Є. В. Левченко, канд. філос. наук, КНУТШ,

Т. В. Мач, інспектор, КНУ, Кривий Ріг

levchenyuk@mail.ru, sos251186@yandex.ru

МЕНТАЛЬНІСТЬ ЯК ІДЕОЛОГІЧНА ОСНОВА ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

При інтенсивному розгортанні глобалізаційних процесів, мабуть, не має найбільш поширеного терміну ніж ментальність та ідентичність. Не дивлячись на усталеність даних термінів, плин часу вносить в їх розуміння досить суттєві корективи. Так ментальність традиційно визначають як "характеристику специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного життя то чи іншого народу, нації, соціальних суб'єктів, що уособлюються певними соціокультурними феноменами" [Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К., 2002]. Іншими словами, змістом ментальності є усталенні, архетипічні уявлен-

ня, які реалізуються в історичному досвіді, є основою стереотипної поведінки та емоційних реакцій. Тобто це ті нормативні життєві орієнтири, які забезпечують існування і відтворення етнопсихологічної та соціокультурної специфіки як особистості, так і конкретного суспільства, нації, цивілізації. Отже, ментальність визначає зміст духовного життя суб'єктів соціальної дій, що визначає й обумовлює їх розвиток.

Що ж до поняття ідентичності, то буквально в перекладі з латини даний термін означає – те саме, тобто те, що є тотожним. В літературі присутня досить велика кількість класифікацій ідентичностей. Зокрема існує такий поділ: по-перше, сталі утворення; по-друге, події; по-третє, процеси. Проблемами національної, культурної, етнічної ідентичності набуває актуалізації окреслення змісту даного поняття, при інтенсивному розгортанні глобалізаційних процесів, особливо наприкінці ХХ – початку ХХІ століття. Коли виникає питання про власну самотність та відмінності, які характерні для кожного народу, нації, цивілізації. В різних філософських течіях і концепціях приділена увага різноманітним аспектам ідентичностей. Так зокрема в концепції А. Шопенгауера акцентується увага на особистісних властивостях. У С. К'єркегора акцент ставиться на тому, що ідентичність є якістю людини, яка постає свободою істотою. Актуальною для сьогодення, на нашу думку, є точка зору Ф. Ніцше. За Ф. Ніцше, кожна людина постає унікальною і неповторною, саме це і є основою ідентичності, як необхідного засобу виявлення, реалізації цієї унікальності і неповторності. Також однією із основоположних проблем ідентичності набуває у філософській концепції Е. Фромма. зокрема при дослідженні взаємовідносин людини і суспільства. Е. Фромм зосередив увагу на діалектичному взаємозв'язку індивідуального та загального у людській природі. Ідентичність особистості є ні чим іншим, як результат індивідуалізації людини, яка постає наслідком виокремлення людини із природи. Ще однією, на наш погляд, актуальною концепцією щодо дослідження ідентичності є точка зору британського соціолога Е. Гідденса. На його думку, ідентичність не є лише психологічною проблемою, а вона, перш за все, постає найважливішою проблемою сучасного світу та історії. У своїй праці "Модерн та самоідентичність" автор визначає ідентичність як явище сучасною культури і моментом проблематизації даного аспекту життєдіяльності як окремо взятої особистості, так і суспільства в цілому є перехід від традиційного суспільства до постмодерного. Дійсно, ні в кого не викликає заперечення той факт, що із зменшенням впливу традицій на розвиток суспільств, все з більшою мірою відбувається конфлікт між локальним та глобальним. Індивіди з необхідністю мають обирати свої життєві орієнтири серед різноманітних можливих перспектив. На думку Е. Гідденса, структура ідентичності представлена двома полюсами. З одного боку – це конформізм, а, з іншого, замкненість на собі. Ці ідеї постають ключовими при аналізі формування локальної та глобальної ідентичностей. І саме ментальність як ідеологічна основа, яка дозволяє формувати, перш за все, локальну (національну) ідентичність, дозволяє віднайти відповідь на

питання: хто ми? Адже, ментальність потає тим сутнісним, особливим, що собою являє той чи інший народ, підкреслює особливості його національного характеру, тенденції розвитку тощо. В умовах розгортання глобалізаційних процесів ідентифікація відбувається як самоусвідомлення тих цінностей, смислів, форм діяльності, які є характерними і визначальними як для окремо взятої особистості, як і для суспільства, нації, цивілізації загалом.

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

ВЛАДА ПРОЩЕННЯ У МЕЖАХ "ДІЇ ЯК МЕТИ В СОБІ"

Те, що зроблено вже не можна повернути назад, а наслідки певних дій, як показав досвід ХХ сторіччя, можуть бути не контрольованими та не бажаними. Арендт у зв'язку з цим наводить свій улюблений приклад дій – давання обіцянок та вміння пробачати.

Як зрозуміти владу прощення у термінах дії як "мети в собі"? Хіба це не цілеорієнтована на примирення з реальністю дія? Арендт зазначає: "Дія майже ніколи не досягає своєї мети" [*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. – Р. 38*]. Цим твердженням науковиця ще раз підкреслює, що дія має побічні цілі та результати. Адже якщо ціль дії в ній самій, то вона не може бути не досягнутою. Наприклад, якщо ми танцюємо заради танцю, то мета знаходиться в самій діяльності, але якщо ми виконуємо танець заради першості у конкурсі, то ця побічна ціль може бути й не досяжною для нас. Це дуже важливий момент у теорії Ганни Арендт, оскільки саме він доречно ілюструє необхідність прощення. Деякі побічні та не завжди приємні наслідки дії ми не здатні передбачити, а отже, вони вимагають примирення для подальшого співіснування у спільному світі.

"Без прощення, що позбавляє наслідків того, що ми зробили, наша спроможність діяти обмежувалася б однією справою, якої б ми ніколи не позбулися; ми залишилися б жертвами її наслідків, подібно до учня чародійника, що забув магічну формулу, щоб відгадати чари" [*Арендт Г. Становище людини / пер. с англ. М. Зубрицької. – Львів, 1999. – С. 182*].

Для Арендт влада прощення – це скоріше політична необхідність, ніж акт великодушності чи дружби. "Влада прощення – це добровільне переривання поганих наслідків дії. У даному випадку під прощенням розуміють не індивідуальне етичне рішення, а публічний політичний жест, який необхідний для спільного існування" [*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. – Р. 40*].

Ми маємо змогу прощати будь-які наслідки дії, але не ті, що направлені на руйнування спільного простору існування чи людської плюральності. Радикальне зло не підлягає вибаченню: ті, хто не бажають ділити

цю землю з іншими, не можуть очікувати на прощення з нашого боку. "... люди неспроможні прощати те, що вони не можуть покарати і вони не здатні карати те, що не піддається прощенню. Це справжня ознака тих кривд, що ми з часів Канта називаємо "радикальним злом" і про природу яких так мало відомо навіть нам... Усі ми знаємо, що не можемо ні карати, ні прощати такі кривди і що саме тому, вони переступають межі людських стосунків та потенційних можливостей людської влади, і коли з'являються, то їх обох радикально знищують. Тут, де вчинок позбавляє нас всілякої влади, ми можемо лише повторити за Ісусом: "Ліпше такому було б, коли б млинове жорно прив'язали йому до шиї, і він був кинутий у море" [Арендт Г. Становище людини. – С. 185].

Концепт прощення у теорії Ганни Арендт породжує ряд незрозумілих моментів. Так, постає питання чи не занадто значний акцент науковиця робить на побічному наслідку влади прощення. Читаючи цей розділ у "Становищі людини", іноді складається думка, ніби вона забуває, що сутність дії у ній самій.

Чи не занадто звужує значення прощення як дії Ганна Арендт, постулюючи, що ми не здатні прощати ті помилки, що посягають на людську плуральність? Виходить, що після гріхів XX сторіччя людство назавжди буде прив'язаним до цієї трагедії і буде платити за цей злочин обмеженням свободи власних дій. За Ганною Арендт ми не можемо вибачити свідоме зло.

Т. С. Литвин, асп., Полтавський НПУ ім. В. Г. Короленка, Полтава
timur.litvin@mail.ru

ЛІБЕРАЛЬНИЙ ТА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ МЕТАДИСКУРСИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Для тих хто слідкує за розгортанням суспільно-політичних і культурних процесів у сучасному світі актуальність проблеми мультикультуралізму є абсолютно очевидною і не потребує зайвої аргументації, особливо у світлі останніх європейських подій. До того ж формат тез обмежує нас у вступних преамбулах та передмовах. Філософський аналіз мультикультурної проблематики вимагає від нас вироблення системного теоретичного підходу до даного явища. У нашому розумінні мультикультуралізм не є якоюсь єдиною цілісною концепцією, чи політичним курсом, чи, тим більше, ідеологією про що часто пишуть деякі українські та російські дослідники, спантеличені закінченням "–ізм" [Колодій А. Американська доктрина мультикультуралізму і етнонаціональний розвиток України // Агора. Випуск 6: Україна і США: взаємодія у галузі політики, економіки, культури і науки. – 2008. – С. 55]. На нашу думку мультикультуралізм це в першу чергу сукупність певних дискурсивних практик. Там де суспільствознавці, аналітики чи медійники говорять про мультикультурні процеси загалом, у всій їхній сукупності, хаотичності і неартикульованості, ми проводимо чітку дихотомію розмежовуючи постмодер-

ністський і ліберальний метадискурс мультикультуралізму. Така дихотомія обумовлена тим, що феномен мультикультуралізму перебуває на парадигмальному марґінесі. За своєю суттю мультикультуралізм є постмодерним феноменом, однак, актуалізуючись як соціокультурна реальія західних демократій він стикається із лібералізмом як модерною ортодоксією. Постмодерністський метадискурс мультикультуралізму має в своїй основі принципи плюралізму (швидше, навіть, радикальної плюральності), ацентризму та аструктурності. Виходячи із цієї системи координат будь-які окремі типи культурної ідентичності (етнічної, конфесійної, сексуальної, субкультурної) є рівноцінними. Такий підхід містить у собі елементи партикуляризму, анархізму і заперечує будь-які прояви універсалізму. По суті така схема виключає структурованість і наявність структурного стрижня. Ситуація культурного плюралізму може бути прояснена через такі основоположні постмодерністські концепти як "малі нарації" або "мовні ігри" (Л. Вітгенштайн, Ж.-Ф. Ліотар) та "різома" (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі).

Ліберальний метадискурс мультикультуралізму, втілений у ліберальній політичній філософії, склався під впливом, чи, вірніше, під тиском постмодерністських трендів. Постмодерністська критика європоцентризму і культурного расизму дала свої плоди і протягом другої половини ХХ століття західні демократії переходять від асиміляторського до мультикультурного курсу. Однак ліберальний дискурс мультикультуралізму має ряд принципових відмінностей, власне через що ми і відмежовуємо його як окремий феномен. Ліберальний дискурс мультикультуралізму формально визнає рівноцінність різних культур та етико-аксіологічних систем, однак за умов збереження центрального структурного стрижня яким є ліберальна універсалістська метакультура із її етичними та аксіологічними домінантами. Тобто, культури вважаються рівноцінними між собою, однак не відносно лібералізму, який відіграє роль певної привілейованої апеляційної інстанції. Лібералізм нав'язує культурним групам певну систему цінностей, уявлень, дефініцій які мають а пріорі сприйматися як догми чи аксіоми (яскравий приклад – концепція ліберального культуралізму В. Кимлікі) [*Кимліка В. Ліберальний культуралізм: народження консенсусу* / [пер. І. Гарник] // *Лібералізм: антологія* / [упор. О. Проценко, В. Лісовий]. – К., 2009. – С. 414]. Це приклад так званого "неповного плюралізму", якщо виходити із радикального постмодерністського трактування даного концепту, якого ми, власне, і дотримуюся. Постмодерністська концепція культурного плюралізму відмовляє будь-якому культурному типу, надто ж лібералізму із його універсалізмом, в статусі інтегруючої структурної вісі культурного простору (принцип ацентризму). До того ж, якщо ліберальний мультикультуралізм позиціонує себе як програма захисту меншин (міноритарних груп), то завданням постмодерністської програми мультикультуралізму є нівеляція міноритарних груп, як і титульної більшості, бо ці поняття виражають структурованість і відношення влади/підпорядкування (тобто, мають, послуговуючись постмодерністською риторикою, "фашизоїдну" природу). Серед усіх лібертаристських і комунітаристських концепцій мульти-

культуралізму, які демонструють неповний плюралізм і зберігають структурованість соціокультурної моделі, лише концепція "ліберального архіпелагу" британського політичного філософа Ч. Кукатаса є, на нашу думку, абсолютно винятковим явищем, максимально наближаючись до постмодерністського трактування принципу плюралізму і його втілення [Кукатас Ч. Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы / [пер. Н. Эдельмана под науч. ред. А. Куряева]. – М., 2011. – С. 25].

Таким чином, ліберальний мультикультуралізм продовжує зберігати, щоправда, тепер у прихованому, знятому вигляді, інтенції культурного расизму та европоцентризму (мультикультуралізм як діалектичний синтез). Спроби інтеграції чи асиміляції чужорідних культурних елементів у ліберальній мультикультурній моделі зберігаються, однак усе частіше має місце прагнення відгородитися від "чужих", "інших" ізолювавши їх, захистивши таким чином простір гарантованої лібералізмом "негативної" свободи. Тому ліберальний мультикультуралізм є свого роду політкоректним апартеїдом, новою формою відчуження колективних спільнот. Ця тенденція особливо притаманна соціокультурній політиці західноєвропейських країн. Власне європейський варіант мультикультуралізму і полягає в заміні звичної асиміляторської моделі (класичний приклад – Франція) на ізоляціонізм. Слід, також, звернути увагу на те, що поява мультикультуралізму синхронізується із інтенсивними процесами деколонізації, які, однак, не ослабили зв'язки колишніх колоній із учорашніми метрополіями (наслідок – міграційні хвилі). Тому ліберальний мультикультуралізм слід розглядати як постколоніальну стратегію, що прийшла на зміну вульгарним расизму, европоцентризму та асиміляторству – невідповідним тренду політкоректності, занадто компрометуючим і недоцільним в сучасних умовах. Отже, в силу непослідовності і суперечливості крах мультикультурної моделі у Європі є досить очевидним фактом.

**О. В. Литвинчук, ст. викл., здобувач,
НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ**
oksana.litva@yandex.ua

СТАНОВЛЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ МАРГІНАЛЬНОГО ІНДИВІДА В ТРАНСФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Трансформаційні процеси, які відбуваються в Україні, характеризуються значними змінами становища всіх соціальних груп, розпадом старих соціальних зв'язків і формуванням нових, що призводять до кардинальних змін у соціальному становищі груп та в соціальній структурі всього суспільства. Для вирішення проблем, пов'язаних зі збільшенням тиску на людину з боку соціальної системи, впливу технологізму, глобалізму, виникла потреба в нових формах соціального пізнання через таку категорію, як "ідентичність". Як зауважує В. Муляр: "очевидно, що сучасна особистість відрізняється від особистості в традиційних суспільствах тим, що вона живе ситуативним життям, а не сталим. Її життєвий

шлях є постійною зміною економічних, морально-етичних, політичних, культурних засад. І кожна досить значуща віха на цьому шляху – це нова ситуація, нерідко зовсім неподібна до попередньої, з новим стилем проблем і принципами їх вирішення" [Муляр В. І. Проблема становлення особистості в системі "індивід-суспільство" (філософсько-культурологічний аналіз). – Житомир, 2005. – С. 251]. У зв'язку з цим проблеми ідентичності привертають пильну увагу багатьох дослідників.

Проведення невдалих реформ стало причиною того, що явище маргінальності надзвичайно поширилося в українському суспільстві. "Ушвидження суспільного життя в сучасних умовах створило об'єктивні умови для формування стабільного стереотипу про маргінальне як досить звичайне, буденне явище сьогодення. Воно хоч і шокує соціум своїми крайніми проявами, все ж сприймається як факт неминучий і досить поширений" [Там само. – С. 267]. Основні критерії маргінальності в умовах трансформуючого українського суспільства – невизначеність соціального становища, неповна включеність або невключеність у соціальні структури чи групи. Унаслідок переходу від однієї соціальної системи до іншої, коли стає неминучою руйнація традиційних соціальних, політичних, культурних та економічних інститутів, підриваються умови існування цілих груп, верств, окремих індивідів. Значна кількість людей поряд з вирішенням соціально-економічних проблем змушена кардинально переосмислювати власні цінності та орієнтації, шукаючи шляхи й способи подолання маргінальності.

На сучасному етапі ми зобов'язані мислити глобально для того, щоб допомогти маргіналу віднайти нові шляхи для побудови правильної ідентичності, яка нарешті дозволить маргіналу відчути себе звичайною повноцінною особистістю в сучасному суспільстві. На думку Х. Ортега-і-Гассет, "ми живемо в час, що чує в собі неймовірну здібність творити, але не знає, що творити. Він панує над усіма речами, але не є паном самого себе. Він чується розгубленим у власному багатстві" [*Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Вибрані твори. – К., 1994. – С. 38*].

Пошук маргінальним індивідом власної ідентичності за таких умов стає визначальним, зумовлюючи його особистісну багатовимірність. Варто згадати слова Е. Фромма, який зазначив, що "людина – це жива істота, яка усвідомлює себе як самостійну величину, що здатна сказати "Я". На відміну від тварини, яка "розчинена" в природі, детермінована нею, не усвідомлює себе, а тому позбавлена потреби в самототожності, людина, вирвана з природи, наділена розумом та уявою, повинна сформувати уявлення про себе, мати можливість говорити й відчувати "Я є Я" [Фромм Э. Пути из большого общества // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 477]. Як зазначає Р. Лейнг, ідентичність дає людині відчуття впевненості, "беззаперечної самообґрунтованої визначеності" [Лейнг Р. Я и другие. – М., 2002. – С. 33]. Потреба в ідентичності – специфічна людська особливість. Феномен ідентичності виступає як якість особистості, що визначає її унікальність, автономність та незмінність на основі одиницності і незмінності індивідуальної свідо-

мості. Визначальні риси класичного уявлення про самосвідомість як ототожнення особистості не втратили своєї актуальності й сьогодні.

Проблема ідентичності зазвичай полягає в усвідомленому сприйманні маргінальним індивідом тих норм і зразків поведінки й свідомості, системи цінностей, усвідомлення власного "Я" з позицій тих характеристик, які панують у певній спільноті, у виявленні лояльності до них, самоототожненні себе саме з цими культурними зразками. Категорії ідентичності дозволяють маргіналу зрозуміти дійсність у світі, який постійно змінюється. Вони дають змогу назвати самих себе й інших, виробити думку про те, ким є ми і ким є інші, визначити своє власне місце й місце інших у світі та суспільстві.

Отже, в умовах сучасного суспільства актуальним і життєво важливим є питання формування особистості, становлення її ціннісно-смыслової сфери та діяльнісного ставлення до власного життя. Успішне функціонування різноманітних сфер значною мірою визначається особистісними якостями, здібностями й цінностями конкретної людини, яка здатна протиставляти соціуму свою волю та бажання, здатна захистити свої права й здійснювати свідомий життєвий вибір. Тому для сьогодення важливим є питання формування та розвитку повноцінної особистості. Ідентичність маргінального індивіда – це насамперед вияв самовизначення, явище, яке однаковою мірою зумовлене як соціально, так і суттєво. За Д. Келнером, ідентичність сьогодні стає грою, яку ми вільно обираємо, театральною виставою, у якій особистість може показати себе в різних ролях, образах і видах діяльності. Кожна людина по-різному реагує на загрозу втрати своєї ідентичності. Одні докладають значних зусиль, щоб зберегти попередню ідентичність, намагаючись віднайти ідентичності в місцевих звичаях, усталених інституціях і здобутках спільного досвіду людей, інші, навпаки, піклуються про формування нової, звертаючи увагу на загальні обриси історії нашого часу, зокрема на те, що вважається загальним напрямом і питомим змістом цієї історії. В умовах стрімких суспільних змін досягнення стабільної ідентичності, яка б зберігалася впродовж усього життя людини, є дуже складним процесом.

М. В. Лізус, студ., КНУТШ, Київ

ІДЕЙНІ ВИТОКИ ЦИФРОВОГО ПЕРФОРМАНСУ ЯК НОВОГО МОДУСУ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО БУТТЯ

Епоха постмодерну ознаменовує трансформації у сфері комунікативних процесів, пов'язаних із творчим самовираженням. Виникають нові типи творчих актів, наділених якістю перформативності. Виразником таких зрушень стає нове цифрове мистецтво, що втілює особливості соціальних процесів і тенденцій, характерних для епохи постмодерну: плюралізм, кризу традиційних соціальних інститутів. Багато ідей і принципів, які реалізуються у перформативній комунікації були висловлені раніше, зокрема, у XIX столітті в епоху Романтизму. Епоха Романтизму

першою створює грандіозну утопію: утопію краси, утопію активності особистості, утопію загальнолюдської єдності, єдності людини і природи, утопію ідеальної революції і абсолютного твору мистецтва. Так, розуміння мистецтва романтиками як нової соціальної реальності, як орієнтиру розвитку суспільства у напрямку до свободи і досконалості на перший погляд видається дійсно утопічним. Проте концепцію абсолютного твору мистецтва не можна вважати цілковитою утопією, адже її втілення віднаходимо і на початку XX століття, і у мистецтві нашого часу із постанням інформаційного суспільства. За Т. Адорно, "ніщо не приносить більшої шкоди теоретичному знанню про сучасне мистецтво, ніж його применшення до з'ясування відповідностей із більш ранніми періодами" [Adorno T. *Aesthetic theory* // *Continuum*. – 2002. – Р. 19]. Проте на нашу думку, розгляд його витоків допоможе по-іншому оцінити як теорії минулого, так і сучасну соціокультурну реальність, що несе на собі їхній вплив.

Необхідною передумовою постання сучасного інформаційного суспільства було створення першого комп'ютера у 1957 році. Комп'ютерні технології, стрімко розвиваючись із того часу, починають відігравати провідну роль у регулюванні і відтворенні різноманітних процесів, створюють новий модус соціального буття – віртуальну реальність, яка охоплює усі сфери життя суспільства, зокрема і культурну. Вторгнення комп'ютерних технологій в область культури призвела до виникнення нового цифрового (електронного) мистецтва, що хоч і протистойть традиційному візуальному, є його продовженням на новому рівні. Стів Діксон, аналізуючи феномен сучасного медіа перформансу як однієї із форм медіа мистецтва, вважає Ріхарда Вагнера, німецького композитора і теоретика мистецтва епохи романтизму, і його концепцію "гезамткунстверк" (цілісного художнього твору) витоковими у появі цифрового перформансу [Диксон С. Цифровой перформанс: История новых медиа в театре, танце, спектакле и инсталляции. – Cambridge, 2007, пер. фрагментов К. Елфимова]. Так, цифровий перформанс є синтезом різних видів мистецтва, зокрема живопису, театру і музики, які гармонійно поєднуються в єдине ціле. Саме гармонійне поєднання різних мистецтв було артистичним ідеалом і одним із центральних понять філософської концепції Р. Вагнера, вираженої найповніше у роботах "Мистецтво і революція" (1849) і "Твір мистецтва майбутнього" (1850). За Вагнером, цілісний художній твір є таким, що поєднує театр, поезію, музику і танець, які залишаються незалежними і вільними всередині твору, наслідуючи природу і синтезуючи усе, що існує у духовній культурі людства без національних обмежень: "уся наша майбутня соціальна організація, якщо ми досягнемо істинної мети, буде і не зможе не носити художнього характеру, який лише і відповідає благородним задаткам людської природи" [Вагнер Р. Искусство и революция // Вагнер Р. Избранные работы. – М., 1978. – С. 141]. Згідно з Вагнером, мистецтво є провідником соціальних рухів, спільною метою яких є людина сильна і прекрасна. Художня творчість пронизує усе суспільне буття, дозволяючи кожному долучатися до процесу творчості через любов, яка вказує шлях до кра-

си, яка у свою чергу веде до мистецтва. Сучасні зразки медіа мистецтва також дозволяють публіці брати участь у перформансі, а використання комп'ютерних технологій забезпечує єдність різних видів мистецтва. За Вагнером, твір мистецтва майбутнього має відображати і соціальні настрої. Багато проєктів сучасного медіа арту працюють у сфері політичної і соціальної тематики.

Комп'ютерні технології уможливають існування творів мистецтва у віртуальній реальності, яка є технологією конструювання штучних світів, що змагаються із реальним світом за достовірність. Дійсно, віртуальність стає новою реальністю в інформаційну епоху. Твори мистецтва переміщуються у новий вимір, на чому у XIX столітті наголошував Ріхард Вагнер. При всьому розмаїтті систем віртуальної реальності їх об'єднує ефект занурення (*immersion*). Так, за Грау "медіа стратегія спрямована на викликання високого рівня почуття занурення, присутності (враження "перебування там"), що може посилюватися через подальшу взаємодію із "живими" контекстами ("*living*" environments) у реальному часі" [Grau O. *Virtual art: from illusion to immersion*. – Cambridge ; London, 2003. – P. 7]. Таке занурення публіки було однією із центральних завдань Р. Вагнера і на рівні самого твору мистецтва, і на рівні його представлення за допомогою різних технічних і художніх стратегій: розташування оркестру таким чином, аби публіка його не бачила; використання сугестивних лейтмотивів, що повторюються. У 1876 році Р. Вагнер відкриває власний театр, спроектований відповідно до мети створення атмосфери занурення публіки. Прогресивні рішення стосовно розташування оркестрової ями, дизайну залу, акустики, що найповніше реалізовували головну мету, споріднюють концепцію Вагнера і її втілення із сучасним цифровим перформансом.

Таким чином, тлумачення деяких проєктів Романтизму як суто утопій є обмеженим, адже вони знайшли своє втілення у наступних епохах. До них належить концепція майбутнього вільного мистецтва як сутності суспільства Р. Вагнера. Розвитком і втіленням на новому рівні ідеї Вагнера є сучасне медіа мистецтво, у якому ідеї Романтизму набувають нових смислів і висловлюються крізь призму світогляду постмодерну.

Л. В. Ломачинська, студ., КНУТШ, Київ
luddjik@bigmir.net

КОМУНІКАТИВНИЙ КОНТЕКСТ СОЦІАЛЬНОГО СТАТУСУ ОСОБИСТОСТІ В СИСТЕМІ ВЛАДНИХ ВІДНОСИН

В сучасному політичному та соціально-культурному просторі нашої держави відбулися політичні та соціальні зміни, які вимагають нових підходів у оцінці статусних домінант комунікативної реалізації владних відносин. Безсумнівною є теза, що основою формування особистості виступає множина її соціальних взаємодій з соціумом та власною сутністю, тому в комунікативному плані усвідомлення свого місця в суспіль-

ному середовищі постає однією з найважливіших психологічно і соціально зумовлених якостей індивіда та стає передумовою формування його комунікативної особистості.

Комунікативна особистість розуміється як феномен, зумовлений сукупністю індивідуальних властивостей та характеристик, які визначаються ступенем комунікативних потреб особистості, когнітивним діапазоном, що сформувався в процесі пізнавального досвіду, і власне комунікативною компетенцією – умінням вибору комунікативного коду, що забезпечує адекватне сприйняття і цілеспрямовану передачу інформації в конкретній ситуації [Конецкая, В. П. Социология коммуникации: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/koneck/index.php], в даному контексті – в системі владних відносин.

Загалом, поняття влади можливо розуміти в трьох основних ракурсах: як "відносини керування та підкорення між людьми; можливість і здатність здійснювати свою волю; здатність направляти процеси, події та дії людей в необхідному напрямі" [Духовность / В. С. Дудик [гл. ред.]. – К., 2008. – Кн. 1. – С. 145]. Влада реалізується за допомогою впливу – такої поведінки одного індивіда, яка вносить зміни у поведінку, відносини, відчуття іншого індивіда, тобто влада є суто суспільним явищем, у якому задіяні наділені свідомістю і волею особистості, а переважний вплив одних людей на інших є вольовим відношенням між ними. Відповідно, реалізація феномену влади об'єктивно передбачає нерівність учасників комунікативної взаємодії, коли переважає вертикальний потік інформації. Основою реалізації соціальної ієрархії суспільства, зумовленою соціально-економічним та політичним становищем індивідів, є соціальний статус – становище особистості у суспільстві, що встановлюється у термінах прав, обов'язків, привілеїв та свобод, та дозволяє позиціонувати себе щодо інших [Шибутани Т. Я-концепция // Психология самосознания : хрестоматия. – Самара, 2007. – С. 247]. Комунікативні ознаки соціального статусу закріплені на метамовному рівні комунікації у формі спеціальних термінів, що використовуються кожною стратифікаційною групою, та реалізуються через комунікативний код – систему нормативних вербальних та невербальних засобів, властивих визначеному статусу, яка використовується з урахуванням характеру ситуації і типу комунікативної сфери та визначаються соціокультурним рівнем суспільства і ступенем його соціальної диференціації.

Базуючись на позиції А. Соколова [Соколов А. Общая теория социальной коммуникации : учебное пособие. – СПб., 2002], щодо цільових установок партнерів по комунікації, можливо зазначити, що у системі владних відносин зазвичай реалізуються два варіанти комунікативної взаємодії учасників комунікативного процесу: об'єкт-суб'єктні відносини, властиві комунікативній діяльності у формі наслідування, коли реципієнт цілеспрямовано вибирає комуніканта як зразок для наслідування, а останній може навіть не усвідомлювати своєї участі в комунікаційному акті; та суб'єктно-об'єктні відносини, властиві комунікаційній діяльності у формі управління, коли комунікант розглядає реципієнта як об'єкт комунікативної дії, як засіб досягнення своєї мети. Наслідування може бути до-

вільним чи мимовільним (властивим масовій свідомості): "цим пояснюється те, чому так небезпечно довго жити у спілкуванні з особами, у яких зустрічаєш власні думки та почуття; можна незабаром дійти до стану, аналогічного стадному почуттю" [Тард Г. Социальная логика / [пер. М. Цейтлина]. – СПб., 1996. – С. 168]. Відповідно, однією з основних ознак масовості є гіперболізована суспільна свідомість, тому стратегії пропаганди призначені для перетворення індивідів в натовп задля більш ефективного їх залучення у найбільш бажані для владної еліти види діяльності.

В комунікативному плані найбільший владний вплив на маси має, власне, харизматична особистість (відповідно до класифікації М. Вебера), яка володіє можливостями комунікативного впливу за допомогою надприродної сили духу чи ораторського таланту. Харизма такої особистості, переважно, набута, і виступає наслідком її соціального становища. Відповідно, владний статус індивіда набуває своєї соціальної завершеності крізь призму реалізації наступних функцій: інформаційна (доступ до отримання, зберігання й розподілу інформації забезпечує владній особистості у суспільстві особливу роль, адже найбільш ціннісна інформація зазвичай адресується саме високо статусним членам суспільства, тобто, чим вищим є статус індивіда, тим більшим обсягом інформації він володіє); функція самопрезентації, що виявляється в реалізації комунікативних засобів створення свого образу, найбільш адекватного соціальному контексту владної взаємодії; спонукальна функція, яка детермінована комунікативною установкою – спонукати адресата виконати певну дію, – і актуалізується за допомогою експліцитних засобів (переконання, нав'язування, наказ, прохання), вибраних залежно від статусно-рольових відносин комунікантів.

Таким чином, владний статус комуніканта слугує базовою передумовою забезпечення достовірності його повідомлення. Водночас, брехня, обман та ілюзія – це комунікаційні явища, вони не існують поза соціальною комунікацією. Народні маси, що прагнуть правди, легко піддаються так званій "брехні на благо", самообману, найдавнішою, хоча й шляхетною формою якою була міфологія, яка нині має здатність перероджуватись в чутки, соціальну міфологію, іноді умисно поширювану політтехнологами. Відповідно, переконливість міфу забезпечується його підсвідомим впливом на раціональну і емоційну сферу та ілюзією відповідності сподіванням чи звичним стереотипам соціального середовища, а соціальний статус комуніканта виступає впливовим засобом маніпулювання суспільною свідомістю.

**Ю. Г. Малинка, лаборант, ДПУ ім. Г. С. Сковороди,
Переяслав-Хмельницький
Y_Malynka@ukr.net**

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК МОРАЛЬНИЙ ПРИНЦИП ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Громадянське суспільство, як відомо, своєю організуючою основою має демократію і водночас чітку людиновимірну законодавчо-правову базу, яка регламентує права й обов'язки членів суспільства. У цьому

контексті чи не найвизначальнішими рисами такого суспільства є рівність громадян перед законом, з одного боку, і рівність перед законом як громадян, так і держави – з іншого. На жаль, існуюча законодавча, а особливо відомча та номенклатурна сукупність норм та привілеїв нерідко укомплектована положеннями, що суперечать цим вимогам. Ще гірше, коли останні порушуються свідомо представниками органів влади або просто ігноруються. Очевидно, що органам влади та й самому суспільству ще необхідно виконати значну роботу в справі формування дійсно громадянського суспільства.

Тому становлення громадянського суспільства – це довготривалий процес, на який впливає низка факторів, серед яких найважливішими є забезпечення особистої свободи та ініціативи, наявність правових норм, які б закріплювали і гарантували свободу, здатність вільних індивідів до співробітництва заради індивідуальної та спільної вигоди. Однак свобода особи та її правове забезпечення неможливе, коли не структуровані матеріальні та духовні засади суспільства. Саме структурованість усіх сфер буття людини та процесів їх пізнання, а також толерантність є одними з важливих умов розвитку суспільства, що створює перспективи формування громадянськості [Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід : зб. наук. пр. / [наук. ред. А. Карась]. – Львів, 1999. – С. 377].

Толерантність є невід'ємним елементом сучасного розуміння свободи, як найвищої людської цінності. Вона не служить важливою частиною структури творчої взаємодії та творчості взагалі. Але це, насамперед, означає, що принцип толерантності повинен творчо застосовуватися в усіх соціальних стосунках, зокрема в громадянському суспільстві.

Толерантність є необхідною умовою суспільного єднання людей різних вірувань, культурних традицій, політичних переконань. Толерантність є ключовим моральним принципом громадянського суспільства, становлення якого в сучасному світі є головною політичною перспективою розвитку сучасного людства [Толерантность в культуре и процесс глобализации. – М., 2010. – С. 16].

Практика суспільного прогресу засвідчує, що толерантність є загальним соціальним явищем будь-якого громадянського суспільства, у якому суб'єктом розвитку є людина з усією її системою потреб та інтересів, відповідною структурою цінностей.

Посилення ролі толерантності у формуванні позитивних особистісних якостей громадян можливе за умови відповідного аксіологічного спрямування навчального процесу. Сьогодні в Україні проблема аксіологічного спрямування навчального процесу в навчальних закладах є дуже актуальною. Нагальна причина – від змісту і спрямованості навчальних дисциплін, виховного процесу залежить духовна, морально-психологічна культура молоді. Враховуючи сучасний стан особистості, неоднозначний соціокультурний вплив на неї, спрямованість освітнього процесу в Україні має бути націлене на духовне збагачення і творчу діяльність особистості, що розкриває свої здібності до самореалізації та

створення умов для саморозкриття інших людей [Горенко-Баранівська Л. І. Національна культура в розбудові громадянського суспільства в Україні / за заг. ред. П. П. Кононенка // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2004. – Т. III. – С. 182].

Звичайно, при визначенні аксіологічної спрямованості навчально-виховного процесу потрібно враховувати як реалії сьогодення, так і прогнозовані перспективи українського суспільства. Саме враховуючи ці чинники, що можуть застосовуватися в процесі навчання, слід визначати пріоритетні цінності. Такими для України, очевидно, мають бути цінності гуманізму, людської гідності, патріотизму, демократизму, соціальної ініціативи та відповідальності, національної самосвідомості, толерантності.

Тому розвиток національної української культури та толерантності як його результату є найважливішою передумовою становлення громадянського суспільства в Україні, оскільки без процесу національно-етнічної та культурної самоідентифікації громадян (перш за все, українців як основної титульної нації), неможливе й становлення громадянського суспільства в Україні.

Отже, консолідація та толерантність в українському суспільстві – це мистецтво існування та співіснування в умовах реальної та потенційної відмінності в поглядах, навіть незгоди з важливих питань майбутнього України. Це можливість відкрито висловлювати і захищати свою позицію та водночас з повагою ставитися до поглядів і позиції іншого громадянина. Це право бути самим собою, мати власне "Я" і водночас не відбирати це право в іншого "Я", сприймати його власну ідентичність, не втрачаючи при цьому себе самого. Толерантність може дати кумулятивний ефект на якісно новому рівні, коли окремі складники, взаємодіючи між собою, породжують нову системну цілісність, у тому числі й політичну, і культурну.

А. Е. Мальченко, студ., НИУ БелГУ, Белгород, Россия
xilx@mail.ru

О КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КРИЗИСЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Состояние культуры нашего общества сложно назвать даже удовлетворительным в самых разных отношениях. Успешно отказавшись от тоталитарной системы, люди уже не находят напрямую под влиянием единой идеологии, что общепризнано как позитивный факт. Но таким же фактом является и то, что авторитет государства в созидании и реализации "новых" моральных ценностей и "эталонов" поведения неуклонно падает, по существу, предоставляя гражданам "свободное самоопределение" в сфере морали и социальных ориентиров. На всем постсоветском пространстве можно заметить неявное "отодвигание" на второй план проблем культуры и нравственного развития, которое затушевывается ссылками на более актуальные для настоящего момента вопросы социально-экономического развития.

Современный духовный кризис связан, как нам представляется, в первую очередь, с таким широким понятием как глобализация. В наше

время стало возможно то, о чем даже десять лет назад еще было сложно подумать. Имея достаточные средства и, преодолев бюрократические формальности, вы можете быстро попасть из одной точки планеты в другую, заказать необходимые продукты по телефону или интернету и даже попытаться вступить в переписку с иностранцем, абсолютно не владея языком. Границы реальности и сознания постепенно стираются и, не побоюсь этого слова, менталитет прошедшей эпохи у нового поколения не вызывает ничего, кроме улыбки, что не может не воздействовать на культурную составляющую ситуацию в обществе с точки зрения развития традиций и преемственности.

Современные реалии таковы, что устои и ценности, актуальные еще вчера, сегодня становятся несвоевременными и претендуют лишь на статус пережитка прошлого, ненужного стереотипа. Глобализация, охватывающая весь мир, стремится подчинить единой воле всю планету, "насадить" единые нормы и ценности существования повсюду, при том, что национальные истории и культурное наследие отдельных стран и народов будут сохраняться только в рамках туристической забавы, своеобразного аттракциона. Уже сейчас малочисленные народы Севера охотно принимают туристов, за определенную плату получающих возможность окунуться в атмосферу первобытного строя. Культура, которую мы знали, претерпевает метаморфозы, радикально переворачиваящие наши представления об обществе, государстве в целом.

Следует заметить, что этот процесс влечет вообще "революции" в общественном сознании, которые переживает не только российское общество или страны, ранее входившие в СССР. Даже Америка, преодолев угрозу в лице Советского Союза и главы мирового терроризма, ощутила их дыхание: в ноябре прошедшего года семь штатов подписали петицию о выходе из состава единого государства – шаг, возможность которого сложно представить в годы активного насаждения паники со стороны правительства.

В чем же угроза складывающихся социальных реалий? Нынешняя ситуация ужасает в основном представителей старшего поколения, видящего, что все то, чем они жили, сейчас не имеет ценности для "преемников". В своей работе "В Тени Тысячелетия, или Приостановка Года 2000" Ж. Бодрийяр называет это время бесконечным кризисом, где нет места как прошлому, так и будущему, однако это не совсем точно, как представляется мне. Сложившиеся обстоятельства – это не что иное, как болезненное крушение барьеров, властвовавших долгое время, и, если вспомнить историю, то легко увидеть, что это абсолютно не новое явление. Распад СССР, крушение Берлинской стены, любой империалистический восход и закат, какое бы название он себе ни взял... Однако, сама ситуация – качественно новая ступень развития социума на нашей планете. Мы увидели, что Земной шар оказался не таким уж и огромным, а "Другие" гораздо ближе, чем думалось ранее. Мы на пути в одно, общемировое пространство, где нет места устарелым предрассудкам и стереотипам. Именно это служит причиной для такого неоднородного явления как "кризис идентичности", когда индивид, или целая группа индивидов не

способны определить свою роль и место в этом изменяющемся обществе, теряя связь с ним. То, что составляло общую историю, вселяло надежду и веру в общее будущее, ушло на задний план. Мы действительно оказались лишенными, в этом смысле, как прошло, так и будущего.

Конечно, культурные тенденции, что преобладают в современной эпохе всеобщей глобализации, еще нельзя назвать зарождением новой, общезначимой культуры. Нельзя сказать, что мы на пути к тому, что В. И. Вернадский называл ноосферой (хотя так же нельзя это и абсолютно отрицать). Эта ситуация пугает нас, порой приводит в ужас, напоминает поезд, дико мчащийся неизвестно куда. Однако мы помним, что такие явления, как эпоха декаданса, движение футуристов и многие другие явления прошлого были негативно восприняты современниками, но послужили крепкой опорой для развития совершенно новых культурных течений. Стоит вспомнить вывод, прозвучавший из уст главного героя в конце замечательного фильма Вуди Аллена "Полночь в Париже", что каждая эпоха хороша по-своему и всегда найдутся те, кто будет проклинать свои времена, уверенные, что лучше, чем когда-то уже было, быть не может. Нельзя сказать, что потеряв опору прошлых лет, мы лишены будущего, за которым скрывается лишь "ничто", мы всего лишь боимся неизвестности.

С. П. Мамчак, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
nizja@ukr.net

ПСИХОАНАЛІЗ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА БАЗА КРИТИКИ ІДЕОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ Ю. ГАБЕРМАСА

Симптоматично, що основні роботи мислителя, присвячені аналізу тих чи інших аспектів ідеології вийшли в світ у 60-х роках ХХ ст., час – коли в західноєвропейському суспільно-політичному дискурсі активно розроблялась тема кінця ідеології. У цьому відношенні аргументація німецького філософа суперечить ідейній спрямованості робіт Д. Бела, Р. Арона, С. Ліпсета, які висунули тезу про те, що стрімкий ріст авторитету наукового знання знаменує крах великих ідеологічних систем. Лейтмотивом Габермасових праць, натомість, виступає ідея зростаючої інтервенції науково-технічного мислення, результатом якої є заміщення комунікативної дії цілераціональної діяльності. Перманентний ріст субсистем цілераціональної дії зумовлює ерозію традиційних картин світу (міфологічних, релігійних, метафізичних), руйнуючи, таким чином, легітимацийний базис суспільства. В такій ситуації сама наука і техніка перебирає на себе ідеологічні функції, виступаючи гарантом легітимності. Елімінація практичного змісту політики, своєю чергою, веде до депроблематизації політичного, унеможливаючи здійснення контролю над структурами панування. Відтак одним із основних завдань раннього періоду філософії мислителя є обґрунтування соціальної критичної науки, мета якої – диференціація випадків коли теоретичні висновки й узагальнення репрезентують інваріантні зразки соціальної дії, тобто схоплюють реальну життєву ситуацію, та випадки коли вони є виявом ідеологічно застиглих відносин залежності.

Аналізуючи можливість соціально-критичної науки, Ю. Габермас вдається до розгляду психоаналізу, який, на думку філософа, якнайбільше відповідає основним завданням критики ідеології. Евристичний потенціал психоаналітичної методології, згідно з Ю. Габермасом, коріниться в парадоксальній природі психоаналізу, що поєднує момент причиново-наслідкового пояснення та інтерпретацію. Розглянемо співвідношення розуміння та пояснення на кожному етапі психоаналітичної практики.

Ю. Габермас розрізняє три рівні психоаналітичної думки: метапсихологія, вжита у вузькому значенні як дисципліна, що спирається на фундаментальне припущення про існування зв'язку між психічними патологіями і деформацією комунікації; теорія загальної інтерпретації, за допомогою якої здійснюється репрезентація генезису структурних компонентів психічного у формі наративної оповіді; застосування теорії загальної інтерпретації для реконструкції індивідуальних життєвих історій.

Основоположною проблемою метапсихології є пошук відповіді на питання яким чином "інтерація та повсякденне мовлення перебувають у патологічному зв'язку, і в який спосіб вони можуть бути представленими в структурній моделі психічного" [*Habermas J. Erkenntnis und Interesse. – Frankfurt am Main, 1968*]. Для розв'язання даної проблеми філософ звертається до глибини герменевтики (метагерменевтики) А. Лоренцера, ключовою ідеєю якої є теза про те, що втрата свідомого контролю пацієнта над його внутрішніми переживаннями зумовлена процесом десимволізації. На думку А. Лоренцера, спогади про травматичний досвід особи витісняються у сферу несвідомого, втрачаючи при цьому свою символічну природу. "Несвідоме позбавлене мовної форми. Занурені в підсвідомість комплекси переживань втратили зв'язок з мовою – той зв'язок життєвого проекту з самосвідомістю, здатністю пригадування, яка робить нашу поведінку доступною осмисленню" [*Лоренцер А. Археология психоанализа: Интимность и социальное страдание / [пер. с нем. А. Руткевич]. – М., 1996*]. Витіснені несвідоме переживання зберігають свою інтенціональність, перетворюючись у кліше – своєрідні замітники символічних репрезентантів. Відтак завданням психоаналітика є відновлення втрачених смислових зв'язків, що передбачає актуалізацію мимовільно забутих спогадів шляхом ресимволізації, тобто зворотної трансформації кліше в мовні знаки.

У спробі А. Лоренцера перевести психоаналіз на мову герменевтики Ю. Габермас вбачає можливість його соціологізації. Спираючись на розрізнення праці та інтерації, цілераціональної і комунікативної дії, мислитель реконструює історію соціального гноблення в термінах спотвореної комунікації, деформації діалогічних взаємин.

Наступним моментом, на якому загострює свою увагу Ю. Габермас є теорія загальної інтерпретації. На даному рівні психоаналітична методологія набуває рис емпірико-аналітичного дослідження, з тією лише відмінністю, що динаміка психічного розвитку особи задається не шляхом каузального пояснення, а на підставі застосування генералізованих інтерпретативних схем. Систематична повторюваність певних сюжетних ліній, ритуалізованих дій, фраз дає змогу типологізувати поведінку інди-

віда до рівня сюжетів, що уможливило представлення психодинаміки внутрішнього розвитку особи у вигляді наративу.

Сформована в ході терапевтичної практики загальна інтерпретативна схема слугує своєрідним тлом для реорганізації індивідуальної життєвої історії пацієнта. Виконуючи роль гіпотез, структурні елементи схеми дають змогу прояснити природу внутрішнього конфлікту хворого та розкрити значення тих чи інших фактів його біографії (зокрема, подій раннього дитинства). Співвіднесення загальної інтерпретативної схеми з конкретною життєвою історією індивіда володіє терапевтичним ефектом лише в тому разі, якщо пацієнт приймає запропоноване лікарем тлумачення його життєвої біографії. Таким чином, критерієм успішності застосування психоаналітичного методу (і в цьому полягає його основна відмінність від емпірико-аналітичних дисциплін) є не істинність, а осмисленість. На відміну від науковця аналітик, вважає Ю. Габермас, працює не на рівні каузальних, а на рівні смислових зв'язків, що зближує його діяльність з роботою інтерпретатора. Однак, якщо в основі інтерпретативної практики герменевта лежить поняття передрозуміння, яке за визначенням філософа є джерелом псевдокунікації, тобто кунікації, що визначається позамовним примусом, то базою психоаналітичного методу є генералізований клінічний досвід аналітика.

Амбівалентний статус психоаналітичної методології, отже, вирізняє психоаналіз з-поміж інших наук (емпірико-аналітичних та історико-герменевтичних), побудованих на догматичній переконаності в правомірності власних теоретичних основ. Все це, за логікою мислителя, робить психоаналітичне дослідження релевантним критиці ідеології, націленою на інтеграцію елементів причинового пояснення та розуміння єдиній стратегії соціально-критичного пізнання. Такий крок є необхідним з огляду на ту обставину, що на нинішньому етапі цивілізаційного розвитку сама наука перебирає на себе риси ідеологічного мислення. Ядро сучасної ідеології, згідно з Ю. Габермасом, формується на стику раціональності, що має консенсусну природу та цілераціональності. Саме тому, вважає філософ, подолання ідеологічного спотворення комунікативних зв'язків не усувається спонтанною здатністю людини до спілкування, що було акцентовано герменевтикою. Ліквідація системної деформації комунікації вимагає від її учасників рефлексії подібно до тієї, яка виникає в досвіді спілкування аналітика та пацієнта.

***О. С. Мантуров, канд. филос. наук, ассист.,
УрФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
osmant@inbox.ru***

ПРОБЛЕМА СТРУКТУРИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ: ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Перед современной социальной теорией особо остро стоит вопрос о динамике функционирования социальных структур. Системный кризис, охвативший все постсоветское пространство в 90-е годы прошлого сто-

летия, не мог не отразиться и на науке. Рассмотрение проблем социальности сквозь призму классового подхода, также как и выделение уровней функционирования общества, на определенном этапе моделирования зашло в тупик: введение в социальную теорию человека, с его непредсказуемым поведением, не всегда рациональными ожиданиями от общества, стремлением к саморазвитию разбило о камни многие научные теории. Отношения общества и человека перестали определяться четко выраженной осевой иерархией, на смену тождественности социального развития приходит множество альтернативных путей, не имеющих под собой строго определенной единой основы и поэтому трудно прогнозируемых. Все эти факторы указывают на то, что проблема структурирования социальности нуждается в переосмыслении, в связи как с меняющимися реалиями современного общества, так и со становящимся постклассическим этапом научного знания.

Говоря о предшествующих этапах социальной теории в контексте поставленной нами проблемы, Э. Гидденс заявлял: "Мы стремимся избежать ошибок, свойственных функционализму, структурализму и другим отродоксальным традициям общественной мысли <...> Вместе с тем не менее важно остерегаться другой крайности, свойственной герменевтическим подходам и различным вариантам феноменологии, которые склонны рассматривать общество как искусственное порождение человеческих существ. Каждый из этих взглядов являет собой пример ошибочного редуccionизма, проистекающего из неспособности соразмерно осмыслить дуальность структуры" [Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. – М., 2005. – С. 71]. Что подразумевал известный социолог, говоря о *редуccionизме*? Разработки современных западных исследователей дают нам возможность говорить как минимум о трех типах редуccionизма: а) макроредуccionизм – сведение индивидуального, уникального, неповторимого к некоему социальному целому, которое и обеспечивает существование социального порядка (характерен в частности для структурализма и структурного функционализма); б) микроредуccionизм – общество и социальные целостности здесь редуцируются к индивидам, индивидуальной воле и индивидуальным действиям (феноменологическая социология, социальный конструктивизм и др.); в) мезоредуccionизм – тип интегративных методологий, предполагающих редуccionцию любых социальных явлений или аспектов человеческого существования к некоему "срединному уровню" структурирования социальности (к данной методологической установке прибегали, в частности, М. Арчер, Дж. Ритцер, Э. Гидденс, А. Александер и др.) [См. подборей *Delanda M. A New philosophy of Society.* – London, 2006; или: *Kontopoulos K. M. The logics of social structure.* – Cambridge ; New York, 1993].

Очевидно, что современная социальная теория нуждается в методологии нового типа, не сводящей социальность к "срезам" и "уровням". Вместо представления о социальности как о редуccionированном человеческом бытии антиредуccionизм (так мы назовем искомую методологическую установку по аналогии с рассматриваемыми выше) исходит из

предпосылки о процессуальном характере социальности, динамике социальных отношений в их собственной длительности и протяженности. Такая методология видит за индивидуальностями – различие, а не тождественность или сопричастность целому, за структурой – становление, а не только (вос)производство, за субъективностью – полисубъектность, за объективностью – многомерность. Антиредукционистская теория основывается на онтологии реальных, динамических процессов, а не на попытках моделирования или приведения разрозненных факторов к тождественному основанию.

Постклассический взгляд на проблему структурирования социальности должен исходить из взгляда на не-пространственность, или опространствование, структуры (ее функционирование в динамике, то есть пространственно-временном измерении). Открытость структуры и ее существование в длительности, в процессе – ключевые факторы самой возможности ее существования; это не просто способ ее существования, но также возможность и ее выхода за собственные границы, и ее завершенности, и даже ее закрытости. Структура как замкнута, так и открыта, как статична, так и исторична. Видя в структуре процесс, становление, мы должны отказаться от трансцендентного объединяющего начала (тем самым, от редукционизма любой формы). Его место занимают серии дифференциаций, описывающих процесс становления систем. Структура представляется нам множественностью дифференциальных элементов, связанных между собой дифференциальными отношениями. Эти элементы должны быть определены взаимными связями, множественность определяется тем самым всегда внутренним образом. Идеальная множественная связь должна актуализироваться в пространственно-временных отношениях, тогда как ее элементы актуально воплощаются в различных формах.

Структуры как виртуальные множественности отличаются друг от друга, значение всех элементов в структуре определяется в связи с другими терминами. Тождество структуры является эффектом изменений, которым подвергаются отношения и элементы. Структурная сущность характеризует возможный мир, систему явлений, способ бытия. Главная ошибка редукционизма – в попытке запечатлеть структуру в статике, не придавая значения скрытому, нереализованному. Тем не менее, механизмы воплощения структуры и движущие силы социального процесса проявляют себя именно в сфере нереализованного, виртуального. Социальность не может быть однозначно зафиксированной или определенной; единственное, что мы можем отметить, говоря о социальности, так это характер ее ускользания. Становление социальных структур происходит не как движение от одной актуальной формы к другой, от сущности к существованию, но как переход от виртуального к актуальному, от дифференциальных элементов к актуальным субстанциям. Обосновать возможности и направленность данного перехода, сущность и механизмы структурного становления призвана дифференциальная теория структурирования социальности, разработка которой будет являться одной из ключевых задач для современной социальной науки.

ТЕХНОЛОГІЇ ІДЕНТИФІКАЦІЙНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЯК ВІДПОВІДЬ СУЧАСНІЙ КРИЗІ ІДЕНТИЧНОСТІ

Однією з ключових тем, обговорюваних гуманітаріями у контексті сучасних суспільних трансформацій вважається тематика кризи ідентичності.

Самі по собі подібні кризи не є новиною, адже вони неодмінно супроводжують обширні перехідні процеси, якими можна вважати глобалізацію, інформатизацію тощо. Однак сучасну кризу називають особливою у зв'язку з тим, що нинішні суспільні умови, посилюючи індивідуалізованість суспільства, і водночас ставлячи індивідів перед необхідністю швидкого реагування на зміни умов життя, провокують не одну обширну життєву кризу, а цілу низку криз, з якими людина змушена стикатися чим далі усе частіше.

Подібна ситуація свідчить про те, що сучасна криза ідентичності є не просто симптомом перехідного періоду, вона перетворюється на повсякденне явище, що супроводжує людину протягом життя. За таких умов питання полягає швидше не в тому, як подолати кризу і яку ідентифікаційну матрицю протиставити старій, а у тому, які можна запропонувати технології виходу з ідентифікаційних криз, технології перманентної ідентифікаційної трансформації індивіда, технології адаптації до зростаючого тягаря свободи.

На думку Е. Гіденса, саме з потребою у подібних технологіях пов'язаний сплеск популярності психотерапевтичної практики у західних країнах наприкінці ХХ століття [*Гидденс Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь* / [пер. с англ. М. Л. Коробочкина]. – М., 2004]. Евристичність психотерапії Гіденс вбачає у тому, що вона дає можливість повернутися у власне минуле з тим, щоб, відкоригувавши свідомо чи неусвідомлено прийняті рішення, набуті більшої самостійності у теперішньому і майбутньому. Зрештою, людина так чи інакше будує своє нинішнє життя на основі пройденого раніше життєвого шляху, і отже, кардинально змінити власну лінію поведінки виявляється можливим лише через віртуальне переписування минулого досвіду.

Потреба повернутися до психотерапевта, як правило, з'являється у людини в періоди ідентифікаційних криз. Напротивагу ж зусиллям, спрямованим на трансформацію, існує й інший, набагато менш конструктивний спосіб проживання особистих криз. Цим способом є втеча від трансформації або ж, іншими словами, регрес ідентичності. Не звертаючи уваги на те, що стара ідентичність з новими викликами впоратися вже не може, людина намагається повернутися до комфортного для неї стану дитячої безтурботності, позбавленої складнощів трансформації. На жаль, в українському суспільстві саме подібний регрес у безтурботність досить часто складає суб'єктивний зміст поняття "щастя". По суті, саме його Е. Фром називає втечею від свободи [*Фромм Э. Бегство от свободы* / [пер. с нем. Г. Ф. Швейника]. – М., 2011].

Для того, щоб здійснити такий регрес людина змушена відмовлятися від тих своїх бажань, які призвели до болісного зіткнення з потребою трансформації. Засвоївши подібну модель, людина чим далі відмовляється від все більшої кількості власних бажань. І саме такі психологічні передумови дають можливість маніпулювати свідомістю й поведінкою людей. Виробники формують бажання людей купувати той чи інший товар, бути щасливими від споживання, насолоджуватись розвагами тощо. Втікаючи від власних бажань, людина в цьому плані залишається пустою і готовою прийняти чужі бажання за свої власні. Саме так відбувається стандартизація способів життя, властива капіталістичному суспільству, і народжується одномірна людина Г. Маркузе [Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / [пер. с англ. А. А. Юдина]. — М., 2002].

Підводячи підсумок, варто сказати, що сучасна, постмодерна криза ідентичності, на нашу думку, потребує аналізу технологій ідентифікаційної трансформації. Практична потреба у подібних технологіях вилпилась у поширення на Заході психотерапевтичних практик. В українському ж суспільстві, де подібні практики не набули настільки ж суттєвого розповсюдження, більш поширеними виявляються регресивні технології ідентичності. Саме вони складають психологічне підґрунтя залежного становища як окремих людей, так і суспільства в цілому.

И. Я. Матевич, канд. филос. наук, препод.,
ФФСН БГУ, Минск, Беларусь
irina.matsevich@mail.ru

СОПОСТАВЛЕНИЕ ЗНАЧЕНИЙ ПОНЯТИЙ "IN-NOVĀTIO", "AUTOPOIESIS" И "POIESIS"

Анализ логико-смысловой формы слова *in-novātio* и поиск эквивалентов значений самовоспроизводства и самовозобновления неизбежно приводит к рассмотрению понятия *autopoiesis* в контексте социологии Н. Лумана. Оба понятия (*in-novātio* и *auto-poiesis*) обращены сами на себя: новация, которая пытается начать себя заново, возобновить себя, — превращается в инновацию; пойесис, самовоспроизводящий себя как произведение искусства ("технэ"), — в "autopoiesis". "Novātio" — производство нового и "poiesis" — производство нового. В чём же различие между "(ауто)пойетической" и "(ин)новационной" деятельностью? Как провести границу между тем, что может быть лишь производением искусства или лишь инновацией? Отделимо ли одно от другого?

Н. Луман был одним из современных мыслителей, обратившихся к проблеме различия между производством и творением нового. При этом немецкий социолог использует понятия *пойесиса*, *праксиса* и *производства* как синонимичные ввиду их этимологического родства. Своеобразие выделенных понятий проявляется, согласно Луману, в следующем: "В "poiesis" что-то делают, действуют, но не потому, что дейс-

твие приносит радость или является добродетельным, а потому что хотят что-то произвести"; "... в понятии "poiesis", делания, изготовления и ещё более явно в понятии "производства" никогда не содержится значения общего контроля над всеми причинами. Всегда можно контролировать только частичную сферу каузальности" [Луман Н. Введение в системную теорию / пер. с нем. Б. Скуратова. — М., 2007. — С. 114–115].

Исходя из приведённых рассуждений, можно выделить несколько значимых особенностей производства нового в том смысле, в каком оно выражается в понятии "poiesis": 1) создание нового из имеющихся в наличии материалов, ресурсов, условий; 2) ориентация на практическую пользу; 3) отсутствие централизованного контроля над всеми этапами производства нового. Учитывая существование третьей характеристики, выделенной Луманом, индустриальную деятельность тоже можно включить в объём значения понятия "poiesis" только в том случае, если она не подчиняется принципам централизованного управления на всех этапах производственного цикла. Вероятность существования такого рода индустрии была обоснована в рамках философии постструктурализма, отвергавшей возможность выделения жёстких структур, а также управления ими. И эволюция взглядов М. Фуко от "Археологии знаний" до "Истории сексуальности" — яркое подтверждение тому, как анализ социальных структур, способов их формирования может превратиться в исследование принципов, порождающих и непрестанно трансформирующих существование каких-либо условных ценностно-смысловых констант, на которые ориентируется в своём развитии общество.

Если обратиться к работам Платона, то можно проследить постепенную эволюцию значения понятия "poësis". В диалоге "Софист" Платон подразделяет искусства на приобретающие и творческие, а последние — на божественные и человеческие. Божественное искусство создаёт подлинные образы и вещи, тогда как человеческое искусство лишь подражает ему. Поэтому изобразительное искусство создаёт тени и призраки божественного мира. Те, кто ориентируются в своей деятельности на образы человеческого искусства (а не божественного, добродетели), снисходят до уровня "приобретающего искусства" [Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 2 / общ. ред. А. Ф. Лосев [и др.]. — М., 1993. — С. 285]. Все вышерассмотренные виды искусства обозначаются понятием "poësis", однако, их значения существенно варьируются в зависимости от того, являются они человеческим или божественным, подлинно человеческим или мнимым.

Эволюция трактовок понятий "in-novatio", "autopoiesis", "poiesis" параллельно с развитием христианской концепции "creatio" проявляется в различиях между значениями понятий *инновации, производство, воспроизводство, креативность и творчество*. Осмысление специфических черт данных феноменов может способствовать сохранению пространства для реализации подлинного творчества, преодолевая рамки ценностных ориентаций инновационной деятельности в современной "креативной экономике".

Но к чему эти муки со слово- и смыслообразованием, если значение понятия *инновации* можно донести с помощью более понятных здравому рассудку слов? Камнем преткновения становится, наверное, сам здравый рассудок, а также те "предрассудки", которые в нём кроются в отношении слов, пришедших из повседневного языка. И можно ли строить в обществе нечто "новое", используя слова, которые уже "затёрлись" народной мудростью, выброшены на "чердак" со всеми бережно хранимыми несбывшимися мечтами, разбитыми надеждами, ностальгией по прежним временам? Смирившись с необходимостью двигаться вперёд, мы соглашаемся на очередной эксперимент – начинаем строить "новое общество", так называемое "инновационное общество". И всё же, если даже не столь важно, куда мы идём, сколько сам процесс движения куда-то, хочется верить в то, "от" чего начинается путь, пусть даже "ad absurdum".

В современном обществе понятие "инновации" настолько вошло в повседневную речь, что даже большинство школьников, отвечая на вопрос, что это такое, не колеблясь, быстро реагируют: "Всё новое, что продаётся и покупается". Лаконичности и точности этого ответа могут позавидовать многие учёные. То, что остаётся при этом скрытым подтекстом, – становится предметом дальнейшей рефлексии. При сопоставлении значений понятий инновационной и творческой деятельности в "креативной экономике" единственным относительным различием может быть лишь "необязательность" выполнения требования рыночного потребления в отношении продуктов творческой деятельности.

В. С. Микольченко, викл., КНУ, Кривий Ріг

ФОРМУВАННЯ ГЕРОЇЧНИХ ЯКОСТЕЙ МОЛОДІ НА ОСНОВІ ДУХОВНО-МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

В радянський період розвитку Українського суспільства героїзм отримав широку популярність в дослідженнях тем з етики та естетики, став частиною державної ідеології та пропаганди. В кінці минулого століття, коли відбулася руїнація радянських ідеалів, в нашій державі пройшла переоцінка цінностей та розповсюдилася ідея, що героїчне зникло з сучасного прагматичного розуміння людини. Але сьогодні поступово приходить розуміння того, що життя не пододало багатьох соціальних пороків: бездуховності, соціальної нерівності, експлуатації, нехтування правами людини тощо. Тому саме в цей час героїзм поступово входить на перший план, а розуміння людьми його феномену дає надію на конструктивність подальшого розвитку людства.

Поняття "героїзм" та саме слово "герой" – з числа тих, що часто вживаються і повторюються, але ми не зупиняємось на їх значенні, вважаючи його самоочевидним, а переважно зосереджуємо свою увагу на конкретних обличчях, епохах, вчинках. Так найбільш загальне визначення "героїзму" може бути таким: "різновид людської поведінки, яка є проявом самовідданості і мужності, аж до самопожертвування" [Новей-

ший философский словарь / В. А. Кондрашов, Д. А. Чекалов, В. Н. Копорулина ; под общ. ред. А. П. Ярещенко. – Ростов н/Д., 2005. – С. 148].

Середньовічна святість і героїзм за своєю природою протилежні і несумісні. Не можна бути одночасно святим і героєм, здійснювати святі подвиги, співпадаючи з героїчними діями. Відмінності героїзму і святості очевидні: героїзму в будь-якому його різновиді властива зверненість індивіда на себе – саме сама людина є початковою і кінцевою точкою власних дій, і за своєю суттю нескінченним самоствердженням тимчасового у вічному. Середньовічні лицарі майже або зовсім не усвідомлювали відмінностей між християнським ідеалом святості і героїчною спрямованістю свого існування. Ми можемо це бачити в "Пісні про Роланда", ще в XII столітті військовий стан, будучи по ладу свого життя цілком героїчними, але разом з тим вважали себе християнськими воїнами.

Людині епохи ренесансу властива одна з невідмінних рис героїчного індивіда – він прагне до самоствердження і знаходить в ньому фундаментальні основи свого буття. З цим пов'язана чутливість Відродження до доблесті, величі, всьому тому, що супроводить життєвому шляху героя. Звичайно, було б перебільшенням, сказати, що ренесансний ідеал людини повністю ідентичний з героїчним ідеалом. Ренесансний героїзм має місце, але не як визначальна властивість, а як складова нової реальності, що не має аналогів у минулому. Людина епохи ренесансу затверджує себе інакше, ніж герой в будь-якому його героїчному різновиді.

Своєрідність героїчної теми в епоху реформації полягає в тому, що він не був для неї явно вираженою. У текстах, що належать засновникам Реформації, ми не знайдемо тих, що не тільки звеличували героїчне самоствердження людини, але що хоч би тільки говорять про його гідність. Який вже тут героїзм, якщо, за словами Лютера, людина "жодної миті не може прожити, діючи своїми власними силами" [*Карлейль Т.* Теперь и прежде. – М., 1994. – С. 364].

Щось дуже істотне в героїзмі схоплює і дає йому глибоке пояснення Гегель. Зокрема, йому належать такі характеристики героїзму: "Герої – це індивіди, які по самостійності свого характеру і своєї волі беруть на себе тягар всієї дії, і навіть якщо вони здійснюють вимогу має рацію і справедливості, останнє представляється справою їх індивідуального свавілля" [*Гегель В. Г.* Философские лекции по эстетике : в 4 т. Т. 1. – М., 1968. – С. 194–195].

Як початкові констатації найбільш істотного в героях і героїзмі гегелівські визначення цілком прийнятні, точні і загально значимі. Але гегелівське філософське завдання полягає не тільки у визначенні героїзму, скільки у вказівці на його належне місце. У часі він обмежений напівварварським "століттям героїв", яке безповоротно пішло в минуле. "У державі немає більше місця героям, вони зустрічаються тільки в період неписьменності. Їх мета правова, необхідна і державна, і вони здійснюють її як свою справу" [*Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1982. – С. 142]. Найістотніше з того, що ніс в собі героїзм, лягло на плечі держави. Як це не дико звучить поза гегелівським

контекстом, тепер воно стало тим, ніж колись був герой. Герою було властиво найголовніше для нього: з будь-якої точки зору він був вільний.

Уявлення про героїчне та про того, кого в сучасному світі можна назвати героєм є постійно затребуваними, оскільки на загальному тлі втрати ідеалів людством, в тому числі і героїчних, страждає суспільство в цілому та конкретно кожна людина. Природа героїчного вчинку завжди пов'язана з міфологічною свідомістю та надприродними здібностями героїв, перш за все рішучістю іти на ризик, готовністю до самопожертви заради шляхетних цілей та власної гідності. Саме тому природа героїзму поєднується з проявом свідомого вибору власної долі, готовністю взяти на себе відповідальність, які набагато вищі звичайної людської норми, сил та здібностей звичайної людини. При цьому цінність героїчного вчинку завжди тим вища, чим складніші перепони та чим успішніше вони долаються, чим більше людина проявить волі, наполегливості, уміння та мужності, щоб виконати свій моральний борг. Перемога над страхом, над нерішучістю, усвідомленням власної слабкості та безпомічності формує та загартовує героїчну особистість.

Дослідження питання героїв та героїчного, як символічної категорії людського буття, є актуальною та своєчасною. В сучасному житті, а особливо у молодіжному середовищі, гостро відчувається потреба в реабілітації моральних загальнолюдських цінностей, без яких ми не маємо майбутнього; виникає потреба переглянути місце та значення героїзму в процесі становлення та розвитку суспільства. Людство пам'ятає перш за все тих, хто нагородив його своїм талантом, хто допоміг істині, добру, красі та справедливості піднятися вище.

Глибокі зміни в культурі протягом всього ХХ – та на початку ХХІ століть вимагають формування людини нової формації, яка буде більш життєздатною. Формування нової особистості неможливе без "реанімації" героїчних ідеалів та їх прищеплення сучасній молоді, яка повинна бути адекватна світу, що змінюється навколо. В умовах хаосу та аномії герой виступає духовним орієнтиром для всього суспільства та молоді зокрема.

Підсумовуючи, потрібно зазначити, що формування героїчних якостей молоді на основі духовно-моральних цінностей є основним завданням сучасного інституту освіти, який повинен відновити героїчні цінності та сформувати чітке уявлення про необхідність цього явища в сучасному житті.

***О. В. Мішалова, канд. філос. наук, ст. викл., КНУ, Кривий Ріг
elen-mishalova@rambler.ru***

НЕОКАНТІАНСЬКІ ВИТОКИ СУЧАСНОЇ НАРАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

В останні десятиліття до наукової термінології багатьох гуманітарних дисциплін (у тому числі, історії) поступово увійшло нове поняття "наратив" й похідне від нього – "наративний". Наратив являє собою складний між-дисциплінарний конструкт, предмет і метод в сучасній гуманітарній науці.

Однозначне визначення терміну ускладнюється як етимологією слова, багатозначністю поняття "нарратив", так і його широкою функціональністю.

Проблематичності додає той факт, що навіть в межах сучасної філософії історії поняття "історичний нарратив" є надзвичайно полісемантичним – від типу описово-оповідної праці з історії чи окремого специфічного способу пояснення в гуманітарних науках (вузьке розуміння, характерне для традиційної історіографії та ранньої аналітичної філософії історії відповідно) до ментальної структури, способу усвідомлення й впорядкування навколишнього світу загалом (широке розуміння, властиве тематиці філософської антропології і концепціям історичного нарративу постмодерністського спрямування).

Наративна філософія історії в "класичному" її розумінні (відмежовуючи таким чином її від постмодерністських концепцій історичного нарративу) зосереджує свою увагу передусім на питаннях структури історичної оповіді, принципах її побудови та функціонування. Основними ознаками наративної філософії історії є: (1) формалізований метод дослідження; (2) намагання з'ясувати сутність історичного знання за допомогою аналізу структури і логіки висловлювань історичного нарративу; (3) розуміння історичної оповіді як певної організуючої схеми, конструкції, що створюється істориком, і забезпечує надання сенсу подіям минулого засобом пояснення та інтерпретації (нарратив як інструмент пояснення і інтерпретації).

Продовжуючи цей напрям досліджень, історичний нарратив (оповідь) можна розглядати як форму організації та репрезентації історичного знання, функціонально аналогічну теорії в природничих і точних науках, й таку, що відповідає особливим стандартам науковості історико-гуманітарного пізнання в цілому. Однак конструктивізм сучасної наративної філософії історії, на нашу думку, ґрунтується і являє собою продовження основних методологічних засад неокантіанській філософії історії. Зокрема, це стосується наступних її положень:

- по-перше, критика психологізму в методології науки, оскільки, як підкреслює Г. Ріккерт, предметом логіки пізнання передусім виступає не процес збирання наукового матеріалу (це є справою окремих емпіричних наук), а процедура його впорядкування, опрацювання та викладення;

- по-друге, формальний розподіл спектру наукових дисциплін на дві основні групи за методом і метою дослідження. Так, В. Віндельбанд поділяє науки на "номотетичні" та "ідеографічні". Продовжуючи його думки, Г. Ріккерт у своїй логіці історичного пізнання виходить із констатації двох принципово різних способів доннаукового розуміння дійсності (генералізуючого й індивідуалізуючого), яким відповідають (не співпадаючи з ними) також два принципово відмінних з логічної точки зору види її наукової обробки – генералізуючий та індивідуалізуючий (історичний) методи, що різняться між собою як за метою, так і за своїми кінцевими результатами;

- по-третє, конструктивістська спрямованість теорії пізнання. Емпірична дійсність розглядається як неозорє різноманіття, яке жодним чи-

ном не може бути зображене або описане. Будь-яке судження про дійсність вже є значним її спрощенням. Наочний даний матеріал наука переробляє в абстрактні побудови думки – поняття. У цьому абстрактному процесі переробки й полягає найбільш важлива з точки зору логіки сторона наукового методу;

- по-четверте, розуміння "поняття" в якості універсальної форми знання, в яку певним чином впорядковуються результати також і історичного наукового дослідження. Зазвичай, наголошує Г. Ріккерт, термін "поняття" використовується у розумінні засобу викладення результатів дослідницької роботи в методології природознавчих наук. Однак з логічної точки зору правомірно називати поняттями також і такі мисленнєві побудови, в котрих схоплюється історична сутність дійсності, оскільки обидва логічні процеси спрямовані на перетворення та спрощення дійсності з метою її наукового трактування, у чому і полягає загальний сенс побудови понять;

- по-п'яте, розробка теорії цінностей, проблеми смислу та пов'язаного з ним поняття значення. Принципом історичного утворення понять, за Г. Ріккертом, є співвіднесення матеріалу з певною культурною цінністю. Історик розчленовує дійсність на істотні і неістотні елементи у відповідності до всезагальних цінностей (наприклад, цінності держави, мистецтва, релігії). Спільність системи цінностей забезпечується розумінням її в якості значимої усіма членами тієї чи іншої спільноти;

- по-шосте, підкреслення історичного характеру істини в її застосуванні у гуманітарних дисциплінах. Об'єктивність індивідуалізуючого методу і, відповідно, результатів дослідження в історичній науці, за Г. Ріккертом, обґрунтовується всезагальністю системи культурних цінностей, її інтерсуб'єктивністю.

Таким чином, методологічною основою сучасної наративної філософії історії виступає неокантіанська філософія історії. Визначення "поняття" в якості універсальної форми організації знання, характерної також і для ідеографічних або історичних наук, стало передумовою для пошуку адекватних форм організації історичного знання на більш високому, теоретичному рівні. В якості такої форми організації та репрезентації історичного знання, функціонально аналогічної теорії в природничих і точних науках, на сьогодні в межах наративної філософії історії пропонується розглядати історичний наратив.

В. І. Мудрак, доц., НУБіП України, Київ

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ФУНКЦІОНУВАННЯ ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТОВОМУ ПРОСТОРІ

Пізнавально-ціннісний розвиток української вищої освіти в умовах глобального пізнавального простору характеризується наявністю суспільних і соціальних протиріч в системі вищої освіти відносно реалій інформаційного суспільства, надбань людства в сучасний період.

Такі протиріччя розкриваються в пізнавальній, соціальній, духовно-ціннісній, організаційній інформаційній ситуації, на теренах, перш за все, розуміння в якій знання, культурно-духовне надбання, системи суспільних і соціальних відносин в річищі пізнання, освітнього життя як царини відносин з приводу не тільки отримання нової інформації, але й розвитку особистості, зміни її ролі як джерела оновлення світу, співвідносяться із результатами індивідуальної й колективної науково-технологічної обробки інформації, знання про оточуючий світ, духовно-ціннісного досвіду.

Саме тут і полягає основне протиріччя сучасної суспільної науково-освітньої доби – між індивідуалізацією і усупільненням знання, соціальної інформації, духовно-ціннісного досвіду. Причому, великий внесок в його вирішення вносить саме вища освіта – царина духовного і соціального життя, що в ній суспільство співвідносить результати колективної та індивідуальної думки, діяльності.

Сучасні ціннісно-пізнавальні трансформаційні процеси, які на сьогоднішній день характеризуються універсальним й глобалістичним характером, змушують поставити проблему щодо змін не лише у змісті й організації вищої освіти, але, в першу чергу, її методології, методології розвитку сучасної особистості, застосування принципово нових системних і генералізуючих підходів в проектуванні й моделюванні навчально-вивовного процесу.

Головною властивістю сучасного стану вищої освіти в глобальному інформаційному суспільстві є перехід до проєктивно – адаптаційної парадигми, що має в основі новітні інформаційно-пізнавальні методологічні засади:

- факторна база розвитку особистості в умовах сучасного освітнього процесу;
- генералізуюча (фундаментальна) установка на розуміння цілісної наукової картини Всесвіту;
- ціннісно зорієнтована освіта.

Останні складають проєктивну модель адаптації особистості до умов глобалізованого інформаційно-пізнавального – ціннісного простору, в якому основну роль відіграє система ЗУН із орієнтації в мультикультурному, багатoshаровому інформаційному просторі; можливість самоорганізовано отримувати необхідні пізнавально-праксеологічні дані і прагматично-проєктивно обробляти їх.

Реалізація таких сучасних інформаційно-пізнавальних методологічних засад розвитку вищої освіти полягає у:

- вирішенні проблем безперервної освіти (у просторі, часі, за умов подолання науково-освітніх, праксеологічних перешкод – мовних, галузевих, традиціоналістських, технологічних тощо);
- оптимальних стосовно розвитку особистості мотивації, стимулювання інформаційно-пізнавальної діяльності;
- уточненні, модернізації, трансформації мети вищої освіти для особистості, її мотивів, смислів, значень, цінностей тощо;
- модернізації змісту, організації вищої освіти відносно новітніх уявлень про Всесвіт, місце людини у ньому;

- розумінні оптимальної специфікації вищої освіти відносно таких видів людської діяльності, що не були знаними раніше, а тепер змінюють навіть хід розвитку суспільства, суспільно-соціальні відносини в ньому;
- застосуванні таких методів – технологій пізнання й реалізації гуманітарного змісту історії людства (фундаментальних, системних, цілісних, інтегративних), що сягають глибин реалізації людського в усіх природо-: об'єктивній, суб'єктивній, віртуальній тощо;
- створенні інформаційно-ціннісних мереж соціальної комунікації, що в них на перше місце виходять засоби, методології, форми, методи, технології для виробництва перш за все, високого рівня послуг, духовних благ, предметів попиту в галузі задоволення індивідуальних і суспільних потреб, інтересів, мотивів, цінностей, ідеалів сучасного суспільства тощо.

О. Г. Найдъонов, доц., ХДАУ, Херсон
naydonov@ua.fm

ОСОБИСТІСТЬ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Під "особистістю", як правило, розуміють стійку систему соціально значущих рис, що характеризують особу як члена того чи іншого суспільства або спільноти. Особистість, це параметр людини, що характеризує певний рівень засвоєння нею різноманітного освітнього, професійного, морального, естетичного і духовного досвіду суспільства. Коли про людину говорять як про особистість, то перш за все, мають на увазі її здатність до свідомого керівництва власною поведінкою в контексті та у відповідності до вироблених суспільством цивілізаційних і культурних норм, вимог та еталонів.

Концепції, які умовно можна об'єднати однією загальною назвою – інформаційне суспільство, представлені в творчості таких мислителів як Д. Белл, С. Крук, С. Леш, Р. Гельбронер, Дж. Ліхтхайм, Р. Дарендорф, П. Дракер, Д. Рісман, Дж. Рівкін, Зб. Бжезінський, О. Тоффлер. Спробуємо розібратися, які вимоги і яке місце відведено людині, як особистості, в його умовах.

Інформаційному суспільству передуює індустріальне. В загальноприйнятому розумінні, індустріальне суспільство характеризується закінченим процесом створення великої, технічно розвиненої промисловості як основи і провідного сектора економіки та відповідних соціальних і політичних структур. В цьому суспільстві основна маса населення зайнята в індустрії: на заводах і фабриках. Е. Гелнер дає йому таку характеристику: "Індустріальне суспільство – це єдине суспільство, саме існування якого засноване на тривкому і безперервному зростанні, на безупинному і очікуваному вдосконаленні. Не дивно, що це було перше суспільство, яке винайшло ідею та ідеал прогресу, постійного руху вперед. Найприйнятніший спосіб суспільного контролю в такому суспільстві – суцільний підкуп, гарантія матеріального добробуту за відмову від соціальної агресії; найбільша його слабкість – нездатність пережити будь-яке

тимчасове зменшення фонду соціального підкупу і втрату законності, яка настає, коли ріг достатку тимчасово порожніє і потік припиняється" [Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм. – К., 2003. – С. 67].

Англійський філософ А. Сміт (1723–1790) вважав, що прагнення кожної людини до благополуччя виступають головними джерелами суспільного багатства. Високо оцінюючи, з економічної точки зору, значення суспільного поділу праці, Сміт бачив і його недолік – посилення однобічності розвитку людей. Цю однобічність, вважав Сміт, можна перебороти шляхом введення загальної освіти [Сміт Адам. Добробут націй: Дослідження про природу та причини добробуту націй / пер. О. Васильєва та ін. – К., 2001]. Однак історичні реалії найбільш просвіченого і наукового ХХ ст. свідчать про неможливість засобами загальної освіти уникнути однобічного розвитку особистості, подолати відчуження людини від людини, людини від природи.

Індустріалізація і технізація суспільства завели людство в глухі кути: екологічний, демографічний, продовольчий, військовий і з яких воно нині не знає як вийти. За зростання добробуту люди розплачуються дорогою екологічною ціною, а однобічність особистості взагалі перетворилася в дійсності в одномірність [Маркузе Герберт. Одномерный человек. – М., 1994]. Людина майже повсюдно стала додатком до машин і механізмів.

Чи здатне інформаційне суспільство вивести людство на безпечний шлях розвитку чи воно продовжить, так як і індустріальне, свій шлях у прірву?

Інформаційне суспільство характеризується в першу тим, що виробництво знань та науковомістких виробів стає основною його рисою, основою його економіки. Знання самі по собі можуть, як це ми бачимо, принести людині і довкіллю лише шкоду. Причина ситуації, коли знання не приводить особистість до гармонійних стосунків із самою собою, іншими (суспільством), природою корениться в часи переходу від середньовічного суспільства до сучасного. Теологи і філософи Середньовіччя активно розробляли не тільки ідею Бога, але й ідею духовної природи людини. Вперше в історії людства християнські та мусульманські мислителі відкривають людину як особистість, насамперед духовну, а не природну і тілесну істоту.

Філософія Нового часу, відкидаючи заслужено безплідні схоластичні теоретизування, відкинула і одне із найцінніших надбань своїх теоретичних попередників – людина має три іпостасі: тілесну, душевну і духовну. Відбувся якийсь незбагнений інтелектуальний відхід, який дехто намагається подати як поступ. Біблію, в якій йшлося про Бога і людину як богоподібну істоту було відкинуто, а науку було оголошено панацеєю. Людину, в залежності від головного наукового напрямку природознавства, почали отожднювати то з рослиною, то з машиною – Ж. Ламетрі [Ламетри Ж. О. Сочинения. – М., 1976], то з мавпою – Ч. Дарвін тощо. Пішов невпинний процес дегуманізації знань і особистості. Наслідки освіченого, але бездуховного суспільства: зняття масового вбивства людей та дві світові війни. У кінематографі й сьогодні можна побачити, зокрема, то людину-павука, то людей-вампірів.

Переконавання, що наука нас врятує від будь-яких бід, утвердилось в науковому середовищі в період класичного природознавства. Технокра-

тизм і матеріалізм класичної науки виявився катастрофічним для людства. Світ зіткнувся з небаченими раніше кровопролиттями, безглуздою гонкою озброєнь, масовими голодоморами, нелюдяними експериментами, концтаборами і т. д. і т. п. Потрібно наукові дослідження ув'язувати зі Святим письмом, особливо в етичному сенсі. Інформаційне суспільство буде здатним подолати існуючі проблеми тільки прямим і твердим зверненням до Біблії, до людини як богоподібної істоти, до Бога і його настанов.

Наука яка народжується в інформаційному суспільстві перестає бути об'єктивістською, матеріалістичною і технократичною. Дедалі ширше поширюється смисловий підхід, коли вчені не обмежуються віднайденням сутності явищ, а шукають смисл тих або інших феноменів історії чи людської практики, тобто прагнуть відповісти на запитання: "Навіщо?", "Для чого це потрібно?", "Наскільки це оправдане з точки зору людських інтелекту й моралі?". І ми починаємо глибше розуміти абсурдність, аморальність, безглуздість багатьох боків нашого життя. А це дає мудрість. У Біблії має місце істинний культ мудрості, тобто всіх тих начал, на яких базується справжній розум – розум голови й серця, розум, що стверджує добро, а також духовність.

Усе це подається в Біблії на прикладі мудрості Соломона [Див.: Книга приповістей Соломонових]. Здорові судження, обширна пам'ять. Величезний запас знань, багатий досвід, уміння вправно їх застосовувати на практиці – усе це, співвіднесене з вимогами моралі, совісті, дозволяє приймати та реалізовувати мудрі рішення, які усувають зло та примножують добро на Землі. Хіба це не найоптимальніший варіант для особистості та її суспільного життя?

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

КОНКУРЕНТОСПРОМОЖНІСТЬ І КОНКУРЕНТОЗДАТНІСТЬ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

Сучасний характер розвитку суспільства з необхідністю вимагає нових підходів щодо дослідження особистості. При цьому традиційним залишається визнання того, що особистостями не народжуються, а стають в процесі соціалізації. Але сьогодення вносить свої особливості щодо характеристики цього процесу. Сучасний тип особистості формується під впливом інтенсивного розгортання процесів глобалізації, основу яких складають – масовізація, технологізація, інформатизація, уніфікація тощо. Саме це акцентує увагу на необхідності вироблення і впровадження нових підходів щодо осмислення формування особистості сучасного типу. На нашу думку, такими новими чинниками, а також своєрідними орієнтирами формування сучасної особистості мають постати конкурентоздатність і конкурентоспроможність.

Саме ці характеристики людського існування розкривають індивідуальність людини, унікальні можливості не тільки існування, а й розкриття і

реалізацію сутності людини. Остання, в свою чергу, має діалектичний взаємозв'язок, адже людина виявляє себе через дихотомію розумності і нерозумності. Дійсно сутність людини не можна зводити тільки до якості її існування, або тільки до субстанції. Вона являє собою одвічну суперечність, яка характерна тільки людському способу існування. Тільки завдяки конкурентоздатності особистість, на сьогодні, отримує безліч можливостей для реалізації своїх сутнісних сил. Адже, конкурентоздатність – це наявність і можливість реалізації сутнісних сил людини через суперництво між суб'єктами дії. При цьому зауважимо, що традиційно сутнісні сили людини характеризують як здатності до мислення, праці, гри, створення соціальних відносин, здобування освіти, мати почуття прекрасного, реалізовуватись у моралі, релігії, культурі, бути владно та політично означеним тощо. Отже, в такому тлумаченні під сутнісними силами розглядають тільки природні задатки людини, умовами реалізації яких виступає те, що має назву конкурентоспроможність. Конкурентоспроможність є не що інше, як можливість реалізації конкурентоздатності людини, це віднайдення найбільш оптимальних умов реалізації здатностей особистості. Водночас конкурентоспроможність завдяки діяльній природі людини є реалізацією сутнісних сил людини, це також пошук і створення умов їх реалізації.

Конкурентоздатність і конкурентоспроможність існують у діалектичному взаємозв'язку, взаємодії. Якщо конкурентоздатність репрезентується категорією "можливість" (на рівні особистості це може характеризуватись як природне обдарування, задаток, здібність), то конкурентоспроможність – категорією "дійсність", тобто, втіленням, реалізацією можливого (на рівні особистості це пошук і створення тих оптимальних умов, які сприяють реалізації бажаного). Тобто – бажане стає дійним.

Конкурентоспроможність і конкурентоздатність як взаємодія можливого і дійсного, дозволяють здійснювати вибір найбільш оптимальних можливостей і умов реалізації особистості, її сутнісних сил.

Отже, виникнення нового типу особистості значно відрізняється від розуміння особистості у традиційному суспільстві. В ньому особистість визначається як така, що реалізує свої можливості через приналежність до певної системи зв'язків. А на сучасному етапі розвитку особистість не прив'язана до них. Сучасна особистість будує свої відносини з іншими людьми гнучко, включається у різні соціальні утворення і різні культурні течії. Тобто, сучасні умови розвитку світу передбачають необхідність формування творчої індивідуальності, що можливе завдяки таким якостям людини як конкурентоспроможність та конкурентоздатність.

O. Nikolayeva

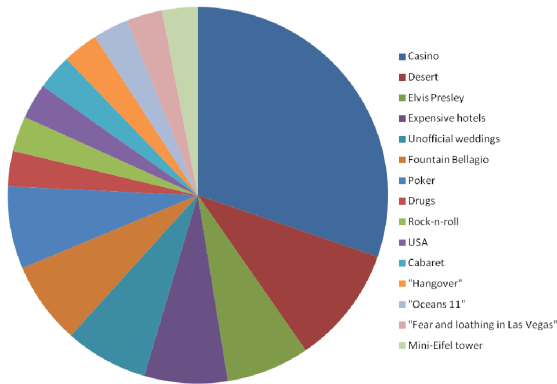
USING ASSOCIATIONS MAPS IN PHILOSOPHICAL SYMBOLIC TEXT RECONSTRUCTION: THE IMAGE OF A CITY

Every sign has meaning and potential for multiple meanings. Multiple meanings are socially and culturally influenced. Signs have both denotative and connotative meanings. According to Ch. Morris, people are interpreters

of signs. Signs have three factors that guide interpretation: the designative aspect directs to interpreter to a particular object; the appraisive aspect highlights object qualities, enabling evaluation; the prescriptive aspect directs one to respond in specific ways. According to S. Langer's theory of symbols, the symbolism underlies all human knowing and understanding. According to his thoughts a symbol is "an instrument of thought", allowing a person to think about something apart from its immediate presence. Approximately the same time Saussure was formulating his model to explain signs, a philosopher Charles Sanders Pierce took a different view of the idea of signs and classified it in a triadic model using an object (to which the sign refers), a sign itself and an idea or meaning (a sense made of the sign) [Semiotic theories: <http://oregonstate.edu/instruct/comm321/gwalker/semiotics.htm>].

I decided to take Las Vegas like an object of my research and represent it as a philosophical symbolic text. I interviewed 30 people aged 15–45 about what associations the city Las Vegas produced in their minds. It's common knowledge that Las Vegas is regarded as gambling centre of the world and there is nothing strange that this word produces the following associations. The majority of unique responses were made by younger interviewed, so their verbal associations are various.

Having made the classification by categories that you can see below, I came to the conclusion that the most famous representatives of the city are buildings and monuments. They are known by practically everyone. Then of course the movies are. If they are successful they will bring the fame to the city which they are about and also become the main association connected with it.



Generally speaking, ideas and our mind image are closely connected. The majority of interviewed said that their main verbal association with the object of my research was casino. This word dominated in all classifications and categories. So as I said, Las Vegas is the gambling centre of the world so there's nothing surprising about its main money-making activity to be the main verbal association among the respondents.

КАПІТАЛІЗМ: СОЦІО-КУЛЬТУРНИЙ АСПЕКТ

Для розуміння сучасного типу суспільства недостатньо враховувати лише політичні чинники його організації. Варто звернути увагу також на економічну сферу, рівень соціальної організованості та психодіагностичний чинник – допустимий і найпоширеніший тип індивідуальних девіацій.

По великому рахунку, весь сучасний світ є капіталістичним. Глобалізаційні процеси спричинили поширення на весь світ витоково європейського суспільного устрою, орієнтованого на матеріальне виробництво, раціоналізацію будь-яких міжлюдських відносин та збагачення. Разом з тим, це поширення спричинило вихолощення традиційних цінностей, інфантилізацію міжособистісних відносин, нічим не обмежене споживацтво.

Отож, що таке капіталізм, що він декларує, що привносить нового та що пропагує?

За Марксом, капіталізм є третьою економічною формацією, що прийшла на зміну рабовласницькому та феодальному типу виробництва і характеризується використанням найманої праці робітників, домінуванням приватної власності на землю та на засоби виробництва [Маркс К. Критику политической экономии // Собрание сочинений : в 50 т. Т. 13. – М., 1956. – С. 87]. Питання чітко акцентується на темі багатства, його накопиченні та перерозподілі. Капіталізм змінює феодалізм, скасовуючи релігійну світоглядну парадигму останнього й задаючи цілком секуляризоване світосприйняття з нотками гедонізму й своєрідного гуманізму.

Маркс ставить питання про відчужену природу людини-робітника й про можливість її нового присвоєння. Капіталізм характеризується нерівномірністю й несправедливістю розподілу суспільного багатства, де в руках власника сконцентровані всі ресурси – земля, засоби виробництва, продукти виробництва ще й міновий посередник, тобто гроші. На відміну від феодалізму, сам робітник (його життя і свобода) не перебувають у власності капіталіста, однак останній все ж знаходить способи узалежнення робітника – через покупку його працездатності. Виглядає так, що ситуація робітника – цілкова життєва сутужність, натомість капіталіст безтурботно благоденствує.

Запропонувавши таку однозначно дихотомічну схему, де чорне змінюється білим і немає ніяких проміжних кольорів, Маркс запропонував псевдоцінності, на зразок власності, багатства, повноважного домінування, котрі насправді є лише засобами капіталістичного облаштування світу, але не самодостатньою метою. Достеменно проаналізувавши процес відчуження людини від засобів виробництва, від продукту власної ж праці, врешті від самої людської суті, він не дав чіткого розуміння, якою ж є ця її суть, якими є обставини людської самодостатності.

Відповідно до концепції Макса Вебера, капіталізм як якість суспільного життя існував завжди. Це саме *якісна* характеристика облаштуван-

ня колективного життя, а не історична ситуація, як у Маркса, тобто це деякий ідеальний тип (що цілком відповідає Веберівським методологічним рамкам), ознаки якого можна спіткати у будь-якій історичній епоху.

Радянські реалії продемонстрували недостатність марксистського поділу на буржуазію та пролетаріат. Було додано ще прошарок інтелігенції. Якщо буржуазія – це клас власників засобів виробництва, пролетаріат – безпосередні робітники, зайняті фізичною працею, то інтелігенція – це нонсенс реальності, котра все ж класифікувалася як робітники високо інтелектуальної праці (не фізичної), котрі теж продають свої здібності та уміння, отримуючи за це заробітну платню, однак на відміну від пролетаря, наділені управлінськими повноваженнями. Інтелігенція менш демонізована, ніж буржуазія, користується більшою повагою (чи самоповагою), ніж пролетарі, і діапазон її повноважень та відповідальності різний в кожному конкретному випадку.

Сучасна, зокрема українська, дійсність демонструє розростання саме цього "інтелігентського" прошарку, позбавленого значної виробничої власності, але зорієнтованого на престижну розумову працю. Клас власників – незначний, закритий і схильний до монополізації ринків та пропозицій. Клас же пролетарів перетворився на символічну категорію, котра все більше втрачає свою соціальну характеристику, набуваючи натомість все переконливіших географічних детермінант і переміщаючись все далі на Схід: до Китаю, Індії, Тайваню, Таїланду.

Звідси така маргінально-публіцистична назва "розумового пролетаріату", як "офісний планктон". Його головна характеристика – посередність, адже це не людина маси, бо переважно має вищу освіту й стежить за новинками популярної культури, виконує почасову роботу або створює якусь кількість однотипного знаково-символічного (цифрового) продукту; усвідомлює "зручність" свого становища; є зацікавленим у консервуванні становища, що склалося; зневажається класичними пролетарями, та зневажає, у свою чергу, їх. Таким чином, стара капіталістична система лишається по суті тією ж самою, адже покладений у її основу конфлікт між базовими елементами (виробниками й робітниками) не зникає, а включає ще третій самоізолюваний елемент – менеджмент. Тому розмови про новий капіталізм, про соціально відповідальний капіталізм лишаються теоретичними конструктами.

Представник французької гуманістичної історіографії (школа "Анналів") Фернан Бродель у роботі "Матеріальна цивілізація, економіка, капіталізм" стверджує, що капіталізм як особлива якість суспільної взаємодії стала можливою тоді, коли виникла відкрита комунікативна взаємодія між великими власниками, так звані біржі. Спочатку це просто застілля зустрічі купців, на яких вони обмінювалися торгівельними новинами: де що продається краще, який товар допускає максимальні націнки, у який спосіб його краще транспортувати і т. д. Тут мали місце перші акти кооперації, спеціалізації, взаємодопомоги й займів, надавалися кредити. Завдяки біржам торгівля стала прогнозованішою, пов'язавши між собою різні сегменти ринку – виробників, транспортувальників, реалізаторів, кредиторів. Поступово, щоправ-

да, біржова економіка все більше почала перетворюватися на самодостатню, подекуди шулерську, гру: на Амстердамській біржі XVIII століття за ще незароблені гроші можна було купити ще незібраний урожай і вже перепродати його іншому власникові за взяті у кредит гроші. Тодішнім сленгом це називалося "торгівля вітром", однак вона справді прискорила, модернізувала обмінні процеси, втягуючи у гру все ширші ресурсні простори (Новий світ, Африку, Далекий Схід). За словами Фернана Броделя, саме таку якість товарних обмінів варто називати капіталізмом.

Прогресивна економіка, можемо тепер висувати, має два рівні: готівково-наочний (за конкретний товар віддають конкретні гроші) та символічно-кредитний (ризиковий, однак прогресивний). Останній уможливується тоді, коли рівень комунікації стає фаховим, а слово перетворюється на вчинок, адже кредитна система базується на обіцянках та силі волі у їх дотриманні.

Таким чином, капіталізм – це стан соціальної нерівності, коріння якої сягає комунікативної сфери, сфери соціальних зв'язків та поінформованості. Однак другий рівень економіки (біржовий, кредитний) існує за рахунок першого (товарно-готівкового), тобто меншість стоїть на плечах у більшості. Цей фактор тісно пов'язаний з маніпулюваннями у збуті товарів та стимулюванні споживання, адже якщо біржа встановлювала ціни на базові товари, то біржеві посередники створювали під них символічні споживчі котировки. Капіталізм, врешті виснуємо, має справу як з основним, так і з символічним капіталом.

Э. Ю. Осина, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
elina.osina@gmail.com

ТЕОРИЯ ФАКТОРОВ Р. АРОНА

Одной из важнейших проблем в социальной философии является проблема детерминизма, а также выяснение движущих сил исторического процесса и причинно-следственных связей и отношений общества как целостно-социального образования. Эти проблемы нашли широкое освящение в работах крупнейшего французского философа, политолога и социолога XX века Р. Арона.

Арона беспокоит вопрос о том, как выстроить картину мира и его историю, избегая историцистской философии, но в то же время найти научное объяснение отношениям между микрособытиями и целым, структурой и системой. Он замечает, что даже в строгом социологическом исследовании, которое опирается на приемы естественных наук, всегда есть ссылка на индивидуальное сознание, которое является предметом изучения историков. Но возникает закономерный вопрос: в праве ли мы определить, что "в историческом мире есть только индивиды и отношения между индивидами?" [Арон Р. Лекции по философии истории: Курс лекций в Коллеж де Франс / отв. ред. и автор закл. ст. И. А. Гобозов. – Изд. 2-е. – М., 2010. – С. 144].

Этот вопрос хорошо иллюстрируется методологическим спором между Хайеком и Поппером с одной стороны и философией истории Шпенглера или Тойнби с другой. К последнему лагерю Хайек и Поппер также приписывали марксизм. По их мнению, главный недостаток точки зрения марксизма – это попытка представить людей совершенно пассивными существами, вовлеченными в исторический процесс, с которым не могут ничего сделать. Такой подход они называют онтологическим или методологическим коллективизмом и противопоставляют ему индивидуализм. Однако, Хайек и Поппер расходятся в том, что первый признает отличие естественных наук от общественных, чьи объяснения полностью восходят к индивидуальному объяснению, а Поппер отвергает это различие наук, относя их к одной и той же модели. В этом Арон видит два парадокса:

1. Исходя из методологического индивидуализма, можно вновь обнаружить марксизм.

2. Обращаясь к индивидам как к фактору объяснения, можно утверждать, что науки о природе и общественные науки относятся как к одной модели, так и к разным.

Позиция самого Реймон Арона – "подчеркнуть, что ссылка на индивидуальное поведение необходима в общественных науках, что историческая реальность состоит из людей и что эти люди действуют сознательно" [Там же. – С. 146]. И парадокс состоит в том, что "люди делают историю, но они не знают историю, которую делают" [Там же]. Именно методологический анализ данного парадокса занимает философа, который приводит его к размышлениям о соотношении индивидуальных действий и социальных целостностях.

В работе "Критическая философия истории" он формулирует альтернативу антиномии исторического разума: "Либо можно потеряться в рассказе событий, в эстетическом созерцании единичных событий, либо, напротив, можно слишком рационализировать историческое становление, навязав ему строгие формы метафизической диалектики" [Aron R. *La philosophie critique de l'histoire*. – Paris, 1969. – P. 32]. Гю Фессар эти два направления обозначает как "научная модель" и "эстетическая модель", представители первой – Маркс, Гегель, а второй – Шпенглер. Следуя второй модели мы приходим к иррационализму (разложение гегелевской системы), к релятивизму (бесконечное поле разнообразия мнений) и к историзму, о котором будет идти речь позже. Фессар считает, что эстетическая модель – это не преодоление первой, а простое ее переворачивание.

Р. Арон пытается проникнуть в сущность идеи о каузальности. Он приходит к тому, что разделяет каузальность на историческую и социологическую и пытается определить природу законов в исторической науке. Историческая каузальность причинами считает единичные факты, а социологическая – те причины, что способны к воспроизводству, то есть общие. Исследователь указывает на недостатки каждого способа, потому как во всех науках имеется свобода действий, а в истории

эта свобода имеет еще особый смысл, так как в ней общие понятия носят частичный, неточный характер. Во "Введение в философию истории" он приходит к выводу о том, что нет определяющих детерминант исторического развития. Ни одна из сфер жизнедеятельности человека не имеет решающей роли. Арон считает, что все факторы равнозначны и с равной степенью влияют на развитие социума. Такой подход назван "теорией факторов".

В. Л. Павлов, канд. филос. наук, доц., НУПТ, Киев

ФЕНОМЕНЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ИДЕНТИЧНОСТИ

Идентификация – это процесс определения меры причастности субъекта к состоявшимся и происходящим событиям, материальным и духовным ценностям, социальным объединениям. Идентичность – соответствие его самому себе и среде, в которой он осуществляет жизнедеятельность. Важную роль в жизни человека и общества играет национальная идентификация, результатом которой является национальная идентичность. Последняя – продукт взаимодействия факторов внешнего и внутреннего порядка. К первым относятся общая история поколений, владение языком, приверженность соответствующим культурным ценностям, осознание своей причастности к конкретному этносу, ответственность за его будущее и др. Здесь можно говорить о некой сущностной тождественности общего и единичного – этноса и индивида, идентифицирующего себя по этническому принципу. В означенной ситуации на первый план выдвигается внутреннее ощущение социального родства, близости, одиановости. Факторы внешнего порядка – это все то, что связано с присутствием этноса в окружающей действительности, его местом и ролью в истории и в настоящем времени, а также оценкой данной роли другими. В данном контексте далеко не последнюю роль имеет геополитический статус национального государства в мире. При всей значимости внешних факторов, ведущими являются внутренние. Особая роль в национальной идентификации принадлежит образованиям, позволяющим одновременно выражать внутреннюю специфику этноса и обозначать его присутствие среди других этносов. К ним относятся язык, одежда, фольклор, кухня, ремесла, искусство и др. В этом смысловом ряду находятся и национально-государственные символы – гербы, флаги, гимны, эмблемы, ордена. Тут внутреннее и внешнее органически взаимосвязаны.

Среди факторов, влияющих на формирование национальной идентичности, чрезвычайно важную роль играют историческая память и национальная идея. Историческая память выполняет функцию общего знаменателя для всех, кто причисляет себя к соответствующему этносу. История – не просто даты, события, люди, в них участвующие. Это многообразный и одновременно целостный процесс бытия этносов и других объединений людей. В нем ничто никуда не исчезает, Значимость имеет абсолютно все – достижения и поражения, главное и вто-

ростепенное, хорошо понимаемое и труднообъяснимое. Во все времена история ценна для современников как опыт, на котором обязательно нужно учиться. Нередки случаи, когда они используют факты и события прошлого для консолидации своих сил в настоящем. При этом прошлое, как правило, героизируется. Именно так в современной Украине в практике деятельности государственных органов, политических сил, общественных организаций используются феномены казачества, национально-демократического движения за независимость 1917–1918 годов, различные выступления против власти в период Советской Украины. К истории следует относиться уважительно, не передергивать факты, избегать субъективизма при ее трактовке. Делать это нелегко, но нужно. Как и в остальных сферах бытия социума и личности, здесь необходимо стремиться к истине. История питает сознание людей и нельзя допускать, чтобы этот источник был замутнен. Искажение, как и забвение прошлого, крайне негативно сказывается на процессе национальной идентификации.

Теперь – о роли национальной идеи в формировании идентичности. В этом духовном образовании концентрируются представления этноса о его сути, предназначении и стратегических задачах, которые необходимо решить, чтобы сохранить свою целостность и упрочить положение среди других этносов, социальных объединений, обществ и государств. Сама идея может иметь разную степень зрелости и разную меру влияния на сознание людей. Ее базовые положения воспроизводят глубинные стремления этноса, надежды и чаяния людей, складывающиеся в течении многих столетий. Она способствует объединению усилий, возрастанию духовных и физических сил, подчинению второстепенного главному. Ради воплощения национальной идеи многие готовы отдать жизнь. Нередки случаи, когда после своей частичной или полной материализации национальная идея теряет былое величие, превращается в простой лозунг. Именно так обстоит дело с этим духовным образованием в современной Украине. Провозглашение в 1991 г. нашим государством независимости означало, что национальная идея титульного этноса, будоражившая души многих поколений украинцев, адекватно реализовалась в практике общественных отношений. Наступил качественно новый этап жизни украинского народа. Он требовал новой национальной идеи. К сожалению, в течении последних двух с лишним десятилетий она не сформировалась. И хотя в обществе – в средствах массовой информации, научных публикациях, политических дискуссиях, воспитательной работе и других сферах – активно используется термин "украинская национальная идея", он лишен четкого содержания. Отсутствие в социуме идеи, консолидирующей его, объединяющей людей разного возраста, образования, вероисповедания, декларирующей хорошо продуманные стратегические направления деятельности общества, государства, гражданских институтов крайне негативно сказывается на его функционировании, в том числе на процессе национальной идентификации. Яркий пример тому – желание десятков тысяч людей выехать на постоянное место жительства за пределы Украины.

В течении многих столетий национальная идентичность выступала, по сути, в роли единственного принципа отношений между государствами. Это не всегда положительно сказывалось как на самих отношениях, так и на положении (экономическом, политическом, социальном и др.) этнических объединений в этих государствах, отличающихся от титульного этноса. При всей важности сохранения каждым этносом своей идентичности его нормальное функционирование невозможно в условиях замкнутости. Выход за свои пределы, активное взаимодействие с другими этносами – процесс, имеющий двоякую направленность. С одной стороны, это возможность демонстрировать миру собственную уникальность и достижения, делиться накопленными знаниями и опытом. С другой – путь, способствующий обогащению, в первую очередь духовному, достижениями других. Особую актуальность данный процесс приобретает в условиях глобализации.

Существует различие между тем, как чувствует и мыслит себя этнос ("образ для себя") и как он заявляет о себе в мире ("образ для других"). При всей близости и похожести этих образов, они различаются. "Образ для других", как правило, лишен негативных характеристик, всегда присутствующих в "образе для себя". Здесь не последнюю роль играют идеология, пропаганда, реклама. Многие страны мира зарабатывают большие деньги на "этническом" туризме. Желающим предоставляется возможность ознакомиться не только с историей обществ и государств, их природными богатствами, флорой и фауной, но и с обычаями, традициями, бытом конкретных этносов. Такой подход играет важную роль в сближении народов, возрастании взаимного доверия, взаимопроникновении культур. Особенно ценен он для этносов, находящихся на грани исчезновения, а также для различных международных организаций, занимающихся проблемами этнологии.

І. О. Панафідін, асп., КПІ КНУ, Кривий Ріг
igor-panafidin@rambler.ru

ІДЕЯ ПРИРОДНОГО ПРАВА ЯК ФУНДАМЕНТ ТЕОРІЇ ВІЧНОГО МИРУ

Ідея природного права, обґрунтована софістами і Сократом, стала фундаментом для розвитку всієї подальшої соціальної, політичної та моральної філософії. Теорія природного права включає принципи, що виводяться із поняття природи як такої, а згодом розглядаються як вічні універсальні принципи. До останніх належать: благо як породження природи, справедливість як природна здібність людини, рівність усіх людей від природи, свобода як природний стан людства, природна схильність людини шукати відповіді на питання, що її цікавлять, справедлива війна як природне право на самозахист та ін.

Однією із найвпливовіших соціально-філософських теорій є теорія вічного миру, яка, на наш погляд, виводиться із ідеї природного права. Можна стверджувати, що природне право виступає критерієм демарка-

ції справедливості та несправедливості, перетворює справедливість як універсальну цінність на конституюване поняття концепції вічного миру. Отже, вічний мир передусім є справедливим миром. Природним постає питання: яким же чином можливий вічний мир? Ще Цицерон зазначав, що ідея блага має винятково природне походження, саме природа дає людині розум, який у поєднанні з іншим даром природи – мовою, дає людині можливість шукати істину. Вказані природні здібності людини сприяють формуванню суспільства і виникненню права, а отже, забезпечують можливість спільно "набувати і здобувати собі усе необхідне для харчування, життя та притулку" [Цицерон М. Т. Об обязанностях // Цицерон М. Т. О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. с лат. В. О. Горенштейна. – М., 1974. – С. 61]. Відтак метою людського суспільства є природне благо, а принципом, на якому воно функціонує, є справедливість від природи.

Використовуючи теорію природного права Цицерона, Данте Аліг'єрі в праці "Монархія" здійснює спробу обґрунтувати ідею вічного миру. Так, він вказує на існування деякого загального телеологічного принципу, що виступає універсальною метою людського роду і дозволяє переводити потенційне в актуальне, інтелект в раціональне пізнання, а теорію у сферу практики. Вищою благою метою цього принципу є всезагальний мир [Данте Алигьери. Монархия / пер. с итал. В. П. Зубова. – М., 1999. С. 24–29], політичною формою якого має бути всесвітня монархія на зразок Римської імперії. Після Данте було розроблено численні теорії вічного миру, найбільш впливовою з-поміж яких на сьогодні є її кантівська версія.

Згідно з І. Кантом, розум є однією із природних пізнавальних здібностей трансцендентального суб'єкта, це – "здібність судити згідно з основоположеннями і (у практичному відношенні) вчиняти у відповідності з ними" [Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант. И. Критика чистого разума / пер. с нем. И. Евлампиева. – М. ; СПб., 2007. – С. 963]. У "Критиці чистого розуму" Кант висуває ідею, що метафізика представляє собою "поле бою" безкінечних "баталій" між філософами різних шкіл. Тому "без критики розум перебуває ніби в природному стані і може відстояти свої твердження й претензії або забезпечити їх не інакше як за допомогою війни. Навпаки, критика... створює нам спокій правового стану, при якому слід вести наші суперечки не інакше як у вигляді процесу. У природному стані кінець суперечки кладе перемога, якою хваляться обидві сторони і за якою здебільшого слідує лише неміцний мир...; в правовому ж стані справа завершується вироком, який, проникаючи тут в саме джерело суперечок, має забезпечити вічний мир" [Кант. И. Критика чистого разума / пер. с нем. И. Евлампиева. – М. ; СПб., 2007. – С. 411]. Вказана ідея із метафізики була перенесена Кантом у практичну площину для пояснення суті проблеми війни і миру у соціальній дійсності. На лице прями аналогії між природним і правовим станами розуму та природним і правовим станами суспільства. Так само, як вічний мир між різними філософськими школами має забезпечити критика чистого розуму, "стан миру між людьми, що живуть по сусідству... має бути встановлено. Адже припинення військових дій не є ще

гарантією від них" [Кант *И. К вечному миру* // Трактаты о вечном мире / сост. сб. И. С. Андреева и А. В. Гулыга. – М., 1963. – С. 156]. Отже, досягнення миру, згідно з Кантом, можливе лише при переході від природного до правового стану.

Вся кантівська філософія права заснована на його ж принципі справедливості, виведеному із категоричного імперативу. Тому, на відміну від своїх попередників, Кант був переконаний у тому, що в принципі не може існувати такого міжнародного права, яке б виправдовувало війну у будь-якій можливій формі ("Поняття міжнародного права як права на війну неможна мислити" [Там же. – С. 162]). На його думку, вічний мир необхідно розглядати як "мету, котру людині ставить в обов'язок її власний розум" [Там же. – С. 168]. До речі цю ідею Кант обґрунтовує за допомогою своєї ж теоретичної філософії: він доводить, що мир є ідеалом чистого розуму, який має регулювати свою теоретичну і практичну діяльність. Заздалегідь знаючи, що він не зможе досягти цього ідеалу, розум має вести себе так, нібито він міг би зробити це в принципі.

Оскільки війна, згідно з Кантом, є "вимушеним засобом у первісному стані (де не існує жодної судової інстанції, вирок якої мав би силу закону) утвердити свої права силою" [Там же. – С. 155], то з появою права вона виявляє свою зайвність. Адже саме публічне право має розглядатись в якості єдиного засобу регулювання відносин між людьми на усіх рівнях: всередині країни, між державами та в рамках людства в цілому.

Таким чином, можна стверджувати, що природне право є тією необхідною передумовою концепції вічного миру, зокрема розглянутої нами класичної теорії вічного миру І. Канта. Природне право є не тільки еталоном справедливості, але й тим фундаментом, на якому будується і позитивне (існуюче) право.

***О. П. Панафідіна, канд. філос. наук, доц., КНУ, Кривий Ріг
oxanapanafidina@rambler.ru***

НАУКОВА ЛЕГІТИМНІСТЬ "ПЕРЕПИСУВАННЯ" ІСТОРІЇ: АРГУМЕНТИ PRO

Факт перманентного "переписування" історії ще з часів античності розцінюється здебільшого як один із типових аргументів на користь твердження про те, що історія є не наукою, а "служницею" політики або ж деякою формою літературного мистецтва. Однак, на противагу цій доволі поширеній (часто небезпідставній) точці зору, ми стверджуємо, що "переписування" історії може мати наукову легітимність і, більше того, відповідати постпозитивістським критеріям наукового пізнання (за умови, що історик керується науковими мотивами і йдеться саме про професійну історіографію).

Постпозитивістська експлікація наукового пізнання, обґрунтована передусім К. Поппером, в цілому зводиться до наступних положень: (1) наука – це не сукупність законів, а діяльність по висуненню гіпотез та

їх критичної перевірки; (2) відсутність чіткої межі між емпіричним та теоретичним рівнями наукового пізнання; (3) ідея росту наукового знання як процесу постійного наближення до істини; (4) розуміння істини як правдоподібності, відсутність універсального критерію отримання істини; (5) наукова діяльність має інтерсуб'єктивний характер; (6) розмежування "суб'єктивної впевненості" та "наукової об'єктивності"; (7) орієнтація не стільки на підтвердження авторської гіпотези, скільки на її спростування і висунення альтернативних до неї гіпотез; (8) визнання обмеженості пізнавальних можливостей людини (інтерналістська перспектива, концептуальний каркас, недосконалі від природи пізнавальні здібності).

Для істориків в силу процесуального характеру предмету їхнього дослідження постпозитивістська теорія науки ближча, ніж позитивістська, в рамках котрої відбувалась інституціалізація історії як науки. Ті особливості історичного пізнання, які в рамках емпірико-індуктивістської методології могли розглядатись як аргументи *contra* стосовного історії як науки, в рамках критичного раціоналізму можуть бути переінтерпретовані як аргументи *pro*.

1. Історики вивчають не той чи інший аспект суцього, а те, що так чи інакше відійшло у небуття. Їх цікавлять т. зв. "рештки минулого". Чим глибше у минуле, тим, здавалось би, важче відтворити цілісну картину подій. Проте, історик в одному відношенні перебуває у більш вигідному становищі, ніж очевидець подій, а також ніж попередні історики: він знає наслідки цих подій, а тому має можливість отримати більш повне знання про предмет свого дослідження. Причому остаточний і завершений опис історичних подій в принципі неможливий, бо навіть істориком невідомі усі можливі наслідки досліджуваних подій, які можуть бути значно розтягнуті у часі і проявитись у майбутньому (А. Данто).

2. Історичний факт – це не те, що має місце в дійсності, а – істинне твердження історика про те, що він вивчає. Тому "факти минулого" не є "історичними фактами", хоча й можуть стати такими, якщо включатимуться до інтерпретативної схеми історика [Carr E. H. What is history? – London, 1987. – P. 10–13]. Якщо Л. фон Ранке говорив про те, що історик має замовчати, аби заговорили факти, то Карр стверджує, що факти говорять тільки тоді, коли історики звертаються до них. Але простої апеляції істориків до "фактів" і "дійсності" недостатньо, щоб отримати істинне знання, адже на основі одного і того ж корпусу джерел і "фактів" можна надати різні істинні описи історичних подій (історичні факти – теоретично і ціннісно навантажені). Отже, історичне знання може постійно уточнюватися й оновлюватися в залежності від того, які нові проблеми будуть ставити і вирішувати історики.

3. Історичний дискурс має фактально-нормативний характер [Lorenz C. Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for 'Internal Realism' // History and Theory: Contemporary Readings. – London, 1998. – P. 350]. Якщо історики наполягають на необхідності елімінації нормативного рівня (теза позитивістів), то вони, як правило, неявно видають свої нормативні судження за фактуальні твердження; якщо ж вони говорять про

історію виключно як про текст, що не обов'язково повинен співвідноситись з дійсністю (теза постмодерністів), то взагалі виводять історію за рамки науки як такої. Поєднання фактуального (або описового) і нормативного (або концептуально-теоретичного) рівнів історичного дослідження дозволяє продемонструвати процес взаємообумовленого розвитку історичного знання: нові факти можуть впливати на трансформацію "точки зору" ("перспективи") історика, і навпаки, нова "точка зору", наприклад, історика нового покоління може сприяти формуванню оригінальної історичної концепції.

4. Найпроблемнішим аспектом в аргументації наукової легітимності "переписування" історії, на наш погляд, є фактичне ототожнення істориками епістемологічного поняття "істина" та аксіологічного поняття "права". Внаслідок того, що історіографія має т. зв. споживацький бік (те, що Лоренц називає "практичним інтересом" та "горизонтом очікування"), тобто впливає на формування історичної ідентичності, історики свідомо чи несвідомо відмовляються переглядати зміст своїх теорій, навіть за наявності очевидних аргументів (історія може бути істинною, але неприйнятною). Тому суперечки між істориками часто і по формі, і по змісту нагадують не наукові дискусії, а політичні дебати. Проте якщо вийти за межі того, що А. Мегіл називає "непрофесійною історіографією", і мати за мету вирішення (чи, принаймні, наближення до вирішення) певної наукової проблеми (а не відстояти істинність власної позиції), то раціональна дискусія між істориками, як і іншими науковцями, в принципі можлива. А оскільки наукова дискусія покликана спільно шукати істини, то вона теж може стимулювати процес "переписування" історії.

Отже, незважаючи на загальноприйняту негативну оцінку процесу "переписування" історії, його можна за певних умов науково легітимізувати. Головною такою умовою є позиціонування істориком себе в якості науковця, який максимально абстрагується від позанаукових мотивів і спрямовує свої зусилля на спільний з іншими істориками пошук історичної істини. Другою умовою є врахування епістемологічних напрацювань др. пол. XX ст., які, по суті, реалізують кантівську програму "революції у способі мислення".

О. О. Пекур, асп., Інститут вищої освіти НАПН України, Київ

ДО ПИТАННЯ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ ПУБЛІЧНОЇ СФЕРИ

Публічна сфера є центральними поняттями громадянського суспільства, вона разом з приватною сферою утворюють систему, що уможливила структуру взаємодій та систему індивідуалізації індивідів в просторі спілкування, в житті в суспільстві. Публічність виявляється у відношенні до суспільства, держави та загальних благ. Вона є основною цінністю вільного індивіда, особистості, яка повноцінно функціонує у властивому їй суспільстві. Основним проявом дії публічності є вільний доступ до незалежного публічного дискурсу. Дослідники соціальних процесів ще в 70-ті рр. остаточно констатували смерть класичного типу публічності че-

рез втручання в неї елементів приватного життя. Зростання міст, зміна ролі жінки, набуття економікою статусу первинної політичної зацікавленості – перетворили публічну сферу на вторинну, допоміжну частину приватного простору. Ренесансом для публічності стала соціальна мережа.

Особливе значення вивчення функціонування публічності виявляється в просторах "зтиснення" публічних дискурсів, там де з'являється множина конкуруючих публік. Можливості мережі Інтернет, блогів та технологій веб надали публічній сфері нових рис – сфера загалу набуває своєї незалежності від приватних інтересів, тобто, своїх первинних рис, та стає простором свободи висловлення індивідів. Альтернативний дискурс Інтернет-спільноти підтримує традицію протистояння приватності та публічності.

Перспективи та межі розвитку публічної сфери за допомогою Інтернет – "мережеве суспільство" описує М. Кастельс. Дослідник вбачає потенціал народження транснаціональних соціальних рухів та встановлення режиму "світового керування" в розвитку віртуальних соціальних мереж та публічної сфери.

Головне питання для дослідника публічної сфери полягає в тому, чи врятує класичну форму публічності соціальні мережі, чи є вони новою агорою.

О. П. Полисаєв, д-р філос. наук, проф., НАУ, Київ
Polisaev@ukr.net

ТРАНСІСТОРИЧНА ОЗНАКА СОЦІАЛЬНОГО МІФУ

Аналіз засобами соціальної філософії історичного перетворення традиційної міфологічної культури, показує, що зміст міфу, входячи складовою частиною у форми суспільної свідомості, яка історично відділилась від міфу, спричиняє традиційну міфічну образність, символізм, почуттєвість, в яку вплетена специфічна раціональність. Це зберігає за міфом й усталену в попередній культурі функціональність, щоправда, онтологічний зміст, наприклад, функції пояснення дещо звужуються, орієнтуючись на певні фрагменти буття, а не на його цілісність. При цьому тлумачення, пояснення походження "світу людини" та основ людського буття як чи не найголовніша функція міфологічного світогляду зберігається. Осучаснена міфологія, безумовно, в трансформованому вигляді зберігає також функції нормативного обґрунтування засад буття, героїзації подій, роз'яснення закономірностей "відродження" певних форм буття після їх занепаду, функції упорядкування людського існування як натхненного та героїзованого подолання спричиненого ворожими силами хаосу тощо. Так збереження в історії – в художніх образах, в релігійних символах, нормах моралі тощо – соціокультурних функцій міфу зайвий раз доводить трансісторичність даного феномену.

Відношення до міфічної складової культури людства в її історії складалося вельми неоднозначно. Різні епохи досить суперечливо сприймали цей спадок людського "дитинства", що, образно кажучи, зростало по-своєму в кожну із них, але принципово не "дорослішало". Зміни ж емоційно-почуттєвого "мислення" логіко-понятійним не відбулось. Ста-

новлення філософії як теорії світогляду й на рівні давньогрецької, індійської, китайської традицій, характеризувалось як подоланням міфологічної самосвідомості, так і її значним впливом. Не тільки перші філософські системи страждали "на міфічність", міфічністю позначалась й уся подальша духовна історія людства.

Міф – унікальне явище культури та суспільного буття, що несе чітко виражену *трансісторичну* ознаку. З явищем *трансісторичності* міфу європейці наочно стикаються в XIX столітті, в епоху, коли людина не просто віднаходить себе в культурі (на відміну від часів, коли людина співставляла себе з природою, трансцендентальним світом тощо), але й розглядає саму себе крізь призму особливостей інших культур. Окрім духовної потреби та специфіки культурного поступу людства, такий підхід закладався і практичними ситуаціями.

Універсальними характеристиками міфу є його сакральність, глобальність масштабу опису реальності, відсутність раціонально-логічного виміру буття, консервативність, цілісність, нереклексивність, синкретичність. Зазначені властивості міфомислення дозволяють не тільки перетворити хаос на космос людського буття, що складає основний зміст міфології, але й показують духовні джерела співпадіння міфу з реальністю, що, в свою чергу, дає підставу розглядати міфологію як онтологію.

Традиційний міфологічний світогляд закладає певну онтологію розуміння "світу людини". В подальшій історії онтологічний вимір первісного суспільного буття трансформується в новітні (краще – оновлені) міфологеми, але ядро набутого людиною досвіду – колективні архетипи – не змінює. Тут ми знов стикаємось з *трансісторичністю* буттєвого досвіду "первісної" людини – саме тому тематика "класичної міфології", що проявляє себе в героїчних, антропо- і космогонічних міфах, міфах "відродження", "оновлення", "перемін" тощо, спрацьовує і в "сучасній міфології".

Сучасна міфологія – феномен, який, зберігаючи свою буттєву багатомірність, орієнтованість на сфери політики і мистецтва, науки, релігії і суспільного управління тощо, представляє собою трансісторичний спосіб духовно-практичного освоєння людиною світу. В такий своїй якості міф, змінює конкретні форми свого існування, не змінюючи сутності – гармонізації відносин людини зі світом, образно кажучи, перетворення хаосу на космос.

Перехід від тоталітарного, однопартійного політичного режиму до демократичного, багатопартійного, від концепції "розвиненого соціалізму" до демократії, супроводжується потужним сплеском соціальної міфотворчості, яка трансформується у знакову систему оцінки широким загалом суспільних процесів в українському суспільстві. Розбіжність між реальним станом суспільства та доктринами, що проголошуються в цьому суспільстві, ще довго буде однією з найбільш значимих характеристик посттоталітарного суспільства в цілому. Власне можна стверджувати, що суттєвою ознакою тоталітарної парадигми є існування замкнутої ідеологічної системи, яка існує поза історичним простором та часом і є самодостатньою. Злам такої системи і є однією з найбільш вагомих ознак дійсного подолання тоталітаризму і переходу у "відкрите" суспільство.

Визначальним фактором, що став найсерйознішою перепорою для кардинальних реформ у нашій країні, став так званий "rent seeking" – вживаний в економічній літературі термін, що означає існування політичного механізму перерозподілу обмежених державних ресурсів та грошових потоків в інтересах угруповань, що мають підтримку владних структур. Ключовою фігурою за таких умов стає державний чиновник, здатний або впливати на рух ресурсних потоків, або саботувати прийняття на державному рівні політичні рішення, що не влаштовують угруповання, інтереси яких, власне, цей чиновник лобіює. Очевидно, що така діяльність недовго може бути непоміченою й уникати громадського обговорення, з часом вона стає об'єктом всебічної критики і посилює прагнення суспільства припинити неконтрольований "rent seeking", який, по суті, є одним із способів паразитування олігархічних кланів та номенклатурної бюрократії на суспільному організмі.

З огляду на сказане вище, кланово-олігархічні структури та бюрократія, що їх обслуговує, потребують створення ідеологічного обґрунтування доцільності власної діяльності та якнайдовшого збереження в українському суспільстві існуючого статус-кво. І саме створення міфологем про "курс реформ" – як ніщо інше знадобилося для цієї мети. Перш за все декларації щодо "курсу реформ" виявились спроможними створити ілюзію системного підходу та керованості процесом трансформації пострадянського суспільства з єдиного центру, що доволі точно відповідає централістським сподіванням широкого загалу в Україні. Водночас реформаторська риторика дозволяє пояснити причини різкого падіння якості життя більшості наших громадян, катастрофічного обвалу економіки, занепаду системи державної підтримки малозабезпечених – власне, будь-які стратегічні прорахунки чи зловживання владою можна легко виправдати особливостями реформаторських новацій, в параметри яких не "вписались" певні суспільні верстви чи окремі особи.

В умовах трансформаційних процесів, відчуження широкого загалу від власних владних структур може стати настільки глибоким, що міфологізована свідомість наших співвітчизників почне розглядати власну державу як джерело негараздів, а українське суспільство ризикує стати на шлях таких соціальних відносин, в межах яких власне теоретична рефлексія виявиться просто зайвою, а реформаторські зусилля політичних лідерів тлумачитимуться як черговий засіб введення в оману суспільство.

***М. Д. Попович, канд. філос. наук, доц.,
ПДАТУ, Кам'янець-Подільський
busterbunny@ukr.net***

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ВИЗНАЧЕННЯ ОСНОВНИХ ПАРАДИГМ ТЕОРІЇ ТА ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ

Теорія та історія культури у своєму розвитку подає приклад вражаючого розмаїття концепцій культури. Загальним місцем стали твердження про неможливість дати єдино правильне визначення культури на фоні

сотень, а то і тисяч визначень цього поняття, кожне з яких відтворює якийсь аспект її реальних проявів. Дещо звузити такий надмір визначень, можна, погруповуючи прояви культури згідно тій сутності, яку вони виражають. Однак, і тут, на рівні філософських досліджень, не спостерігаємо консенсусу щодо сутності культури, більше того, здається, що немає консенсусу навіть щодо тієї смислової площини, у якій можна шукати консенсусу щодо сутності культури.

Пропонуємо підійти до цього питання дещо з іншого боку, нібито ззовні щодо смислових суперечок – завдяки зверненню до фактичних наукових співтовариств, які історично виникали в результаті розгляду проблематики культури. Тобто – до соціально-філософського виявлення парадигм теорії та історії культури.

Однак, з урахуванням принципу "everything goes", тобто "використовується все", який запропонував Пол Фесрабанд, засновник методологічного анархізму [Фейерабанд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М., 2007], з точки зору прагматичної успішності немає принципової відмінності між знанням науковим і побутовим, науковим і магічним: за умови, якщо краще працює побутове або магічне знання, значить істина за ним. Прагматичний критерій відсуває на другий план формальні вимоги демаркації наукового знання від ненаукового. Ми вважаємо, що під таким кутом зору слід говорити про певну практичну і пізнавальну успішність не лише певного наукового чи взагалі теоретичного знання, але відповідну успішність певної культури в цілому. Видатний український філософ Сергій Борисович Кримський неодноразово звертав увагу на той факт, що за певних умов наукове знання виявляється менш успішним і практично корисним, аніж знання побутове чи магічне [Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский, В. М. Мейзерский. – К., 1993].

Відповідно, вважаємо за доцільне говорити про парадигми теорії та історії культури у найширшому значенні – як про парадигми самої культури, які з часом здобувають своє теоретичне осмислення. Варто згадати, що сам термін "культура" виникає лише у Давньому Римі, що не вважає дослідникам вживати цей термін до суспільств до-античних і навіть первісних. Спробуємо під цим кутом зору уточнити визначення парадигми у царині теорії та історії культури.

Отже, у класичному розумінні, парадигма – це узагальнююча модель методологічної, теоретичної і прикладної діяльності наукового співтовариства. Зміна парадигм науки є важливою умовою і передумовою суспільного прогресу, дозволяє ефективніше і успішно впливати на розвиток суспільства, а теоретичне осмислення таких парадигм дає змогу передбачати найближчі і віддалені наслідки таких впливів. Ми хочемо наголосити на іншому аспекті поняття "парадигма", який також вирізняє Т. Кун [Кун Т. Структура наукових революцій. – К., 2001], а саме на аспекті організаційному. Дійсно, для Куна не менш, а можливо навіть більш важливо за науково-теоретичне забезпечення парадигми певними логічними обґрунтуваннями її забезпечення консенсусом серед самих учених.

Інколи парадигми, які представляли більш адекватне з точки зору наукової істини знання, програвали у суспільному впливі парадигмам, які були краще організаційно забезпечені. Досить згадати класичні приклади несприйняття коперніканської картини світу у викладі Джордано Бруно або несприйняття генетики Миколи Вавилова радянськими біологами-прибічниками Трохима Лисенка. Звісно, ми не будемо зосереджувати увагу свого дослідження на таких прикладах парадигм, у яких організаційне начало "перемагає" теоретичне, але акцентуємо увагу на історичній вторинності теоретичного начала порівняно з організаційним: спочатку певні ідеї мають стати суспільно ангажованими, а вже потім вони переходять із статусу екстравагантних гіпотез у розряд гідних доведення концепцій і врешті-решт поважних теорій.

До основних парадигм у галузі теорії та історії культури, на наш погляд, слід віднести ті, які концентрують увагу на культурологічній проблематиці під певним кутом зору, а точніше – обираючи у якості концептуального центру культурологічного дослідження певну суттєву характеристику культури, підпорядковуючи їй усі інші її характеристики. У історії культурології як теорії культури знаходимо такі явні концептуальні центри культурологічного дослідження: природа, людина, знання, суспільство. Відповідно, у якості основних парадигм у галузі теорії та історії культури виступають: природо-центризм (космоцентризм, біоцентризм, географічний детермінізм, екологізм тощо), антропоцентризм (етицизм, гуманізм, екзистенціалізм тощо), теоцентризм (християнський чи будь-який інший), логоцентризм (наукоцентризм, раціоцентризм, текстоцентризм тощо), соціоцентризм (марксизм, позитивізм, структуралізм, історичні теорії культури, політичні, економічні, правові та інші галузеві теорії культури, теорії соціальних систем тощо), техноцентризм (прогресизм на основі вчення про науково-технічний прогрес, індустріалізм, постіндустріалізм, функціоналізм тощо) і, нарешті, власне культурологічну парадигму теорії та історії культури (від лінгвістичних та семіотичних теорій культури, філософії символічних форм до метафорології).

О. О. Почтарь, асп., ЮНПУ ім. К. Д. Ушинського, Одесса

КОММУНИКАТИВНОСТЬ ДИАЛОГА В СОЦИАЛЬНЫХ КУМАТОИДАХ

Индивидуальность означает прежде всего уникальность / неповторимость /, что при различных сочетаниях с другими качествами приводит к отличию форм индивидуального. Индивидуальное сознание в сочетании с аналитическим интеллектом приобретает качества обособленности, самостоятельности, как свободы от другого, свободы для себя. Обособленность может перейти в замкнутость, что характерно для автаркичной индивидуальности. Автаркичная индивидуальность проявляется в виде индивидуализма с присущим ему эгоизмом.

Без согласования воли, свободная воля часто незаметно переходит в произвол. Сознание, способное к диалогу с другими сознаниями без

потери автономности, приобретает черты самостоятельности как свободы в цельности / в обществе, в знании /. Духовный интеллект немислим без сочетания с открытой индивидуальностью.

Подражание, следованию образцу в ритуале составляет суть творчества большинства, создание самих образцов – доступно немногим подвижникам.

Совместное мышление как искусство есть род умения или мастерства, искусности, но не только: поскольку речь идет о высших формах творчества, требуется высокое искусство как устремленность к красоте, к созиданию прекрасного в человеческих отношениях, во вдохновенной игре идей и мыслеобразов. Совместное мышление – искусство пространственно – временное. В аспекте времени мысленная игра подобна музыкальной коллективной импровизации: мысль как звук, оживает, если есть выразитель – исполнитель, творец.

Принцип интерактивности в диалоге часто невыполним по, казалось бы простым причинам. Психологи отмечают, что человеческое общение на три четверти состоит из ющения речевого / речь и слушание /, но в условиях письменной цивилизации современные люди разучились слушать! Например, при опросе студентов колледжа выяснилось, что только 20 процентов из них слушали внимательно, а среди слушателей внимательно только 12 процентов слушали активно, т. е. "подключали" мышление. Какой же может быть мысленный диалог сознаний, когда люди просто не умеют слушать!

Не случайно диалогу придается статус проникновенно – личного разговора человека с человеком, человека с миром природы, с Богом. В обобщенном смысле диалог можно определить как мысленное и речевое взаимодействие. Понятие взаимодействия достаточно вместиимо, чтобы схватить разные конкретные проявления. Мысленное взаимодействие может осуществляться в разных формах: в виде рефлексивного диалога с самим собой – внутриличностный диалог, в виде непосредственной коммуникации одного человека с другим – межличностный диалог, в виде опосредствованной коммуникации через текст или иные формы представления знания – диалог сознаний, в виде непосредственного или опосредствованного взаимодействия.

Цели диалога могут быть различными: обмен информацией – передача восприятия, трансляция знания – передача – ассимиляция, порождение знания – исследование, поиск, представление, кодирование, достижение договоренности, эстетическое наслаждение общением. При любых видах и целях диалога он представляет уникальный событийный процесс, в котором самоорганизуются как личностное, так и коллективное начала.

Разумное начало в человеке предполагает осознаваемость восприятия, понимания и действия / творчество / через размышление. В синтетической способности разума можно выделить три взаимосвязанных аспекта: психологический, логический и риторический / словесно – языковой и речевой /. Психологически разумность проявляется в

способности сознательно активизировать и управлять внутренними "инструментами духа": вниманием, памятью, воображением, эмоциями, интеллектом, интуицией; логически – в способности связывать идеи в мыслеформы / упорядоченные целостные конструкции /, вырабатывая стратегии поиска.

Только сознательная, без насилия, ассимиляция личностью идей и мнений собеседника / в том числе и учителя / может способствовать плодотворности совместного мышления, раскрытию духовно – интеллектуального потенциала и повышению степеней свободы коллективного разума в социальных куматоидах (М. А. Розов).

Н. В. Пустовит, асп., НАУ ім. М. Є. Жуковського ХАІ, Харків
nataliya-pustovit@mail.ru

ЗАСТОСУВАННЯ СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ ПІД ЧАС ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Незважаючи на досить високий рівень наукового розроблення досліджень, пов'язаних з феноменом інформаційного суспільства, кожний вчений, характеризуючи інформаційне суспільство, акцентує увагу на окремих його елементах та функціональних можливостях, не розглядаючи його з точки зору системного підходу. Цю тенденцію можна прослідкувати на підставі аналізу дефініцій та концепцій інформаційного суспільства різних дослідників.

Так, Й. Масуда зазначає, що інформаційне суспільство – це суспільство, яке зростає і розвивається в колі інформації і призводить до загального процвітаючого стану людської інтелектуальної креативності замість багатого матеріального споживання [Масуда Й. Інформаційне суспільство як постіндустріальне суспільство].

Відомий іспанський вчений Мануель Кастельс розмежовує поняття "інформаційне суспільство" та "інформаціональне суспільство". На його думку, термін "інформаційне суспільство" підкреслює роль інформації в суспільстві, а "інформаціональне суспільство" вказує на атрибут специфічної форми соціальної організації, в якій завдяки новим технологічним умовам, що виникають в даний історичний період, генерування, обробка і передача інформації стали фундаментальними джерелами продуктивності та влади [Кастельс М. Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура].

Британський вчений Г. Маккей зазначає: це термін, яким користуються різні автори і коментатори щодо сучасних соціальних змін, зорієнтованих на перспективу. Він містить розмаїття аргументів, якими всі вважають інформацію та інформаційні технології, що якимось чином лежать у серці соціального порядку, який виникає як щось нове в процесі еволюції [Mackay H. Theories of the Information Society].

Щодо вітчизняних дослідників, варте уваги визначення, сформульоване В. М. Скалацьким: "Інформаційне суспільство – це принципово новий етап розвитку сучасної цивілізації. Його основними ресурсами є інформація та знання, діяльність людей здійснюється на основі використання послуг, що надаються за допомогою інформаційно-інтелектуальних технологій та технологій зв'язку" [Скалацький В. М. Інформаційне суспільство: сучасні теорії та моделі].

Ключовими елементами вище перелічених дефініцій є інформація та інформаційні технології.

З точки зору аналізу концепцій інформаційного суспільства, їх можна розділити на наступні кластери:

- концепції, присвячені з'ясуванню сутності політичних аспектів становлення інформаційного суспільства (Д. Белл, М. Маклюен, Е. Тоффлер, Ф. Уебстер та ін.);
- концепції, що приділяють увагу впровадженню та розвитку інтегрованих інформаційних технологій в усі сфери суспільного життя, технічний та технологічний аспекти (А. Вільхельм, У. Даттон, Т. Форестер та ін.);
- концепції, присвячені розробленню філософських аспектів інформаційного суспільства (Р. Ф. Абдєєв, І. А. Грінберг, А. І. Ракітов та ін.);
- концепції, котрі досліджують трансформаційні зміни в соціально-політичній сфері суспільного життя (О. П. Дубас, В. А. Коляденко, А. О. Сіленко та ін.);
- концепції, спрямовані на розв'язання проблем теоретико-методологічних засад дослідження сучасного суспільства та вивчення наявних моделей інформаційного суспільства (С. Кроуфорд, Т. Кун, Г. Маккей, О. Н. Вершинська, Т. В. Єршова та ін.);
- концепції, що аналізують проблеми глобальних та регіональних інформаційних відносин (О. В. Зернецька, Є. А. Макаренко, Є. Б. Тихомирова та ін.).

Очевидно, що інформаційне суспільство – це не лише передові технології та якісні інформаційні ресурси. У соціально-філософському контексті інформаційне суспільство – поняття, що охоплює сферу динамічних соціальних відносин, процеси трансформації політичних режимів та владних інститутів, зміцнення правової держави та громадянського суспільства, впровадження інноваційних технологій в науку та освіту, глобалізацію світового економічного простору, проблеми культурно-ціннісного переосмислення дійсності. Усі епохальні зрушення зумовлені зміною сутності та значення інформації, зростанням її ролі та впливу на поступальний розвиток людства.

Феномен інформаційного суспільства потребує глибокого, детального та всебічного дослідження з застосуванням системного підходу, який дозволить з'ясувати природу та характер трансформаційних процесів кожної сфери суспільного життя, виявити актуальні соціально-філософські проблеми та віднайти ефективні шляхи їхнього подолання.

Системний підхід спочатку передбачає вивчення системи як деякого цілісного утворення, що функціонує в середовищі, а потім – виокрем-

лення її суттєвих компонентів та структури їх взаємодії, яка характеризує інтегральні властивості системи.

Під час аналізу та проектування систем вчених можуть цікавити різні аспекти: від внутрішньої будови системи до організації управління нею. У зв'язку з цим умовно виділяють такі підходи до аналізу та проектування: системно-елементний, системно-структурний, системно-функціональний, системно-генетичний, системно-комунікативний, системно-управлінський, системно-інформаційний.

Таким чином, системний підхід під час дослідження феномену інформаційного суспільства дозволяє більш детально проникнути в сутність трансформаційних процесів усіх сфер суспільного життя, повно та всебічно схарактеризувати соціум нового формату, тенденції його подальшого розвитку, виявити та розробити актуальні соціально-філософські проблеми.

Х. А. Рубачок, студ., НаУКМА, Київ
khrystyna.rybachok@gmail.com

ЗНАЧЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ У Л. ФОН МІЗЕСА: УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ СТРУКТУРИ ТА СУБ'ЄКТИВНІСТЬ ТЛУМАЧЕННЯ

Соціально-економічне вчення Людвіга фон Мізеса (*Ludwig Heinrich Edler von Mises*, 1881–1973), представника австрійської школи інституціоналізму та лібералізму, ґрунтується на праксеологічній теорії, розвинутій у роботах "Людська діяльність" (1949), "Епістемологічні проблеми економіки" (1933, 1960), "Головні засади економічної науки" (1962) та статтях. Науковець розглядає соціальну дію в контексті загальної категорії людської діяльності (*human action*).

У своїй концепції людської діяльності Л. фон Мізес акцентує увагу на сталості структури та водночас на суб'єктивності тлумачення дії конкретного соціального актора. У цих тезах ми ставимо за мету окреслити методологічні засновки концепції людської діяльності у Л. Мізеса; виявити вплив та розбіжності із соціологічною концепцією Макса Вебера; проаналізувати вплив методологічних засновків на формування концепції людської діяльності, а також з'ясувати конституювання соціальних інституцій крізь призму праксеологічної теорії Л. фон Мізеса.

Методологічними засадами науки про людину діяльність Л. фон Мізеса були концепція ідеальних типів М. Вебера, принцип ціннісної нейтральності наук, методологічний індивідуалізм, а також апріорне розуміння праксеологічних основ діяльності. Однією із засад соціального вчення Л. фон Мізеса є концепція ідеальних типів, запроваджена М. Вебером, який класифікує соціальні дії на цілераціональні, ціннісно раціональні, традиційні та афективні. Таким чином, М. Вебер здійснює градацію типів соціальних дій відносно рівня раціональності. Тому, наприклад, афективні дії, є найбільш нераціональними. Мета класифікації соціальних дій, а також соціології загалом, за Вебером, – у наданні наукового тлумачення соціальним діям.

На противагу Веберу, за Л. фон Мізесом, значення конкретної дії не може бути осмисленим поза самим соціальним актором, тобто не підлягає витлумаченню наукою. Ідеальні типи у соціальній теорії Л. фон Мізеса використовуються лише як інструментальний принцип для дескрипцій соціальних феноменів. Сама людська дія є раціональною за визначенням, словосполучення "раціональна дія" є плеоназмом за своєю суттю, оскільки, за Мізесом, здійснюється з інтенцією на результат та спрямована на задоволення певних потреб. Таке розуміння людської діяльності ґрунтується на принципі "праксеологічного апіорі", що, за Л. фон Мізесом, визначається логічною структурою людської свідомості. Остання стимулює діяти за покладеними цілями задля досягнення результатів чи задоволення потреб.

Універсальна структура людської діяльності, що узгоджується з праксеологічним апіорі, містить такі складові: мотиви, або цілі (ends), засоби (means), що з точки зору суб'єкта видаються належними для досягнення цих цілей, а також ціннісні переконання (values), що зумовлюють вибір цілей та засобів їх досягнення. Важливим у цій концепції є той аспект, що діяльність визначається у контексті інструментальності та ефективності, що для будь-якої дії є аксіоматичними. Отже, на відміну від тих соціологів, що вдавались до пояснень соціальних процесів через історичні чи культурні явища (наприклад, Е. Дюркгайм у "Елементах релігійного життя" (1912), "Самогубстві" (1897)), підхід Л. фон Мізеса та Австрійської школи загалом ґрунтується на застосуванні економічних категорій ефективності та корисності до аналізу великого масиву соціальних процесів.

Праксеологічний розгляд конкретних соціальних дій може вказувати лише на їхню універсальну структуру, а зміст цих дій все ще залишається невизначеним. Характеристика дій суб'єкта з точки зору задоволення чи незадоволення потреб, які їх зумовлюють, виходить за межі ціннісно нейтральної науки. Саме тому Л. фон Мізес пропонує утриматись від тлумачення конкретних дій та надання їм оцінки, намагаючись послідовно дотримуватись принципу свободи від цінностей у науці. Очевидно, що, за Л. фон Мізесом, веберівське тлумачення соціальних дій порушує принцип, яким послуговувалися обоє науковців.

Праксеологічне розуміння людської діяльності уможливлює аналіз соціальних інституцій та соціальних порядків. На відміну від дій конкретних індивідів, цілепокладання яких є суб'єктивним, соціальні інституції є колективними утвореннями, що діють задля задоволення визначених потреб індивідів. Такий підхід Л. фон Мізеса до принципу конституювання інституцій ґрунтується на засадах методологічного індивідуалізму, тобто визначенні їхньої ролі та ефективності для конкретних соціальних акторів як індивідів. Якщо цілі існування соціальних інституцій відомі, то у межах компетенції соціальних наук є аналіз їх ефективності. Саме на такому принципі ґрунтуються дослідження Л. фон Мізеса таких феноменів, як соціалізм ("Соціалізм. Економічний та соціальний аналіз" (1951), "Економічні розрахунки та соціалістична держава" (1920), бюрократія ("Бюрократія" (1944), монополізм ("Монопольні ціни" (1944). Критика цих

феноменів відбувається саме з точки зору їх задоволення чи незадоволення інтересів індивідуальних соціальних акторів.

Отже, за зразком економічного тлумачення діяльності та на засадах "праксеологічного апріорі", методики ідеального типізування та ціннісної нейтральності, Л. фон Мізес покладає уніфіковану інструментальну структуру людської діяльності. Застосування Л. фон Мізесом економічного підходу до людської діяльності загалом можна розцінювати як спробу зблизити соціальні науки – економіку та соціологію в контексті аналізу соціальної дійсності.

*І. М. Рижова, студ., ДонНТУ, Донецьк
redtrikster@yandex.ru*

ЕВТАНАЗІЯ ЯК ПРОБЛЕМА ТЕХНОГЕННОГО СУСПІЛЬСТВА

XX–XXI сторіччя характеризуються значним прогресом в багатьох сферах людської діяльності, який призвів до появи нових, незаниханих до цього проблем, що торкнулися, не тільки техніки, а й соціальних відносин. Однією з таких проблем є евтаназія. Слід зазначити, що феномен цей є складним і крім, власне, медичного характеру, містить в собі правові, філософські та релігійні аспекти.

Незважаючи на велику кількість досліджень, дискусій і, як наслідок, добру інформаційну насиченість, уявлення про евтаназію не просунулося далі асоціацій з політикою Гітлера і злочинами нацизму, що значно ускладнює адекватність сприйняття даної проблеми суспільством.

При розгляді даної теми слід пам'ятати про дві особливі риси евтаназії. Перша – її одночасна спрямованість на окремо взятую людину і на все суспільство взагалі. За великим рахунком, обговорення евтаназії ще більше загострює конфлікт між індивідом та соціумом. Приклад такого конфлікту добре показано в стрічці "Море всередині", коли головний герой, прохаючи про евтаназію, говорить: "Хто каже про всіх? Я кажу тобі *про себе і про свої* страждання". Друга – складність сприйняття феномену через той дисонанс, майже оксюморон, що криється у самому слові евтаназія – *euthanatos*, що в перекладі з грецької означає "добра смерть", а смерть, зазвичай, у людини не асоціюється з добром. Зокрема, через таку дуальність значення і йде полеміка. Проте, не варто забувати, що будь – яке правило має свої виключення. І евтаназія насправді не є тим абсолютним злом, яким її уявляє велика кількість людей – чи то через нестачу знань, чи то через особисті переконання.

Часто в дискусіях про евтаназію головним аргументом виступає цінність людського життя. Дійсно, історичні події (наприклад, війни), технічний прогрес, суспільно – політичні реалії, де в чому знецінюють людину, проте, тотальної втрати нею статусу найвищої цінності не відбувається. Поняття цінності людського життя трансформується згідно з викликами сучасності і людина своєю діяльністю розширює горизонти своєї свободи. Що, власне, породжує зміну кута зору, зокрема і на право людини

розпоряджатися своїм життям за власним розсудом. В тому числі, обирати, як з цього життя піти. Проте, думка Церкви, як традиційного інституту, не настільки швидко пристосовується до змін у суспільній свідомості, що не сприяє, а іноді навіть заважає веденню конструктивного діалогу.

Зважаючи на високий рівень розвитку технологій, супротивники евтаназії вказують на можливості сучасної медицини, яка, навіть в дуже складних випадках, здатна забезпечити підтримку життя хворого протягом досить довгого часу. Але мало хто задається питанням – чи потрібна хворому ця підтримка. По – перше, хворий може бути не готовим зустріти той стан, який чекає на нього при подальшому розвитку хвороби, у зв'язку з чим постає проблема якості життя, як складової частини його цінності. По – друге, людині за своєю природою властиво уникати болю, а у випадку тяжкої невиліковної хвороби, вона просто приречена терпіти біль, не маючи права вибору. По – третє, людина не тільки не може продовжувати жити, з нетерпінням очікуючи кінця свого шляху, але ще й починає боятися втратити свою особистість, забути те, ким є, перестати впізнавати своїх близьких, втратити дорогі спогади з минулого, що може бути страшніше, ніж біль. Таким чином, життя хворого перетворюється на суцільне страждання. Дуже доречним тут буде вислів Фрідріха Ніцше: "Намагайтеся, щоб закінчилося життя, яке є лише стражданням!" [Ніцше Ф. Так говорив Заратустра; К генеалогії морали; Рождение трагедии или Эллинство и пессимизм : сборник. – Минск, 1997. – С. 38]. В таких випадках смерть через евтаназію може розглядатися як благо, або навіть щастя для умираючого. Більш того, не зважаючи на засудження Церкви, евтаназія, може вважатися проявом любові до ближнього, до якої закликав нас Ісус Христос.

Питання евтаназії нерозривно пов'язане з правовою сферою, як на рівні закону, так і на рівні оперування категоріями "право на життя", "право на смерть", "право на гідну смерть" та ін. Не можна не звернути увагу на те, що суспільство за допомогою законів фактично забрало у людини її невід'ємне право розпоряджатися власним життям. І це право необхідно повернути. Фрідріх Ніцше влучно висловився з цього приводу: "Існує право, за яким ми можемо відібрати у людини життя, але немає права, за яким ми могли б відібрати у неї смерть" [Ніцше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч. : в 2 т. Т. 1. – М., 1990. – С. 285].

Супротивники евтаназії також можуть вказати на можливі зловживання відносно хворого, наприклад, отримання згоди на евтаназію нечесним шляхом. Безсумнівно, для офіційного дозволу на проведення евтаназії потрібна міцна законодавча база, а також процедура, яка гарантуватиме відсутність (або зведе до мінімуму вірогідність) зловживань. Одним зі шляхів рішення проблеми є включення в пакет медичного страхування пункту про згоду чи незгоду на евтаназію в разі невиліковного захворювання та затвердження списку таких захворювань.

В будь – якому разі, не зважаючи на соціальні, правові, релігійні переконання проблему евтаназії не можна замовчувати та ігнорувати. Перед суспільством стоїть складний, але необхідний вибір, який, безумов-

но, змінить долю всього людства і кожної людини окремо. Хочеться вірити, що накроще.

І завершити хотілося б словами Артура Шопенгауера: "Єдиною гідною метою є приємний та безболісний кінець: кінець не від хвороб, не вмирання, а безболісна смерть, без боротьби за життя, без агонії, навіть без "збліднення" [*Шопенгауер А. Избранные произведения. – М., 1992. – С. 183*].

Е. А. Рождественская, студ.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
christmasliza@gmail.com

ДИАЛЕКТИКА "РАБА И ГОСПОДИНА" КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОСТИ, ИЛИ ПОЧЕМУ ЦЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ НЕ МОГУТ БЫТЬ УСТАНОВЛЕНЫ

Современная философия образования в России решает множество проблем, с которыми столкнулось общество на рубеже XX–XXI веков, пытается, подобно когорте греческих философов, осуществить миссию пророка и законодателя, анализирует ситуации, которые спонтанно сложились в структурах разных уровней образования и в системе в целом. Одним из самых главных вопросов для философов образования остается вопрос об образовательных целях как о краеугольном камне и отправной точке плодотворных дискуссий в проблемном поле системы всех уровней образования.

Россия принадлежит к числу государств с так называемым континентальным пониманием смысла, целей и ценностей в образовании (образование как основа благополучия государства, общественного блага и воспитания достойных граждан). Иначе дело обстоит в странах с англо-американской системой образовательных ценностей, где обучение – личное дело человека и делается "серьезный акцент на самостоятельной работе студентов" [Британский стиль. – 2005. – № 5: <http://www.albioncom.ru>].

Однако при формулировании целей образования в государстве той или иной модели неизбежно возникает более фундаментальный вопрос – "кто?": кто будет учить, кто будет учиться. С уровня установления государственных целей (например, детерминация этого уровня – ФГОС третьего поколения) мы перемещаемся на уровень личностно-индивидуальный, субъект-субъектный уровень. Образование как процесс никак не может протекать в одном направлении: всегда есть объект и субъект обучения, сегодня мы говорим, как минимум, о двух субъектах: учитель и ученик, преподаватель и студент, студент 1 и студент 2. Традиция понимания Т. Гоббсом первоначального состояния человечества как войны всех против всех не дает полезно ощутимых результатов, необходимо должна возникнуть положительная связь между людьми, которая облекается в форму иерархии властных отношений, отношений господства и подчинения. Гегель в "Феноменологии духа" (раз-

дел "Господство и рабство") показал, разумеется, согласно своей диалектической схеме, что отношения раба и господина не суть однозначны: "Господин повелевает, а раб повинует... Раб формирует вещи, но одновременно он формирует и самого себя. Работа есть образование, и благодаря ей сознание раба возвышается над своим первоначально низким уровнем, раб приходит к самосознанию того, что он существует не только для господина, но и для себя самого. Господин, наслаждаясь тем, что создает ему раб, впадает в полную зависимость от раба... В итоге их отношения перевертываются: господин становится рабом раба, а раб – господином господина" [Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Энциклопедия философских наук. – М., 1956. – Т. 3. – С. 103–104, 57–58]. В этом контексте для нас не так важно, кто в паре "ученик-учитель" является рабом, а кто – господином; Гегель создал, прежде всего, гениальную метафору. Интерес представляет сам диалектический процесс обучения: мы не имеем права говорить, что состояния субъектов образования статичны, раз и навсегда определены, скажем, государственными стандартами образования. Важно помнить, что учитель и ученик – индивидуальности, сознания которых формируются в процессе образования обоюдно, в ходе языковых игр и правил различных уровней. Огромный плюс образовательного процесса состоит в его гибкости, вариативности и индивидуальности каждого случая. Естественным образом наличествует, например, учебная программа, а также установлены обязательные формы отчетности, однако, процесс приобщения учителя и ученика, преподавателя и студента к сакральному ходу времени и получению знаний, совместному творчеству и удовлетворению (или неудовлетворению) собственными результатами есть момент совершенно уникальный, повторяющийся на новых витках деятельной спирали, но всякий раз имеющий некие новые черты.

Возвратимся к проблеме невозможности определения целей на уровне "учитель-ученик" теперь в контексте разговора о диалектичности образовательного процесса более конкретно. Современный преподаватель не имеет возможности выступать в качестве единственного транслятора знаний и умений, – его слова при известной степени любознательности студента могут тотчас быть подвергнуты сомнению, либо отвергнуты вовсе. Процесс образования здесь понимается как диалог сознательных участников, направленный на поиск истины. Но следует понимать, что уникальный диалог есть лишь средство. Необходимыми условиями для его использования может стать только гибкость и открытость субъектов обучения.

При успешной коммуникации в ходе образовательного процесса участниками каждый раз достигаются определенные цели, которые в приблизительном варианте определялись вначале, но вероятно ли тождество прописанных первоначальных целей достигнутым в конце действительным, и возможно ли прогнозирование в этом случае? А также возможно ли построение здания единой системы образования на столь гибком и шатком фундаменте целеполагания без учета погрешностей материалов и индивидуальности личностей архитектора и строителей?

ВИЗНАЧЕННЯ СТРУКТУРНОГО ТА ЗМІСТОВОГО АСПЕКТІВ ФЕНОМЕНУ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ

Соціальний капітал – складна концепція в сучасній соціальній науці. Поняття представлене множиною визначень, іноді цілком відмінних змістовно. Сучасний стан дослідницької програми соціального капіталу, проте, засвідчує тенденції до консенсусу: по-перше, щодо твердження про наявність і відмінність структурного та змістовного (культурного, символічного) аспектів феномену та різних рівнів функціонування (що вказують на його спосіб існування і структуру); по-друге, щодо способу функціонування та наслідків соціального капіталу (позитивних та негативних), адже соціальний капітал передбачає інвестування з метою отримання вигод в майбутньому. Концепції соціального капіталу можуть бути розділені і класифіковані в залежності від акценту та тому чи іншому аспекті феномену.

Диференціація структурного та змістовного (культурного, символічного чи навіть соціо-психологічного) аспектів соціального капіталу помітна вже в межах традиційних визначень, даних цьому феномену класиками дослідницької програми: П. Бурдьє, Дж. Коулманом та Р. Патнамом.

Відповідно до відомого визначення П. Бурдьє соціальний капітал є "сукупність фактичних або потенційних ресурсів, що пов'язані з володінням стійкою мережею більш чи менш інституалізованих відносин взаємного знайомства або визнання" [Бурдьє П. *Форми капіталу* // *Економическая социология*. – 2002. – Т. 3, № 5. – С. 66]. П. Бурдьє відзначає, що соціальний капітал утворюється з зобов'язань (obligations) як "зв'язків" (connections) [Там же. – С. 60]. Отже, соціальний капітал є певними відносинами (тією чи іншою мірою інституалізованими, тобто соціально оформленими в стійкі паттерни – мережі), що водночас передбачають наявність культурно-символічної сторони: зобов'язань, репутацій, манер і т. д., які є частиною нерелексивних габітусів, а також психологічних комплексів – довіри.

Ще двом впливовим теоретикам соціального капіталу Дж. Коулману та Р. Патнаму ідеться про розрізнення структурного аспекту, що асоціюється з мережами, та культурного аспекту, пов'язаного з довірою, нормами та цінностями, хоча акцент безперечно зміщений у бік культури. Так, Р. Патнам розуміє під мережами переважно мережі громадської залученості, успадковуючи токівліанську традицію, намагається вичленювати "дух спільноти", що виникає як наслідок участі громадян у добровільних об'єднаннях. Водночас теорія соціального капіталу набуває макрорівню, але цей процес супроводжується поступовим відходом від структурних пояснень та їх заміщення версіями культурного детермінізму. Гранична міра акцентування культурного аспекту притаманна концепції Ф. Фукуями, якому ідеться про соціальний капітал як "неформа-

льні норми, що сприяють співпраці поміж двома або більшою кількістю індивідів" [*Fukuyama F. Social Capital and Civil Society // IMF Working Paper WP/00/74. – 2000. – Р. 3*]. Такі норми діють на мезо- і макрорівнях суспільної організації і є культурно визначеними. А отже, культурно відмінні суспільства матимуть відмінний соціальний капітал.

Стосовно вимірів соціального капіталу проблема недостатньої інтегрованості аспектів соціального капіталу стає очевидною. Як зазначає Я. ван Дес: "Існуючі операціоналізації покладаються на окремі індикатори для мереж, довіри і норм; лише відносно рідкісні і складні моделі вимірювання інтегрують різні аспекти" [*Deth Jan W. van. Measuring social capital // The Handbook of Social Capital. – New York, 2008. – Р. 156*].

Якщо структурною складовою феномену соціального капіталу є мережі тоді соціальний капітал групи, спільноти чи суспільства є абстракцією, побудованою на основі урахування змістовної (символічної) складової феномену. Підстави творення і відтворення конфігурації мереж (що можуть пронизувати спільноти) є власне змістовні характеристики соціального капіталу.

Дія соціального капіталу не може бути зрозуміла поза його мережевою будовою. Якщо форми довіри можуть бути надперсональними, формальними чи неформальними, то це не значить що соціальний капітал функціонує поза своєю реальною структурою, кристалізуючись у власному змісті, а навпаки реконфігурація структури (тобто мереж) відбувається відповідно до його змістовних характеристик. Довіра – необхідна умова тяглості і відтворення соціальних відносин. Утім, форми довіри можуть різнитися в залежності від її спрямованості. В основі принципів класифікації довіри лежить її спрямованість на Іншого як індивіда або ж подальше узагальнення довіри як безособистої (наприклад позиційної) або довіри взагалі (тобто довіри до всіх незалежно від персональних чи позиційних характеристик) або довіри інституційної (до реальної установи чи системи практик). Одна з найзагальніших настанов у розгляді довіри в межах дослідницької програми соціального капіталу – сприйняття її як дієвого засобу зниження транзакційних витрат (тобто неекономічного ресурсу в економічних взаємодіях). Відповідно до форми довіри можна класифікувати й форми соціального капіталу (принаймні чіткий теоретичний зв'язок можна окреслити поміж рівнями довіри міжособистим, надособистим та інституційним та рівнями функціонування та розгляду соціального капіталу – мікро-, мезо- і макрорівнями).

Акцент на мережах як структурній складовій соціального капіталу є також необхідним у теоретичному плані заходом, покликаним аналітично обмежити феномен від його емпіричних наслідків та суміжних понять. Ігнорування структурної складової соціального капіталу призведе до розчинення його в поняттях довіри, норм, цінностей, тобто у елементах змістовної складової, що у відриві від структури втрачають теоретичну зв'язність.

Соціальні мережі забезпечують "механіку" дії соціального капіталу через структуру зв'язків поміж дієвцями. Мобілізуючи і здобуваючи дос-

туп до ресурсів через соціальні мережі, в яких вони закорінені, дівці долучаються, творять і відтворюють соціальні практики, що існують у відповідності до мережових правил, які відображаються у змістовно-символічній стороні соціального капіталу: нормах, цінностях і довірі.

Отже, у феномені соціального капіталу можуть бути виокремлені структурний (соціальні мережі) і змістовний (цінності, норми, довіра) аспекти, що знаходяться в рефлексивному відношенні (примат структурно-мережового базису над культурно-символічною надбудовою коректується при осмисленні процесів репродукції соціального капіталу). З іншого боку культурно-цивілізаційні відмінності зумовлюють змістовну специфіку форм соціального капіталу, але не детермінують його формальну структуру.

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

ПРОБЛЕМА КОМУНІКАЦІЙНОГО РОЗУМІННЯ

Розкриття і відтворення смислового змісту предмета притаманне людській свідомості, у формі освоєння дійсності. Навколишня реальність, насамперед соціально-культурна, а також природна, заломлюється в зв'язну систему предметів "світу людини". Включені в цей світ речі та явища постають як носії смислів і значень. І тут розуміння виступає, як процес вироблення та освоєння людиною нових смислів і нових значень. Все це пов'язано із забезпеченням свідомої поведінки і орієнтації індивіда в суспільстві, історії, культурі [Философский словарь / под. ред. И. Т. Фролова. – 5-е изд. – М., 1986. – С. 371].

Метою подальшого дослідження – з'ясувати: яким чином відбувається опредмечування і розпредмечування смислів? Як внутрішня комунікація перетворюється в зовнішню соціальну комунікацію, і навпаки?

Єдиний спосіб опанувати зміст – його розуміння. Розуміння присутнє у двох розумових процесах: в пізнанні і в комунікації. Коли мова йде про розуміння причинно-наслідкового зв'язку, устрою машини, мотивів поведінки людини, особливостей певної ситуації, має місце пізнавальне розуміння. Коли ж мова йде про розуміння повідомлення, мається на увазі комунікаційне розуміння. Пізнавальне розуміння – предмет вивчення гносеології (теорії пізнання), а комунікаційне розуміння з часів античності вивчається герменевтикою.

У Древній Греції герменевтика являла собою мистецтво тлумачення (інтерпретації) іносказань, символів, творів древніх поетів, перш за все – Гомера. У християнському богослов'ї герменевтика орієнтувалася на тлумачення Біблії. З епохи Відродження герменевтична проблематика увійшла до складу класичної філології, у зв'язку з актуальними тоді проблемами розуміння і включення в сучасність пам'яток античної культури. З XIX століття почався період сучасної герменевтики, названий як

метод "вживання" в духовне життя, в культуру минулих епох, який властивий гуманітарним наукам, на відміну від природничих наук. Вона отримала статус філософської науки, заглибилася в гносеологію і онтологію (М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рікер), і комунікаційне розуміння поступово опинилося за межами її предмета [Соколов А. В. Введение в теорию социальной коммуникации. – СПб., 1996. – С. 17–43].

Комунікаційне розуміння може мати три форми: комунікаційне пізнання; комунікаційне сприйняття; псевдокомунікація.

Комунікаційне пізнання є творчим пізнавальним актом, тому що реципієнт не тільки усвідомлює поверхневий і глибинний зміст повідомлення, але й оцінює їх з погляду етичної необхідності та певної прагматичної користі.

Існують різні критерії розпізнавання рівня розуміння. Одним із таких критеріїв є поведінка людини: якщо одна людина попросить іншу вимкнути світло, то неважливі пізнавально-комунікаційні операції в головах співрозмовників, важливо, чи буде вимкнено світло. Якщо так, то має місце комунікаційне пізнання.

Іншим критерієм вірності сприйняття повідомлення, коли реципієнт може стати автором розумних стверджувальних висловлювань з приводу його змісту, тобто обговорювати розкриття теми, ідейно-художні переваги, стиль викладу, корисність повідомлення і т. п.

Третім критерієм є творчий, такий що характеризує адекватність розуміння художнього, релігійного, наукового твору. А. Франс зауважив: "Розуміти досконалий витвір мистецтва, значить, в загальному, заново створювати його у своєму внутрішньому світі". Справа в тому, що глибоке розуміння включає співпереживання, тобто потрібно не тільки дізнатися знаки і усвідомити поверхневий і глибинний зміст повідомлення, але також відкрити і пережити той емоційний стан, яке володіло автором в процесі творчості. Звичайно, не кожна людина володіє даром заново відтворювати твори мистецтва у своїй душі.

На думку автора завищений рівень комунікаційного пізнання, як правило, і стає причиною щодо можливостей розуміння людьми один одного.

Отже, проблема комунікаційного пізнання залишається відкритою, це ще одна, поряд з проблемою сенсу, непізнана ніша нашої науки. Автор вважає, що краще справа йде з комунікаційним сприйняттям, яка є більш дослідженою. Не доходячи до глибинних мотивів і задумів комуніканта, реципієнт в змозі підтримувати діалог з ним і навіть "розуміти думки автора настільки, наскільки він виявляється конгеніальним йому". Що стосується "псевдокомунікації", то, взагалі кажучи, вона – буденне явище в нашому житті і причина багатьох непорозумінь і конфліктів.

Щоб розуміти комунікуючи, потрібно усвідомлювати зміст і значення кожного слова, кожного поняття, кожної пропозиції або текстового уривка, які їм надавали комуніканти. Але, з іншого боку, щоб зрозуміти ці деталі і частини, необхідно розуміти зміст і значення, що містить їх контекст, так як зміст і значення залежать від змісту і значення цілого.

КОНЦЕПТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЯК ЯВИЩЕ ГРОМАДЯНСЬКОГО СОЦІУМУ

В ситуації протистояння моральній і ментальній спадщині Радянського Союзу, коли гнітючою є соціальна нерівність та внутрішня роз'єднаність людей, двигуном для конструктивних змін у нашій країні, є думка про те, що "відповідальність за своє життя, а отже, його успіх, добробут і щастя нікому не може бути переданою, ми самі несемо відповідальність за себе" [Українська хартія вільної людини: <http://1–12.org.ua/2012/12/08/1421>]. Для убезпечення себе від сценарію, за яким ми звикли викликати співчуття до нашої історії та сучасності, звертаємось до екзистенційної позиції, яка є філософським підґрунтям для рефлексії над проблематикою відповідальності.

У соціальному контексті феномен відповідальності свідчить про включеність особи у суспільні зв'язки та впливає з самої природи суспільних відносин, як необхідна умова форм людської взаємодії. Міра складеної на людину відповідальності, свідчить про рівень її моральної, правової та соціальної зрілості. На рівні соціальної визначеності особи, відповідальність проявляється як регуляція поведінки відповідно до загально прийнятих соціальних норм, як погодження виконувати свої суспільні ролі. Тому, об'єм відповідальності людини залежить від суспільної значимості її поведінки. Тобто, людина відповідальна за те, що в силу обставин чи домовленості залежить від неї, на що вона поширює свою компетенцію. Хоча, беззаперечне значення має соціальний вимір відповідальності, де остання є механізмом, що, шляхом зовнішнього контролю, погоджує особистісні і суспільні інтереси, та екзистенціалізм наголошує на особистісних витоках відповідальності, яка є невід'ємною ознакою людської істоти, що утверджує і скріплює її свободу. Тому, попри те, що відповідальність є вагомим інструментом у механізмі соціального контролю, що забезпечує міру ефективності суспільного організму, предметом нашого зацікавлення являються екзистенційні чинники формування відповідальності в глибинах духовного життя індивіда, які не є нав'язані зовні через норми та правила, а є природною і бажаною умовою його автентичного самоздійснення.

Для екзистенціалізму знаковою є демаркація між поняттями відповідальності та обов'язку. Зміст обов'язку яскраво втілюється в категоричному імперативі Канта, сенс якого зводиться до "ти повинен" чинити достойно, адже твої дії підносяться в ранг універсальної норми. Поняття ж відповідальності засновується не на зовнішній вимозі, а на внутрішній потребі перед Іншим. Обов'язок є взаємний, він проявляється, коли наявні дві сторони, які мають взаємні права, прописані умовами договору, при порушенні яких висувують один одному претензії. Відповідальність, натомість, не є взаємною, адже її об'єктом є той, хто потребує в даний момент допомоги. Тобто, бути відповідальним – це проявити власну

"необов'язкову" ініціативу стосовно людини з якою мене не пов'язують жодні взаємні зобов'язання. Відповідальність – це діяльність "першим номером", а не в силу того, що хтось поважає мої права і я зобов'язаний відповісти йому взаємністю. Відтак, автентичним предметом відповідальності, що виходить за межі безпосередніх обов'язків, є збереження відносин довіри, на яких ґрунтується спільне життя людей.

Якщо обов'язок – само собою зрозумілий логічний наслідок взаємної угоди, то відповідальність не є аксіоматично дана, її моментом є необхідність її усвідомлення, що дорівнює визнанню гідності Іншого. Екзистенціалізм засвідчує, що передумовою появи відповідальності є вільна та свідомо особа, а не бездоганно раціонально обґрунтований об'єктивний обов'язок. Відповідальність включає в себе моральну основу обов'язку, який доводить, чому слід чинити саме так, а не інакше, але його недостатньо для реалізації цього положення в дії. Тому іншим аспектом відповідальності є психологічна здатність спонукати волю до діяльності.

Тобто, екзистенціалізм трактує відповідальність як внутрішню притаманну характеристику особи, згідно з якою я відповідаю, бо маю бажання, бо цей процес невід'ємний від моєї природи, а не тому, що я змушений. Оскільки відповідальність є частиною мене, а не просто закономірним наслідком моїх дій, то це веде до того, що я маю не навчитися відповідальності, не прийняти її як норму суспільної поведінки, а відкрити її в собі через самопізнання.

Таким чином, можемо підсумувати, що проблематика відповідальності максимально наближає філософську рефлексію до життєвих реалій та надає їй практичного виміру. В екзистенціалістів відповідальність не зводиться до звіту про власні дії та до прийняття на себе вини за їх можливі наслідки, адже в такому випадку жива людина редукується до рамок функції, яка виконує певні завдання з суспільно очікуваними результатами. Базові моменти екзистенційного означення відповідальності наступні: відповідальність не є простою зовнішньою вимогою чинити належно. Вона постає як внутрішня потреба екзистенції, без якої остання не здатна на повноцінне самоздійснення. Тому, відповідальність – це внутрішній, свідомий вибір на користь свободи, а не схематичне редукування її до комплексу зовнішніх, спільних для усіх людей прав. Відповідальність – це визнання особою самої себе єдиною причиною того, що з нею діється та прийняття всіх наслідків нашого "авторства" щодо буття.

Л. В. Северин-Мрачковська, доц., КНЕУ ім. В. Гетьмана, Київ
lsever2010@gmail.com

МОДЕЛЬ СОЦІАЛЬНО ЗОРІЄНТОВАНОГО ПІДПРИЄМНИЦТВА: СУТНІСТЬ, СПЕЦИФІКА, ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ

Успіх діяльності підприємця, могутньої корпорації визначається багатьма чинниками і, зокрема, взаємозв'язком типу: "підприємець – суспільство", інакше кажучи, мірою відповідальності підприємця перед суспільст-

вом, громадськістю. Тому підприємницька діяльність має бути організованою та провадженою з урахуванням не лише приватних економічних інтересів, а й інтересів та потреб суспільства, наслідки її мають бути позитивними для нього; тобто, вона має бути соціально зорієнтованою.

На наш погляд, пріоритетними напрямками соціально зорієнтованої діяльності підприємництва є: практика доброчинності та меценатства, участь у відродженні депресивних регіонів та розвиток екологічного підприємництва.

Існують декілька чинників виникнення та розвитку практики доброчинності та меценатства. По-перше, суто суб'єктивний чинник, пов'язаний, з одного боку, із прагненням верстви купців та промисловців задовольнити власні марнославство та амбіції; з іншого, з особистісним устремлінням підприємця виправдати, з моральнісних позицій, найману працю, свій достаток та діяльність по його накопиченню. Адже, у прагненні до багатства та мирського успіху завжди прихована можливість порушення моральних заповідей.

Одним із перших видів доброчинності, що був широко поширеним до XIX століття, було пожертвування "хворим та убогим". Концентруючи великі кошти, що отримувалися від успішної підприємницької діяльності, промисловці, купці, банкіри використовували їх із великою щедрістю та великодушністю як пожертвування на храм. Поступово ідея доброчинності з релігійно-моральних мотивів поступилася місцем ідеї служіння суспільним інтересам.

По-друге, політичний чинник. На мотивацію поведінки підприємців суттєвий вплив здійснює дух державності. Так, зокрема, свого часу на теренах Російської імперії була сильно розвинута "ідеологія служіння", ідеями якої були пройняті всі тогочасні суспільні верстви. В цьому контексті для нас є показовими слова відомого текстильного фабриканта та творця всесвітньо відомої картинної галереї П. М. Третьякова про те, що він прагнув "... наживати для того, щоб нажити від суспільства повернулося також у суспільство (народ) у якихось корисних установах" [Боткина А. П. М. Третьяков в жизни и искусстве. – М., 1991. – С. 252].

По-третє, соціальний чинник. Доброчинність та меценатство, почасти, сприяли зменшенню соціальної напруги в суспільстві, що породжувалася розвитком бізнесу. З кінця ж XIX – початку XX століття промисловці, усвідомивши ключову роль працівника на виробництві, з метою отримання кваліфікованого персоналу, здатного оволодіти новою технікою та новітніми методами провадження господарства в умовах зростаючої ринкової конкуренції, починають брати участь у розвитку освіти та культури. Звідси – відрахунки на школи, училища, університети. Так, наприклад, до революції 1917 року на фабриках таких російських підприємців, як Коновалова, Прохорова, робітники мали соціальні блага (лікарні, школи, пільги) [www.okipr.ru], які у країнах Західної Європи отримали поширення лише у другій половині XX століття.

Сучасні вітчизняні та зарубіжні підприємці (Р. Ахметов, сім'я Пінчуків, О. Фельдман, В. Співаков, Б. Гейтс, Г. Форд, Дж. Кларк, Дж. Сорос та

інші), здійснюючи конкретні кроки по активізації своєї діяльності в суспільному житті, відроджують практику меценатства та доброчинності [rbc.ru; news.stanford.edu; *Карпенко Кс. Искусство требует пожертвованний // Корреспондент. – 2011. – 16 дек.*].

Меценатство та доброчинність виступають найбільш поширеним видом спрямування матеріальних ресурсів на вирішення соціальних проблем – соціального інвестування заможних людей. Найбільш далекоглядні та освічені підприємці здавна й дотепер сприймають доброчинність як довгострокове капіталовкладення на соціальні потреби суспільства, демонструючи, таким чином, цивілізований професійний підхід до вирішення актуальних соціально-економічних проблем. То був і є, на наш погляд, не абстрактний гуманізм, а усвідомлення необхідності орієнтуватися в економічній діяльності на високі моральні цінності.

Важливим напрямком діяльності сучасного підприємництва, як вітчизняного, так і зарубіжного, є підтримка депресивних регіонів країни – "вимираючих" містечок та передмість, для яких є характерними значне зменшення чисельності населення та занепад економічної активності [*Нещадин А. Экономический рост и ограничения человеческого потенциала // Общество и экономика. – 2004. – № 5–6. – С. 14*].

Соціальна функція підприємництва в депресивних регіонах країни була б більш активною та масштабною за умови сприяння підприємницькій діяльності з боку держави. Соціальні ініціативи бізнесу мають нею заохочуватися, а соціально орієнтована діяльність підприємництва має набути в очах суспільства престижності та поваги.

Успішне подолання проблем, пов'язаних із зайнятістю населення в безперспективних містах, що породжують не лише бідність, а й велику кількість соціальних "хвороб" (наркоманія, злочинність, суїцид) можливе, насамперед, за участю підприємництва, що здатне виявити конкурентні переваги депресивного регіону і шляхом впливання приватних інвестицій, виваженої економічної стратегії та сприятливої урядової політики, "реанімувати" у ньому економіку, а, отже, дати нові робочі місця людям, забезпечити додаткові надходження до державної казни, вирішити низку гострих соціальних проблем. Щодо "старих міст" необхідно застосувати "стратегію сприяння створенню багатства" [*Портер Майкл Э. Конкуренция : учебное пособие. – М., 2000. – С. 416*], вирішувати їх проблеми з позицій економічного підходу, а не соціального.

Стратегічно важливими напрямками діяльності бізнесу у природоохоронній сфері, на нашу думку, є:

- по-перше, виробництво екологічно безпечних засобів альтернативної енергетики (сонячних батарей, вітряків та ін.);
- по-друге, реалізація практики ресурсозбереження;
- по-третє, ініціювання та проведення природоохоронних заходів, організація співпраці з громадськістю;
- по-четверте, організація благодійної діяльності з метою подолання назрілих проблем у сфері екології;
- по-п'яте, екологізація відносин підприємства зі споживачами продукції;

- по-шосте, участь у формуванні активно діючого екологічного "лоббі" у органах державної влади;

Для успішного розвитку екологічного підприємництва необхідно "розумно поєднувати економічні інструменти (фінансовий ринок, кредитування тощо), добровільну діяльність ділових людей та командні, контролюючі функції законодавства" [Крутякова В. И. Рыночные механизмы развития экологического предпринимательства в Украине // Экологические инновации. – 2001. – Вып. 12. – С. 245].

Екологічна детермінанта стає все більш відчутною в системі економіки, визначаючи перспективи її подальшого розвитку, і має посилюватися за рахунок активної участі підприємництва у природоохоронній діяльності.

Модель соціально зорієнтованого підприємництва виступає найбільш перспективною формою побудови бізнес-діяльності у сучасному світі, оскільки сприяє цивілізованому перерозподілу матеріальних благ у суспільстві, зняттю соціальної напруги, вирішенню проблем довкілля. Водночас, формування та функціонування моделі соціально зорієнтованого підприємництва є яскравим прикладом прояву значного впливу моралі на економіку, її здатності впливати та визначати економічне буття людини.

Д. И. Семилуцких, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
semilutskikh@gmail.com

ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНОГО ИЗМЕРЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ

Если описать отношение англо-американского мира к европейским проектам всеобщего благосостояния одной метафорой, то последние для первых являются чем-то сродни внутренней политике Пабло Эскобара в Мекселине. Колумбийский наркобарон Эскобар трепетно заботился о своем родном городе и о его населении, которое, впрочем, игнорировало или просто не было в курсе того, что его процветание финансировалось наркоторговлей и терроризмом, а конечной целью этой заботы была покупка лояльности.

Данный пример является иллюстрацией того, что теоретически любая модель социальной политики при желании может быть реализована где угодно при наличии достаточного количества средств и развитого бюрократического аппарата. Проблема в том, что всякий социально-экономический проект, воплощает ли он идеалы welfare или laissez-faire, воспринимается не только с точки зрения экономической эффективности, но и как часть некоторого этического дискурса.

Любой экономический режим с необходимостью предполагает установление некоторого универсального нравственного идеала. Речь идет не столько о так называемой легитимации, искусственном идеологическом оправдании тех или иных институтов (хотя, безусловно, этот идеал является своеобразным посредником между властью и народом), но также некоторые исторически сформированные идеи моральной допустимости различных моделей экономической политики в разных регио-

нах. Таким образом, наша задача выявить корни и характер исторических противоречий между англо-саксонскими и европейскими взглядами на оптимальную экономическую и социальную политику.

Основные причины данных противоречий могут заключаться в следующем. Рыночная эффективность никогда не была приоритетной для Европы, а важность социальных прав вряд ли когда-либо серьезно оспаривались. Приоритетной была скорее консервация статусных различий (которая проявлялась, например, в системе привилегий для королевского двора, обеспечивающего стабильность монархии). Таким образом, социальные права напрямую зависели скорее от социального, нежели материального (как это было в Англии) статуса. Это было частью логики корпоративизма, и государственная машина, в той форме, в которой она существовала в доиндустриальную эпоху, функционировала согласно этой логике, что означает, что вопрос безопасности частной собственности не стоял так остро, как, например, в Англии (и, в дальнейшем, в Америке, которая вообще возникла как воплощение идеалов демократических свобод), и в целом не воспринимался в качестве проблемы.

Сегодня люди часто воспринимают государство как изначально репрессивный институт, что неудивительно в силу его природы. Уровень и формат этой "фобии", как иногда называют подобное восприятие государства, зависит от исторического и культурного бэкграунда. С одной стороны, универсализация англо-американских демократических ценностей зачастую ведет к неудовлетворенности количеством и качеством свобод, которые обеспечивает та или иная экономическая модель, с другой – по отношению к государству сохраняется требование обеспечения достойного уровня жизни.

В. П. Семитоцкая, асп., ЮНПУ им. К. Д. Ушинского, Одесса
zah-x@mail.ru

ПРОБЛЕМА АРГУМЕНТАЦИИ И ОБОСНОВАНИЯ КАТЕГОРИИ ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ

Аргументация является основным способом обоснования истинности и научности положений определённых теорий и концепций. В философском энциклопедическом словаре аргументация определяется как "способ подведения основания, под какую либо мысль или действие (обоснование их) с целью публичной защиты, побуждение к определенному мнению о них, признания или разъяснения; способ убеждения кого-либо посредством значимых аргументов". В общем виде, под аргументацией понимается приведение доводов с намерением изменить убеждения другой стороны (аудитории). В сущности, аргументация это методология, используемая для доказательства или опровержения определенного утверждения, тезиса.

Проблема аргументации и обоснования времени, как одного из основных категорий философии, представляет собой один из наглядных примеров, сложности обоснования сущностных сторон феномена вре-

мени. В истории философии не сложилось целостного осмысления идеи времени и общепринятого определения его сущности. Так как философия неотделима от личности философа, как субъекта философской мысли, здесь прослеживается диалогичность аргументации относительно проблемы времени. Обращаясь к Протагору, который говорил, что человек есть мера всех вещей, мы открываем диалектику противоречивости вещей и мнений о них. Протагор воплотил это в таком утверждении: "Каким что является мне, таким оно верно для меня, а каким тебе – таким – для тебя".

В истории философии сложилось две противоположные концепции относительно времени и материи – субстанциональная и реляционная. Также специально анализируются физическое, психологическое, биологическое, социальное, историческое, космологическое и другие виды времени. Рассматриваются проблемы соотношения физического времени с другими видами времени, психологическим, историческим, и на этом основании соотношение и правомерность таких специфических свойств времени, как необратимость, одномерность, однородность и пр. Рассматривается также соотношение времени и вечности, бесконечности. Таким образом, стремление к познанию феномена времени стает непрерывным, а достижение истины, которая рождается в споре, затрудняется.

Объект познания в философии, тесно связан с познающим субъектом и его жизненным личным и моральным опытом, культурной средой обитания. Здесь открывается еще одна сложность аргументации отдельного предмета познания – это влияние социальной среды на субъект познавательной деятельности. Существует возможность критики взглядов, которые отличаются от концепций лидеров и как следствие распространение приспособленчества, во избежание социальных санкций и критики. Это ведет к неподлинному отражению социальной действительности и нарушает одну из основных функций философии – критической рефлексии. Таким образом, основными проблемами аргументации и обоснования проблемы времени в философии является, во-первых, сама специфика философского познания, во-вторых, сложность и многомерность сущности времени как объекта познавательной деятельности, в-третьих, противоречия между сущностью и явлением времени и существующими и оппонирующими теориями и концепциями времени, в-четвертых, субъективный социальный опыт субъекта философской рефлексии, его культурная и социальная среда.

Н. О. Сергієнко, асп., КНТЕУ, Київ
nadserg@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ НАУКОВОЇ АРГУМЕНТАЦІЇ СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ ЗАКОНІВ

Починаючи з кінця XIX ст. і дотепер філософська думка докладає чималих зусиль до того, аби наслідувати ідеалу наукового способу пізнання реальності. Об'єктивізм у трактуванні законів суспільно-історич-

ного процесу – один з результатів цього. Однак часом об'єктивізм, як дорікає Поппер, межує з есенціалізмом [Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983. – С. 299], коли під універсальністю законів розуміється деяка примусова ("законодавча") сила, що "керує" соціальною реальністю. Впевненість в екзекутивній (executive) непорушності законів перетворюється на ілюзію їх інваріантності, причина ж цього – розпливчате уявлення про сукупність умов, за яких і *лише* за яких певний закон виконується. Під науковими законами варто розуміти, на думку Карнапа, ряд "універсальних тверджень, які вчені використовують в якості основи для передбачення і пояснення" [Карнап Р. Философские основания физики. – М., 1971. – С. 277], – оговорюючи при цьому ступінь повноти даного твердження за певних, строго визначених умов. І тому "невідворотність" закону означає, що він з необхідністю справдиться там/тоді, де/коли і *тільки* якщо матиме місце збіг всіх необхідних для його виконання обставин.

Що вирізняє суспільно-історичні закони з поміж інших наукових законів – це те, що збіг необхідних для їх виконання умов відбувається не просто нечасто, а скоріше вкрай рідко, причому "знайти їх в природі", тобто передбачити їх появу в соціальній реальності надзвичайно важко. Таким чином, суспільна теорія зіштовхується з двома перепонами. По-перше, вона виявляє закономірності поведінки соціальної системи за таких її конфігурацій, яких система набуває один чи кілька разів за всю історію її існування; при цьому можна ставити під питання те, чи зберігає система власну цілісність внаслідок дії тих чи інших, безсумнівно закономірних, змін. Грубо кажучи, проблема в тому, чи залишається система самою собою, чи "на виході" ми отримуємо іншу систему, так що повторна поява відповідної конфігурації її параметрів неможлива в принципі. Принципова неможливість повторного входження системи у кондицію, за якої здійснилась певна закономірність, не повинна перешкоджати визнанню самої закономірності. По-друге, суспільна наука відчуває труднощі з виявленням, визначенням необхідних для виконання певного умов у практиці дослідження соціального буття. Так, деякі вчені відверто зізнаються: незважаючи на величезний масив історичних даних, що мають кількісне вираження, і наявність кількох математичних методів їх обробки, ключовою проблемою теорії залишається концептуальний вираз предмету дослідження, який можна представити у вигляді математичної функції, що описується тими чи іншими параметрами, відносно яких існують історичні дані в кількісній формі. Важко сказати, чи причиною цих труднощів є специфічність власне людської соціальності, чи молодість і недостатній рівень розвитку суспільної теорії; ймовірно, і одне, і друге.

Існує "компромісний" підхід до визначення поняття про суспільно-історичні закони, якого дотримуються сучасні дослідники Л. Грінін і А. Коротаєв. На їхню думку, "законом природи і суспільства цілком можна вважати *умовно* виділені в процесі аналізу частину, сторону, аспект і т. п. цілісної реальності, в об'єктів та явищ якої в даних межах ми виявляємо певні спільні властивості, причинно-наслідкові зв'язки і т. п." [Грінин Л., Коротаев А. Социальная макроэволюция и исторический про-

цесс (к постановке проблемы) // Философия и общество. – 2002. – № 2. – С. 33]. Численність формулювань суспільних законів, в такому разі, пояснюється тим, що "умовне виокремлення частини" соціальної реальності означає концептуалізацію, а звідси – неминучі розбіжності у трактуванні змісту і меж предмету дослідження.

На нашу думку, подолати суперечності аргументації суспільно-історичних законів можна лише через специфічний розгляд історичної процесуальності соціального буття людства. Підхід до вивчення соціального в розрізі історичного часу має ґрунтуватися в теорії еволюції. Еволюціоністський підхід враховує тривалості проміжків історичного часу, позначених формуванням людської соціальності відповідно до фундаментальних змін у принципах виробничої взаємодії людини з природним середовищем. В цій царині філософська теорія може інтегрувати здобутки як природничих, так і суспільних наук. Стратегії подібного дослідження на сьогоднішній день знаходяться на етапі розробки.

М. С. Серкина, асп., Белгородский ГИИК, Белгород, Россия
Маха3390@mail.ru

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ БЕЗНАДЗОРНОСТИ И БЕСПРИЗОРНОСТИ ДЕТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Проблема беспризорности и безнадзорности детей заслуживает самого серьезного и глубокого разговора, в котором должны принять непосредственное участие все заинтересованные стороны: законодатели, представители органов исполнительной власти, социальные работники, деятели науки и культуры, профсоюзного и общественного движения.

Это необычайно острые, сверхактуальные проблемы ставит перед нами время, жизнь, которой мы живем, действительность, которая нас окружает. Без преувеличения, эти проблемы вызывают огромный интерес и беспокойность в обществе.

Произнося, слово "беспризорник", какой образ возникает у нас пред глазами? Для большинства людей беспризорник – это ребенок, не умытый, очень плохо одетый, который спит где-нибудь на лавочке, в вагоне метро. Этот образ, к сожалению, становится все более часто и часто встречаемым в нашей повседневной жизни.

И эта проблема толерантности, проблема отсутствия личной ответственности каждого, конечно, является самой главной социально-психологической проблемой, когда мы обращаемся к этому контингенту.

Изменение общественного устройства в нашей стране разрушило основы прежней системы воспитания и образования молодого поколения, ухудшило положение детей и возможности семьи и государства по их жизнеобеспечению и развитию, привело к отторжению детей из благополучных семей к резкому увеличению количества детей, лишенных возможности получить необходимое содержание, воспитание и

образование. Результатом этого стали безнадзорность и беспризорность несовершеннолетних. Отторжение значительной части молодого поколения из сферы внимания семьи требует усилий и заботы со стороны общества и государства.

Основная причина возникновения и роста беспризорности и безнадзорности заключается в тяжелой социально-экономической ситуации в стране: распад семей, алкоголизм и наркомания, безработица, слабая социальная поддержка малообеспеченных семей со стороны государства. Однако можно предположить, что даже после преодоления экономического кризиса проблемы, связанные с беспризорностью, все-таки останутся.

Неблагоприятное влияние на социализацию детей зачастую оказывают средства массовой информации, ведущие открытую и скрытую пропаганду сексуальной вседозволенности, порнографии, насилия, преступности, наркомании. Изменились репертуары детских театров и кино, политика книгоиздания для детей. В детской и молодежной среде часто культивируются худшие образцы заграничной морали и культуры.

В настоящее время государственными органами предпринимаются определенные меры для решения рассмотренных в работе проблем, например:

- сегодня в стране приняты и, что немаловажно, действуют более ста нормативных правовых актов по вопросам семьи и детства;
- создаются специальные программы по профилактике детской безнадзорности.

Опасность беспризорности состоит в том, что она способствует формированию личности, не приспособленной к нормальной общественной жизни на основе присущих обществу ценностей, норм и форм поведения. Будучи предоставленной самой себе, выживая за счет средств, полученных, как правило, незаконным путем, значительная часть молодого поколения совершение преступлений будет считать нормой и образом жизни, что негативно отразится на всем обществе. Нахождение подростка длительное время в беспризорной и криминальной среде фактически предопределяет его жизненный путь.

Для выхода из сложившегося положения следует выделить три основных подхода:

1. Следует настойчиво совершенствовать существующую систему путем развития правовых, организационных, финансовых, информационных и других механизмов взаимодействия между органами, учреждениями и организациями, участвующими в работе по профилактике безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних, их социальной реабилитации.

2. Необходимо создать специальный орган управления (желательно при администрации Президента РФ), отвечающий за решение указанной проблемы и координацию действий различных ведомств, учреждений и организаций.

3. Целесообразно передать функции по профилактике безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних, их социальной реабили-

тации одному из ныне действующих органов власти (например, МВД). Одним из основных критериев предпочтения той или иной структуры является ее способность резко сократить организационные издержки, консолидировать и направить ограниченные материальные, финансовые и другие ресурсы на устранение детской беспризорности и безнадзорности – серьезной угрозы национальной безопасности России.

Распространение такого негативного социального явления как детская безнадзорность и беспризорность содержит в себе угрозу нормальному развитию государства, поскольку способствует росту преступности, наркомании, увеличению количества заболеваний, подрывает нравственные основы общества. Безнадзорность и беспризорность детей представляют угрозу будущему России, поскольку перспектива развития государства непосредственно зависит от физического здоровья, нравственного воспитания и образования подрастающего поколения.

А. В. Сивицкий, студ.,
Белорусский государственный университет, Минск, Белоруссия
sihiz@ya.ru

СЕТЕВАЯ МЕТАФОРА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПОДХОДЕ

Сетевая метафора начинает проникать в цивилизационный подход в последнюю треть XX в., т. е. в эпоху четвертой глобальной научной революции, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука. Объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Сетевая метафора становится тем методологическим инструментарием, с помощью которого возможно адекватное описание цивилизации как сложноорганизованной и саморазвивающейся сети взаимоотношений между людьми. В связи с этим, цивилизация понимается по аналогии с сетью (Д. Уилкинсон, И. Пригожин, А.-М. Слотер, М. Кастельс, Харари).

К сетевой метафоре при описании общества, например, прибегает один из основателей синергетики И. Пригожин. Согласно Пригожину, можно провести некоторую аналогию между нынешней эволюцией общества в сторону сетевого общества и процессами самоорганизации, которые изучались им в физике и химии. Действительно, как заметил Пригожин, никто не предсказывал появления сетевого общества в результате информационного взрыва. Это примечательный случай стихийного возникновения новых форм общества, которые характеризуются комплексностью. Комплексность (сложность) выступает в качестве ключевой черты структур, далеких от равновесия. Сетевое общество и является такой неравновесной структурой, возникшей в результате развития информационных технологий. Как считает Пригожин, сетевое общество является ярким примером самоорганизации. Здесь информационные технологии создают связи, порождающие многие нелинейнос-

ти и вызывающие множество новых возможностей в форме бифуркаций [*Prigogine I. The Networked Society // Journal of world-systems research. – 2000. – V. 6. – N. 3. – P. 892–898*].

При этом он также соотносит понятие цивилизации и сети со сложнорегулируемыми объектами ("комплексными" системами) Комплексные системы имеют составляющие части с большим количеством взаимодействующих элементов, сетей и полей. Согласно Уилкинсону, "сложность" таких объектов по своей сути является информационной [*Wilkinson D. Iberall A. S. From Systems Physics to World Politics: Invitation to an Enterprise // Persistent Patterns and Emergent Structures in a Waning Century / Karns, M. P. (ed.). – New York, 1986. – P. 37–38*]. Как полагает Уилкинсон, будучи подлинными целостностями, состоящими из подлинных, связанных между собой частей, сложные системы могут рассматриваться как сети. Харари и Бателл определили систему как множество отношений между элементами на разных уровнях, где каждый уровень представляет собой граф, в котором каждый узел может содержать другую структуру графа, то есть, встроенные сети

Уилкинсон пытается апплицировать понятие сети на человеческие макросоциальные системы, такие как цивилизации или миро-системы. Согласно Уилкинсону, цивилизации являются сложными социальными системами с очевидными сетевыми характеристиками. Как полагает Уилкинсон, альтернативной концепцией по отношению к "культурному" определению цивилизации, является концепция, предложенная Тойнби, (хотя она им никогда систематически не применялась последовательно), согласно которой цивилизация понимается как сеть отношений. Эта сетевая концепция применительно к цивилизационному подходу может быть сведена к следующим постулатам: 1. Общество является тотальной сетью отношений между человеческими существами; 2. Общества являются собой "отдельные сети", которые не являются компонентами любой другой более широкой сети; 3. Цивилизация – это вид общества, сеть взаимосвязей особого характера и структуры: сеть внешних взаимосвязей сосуществующих цивилизаций друг с другом являются значительно более разреженной, чем сеть внутренних отношений между участниками каждой из цивилизаций [*Wilkinson D. Civilizations as Networks: Trade, War, Diplomacy, and Command-Control // Complexity. – 2003. – V. 8. – N. 1. – P. 82–86*].

По мнению Кастельса, в условиях информационной эры историческая тенденция приводит к тому, что доминирующие функции и процессы все больше оказываются организованными по принципу сетей. Именно сети составляют новую социальную морфологию наших обществ, а распространение "сетевой" логики в значительной мере сказывается на ходе и результатах процессов, связанных с производством, повседневной жизнью, культурой и властью. Подобная сетевая логика влечет за собой появление социальной детерминанты более высокого уровня, нежели конкретные интересы, находящие свое выражение путем формирования подобных сетей: власть структуры оказывается сильнее структуры власти.

Какстельс описывает сети как открытые структуры, которые могут неограниченно расширяться путем включения новых узлов, если те

способны к коммуникации в рамках данной сети, то есть используют аналогичные коммуникационные коды (например, ценности или производственные задачи). Социальная структура, имеющая сетевую основу, характеризуется высокой динамичностью и открыта для инноваций, не рискуя при этом потерять свою сбалансированность. Сети оказываются институтами, способствующими развитию целого ряда областей: капиталистической экономики, основывающейся на инновациях, глобализации и децентрализованной концентрации; сферы труда с ее работниками и фирмами, основывающейся на гибкости и адаптируемости, сферы культуры, характеризуемой постоянным расчленением и воссоединением различных элементов; сферы политики, ориентированной на мгновенное усвоение новых ценностей и общественных умонастроений; социальной организации, преследующей своей задачей завоевание пространства и уничтожение времени [Castells M. The Rise of the Network Society. – Maiden ; Oxford, 1996. – P. 469–478].

Зарождение новых социальных структур сетевого типа, метаморфозы власти в связи с наступлением постиндустриальной информационной эпохи, зарождение цифрового капитализма и увеличение экономической и политической роли ТНК в мире, появление новой корпоративной культуры сетевого типа делает необходимым переосмысление понятия цивилизации как сетевого образования. Цивилизация есть сеть отношений, в которой концентрируются и циркулируют потоки информации, товаров, услуг, капитала, культурных артефактов, социальных акторов, а их деятельность как сложноорганизованных и саморазвивающихся объектов во всемирном масштабе провоцирует глобальную самоорганизующуюся критичность международной среды, что и приводит к "хаотическим" последствиям.

К. Л. Сидорова, студ., ДНТУ, Донецьк
ksyxas@list.ru

КУЛЬТУРНА ОНТОЛОГІЯ РЕГІОНАЛЬНОГО МІФУ: ПРОСТОРОВА ЛОКАЛІЗАЦІЯ

Ведучи мову про регіональність, територіальність, локальність міфу, можна виокремити два дискурси, що переплітаються навколо цього феномену: по-перше, дослідження пов'язані з культурною географією, ті що говорять про "територіальність", про концепт "region". Визначати його можна словами В. Каганського, дослідник говорить про регіон як про вже давно й міцно інституціолізовані райони, одиниці адміністративного поділу. Це – "пост продукти" радянського простору, структурними блоками якого вони були.

Але в той же час, "регіон – природна частина Ойкумени і очевидний хоча б як предмет спору. Регіон – спільність людей, пов'язаних життям в обмеженому просторі, на певній території, в конкретній природі. Він виростає і вирощується в ході звичайного життя, регіонального самовизначення, політики влади, в контексті випадковостей історії та географії,

складної гри сил, інтересів, пристрастей, місцевостей, цінностей" [Каганський В. Советское пространство: конструкция, деструкция, трансформация (структурно-геополитический анализ) // Общественные науки и современность. – 1995. – № 2. – С. 29]. *Perigon* – аналог тексту в самому широкому смислі, й робота з ним – подорож в світ контекстів.

З іншого боку, мова ведеться не просто про територіальну, адміністративно визначену одиницю, а про певний сакральний простір, що дивним чином поєднується з географічним районом. Подібне розуміння сакральності простору притаманне ще архаїчному міфу. Сучасні дослідники, впевнено беруться визначати "сакральний простір", але цей широко розповсюджений термін має занадто загальний характер, що описує практично всю сферу релігійного, тому його уточнюють чи зводять до конкретних категорій. Видатний теоретик культури і релігієзнавець М. Еліаде, досліджуючи феномен сакрального, запропонував спеціальну категорію "ієрофанія" – "певне вторгнення священного, в результаті чого з оточуючого космічного простору виділяється якась територія, якій надаються якісно відмінні риси" [Еліаде М. Священное и мирское / [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского]. – М., 1994. – С. 25].

Еліаде пише, що людина дізнається про священне тому, що воно проявляється, виявляється як щось цілком відмінне від мирського і для пояснення того, як це священне проявляється, дослідник вводить термін "ієрофанія", пояснюючи його як щось священне, що постає перед нами. Таким чином, сакральне пробивається в нашому профанному освячуючи собою той простір, в якому воно з якоїсь причини пробилосся. Цей акт справедливий для будь-якої релігійної або онтологічної системи в будь-якій точці Космосу, так як саме він приносить із собою порядок, зустрічаючись з ієрофанією людина творить і обживає світ. Десь зустрічі з ієрофанією носять локальний характер (священне проявляється і освячує частину простору), а десь – освячується чи не весь світ.

Важливо так само відзначити, що ієрофанія не вилучає об'єкт який транслює священне з навколишнього космічного простору, хоч він і перетворюється на щось інше. І ось ця доступність об'єктів, що являють ієрофанії, для маніпуляцій з ними дозволяє людині обживати Космос в ролі співтворця. Будувати Космос і подоби в ньому. Еліаде пише, що людина первісних суспільств зазвичай намагався жити, наскільки це було можливо, серед священного, в оточенні освячених предметів.

Це важливий момент з точки зору тих просторів, які люди організують для свого життя. І ми бачимо, що стародавні упорядкування простору або взагалі покладаються на ієрофанії в культі і в ритуалі, або взагалі у значній мірі від них залежать, будуючи своє житло, яке з часом розташовується вже не в сакральному місці, відступаючи від нього, але "в полі" цього місця, навколо нього. Цього не може уникнути і людина, яка будує місто. Те ж стосується і міста, як території для життя.

Сучасним дослідником культури, А. Лідовим було запропоновано нове поняття – "ієротопія": "ієрос" (священний) і "топос" (місце, простір, поняття). Загалом, ієротопія – це створення сакральних просторів, розг-

лянуте як особливий вид творчості, як тип діяльності людини, яка в процесі усвідомлення себе духовною істотою спочатку стихійно, потім осмислено формує конкретне середовище свого спілкування з вищим світом [Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. – М., 2009. – С. 148]. Дослідник зазначає, що саме постійне сполучення та інтенсивна взаємодія ієрофанії (містичного) з ієротопією (плоду розуму і рук людських) визначає найістотніші риси створення сакральних просторів, розглянутого як вид творчості.

Інша точка зору, що полягає не в першості людської діяльності, а в самій території, належить К. Хюбнеру. Автор веде мову про теменос (у вузькому сенсі слова "теменос" – це район храму), як священне місце, вписане в міфічний ландшафт, де живе бог чи де постійно знаходиться й відновлюється архе. Теменоси – будівельні елементи космосу, які містять в собі те, що дозволяє їм мати будь-яке змінне наповнення, вони організовані через це наповнення та перебувають із ним в нерозривній єдності.

Ю. М. Лотман, ведучи мову про символічні простори, а конкретніше – про географічний простір (як одну з форм просторового конструювання світу в свідомості людини, область семіотичного моделювання), висуває цікаву тезу про залежність географічного простору від характеру загальних моделей світу, частиною яких він є.

Архаїчні прийоми освоєння простору для життя через його сакралізацію актуальні і сьогодні. Дослідник вторинної міфотворчості В. Щедрін пише, що суттєвою ознакою культури постмодерну є архаїзація суспільної свідомості, повернення до міфу світоглядної свідомості навіть розвинутих країн. А тому, необхідно зосереджувати увагу на глибинних і стійких плинах у світоглядній свідомості суспільства. По-перше, це успадковані від архаїчного суспільства світоглядні форми, а також засади міфологічного світорозуміння.

Отже, простір, в межах якого розгортається регіональний міф, сакралізується саме завдяки такому розгортанню, адже міф передбачає перехід Хаосу в Космос – організацію й порядок в тому числі й соціальні. Такі дослідження регіонального простору можуть розгортатися у двох площинах: регіон – як культурний ландшафт, і регіон – як система змістів, що виникли в межах певної сакральної території, освяченої завдяки ритуалізованій практиці спільноти, що там проживає. Другий підхід виводить нас у сферу сенсів, які подвоюючись створюють сучасний культурний контекст, а значить – до масової свідомості, що наскрізно міфологічна.

В. Г. Сула, асп., ЧДІЕУ, Чернігів
vladsila@mail.ru

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА ДОСЛІЖЕНЬ МІСЦЕВОЇ СПІЛЬНОТИ

Буття сучасного суспільства, що характеризується кризами, трансформаціями, змінами, виявляється процесуально, динамічно. Суспільні трансформації знаходять відображення і у зміні тенденцій суспільно-

гуманітарних та, зокрема, соціально-філософських пошуків. Вітчизняні та зарубіжні дослідники відмічають своєрідний "світоглядний зсув", перехід до дослідження малих і середніх форм реальності [*Oldenburg Ray. The Great Good Place. – New York, 1991*], серед яких важливе місце відводиться громаді, територіальній спільноті.

Актуальність долідження тематики місцевої спільноти як форми буття великою мірою зумовлюється її значним екзистенційним та аксіологічним потенціалом. Територіальна громада виступає полем для реалізації важливих екзистенційних потреб людини: потреби у приналежності і прив'язаності (*belongingness and affection*) у термінології А. Маслоу; потреби у встановленні зв'язків (*relatedness*) та потреби в коріннях (*rootedness*) за Е. Фроммом.

Теорія комунітаризму, представлена у працях В. Галстона, А. Етціоні, М. Сендела, Ч. Тейлора та ін., наголошує на першочінності спільнот як осередків моральності, солідарності, принципу спільних цінностей громади і взаємної відповідальності [*Ліщинська О. Моральні цінності спільноти в комунітаристських концепціях // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2012. – № 6. – С. 121–128*]. "Спільність", мережа спільнот утворюють громадянське суспільство. Як форма самоорганізації елементів суспільства, громада виступає інструментом видозміни історично складеного протиріччя у владно-підвладних стосунках держави і людини на шляху до діалогічної взаємодії акторів громадянського суспільства.

У постмодерністській філософії буденності місцева громада виступає у ролі "третього місця" (Р. Ольденбург), після "першого" – домівки і "другого" – роботи, – публічного простору, що відіграє надважливу роль у розбудові громадянського суспільства і демократії шляхом соціального залучення індивідів. Саме повсякденні форми "третього місця" Р. Ольденбург називає "серцем соціального життя" (*vitality*) громади, вихідними засадами (*grassroots*) демократії [*Oldenburg Ray. The Great Good Place*].

В етнометодології Г. Гарфінкеля та драматургічному підході Е. Гофмана довкілля виступає основою вироблення онтологічної безпеки, довіри, а тому кожний індивід "вкорінений" у буденному потоці простору, місця та часу, в "локальності" – фізичному регіоні, вплетеному в мережу соціальних взаємодій [*Заковоротная М. В. Идентичность человека: социально-философские аспекты. – Ростов-н/Д., 1999. – С. 128–130*].

Одночасно з цим, важливим чинником та своєрідним фоном сучасних суспільних трансформацій виступає глобалізація, "багатофакторний синергетичний процес зі створення глобальних економічних, фінансових, комунікаційних, політичних та науково-освітньо-інформаційних мереж, які пронизують весь планетарний простір та інтегрують цивілізацію у єдину цілісну систему" [*Мельник А. І. Визначення поняття "глобалізація" в сучасній науковій літературі // Освіта, наука та виробництво у регіональному розвитку: Міжнародний інноваційний форум (м. Чернігів, 21–23 травня 2008 р.) : матеріали доповідей та виступів. – Чернігів, 2008. – С. 149*], яка, разом з важливими модернізаційними змінами, несе в собі численні загрози екзистенційної напруженості буття, тотальної кризи

ідентичності, соціальних негараздів, що виявляються у парадоксах глобалізації за О. Тоффлером [Арутюнов В. Х., Мішин В. М., Свінцицький В. М. Методологія соціально-економічного пізнання : навчальний посібник. – К., 2005]: "планетарність – локальна самоідентифікованість", "глобальність – регіональність", "свобода – необхідність", "хаос – порядок".

Місцева громада, виступаючи "серединною" реальністю у традиційному протиставленні "суспільство – індивід", надає соціальні, ціннісні, просторові ресурси для опосередкування загроз та вирішення протиріч, що несе в собі глобалізація.

При цьому, "клеєм" спільноти виявляється не простір і не місце, а діяльність з її задачами, програмами, цілями і результатами [Кемеров В. Е. Тема сообщества в динамике современной философии // Герменевтика сообщества: материалы конференции / С. И. Голенков (отв. ред.) [и др.]. – Самара, 2011. – С. 8–17]. Діяльність "плететься" як багатомірне павутиння, вона пов'язує людей через різноманітність їх настанов, створює для них нові позиції, виходить за межі місця, суспільства, країни. У такий спосіб спільнота стає динамічною і багатомірною [Там же].

Іншими словами, місцева спільнота як соціо-культурне, історичне, соціально-географічне явище буденної реальності є полем органічного поєднання планетарного і локального, яскравою формою реалізації тенденції до "глокалізації".

Отже, соціально-філософська проблематика досліджень місцевої спільноти тісно пов'язана онтологічними перспективами, адже розглядається у площинах визначення місця універсального та локального у сучасному світі, опозиції уніфікованості чи гетерогенності соціального буття, а, відтак, пов'язана з характеристиками шляхів реалізації активності та суб'єктності сучасної людини. Тематика спільнот виступає полем дослідження процесів, у яких люди відтворюють та конструюють соціальну реальність.

Д. В. Симбір'юв, студ., КНУТШ, Київ
dimasimbiryov@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ

Концептуалізація сучасного етапу розвитку історії (як "historia rerum gestarum" – історії діянь) та філософії історії зумовлена особливостями дослідницької оптики і, відповідно, телосу рефлексії. Прибічником такої констеляції є Г. Вайт. Для нього кожен історичний дискурс містить в собі, хоча б імпліцитно, філософію історії. Це стосується як того, що умовно називають наративною (або діяхронічною) історіографією, так і концептуальної (або синхронічної) історичної репрезентації [White H. The fictions of factual representation // *Tropics of discourse*. – P. 126–127]. Так, можна вести мову про протиставлення нової парадигми – старій, інтерпретативної – дескриптивній, синтетичної – аналітичній, лінгвістичної – критичній, постмодерністської – модерністській тощо. Слідом за Ф. Р. Анкерсмітом, найбільш репрезентативним видається протистав-

лення наративної філософії історії критичній, котра "...завжди цікавилась пошуками критеріїв істинності і обґрунтованості історичних описів і пояснень; вона намагалась відповісти на епістемологічне питання про те, якими є умови, за яких ми мали підставу вірити, що твердження історика про минуле (одиночні чи загальні) є істинними" [Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. – М., 2003. – С. 134]. Утвердження статусу епістемологічного розриву між історією та традиційною і міфічною розповіддю, як такого, що забезпечує історію від падіння у провалля вимислу і, водночас, легітимує її як Wissenschaft, спричинило впевненість у цілковитій можливості дзеркального відображення референта через "об'єктивні" означувані. Тотальність експліцитних смислів затуляла собою проблему непрозорості дескриптивної мови.

Лінгвістичний поворот в історіографії та філософії історії був артикульований в роботах Г. Вайта – його opus famosum "Метаісторія: історична уява в Європі XIX століття" та двох збірках есеїв – "Тропіки дискурсу" і "Зміст форми". Задум "Метаісторії" припадає на середину 60-х рр. – час розквіту структуралізму в гуманітарних науках. Звідси, постульована мета книги – "... показати, як наративний виклад "реальності" завжди можна зобразити алегоричним перетворенням глибинного структурного змісту – знакових систем та онтологічних позицій ..." [Уайт Х. Ответ Иггерсу // Одиссей. – 2001. – С. 156]. Серед представників даної парадигми найсуттєвіший вплив на Г. Вайта справив Р. Барт (вплив К. Леві-Стросса та М. Фуко, безумовно, потребує окремого дослідження). Видіється доцільним здійснити аналіз рецепції ідеї Р. Барта про іманентну властивість "неформалізованого" дискурсу містити різноманітні форми уявного Г. Вайтом, що трансформувалась у переконання стосовно валідності використання істориком при створенні оповіді фігуральної мови на противагу формальній.

Специфічність сприйняття наукою та літературою мови, що у ній вони формуються як види дискурсу, водночас визначає їх подібність та відмінність. "Для науки мова – це лише знаряддя, і її бажано зробити якомога більш прозорою і нейтральною, поставити у залежність від субстанції наукового викладу, котра вважається стосовно неї позапокладеною і первинною" [Барт Р. От науки к литературе // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С. 376]. Такий стан речей існував у "золоті часи позитивізму", коли об'єктивність і суворість розглядалися як апіорні атрибути наукової діяльності. На думку Р. Барта, ці якості слугують змістом етосу науковця, але аж ніяк не можуть бути перенесені до дискурсу. "У будь-якому висловлюванні передбачається його суб'єкт": за допомогою граматичних категорій можна лише тим чи іншим чином виражати себе та змальовувати свій образ у дискурсі. "Граматичні хитрощі" позначають лише різні форми уявного. У науковому дискурсі найбільш застосовуваною є привативна форма, що покликана позначити самоусунення науковця заради досягнення "об'єктивності". Така традиція "презентації" притаманна "об'єктивному" історичному дискурсу: історія розповідається ніби сама собою за рахунок систематичної відсутності знаків, що відсилають до відправника історіографічного повідомлен-

ня [Барт Р. Дискурс истории // Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М., 2003. – С. 432]. Але результатом є усунення лише "особистості", але не суб'єкта. Це свідчить про те, що на рівні дискурсу об'єктивність виявляється однією з форм уявного, продуктом референціальної ілюзії, тобто змішування референта з означуванням. Лише повна формалізація дискурсу гуманітарних наук здатна забезпечити від проникнення до нього уявного [Барт Р. От науки к литературе. – С. 380].

Наведені погляди знайшли своє відображення у переконаності Г. Вайта в тому, що при побудові оповіді історик використовує радше фігуративну, аніж буквальну мову. У будь-якій галузі знань, де процес дисциплінаризації не завершився, форми дослідження зумовлюються типами фігурального дискурсу. Тексти, де "лінгвістична самосвідомість" історика, у першому випадку, розглядає мову та дискурс як набір позбавлених змісту "форм", котрі за умови коректного підбору, нічого не додають у розумінні концептуального змісту репрезентації подій, а в іншому – розуміючи іманентну властивість навіть "звичайної" мови містити двозначності та асоціації, що ставить під сумнів її статус як інструменту буквального опису референтів в якості об'єктів дослідження, використовує "технічну" мову (метамову, жаргон або слова із заздалегідь обумовленим значенням), роблять оповідь проблематичною [Уайт Х. Ответ Иггерсу. – С. 160–161]. "Історики і хотіли б говорити буквально і нічого, окрім істини, не розповідати про об'єкт свого дослідження, але не можливо оповідати, не вдаючись до фігуративної мови і дискурсу, котрий за типом скоріше є поетичним (або риторичним), ніж буквалістським. Суто буквалістський опис того, "що відбулося" у минулому, може бути використано лише для створення анналів або хроніки, але не "історії" [Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург, 2002. – С. 13]. Перефразовуючи вислів Р. Барта, можна сказати, що для історика відповідь на питання "чому світ такий?" неможлива без відповіді на питання "як про нього писати?" [Барт Р. Писатели и пишущие // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С. 135].

Наративістська філософія історії не пориває з науковою раціональністю, радше змінюються критерії істинності. На перший план виходить "конкуренція репрезентацій" як інституціоналізація права на суб'єктивність. Референціальна непрозорість історичного наративу зумовлює ставлення до факту як до лінгвістичного чи дискурсивного вимислу, а стиль визначається як постійність манери використання мови.

М. М. Сусак, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
trachukm@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКИЙ РОЗГЛЯД ЛЮДИНИ В МЕЖАХ СВІТСЬКОГО ГУМАНІЗМУ

У перехідні етапи людської історії підвищується актуальність та необхідність звернення до гуманістичних засад. Сучасний період, беззаперечно, характеризується формуванням нового погляду на розвиток

суспільства і зокрема людини. Тому потреба розгляду світського гуманізму в світлі філософської рефлексії обумовлена усвідомленням його як принципової основи людської культури. Адже кризові симптоми сучасного цивілізаційного стану тісно взаємопов'язані із переживанням антропологічної кризи. Точкою відліку для переважної більшості філософських концепцій першої половини XX ст. стає антропологічна проблематика, де значною мірою посилюється увага до внутрішнього, суб'єктивного простору людини, переосмислюється роль науки в історичному процесі та життєдіяльності індивіда. Саме в цей період значного поширення набувають ідеї гуманного ставлення до людини, поваги до її гідності, прав на свободу та самостійності думки. Утверджувалося можливість молодій людині чинити опір правилам, традиціям минулого, будувати нову систему взаємовідносин із суспільством.

Для світського гуманізму характерна традиційна спрямованість на гармонійний розвиток індивіда, підвищення міри його особистісної свободи, яка актуалізується у сучасних умовах. На думку дослідників історії філософії та етики поняття "людина", і "гуманізм" генетично взаємопов'язані. Розстановка таких акцентів більш ніж виправдана, оскільки вихідним є питання "що являє собою світський гуманізм?", то наступним і визначальним залишається "ким є людина?" Більшість представників світського гуманізму вважають, що для того щоб повною мірою відповісти на останнє запитання потрібно: 1) надати визначення поняттю "людина", 2) окреслити основні принципи дослідження у пізнанні людської природи.

1. Людина – фундаментальна категорія філософії. Складність визначення зазначеного поняття полягає у неможливості його однозначного трактування, оскільки воно є одночасно мікркосмом, макрокосмом та мікросоціумом. Кожний історичний період надає своє визначення та інтерпретацію даному поняттю. Так, наприклад, у античній філософії людина мислилась як соціальна істота, частинка Космосу, єдине ціле певного надчасового світопорядку. "Людина – політична тварина, існування якої неможливе без суспільства. Її життя розпочинається із сім'ї, через рід та населення вона знаходить своє місце в цьому світі" [*Аристотель*. Метафізика / пер. А. В. Кубицького, отред. М. И. Иткиным // Аристотель. Соч. : в 4 т. Т. 1. – М., 1976. – С. 63]. Епоха Відродження пропонує нам інше трактування, у даному випадку людина розглядається як центр Всесвіту, творець себе та своєї долі.

Ідея возвеличення людини сама по собі є привабливою, сповненою безперечним моральним потенціалом. Проте чи беззаперечна вона? Чи правомірно в самому гуманізмі оцінювати людину як єдиний критерій правди? Чи здатний гуманізм ствердити себе як соціальну ідею, або ж перетворитись на ілюзію, в деяку ідеологічну догму? Розмірковуючи над цими запитаннями, ми поділяємо думку багатьох дослідників про те, що: "Стрижнем у визначенні гуманізму має бути визнання людини самодостатньою цінністю, утверджується право особистості на унікальність і, як наслідок, її вільний розвиток на основі внутрішньої необхідності" [*Борзенко И. М.* Основы современного гуманизма : учеб. пособ. для студ.

вузов. – М., 2002. – С. 389]. Цікавою видається думка відомого дослідника гуманізму А. Рибіна, який вважав, що: "В основі гуманізму лежить пріоритетна цінність людини серед усіх цінностей суспільства" [*Рыбин В. А. Гуманизм: опыт философского осмысления // Высшее образование сегодня. – 2004. – № 10. – С. 34*]. Починаючи з епохи Відродження ця ідея є домінантною для різних історичних періодів. Варто зазначити, що ця позиція актуальна і в наші дні, навіть незважаючи на думки про те, що сучасна філософія ввійшла до постантропологічної епохи. У сучасній філософії, в результаті змін, що відбулись наприкінці ХІХ ст., значну кількість принципів гуманізму було поставлено під сумнів. "Гуманізм як ідеал і життєвий орієнтир зазнав поразки, оскільки призвів до розриву між людиною і буттям, до відчуження, яку створила нова науково-технічно реальність, до втрати життєвих і культурних коренів. Така ситуація – антропологічна катастрофа, суть якої полягає в тому, що зникла віра в природну доброту людини, природні права та можливість створення земного раю" [4, 26]. Таким чином у ХХ ст. базові положення класичного розуміння поняття людини піддаються переосмисленню, внаслідок чого формуються нові гуманістичні ідеали. М. Бердяєв у своїй філософській концепції говорить про певного роду покарання за гуманістичне самоствердження людини. "Людина протиставила себе навколишньому світу, тоді як повинна з'єднатись з ним. Гуманістичний Європі прийшов кінець, але для того, щоб розцвів новий гуманістичний світ" [*Лекторский В. А. Идеалы и реальное ость гуманизма // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 22–28*]. Видається цікавою думка дослідника гуманізму М. Епштейна, який пропонує розширити уявлення та межі пізнання про людину. Науковець стверджує, що в наслідок еволюції, вона все більше виходить за межі своєї біосоматики, тому варто вести мову про нову "гуманологію", яка на відмінну від антропології охопить у спектрі свого дослідження всі види та способи людського буття. "Гуманологія пропонується як синтез теорії та практики трансформації людської природи в процесі створення людиною різних форм власного життя і розуму" [*Эпштейн М. Гуманология. Очертания новой дисциплины // Философский век : альманах. – 2002. – С. 150*]. По мірі розвитку цих уявлень дедалі більше на сучасному етапі усвідомлюється та обставина, що людина в повній мірі відособлюється у структурі буття, а тому не може займати другорядні позиції у творенні власного життя. Зважаючи на це, ми схильні вважати, що людина – природно-соціальна істота, якісно особливий ступінь життя організмів на Землі, здатний до свідомої саморегуляції, завдячуючи чому постає як мислячий суб'єкт суспільно історичної діяльності й культури.

2. Вихідним методологічним принципом у пізнанні сутності людської природи є визнання її універсальності. Не можемо не погодитися з думкою дослідника гуманізму В. Гарпушкіна, який у праці "Універсалізм у філософії і людині" стверджує, що: "Сутність людської природи полягає у її універсальності... Тоді як принцип гуманістичного універсалізму вимагає поєднання раціонального, абстрактно-теоретичного з конкретно-

соціологічними і ірраціональним аспектами людського життя" [Гарпушкін В. Универсализм в философии и человеке // Общественные науки и современность. — 1991. — № 5. — С. 122]. Світський гуманізм у вирішенні давньої суперечки про природу людини відступає від античної філософської тези: людина — це розумна, політична, тварина, яка володіє свободою і мораллю. Не ідеалізуючи людину в цілому, він переглядає теорії натуралізму, інстинктивізму, психоаналізу, біхевіоризму, згідно з якими людина цілком належить світу природи, а її життя визначається інстинктами чи несвідомим і, по суті, мало чим відрізняється від поведінки тварин. Саме тому представники світського гуманізму схильні вважати, що людина — це, перш за все біологічна істота, якій притаманна ексцентричність (Х. Плеснер), неспеціалізованість (А. Гелен), свобода (Н. Бердяєв), безпідставність (Л. Шестов), відкритість трансценденції (К. Ясперс) і т. д. Гуманістичний аналіз природи людини показав, що хоча людська природа ціннісно нейтральна, однак разом з тим вона володіє всіма необхідними якостями, щоб в тій чи іншій мірі був реалізований гуманний тип поведінки і взаємин з людьми. А це в свою чергу означає, що природа людини пластична та динамічна.

Е. В. Смирнова, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
charley-bum@yandex.ru

ДЕИДЕОЛОГИЗАЦИЯ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

В настоящий момент в научной литературе принято говорить о появлении в середине XX в. концепций деидеологизации, иными словами, философских концепций, утверждающих радикальное снижение роли идеологии в современном обществе, или даже ее "смерть". Как правило, их сторонники исходят из представлений об идеологии как о феномене, являющемся атрибутом "закрытости" и "несвободы" общества. Некоторые сторонники деидеологизации (такие как Ф. Хайек и Ф. Фукуяма) утверждают, что идеология как таковая может существовать только в тоталитарных обществах. Они связывают исчезновение идеологии с крахом, который потерпели эти общества в XX в. Помимо уже упомянутых мыслителей к деидеологизации принято относить взгляды таких исследователей как Д. Белл, Р. Арон, С. М. Липсет и др., а также философов постмодерна (таких как Ж.-Ф. Лиотар и Ж. Бодрийяр). Концепция "конца идеологии" Д. Белла, является одной из самых известных. Под идеологией мыслитель понимает "преобразование идей в рычаги социального воздействия" [Bell D. The end of ideology. — Illinois, 1960. — P. 370]. А говоря об ее "смерти" имеет в виду процессы, происходящие в современном ему обществе, характеризующиеся резким снижением интереса интеллектуалов к политической жизни. Однако позже сам Белл неоднократно утверждал, что его книга "Конец идеологии" "часто получала неправильное толкование. В ней вовсе не возвещался конец всех идеологий... На самом деле я говорил о том, что в молодых государствах

вах Африки і Азії створювалися нові ідеології" [Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М., 2004. – С. СХLII]. Як відомо, С. М. Липсет також уже в 60-е гг. отримав відтвердження об існуванні ідеології. Відомий французький соціолог ХХ в. Р. Арон, розуміючи під ідеологією дискусії інтелігентів, впевнених в універсальності своєї точки зору, не констатує і не прогнозує її смерті, а лише надіється, що наукова картина світу і терпимість до протилежним точкам зору над нею переважають. Постмодерністи ж як раз постулювали наявність величезної кількості суперечливих один одному мислень і точок зору. Базових загальних цінностей і норм (метарасказів в термінології Ж.-Ф. Ліотара) в суспільстві, по їх твердженню, більше немає, відповідально немає і ідеології. Ж. Бодрийяр аргументує неможливість ідеології різними причинами: вона передбачає впевненість, ніби в світі існує щось крім символів, але в сучасному суспільстві символи в об'єктивній реальності не потрібні. Все стає схожим на власне подібність, симулякр. Тим не менше, хоча постмодерністські концепції і вписуються в рамки деідеологізації, всі ж спеціально розробкою теорії кінця ідеології ці автори не цікавилися. В даний момент куди більш об'ємним і впливовим є течія реідеологізації, утвердившись уже в 60-е гг. ХХ в. Багато численні автори, такі як Л. Альтюссер, Р. Барт, Ю. Хабермас, С. Жижек, Л. Болтанські і інші досліджують і аналізують зміни способів функціонування ідеології в сучасному суспільстві. Крім того, з ідеології поступово зникає яскравий "ложного свідання", і всі більше авторів (Е. Літвін і др.) акцентують увагу на позитивних функціях, виконуваних їй в суспільстві (такі як інтеграція). Ідуть розмови про необхідність пошуку національної ідеї Росії, тобто, по суті, про створення ідеології.

С. О. Степанчук, асп., НУХТ, Київ
claire@ukr.net

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Актуальність теми дослідження обумовлена різким зростанням значення і статусу інтелектуальної власності в еру інформації.

Стрімкий розвиток телекомунікаційних технологій, що носить глобальний характер, привів до зміни суспільних стереотипів передачі інформації.

Онтологічний статус інформації відрізняється від статусу матеріальних об'єктів, дозволяючи здійснювати копіювання за частки секунди без істотних витрат. Ця відмінність спричиняє серйозні соціально-філософські наслідки, позначаючись на всіх сферах життя інформаційного суспільства.

Закони про інтелектуальну власність ґрунтуються на колишній концептуальній моделі і не відповідають зміненим реаліям. Це призводить

до великої кількості проблем, що виникають при спробі захистити інтелектуальну власність в умовах інформаційного суспільства.

Недостатня увага до питань, пов'язаних з регулюванням інтелектуальної власності, призводить до ослаблення позицій наукового сектора та демотивації авторів.

З соціально-філософської точки зору інтелектуальну власність можна трактувати як особливу форму соціального відношення, що виникає з приводу розпорядження об'єктами, що володіють певною структурою, що задається патентом або авторським свідоцтвом.

У 1967 р. була організована BOIV (Всесвітня організація інтелектуальної власності), в 2000 р. була прийнята Хартія глобального інформаційного суспільства. Проте як і раніше процвітає "піратство" – всі пропонувані на поточний момент спроби вирішення очевидним чином неефективні, оскільки не враховують глибинних соціально-філософських аспектів концепції, на якій базується інституціоналізація інтелектуальної власності.

Сформована ситуація вимагає розгорнутого соціально-філософського аналізу існуючої моделі захисту інтелектуальної власності, який дозволить виявити причини неефективності використовуваних методів захисту у сфері авторського права і можливість їх подальшого розвитку.

Вирішення зазначених проблем потребує теоретичного осмислення соціально-філософських аспектів інтелектуальної власності, оцінки необхідності її перетворення з урахуванням потреб часу, а також розробки альтернативної концепції, що передбачає можливість реалізації більш ефективних соціальних механізмів регулювання питань, пов'язаних з інтелектуальною власністю.

При очевидному достатку юридичної літератури з приводу інтелектуальної власності, звернення до даної теми у філософській літературі не так поширене. Базові принципи теорії інтелектуальної власності були закладені ще французькими просвітителями кінця XVIII століття – Вольтером, Дідро, Гольбахом, Гельвецієм, Руссо, що розробили "теорію природного права".

До кінця XX століття не спостерігаються складнощі у власне соціально-філософських аспектах інтелектуальної власності, у всій своїй повноті проблеми вперше постають в теоріях постіндустріалізму.

Д. Белл і А. Тоффлер актуалізували питання про цінність інформації в сучасному світі; М. Кастельс ввів поняття "інформаційного капіталізму" і розробив положення про роль інформаційних потоків в організації "середовища інновацій" мережевого суспільства, стверджуючи, що інформаційний спосіб розвитку представляє новий шлях створення багатства; Г. Шиллер проблематизував тезу про те, що інформація повинна перетворитися в товар, тобто доступ до неї все частіше буде можливий тільки на комерційних засадах.

Становлення інтелектуальної власності, її зміцнення як важливого активу економічного життя і необхідність встановлення правових механізмів її захисту викликало активне обговорення цієї проблеми на початку 90-х років XX століття.

Вивченню правових проблем, що виникають у мережі Інтернет, присвячені роботи І. Л. Бачило, А. Б. Венгерова, Є. К. Волчінської, А. Н. Івлева, В. А. Копилова, С. В. Малахова, В. Б. Наумова, О. А. Орлової, О. В. Ревінського, В. А. Северина, Л. К. Терещенко, М. А. Якушева та інших.

Однак недостатня розробленість соціально-філософських аспектів категоріального статусу інтелектуальної власності, ігнорування її комплексного характеру, що вимагає міждисциплінарного дослідження і передбачає специфікацію особливостей формування концепцій її захисту, призвели до виникнення когнітивної ситуації невизначеності як в економічній теорії, так і в правознавстві. Багато в чому це пов'язано з відсутністю уваги до специфіки ідеальних об'єктів, зневагою соціально-філософськими аспектами виникнення та функціонування інтелектуальної власності.

У вітчизняній філософії інтерес до аналізу ідеальних об'єктів, виступаючих результатом творчої духовної діяльності і, що мають тенденцію до відчуження, спочатку був пов'язаний з виявленням творчих потенцій людини як суб'єкта праці. Не вводячи поняття інтелектуальної власності для характеристики продуктів інтелектуальної праці, філософи замислювалися про можливість перетворення цих продуктів в об'єкт товарно-грошових відносин, висловлюючи тривогу про їх дегуманізацію.

Проблема інтелектуальної власності довгий час перебувала на периферії філософського інтересу. Філософські роботи, присвячені аналізу власне інтелектуальної власності, з'являються в 90-х роках ХХ століття.

При всьому різноманітті філософських публікацій і широтою охоплення різних аспектів проблем інтелектуальної власності, вони як і раніше залишаються слабо розробленими у вітчизняній філософії, фактично немає робіт узагальнюючого характеру, не вироблено єдиних концептуальних підстав для її міждисциплінарного дослідження, не в повній мірі сформований категоріальний апарат.

А. Ю. Стрижов, асп.,
НГУ им. Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия
stralaxy@rambler.ru

КРИЗИСНЫЕ МОМЕНТЫ В РАЗВИТИИ ГОСУДАРСТВА КАК ОТДЕЛЬНЫЙ ТИП СУЩЕСТВОВАНИЯ ОБЩЕСТВА

Весь имеющийся в мировой истории опыт приобретения государствами статуса лидера, или как минимум – "первого среди равных", ставит перед необходимостью исследователей анализировать пути установления той или иной формы влияния, с перспективой – в будущем вывести из этого некоторое подобие закона.

Развитие любого общества может происходить как плавно (эволюционным путем), так и скачкообразно (революционным путем). Очевидно, что в истории любой страны чаще всего можно встретить как первый, так и второй случай. И если эволюционный путь развития едва ли влияет на перестановку сил в мире, поскольку любой реформе соответствует дол-

гий период ее, то революционный – вполне может претендовать на отражение в политических играх мирового масштаба. Так, Н. А. Симония, показывая прогресс общества на примере развития мануфактур: страна А (в его примере, это Англия) может отставать от страны Б (Нидерланды), более подготовленной к шагу в следующую формацию, но в результате того, что А перенимает чистое достижение Б, без сковывающих надстроек, делает именно ее "очагом промышленного капитализма". То есть, лидером. Такую модель развития он называет путем "слабого звена" [Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. – М., 1975].

Начнем с того, что для того, чтобы котироваться на мировом уровне каждая эпоха вырабатывает определенный стандарт, некоторый набор характеристик. Это может быть, к примеру – причастность к католическому миру, развитость колониальной системы. Иными словами, речь идет об определенной универсальной схеме (в марксистской трактовке – "формация"), в которую должна вписаться страна, возможно отчасти пожертвовав своей уникальностью. Конечно, далеко не каждое государства стремится к вписыванию себя в эту схему, более того – стремление к участию в мировых процессах может возникать вспышками, а может – как свеча полыхать достаточно долго. Однако это не значит, что страна находится на качественно низком уровне развития общества.

Для начала, выделим несколько путей развития любого государства, исходя из принятия или непринятия им необходимости вовлеченности в мировые дела.

Мы уже упоминали термин Н. Симония "слабое звено". В общем смысле, "слабым звеном", на наш взгляд, можно назвать страну, осознанно стремящуюся отойти от уникальной схемы своей жизни, чтобы котироваться на мировом уровне, то есть готовую принять некую качественную характеристику эпохи (в формационном подходе Н. Симония, это была мануфактура как один из пунктов перехода от феодализма к капитализму).

Определение "слабого звена" само подсказывает очевидность еще нескольких вариантов типов развития государства: 1) государства, включенные в политическую гонку за лидерство; 2) государства, держащиеся за свою самобытность, осознанно не стремящиеся к участию в гонке (в современном мире – это страны буддийского мира). Также есть третий вариант – реверс пути "слабого звена", который представляет развитие от включенности в мировые политические дела к самобытно-му существованию.

Необходимо различать самобытность, как фундамент "слабого звена", и уникальную схему развития, как конечный пункт развития его реверса. Так, в первом случае речь идет о накопленном опыте осознания себя в мире с разнообразностью вытекающих представлений, а во втором, в конечном счете, – о крахе одного шаблона (идеологии) и поиске нового (в духе поисков "русской идеи" русской интеллигенцией во второй половине девятнадцатого века), устанавливающегося в итоге правящей элитой.

Скачок "слабого звена" возможен отчасти и потому, что в такой стране живет народ, который на протяжении определенного времени

держал себя "в форме" (по выработке смысла своего существования; иначе бы от его идентичности ничего не осталось), тогда как народ, попавший в русло обратного процесса трансформации общества, разумился вырабатывать смысл, и оказывается перед хаосом, где пытается найти и схватиться за некоторую стабильность, которая может вернуть стране прежнюю позицию, учитывающуюся в мире. Страну, истеблишмент которой прежде успешно устанавливал для общества генеральную идею, мы назовем страной самовосстанавливающейся идеи.

Индия рубежа XIX–XX вв. может служить ярким примером данного варианта развития: Англия вложила, сама возможно не до конца осознавая это, в головы людей западный вариант представления о свободе, который в начале XX века и стал основным пунктом, подразумевающим включенность в мировой процесс. Именно этим фактом можно объяснить постепенное включение в борьбу за независимость всех слоев населения: период с конца XIX века до признания независимости в 1947 г. можно назвать временем экзистенциальных поисков в Индии, когда единого представления о своей независимости еще не было.

Отмечается, что Дж. Неру и И. Ганди выдвинули задачу превращения Индии в великую мировую державу [Юрлов Ф. Н., Юрлова Е. С. История Индии. XX век. – М., 2010]. Таким образом, со второй половины XX века начинается путь Индии к ощущению себя в мире, для чего ей пришлось пожертвовать частью своей оставшейся самобытности. Попытки сглаживания уникальных локальных социально-культурных противоречий было способом истеблишмента подогнать страну под современную "формацию" (способом производства, соответствующей социальной структурой и надстройкой [Мишин В. И. Общественный прогресс. – Горький, 1970]), мировой шаблон. Так, Дж. Неру берется за модернизацию, И. Ганди – продолжает политику отца и вводит Индию в 1974 г. в "ядерный клуб", то есть ведут к общемировому знаменателю

Показанная в данном примере возможность столь долгого нахождения страны в промежуточном состоянии свидетельствует о том, что речь идет об аутентичном способе существования общества. Способность общества целую эпоху находиться в экзистенциальном состоянии (как нам показал вышеприведенный пример), конечно, не сводит на "нет" определение революции, как этапа резкого скачка в той или иной сфере, но заставляет уточнять это понятие.

І. М. Сухонос, студ., КНУТШ, Київ

РЕАЛІЗАЦІЯ ПРИНЦИПУ ТОЛЕРАНТНОСТІ ЯК ПЕРЕДУМОВА УНИКНЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ

Толерантність – європейська універсалія, яка животворить правопорядок і підтримує ідею загального консенсусу. Нині у суспільній свідомості дедалі більшого значення свого впливу та внутрішню і зовнішню політику державного життя набуває проблема толерантності. Дану категорію можна

віднести як до термінології історичної спадщини, так і, безперечно, назвати новою реальністю, яка потребує комплексного міждисциплінарного аналізу.

По-перше, сюди слід зарахувати тенденції і наслідки толерантності, її соціальні і політичні траєкторії. Тому в даний час, ми можемо розглядати дану категорію під кутом глобалізаційних процесів, тобто як вона може впливати на політичне життя на міжнародній арені.

По-друге, слід врахувати зміну геополітичних реалій через крах колишнього світового устрою, фактичний обвал повоєнної системи європейської і міжнародної безпеки та через тенденцію до перегляду військово-політичних доктрин та способів урегулювання спірних проблем і конфліктів. Адже існування двох ворожих блоків – США і СРСР – протягом сорока років показало, що уряди кожної з цих країн толерантно ставилися один до одного.

Це самоочевидне розуміння того, що існує загальний владно-правовий лад, у силових межах якого культурно – політичні розходження або, говорячи словами Дж. Локка, спекулятивні уявлення та віра в Бога не загрожують громадянському миру [*Локк Дж. Опыт о веротерпимости* // Сочинения : в 3 т. Т. 3. – М., 1989. – С. 67]. Толерантність – це досвід Західної Європи, що замість безперспективної ворожнечі відкрила шлях до усвідомлення паритету взаємного розуміння та діалогу. Це спроба налагодити мирним шляхом співпрацю між різним суперечливими ідеологемами, поглядами.

Толерантність передбачає вміння іти на поступки і дозволяє співіснування різних іноді навіть різко протилежних точок зору, але в жодному разі не вдавання до насилля, зброї, ворожнечі. М. Маринович зауважив, "що толерантність – це лишень певна форма суспільної угоди про правила гри як необхідна передумова пошуку правди. Цей досвід толерантності став для західних дослідників архетипом, і коли вони звертають свій погляд на схід Європи, зокрема на Україну, а рїогї передбачають, що тут в розумінні людей існує така ж безальтернативність діалогу" [*Маринович М. Толерантність як уміння "плавати в одному човні"* // Кристика. – 2001. – Вер. – С. 10–11].

Відносно пояснення даного терміна – толерантність (у перекладі з латинської мови – *tolerantia* означає терпіння), за визначенням авторів Політологічного Енциклопедичного словника "це різновид взаємодії та взаємовідносин між різними сторонами: індивідами, соціальними групами, державами, політичними партіями, – за якої сторони виявляють сприйняття і терпіння щодо різниці у поглядах, уявленнях, позиціях та діях. Поява даного терміна саме й пов'язана з терпінням і практикою сучасного стану світового співтовариства, коли люди (у тому числі державні і політичні діячі) все більше розуміють необхідність установалення цивілізаційно-дружніх відносин між різними спільнотами і державами світового співтовариства" [Політологічний енциклопедичний словник / за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна. – К., 1997. – С. 352].

З наукового погляду доцільно виділити декілька варіантів або видів толерантності: декларативний, реляційний та акційний. У першому випадку, даний вид толерантності базується на словах (заявах, деклара-

ціях). Яскравим прикладом такого виду толерантності в історії українського суспільства було прийняття Декларації про державний суверенітет УРСР від 16 липня 1990 року та Акта про державний суверенітет України від 24 серпня 1991 року. У другому випадку характерними властивостями толерантності виступають самі стосунки між різними суб'єктами на національному, регіональному та місцевому рівнях. У третьому випадку – ця категорія виявляється у діях.

Толерантність розглядається як мотив дій, спроможний утримати конфліктуючі сторони від актуального насильства, тобто як свідоме творення ситуації толерантності. Передовсім йдеться про можливість домовитися, як зауважив Євген Бистрицький, "домовленість (угода) – це заміщення реального силового зіткнення мовно-комунікативними та інформативно-просвітницькими діями: прорахувати можливі наслідки, вигоду та невідгидність руйнівних дій, зіставити власні інтереси та можливі вчинки противної сторони, запропонувати розумний і найбільш оптимальний вихід із ситуації, що склалася" [Демони миру і боги війни. Соціальні конфлікти в посткомуністичному світі. – К., 1997. – С. 148].

Ситуація толерантності – це ситуація створення умов, у тому числі ідеологічними та погрожувано-силовими засобами, раціонально-критичного, аргументативного дискурсу, спрямованого на досягнення взаємоприйнятної угоди, договору, що мав би чинні нормативно-стримувальні наслідки. Все це означає, що досягнення ситуації толерантності можливе тоді, коли існують умови, сказати б, раціонально-договірного розв'язання конфлікту – є силовий (стримувальний, у більшості випадків військова сила) та інформаційний простір, що включає в себе інформаційне забезпечення, допомога у виробленні владної позиції, що дозволяють прийняти рішення, яке власне і обмежує нетерпимість. Іншими словами, толерантність, зазвичай, розглядається на тлі загальної стратегії, спрямованої на раціональне подолання зіткнень суперечностей у разі виникнення конфлікту.

Таким чином, звідси випливає, що толерантність являє собою перший ступінь позитивних відносин, які творять тріаду: толерантність-повага-співробітництво. Водночас слід зауважити, що доктрина толерантності володіє багатою історичною та філософською спадщиною. Якщо толерантність розглядати у філософському контексті, то можна зробити висновок, що толерантність – спосіб вираження думки, яка зародилась у Західній Європі в період Нового часу для уникнення політичних конфліктів.

***Е. Л. Творина, канд. филос. наук, доц.,
В. А. Дубинина, асп., ГВНЗ "ДГПУ", Славянск
vera.dubinina777@gmail.com***

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ФЕНОМЕНА ОБРАЗОВАНИЯ ЗАПАДА И ВОСТОКА

В нашем сложном, многогранном, глобализационном мире, проблема образовательной парадигмы Востока и Запада, является недостаточно разработанной, тк не только Запад старается понять Восток, но и

наоборот. Взаимосвязь и взаиморазвитие этих культур во многом зависит от способности обеих сторон понять друг друга. Исследование современных концепций образования, в контексте взаимосвязей западной и восточной образовательных систем, а также анализ их взаимодействия и развития, обусловлена следующими причинами:

- развивается тенденция к дегуманизации систем образования.
- наблюдается значительный процесс снижения фундаментализации образования.
- развернувшаяся в последнее время информационная революция, еще более обострила проблемы образования.

Важно, обратить внимание на концептуальный, мировоззренческий характер философского знания, поскольку философия вырабатывает обобщенную систему взглядов человека на мир и его место в нем, а также исследует познавательное и эстетическое отношение человека к миру.

Философия образования-это вполне самостоятельная область научных знаний, фундаментом которых являются не столько общеполитические учения, обращенные к образованию, сколько объективные закономерности развития собственно образовательной сферы во всех аспектах ее функционирования.

В концептуальном плане философия Запада, существенно отличается от философии Востока, которая концентрирует свое внимание на проблеме человека, в то время, как философия Запада является многоаспектной, она исследует онтологические, гносеологические, логические, этические, политические, правовые проблемы. Общим для них является то, что в любой системе культуры, образование выступает значимым социальным феноменом.

Вальтер Шубарт говорил, для того чтобы понять взаимоотношения и зависимость между Востоком и Западом во всей их значительности, проблему надо поставить в широкие рамки бытия, иными словами – ее надо сделать предметом философии.

В контексте данной проблемы, есть значительное количество работ зарубежных и отечественных ученых, таких как: Г. В. Гегель, И. Шеффлер, Р. С. Питерс, Е. Макмиллан, Д. Солтис, которые внесли существенный вклад в разработку этой проблемы, но системных работ концептуального философского анализа, образовательных систем, еще недостаточно, поэтому целью данной работы является философский анализ феномена образования.

Проанализировать специфику концепций основы образования Китая, Японии и Индии на Востоке, и сравнить с ведущими странами Европы: Германии, Франции, Великобритании. Этот сравнительный анализ обусловлен быстрым ростом социально-экономическим и техническим уровнем развития стран Востока, и некоторым замедлением темпа роста на Западе.

Методологической основой исследования, является сравнительно-исторический анализ философских концепций феномена образования Запада и Востока.

Решение данных проблем способно изменить к лучшему социально-экономическую, политическую, духовную жизнь общества, если станет внутренней потребностью человеческого бытия, важным моментом его сущности. Существует необходимость органического соединения рационального западно – европейского образования с восточной традицией. Возможно, что противоречия в современной системе образования, могут быть решены через интеграцию восточного и западного типов образования. Ввиду того, что Запад это рациональное постижение мира, а Восток – интуитивное, чувственное. Общая цель должна быть реалистичной, простой и легкой для понимания, но не излишне упрощенной, что грозит утратой ее подлинного философского смысла.

Наша исходная позиция в анализе статуса философской концептуализации феномена образования состоит в признании научного характера знаний, синтезируемых в философии образования. Философия образования имеет один единственный целостный объект-образование во всех его ценностных, системных, процессуальных и результативных характеристиках, учитывающих, естественно, и междисциплинарные, фоновые параметры и факторы, так или иначе влияющие на функционирование и развитие сферы образования.

Из всего многообразия предметного поля образования, мы выделяем один важный аспект-ценностные ориентиры образования.

Возможность внутреннего понимания и культурного диалога, призвание возможности собственного инобытия, решит проблему, и позволит в современном мире избрать путь диалога культур и цивилизаций, а не их столкновение.

В. М. Тимченко, асп., ЦГО НАН України, Київ
tim_vit@ukr.net

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА І ПОПЕРЕДНІЙ ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНІВ ОБМІНУ І ДАРУВАННЯ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН: ВИСНОВКИ

Обмін є одним із головних факторів, який спонукає до здобуття і утримання власності.

Оскільки у обміні не лише дають, але й взаємно беруть, відбувається не лише взаємне збагачення, але й обкрадання [Бураковський І. Теорія міжнародної торгівлі. – К., 2003. – С. 114, 163, 186, 202, 208, 214].

Оскільки у обміні дають, щоб взяти, обмін не дозволяє мати більше, ніж було до нього, а завдяки даруванню збагачуються обидві сторони.

Оскільки обмін у фактичних соціальних обставинах має додатковий, більший, вигідніший сенс, коли одна річ замінюється не просто іншою, а "кращою" (давати гірше, щоб отримати краще), відбувається збільшення, продукування гіршого, поганого у суспільних масштабах.

Структури обміну і обману здатні поєднуватись, а обман може замінювати мету обміну, тоді як дарування не може здійснюватись за схемою обміну.

І речі, і люди не можуть обміняти одне одному самих себе: обмінюється лише зовнішнє. Мета обміну – речі, а решта стає засобом. Обмін веде до заміщення контактів людей контактами речей, а дарування – до інтенсифікації контактів самих людей.

Посєднання людей у обміні – тимчасовий засіб для здобуття речей. Мотивом і метою обміну є отримання і збереження (привласнення) чогось свого (приватне), що розмежовує людей, а мотивом і метою дарування – обєднання їх самих, щось спільне.

Обмін складається з актів давання, що принципово відрізняє обмін від дару, який утворюється з актів дарування.

У обміні людина нічого не дає, не робить і т. д., поки не отримає, що змушує інших вдаватись до примусу, насилля, агресії, а у даруванні людина діє, виявляє не з примусу, необхідності, реактивно, а добровільно, спонтанно, першою.

Соціотворчий потенціал обміну принципово обмежений. Якби основою, принципом соціальних відносин був би обмін, їх не було б скрізь, де люди не мають в наявності того, чим прагнуть обмінятись.

Обмінюватись можна лише тим, що є (ще до обміну), однак усі соціальні феномени не виникають поза людськими зусиллями. До певного людського акту соціальних явищ не існує.

Певні природні процеси є основою для утворення обміну, але обмін не є чимсь суто об'єктивним: це відносно емпіричне явище, сферою якого є суб'єктивність, її бажання, прагнення, потреби, фантазми, ілюзії.

Дарування є протилежністю обміну: оскільки даруючий не прагне давати, щоб отримати, то здатний "віддати все, не бажаючи нічого взамін" [Фромм Э. Искусство любить. – М., 2001. – С. 88]. У обміні людина прагне найкраще отримувати, у даруванні – найкращим ділитись.

Чим цінніша річ, тим менше бажать її віддати, тим більше бажать її продати, обміняти, утримати у себе, або ж – подарувати.

Те, що отримуємо у обміні, залежить від того, що даємо, і тому є контрольованим нами, є у нашій владі чи власності, а дар ми можемо зробити чи прийняти абсолютно незалежно від того, було чи не було щось для цього зроблено.

Обмін належить до доцентрової форми руху, а дарування – відцентрової.

Уявлення про дарування дозволяє визначати матеріальне і духовне не через належність першого до того, що пізнається, об'єкту, а друге – до того, що пізнає, суб'єкту, а через належність матеріального до процесів обміну, а духовного – дарування.

Сфера обміну визначається через поняття суб'єктивності, егоцентричності, тваринності, сфера дару – через поняття об'єктивності, духу (спосіб існування, коли не об'єкт переміщується до суб'єкта і стає його частиною, а суб'єкт визнає світ як такий і стверджує його собою у ньому ж), екстатичності, ексцентричності, екстравагантності, інтерсуб'єктивності, соціальності.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТОД ПІЗНАННЯ

Екзистенційна антропологія претендує на статус методу, що поєднує в собі унікальність філософського пошуку в новітній час із загальнозначущістю магістральної настанови людської культури (пошук істини). Власне кажучи, він з'являється як нова парадигма філософського мислення, поєднуючи методичну настанову з конкретно змістовністю певного напрямку. Розглядаючи екзистенційну антропологію як напрям і метод сучасної соціальної філософії, необхідно зупинитися на двох основних питаннях.

По-перше, у чому полягає феномен екзистенційної антропології "сам по собі", у максимально можливому відриві від історичного контексту, дослідженого раніше? Для з'ясування цього питання доречно спочатку визначити, що таке екзистенційна антропологія, які її духовні підстави, істотні риси й особливості.

По-друге, необхідно простежити, наскільки це можливо, структурні "параметри" явища, що цікавить. Тут не можна обійти питання про антиномічність мислення, що настільки жваво обговорювалося й попередниками, і сучасниками Бердяєва. З'ясування специфіки його власного підходу до означеної проблеми допоможе підійти до теми екзистенціального уточнення понять. Таке уточнення – своєрідний спосіб розкриття змісту усередині людського існування, вивчення якого дозволяє виявити роль "дивного" способу мислення М. Бердяєва, який часто ототожнюють з його "літературним" стилем. Все це, у свою чергу, повинне допомогти зрозуміти досліджуваний метод як багатоманітне явище.

Говорячи про феномен екзистенціальної антропології, не можна забувати, що відповідно до головної своєї інтуїції цей метод, претендуючи на роль нової парадигми, не претендує, проте, на статус Органона, нового всеосяжного методу (як "індукція" Ф. Бэкона або "дедукція" Р. Декарта). У персоналізму немає прагнення "узагальнити" дані наук й озброїти людство гарантованим засобом досягнення істини. Немає в нього й мети прояснення гранично загальної картини світу, що дозволяє виводити приватні закони із загальнотеоретичної концепції. Взагалі "науковість" для персоналізму протистоїть "філософічності". Навіть історія філософії не може бути наукою, як "зрештою історією самосвідомості людського духу" вона має "свою, ненаукову логіку".

Загалом екзистенціальна антропологія цікавить нас при розгляді питання про виявлення характеристик суб'єкта інноваційної діяльності тому, що має своєю метою повернення людині мужності бути присутньою у свободі. Для виконання свого завдання вона повинна відповідати низці умов. Серед них: синтетичність, що вимагає дбайливого звертання до попередніх філософських знахідок; логічність; відкритість і цілісність мислення, що забороняють його схематизацію; орієнтація на особис-

тість й екзистенційність, що виявляється у висхідній повазі до людини, образу подоби Творця.

Відповідно філософія як розкриття творчих характеристик людини нічого не ламає, вона терпляче шукає шлях, що веде до живої (і тому вона потребує дбайливого ставлення) істини. Філософія звільняє людину від помилкових страхів і примарних залежностей. Її відрізняє особливого виду онтологічність ("антигносеологізм"). Філософія – не шлях пізнання, що розділяє "пізнаване" й "того, хто пізнає". Навпаки, вона покликана їх з'єднати. Тому філософія творчості не мистецтво й тим більше не наука, хоча вона родинна для них обох. Її відмінність – варіативність й "простота", що дозволяють перебороти скутість об'єктивації. Свобода – джерело, мета й зміст філософствування, як і людського життя. Ризик свободи повинен бути переборений "логізацією" її присутності в людській істоті. Останнє не означає насильства – свобода виражається, вона є в Логосі творення суб'єктом нового неповторного буття.

Як наслідок дослідження цього парадокса постає спроба проаналізувати проблему схематизму, що закладена у будь-якому питанні про метод: яким чином "структура" міркування співвідноситься з його "живою плоттю" і чим, таким чином, спосіб мислення відрізняється від стилю викладу.

Дослідження феномена ліберального суспільства у контексті екзистенційної антропології виявляє можливості персоналізованої соціально-історичної дії відповідальної особистості на предмет можливості чи неможливості звести таку діяльність до групової. Зокрема було встановлено, що у сучасному суспільстві під впливом підвищення загальноосвітнього рівня дії окремих індивідів набувають усвідомленого персонального соціально-історичного змісту. Дана персоніфікація полягає у руйнуванні традиційного самоусвідомлення індивідом себе як людини, що має презентувати своїм існуванням групові норми. Явища свободного вибору національності, місця проживання, статі, мови та ін. демонструють особистісне усвідомлення себе відповідальною унікальністю, яка здатна протиставляти свою волю волі інших. Таким чином, концепту "ліберального суспільства" завдячуючи екзистенційній антропології в соціальній філософії започатковується протиставлення ідеї персоніфікованого суспільства, як об'єднання відповідальних особистостей.

Звернення до екзистенційної антропології М. Бердяєва дозволяє вирішити фундаментальну соціально філософську проблему зв'язку людини і суспільства, що трансформується. Якщо у межах традицій екзистенційної антропології В. Табачковського, Н. Хамітова проблема зв'язку людини і суспільства вирішується на основі ідеї "стороннього", "закінутості людини у соціальну дійсність", то екзистенційна антропологія М. Бердяєва застосовує концепцію шляху як методу. Тим самим екзистенційна антропологія не заперечуючи тезу "буття визначає свідомість" виявляє шлях народження людини як соціально активного суб'єкта, людини здатної ставати в опосередкований власною екзистенцією зв'язок із суспільством. Іншими словами, соціальна філософія за допомогою екзистенційної антропології виходить за межі опису суспільства як буття людей колективної, групової поведінки.

ЧТО ВИДНО В РАЗРЫВАХ ВРЕМЕНИ? К ПОРТРЕТУ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ СОЗНАНИИ

Тематика работы тесно связана с проблемой "разрывов" исторического времени, которая, в свою очередь является проблемным полем для современной гуманитаристики. Восприятию исторического времени посвящено немало работ и исследований. Парадокс состоит в том, что мы привыкли воспринимать исторический процесс "линейным", либо же "циклическим" [Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. – М., 1997. – С. 447–448]. Однако, к примеру, средневековое сознание исторического времени показывает нам то, что существуют и иные варианты [См.: Ткаченко А. Проблема прерывания времени в средневековом сознании // Эсхатос-II: философия истории в контексте идеи "предела". – Одесса, 2012. – С. 68–73]. Такие разрывы можно найти в любую эпоху, в том числе (а может быть даже и в особенности), в современном сознании. Для нашего исследования мы возьмем несколько источников из разных: цикл кинофильмов "Пришельцы", пусть и не очень кассовый, но весьма популярный; серию компьютерных игр "Assassin's Creed", которая является одной из самых популярных и продаваемых серий игр (всего продано 31 миллион копий игры); канал "Epic battles" в социальной сети Youtube, на котором количество просмотров каждого ролика превышает 5 миллионов; популярный стиль обработки фотографий – картинка в картинке (PiP). Все это является репрезентацией исторической интенции в обыденном сознании. И это действительно важно, т. к. все выбранные примеры представляют собой именно обыденное сознание. И это очень хорошо иллюстрирует то, что же хочет "потреблять" современный человек (т. к. все это очень массовые примеры). Не менее важно указать некоторые хронологические рамки: мы берем последние два десятилетия (начиная с 90-х годов XX века), т. к., на наш взгляд, "разрывы" здесь стали проявляться еще ярче, чем раньше. Современная культура очень часто испытывает необходимость в прикосновении к прошлому. Это происходит не только на уровне актуализации отдельных исторических личностей и отдельных событий, но и целых эпох. И эти эпохи органично присутствуют в современном сознании.

Например, упомянутый выше цикл фильмов "Пришельцы" показывает нам интересную картину: средневековый рыцарь и его паж попадают в современность. Естественно, в начале они испытывают самый настоящий культурный шок. Но ближе к концу фильма они осваиваются в современном мире и даже органично вливаются в него, хоть и, в конце-концов, возвращаются в свое время. Здесь мы четко видим вот этот "разрыв" и соприкосновение двух эпох, их взаимодействие, но мы не наблюдаем смешивания, т. к. отчетливо понимаем, кто из какого времени.

Не менее интересным примером представляются компьютерные игры. Среди них можно выделить одну из самых популярных серий игр – "Assassin's Creed", в которой главный герой с помощью некоего аппарата "Анимус" воплощается в тела своих предков в различных исторических эпохах: Средневековье, Возрождение, времена Американской революции, но, в итоге оказывается, что то противостояние, в котором он участвует, вселяясь в сознание своих предков, продолжается и в современном мире. Здесь мы также видим в "разрыве" истории возможность для а-исторических конструкторов (потому что, по сути, реконструкцией они уже не являются, они обретают автономность), и мы видим, что грань между эпохами, в этом случае, начинает стираться: прошлое начинает присутствовать в настоящем и влиять на него.

Отдельно стоит сказать о социальных сетях, в частности о канале "Epic rap battles" в социальной сети Youtube, в котором в речитативной форме соревнуются различные персонажи, как исторические, так и не исторические. Например: Гитлер против Дарта Вейдера, Клеопатра против Мерлин Монро, Чингисхан против Пасхального кролика и др. Важно то, что идеи таких баттлов пишут в комментариях сами зрители. Конечно же, выглядит это абсурдно, но это хорошо иллюстрирует допустимость этих совмещений. В этих "разрывах" мы видим не только альтернативную историю, но и сопоставление рядом исторического и выдуманного, реальности и фантазии, причем это выглядит как нечто органичное, не нарушающее какие-либо рамки.

Не менее интересным примером таких совмещений является PiP ("картинка в картинке"). Суть его состоит в том, что в фотографии содержится другая фотография: либо с применением редакторов, либо без. Однако, наиболее популярной формой таких фотографий стало прикладывание старинных фотографий архитектуры, людей на современное состояние. И самым известным таким проектом является британский проект "Dear Photographer". Таким образом, наглядно видно, как прошлое соприкасается с настоящим. Скорее всего, это можно назвать даже не "разрыванием" времени, а "врыванием" прошлого в настоящее. Если же в предыдущих примерах, прошлое и настоящее не вытесняли друг друга, то здесь видно, что прошлое своеобразно вытесняет часть настоящего, занимая его место.

Исходя из этого, схема восприятия современного исторического сознания схожа с понятием "ризомность", которое ввели Жиль Делёз и Феликс Гваттари. Ризома противопоставляется линейным и жестко структурированным схемам исторической реальности. Ризома сама по себе может иметь самые разнообразные формы, "начиная со своей внешней протяженности, разветвленной во все стороны, до конкретизаций в луковицы и клубни" [Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари. – М., 2010. – С. 12]. Таким образом, в номадологическом проекте речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться в процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется, являя каждый раз новые версии своего

бытия и, соответственно, восприятия исторической реальности. И вот эти выбранные примеры хорошо показывают эту "ризомность" именно в обыденном сознании: специально были выбраны голливудские filmy, популярная литература, социальные сети, чтобы показать то, что современный человек хочет видеть и потреблять, и именно поэтому мы можем говорить о том, что эту ризомность исторической реальности никто не постулирует, а она возникает сама по себе.

В. В. Ткаченко, студ., БелГУ, Белгород, Россия
vitalytka@yandex.ru

ИНТЕРНЕТ КАК ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ АГОРА И ЕЁ СОВРЕМЕННЫЕ СОФИСТЫ

Современная жизнь общества немыслима без сети интернет, феномен которого ещё предстоит осмыслить философам в самых различных отношениях: от влияния на общественное сознание до силы, организующей социальное поведение. Нам бы хотелось проследить не совсем обычную параллель. В наши дни довольно широкое распространение получило метафорическое соотнесение интернета с древнегреческой "агорой" – собранием граждан для свободного обсуждения новостей, для дискуссий и принятия относящихся к общественной жизни решений, а также городской площадью для таких собраний. Агора была предназначена и для развлечений, а позднее стала и торговой площадью, где поддерживались правила честной торговли, точности мер веса и качества товаров [Войскунский А. Е. Метафоры интернета // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 64–79]. По сравнению с агорой публичная площадь интернета, где невозможно оценить ни качество товаров, ни качество предлагаемого общения, больше похожа на огромный восточный базар, где тебя норовит обмануть каждый продавец, если до этого тебя не успеет обчистить вор-карманник. Анонимность, ни к чему не обязывающая лёгкость установления контакта превратила агору, в которой каждый человек отвечал за свои поступки и слова, в вавилонское столпотворение безответственных участников. Агора невозможна без личной ответственности и репутации, интернет же – это царство анонимности и безответственности. Это ещё один вариант "ящика Пандоры", откуда появляются силы, разрушающие идентичность расширенного технологиями человека. С феноменологической точки зрения идентичность есть переживание человеком принадлежности, включённости, овладения или управления теми или иными формами субъективной или объективной реальности. Инструменты, дающие возможность изменения топологии субъекта, трансформации его идентичности, с момента утраты ответственности за них (как варианта нарушения обратной связи) начинают давать сбой, так же точно как перестающее подчиняться мне тело, за которое я не несу ответственности, начинает отчуждаться [Емелин В. А., Тхостов А. Ш. Вавилонская сеть: эрозия истинности и

диффузия идентичности в пространстве интернета]. Ощущение ответственности относится, на наш взгляд, к высшим формам идентичности (я не только чувствую себя, не только управляю собственными действиями, но и несу за них моральную ответственность). В этой точке происходит расширение субъекта от физического, действующего и чувствующего к моральному, ограниченному в своих действиях не столько физическими, сколько нравственными ограничениями, т. е. тем нравственным императивом, который И. Кант положил в основу сущности человека. У Ж.-П. Сартра эта проблема представляла как различие между вседозволенностью и подлинной свободой, основанной на ответственности.

В поисках корней безответственности интернета вспомним диалог "Софист", где Платон, анализируя дискуссии на реальной агоре, отмечал, что в структуре бытия присутствуют объекты-фантазмы (призраки, симулякры). Именно они сегодня обрели свою реальность, развившись в виртуальном коконе интернета, только место софистов заняли так называемые "тролли" (*от англ. to trawl – ловить сетью; также считается, что термин был позаимствован из рыболовства, где "троллем" называют приманку на крючке*). Тролли – это пользователи, подстрекающие, провоцирующие, отпускающие саркастические замечания с одной целью – вовлечь других пользователей в бесполезную конфронтацию, наслаждающиеся процессом, а не результатом. Задача любого тролля – превратить спокойную переписку на форуме (здесь латинское слово "форум" вполне уместно вписывается в качестве синонима и аналога древнегреческой агоры) в ярый спор, конфликт, в который вяжется как можно большее количество читателей, а изначальная тема разговора будет забыта напрочь. Разные тролли ведут себя по-разному и мотивы у них могут быть разные. У некоторых ума хватает только на то, чтобы отвечать на все реплики односложными фразами, другие любят интеллектуально, красиво втоптывать оппонентов в грязь. Некоторым просто доставляет удовольствие поспорить и развлечь за счёт других себя и аудиторию, другие пытаются таким образом помешать дискуссии на неудобную тему. Есть люди, для которых троллинг – это самоутверждение, игра, борьба интеллекта. Считается, что троллингом занимаются только закомплексованные дети, но в действительности всё далеко не так. Порой среди лучших троллей попадаются взрослые серьёзные люди, занимающие солидные должности (профессора в институтах, политики, телевизионщики) и предпочитающие таким образом давать разрядку своим мозгам.

В поиске критерия разграничения подлинной мудрости от ложной, логоса от доксы Платон использует дихотомический метод деления [Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. – М., 1993. – С. 339–345]. Считая творчество либо божественным, творящим природные предметы и их отображения, либо человеческим, творящим искусственные предметы и их отображения (пользователь, размещая свои материалы в сети, симулирует деятельность творца), Платон утверждает, что создание отображений искусственных предметов, т. е. подражание (материалы копи-

руються, обрастають ссылками, коментаріями, розміщаються на других сайтах), буває двох видів – творящее образы, соответствующие предметам, и творящее призраки, им не соответствующие (симулякры). Софист творит призраки (интернет-тролли создают виртуальные фантомы). А так как подражание софиста основывается не на знании, а на мнении, он подражает, не зная того, чему на самом деле он подражает (интернет-тролль имитирует реальность, даже не столкнувшись с ней, для тех, кто возможно никогда и не столкнётся). В своём подражании софист настолько искусен, что никогда не сойдёт за простеца, а будет сознательным лицемером (для интернет-троллей важен процесс имитации истины, причем главным становится достижение неотличимости подделки от несуществующего оригинала). Но и в своём лицемерии софист двуличен, ибо не преследует никаких общественных и государственных целей, он просто извращает мудрость в частных беседах, запутывая собеседника в противоречиях (для троллей социальная действительность не имеет значения – главное обозначить собственное присутствие, пометив свою виртуальную территорию в сети). Современные софисты-тролли обладают несравненно большими возможностями для симулирования реальности, но мир, который они создают (имитируют), имеет ещё меньше точек соприкосновения с реальностью, чем основанная на логических уловках "мудрость" софистов.

Д. Л. Фокшей, А.-М. М. Лучак, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
am.luchak@gmail.com

ВИКОРИСТАННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ МЕТОДИК У ВИЯВЛЕННІ НЕГАТИВНИХ ФАКТОРІВ У ІНТЕРНЕТ-ПРОСТОРІ

Збільшення можливості доступу до інформації різко знизило якість контенту будь-яких засобів масової інформації. Мова йде не тільки про авторів в їхньому класичному розумінні (журналісти, письменники, оратори). Інтернет дав право голосу не тільки тим, хто його раніше не мав, але й тим, хто б не спробував цим правом скористатися через страх або через лінощі. Ця ніша користувачів глобальної мережі сьогодні себе гучно називає блогерами – це люди, що ведуть блоги (Інтернет-сайт або особистий розділ того чи іншого сайту, де розміщуються датовані записи, розміщені у зворотньому хронологічному порядку, що мають мультимедійну складову і можливість коментування [Калашникова А. А. Аспекти языковой личности русскоязычного блоггера // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2010. – № 4. – С. 77] Частіш за все ми ототожнюємо їх працю з тим, що робили у свій час Робер Капа, Джозеф Пулітцер, Вальтер Дюранті чи Енн Лейбовіц. Але сьогодні для нас достатньо двох речень у Twitter, щоб претендувати на цей статус. Блогери є джерелом впливу на широку аудиторію читачів віртуальних ЗМІ та користувачів соціальних мереж. Проте поширення свободи в Інтернеті – це тільки одна сторона медалі. З іншого боку, більш актуаль-

ним виявляється той негатив, який приховується за безперервним потоком нав'язливої інформації.

Для кращого розуміння проблеми, поставленої перед нами, наведемо один яскравий приклад. Справа Андреаса Брейвіка, сумнозвісного норвезького терориста, прогрімала на весь світ. На нашу думку, причиною цього є не тільки трагічні масові вбивства, а й те, які засоби він використовував для досягнення поставленої мети. Брейвік у своїх текстових та відео блогах відстоював ідею шовінізму та трансформованого неонацизму. Апогеєм поширених в англomовному Інтернет-контенті ідей, засуджених ще після подолання світовою спільнотою проблеми нацизму, став теракт – вибух в центрі Осло та напад на молодіжний табір 22 липня 2011 року. Цікавим є те, що майже всі повідомлення про цю подію в 3МІ наголошували, що Брейвік попереджав про свої наміри в Інтернет-просторі. Логічно, що це привернуло увагу не так до особистості Брейвіка, як до його Інтернет-щоденника. Раніше слід людини в історії залишали її вчинки, сьогодні – це інформація, викладена нею в мережу. Біда в тому, що не всі можуть сприймати цю інформацію адекватно. Уряди провідних держав вже давно розробили і намагаються активно використовувати програми для виявлення небезпеки в Інтернет-текстах: СКАІ (Система Контент-аналіза Сети Інтернет), Site Content Analyzer, PCAD-2000, The Global Language Monitor. Проглядаючи доступні результати їхньої роботи, здійснюючи моніторинг ключових тем Інтернет-публікацій, ми визначили, що мета цих програм – виявити прямі заклики до асоціальних дій, які відображаються у ключових мовних концептах з негативним навантаженням. Однак, вони таким чином не здатні аналізувати метамову – смисл тексту, який вдається виявити тільки завдяки комплексному аналізу.

Для аналізу мови як засобу вираження думок та особистості, що за ними приховується, ми пропонуємо ще раз згадати відому тезу М. Гайдеггера "мова – це дім буття людини" і поміркувати, як цей дім змінився у світі симулякрів та симуляції. Західний раціоналізм схильний розглядати поняття "людина", "мова", "суспільство" в одному вимірі: вони взаємопов'язані, взаємозалежні та взаємодопоміжні. Але як і мова є складним вербальним способом вираження думок, що виникають у свідомості людини, так і свідомість людини не є простою й одноманітною за своєю будовою. Давайте звернемося до двох віддалених (на думку багатьох наших сучасників), але, як ми вважаємо, актуальних для даної проблеми типів світогляду – аналітичної філософії та психоаналізу, що в поєднанні методик пізнання людини дадуть можливість глибокого аналізу мовця в Інтернет-просторі. Наші міркування будуть базуватися на ідеях таких мислителів як Б. Рассел (ідея про звичайну (об'єктну) мову, за допомогою якої висловлюються думки у буденному спілкуванні людини, та метамову – мова про мову), Л. Вітгенштейн (аналіз мовленнєвої поведінки, прагматичний аспект мови), З. Фройд (мовні помилки, рівні людської свідомості), Е. Фромм (аналіз доброякісної і злоякісної агресії, ідеї трансформації поняття свободи).

Варто зауважити, що Інтернет-тексти часто позбавлені основних ознак, які характеризують звичайний текст як результат і засіб комунікації: смислова цілісність, комунікативна єдність і структурна єдність. Концепт тексту (його психологічна категорія) може часто порушуватися через асинхронність віртуальної комунікації, змістова структура елементів тексту може не бути об'єднана єдиною тематичною лінією, а логічна будова в багатьох випадках взагалі відсутня. Ці риси Інтернет-комунікації стоять на заваді для звичайних методик аналізу тексту. Ми пропонуємо звернутися до імпліцитного змісту і шукати його вияв не тільки в словах та наявності зв'язку між ними, але й у його відсутності. На думку К. Скіннера, значення – це не ідея або ментальна сутність, а те, що проявляється в результаті аналізу конкретної поведінки об'єктів [Бацевич Ф. С. Філософія мови. Історія лінгвофілософських учень : підручник. – К., 2011. – С. 125]. Психоаналітична теорія дозволяє краще зрозуміти метатекст, який викладається швидше на несвідомому рівні, ніж на свідомому. Зробивши порівняно невеликий екскурс в минуле блогера, тобто дізнавшись його попередні записи, коротку біографію, опис самого себе в соціальних мережах, можна зрозуміти його поверхневий психічний стан та краще пояснити характер тексту та описки, які він допускає, дозволяючи чи не дозволяючи своїм витісненим чи нав'язливим ідеям проявитися у житті. Якщо бути точнішим, можна з великою вірогідністю сказати, чи аналізований нами текст був написаний під впливом злостяжної агресії (словесна поведінка людини, спрямована на пошкодження або руйнування у випадку, якщо агресія виявляється у більш екстримальній, неприпустимій формі, вона переростає в насильство [Калашникова А. А. Аспекти мовної особистості російськомовного блогера. – С. 75–86], чи є просто проявом витіснених бажань, які ніколи не будуть здійснені суб'єктом. Можна також визначити чи блогер керується власними ідеями, чи його текст є тимчасовим протестом проти усталених норм суспільства, або чікось нав'язаною ідеєю.

Отже, тенденція надмірної комп'ютеризації аналізу мови в Інтернет-просторі не завжди є позитивним явищем. Натомість необхідно розвивати й інші напрямки її дослідження, що сприятиме зменшенню негативного впливу віртуального середовища на соціальну реальність.

А. Р. Фофанова, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
annafofanova@gmail.com

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Р. ОУЭНА

Конец XVIII – начало XIX вв.- один из самых ярких периодов в английской истории. Промышленный переворот оказал сильное влияние не только на экономическую систему, но и коренным образом изменил социальную структуру общества. В этих условиях начинают формироваться новые социально-экономические, политические идеи и концепции, затрагивающие, различные сферы жизни общества.

Среди философских течений сформировалась позитивистская теория, широкое распространение получил политический либерализм, начали воплощаться проекты социальных преобразований, одной из разновидностей которых, становится утопический социализм. Наиболее influentialными социал-утопистами принято считать А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна.

Роберт Оуэн – английский мыслитель, социальный реформатор и педагог, в науке его часто характеризуют как утописта-социалиста, основателя научного коммунизма и гуманиста. Р. Оуэн выделяется из среды мыслителей XIX столетия тем, что его воззрения не ограничились чисто теоретическими рассуждениям, он попытался воплотить в жизнь многие из своих планов. Оуэн-практик поставил под сомнение идеологию экономического либерализма, идею процветания и прогресса. В основу мировоззрения Оуэна легли принципы равенства, справедливости, стремления к счастью. Деятельность Оуэна и его последователей, как в Европе, так и в Новом Свете, получила название "оуэнизм".

Уравнительная и эгалитарная философия Р. Оуэна впитала современные ему реалии, характеризующиеся усилением социальных контрастов и неравенства, ростом бедности и маргинальности среди населения. Роберт Оуэн был одним из первых, кто обратил внимание на все тяготы жизни и быта английского рабочего. Он был не только теоретиком, но и практиком социального реформирования. Сын мелкого ремесленника, он становится предпринимателем, владельцем крупной фабрики. Став фактическим хозяином прядильного предприятия в Нью-Лэнарке (Шотландия), Р. Оуэн организует образцовую общину, в которой облегчаются условия труда, создаются благоприятные условия жизни и быта рабочих. На предприятии вводятся технические усовершенствования, сокращается продолжительность рабочего дня, проводятся мероприятия культурного и воспитательного характера [Саркисян С. А. Великий социалист-утопист Роберт Оуэн. – Екатеринбург, 1974. – С. 111]. Т. о. его концепция содержит план по улучшению жизни рабочих, который предусматривает реформирование системы воспитания и изменения экономической системы.

Педагогическая концепция занимает одно из центральных мест в творчестве Оуэна. Он отмечает, что человек должен воспитываться всесторонне и получать знания из разных областей, выступает с резкой критикой религиозного воспитания и отводит важную роль в деле воспитания педагогам. Р. Оуэн находится под влиянием материализма XVIII в., на основе которого формулирует свой основной тезис о формировании характера человека под воздействием среды. Анализ взглядов Оуэна позволил нам сделать вывод, что с нравственной точки зрения человек для него лишь пассивное существо, лишенное чувства ответственности и не способное отвечать за свой "характер" и поведение.

Во взглядах Оуэна к 1817 г. наблюдаются изменения, от планов по преобразованию старого общества он переходит к идеям по созданию

общества качественно нового типа. Автор считает вполне возможным осуществить "перерождение" человека мирным, эволюционным путем, главным инструментом которого должна стать новая модель воспитания, а конечным результатом всеобщее счастье и сведение к минимуму противоречий между различными социальными категориями.

Важное место в системе взглядов Р. Оуэна занимают его экономические воззрения. В поисках причин бедственного положения трудящегося населения, автор пришел к выводу, что причина всех бед кроется в существовании частной собственности. Из отрицания частной собственности Оуэн делает вывод о необходимости перехода к общественной. Кроме того, Оуэн выступает против конкуренции и принципа разделения труда. Исходя из данных принципов, он выдвигает идею о возможности и необходимости построения общества на социалистических и коммунистических началах. В его произведениях эта задача звучит, как стремление к "возрожденному миру".

Р. Оуэн возлагал большие надежды на государство в деле преобразования экономической системы и помощи бедным и безработным. В работах Р. Оуэна звучит призыв к созданию социального государства, которое несет ответственность за своих граждан, осуществляет социальную политику по поддержке населения и защиты его прав, в котором население имеет право свободно трудиться и получать за свой труд достойное вознаграждение, объединяться в союзы для отстаивания собственных интересов. Подобный подход в понимании роли государства можно назвать поистине новаторским относительно реалий начала XIX столетия.

Р. Оуэн был практиком коммунистического строительства, в Америке им была создана коммунистическая община Новая Гармония. Она должна была основываться на равенстве прав и свобод всех совершеннолетних независимо от пола и положения, равенстве обязанностей, кооперативном объединении в работе и развлечениях, общности имущества, свободе слова и действия и т. д. Новаторским стало то, что в дела управления общины допускались женщины, им было дано право участвовать в выборах должностных лиц и принимать участие в принятии важных для общины решений. Эксперимент Оуэн, безусловно, в основе своей имел моральные идеалы, но был глубоко утопичен, мог существовать в теории, как призыв к равенству, справедливости и всеобщему благополучию, но не практике.

Историческое значение Р. Оуэна велико. Оуэн сыграл важную роль в формировании рабочего движения, подготовке научных основ марксизма, его идеи оказали влияние на формирование социалистической мысли и за пределами Великобритании. В России имя Р. Оуэна было известно уже в середине 2-го десятилетия XIX в. Определённое влияние его идей испытали петрашевцы, а также А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов и другие революционеры-демократы [*Анекдотейн А.* Вступление // Оуэн Р. Педагогические идеи. – М., 1940. – С. 15].

ОБ'ЄКТИВНІСТЬ ТА СУПЕРЕЧНІСТЬ ЕКОНОМІЧНИХ Й ЕКОЛОГІЧНИХ ІНТЕРЕСІВ СУСПІЛЬСТВА

Природа первісно була заданою умовою життя людини. Своїм втручанням остання, не тільки руйнувала, а й облагороджувала природне середовище. Проте, "олюднюючи природу", людина довела її до стану деградації, подекуди – кризи і катастрофи, коли господарська діяльність набула планетарного розмаху і виробничі процеси зрівнялись за інтенсивністю з природними. Зараз потрібні значні зусилля для збереження природи, усунення джерел її деградації, що в свою чергу вимагає повного переосмислення принципів, методів та інфраструктури і навіть мети господарювання.

Усього за сто років до того, як заговорили про екологічну кризу, з'явився термін "екологія", авторство якого належить Е. Геккелю. Дане ним визначення розділило долю самої екології: ніхто, крім вузького кола спеціалістів, не виявив до нього інтересу. Тепер про це визначення часто згадують, коли екологія переросла межі біології, і коли на роль "головної" дисципліни в ній стали претендувати географія, соціологія і навіть філософія, коли виростили такі гілки, як соціальна екологія, екологія людини, екологічна етика тощо [Кисельов М. М. Понятійний апарат та закони сучасної екології. – К., 2008. – С. 12, 43, 121]. Таке широке розгалуження древа екології має одну-єдину причину: від цього напрямку наукових досліджень залежить доля людини, яка досить довго, з того часу, як вона забула природні інстинкти і навички первісного стану, вважає себе вільною від екологічних залежностей і, взагалі, від природи, що зазнає нескінченних переробок і перетворень.

Визначення Е. Геккелем екології, датоване 1866 р., таке: "Під екологією ми розуміємо науки про економію, домашній побут тваринних організмів. Вона досліджує загальні відношення тварин як до їхнього неорганічного, так і до їхнього органічного середовища, їхні дружні і ворожі відносини з іншими тваринами і рослинами, з якими вони вступають у прямі чи непрямі контакти, або, одним словом, усі ті заплутані взаємовідносини, які Дарвін позначив як боротьбу за існування" [Геккель Э. Естественная история миротворения. Ч. 1. Общее учение о развитии: (Трансформизм и дарвинизм). – Лейпциг ; СПб., 1908. – С. 94].

Абстрагуючись від елементів архаїки у цьому визначенні й констатації "заплутаних", до цих пір цілого комплексу зв'язків і явищ (і в цьому розумінні визначення Е. Геккеля не застаріло) ми можемо не помітити передусім звернення саме до "економії". Проте, геккелівська акцентація саме на економію не є випадковою, адже природокористування завжди і досить жорстко детермінується економічним розвитком суспільства.

Екологічні й економічні інтереси суспільства об'єктивні: між ними є єдність, так і протилежність. Вони єдині, оскільки необхідно забезпечувати матеріальний добробут людей, але протилежні за змістом, метою і

методами їх досягнення. Екологічні інтереси ґрунтуються на біологічних законах розвитку, їх мета – забезпечити якість навколишнього середовища. Без цієї умови людина просто не може вижити як біологічна істота. Економічні ж інтереси відображають соціальні закони розвитку суспільства, і їх основна мета – задоволення матеріальних потреб людини шляхом експлуатації природних ресурсів. Слід також враховувати, що екологічні аспекти обов'язково присутні в усіх великомасштабних економічних заходах, і навіть тоді, коли вони не усвідомлюються.

Суперечності між економічними потребами суспільства і можливостями навколишнього середовища компенсувати втрати, яких завдає втручання людини, іноді досягають значної гостроти і можуть бути розв'язані лише на шляхах оптимізації природокористування, зменшення антропогенного тиску на природу. Природа вже не в змозі нейтралізувати результати господарської діяльності суспільства.

До сьогодні в усьому світі (Україна теж не виключення) господарська діяльність здійснюється головним чином за рахунок природи і майбутніх поколінь. Екологія і нині розглядається як альтернатива економіці, як чинник гальмування соціально-економічного розвитку. Майже в усіх країнах світу організаційно і концептуально розведені природокористування та природоохоронна діяльність. Одні відомства нещадно експлуатують природу, а інші – нечисленні і маловпливові – займаються її захистом. Схоже, що наша економічна наука і тепер виходить з тези про невичерпність природних ресурсів і безмежність просторів.

Драматичні колізії, що виникають у сучасній природоперетворюючій діяльності людини, безумовно, призводять до переосмислення змісту взаємин людини з її природним оточенням і радикальних змін у методології наукового пізнання. Екологічна ситуація, яка склалася у світі, особливо в нашій країні, потребує наведення мостів між екологією як теорією поведінки людини в сучасному світі (С. Шварц) та природокористуванням. Внаслідок цього екологія дещо втрачає свою академічність (а вона також потрібна як гарант високого рівня теоретичних розробок) і робить акцент на проблеми навколишнього середовища та гармонізацію відносин між людиною і природою. Природокористування ж не перестає бути просто використанням сил та речовин природи в інтересах людини. Саме завдяки цим інтересам воно стає раціональним та екологічно обґрунтованим.

А. О. Цейбель, студ., КНУТШ, Київ

МОЛОДІЖНИЙ ТЕАТР: ЩО ЗАВАЖАЄ ВИЙТИ З "МАСОВКИ" І ХТО НАСПРАВДІ РЕЖИСЕР?

Як форма соціалізації суспільних відносин ідеологія одночасно відображає стан суспільства і стимулює його. Ми чітко усвідомлюємо – "ех пішло пішло": з нічого – нічого й не буде. Отже ідея має свої етапи існування: зародження, функціонування, занепад. Перший період є реакцією на процеси у суспільстві, потреби та прагнення соціальних груп. Перехід-

ною ланкою до наступного етапу є теоретизація ілюзорних мрій суспільства та відносно чітке їх окреслення. У період функціонування теорія починає втілюватися практично. І ось тут маємо проблему: коли ідея втілюється у життя і починає таким чином існувати реально, вона припиняє бути ідеєю і приймає форму реально існуючого. Якщо ідеологія – це мрія, то здійснена мрія – це вже реальність. Тобто, ми чогось досягли і вже маємо у реальності, відповідно, нам немає до чого прагнути – потрібна нова мрія. Ідеологія припиняє існувати рівно тоді, коли втілюється у життя. Звичайно, ми перебільшуємо, кажучи, що можна втілити всю теорію на практиці. Але в тім-то й річ, що тільки-но принесена тарілка салату вже включена до рахунку, навіть якщо ми не скуштуємо його. Адже механізм даної ідеології почав працювати – наше до нього ставлення – це вже реакція. А реакція може бути лише на те, що відбулося. Хоча ми усвідомлюємо, що "відбулося" тут суто формальне. Художник може задумати написати пейзаж осіннього парку. І може зробити це у безлічі варіантів – але ідея осіннього парку лишиться одна. І вона буде вважатися втіленою вже тоді, коли буде зроблений перший ескіз. Ідея не вичерпається, але вже буде включена у реальність як така, що почала функціонувати. Чому ж це є проблемою для ідеології як такої?

Ви не помічали, як швидко набридає спільноті ідея нового ток-шоу? Два-три сезони в кращому випадку – далі ми перемикаємо на інший канал. Чому? Бо щось нове – це цікаво. Повторення цього щодня – рутинна. А рутинна – це нудно. У політиці те саме: новий мітинг привертає увагу, через кілька днів – це вже причина заторів у центрі міста – отже погано. Чому ж так довго тримала свої позиції ідеологія, до прикладу, СРСР? Жорстка тоталітарна система? Тоталітаризм асоціюється з насиллям. А насилля, на думку Тоффлера, не може бути владою, адже не є безграничним [Тоффлер Е. *Метаморфози влади*. – М., 2003]. Так само як не можна купити владу грошима. Істинною владою, на думку Тоффлера, є знання – бо лише вони безмежні. Однак і знань замало. Існування ідеології є своєрідною грою свідомості: наші прагнення конкретизуються, стають бажаннями, далі ми віднаходимо причини та обґрунтування необхідності. У той же час ми маємо розуміти, що свідомість формуємо не ми, а навпаки – це свідомість маніпулює нами, а ми лише частково можемо скерувати її гру з нами. Один з основних чинників впливу на нашу свідомість – дійсність, в якій ми живемо. Саме вона виступає чисельником, а дійсність, в якій прагнемо жити – знаменником. Коли до спільного знаменника зводяться кілька свідомих бажань – маємо усвідомлену ідеологію. При чому зведення до спільного знаменника відбувається нами вже свідомо. Маючи ідею, ми повинні чітко прорахувати алгоритм її втілення і віднайти засоби постійного поновлення її так, аби не зменшувати чисельник за умови збереження знаменника. Отже, ми вже говоримо про певний сценарій ідеології: гри, вистави, яку ми споглядаємо і, водночас, в якій беремо безпосередню участь. Але ми вже давно не "гвинтики", як при СРСР і не сидітимемо в залі театру, якщо вистава нам нецікава. Тим паче, коли йдеться про молодь. Тому ми мусимо терміново змінити культурний фон, створивши умови для тієї самої системної діяльності держави, спрямованої на

захист політичних, економічних, соціальних, культурних інтересів молоді, гарантування її прав на вільний розвиток та самореалізацію, підтримку ініціатив молоді задля реалізації її творчого потенціалу, яка названа терміном "молодіжна політика" у декларації Верховної Ради України "Про засади державної молодіжної політики" від 15 грудня 1992 року.

Говорячи про ідеологічний базис знань для молоді ми маємо говорити перш за все про підвищення рівня культури, якщо не зведення його з руїни, яку, нажаль, маємо нині. Адже українська молодь зараз живе надзвичайно парадоксально: в умовах активної пропаганди спорту, що найменше раз на місяць ми читаємо у новинах чергове повідомлення про скаргу на вчителя фізичної культури від школярки, яку він примусив бігти крос. Цікавим контрастом існують наразі поруч два напрямки молодіжної думки: шлях до чесності та фізичної сили заради захисту цінностей добра і шлях до краси з одного боку та фізична врода заради служіння мінливій моді з іншого. Частина молоді нині займається спортом з різних причин: для вирішення власних психологічних проблем чи за звичкою – однак в цілому ці люди прагнуть бути сильними і красивими з принципу "в здоровому тілі – здоровий дух". Інша частина нарощує м'язи та харчується протеїнами із зовсім інших переконань.

Відомий фотохудожник Курт Сталлерт (Kurt Stallaert) у серії своїх робіт "Bodybuilder's World" створив сюрреалістичний світ, у якому живуть одні лишень бодібілдери. Ці фото репрезентують нинішнє ставлення до краси тіла: майже наркотичне поклонство прагненню до ідеальних форм. Бодібілдери "хворіють" на ту саму хворобу, що й моделі – анорексія. Різниця суто формальна. Поглянувши на цю ідею глибше, можемо помітити трансгуманістичні нотки, ще глибше – і ми побачимо іронічну усмішку ніцшеанської над-людини. І це вже не говорячи про те, що у своїй переважній більшості молодь наразі практично байдужа до громадської діяльності. Єдиним і радикальний проявом такої активності ми можемо назвати хіба що протести у центрі столиці, куди йде молодь при будь-якій зручній нагоді. При цьому, слід зауважити, що достатніх знань про політику, економіку, цінності, комунікативні механізми, засоби впливу чи психологію аби тверезо оцінити ситуацію молоді люди не мають. Ми самі привчили молодь вирішувати проблеми галасом. Це ми нав'яли ідеї легкої популярності і моди на цю популярність – у нас в країні нині всі співочі і чудово танцюють, всі фізично міцні та відважні – немає охочих ставати до станка. У нас не хочуть бути лікарями і вчителями – бо ж не платять у нашій країні нейрохірургам і викладачам. Нині молодь культивує цінності споживання замість того, аби бути свідомими здобувачами, самостійними відповідальними керівниками свого життя. Ми в кращому випадку знаємо теорію. Але не можна стати хорошим фермером, ніколи не бравши до рук сапу. Гуманітарії вважають, що не мусять знати про сільське господарство, а студенти технічних спеціальностей впевнені, що їх зовсім не обходять хоча б загальні знання про соціум та політику. Проте не буде гарним міністром аграрної політики та продовольства той, хто ніколи не був на полі при роботі, і навряд буде мудрим керівником заводу машинобудування людина, не знаюча з азами політичних знань.

Європейський Союз вже веде активну боротьбу з "лінівою" молоддю споживацького суспільства (програма Erasmus Mundus, стажування у світових інституціях тощо). Такі перспективи дають стимул молодому поколінню для опанування знань та навичок, безпосереднього знайомства з різними культурами та проблемами глобального характеру. Але найголовніше – реабілітація культурного та освітнього фону молоді сприяє усвідомленню та утвердженню серед молодих людей загальнолюдських цінностей: свободи, гідності людини, верховенство права тощо. А це вже – вимір "трансїдеологічний": це не фундамент і не наслідки якихось ідеологій – це єдина ідеологічна платформа, той самий "спільний знаменник". Це дозволить виховати справжню Особистість, яка ідентифікує себе у певній ідеології крізь призму трансїдеологічних цінностей та принципів, що забезпечує незаангажоване, виражене, раціональне ставлення до ідеології, виокремлення себе як активного учасника та ініціатора позитивних змін, розуміння необхідності відновлення та зміни існуючої ситуації в державі та світі і чітке усвідомлення своїй ролі у суспільстві та відповідальності за її вибір. І саме на це має бути спрямована нині молодіжна політика нашої держави. Ми маємо змінити культурний фон країни, звільнивши його від ідеологічного павутиння. Для того, аби стати дійсно вільним режисером свого життя, ми повинні звільнитись від рабства невігластва та ідеологічних маніпуляцій. Лише культурна зрілість дозволить свідомо виокремити себе з "масовки" і виявити здатність до впевненого керівництва не лише своїм життям, але й спроможності змінити суспільство на таке, до якого ми так прагнемо теоретично.

А. В. Чечельницький, асп.,
Одесский национальный морской университет, Одесса
xesdreamer@rambler.ru

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ И ЕГО ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНА

Термин "художественное мышление" очень часто подменяется или взаимозаменяется терминами "творческое мышление", "образное мышление" и т. д. В "кратком словаре по эстетике" термин сводится к образному постижению мира по средствам искусства. Также существует статья в словаре по эстетике, в которой "художественное мышление" наделяется своими законами развития, имеет принципы своего развития, которые отличают данный вид мышления от других видов мыслительной деятельности. Главным отличием, которого является принцип художественного освоения мира духовно – практическим способом. Художественное мышление здесь включается в социально – общественную практику. В общем смысле "художественное мышление" выступает, как термин означающий культуру мышления той или иной исторической эпохи. Актуальность проблемы художественного мышления, в первую очередь выражается тем, что в современном мире то, что являлось ранее сугубо художественным, к примеру тенденция в искусстве

сейчас же выходит за рамки только художественной культуры, а находит своё отражение в социальном развитии и развитии науки.

В современности исследование таких проблем, как художественное мышление, которые ранее относились к иррациональным проблемами, приобрели концептуально новое значение. Появление такого понятия как "современное искусство", которое включает в себя синтез дизайнерских, театральных, кинематографических, графических, живописных, музыкальных и др. техник, объединенных единым концептом, свидетельствует, как отмечают многие философы, о изменении основной парадигмы. Стоит отметить, что изменения произошедшие первоначально в сфере культуры, предопределившие новый этап в развитии искусства – постмодерн, сейчас же отражаются в постмодерне, как в явлении не только художественном но и социальном, а также научном. Фуко, Хабермасом, Делёзом разработана философская методология постмодерна, что даёт возможность говорить о наличии нового мышления в науке, которое отличается от классически научного [Фуко М. Археология знания. – К., 1996. – С. 34]. Именно в контексте постмодернистской методологии стало актуальным говорить о влиянии художественного мышления на научное или социальное.

Анализируя эту мысль, можно констатировать пересмотр исходных точек в научной методологии. Хоружев, в статье "Методология Мишеля Фуко" пишет, что "Конституирование человека" [Хоружий С. Неклассическая антропология как ключ к организации нового гуманитарного знания. Доклад на Международном семинаре "К общеевропейской науке? Интердисциплинарность в контексте философского диалога между Францией и Россией" (3–5 сентября 2012 г., Бордо, Франция): [http:// synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_gum_znanie_bordo2012.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_gum_znanie_bordo2012.pdf)] происходит в размыкании себя, в развёртывании структур своей антропологической реальности. Структуры личности, по Хоружему формируются "в придельных антропологических проявлениях". Размыкание происходит на трёх базовых уровнях – онтологическом, онтическом и информационном.

Систематизируя основное в современном мышлении, как научном так и художественном, мы можем выделить следующие тенденции:

- Произведения современного искусства не всегда можно отнести к какому-нибудь конкретному жанру или виду, появляются формы, которые существуют на стыке искусств, к примеру перформанс – на стыке театрального и изобразительного искусства, художник стремится охватить как можно больше средств влияния на эмоциональную сферу человека [Грязева-Добшинская В. Современное искусство и личность. – М., 2006. – С. 134].

- В современной науке устанавливается плюралистическая модель, когда нет неверных точек зрения, а современная методология направляет научное мышление к междисциплинарному подходу, стараясь рассматривать предмет познания как элемент системы, который не возможно познать вне системы в целом и наоборот. То есть подобно тому как на стыке искусств появляются новые формы, так современные научные исследования часто находятся на стыке научных дисциплин.

- Преобладание значения содержания над формой. Для искусства постмодерна намного важнее наполнить предмет искусства различными смыслами, при этом абсолютно нивелируется значение художественной формы. Подобное было провозглашено и современными философами, достаточно обратиться к произведению Ж. Делёза и Ф. Гваттари "Тысяча плато" [Делез Жиль, Гваттари Феликс. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – М., 2010. – С. 28] или "Что такое философия?" в которых авторы уходят от классических канонов научного труда.

- Становление новых социальных форм. В связи с трансформацией мышления определённые изменения происходят и относительно социальных ценностей. Но сложность их определения заключается в том, что они ещё не сложились.

Выводы из заявленных проблем.

1. На протяжении всей истории человечества искусство являлось неотъемлемой частью познавательной деятельности. Создание произведения искусства сопровождалось мыслительной деятельностью направленной на воплощение основной идеи.

2. Изменения в отношении к искусству приводит к изменениям самого искусства. С 20 века художественное творчество наделяется не только логикой но и собственной философией. Мышление художника направлено на эмоциональное воздействие на зрителя. Главным становится наличие разных смыслов, не зависимо от интеллектуального уровня зрителя. Предмет искусства более не подражает действительности. Расширился диапазон воспринимаемой художественной информации.

3. Современное художественное творчество освободилось от формы и жанра. Автор использует любые доступные ему средства, раскрываясь одновременно через абсолютно разные виды искусства. Примером тому являются современные перформансы и инсталляции. Тенденции освобождения или размыкания человека на разных уровнях присутствует и в науке, как поиск истинного знания среди множества противоречащих точек зрения, которые не опровергаются, а принимаются во внимание, а также взаимодополняющее сосуществование науки с религиозными практиками и художественными концептами. В социальной жизни эти тенденции выражаются в стремлении к креативу в любой сфере деятельности.

4. Можем констатировать переход от классической рациональности к новой не классической, составляющей которой являются идеи творцов художественной культуры.

Д. Е. Шандала, студ., ТГУ, Томск, Россия
daniil.shandala.94@mail.ru

ДИАЛЕКТИКА СУБЪЕКТИВНОГО В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Историк создает тот тип истории, который требует от него общество; иначе оно от него отворачивается. Но с другой стороны нет такого коллективного общественного проекта, который был бы возможен без ис-

торического воспитания его участников и без исторического анализа проблем.

Изучение истории требует от нас организовывать множества событий в хронологической последовательности и структуры, которые неизбежно и существенно отличаются от того, как они могли пониматься людьми прошлого.

Концептуализация взаимодействия между индивидами и обществом. Не только увидеть "большое в малом", но и не удалять индивидуальные качества ее элементов.

Прагматический поворот – как вариант объективного решения исторического процесса.

Становление, движение, развитие, общественное развитие, исторический процесс и культура – фазы, необходимые для построения философии истории и объяснение.

Опровержение теоретической истории – как оплота мифической фантазии.

А. С. Шапиро, асп., ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
A.S.Shapiro.uk@gmail.com

ПОНЯТИЯ "ПОГРАНИЧНОЙ СИТУАЦИИ" И "СОБЫТИЯ-НА-ПРЕДЕЛЕ" В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАНИИ

События, которые произошли в Европе в середине XX века и подвели человечество к самой грани его существования, показали насколько может быть хрупкой человеческая жизнь. Они не могут быть просто забыты и признаны прошедшими.

Цель работы – найти адекватный термин для описания опыта "обесчеловечивания", переживавшегося в концентрационных лагерях. В этом контексте используются понятия "пограничной ситуации" (в интерпретации К. Ясперса) и "события-на-пределе" (С. Фридландер). Более адекватным нам представляется второй термин.

В своем основополагающем труде "Философия" К. Ясперс обосновывает, что через смерть, страдания, борьбу, вину проявляет себя "специфическая историчность" отдельных пограничных ситуаций, которая не дана человеку непосредственно. Она бросает вызов его наличному бытию, подводя человека к границе своего существования. Так, через беспокойство и тревогу, диктуемых конкретной историчностью, человек вынужден выйти за границы повседневной рутинности, в которые он помещен, и лично ответить на вопрос о бытии мира и своем бытии в нем: "Сознание бытия в пограничной ситуации исходя из исторической экзистенции индивида углубляется до сознания исторически являющегося бытия как такового" [*Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции* / пер. с нем. А. К. Судакова. – М., 2012. – С. 213–214]. Именно пограничная ситуация позволяет человеку осуществить свою экзистен-

нию – уйти с овнешненного уровня существования, созданного искусственными структурами насилия и осуществить собственное бытие.

Таким образом, пограничные ситуации, с которыми человек сталкивается лицом к лицу, являются ни чем иным как катализатором переживания экзистенции. Это есть опыт достижения подлинного осуществления своей сущности. Даже в том случае, если человек в итоге погибает, он все же переходит границу обыденного существования, совершая прорыв, и трансцендирует. Экзистенциальное переживание предела личного существования противостоит рассудочному прогрессу познания.

Однако немыслимое ранее преступление против человечества заставило пересмотреть и внести существенную корректировку в понимание природы человека, достигшего предельной грани своего существования. После Освенцима человечество переступило черту, за которой невозможно более говорить о просветлении в пограничной ситуации. Если основываться на свидетельствах немногих выживших в лагерях смерти, оказывается, что в созданной пограничной ситуации человек не экзистирует, а наоборот, максимально отчуждается от своей человечности и видит лишь бессмысленность бытия.

Нам представляется показательным в данном контексте случай, описанный Дж. Агамбене [Агамбен Дж. Homo sacer. Что останется после Освенцима: архив и свидетель. – М., 2012]. Основываясь на свидетельстве выжившего заключенного, автор описывает конкретный случай децимации. Когда молодого итальянского студента вызвали из толпы, на его щеках появился румянец стыда. "Эсэсовец искал человека, любого человека, чтобы убить, и "выбрал" этого студента. Он не задал себе вопрос: почему этот, а не кто-то другой. Но и сам итальянец не спросил себя: "почему я, а не другой" [Там же. – С. 110]. И здесь автор настаивает, что стыд человека не был основан на чувстве вины: то о чем неустанно повторяют выжившие свидетели – чувство вины, что ты выжил вместо другого. "Напротив, со всей очевидностью он стыдится того, что должен умереть, что именно его, и никого другого, выбрали наугад, чтобы убить.... Лагерь – это место, где никто не может по-настоящему выжить или умереть за самого себя. Освенцим показал, что, умирая, человек не может найти для своей смерти другого смысла, кроме этого стыда" [Там же. – С. 111]. Здесь кроется невозможность осуществления личной экзистенции человека: до последнего мгновения молодому итальянцу казалось, что смысл, почему он должен погибнуть, откроется, однако этого не произошло, так как у смерти человека в концлагере нет смысла. Концлагерь оказывается проектом невозможности человечности.

Соул Фридландер, вводя понятие "событие-на-пределе" не просто обозначил место события, подводящего человечество к пределу существования: он сформулировал его для обозначения невозможной для повторения или забвения трагедии. Пытаясь преодолеть границы репрезентации трагедии, философ ставил своей целью восстановить пространство обжитого мира.

Подводя итог, можно заключить что "пограничная ситуация", представленная в философии К. Ясперса – это внутренний экзистенциальный разрыв, который может быть преодолен достижением экзистенции как высшей цели. А "событие на пределе" – понятие, обозначившее историческое событие невозможности достижения экзистенции в пограничной ситуации. Данные категории помогают нам прояснить события катастрофического опыта обезчеловечивания, являющегося неотъемлемой частью исторического сознания. Но в данной ситуации понятие "события-на-пределе" оказывается наиболее приближенным к фиксации сути происходившего и возможности репрезентации трагедии в философии истории.

О. К. Шевченко, ст. викл., КДУ, Ялта
skilur80@mail.ru

КРИМСЬКА (ЯЛТИНСЬКА) КОНФЕРЕНЦІЯ 1945 р. В УКРАЇНСЬКОМУ ГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

Актуальність. У лютому 1945 р. у Ялті пройшла конференція керівників трьох країн: СРСР, США й Великобританії. Конференція стала необхідністю, коли питання: "чи вдасться ідеологічним супротивникам знайти компроміси в політиці, економіці, військовій справі після розгрому Німеччини?" зі сфери фантазій перейшли у площину конкретних, практичних справ. Люті словесні баталії із приводу Польщі, Німеччини, Югославії... ООН несли офарблення побоювань, що мирне співіснування двох гігантських суспільно-політичних конструктів (СРСР і Заходу) не можливо. У цьому аспекті долі націй, народів і великих держав служили розмінним фаршем дипломатичної кухні. Подія – яка опалила народи Європи й Азії, протягом от уже 70-ти років ніяк не здатна перейти в розряд історичних фактів. Вона залишається полем битв сучасних ідеологій, простором національних образ і... державної гордині. Значне місце в ході ялтинських суперечок і їхніх оцінок зайняв "Польсько-українське питання". Виходячи із цього, надто важливо оцінити специфіку сприйняття українським науковим суспільством найважливішої події XX століття.

Об'єкт: Ялтинські домовленості лютого 1945-го року.

Предмет: сучасна українська історія, політологія й філософія про Ялтинської конференції 1945-гш року.

Ціль: визначити параметри дискурсу "Ялта-45" у сучасному просторі українського гуманітарного знання.

Завдання: визначити реперні крапки інтересу до ялтинських зустрічей; проаналізувати їхню специфіку; визначити перспективні напрямки розвитку дискурсу.

У сучасній українській історичній науці не існує такої проблеми як "Кримська (Ялтинська) конференція – 1945р. ". Більше того можна сміло затверджувати, що як такої історичної традиції у вивченні "Ялти" – немає. За всі роки незалежності можна позначити лише одну монографію,

що властиво являє приклад історичного підходу до проблеми: "Юрченко С. В. Гриф секретности снят: охрана Ялтинской конференции 1945 года" (Севастополь, 2003). Весь інший масив публікацій – це "чистої води" політологічні дослідження. Правда, окремі невеликі роботи статейного, майже тезового характеру іноді (аж ніяк не щороку) з'являються в матеріалах різноманітних конференцій. Але про публікацію в авторитетних історичних українських журналах – не може йти й мови. Проблема лежить аж ніяк не в якійсь цензурі або авторитарності головних редакторів. Ні. Просто Кримська конференція несе на собі відбиток сучасності й виступає активним гравцем у всіх перипетіях сучасної політики. Звідси методологічне прагнення вивчати подія з позицій політології, почасти психології.

Іншим напрямком "завідує" публіцистика, як виразник ключових емоцій українського менталітету. Вона буквально перенасичена ідеями про те, що Кримська конференція – якесь зло де не має принципів волі й справедливості. Ретельний аналіз сучасних наукових публікацій про "Ялту-45" показав активне використання в наукових працях саме даної термінології і її похідних.

А раз так, то неважко помітити, що оперуючи зазначеними термінами будь-який історик/політолог, по суті, виводить проблематику з факту, що був утілень до життя, в область філософських, а точніше аксиологічних штудій. У цьому варіанті можливий або зважений аналіз, або обтісування серйозної наукової розмови в якийсь комплекс ідеологічних вигуків і гасел. Але, у кожному разі проблематика є вкрай далекою від історії з її специфічним набором історичного інструментарію.

Підтримують історичний дискурс лише нечисленні публікації кримських фахівців, інша маса українських гуманітаріїв охоплена глибоким інтересом саме до філософських, найчастіше онтологічних проблемам. Причому філософськими проблемами займаються всі хто завгодно: історики, правознавці, політологи, політичні оглядачі... усе крім філософів. Прикро. Справді, проблема справедливості в міжнародному праві, добро й зло для інтересів націй і її окремих частин, єдність історичного й метафізичного, роль угоди трьох чоловік і воля багатомільйонного народу – прерогатива інтелектуальних можливостей філософа, а аж ніяк не журналіста.

Цікавим аспектом усіх без винятку гуманітарних штудій українських гуманітаріїв – наполегливе прагнення до локалізації події. Якщо говорити про "Кримський підхід" – то це незмінні краєзнавчі деталі мікроісторії навіть у серйозних геополітичних монографіях. Якщо звернутися до політологічних робіт "Західників", то це чітка локалізація комплексу питань винятково в межах значення конференції для України, її територій, населення, міжнародного статусу. Представляється, що серйозних зусиль по вивченню Кримської конференції як події всесвітньої історії в українському науковому просторі – не вживається. Міжнародний аспект Ялти-45 поступово зникають, зберігаючи значення лише в преамбулах і помітних фразах.

Не менш важливим є факт відсутності українських історичних дисертацій де предметом виступала б Кримська конференція 1945 року.

Висновок: українська історична наука фактично ігнорує Кримську конференцію 1945 р. надавши інтелектуальні права розробки цієї про-

блеми – політології. Українські професійні філософи не обертають уваги на "суспільне замовлення" пророблення моральних категорій "Ялти", повністю надавши це завдання публіцистам і політичним оглядачам. Як підсумок крайня перенасиченість сприйняття "Ялти-45" штампами, лубочними картинками й идеологемами на аксиологічну тематику. Представляється перспективним відкриття масштабних історичних і філософських досліджень із метою всебічного й ретельного вивчення Кримської (Ялтинської) конференції 1945 року.

Е. В. Шемякина, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
shemyakius@mail.ru

ЖЕСТ КАК СПОСОБ ХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ СМЫСЛОВ

В психологической и семиотической литературе жест понимается чаще всего как телодвижение, которое, с одной стороны, выражает эмоциональное состояние говорящего, с другой – сопровождает речь, уточняя её и делая необходимые акценты. В данном исследовании мы будем рассматривать жест не столько как личный акт (раскрывающий внутренний мир исполнителя жеста или же смысл его слов), сколько с точки зрения его связи с социальными ценностями и установками. Жест при этом понимается как телесная деятельность, интерпретируемая как имеющая некоторый смысл. К жестам относятся не только движения рук, ног, головы, но и походка, позы, ношение определённой одежды, использование косметики, аксессуаров – то есть все те способы организации телесной деятельности, которые интерпретируются как несущие некоторый смысл. Причём в данном случае нас интересует именно социальный смысл жеста: как жест хранит в себе и выражает духовные особенности данного социума.

В разное время и в разных социумах люди совершенно по-разному двигаются, сидят, принимают пищу и т. д. Множество примеров таких различий даны в статье Марселя Мосса "Техники тела". К примеру, то как люди здороваются:жимают друг другу руки, кланяются, целуют друг друга является эманацией ценностей и умонастроений, как осознанных, так и не осознанных представителями данного социума. Ещё один пример может быть представлен анализом телесной деятельности японских императоров микадо, не имеющих права прикасаться к самим себе: стричь ногти, самостоятельно мыться и т. д., который показывает систему ценностей Древней Японии, для которой власть с необходимостью ассоциировалась с чем-то абсолютно публичным, не допускавшим никакой приватности её носителя и всецело сливавшим его личность со своей социальной функцией.

Социальная аналитика жеста становится возможной в силу сразу нескольких причин. Во-первых, тело – это медиум, в котором субъект выражает себя. Поскольку отдельный человек является частью социу-

ма и несёт в своём сознании его менталитет, то и его телесная деятельность отражает характерные социальные установки. С другой стороны, тело – это первый и наиболее естественный инструмент человека [Мосс М. Техники тела // Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М., 2011. – С. 311], и пользоваться этим инструментом мы приучаемся в процессе социализации. В этом отношении, по утверждению антропологов, вообще не существует "естественного способа" держать тело. Вся наша телесная деятельность – продукт научения, приспособления к приемлемым моделям телесного поведения. То, что тело является транслятором социальных ценностей, можно видеть по наличию как сакральных, так и обшечных жестов. И в том, и в другом случае мы сталкиваемся с ситуацией, когда телесная деятельность рассматривается не просто как условный знак, но как, в первом случае, открывающая здесь и сейчас, в дольном мире, мир горний (к примеру, в случае крестного знамения) или же, во втором случае, как профанирующая происходящее в настоящий момент.

Жест, как и всякий символ, допускает возможность сознательного искажения, утаивания, сокрытия. Ему обучаются не только в процессе социализации в детстве, не отдавая себе в этом отчёт, но и сознательно, копируя модели поведения, необходимые для идентификации с определённой социальной группой или же всем социумом. Однако есть некоторая грань, относящаяся к неподвластности тела всецелому контролю со стороны разума. Тело является продуктом социальной жизни, и в своей деятельности оно неизбежно будет тяготеть к воспроизведению движений, действий, техник, ставших для него естественными в виду длительного социального тренажа.

Свойство тела воспроизводить жесты, характерные для данной социальной среды, приводит к тому, что жест становится важным средством социальной дифференциации. Жест выражает деление социума по возрастному, гендерному, профессиональному, классовому признакам. Идентификация членов социальной группы происходит через жест: к примеру, представители элиты в сословных обществах защищают своё социальное положение с помощью усвоения изысканных и благородных жестов, которые проводят демаркационную линию между ними и низшими сословиями. Профессиональные жесты подчёркивают компетентность человека, состоятельность его как представителя данной профессии. Возрастная идентификация также осуществляется посредством жестов, более того, жесты людей (к примеру, повсеместное перенимание молодёжного стиля одежды и поведения) раскрывают, какой именно возраст является для данного социума привилегированным. Конструирование маскулинности и феминности также происходит через жесты: для того, чтобы реализовать свой гендер, необходимо перенять модель телесной деятельности, характерную для этого гендера в рамках данного социума. Какая именно это модель, определяется социальными и культурными особенностями времени, однако предписания относительно жестов женщин всегда более богаты и разнообразны, нежели относительно жестов мужчин.

В зависимости от того, насколько жёсткая иерархия свойственна конкретному социуму, несоответствия жестовому коду своей социальной группы рассматривается с большей или меньшей терпимостью.

Жест, таким образом, является способом организации социума через тела отдельных его членов, и, будучи не менее консервативным, чем образ мыслей отдельного человека, он обеспечивает необходимый порядок, иерархию и передачу ценностей в поколениях.

О. І. Шеремет, студ., КНУТШ, Київ
olha_conversation@ukr.net

МОВЧАННЯ ЯК СОЦІАЛЬНА ПОВЕДІНКА

Проблема феномену мовчання у зв'язку із значним поповненням з другої половини ХХ ст. науковими працями, присвячених цій темі, актуалізований у сучасному науковому дискурсі. Варто відзначити таких дослідників: Л. Вітгенштейн, Ж. Дерріда, М. Мерло – Понті, Е. Ноель-Нойман, В. Бібіхін, Н. Арутюнова, Н. Абрамова, К. Богданов, К. Пігров, В. Бичков, М. Епштейн, Ф. Гиренко та ін. Інтерес науковців до проблеми мовчання зростає у різних філософських науках, проте досліджень соціально-філософського аспекту феномену мовчання недостатньо, що і обумовлює актуальність даної роботи.

Суспільство не буває байдужим до мови своїх співгромадян. Зазвичай, мислячи інакше людина піддається засудженню та критиці. Суспільство виступає загрозою для людини, тому її соціальною поведінкою стає мовчання. У праці розглядається два підходи до мовчання – як соціальної поведінки. Це мовчання як вимушеність та мовчання як вибір. Мовчання як вимушеність – це шлях на який вимушено потрапляє людина, не бажаючи бути відчуженою суспільством, при цьому вона перебуває у подавленому стані та страждає. Мовчання як вибір – це шлях якому свідомо надається перевага, обирається як поведінкова альтернатива.

Носій, думки якого не розділяє більшість, перебуває у страсі бути відчуженим суспільством, та вимушено стає тим, хто мовчить. Оригінальну концепцію "спіралі мовчання" у контексті теорії суспільної думки висунула німецький соціальний філософ Е. Ноель-Нойман. Так як суспільна думка, часто продиктована ЗМК, охоплює суспільство, меншість почувачється в ізоляції, замикається, відмовчується. Оцінивши ситуацію, сторони продовжують "гучно заявляти про свої погляди або відмовчуватися, поки – як по спіралі – одні в загальній картині стану суспільства явно набирали міць, інші ж повністю зникали з поля зору, стаючи німіми" [Ноель-Нойман Э. Общественное мнение: Открытие спиралей молчания. – М., 1996]. Згідно до Е. Ноель- Нойман неусвідомлений, укорінений страх ізоляції є рушійною силою, яка розкручує спіраль мовчання. Тобто, людина не усвідомлено перебуваючи у полоні страху – відмовчується.

Соціальну поведінку – як свідомо обирану стратегію мовчання, описує К. Богданов, до праці якого входить дослідження феномену мовчання у

соціально-філософському контексті. Автор наводить приклади вибору людиною мовчання, та навіть вказує на випадки вдавання глухонімоти – як поведінкової альтернативи, захищаючи право бути тим, ким суб'єкт мовчання себе мислить. Ситуація у суспільстві мотивує людей зробити свідомий вибір на користь мовчання. Мовчання стає перевагою. "Сама по собі підміна голосу і слуху мовчанням, а знання незнанням залишається фактом повсякденності, реально здійснюваною поведінковою стратегією" [Богданов К. А. Очерк по антропологии молчания. – СПб., 1998]. Крайнім прикладом мовчання як соціальної поведінки виступає практика чернецтва та відлюдництва. У цьому випадку на відміну від концепції "спіралі мовчання", людина усвідомлено обирає ізоляцію не боячись її.

Думаючи по-іншому, суб'єкт мовчання долучається до більшості, яка мовчить. На думку Ф. Гиренка: "Люди розуміють один одного тільки тому, що ніхто не має своєї мови", тобто мова є спільною, об'єднує людей. [Гиренко Ф. И. Удовольствие мыслить иначе. – М., 2008. – С. 27]. Ті хто говорить, орієнтується на визначену соціальну спільноту (на інших), в той час як ті хто мовчить, мовчать незалежно від інших суб'єктів мовчання. Тому предмет мовчання може бути різним, у той час, як предмет обговорення спільним. "У тих хто говорять – один, спільний світ, тоді як ті, що мовчать, відвертаються кожен у свій власний. Говоріння орієнтує мовців "у коло" соціального, мовчання – "з кола"" [Богданов К. А. Очерк по антропологии молчания].

Незважаючи на причини та мотивацію мовчання – в будь – якому випадку людині слід замінити тривале мовчання на висловлювання. Адже, аналізуючи вимушене мовчання, та мовчання як стратегію поведінки можна зробити висновок, що в обох випадках суб'єкт мовчання – не актуалізований у суспільстві, за нього говорять інші. Мовчання, що несе послання, в сьогоденні не існує. Не можна не погодитися з думкою В. Бібіхіна, який писав: "Про що мовчать, того ніби немає. Мовчання в нашому теперішньому уявленні – це відсутність повідомлення" [Бибихин В. В. Язык философии. – СПб., 2007]. Більшість не читає між рядків, тому щоб вийти з меншості, яка мовчить, слід відкинувши страх ізоляції та стратегію на мовчання – нарешті висловитись.

М. Л. Шумка, доц., ТНУ, Тернопіль

СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ ЯК ОСНОВА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У КОНЦЕПЦІЇ Р. ПАТНЕМА

Сучасний стан розвитку суспільства, крах великих соціологічних, філософських, політичних та економічних вчень все більше спонукає науковців звертатись до вивчення і до розуміння духовної складової суспільного розвитку. За останні десятиліття у науковий дискурс як вітчизняних, так і європейських науковців входить поняття "соціальний капітал". Останній розглядається у різних іпостасях, з різних точок зору в залежності від парадигми. Проте основний акцент ставиться на можливості

впливу соціального капіталу на розвиток демократичної держави, простежуються тенденції залучення соціального капіталу в якості каталізатора у процеси налагодження взаємодії між державною владою та громадянськими рухами. Також науковою спільнотою є визнана і доведена завдяки історичній фактичності, вагомість соціального капіталу у творення громадянського суспільства.

Постановку та розвиток проблеми соціального капіталу розпочинали: Р. Патнем, А. Де Токвіль, Ф. Фукуяма, П. Бурдьє, Дж. Коулмен, Н. Лін, А. Портес, П. Сорокін, М. Емірбаєр. Хоча тематизація соціального капіталу є доволі новою, серед українських науковців її торкалися А. Карась, Ю. Привалов, В. Степаненко, А. Колодій та інші.

При аналізі соціального капіталу не можна оминати концепцію Роберта Патнема. Саме він позиціонує соціальний капітал у близькому зв'язку із громадянським суспільством. Соціальний капітал, на думку Р. Патнема, це характеристика громадянського суспільства, якому притаманні такі ознаки, як: активність, зорієнтованість громадян на суспільні цілі, егалітарні політичні відносини та засновані на довірі, співпраці суспільні відносини. Соціальний капітал здобувається громадянами через організацію громадянського суспільства та використовується для встановлення і зміцнення демократичних принципів останнього. Р. Патнем заснував свої теоретичні висновки на проведених ним же тривалих дослідженнях в Італії, які дозволили йому підтвердити тезу про те, що добровільні організації створюють соціальний капітал у формі громадянських цінностей.

"Люди, зацікавлені в демократії, її консолідації й ефективності, повинні передусім сприяти формуванню громадянського суспільства. Ми підтримуємо тих, хто виступає за трансформацію місцевих структур і реформи на місцевому рівні з метою створення соціального капіталу, а не лише за загальнодержавні ініціативи, оскільки саме так можна домогтися ефективного функціонування демократії" [Putnam R. Making Democracy Work. Civic Tradition in Modern Italy. – Princeton, 1993].

Найважливішим чинником творення та накопичення соціального капіталу, за словами Р. Патнема, є довіра. Саме ця не політична, не економічна, а саме духовно-моральна, етична категорія, втілюючись у реальності, дозволяє членам громади, суспільства співпрацювати ефективніше, взаємодіяти задля досягнення не одиничного, окремишнього, а спільного для усіх блага, для реалізації спільних цілей, потреб та інтересів. Це нашоє на думку, що пануючі у сучасних суспільствах типи соціальних відносин та породжені ними такі феномени як відчуження, цинізм, нігілізм, надмірний індивідуалізм все більше віддаляють нас від повноцінного втілення ідеї громадянського суспільства.

Р. Патнем добре розумів і враховував той факт, що зростання соціального капіталу неможливе поза межами налаштованого функціонування економічної системи та високого рівня політичної інтеграції. Тому вчений виділяє у структурі соціального капіталу наступні три компоненти: моральні цінності та норми; соціальні цінності; соціальна інфраструктура. Одним із прикладів реальної дії соціального капіталу у вирішенні

соціальних проблем є США [Siisiäinen M. Two Concepts of Social Capital: Bourdieu vs. Putnam // ISTR Fourth International Conference "The Third Sector: For What and for Whom?". – Dublin, 2000].

Неважко помітити спорідненість поглядів Р. Патнама та Алексіса де Токвіля, який ще у XIX ст. підкреслив вирішальне значення асоціацій вільних об'єднань в Америці для розвитку демократії. Об'єднання такого типу сприяли виникненню відчуття спільності, взаємопідтримки та ставали основою для зміцнення всього суспільства. Тут варто зауважити, що в Україні до часу панування всім відомих ідеологій теж існували суспільні об'єднання, які іменувались громадами і служили виключно для встановлення спільного блага усіх, хто проживав у районах, що належали до її юрисдикції. Українські громади виконували усі ті функції та володіли усіма тими ознаками, що і об'єднання досліджувані Р. Патнемом у Італії чи А. Де Токвілем у США. Проте, на жаль, тема ролі громад у розвитку та становленні українського громадянського суспільства і досі залишається мало розробленою та не дослідженою.

Висновки та перспективи таких досліджень відкрили б новий пласт не лише у історії України, але й внесли б значний внесок у розвиток філософсько-політичного потенціалу України.

Д. В. Щеглова, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
ellerden@gmail.com

НАЦИОНАЛЬНЫЙ БРЕНДИНГ

Национальный брендинг (national branding) является относительно новым явлением в политике, оно, прежде всего, направлено на изменение и формирование более позитивного имиджа страны на международном поле, т. е. фактически представляет собой стратегию позиционирования страны за рубежом, построение хорошей репутации. Национальная репутация влияет и на туристическую привлекательность, и на инвестиционный климат, и на оценку политических решений, проводимых как внутри страны, так и за ее пределами. Автор концепции национального брендинга, независимый советник по международной политике при Британском правительстве Саймон Анхольт отмечал: "Единственное правительство, которое может позволить себе игнорировать влияние собственной национальной репутации, – то, которое не заинтересовано в участии в мировом сообществе и не желает получить выгоду для своих экономики, культуры или граждан от богатых возможностей, предлагаемых остальным миром" [Анхольт С. Why Nation Branding Does Not Exist (Почему не существует брендинга наций)].

Создание бренда страны отличается от создания бренда товара или компании, что не позволяет использовать привычные маркетинговые ходы. Мы приведем лишь несколько причин, во-первых, страна представляет собой сложную гетеротопию (в терминах Мишеля Фуко) – это многослойное географическое пространство, объективно существую-

щее и совпадающее с границами государства. Каждый слой этого пространства является репрезентацией имажинативного оттиска реальной территории в национальном сознании (будь то нация, живущая на данной территории, либо любая другая нация). Во-вторых, целью маркетинговых коммуникаций при создании коммерческого бренда является продажа товара или услуги, при создании бренда страны целью является продажа национального образа, изменение сложившегося общественного мнения о территории. В-третьих, страна не является гомогенной системой и состоит из разных регионов, и что более важно разных граждан.

Несмотря на то, что главным до сих пор остается брендование городов или регионов, так называемый *place branding*, все больше стран понимают необходимость создания бренда нации. Правительства Швейцарии, Дании, Тайланда и других стран не скупятся вкладывать бюджетные деньги в создание и поддержание своего имиджа, не так давно Беларусь обратилась в Институт государственных идеологий (Великобритания) для создания бренда страны.

Национальное брендование тесно связано с понятием стереотипизации, где стереотип, по сути, и представляет собой международное общественное мнение, которое выхолащивает, упрощает, мифологизирует, оперирует неточными и устаревшими сведениями, и сводит культуру, историю, общественный уклад страны к слогану. В каком-то случае слоган может быть "UK OK" (официальный логотип Великобритании) или "Incredible India" (официальный слоган Индии), что является примером удачного национального брендования, а в каком-то "Не позволяйте обаянию России себя обмануть" (реклама Transparency International о нарушениях в России), что является примером отсутствия брендования.

Национальный образ представляет собой синтез трех составляющих: субъективный образ страны (транслируется через национальную идентичность), объективный образ страны (складывается в сознании других участников коммуникации) и "идеальный" образ страны (так называемый "имидж страны", на его создание в сознании представителей других наций направлено и национальное брендование). И если национальная идентичность – это те представления о собственной нации, которые разделяет ее большинство, то национальный образ – это те представления о нации, которые разделяет большинство людей за ее пределами, т. е. к ней не принадлежащих.

Н. С. Щербина, студ., КНУТШ, Київ
NS_S15@bigmir.net

ЯВИЩЕ МЕЙНСТРІМУ ЯК РЕЗУЛЬТАТ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Час початку глобалізаційних процесів досить спірний, але очевидно, що свого розквіту феномен глобалізації набуває у другій половині ХХ ст. Це не залишається без уваги науковців. Термін "глобалізація" ввів в обіг Теодор Левітт, написавши статтю "Глобалізація ринків" у 1983 році. Са-

ме завдяки йому цей термін став користуватися великою популярністю. Таке визначення глобалізації подане у словнику: "Глобалізація (Globalization) – процес, в ході якого світ перетворюється, як стверджується, в єдину глобальну систему. У сучасних дискусіях виділяються три виміри або прояви глобалізації: економічний, культурний і політичний. В економічному вимірі глобалізація являє собою експансію капіталізму і перетворення його в інтегровану світову економіку. Глобалізація культури, як стверджується, є результатом розвитку масового туризму, збільшеної міграції населення між товариствами, комерціалізації культурних продуктів і поширення по всьому світу ідеології споживачтва (ideology of consumerism), що призвело до заміни або доповнення більш локалізованих культур. Під глобалізацією в політичній сфері розуміється зростання міжнародних організацій, включаючи Світовий банк, Міжнародний валютний фонд і Світову організацію торгівлі, які регулюють процеси, що відбуваються у світовій економіці, і, таким чином, обмежують свободу націй-держав" [Аберкромбі Н., Хилл С, Тернер Б. С. Социологический словарь: <http://voluntary.ru/dictionary/874/word/globalizacija>]. Проблемами глобалізації займалися Т. Левітт, М. Маклюєн, У. Бек, Ж. Бодріяр, З. Бауман, М. Кастельс, І. М. Валлерстайн та ін.

З явищем глобалізації пов'язана поява явища, що отримало назву – "масова культура". У 40-х роках ХХ ст. виникає термін "масова культура", який постає протилежністю елітарної культури, чогось унікального. Термін з'явився у працях М. Хоркхаймера та Д. Макдональда. Масова культура виникає під впливом приходу індустріального суспільства, вона орієнтована на більшість, масу. Вона охоплює музику, кіно, літературу, живопис, тобто всі прояви людської креативності. Проблемою масової культури та суспільства займалися К. Ясперс, О. Шпенглер, Ж. Бодріяр, П. А. Сорокін та ін.

У цих тезах ми намагаємося показати значення мейнстріму для глобального суспільства. Мейнстрім (mainstream), як складова масової культури у сучасному суспільстві, постає, з одного боку, як мета культурної діяльності людини (дуже часто з прагматичних причин), а з іншого – як дещо негативне, чого намагаються уникнути, проте, саме воно, у свою чергу, дає поштовх створенню чогось нового, наприклад, поява андеграунду.

Масова культура пов'язана з масовим суспільством, яке наразі досліджують та критикують М. Хардт та А. Негрі. Свою позицію вони зосередили на політичній ролі масового суспільства. Маса не зберігає творчі характеристики суб'єкта. "Немає сумніву, що маси включають в себе різні види і роди, але в дійсності не можна сказати, що маси складаються з різних соціальних суб'єктів. Сутність маси в нерозрізненості: всі риси різноманітності занурені в масу і приховані в її товщі" [Хардт М., Негрі А. Множество: война и демократия в эпоху империи / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М., 2006. – С. 5]. Для протиставлення масі вони вводять поняття "multitude" та "singularity". Це вороги Імперії, яка наразі є панівною. Для Імперії головною метою є капітал. Але в майбутньому ми повинні позбутися капіталу. Хардт і Негрі пропонують

боротьбу з капіталом через Інтернет. На перше місце має вийти "виробництво" людини, а не товарів. Основна ідея – ідея боротьби Множинного ("multitude") з Єдиним, тобто владою.

Масова культура як характерна риса глобалізації породила явище мейнстріму (з англ. - основна течія). Мейнстрім характерний для всіх областей людської діяльності. Це напрямок, який є найпопулярнішим у певній галузі, чи то наука, музика, література тощо. Саме поняття мейнстріму виникло у США на початку ХХ ст. Традиційно мейнстрім асоціюється з такими країнами як США, Великобританія, Німеччина, тому що саме вони є культурними центрами світу. Вони стали місцем народження поп-музики, року та інших стилів.

Але не лише явище мейнстріму виникає завдяки глобалізації. З'являється також андеграунд як опозиція мейнстріму. "Андеграунд або андерграунд (від англ. *Underground* – підпілля) – це поняття, що виникло в США і символізує "підпільну" культуру як складову частину так званої контркультури, яка протиставила себе обмеженням і умовностям сучасного суспільства. Типова тематика американського андерграунду – сексуальна революція і проблеми маргінальних соціальних груп. В СРСР поняття андерграунду стало позначенням співтовариств, що представляли неофіційне, не визнане владою мистецтво, літературу, музику і т. д." [Аполлон. Изобразительное и декоративное искусство. Архитектура: Терминологический словарь. – М., 1997: <http://www.insai.ru/slovar/andegraund>]. Найбільшої популярності андеграунд досяг у сфері музики та кіно. Як не дивно, саме з андерграундових гуртів виникають стилі, які наразі є найпопулярнішими. У Великобританії та США виникають такі стилі у музиці як: *панк, альтернатива, треш-метал, хардкор, дет-метал, реп*. У мистецтві виникає такий жанр як *графіті*, або вуличне мистецтво, у кіно – *арт-хауз*. У сучасному світі саме ці стилі стають найпопулярнішими, мейнстрімовими, що, на мою думку, є парадоксальним поєднанням двох протилежностей в одному напрямку. Щодо СРСР, то у середині 1950-х – наприкінці 1980-х "художня опозиція" була представлена діяльністю таких груп, як "*Ліанозовська*" (Е. Кропивницький, В. Немухін та ін), студія Е. Белютіна, "*Стрітенський бульвар*" (І. Кабаков, Е. Невідомий, Ю. Состер та ін), "*Рух*" (Л. Нусберг, Ф. Інфанте та ін.). Для України 60-х років був притаманний дисидентський рух, учасники якого виступали за вільний розвиток української мови та культури, реалізацію прав українського народу на власну державність. Українські дисиденти були дуже різноманітні у своїх поглядах та цілях. Представниками дисидентського руху в Україні були Л. Костенко, В. Симоненко, І. Драч, Ю. Шелест, В. Стус та ін.

Отже, на нашу думку, мейнстрім дійсно є продуктом глобалізації, адже саме завдяки появі транснаціональних корпорацій, телебачення, ЗМІ людина має змогу інтегрувати у культуру інших країн. Варто згадати, що для сучасної молоді характерним є бажання бути приналежними до культури таких країн як США та Великобританія, а особливо це стосується таких міст як Лондон та Нью-Йорк. Люди у всьому світі використовують

символіку цих країн, фільми їх виробництва є найвідомішими. Мейнстім також характерний для постіндустріального суспільства, яке поєднує глобальне та локальне, тому і андеграунд, який виник як протиставлення мейнстіму, на певному етапі свого розвитку стає цим самим мейнстрімом, діалектично поєднуючи у собі протилежності.

Е. А. Юрченко, асист., НТУ, Київ
traditionns@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНІ ПОГЛЯДИ ХАНСА-ХЕРМАНА ХОППЕ

Ханс –Херман Хоппе один з провідних діячів сучасного покоління австрійської економічної школи. Але особливістю його творчості є те, що відштовхуючись від австрійської економічної теорії він розробляє широку філософську та політологічну проблематику. Він має репутацію достатньо радикального інтелектуала, прихильника так званого анархо-капіталізму. Цікавою стороною його творчості є його філософсько-історичні погляди. Вони характеризуються оригінальністю, анти-прогресизмом та своєрідним "анти-історизмом"

"Історія – послідовність подій, що розгортаються в часі, – сліпа. Вона не пояснює причин і наслідків. Ми погодимося, що феодальна Європа була бідною, монархічна Європа була багатшою, і демократична Європа поки ще багатшими, чи що Америка дев'янадцятого століття з низькими податками і нечисленними правилами і нормами була бідною, в той час як сучасна Америка з високими податками і всілякими положеннями багата. Але чи була Європа бідна через феодалізму і почала багатіти по причині переходу до монархії і демократії? Або Європа багатіла всупереч монархії і демократії? Або ці явища не взаємопов'язані?" [Хоппе Ханс–Германн. Демократія – низвергнутий Бог: <http://libertynews.ru/node/978>].

Ця цитата чудово ілюструє критичне ставлення Хоппе до ідеї прогресу. Він вважає, що поява держави була регресивним явищем в принципі. А перехід до демократичної держави завершив процес деградації. Тобто, на думку Хоппе спочатку існував "природний порядок" заснований на домінації природних еліт, органічних спільнотах та відсутності держави з її монополією на виконання владних функцій. Потім виникла держава, що стало кроком до деградації. В європейському контексті держава спочатку була феодальною і зберігала чимало позитивних ознак "природного порядку". Потім їй на місце прийшла монархічно-абсолютистська держава. Це вже було на багато гірше: контроль держави зріс, а вплив природних еліт зменшився. Але плюси монархії багато в чому компенсували недоліки абсолютистського етатизму. Потім прийшла доба демократії яка увібрала в себе максимум негативних рис і зараз наближається до свого катастрофічного, на думку Хоппе, завершення.

Доба європейського феодалізму уявляється як максимально наближена до ідеалу але вже не ідеальна. Для Хоппе ця доба це період існування держави, отже не ідеальний, але такий коли природна еліта ще

зберігає свою могутність, а соціальний порядок характеризується надзвичайно низьким рівнем етатизму.

Доба абсолютизму сприймається як період збочення і занепаду традиційного суспільства. Аристократія занепадає, люди відходять від сакрального, королі залишаються, по суті, основним зв'язком з традиційним порядком але в оточені бюрократії та буржуазії.

Для Хоппе доба абсолютизму прелюдія до доби демократії. Фактично це руйнація останніх залишків "природного порядку" та триумф ненависного йому етатизму.

Потім настає катастрофа. Народжується модерний анти традиційний світ. Для Хоппе це перемога егалітаризму та, стрімко еволюціуючої в бік тоталітаризму, держави.

Наступною фазою повинно стати катастрофічне завершення сучасної доби, яке може відкрити перспективу для повернення первісного порядку. Ханс-Херман Хоппе як завжди є раціоналістичним і не чужим оптимізму: "Ситуація здається безнадійною. Але вона не є такою. По-перше, необхідно зрозуміти, що такий стан речей не може тривати вічно. Епоха демократії не може бути "кінцем історії", як в тому нас намагається запевнити неоконсерватизм. Причому, із суто економічних причин.

Однак, однієї кризи недостатньо, потрібні ще правильні ідеї, а також люди, здатні їх сприйняти і застосувати в той момент, коли з'явиться відповідна можливість.

Катастрофа неминуха тільки до тих пір, поки світ перебуває у владі помилкових ідей. З іншого боку, як тільки правильні ідеї приймаються людьми і починають переважати у впливі на їх думки (а ідеї можуть замінити одна одну, в принципі, миттєво), загроза катастрофи зникає назавжди [Хоппе Ханс-Германн. Естественные элиты, интеллектуалы и государство: <http://libertynews.ru/node/282>].

Ю. С. Юшкевич, асп., ПДПУ ім. К. Д. Ушинського, Одеса
gjs@list.ru

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОЇ БЕЗПЕКИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Система морально-етичних цінностей, що є пріоритетною для будь-якого суспільства, обумовлює його сьогодення та детермінує подальший розвиток. У своїй сукупності вони утворюють етичну культуру особистості, яка є історично конкретною і соціально обумовленою мірою опанування людиною етичних максимумів і практичного втілення їх в різних сферах діяльності і поведінки. Руйнування сталої системи морально-етичних цінностей призводить до втрати морального здоров'я нації та духовної безпеки, яка є системою тих умов, що дозволяють культурі і суспільству зберігати свої життєво важливі параметри у межах історично усталеної норми. Їх вихід за рамки норми під впливом різного роду чинників веде до дезорганізації та національної катастрофи, тобто роз-

паду суспільства як цілісної системи у зв'язку з руйнуванням духовних підстав, що структурують його [Залесоцкий А. С. Гуманитарное образование и проблемы духовной безопасности // Педагогика. – 2002. – № 2. – С. 4]. Сучасний український соціум характеризується засиллям імморалізму та ціннісним вакуумом, що поступово руйнує духовні підвалини нашого співжиття, ставлячи під загрозу його подальше існування.

Вибір між такими вищими цінностями як добро та зло визначає спрямованість окремої особистості та розвиток суспільства в цілому. Внаслідок глобалізаційних процесів відбувається безконтрольне запозичення стереотипів життя, притаманних західному суспільству, що веде до занепаду української національної системи цінностей, заміною її псевдоцінностями та симулякрами. Духовна безпека нації залежить від здатності зберігати та транслювати свою культурну самобутність. Найбільшою мірою це може бути ефективно забезпечено вході освітянського процесу. Саме розвиток освіти, зокрема гуманітарної, є запорукою збереження духовних традицій українського суспільства. Вона є найважливішим соціальним інститутом, що транслює морально-етичні цінності, норми, ідеали, відтворює національно-культурний світ. Гуманітарна освіта відповідає за культурне наслідування та духовний розвиток людини, як цілісної особистості в її екзистенційній та онтологічній повноті [Зеркалов Д. В. Духовная безопасность : монография. – К., 2012. – С. 181].

Останніми десятиріччями, на жаль, спостерігається тривожна тенденція до механічного сприйняття як зразка для наслідування західних моделей розвитку, що стосується, зокрема, і освітянських технологій. Але, це веде у кінцевому підсумку лише до еклектичного поєднання концепцій різних національних шкіл. Як показує досвід, не можна застосовувати до вітчизняної освіти підходи, розроблені в Японії, США або Англії, адже вони не відповідають особливостям українського суспільства: "... українці потребують своєї оригінальної – національної – "моделі" соціально-економічного, політичного і т. п. розвитку, яка б відповідала українському національному характерові" [Бичко І. Українська ментальність і проблеми гуманітаризації національної вищої освіти // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – С. 63]. Необхідно згадати, що західна система освіти, перш за все, спрямована на трансляцію максимального обсягу знань і засвоєння технологій, вона є раціоналістично та технократично орієнтованою. Що стосується української освіти, то вона завжди характеризувалася гуманітарною спрямованістю. Так, у Києво-Могилянській академії чотири роки навчання становила загальноосвітня підготовка (граматика, арифметика, геометрія, музика), рік – риторика і поетика, чотири роки – філософія і, нарешті, останні чотири роки – теологія. Інструментально-прагматична природа західної системи освіти значною мірою знецінює духовно-моральну складову освітянського процесу.

Головним завданням освіти є формування органічної і цілісної особистості. Раціоналістично ж спрямована система освіти не здатна сформувати таку всебічно розвинену, високоморальну, сповнену духовності

людину. Лише на вищих рівнях духовного пізнання можливий синтез антиномій, але джерелом цього нового знання вже є не розум, а серце. Лише серцем можливо охопити усю сукупність безмежного буття. Саме для української нації характерна орієнтація на сприйняття навколишнього світу через серце, звернення людини до природи, поєднання з нею. Ця особливість українського духовного складу знайшла яскравий вираз у царині філософії, яка "на рефлексивному рівні виражає найістотніші ментальні ознаки нації, внаслідок чого дослідження своєрідності філософського поступу того чи іншого народу дає змогу виявити і його "душу", що характеризується кордоцентризмом, тобто перевагою духовного над раціональним і отримала назву – "філософія серця" [Старовойт І. С. Збіг і своєрідності західноєвропейської та української ментальностей: філософсько-історичний аналіз. – Тернопіль, 1997. – С. 152]. Саме перевага емоційної, духовної компоненти нашого національного характеру орієнтує дії представників українського етносу не на перетворення навколишнього світу заради своїх потреб, а на власне самопізнання та самовдосконалення – на відміну від західного раціоналізму, який призводить до прагматичного, утилітарного, споживацького, технократичного ставлення до навколишнього світу.

Таким чином, для того щоб мобілізувати духовні ресурси української нації, протидіяти згасанню її творчого потенціалу та засиллю техніко-економічного і утилітарного у житті українського суспільства, необхідно здійснювати гуманітаризацію освітнього простору, зберігаючи національно-духовні традиції.

В. Л. Якубіна, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
valentina.jakubina@gmail.com

СПІЛЬНОСВІТ БІОПОЛІТИЧНОГО ПРОЕКТУ *MULTITUDE*: ДЕЗОРГАНІЗОВАНИЙ ПОРЯДОК ЧИ ХАОТИЧНА ОРГАНІЗОВАНІСТЬ?

У нашому виступі пропонуємо звернутись до сучасного гіпотетичного проекту М. Хардта та А. Негрі (Michael Hardt & Antonio Negri), щодо масової (глобально-локальної) спільності – *multitude*. Нагадаємо, що ця спільність не еквівалентна масі в її класичному розумінні, і не тотожна певному класу (наприклад, пролетаріату), а ще не можна її ідентифікувати й з народом. Хоча, наприклад, маємо зазначити, що Ж.-Л. Нансі (*Nancy Jean-Luc*), "у діалозі" з яким ми й будемо аналізувати згадану тут спільність, вважає поняття "народу" таким, яке ще зарано відкидати, напрочуд живим та перспективним.

Multitude є активним соціальним суб'єктом, "який діє на основі того, що пов'язує особистості в єдине ціле; *multitude* – це внутрішньо мультиобразний, складний соціальний суб'єкт, устрій та діяльність якого базується не на ідентичності або єдності (тим більш, не на відсутності відмін-

ностей), а на тому, що в ньому (тобто, в суб'єкті: уточнення наше – Я. В.) є спільного" [Множество: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – М., 2006. – С. 130].

Отже, ми обов'язково повинні звернути увагу на той момент, що *multitude* може бути сформованою лише там, де виникає спільне – взаємодії, комунікації, нові форми творчо-інтелектуальної діяльності. *Multitude* організовує сама себе, вона є самоорганізованим утворенням з різнорідних елементів – на основі спільного твориться спільність. На нашу думку, ідея спільного, як об'єднуючої сутності, концептуально подібна до веберівського "духу протестантизму" (хоча, звісно, будь які аналогії не можуть вважатись вичерпними, бо страждають на недосконалість), тому цілком прийнятно говорити про "дух спільності", який творить спільність як суб'єкт комунікації та творчої діяльності [наприклад, див.: *Frassinelli P. P.* Biopolitical production, the common, and a happy ending: on Michael Hardt and Antonio Negri's Commonwealth // *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*. – 2011. – P. 119–131].

Цей "дух спільності" виникає завдяки комунікативній взаємодії між *singularities*, які неподібні одна до одної, тобто, спільність виступає як певне поля для утворення смислів, які здатні об'єднувати між собою (і, звісно, слугують індикатором належності до спільності, тому – іншою їх функцією, не менш важливо, є від'єднання членів не-спільності). На нашу думку, в цій комунікації між її учасниками відбувається пошук не компромісних рішень, а консенсусу, як спільного поля віднайдених смислів. "Дух спільності" виступає "паролем" для входження до спільності як об'єднання ексклюзивних багатоманітностей. Цей "пароль" – не спільна ідентичність (яка притаманна, наприклад, народів держави-території доби Модерну), а сконструйовані смисли, які виступають об'єднуючим чинником за певних умов та "викликів" політики та історії [докладніше про ці нюанси див. нашу статтю: *Якубіна В. Л.* Трансформаційна сутність біополітичного виробництва як концепт постмодерного неомарксизму, або *praxis* від *Zoë* до *Bios* // *Гілея: науковий вісник* : зб. наук. пр. – К., 2012. – Вип. 64. – С. 297–302].

Ідея щодо спільності як об'єднуючого духу, викликає багато суперечностей. Звернемось тут до Ж.-Л. Нансі, який, як ми зазначили, віддає перевагу поняттю "народ" (*peuple*) порівняно з поняттям *multitude*. Наведемо, в підтвердження цієї тези, уривки з його інтерв'ю, які ми використовували у нашій статті: "Здається, альтерглобалісти використовують поняття множинності з метою відійти від ідеї народу як закритої ідентичності. Отож, я вбачаю в цьому жесті три ускладнення:

По-перше, рух альтерглобалістів виступає від імені певного числа меншин, які ідентифікують себе як спільноти, якщо не народи, натомість поняття множинностей розпорошує все і вся на сингулярності.

По-друге, можна запитати, чи це розпорошення множинностей не є прямим наслідком дикої капіталістичної глобалізації, якому протистоїть рух альтерглобалістів?

Нарешті, впадає в око вагома неоднозначність в цьому слові: воно помножує індивідів чи невеликі групи, але не в сенсі примноження, скажімо, зростання сили, а полишає відчуття якогось блукання" [Якубіна В. Л. Футурологічна "чорна скринька" соціального – інтерактивні спільності, глобальна демократія та космополітична Співдружність // Гум. студії : зб. наук. пр. – К., 2012. – Вип. 15. – С. 208–215].

Далі Ж.-Л. Нансі доволі іронічно висловлюється щодо демократії та свобод, як перспектив нової цивілізації, апелюючи до того, що концепт демократії – урядування силами народу – стосується процесу ідентифікації, який не є, і не може бути ідентифікацією з якою-небудь сутністю. Тож, чи можливо для множинності сказати – "ми"? Вже без іронії, можна відреагувати на такі закиди: звісно *multitude* можуть сказати: "Ми", але це буде "Ми" такого типу, що навряд чи "примеркнуть кордони" між багатьма "Я", з яких воно утворюється! Вважаємо, що поділ між Я-ідентичністю та Ми-ідентичностями (себто, ідентифікаціями), в ситуації щодо *multitude*, залишатиметься доволі чітким [висновок зроблено на базі дотичної до теми роботи: Елиас Н. Общество индивидов. – М., 2001. – С. 291]. Хоча з упевненістю констатуємо, що Ми-Я-ідентичності (як ідентифікації) займають не останнє місце у формуванні нової позакласово-позанаціональної спільності *multitude*. Відтак, у футурологічній концепції М. Хардта та А. Негрі очевидно зникає необхідність у традиційній концептуальній парі – ідентичність та особистість, адже, ці поняття не дають адекватного розуміння контексту *multitude*: "[...] антропологія якої є антропологією одиничного та загального одночасно" [Множество: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – С. 163].

Наостанок зазначимо, що доцільним моментом в концепції М. Хардта та А. Негрі, на нашу думку, є відмова від пошуку елементів єдності в спільнотах (тобто, інституційно-детермінованих утвореннях) й акцентування уваги на спільному та спільностях: якщо соціальні інституції (які були альтернативою індивіду в традиційній марксистській концепції) надають мінімум простору для свободи особистості, то об'єднання на основі спільного є добровільним й ніяк не пов'язане з нав'язуванням *multitude* єдиних стандартів (як, наприклад, у спільності, яка обмежена як інституціонально так й через групову ідентичність), які можуть "знесилити" унікальність кожної окремо взятої *singularity*. В. Іноземцев, наприклад, пов'язує цей момент концепції М. Хардта та А. Негрі з К. Марксом (раннього періоду), який надавав перевагу поняттю "форма спілкування" (*Verkehrsform*) над поняттям "виробничі відносини" [Там же. – С. XX]: адже, М. Хардт та А. Негрі пов'язують вихід за межі протиріч сучасного гіпертекстуалізованого світу із появою інтерактивних форм спротиву, комунікації та взаєморозуміння [див.: Negri A. *Trilogy of Resistance*. – Minneapolis, 2011].

Підсекція
"ІДЕОЛОГІЯ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ"

Ю. О. Азарова, канд. филос. наук, доц.,
ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харьков

НАСТУПИЛ ЛИ КОНЕЦ ИСТОРИИ, ИДЕОЛОГИИ, ПОЛИТИКИ?
ДЕРРИДА *VERSUS* ФУКУЯМА

Американский политолог Френсис Фукуяма стал широко известен в интеллектуальных кругах после публикации книги "Конец истории и последний человек" (1992). Главный тезис книги, состоящий в том, что *распространение либеральной демократии свидетельствует о конечной точке социокультурной эволюции человечества*, получил не только большой резонанс, но и стал предметом острой дискуссии.

Хотя концепция Фукуямы имеет значительный успех в средствах массовой информации, многие профессиональные философы и политологи подвергают ее серьезной критике. Перри Андерсон, Джеймс Феллоуз, Клеменс Фридрих не только оспаривают тезис Фукуямы, но и доказывают его нерелевантность современной ситуации.

Среди тех, кто считает, что "конец истории" пока не наступил, полное и развернутое обоснование своей позиции предлагает французский мыслитель Жак Деррида. В своей книге "Призраки Маркса" (1993) Деррида опровергает аргументы Фукуямы и демонстрирует противоречивость его теории.

Полемизируя с Фукуямой, Деррида ставит три ключевых вопроса: 1) состоялся ли "конец истории", а вместе с ним, – "конец религиозных, политических, национальных конфликтов"?; 2) очевиден ли "крах идеологии" и победа "нового мышления"?; 3) обрело ли человечество "идеальную модель общества"?

Анализируя политическую ситуацию 1990^х годов, Фукуяма утверждает, что крах социализма в странах Восточной Европы и распад СССР иллюстрируют несостоятельность марксизма и свидетельствуют о том, что либеральная демократия и капиталистический рынок – единственно возможная, самая прочная и наиболее универсальная форма организации жизни общества.

По мнению Фукуямы, вместе с триумфом капитализма, свободным рынком и либеральной демократией "западного типа", человечество, наконец, находит "идеальную модель общества", достигая *вершины своего исторического прогресса*. Эта вершина также знаменует *конец идеологий*, прежде боровшихся за политическое и социальное господство, и, соответственно, *конец противоборства систем*, – т. е. *разрешение всех политических, социальных и экономических конфликтов*.

Таким образом, для Фукуямы "конец истории" – это не смерть или прекращение каких-либо событий. "Конец истории" – это предельная

точка развития человечества, когда индивидуальное существование личности и общественное бытие достигают своей совершенной и непревзойденной формы.

Исследуя концепцию Фукуямы, Деррида обнаруживает в ней множество слабых и уязвимых мест.

Во-первых, преждевременность оптимистических констатаций.

Объявляя, что "история человечества закончится тем, что приведет подавляющую часть человечества к либеральной демократии" [*Fukuyama F. The End of History and Last Man. – New York, 1992. – P. 13*], Фукуяма, конечно, не игнорирует "эмпирические неудачи". Однако, по его мнению, "их накопление не противоречит идеальной направленности". Деррида, напротив, полагает, что именно "такая эмпиричность, которая носит всеобъемлющий, катастрофический, мировой масштаб" ставит под вопрос анонс Фукуямы.

"Даже если мы, – пишет Деррида, – согласимся с абстрактным разделением на эмпирическую реальность и идеальную конечную цель, то совершенно непонятно, как эта абсолютная направленность, этот антиисторический *telos* истории воплощается в наши дни" [*Деррида Ж. Призраки Маркса. – М., 2006. – С. 87*]. Фиксируя многочисленные конфликты, сотрясающие сегодня мир, мы увидим, что "ни США, ни Европейское сообщество, пока не достигли стадии совершенного, универсального государства или либеральной демократии" [Там же. – С. 95].

Кроме того, если, согласно Фукуяме, "послевоенная Америка и члены Европейского сообщества представляют собой ... универсальное государство" [*Fukuyama F. The End of History and Last Man. – P. 237*], в котором "преобладает свободный рынок" и "стабильно работают правовые соглашения, обеспечивающие интерес сторон", то, – ставит вопрос Деррида, – "как игнорировать экономическую войну, бушующую сегодня и между двумя этими силами, и внутри европейского сообщества? Как пренебречь конфликтами в ГАТТ и всем тем, что связано с ними ... не говоря уже о пауперизации и жестокости внешнего долга?" [*Деррида Ж. Призраки Маркса. – С. 95*].

Аналогичное замечание относится и к другим аспектам жизни общества. "Нужно ли, – продолжает Деррида, – напоминать еще ... о войнах национальных меньшинств, о разгуле расизма и ксенофобии, об этнических столкновениях, культурных и религиозных конфликтах, раздирающих сегодня так называемую демократическую Европу и мир?" [Там же. – С. 120]. Поскольку в этом нужды нет, то описанная Фукуямой "эйфория формальной и законнической риторики ... походит на вопиющее лицемерие" [Там же].

Во-вторых, Фукуяма часто смешивает идеал, как организующий принцип, направляющий развитие, и действительность, как фактическое наличие политических институтов.

"В зависимости от того, насколько это служит обоснованию его тезиса, Фукуяма определяет либеральную демократию то как реальность, то как идеал" [Там же. – С. 94]. Выдавая политически возможное за по-

литически достигнутое, он беспорядочно колеблется между двумя абсолютно несовместимыми способами рассуждения.

"Будучи вынужденным признать бесчисленные гуманитарные катастрофы ... Фукуяма напоминает, что он говорит только в плане принципов. Поэтому он заявляет, что хотел бы ограничиться лишь определением *идеала* либеральной демократии <...> Однако на самом деле Фукуяма рассматривает этот *идеал* как событие" [Там же. – С. 95–96, 98].

Фукуяма полагает, что демократия и права человека – не просто идеалы, по которым необходимо сверять социальную и политическую действительность, а нечто уже происходящее, воплощенное в либералистских государствах. Наличное Фукуяма превращает в идеал, который реализовался, осуществился, приобрел *status quo*.

Следуя данной логике, Фукуяма не только перескакивает с одного способа рассуждения на другой. Он также определяет идеал "одновременно и *конечным*, и *бесконечным*: бесконечным, т. к. он отличается от всякой конкретной эмпирической реальности и остается долгосрочной тенденцией, и тем не менее, конечным, т. к. он уже осуществлен в качестве идеала и история отныне завершена" [Там же. – С. 98]. Это приводит к тому, что Фукуяма дополнительно смешивает историческую эмпиричность и телеологическую трансцендентальность, опрометчиво поступая как в отношении теории, так и праксиса.

"Итак, – резюмирует свои замечания Деррида, – излагаемая Фукуямой *конструкция* представляется нам несостоятельной" [Там же]. Фукуяма дает наивное толкование исторических, социальных и политических процессов, а также тривиализирует их телеологический контекст.

Ошибка Фукуямы проявляется не только в том, что "*с одной стороны*, евангелие политико-экономического либерализма нуждается в событии благой вести (смерть марксизма и претворение в жизнь государств либеральной демократии), а *с другой стороны*, действительность, история и множество других обстоятельств, носящих эмпирический характер, противоречат этому пришествию" [Там же].

Промах Фукуямы очевиден и в экспликационной схеме его концепции. Фукуяма – подчеркивает Деррида, – "проделявает фокус, похожий на жульничество: *с одной стороны*, он *принимает логику эмпирического события* там, где он в ней нуждается, когда речь идет о констатации наконец-то свершившегося поражения марксистских государств и всего того, что преграждает путь к Земле обетованной экономических и политических либерализмов, а *с другой стороны*, во имя надысторического и естественного идеала он *отвергает эту логику эмпирического события*, приостанавливает ее" [Там же. – С. 101]. В результате постулаты Фукуямы рассыпаются под грузом собственных нестыковок.

Однако, каков же смысл парадоксальной риторики Фукуямы? Здесь, по мнению Деррида, присутствует четыре основных момента:

1. Традиционный европоцентристский (колониальный) дискурс.

Настойчивость, с которой Фукуяма для оправдания своей позиции, указывает на крах социалистических государств, создает впечатление,

что "европейский союз формируется одолеваемый менией исключения, непрятия и вытеснения" [Там же. – С. 92]. Если у соседа рухнул дом, отсюда рано делать вывод о прочности собственного дома. Заключая же так, Фукуяма поступает очень самонадеянно.

2. Неспособность совладать с амбивалентной ситуацией.

Если идея Маркса о бесклассовом обществе является утопией, то идея Фукуямы о конце истории в либерально-демократическом обществе оказывается простым переворачиванием телеологической парадигмы. Фукуяма не решает проблему, а лишь переворачивает полюса оппозиции.

3. Отсутствие теоретической альтернативы.

Концепция Фукуямы воспроизводит старую спекулятивную модель системных противоположностей, которая расчленяет политическую реальность на "высший" и "низший" уровни, давая полномочие одному на "воспитание" и "наставление" другого. Поэтому даже если, – как думает Фукуяма, – отныне противоположность идеологических систем преодолена, то тотальное и телеологическое мышление – нет.

4. Поверхностное отношение к логике использования его проекта в СМИ.

Модель Фукуямы, широко растиражированная в СМИ, показывает, что Запад использует политические преобразования на Востоке для того, чтобы освободить себя от проверки своих идеалов. Прогноз Фукуямы, который содержит явный элемент самоуспокоения, ограничивает дальнейшее совершенствование демократии, препятствуя ее подготовке к тому вызову, на который демократии предстоит ответить в будущем. Из сложной задачи демократия превращается в разменную монету, годную на любой торг.

Таким образом, дискутируя с Фукуямой, Деррида убедительно показывает, что поиск оптимального режима существования общества – это не вопрос торга между "западной" и "восточной" идеологией, а серьезное, детальное и тщательное изучение "ситуации на местах". Создание новой модели социума требует не только усилий научной мысли и строгих идей, но также взвешенных решений и ответственных действий.

Т. Г. Бабина, канд. філос. наук, доц.

ПРОЯВИ МЕНТАЛЬНИХ СТРУКТУР У КУЛЬТУРІ: ІНДИВІДУАЛЬНЕ ТА НАДІНДИВІДУАЛЬНЕ

Сьогодні відбуваються глобальні зміни планетарного суспільства в цілому. В цьому контексті Україна, як молода незалежна держава, зіткнулася з труднощами, без подолання яких важко уявити повноцінний процес трансформації українського суспільства, його входження до соціально-економічного та історико-культурного простору сучасної європейської цивілізації.

Питання духовних основ єдності людства, місця і ролі національних культур в контексті всесвітньої цивілізації, розвиток новітнього планетарного мислення, як основи міжнародного спілкування і взаєморозуміння

в процесі світової глобалізації та інтеграції, стають предметом особливої уваги політиків і науковців.

Зрозуміти специфіку національної культури можна лише за допомогою досконалого аналізу її глибинного рівня – менталітету. Як серцевина "духу народу", менталітет формується під впливом економічних структур, традицій, морально-правових настанов суспільства, виступаючи одночасно найважливішою відтворюючою і рушійною силою основних тенденцій розвитку етнонаціональної спільноти, провідним фактором культурно-історичної динаміки.

Розвиваючись за специфічними закономірностями, менталітет в історичних реконструкціях виявляється, перш за все, як причина "відставання", як "чинник гальмування" процесів в соціокультурній та ідеолого-політичній сферах, оскільки він змінюється значно повільніше ніж матеріальна сфера та соціальні інститути. З іншого боку, ментальність є гарантом і базою історичних перетворень: політико-ідеологічні, економічні та ін. мотиви соціальної активності людей мають шанс на успіх лише за умови їх "резонансу" з ментальною аурую суспільства, в якому вони діють. Іншими словами, схоплені, раціонально оброблені, структуровані і систематизовані ідеї життєздатні лише на ментальному ґрунті.

Особливо підкреслимо, що суб'єктивний за своєю сутністю світ ментальності усвідомлюється і раціоналізується особою тільки "плямами". Він зв'язує високораціоналізовані форми суспільної свідомості з ірраціональним світом безсвідомих структур і неусвідомлених культурних кодів, визначаючи цілісність та безперервність людського життя. Природне та культурне, раціональне та емоційне, свідоме та несвідоме, індивідуальне ті суспільне перетинаються на рівні менталітету і розчиняються в його структурах. Проявом цих структур є сукупність екзистенціальних переживань людини (почуттів свободи, любові, надії, сумнівів, турботи, віри, провини та ін.), від яких залежить основний фон світовідчуття та емоційна забарвленість індивідуальної свідомості.

В зв'язку з викладеним вище актуалізуються питання про місце менталітету в духовній культурі; про співвідношення національної ментальності і менталітету особи; про структуру і зміст ментальної свідомості людини в контексті історико-культурних змін; про роль ментального простору в інтеграційних процесах тощо.

Культура є проявом ментальних структур, які просвічуються через загальнокультурні форми. Вона просякнута індивідуальними поривами, душевними одкровеннями, містичними закликами, які, в решті решт, і обумовлюють унікальність, особливість духовного життя певної етнонаціональної спільноти в той чи інший період історії.

Людина живе в суспільстві, за законами суспільства, але не втрачає своєї неповторності завдяки індивідуальній ментальній аурі. Тому будь-які "зовнішні" вимоги до особи (система суспільно визначених культурних цінностей, правові норми, узагальнені правила поведінки та ін.) будуть нею сприйняті як значущі за умови їх відповідності індивідуальній психо-емоційно-ментальній матриці.

Менталітет особи, що виражає її внутрішній самобутній світ, виступає важливим фактором усвідомлення окремішності, неповторності людини, збереження її індивідуальності. З іншого боку, менталітет нації, як специфічне надіндивідуальне утворення, що дає можливість особі відчувати себе причетною до певної спільноти, виконує об'єднуючу функцію, дозволяючи людині досить стабільно підтримувати суспільні зв'язки.

Особа залучається до світу і самоутверджується в ньому тільки завдяки культурним формам і механізмам освоєння дійсності. В свою чергу, ці форми стають також іманентними особі. Іншими словами, становлення менталітету особи не обмежується її власним досвідом, а відбувається в межах суспільно-історичного процесу, підкоряється одним й тим самим закономірностям, що і становлення людської культури в цілому.

Зважаючи на розбіжності між самосвідомістю персонального існування і природно складеною ментальністю виникає завдання досягнення адекватного буття особи в світі, єдності її сутності і існування.

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

ІДЕОЛОГІЧНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ

Система соціальної роботи подолала в своєму розвитку шлях від філантропічного підходу в підтримці соціально вразливих груп населення, що зародився в прадавні часи, до перетворення її на професійну діяльність. Соціальна робота як фах зародилася в індустріально розвинутих суспільствах на початку XX ст. Професіоналізація соціальної допомоги охоплює певні послідовні етапи. В процесі свого розвитку фахова діяльність соціальних працівників збагачувалась новими моделями практики і методами роботи, перебувала під впливом різних наукових та ідеологічних концепцій, які вагомо позначалися на змісті соціальної роботи [Малько А. Соціальна робота і соціальна педагогіка // Соціальна політика і соціальна робота. – 2000. – № 3, 4].

Соціальний працівник відіграє активну роль в плануванні, узгодженні дій різних систем соціальної допомоги населенню. Він справляє безпосередній вплив на особу чи групу людей. Це не стільки виховний, словесний, як діяльний процес, створення умов для розвитку особи чи системи, просування до наміченої мети з допомогою відповідних засобів і методів. Цей процес – взаємодія (інтеракція), тобто вплив на свідомість клієнта соціального працівника та інших факторів, його прихильне і правильне сприймання і відповідне реагування, ставлення до суб'єктів впливу, тобто зворотня дія, координування, коригування взаємних зусиль.

Джерелами впевненості соціального працівника у праві справляти такий вплив є його знання та досвід, поінформованість, узаконені повноваження, статус і репутація, харизматичні дані, особиста привабливість, благородство тощо. Вони набуваються у процесі навчання, самовиховання, життєвої практики. Фундаментальне значення мають знання і досвід, на них ґрунтується вміння впливати на інших людей. Багато важать, зокрема, здібності, навички інтерв'ювання, тактовного надання

підтримки, встановлення зворотного зв'язку, послідовність і наполегливість, терпеливість і витримка, самоконтроль, щира зацікавленість, спрямовані на досягнення змін у поведінці та стосунках між соціальним працівником і клієнтом.

Сукупність особистісних якостей втілюється у стилі поведінки соціального працівника і системі стосунків, які він формує. Деякі з них вільно почуваються в конфліктних ситуаціях, інші віддають перевагу співробітництву і взаємодопомозі колег. Одні вміють спілкуватися з балакучими клієнтами, другі швидше "знаходять мову" із небагатослівними й мовчазними. Одні більш чутливі до дітей, інші до людей похилого віку. Деякі витримують і агресивне ставлення, а дехто сприймає боляче найменшу недовіру до себе. Подібні приклади можна довго продовжувати. Та вони лише підтверджують одне: велику роль індивідуальних якостей соціального працівника у його професійній діяльності.

Отже, соціальна робота вимагає усвідомленого вибору, ґрунтовної підготовки і постійного вдосконалення спеціалістів у цій галузі. Сьогодні в Україні ми спостерігаємо неприємні тенденції. Це зменшення чисельності населення, збільшення кількості розлучень, а отже і проблемних сімей, сиріт, відбувається старіння населення, зубожіння, а тому поширюється жебрацтво, через неякісне медичне обслуговування зростає кількість неповноцінних дітей, інвалідів, широко розповсюджені захворювання на венеричні хвороби, у тому числі на СНІД, що зазвичай трапляється під час суспільних негараздів, зростає наркоманія і токсикоманія, злочинність.

На соціальну сферу та діяльність соціального працівника впливає ряд чинників. Чимало сучасних теоретиків, аналізуючи теперішній етап цивілізаційного розвитку людства, акцентує увагу на таких визначальних характеристиках сучасного суспільства як: тотальна дегуманізація, культивування егоцентризму, масовізація, міфологізація, симуляція тощо.

Під цей діагноз підпадають трансформаційні суспільства, які позбавлені ідеологічного імунітету. Затяжний перехідний період, який характерний для нашого суспільства, супроводжується, в першу чергу, руйнацією традиційних спільностей, статусів, усталених соціальних зв'язків, механізмів та інститутів, що в свою чергу формує у громадян почуття самотності, невизначеності й т. п. Не дивлячись на існування в політичних і наукових колах упереджене ставлення до ідеології як негативного явища, "пережитка", характерного для закритих, тоталітарних суспільств, ідеологія є "сукупністю взаємопов'язаних ідей, уявлень та переконань, призначених об'єднувати людей заради спільного життя та спільних дій" [Філософський енциклопедичний словник. — К., 2002. — С. 235]. З огляду на вищеперераховані доводи, цілком правомірним виявляється твердження ряду вітчизняних вчених щодо необхідності існування національно орієнтованої державної ідеології, яка завжди подавала цілісну картину світу, стимулювала і спрямовувала людську поведінку, інтегруючи при цьому дії громадян і суспільства, виступала організаційною формою суспільного буття. Тобто виступала ідейною основою практичної діяльності соціального суб'єкта в цілому та соціального працівника зокрема, дії якого на сьогодні є суспільно необхідними і нагальними.

**РЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ ЯК СКЛАДОВА СЕМІОСФЕРИ:
ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ**

Сьогодні символічний інструментарій став складовою семіосфери та все ширше використовується засобом масової культури, ідеології та політики, де іноді набуває найнесподіванішого змістовного наповнення. В цьому контексті значний методологічний потенціал міститься в концепті "семіосфера", який запропонований Ю. Лотманом. "Уявімо собі в якості єдиного світу, взятого в синхронному зрізі, зал музею, де в різних вітринах виставлені експонати різних епох, написи на відомих і невідомих мовах, інструкції з дешифрування, складені методистами пояснювальні тексти до виставки, схеми маршрутів екскурсій і правила поведінки відвідувачів, і уявімо все це як єдиний механізм... Ми отримаємо образ семіосфери" [Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст- семіосфера – история. – М., 1996. – С. 168]. За вихідну точку будь-якої семіотичної системи Ю. Лотман приймає не окремий знак (слово), а відношення мінімально двох знаків, що дозволило йому повному осмислити фундаментальні основи семіозису. Об'єктом аналізу виявляється не одинична модель, а семіотичний простір ("семіосфера"), всередині якого реалізуються комунікаційні процеси і виробляється нова інформація. Отже, в даному випадку культура є певним знаково-символічним простором існування людини як системи означень, завдяки яким тільки і можливе існування комунікації між людьми. Семіосфера – і результат, і умова розвитку культури. В ній можна виокремити декілька ознак. Перша – бінарність, яка реалізується як багатоманітність, при якій кожна із мов, що утворюється, розділяється на основі бінарного принципу. Друга ознака семіосфери – неоднорідність. Саме неоднорідність є підґрунтям інновацій, тим пусковим механізмом, який забезпечує динамічність процесів. Третя ознака – асиметричність, яка проявляється у відношенні: "центр – периферія", які забезпечують єдність структурованості та функціональності системи. Ці особливості семіосфери є методологічним підґрунтям будь-яких символічних систем, в тому числі й релігійних.

Символи тісно пов'язані з етнічними особливостями того чи іншого народу. Зазвичай "всі образи для своєї релігії давні українці мусили брати з природи... Найдавніші українські міфи були в геоморфичній і певно в зооморфній формі... В українській міфології ми бачимо давні форми побуту пастушого й патріархально-хліборобського" [Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу // Ескіз української міфології. – Вид. 2-ге. – К., 1993. – С. 4–5]. Часто ці образи набували статусу етнічних символів – ідентифікаційних, тобто розпізнавальних, ментальних особливостей певного народу. Глибинні корені таких символів сягають своїм корінням у тисячолітню історію народу, у її природне докільля, пропущене крізь призму світотворчого відношення саме цього конк-

ретного народу, саме цієї конкретної людини. Так, калина символізувала Різдво світу, а верба – це Перводерево – Чумацький шлях, тобто головну дорогу людини, дорогу з буття у вічність.

Релігійний символ як структуруючий принцип, за допомогою якого людина уможливлювала розуміннячасопростіру, вирішення екзистенційних проблем життя, конституює ментальні особливості людини, її життєві уподобання. Даний символ, з одного боку, синтезує, архетипічні нашарування, які склалися упродовж тисячоліть, а з іншого – засвідчує спосіб світовідчуття та світорозуміння. В. Кувичка зазначає, що "під релігійним символом ми розуміємо будь-який матеріально або ідеально проявлений об'єкт, що має власний зміст і одночасно репрезентує в узагальненій, нерозгорнутій формі якийсь інший зміст, котрий має сакральне значення і є предметом віри" [Кувичка С. О. Види релігійних символів // Грані. Філософія. – 2010. – № 4(72). – С. 82]. Загальновідомо, що у давньоруському язичництві Перун – божество грози і блискавок. Пізніше образ Перуна витісняється символом блискавки. Відтак релігійний символ вирізняється пластичністю, гнучкістю, динамічністю. Приміром, заборона в ісламі зображення людей, тварин тощо, сприяла тому, що саме колір стає одним з головних засобів вираження. Причому кольорова гама орнаментів, візерунків доволі вражаюче відображає уявлення мусульман про земне і небесне життя.

Загалом, у межах однієї релігійної традиції символ не змінює своє функціональне призначення. Проте він може набувати найрізноманітніших метаморфоз, попадаючи в простір іншої традиції чи іншої символічної системи. Найчастіше символічне значення відокремлюється від традиційного символу й, "вплітаючись" у канву нового змістовного поля, набуває різноманітних змістовних трансформацій. Так можуть утворюватися нові ідеологічні символи, які, стаючи основою ідеологем, конституюють семіосферу з ідеологічним "пофарбуванням".

І. В. Богдановський, канд. філос. наук, доц, докторант, КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЧНІ ПРОЕКТИ НЕТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД ЯК ПРОЯВ СВІТОГЛЯДНОЇ КРИЗИ

Релігійні пошуки активізуються в часи суспільних трансформацій, які загострюють в індивідів відчуття трагізму буття. Розвиток нетрадиційної релігійності став одним з своєрідних симптомів світоглядної кризи сучасного інформаційного суспільства. Прогрес раціональних форм освоєння світу лише посилює загальну нестабільність суспільства, а та, у свою чергу, породжує невпевненість людей в завтрашньому дні. За доби перехідних епох цивілізаційного розвитку в суспільстві виникають сприятливі умови для ідеологічних маніпуляцій масовою свідомістю, адже потреба індивідів в цілісній системі координат в умовах прогресуючої суспільної аномії є настільки великою, що вони легко перетворюються на жертви політичних, філософських або релігійних ірраціональ-

них доктрин. В умовах постійно зростаючого життєвого темпу багато жителів не лише нашої, але й інших країн бачать єдиний для себе вихід в пошуках містичних переживань. У цьому контексті актуальною є думка видатного західного соціолога ХХ ст. В. Парето, який розповсюдження спиритизму, окультизму і містичних вірувань пояснював загальним зростанням релігійності в кризові періоди розвитку суспільства. Ці кризи, у свою чергу, створюють сприятливий духовний клімат і для нетрадиційних релігій, які "отримують широкий резонанс і можуть розростатися до масових рухів" [Парето В. О применении социологических теорий // Социологические исследования. – 1996. – № 1. – С. 110].

Історія розвитку провідних релігій у ХХ ст. свідчить, що, як прогнози про їх неминуче та швидке відмирання, так і прогнози про повернення їхньої колишньої могутності виявилися глибоко помилковими. Традиційні релігії (насамперед християнство), починаючи з ХІХ ст., переживають кризу, що знайшла свій прояв, зокрема, у посиленні процесів секуляризації, зростанні популярності альтернативних світоглядних та ідеологічних систем (марксизму, позитивізму, ніцшеанства, фрейдизму та ін.), у занепаді моралі і т. ін. Проте тенденція до подальшої секуляризації усіх сфер суспільного життя на початку ХХІ століття (на відміну від двох попередніх), на наше переконання, стає все більш хиткою і в будь-який момент може змінитися на протилежну (про це, зокрема, свідчить поступова відмова від політики релігійно-культурної толерантності в сучасній Європі). Це є переконливим свідченням того, що релігії, якщо для них складаються сприятливі умови, спроможні швидко посилити свій вплив на суспільство.

Для того щоб не втратити свої позиції у світі релігійні організації проводять радикальні зміни, у своїй ідеології. Адже ззовні на релігії впливають дві найбільші сили: науково-технічний прогрес та глобалізація (яка проявляється, насамперед, в процесах уніфікації економічного, політичного і культурного життя). Зазначимо, що розвиток науки не витіснив релігію на узбіччя соціального життя, проте він сприяв глибоким змінам у релігійному світогляді. Лідери неорелігійних груп заробляють собі моральний авторитет критикою антигуманних способів використання наукових відкриттів. Наприклад, коли зростаючий вплив людства (часто негативний!) на навколишнє природне середовище породив цілу низку екологічних проблем, деякі ідеологічні лідери з середовища прихильників руху "Нью Ейдж" звинуватили християн у байдужості до природи, наголошуючи, що у християнському віровченні відсутній заклик до збереження життя, тоді як у світоглядних настановах індійських релігій одним з провідних є принцип ахімси (неспричинення шкоди живим істотам). Лідери неорелігійних громад прагнуть перебрати на себе функцію суспільної совісті, закликаючи до проведення соціальних реформ, з ціллю уникнення широкомасштабної екологічної катастрофи та подолання інших т. зв. глобальних проблем сучасності.

Більшість лідерів неорелігій проєктують власні варіанти суспільних перетворень, але наголошують, що неодмінною умовою їхнього здійс-

нення є повна зміна (й удосконалення) людської духовної і тілесної природи. Вони орієнтуються на світоглядний універсалізм. Відповідно, в їхньому віровченні християнський містичний досвід часто еклектично переплітається з елементами східних, насамперед, індійських релігій. "Містичне Одкровення", яке вони проповідують, є, як правило, лише еклектичною й механічною мішаниною з наукових знань, ідей теософів, досвіду "контакторів" з прибульцями чи духами, які є нібито представниками "Всесвітнього розуму" і т. ін. Прихильники будь-яких неорелігійних громад вважають, що епоха, яка передувала заснуванню саме їхньої організації, була часом блукань, помилок і страждань. Сучасна ж епоха обов'язково розцінюється ними як "перехідна", коли істина вже відкрилася, але ще не перемогла. Тобто вони стверджують, що саме зараз на наших очах відбувається боротьба сил добра (послідовників їхньої релігії) і зла (їхніми суперниками і ворогами). Представники кожної неорелігії впевнені, що світ незабаром буде радикально змінено в результаті остаточної перемоги їхньої релігійної організації, а всі ті, хто не є прихильниками їхньої релігійної громади, будуть знищені (або не воскреснуть). Проте всі ці програми, на наше переконання, поки що є лише порожніми мріями, адже жодна окрема нова чи нетрадиційна релігійна громада (і навіть всі вони разом узяті) не здатні серйозно впливати на глобальні процеси. Сумарна кількість їх прихильників на початку ХХІ ст. нараховує близько 160 млн людей. Але, з іншого боку, й недооцінювати вплив неорелігій, на наш погляд, також не варто, адже їх роль і значення швидко зростають.

Кінець ХХ і початок ХХІ століть для країн пострадянського простору стали тим періодом, коли відбуваються кардинальні трансформації в економічній, політичній, ідеологічній та в багатьох інших сферах соціального буття. В умовах, коли звичні способи діяльності виявляються неефективними, ірраціональні ідеї, які складають фундамент ідеологій і віровчень більшості нетрадиційних релігійних організацій, набувають привабливості в очах частини наших сучасників. Саме на цю обставину звертає увагу російська дослідниця А. Б. Холмогорова, аналізуючи причини стрімкого розвитку неорелігій в країнах колишнього СРСР. Вона зазначає, що керуючись в своєму житті суто науковими і логічно обґрунтованими ідеями, пострадянська людина "опинилася біля "розбитого корита" і не знає до якого берега їй пристати серед такої різноманітності цілителів і чародіїв, і, не розуміє, хто ж дійсно здатний допомогти вирішити її проблеми" [Холмогорова А. Б. Философско-методологические аспекты когнитивной психотерапии // Журнал практического психолога. – 1996. – № 3. – С. 30]. Зазначимо, що більшість (але далеко не всі!) неорелігійних громад, які діють в нашій державі орієнтовані на пристосування до сформованого на цей момент в Україні суспільного ладу. Вони не пропонують радикальних проектів суспільних реформ, зате обіцяють своїм прихильникам підвищити ефективність їхньої трудової діяльності, усунути утруднення в міжособистісному спілкуванні, поліпшити стан здоров'я і матеріального добробуту.

М. А. Вотякова, ст. преп., ПГТУ, Мариуполь

**НАУЧНЫЕ СТУДЕНЧЕСКИЕ КОНФЕРЕНЦИИ
ДЛЯ ИНОСТРАННЫХ СТУДЕНТОВ
КАК СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ НАВЫКОВ КОММУНИКАЦИИ
НА НЕРОДНОМ ЯЗЫКЕ**

*Дело в том, что, даже владея одним и тем же языком,
люди не всегда могут правильно понять друг друга,
и причиной часто является именно расхождение культур.*

Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров.
"Язык и культура".

Процесс обучения иностранных студентов русскому языку является сложной задачей. В свете глобализации и растущей значимости международных связей возрос спрос на специалистов, которые могут свободно разговаривать и достигать взаимопонимания на иностранном языке. Другими словами, обучение иностранным языкам строится на межкультурной коммуникации. Каждое такое занятие сводится к пересечению культур, к практике межкультурной коммуникации. По мнению С. Г. Тер-Минасовой "Каждый урок иностранного языка – это перекресток культур, это практика межкультурной коммуникации, потому что каждое иностранное слово отражает иностранный мир и иностранную культуру: за каждым словом стоит обусловленное национальным сознанием (опять же иностранным, если слово иностранное) представление о мире" [Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация : учебное пособие. – М., 2000. – С. 25]. Научить иностранных студентов общаться, создавать и понимать иностранную речь-это важная задача. В нашем университете ежегодно проводятся научные студенческие конференции, симпозиумы и выставки. В таких серьезных мероприятиях принимают участие ведущие преподаватели вуза, инженеры заводов и студенты. Главной целью данных мероприятий является представление научных результатов, обсуждение и обмен опытом. Мы стараемся привлекать иностранных студентов, чтобы формировать у них навыки коммуникации на неродном языке. Все участники мероприятия могут свободно общаться на русском языке, объяснять и анализировать результаты своих экспериментов. Целью высшего образования является подготовка специалиста профессионала, свободно и грамотно владеющего русским языком.

Большую значимость в процессе подготовки специалистов приобретает обучение профессиональному общению. В таком общении человек самоопределяется и это способствует профессиональному росту. Нехватка коммуникативного общения препятствует личностному росту. Все эти факторы особенно важны при подготовке иностранных студентов. Рассмотрим вопросы затрагивающие профессиональные коммуникации иностранных студентов, обучающихся на неродном языке, а так же роль научных мероприятий в этом процессе. Будем рассматривать действие научных мероприятий на примере научной студенческой конфе-

ренции, проходившей в Приазовском Государственном Техническом Университете. В процессе подготовки к конференции иностранных студентов на неродном языке приходилось решать ряд вопросов, с которыми сталкивались молодые начинающие исследователи. Необходимо было сформулировать проблему и написать план исследований. Студенты самостоятельно подбирали литературу для своих исследований и составляли аналитический обзор в виде сообщения-реферата. Важным моментом было обсуждение написанного реферата с преподавателем-руководителем и обсуждение процесса проведения эксперимента. Затем самостоятельное исследование и публичное выступление с предоставлением презентации по полученным результатам. Очень хочется подчеркнуть, что вся эта работа совершенствует навыки профессионального общения иностранных студентов на неродном языке.

Пройдя все этапы подготовительной работы, и поставив эксперимент, иностранные студенты получают навыки и умения самостоятельной познавательной работы на неродном языке. У студентов появляется уверенность в выполненной работе и психологически они готовы индивидуально вести исследовательскую работу, получать информацию, используя различные источники, и превращать ее в знание. В результате таких действий повышается активность в познавательной деятельности, развиваются коммуникативные способности и появляются навыки работы в студенческой группе. Для иностранных студентов все это особенно важно. Они в процессе обучения проходят различные адаптации (в академической группе, в социально-культурной среде). После подготовительной работы и проведения эксперимента наступает очень ответственный момент-это публичное выступление. Студенты начинают свою научную деятельность с выступления на научно-студенческой конференции в университете. Перед иностранными студентами поставлена трудная задача, донести полученные результаты до слушателей на неродном языке. Они должны написать доклад и подготовить устный рассказ. Конференция позволяет обмениваться опытом и получать новые знания. Студенты делают доклады на неродном языке, развивают свою профессиональную речь (умение высказывать свои мысли), затем после докладов они проводят дискуссию и обсуждение опять же, на неродном языке. После всего этого у студентов появляется много советов от слушателей и преподавателей. Кроме того, по результатам конференции студенты получают материалы конференции – уникальную возможность увидеть свои работы опубликованные, а значит увидеть значимость проделанной работы и документальное подтверждение авторства проведенных исследований или разработок. Велика роль преподавателя на всех этапах научной работы иностранных студентов. Преподаватель, как научный руководитель, подготавливает студентов к участию в конференции, помогает в работе над самим исследованием. А преподаватели русского языка помогают студентам справиться с лингвистическими трудностями, встречающимися при изучении литературы и написанию варианта своего доклада.

**СІМ'Я ПІД ВПЛИВОМ МІГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ:
ПЕРСПЕКТИВИ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬНОЇ ІДЕОЛОГІЇ**

Сучасна українська сім'я та її функції характеризуються суперечливими тенденціями, що впливають на зміни й розвиток відносин у суспільстві загалом. Зміна політичної ідеології, яка відбулася у країнах Центрально-Східної Європи понад два десятиліття тому вплинула на багато сфер суспільного життя, зокрема на сферу родинного життя. Це підтверджують філософські, соціологічні, психологічні дослідження, численні наукові публікації інтердисциплінарного та міжнародного характеру. Стали помітними послаблення стандартів родинного життя, що викликало дискусії про напрямки розвитку родини, її майбутнє та еволюцію. Ці дискусії є актуальними для розуміння процесів змін засадничих цінностей української сім'ї.

Впродовж минулого сторіччя відбувалися складні, часто руйнівні суспільно-політичні процеси, які обумовлювали зміни цінностей української родини. Початок ХХІ ст. охарактеризувався посиленням впливу процесів глобалізації, які помітно трансформують цінності сім'ї. Збільшується час та енергія, які витрачаються на використання нових інформаційних та телекомунікаційних технологій, натомість ущільнюється сфера емоційного, духовного спілкування між членами родини. Все частіше дослідники (медики, психотерапевти) зустрічаються у своїй практиці з проблемою інтернет-залежності у дорослих та молоді, що обмежує сферу їхнього родинного спілкування та взаємодії. Послаблюються автентичні родинні стосунки також у зв'язку з міграцією, яка породжує дистанційованість членів сім'ї, функціональне існування людини, що продукує соціальну відчуженість та самотність. Намагання досягнути якіснішого життя, заробити щобільше грошей роз'єднує сім'ї, стає самоціллю та причиною продовження міграційного становища членів родини (батька чи матері). Очевидним є деформоване розуміння багатьма трудовими мігрантами цінностей сім'ї, кар'єри, здоров'я.

Науковці О. Ліповська, Н. Лавриненко, Н. Скотна, В. Стець, Н. Хазратова, Л. Шевчук та ін. у своїх працях зауважують, що глобалізаційно-міграційні процеси увиразнюють нову систему цінностей самореалізації особистості, яка впливає на традиційні, духовно-моральні засади родини. За останні роки українські дослідники (філософи, культурологи, психологи) вивчали розрізнені аспекти впливу соціально-економічних, культурних, релігійних, психологічних тощо чинників на формування типів сімей, функціональні стани родини (Н. Хамітов, Г. Кулагіна, О. Волошок, та інші). Виникає необхідність більш цілісно проаналізувати причини та наслідки аномічного стану української родини, а також концептуально окреслити шляхи його подолання. Це обумовило актуальність обраної нами теми. Відтак метою нашого дослідження є проаналізувати транс-

формації ціннісних засад сім'ї під впливом глобалізаційно-міграційних процесів, дослідити ставлення молоді до цінностей "батьківства" та "материнства", окреслити перспективи змін суспільної ідеології на відродження ціннісних засад родини.

В результаті проведеного дослідження ми прийшли до наступних висновків. По-перше, з метою послаблення негативних аспектів сучасних глобалізаційно-міграційних процесів, які відбулися на становищі української родини треба задіяти всі освітні та просвітницькі ресурси з посилення суспільної комунікації на відродження засадничих вартостей української родини. На рівні освітніх інститутів, жіночих громадських організацій треба інтенсифікувати діалог з родиною. Адже в основі будь-якої життєдіяльності сім'ї є певна психокультура, що визначає її соціальну мобільність. Необхідно провадити діалог з матерями, батьками, налаштованими на трудову еміграцію щодо їхньої економічної мотивації діяльності – навіщо заробляти гроші, якщо втрачаються емоційні, душевні зв'язки з дітьми? На рівні громадських ініціатив освітянам треба впливати на роботу українських владних інститутів стосовно розробки соціальних проєктів скерованих на зниження обсягу, темпів еміграції. Відродити душевно-духовні цінності української родини вкрай складно без державного реформування, системної роботи всередині українського суспільства, яка б включала соціальні та освітні проєкти.

Аналіз сімейного виховання, системи освіти та мас-медіа на формування моральності та духовності молодих українців відкрив проблеми недостатнього впливу державної та громадської роботи задля формування духовного образу нації. Українському уряду спільно із освітніми, громадськими і релігійними організаціями треба активніше впливати на суспільну ідеологію, зокрема оновити концепцію та систему формування моральності і духовності суспільства. Концепція має сприяти посиленню виховної роботи в школах, відновити програму позакласної роботи і зробити ефективні програми по формуванню моральності та духовності серед учнів і студентів. У зв'язку з послабленням впливу сімейного виховання на формування дітей, недостатньої уваги до питань виховання, рекомендувати освітнім інститутам проведення широкої інформаційної кампанії з цих питань у мас-медіа, організації системної роботи з майбутніми батьками та профілактичної інформаційної роботи з молодими родинами. Державі необхідно консолідувати зусилля освітніх, релігійних і громадських організацій для пошуку ефективних шляхів для виховання та освіти молодого покоління на основі моральних та духовних цінностей. Необхідно посилити пропаганду та популяризацію моральних і духовних цінностей серед молоді для боротьби із соціальними проблемами та негараздами (палінням, алкоголізмом, наркоманією, абортами, ігроманією тощо). Доречно рекомендувати урядовцям запровадити громадський контроль за наповненням медійного простору з позицій моральності та притягати до відповідальності мас-медіа за поширення публікацій аморального та деструктивного спрямування.

**В. М. Гнатюк, канд. філол. наук, ст. викл.,
НУ "Львівська політехніка", Львів**

ІДЕОЛОГІЯ РЕПАТРІАЦІЇ УКРАЇНСЬКИХ ЕМІГРАНТІВ ТА ТРУДОВИХ МІГРАНТІВ (до постановки проблеми)

У сучасному глобалізованому світі міграції заробітчан – загальнопоширене явище. При цьому багаті країни виступають у ролі приймальників ("рецепієнтів") робочої сили, а бідні – постачальників ("донорів") її. Україна належить до останньої групи, і трудова міграція з неї набуває дедалі виразніших рис національної катастрофи. Зараз, за деякими даними, за межами історичної Батьківщини перебувають 15–20 млн осіб українського походження (включно з давніми емігрантами та їхніми нащадками), тобто майже кожен третій представник світової спільноти українців. Факт, зізнаймося, дуже невтішний. Крім того, за недавніми соціологічними опитуваннями, 70 відсотків молодих людей, переважно студентів, мріють виїхати за кордон.

Такий стан справ є серйозною загрозою національній безпеці України, її суверенітету. У цьому зв'язку конче потрібним є вироблення державної політики, яка створювала би нормальні соціально-економічні умови для заможного життя в Україні представників усіх верств населення і, відповідно, сприяла би зменшенню рівня трудової міграції та поверненню наших краян з-за кордону.

Однак, ми всі добре знаємо, що олігархічний режим, який панує в Україні від початків її незалежності, не зацікавлений у розробленні такої політики, яка навіть за наявності політичної волі її здійснювати, потребуватиме значних коштів і багато часу.

Проте, в Україні залишається незадіяним ресурс організації процесу репатріації на засадах не матеріалістичних, а суто ідеалістичних, зокрема, за рахунок належного патріотичного виховання. Цей ресурс виявився досить ефективним у недавній українській історії, а також в історії деяких інших народів світу. Зокрема, тисячі наших краян, вихованців довоєнної "Продвіти" та політичних вишколів ОУН-УПА, звільнених з таборів ГУЛАГу, масово поверталися на історичну Батьківщину в 50–60-х роках ХХ століття, хоча їх у рідних місцях всіляко дискримінували: не прописували, не приймали на роботу, не допускали до керівних посад, цькували як "бандитів" і "зрадників" тощо. Такою ж ідеалістичною була "алія" єврейського народу – повернення мільйонів його представників в Палестину й відновлення держави Ізраїль після двох тисяч років розсіяння. Люди їхали на тяжку землеробську працю в пустелях, у вороже оточення, з небезпекою для життя. Так само кримські татари в найтяжчі часи української незалежності повертаються на предківську землю не задля матеріальних вигод, а захоплені самою ідеєю "... повернення, набуття втраченої Батьківщини" [Крим в етнополітичному вимірі / за заг. ред. М. Панчука. – К., 2005. – С. 367], наражаючись на

великі труднощі: відсутність житла, роботи, ворожа налаштованість проти них місцевої влади й населення.

Тому, разом зі створенням соціально-економічних умов для повернення наших співвітчизників з-за кордону, слід розробити й ідеологію репатріації на ґрунті патріотичних переконань і почуттів. Базуючись на цій ідеології, слід розгорнути довготривалу агітаційно-пропагандистську кампанію за повернення емігрантів і трудових мігрантів на предківську землю, успішне проведення якої забезпечило б незворотність європейського вектору розвитку країни з відповідними політичними й соціально-економічними наслідками.

Нижче подаю низку ідей, довкола яких можна сформуувати таку ідеологію:

- ідея Батьківщини, рідної землі як найвищої цінності в житті кожної людини, яку не можна зраджувати, якій треба присвячувати всі свої здобутки;
- ідея особистої відповідальності й обов'язку кожного українця, де б він не жив, перед предками й майбутніми нащадками за збереження незалежності рідної держави, здобутої кров'ю багатьох поколінь, за збереження її мови, культури, національної ідентичності загалом;
- ідея потреби продовження національно-визвольної боротьби, яка, на жаль, із здобуттям Україною формальної незалежності далеко ще не закінчилася;
- ідея заміни в потенційних емігрантів внутрішньої настанови їхати за кордон на імператив залишатися в Україні за будь-яких умов і боротися тут всіма доступними засобами за нормальні умови життя, за встановлення справедливого демократичного ладу. А що це можливе лише за умови наявності в людей активної громадянської позиції та організованості, слід пропагувати масову активну співпрацю з патріотичними політичними партіями та ГО, що сприятиме розвитку громадянського суспільства;
- ідея збереження власної людської й національної гідності, що неминуче потерпають у чужій землі. Краще бути господарем у своїй хаті, ніж слугою – в чужій, бо лише в своїй хаті – своя правда, а в чужій – правда чужинця;
- ідея потреби повернення емігрантів в Україну для забезпечення електоральної переваги проєвропейських політичних сил і лідерів, для проведення радикальних соціально-економічних реформ, піднесення рівня життя населення, здійснення демократичних перетворень, запровадження європейських стандартів життя, у т. ч. й завдяки використанню їхнього досвіду проживання й діяльності в демократичних суспільствах;
- підкреслення негативів життя в еміграції: а) неминуче пониження соціального статусу; б) праця, здебільшого, некваліфікована чи менш кваліфікована або така, що не відповідає набутому в Україні фахові; в) мовний бар'єр, і як його неминучий наслідок – ізольованість від політичного, культурного життя країни поселення, замкненість у національному гетто співвітчизників та ЗМІ; г) відсутність певний час активного виборчого права; д) проблеми з отриманням медичної та соціальної

допомоги; е) проживання в орендованих приміщеннях з високою оплатою, нерідко по 2–3 сім'ї в одній квартирі; є) життя окремо від родини, неможливість часто бачити своїх близьких, ефективно провадити виховання власних дітей; соціальне сирітство дітей емігрантів в Україні; ж) у країні поселення – неминуче національно-культурне віддалення дітей та онуків, що виховуватимуться як громадяни цієї країни; з) психологічні проблеми: роздвоєння свідомості, ностальгія, депресія тощо.

М. Г. Гордієнко, канд. політ. наук, доц., НУДПСУ, Ірпінь

МІФОЛОГІЧНІ ДЖЕРЕЛА ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Політику неможливо зрозуміти і раціонально аргументувати не усвідомивши концептуальні ідеї, які мотивують поведінку й комунікацію людей у соціальному просторі. Ідеологічна складова є неодмінним атрибутом зрілих політичних відносин. Поняття "ідеологія" пов'язане з діяльністю таких французьких філософів кінця XVIII ст. як Е. Бонно де Кондільяк, П. Ж. К. Кабаніс, А. Дестют де Трасі, К. Адріан Гельвецій та інших. У вивченні сутності політичної ідеології та її еволюції вагомий внесок зробили вітчизняні науковці В. Андрущенко, Л. Губернський, М. Михальченко та ін. Вони розглядали феномен "ідеології" як особливу сферу пізнання, політичної діяльності й систему цінностей, що формує легітимність влади чи заперечує її, визначає світоглядні координати розвитку держави, репрезентує волю еліти, класу, лідера. У сучасній політології ідеологію найчастіше характеризують як систему цінностей і уявлень людей, що задіяні в політичні процеси й впливають на зміст владних відносин (Д. Істон, М. Дюверже, К. Манхайм та ін.). Зокрема, в роботі "Ідеологія і утопія" К. Мангейм говорить, що "поняття "ідеологія" використовується не в сенсі негативної оцінки...; його призначення – вказати на аспект, що неминуче виникає у певній історичній і соціальній ситуації, і на пов'язані з ним світогляд і спосіб мислення" [Мангейм К. Современные политические идеологии // Политология : хрестоматия / сост. проф. М. А. Василик, доц. М. С. Вершинин. – М., 1999. – С. 606]. Вчений підкреслює важливі характеристики ідеології – її систематизованість і здатність згуртувати людей, акумулювати їх енергію для суспільної діяльності.

Актуальність дослідження зазначеної проблеми обумовлюється реальними вітчизняного полігенезу. Монополія на єдину ідеологічну догму – комуністичну – спричиняла деформацію свідомості громадян, що, зрештою, і привело до краху радянської імперії. Як засвідчує пострадянська дійсність цінності класичних ідеологій ще не опанували нашу політичну систему. Сьогодні в Україні домінує ідеологічний хаос, декларативний популізм політичної еліти, яка не здатна здійснювати демократичні перетворення на усталених ідейно-політичних принципах. У цьому дослідженні обґрунтовується думка про те, що формування політичної доктрини суверенної держави починається з апеляції до міфології корінного народу. Вона є підґрунтям для визначення національної ідеї, в якій ві-

дображаються вищі духовні цінності й актуальні завдання спільноти, створюється мотиваційна основа для їх досягнення. Соціальний запит на міфологію з'являється у ситуації політичної кризи. *Міф завжди служить не стільки поясненню світу, скільки консолідації соціальної групи. Метою роботи є з'ясування місця і ролі міфу у структурі політичної ідеології. Ми прагнемо довести, що міф є необхідним і творчим компонентом для формування ідеологічної доктрини національної держави.*

Ідеологія визначає світогляд людини переважно на основі міфологічних образів і уявлень. Світ міфології існує для того, щоб залучити в політику широкі маси людей, і через вплив на їхню свідомість сформулювати алгоритм соціальної поведінки громадян. Провідна функція міфу – мобілізація людей на жертвні вчинки заради суспільних інтересів, захисту Вітчизни, консолідації нації. Міфи є неодмінними супутниками політичної боротьби й ідеологічної конкуренції. Криза ідеології в добу злету інформаційних технологій пов'язана з втратою архетипічної ролі міфологічних чинників у житті суспільства, втручанням фінансово-корпоративних структур у політичні процеси, відсутністю чітких розмежувань між справжніми соціальними і штучними політтехнологіями. Класичні ідеології сьогодні позбавлені своєї фундаментальності, пасіонарної енергії. Вони не спроможні репрезентувати цілісну, взаємозв'язану систему поглядів, ідей, інтересів, цілей, намірів, умонастроїв людей, класів, партій, впливових суб'єктів політики і влади різних епох та поколінь. Політичні ідеології у глобалізованому світі втратили доктринальний соціальний статус й не виправдовують домагання якоїсь соціальної спільноти на владні повноваження. Агресивний експансіонізм стає яскравою рисою сучасних ідеологій. Вони активно використовуються політичною елітою як ефективна зброя для підпорядкування громадської думки, людської свідомості корпоративним цілям, а на суспільним інтересам. Наразі необхідно звільнювати ідеологію від паразитичних нашарувань, адже це необхідний елемент демократичного суспільства, а не інструмент владної еліти для довільного маніпулювання свідомістю людей.

Маючи тотальний характер ідеологія покликана визначати широкий діапазон суспільного устрою і пояснювати роль та значення інституту держави в ньому. Здійснюючи масштабний огляд ідеологічної картини сучасного світу Д. Шварцмантель зазначає, що "ідеологія – це загальне бачення того, як має бути влаштоване суспільство. Вона дійсно являє собою сукупність концептів і прагне "розкрити суперечності" між політичними концептами і організувати їх в якусь цілісну структуру. Але політична ідеологія – це дещо більше. Політична ідеологія – це у вищій мірі практична сила, що здатна змусити громадян діяти" [*Шварцмантель Д. Идеология и политика. – Харьков, 2009. – С. 52*]. Виходячи з цього вчений вважає, що "загибель ідеології" або домінування якоїсь одної (ліберально-демократичної) абсолютно небезпечне явище, адже веде суспільство до політичної стагнації. Позбавляючись міфологічної основи політична ідеологія не стільки відтворює систему поглядів і концепцій певних соціальних груп стосовно оточуючого світу, скільки постає

як система політичних орієнтацій, установок, програм фінансово-олігархічних угруповань, що любіють свої приватні інтереси.

Ідеологічні доктрини лише намічають вектор розвитку суспільства, а концептуальні проекти його трансформації виникають лише тоді, коли відбувається перетворення раціональних ідей у трансцендентальні субстанції політичного міфу. Тільки у цьому випадку формуються мотиваційні детермінанти й залучається пасіонарна енергія державотворчих процесів. Ґрунтовне осмислення й фахова теоретична рефлексія політичної дійсності завжди відбувається на базі емоційно-чуттєвого, образного ряду. Тобто ідея народжується із ірраціональної структури, що часто має міфологізований характер і генетично пов'язана з віртуальними образами. В іншому випадку ідеологія втрачає свій соціальний заряд і перетворюється у теоретичну догму. Конструювання міфологеми починається з прозріння, яке через теоретичну концепцію переноситься на реальність. Цю концепцію беруть на озброєння її прихильники, що відчують свою місію й усвідомлюють свої інтереси. Тобто на основі прозріння, концепції й соціальних завдань виникає ідеологія. Вона є пропагандистським інструментом, зорієнтованим на мобілізацію й консолідацію суспільства міфологічними засобами.

Політичний міф пов'язаний з символічним світом, що відображає спільну волю соціуму, його архетип, а ідеологія – репрезентує безсвідоме у символічних концепціях, які перетворюються у переконання соціальних мас. **Ідеологія у єдності із відповідним їй міфом – це мова політики, яка апелює до архетипічних символів.** Зрефлексована в політиці концепція, яка відходить від раціональних методів і долучається до світу емоцій, почуттів, утопій і міфів стає ідеологією. Всяка ідеологія наповнена міфами, символами, емоціями здатна потужно впливати на свідомість людей. Чистий раціоналізм, що відкидає чуттєво-символічний світ чужий народу й антиміфологічний. Тобто ідеологія включає в себе науку як елемент, але в цілому *ідеологічні доктрини не наукові, а зіткані з міфів*, які синтезуються певними теоретичними концепціями. В основі будь-якої ідеології лежить концепція, теорія, наукове або духовно адекватне відтворення дійсності. Ідеологічна доктрина без міфу не існує для суспільства, і міф без теоретичної концепції сприймається людьми як фальшивий популізм чи обман. Якщо міф не концептуальний, тоді він тотожний утопії і брехні.

Принципово важлива місія ідеології – змусити архетип служити завданням сучасного суспільства. У політичній сфері є контингент людей, які не тільки породжують міфи, але й беруть їх на озброєння у якості політичних доктрин. Треба розрізняти архетипові міфи як генетичні джерела нації і маніпулятивні технології, що спрямовані на зомбування свідомості громадян на користь егоїстичним інтересам маргіальної еліти. У цьому контексті німецький соціолог К. Шмітт говорив так: "Сила міфу є критерієм того, чи має народ історичну місію й чи настав час його національної величч" [*Schmitt C. Positionen und Begriffe. – Berlin, 1988. – S. 11*]. На відміну від ідеології, що уособлює світоглядно-розумову

конструкцію, політичний міф є переважно символічною моделлю відображення дійсності, що репрезентує трансцендентальний вимір буття суспільства і *фіксує консервативні цінності*. Якщо міф має статичні ознаки, то ідеологія – динамічна субстанція. Основу міфології складає система ідеальних прообразів, які формують методологічні засади ідеології. Говорячи стисло: **ідеологія є розвинутим політичним міфом**. У результаті трансформації традиційних міфів у міфи політичні відбувається становлення політичної культури, пробудження волі й жертвовності народу у боротьбі за соціальні ідеали. У зрілій формі політичний міф відповідає досконалій ідеології, перетворює історичні факти в ідеологічні доктрини. Влучною у цьому контексті є думка Леві-Строса: "Ніщо так не нагадує міфологію, як політична ідеологія. Може бути, що у нашому сучасному суспільстві остання просто замінила першу" [*Леві-Стросс К. Структурная антропология.* – М., 1983. – С. 186]. Політична ідеологія набуває статусу національної у тому випадку, коли вона апелює до автентичної міфології, традицій, культури й спирається на історичну спадщину свого народу.

На цій основі ми робимо висновок, що криза сучасної ідеології пов'язана не з вичерпанням її автентичних ресурсів, а з їх забуттям та штучним нав'язуванням псевдоцінностей засобами популістської риторики й технологічної імітації. Ідеологічні доктрини сьогодення диференціюються на дві складові: псевдопопулістські й зрілі (традиційні). **Зріла ідеологія завжди консервативна**, що передбачає знання і пошанування історії, традиції, міфів, релігії, культури, ментальності своєї нації. На цій парадигмі конструюється політична доктрина суверенної держави, успішність якої визначається здатністю відтворювати нею національний архетип й адекватно реагувати на виклики сьогодення. Для подолання соціально-економічної кризи в Україні бракує національного свідомого й кваліфікованого політичного класу, ініціативних і небайдужих громадян та зрілої ідеологічної доктрини, яка була б вагомою альтернативою збанкрутілій ліберально-демократичній традиції. Ми переконані, що такою альтернативою є консервативна ідеологія, тому що вона апелює до перевіреного досвідом і часом історичного минулого народу, його міфологічних та релігійних архетипів. Спираючись на автентичні традиції й зберігаючи державотворчий досвід своїх попередників, українська спільнота має шанси утвердити національну ідентичність в умовах глобалізаційного пресингу.

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

ІДЕОЛОГІЧНІ ОСНОВИ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Вперше ідея інформаційного суспільства була сформульована в кінці 60-х-початку 70-х рр. XX ст. Ю. Хаяши, професором Токійського технологічного інституту. В цей час інформаційне суспільство визначалося як таке, де процес комп'ютеризації надасть людям доступ до надійних джерел інформації, позбавить рутинної роботи, забезпечить високий рівень автоматизації виробництва.

Приділяючи багато уваги трансформації людських цінностей в інформаційному суспільстві, І. Масуда, голова Інституту інформаційного суспільства та один з авторів Плану інформаційного суспільства, висунув концепцію, згідно якої дане суспільство буде безкласовим та безконфліктним, буде суспільством згоди, з невеликим урядом та державним апаратом [<http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/99a40acf200e2915c32568b1002fcb16>].

Крім того, основним ідейним джерелом теорії інформаційного суспільства як макросоціологічної концепції є соціально-філософська концепція "постіндустріального суспільства" Д. Белла, яка згодом була розвинута Е. Тоффлером та іншими авторами, а також теорія комунікації Мак-Люена.

В наш час, все ж таки, не дивлячись на широке розповсюдження терміну "інформаційне суспільство", вчені та спеціалісти ще не прийшли до єдиного розуміння його основного змісту. Одні вважають, що це є суспільство, в якому забезпечується "легкий та вільний доступ до інформації по всьому світу", інші – що це є суспільство, в якому "основними об'єктами та результатами праці більшості є інформація та знання" [<http://www.evartist.narod.ru/text24/0035.htm>]. Отже, якщо мова йде про деяку нову стадію розвитку суспільства, її потрібно більш правильно визначати на основі аналізу змін виробничих сил та виробничих відносин. З цієї точки зору "інформаційне суспільство" може бути визначене як суспільство, в якому основним предметом праці є інформація та знання, а знаряддям праці – інформаційні технології. Існуючі суспільні відносини багато в чому визначаються саме цією обставиною. Відповідно, економіка суспільства орієнтована на виробництво перш за все продуктів інформаційної та інтелектуальної діяльності, пов'язаних з виробленням нової інформації та нових знань, перетворенням їх до вигляду, зручному для споживання іншими людьми, та продажу цих продуктів [Там само].

В ідеологічній сфері кінець XX ст. засвідчив крах більшості ідеологій, що дозволило говорити про так званий "кінець ідеології" та породило настрої антиідеології. Ця ідея, яка в свій час належала К. Мангейму та була актуалізована в 60-ті рр. XX ст. Д. Беллом, вступає, однак, в протиріччя з твердженням Ф. Ніцше про "вічність" ідеології, оскільки корінь знаходиться в психологічних та ціннісних особливостях індивіда. Ідеологію неможливо знищити, як неможливо усунути оціночні судження.

В наш час ідеологія повинна шукати опору не лише в соціальній, але й в когнітивній сфері. Ефекти віртуальної реальності, які отримали широке розповсюдження завдяки розвитку та вдосконаленню інформаційних технологій, являють собою гіпертрофовані ефекти віртуалізації реальності, притаманні природному процесу пізнання реальності людиною завдяки зв'язку пізнання з реальними умовами існування людини в світі.

Типовим є плюралізм та відсутність полеміки між опонентами, іншими словами, в свідомості людини поєднуються різні фрагменти культур та ідеології. Глобальні інформаційні мережі створюють нову соціальну морфологію, яка накладає свій відбиток на інститути влади, економіку, культуру, повсякденне життя людини. "Всесвітня павутина", яка стоїть між індивідом та реальністю, бере на себе право інтерпретувати події та

формувати особистісну та цивілізаційну ідентичність [http://huminf.tsu.ru/jurnal/vol1/lnp_ideolog_inf_ob].

Створення інформаційного суспільства повинно відбуватися за відповідними законами, які будуть сприяти його розвитку та вдосконаленню, як однією з цілей цивілізації. Недотримання морально-правових норм, як свідчить історичний досвід, призводить до загибелі суспільства та держави. Тому моральність – один з елементів ідеології та основа правових норм, на яких тримається життєздатність суспільства, в тому числі й інформаційного. Моральність – це один з аспектів політики інформаційної, яка сприяє розвитку гуманітарної політики, що формує свідомість особистості, совість, як відповідальність за свою поведінку в суспільстві (і в кіберпросторі) [Режим доступу: <http://ruthengazeta.narod.ru/aksept1098.htm>]. Соціокультурний аспект проблеми створення інформаційного суспільства вирішує відповідна політика. На першому етапі становлення та розвитку суспільства має активність "Інформація", яка розвиває "Суспільство" через засоби комунікації та зв'язку (в тому числі й Інтернет). Важливу роль в становленні суспільства грають й лідери, які з'являються в результаті гуманітарної політики. Після створення інформаційного суспільства, як об'єкта, що знаходиться в інформаційному середовищі, на наступному етапі воно зможе бути активним (суб'єктом) суспільством, яке формує та розвиває інформацію.

Таким чином, як для держави, так й для інформаційного суспільства основними елементами ідеології їх побудови є: моральність, гуманізм, культура. Засобами реалізації поставлених завдань при цьому є політика, як функціональна діяльність уряду та ресурси. Для держави ресурси є в економіці. А при створенні інформаційного суспільства ресурсами є Інформатика ("тверда" – інформатизація: технічні засоби, зв'язок та "м'яка" – системне та програмне забезпечення), а засобами – комунікації та зв'язок в кіберпросторі.

***М. І. Далекорей, проректор,
Закарпатський державний університет, Ужгород***

РОЛЬ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ В ЕКОНОМІЧНІЙ МОДЕРНІЗАЦІЇ ТА ГЛОБАЛЬНІЙ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ

Глобалізація як нова ідеологія, як новий образ життя за свою основу має формування так званої "планетарної свідомості", яка є похідною від споживацької свідомості, євроатлантичного образу світу та вестернізованої моралі. Вразливість до соціокультурних інновацій в незахідному світі, зниження культурного розмаїття людства, світова уніфікація породжують необхідність створення імунітету проти інтелектуальної, інформаційної експансії атлантизму і на пострадянському просторі, зокрема, в Україні.

Глобальна цивілізація, свідками формування якої ми є, за основу інтеграції має принцип плюралізму: інтеграційні процеси в різних сферах суспільства, що уніфікують глобальний простір, поєднуються з прагнен-

ням зберегти національну специфіку в регіонах. Процес модифікації сучасного образу життя в незахідних країнах включає в себе адаптацію глобальних цінностей до особливостей того чи іншого регіону, їх зміну або ж прийняття. Кожне суспільство бере з загальнолюдського досвіду тільки ті форми життя, які воно здатне пристосувати до власних умов як-то політико-економічних, так і культурних. Крім того, будь-які інновації, не дивлячись на ступінь відкритості суспільства, завжди мають справу із опором традиційно-прийнятих способів життєдіяльності.

В Україні велику роль в відіграють саме цінності християнства, зокрема православ'я. Дані цінності отримали свій духовно-ідеологічний вираз, увійшли в моральний і господарський побут народів, що сповідають православ'я. Народам, що сповідають православ'я, ближче цінності милосердя і співчуття, ніж егоїстичні принципи індивіда, в гонитві за прибутком націленого на безкомпромісну боротьбу з оточуючими. Людина господарська, спирається на моральні стандарти поведінки, в православній культурі виступає альтернативою людині економічній капіталізму Заходу. У християнстві – світовій релігії – проблемам етики надається першочергове значення. Засновник релігії – Ісус Христос – є творцем нової моралі, в якій червоною ниткою проходить ідея діяльної любові. Вона безкорисна, спрямована на тих, від кого ми не можемо отримати вигоди. Це принижені, бездомні, гонимі. Любов постулюється як духовна єдність людей.

У соціальному сенсі про Церкву можна говорити як про апробований тисячоліттями інститут формування особистості. Сучасний світ часто буває вороже налаштований проти цінностей християнства, хоча Церква свідчить про те, що знайшло своє підтвердження та віддзеркалення у багатовіковій вітчизняній культурі та традиціях. Пізнання вчення Христа відбувається на основі діяльної любові людини до Бога. Інший бік цієї любові – діяльна любов до ближнього, що є для християнина зовнішнім вираженням його любові до Бога. Ідея діяльної допомоги, діяльної любові, яка є наслідком інтеріоризованої цінності милосердного ставлення до інших, є стрижнем християнської етики. Тому за сучасної доби необхідно частіше звертатися до книги киг – Біблії – заради відновлення і збереження споконвічних, вистражданих цінностей людського життя.

Якщо взяти до уваги той факт, що у нашій державі переважно поширене православне християнство, вищезазначені аспекти християнського вчення органічно вплітаються у загальне морально-правове виховання підростаючого покоління, репрезентують низку бажаних моральних якостей українського громадянина.

Доба глобальних трансформацій та інтеграцій потребує виважених рішень щодо збалансованості традиційних, національних та нових, прозахідних методів регулювання суспільних відносин. Особливо небезпечним є дисбаланс у моральній сфері суспільств, в яких традиції предків плекалися тисячоліттями. В цьому контексті варто зважати на досвід багатьох азійських країн, які успішно поєднали економічне зростання та вірність традиціям.

Необхідно відзначити деякі фундаментальні особливості адаптації незахідного світу до стрімких інтеграційних процесів сьогодення. Глобальні трансформації Сходу відбуваються дещо за іншим сценарієм, аніж Заходу та США. Використовуючи світові науково технічні досягнення, Схід прогресує на засадах традиційно – національних внутрішніх сил і здібностей. Це доводить, що прогрес можливий на основі різних соціокультурних і цивілізаційних цінностей, що традиційні аграрні суспільства можуть трансформуватися в індустріальні, а згодом і в постіндустріальні не лише в межах західної соціальної та політичної організації.

Схід демонструє власний шлях модернізації та глобальної інтеграції, який може стати у пригоді країнам на пострадянському просторі, зокрема в Україні. Ціла низка країн Сходу (Японія, Тайвань та ін.) модернізувалися й технічно, економічно прогресують. Це справжні техногенні цивілізації, які досягли сучасного рівня економічного розвитку, зберігаючи традиційні та культурні цінності. Успішна східна модернізація відбулась на засадах не лібералізації держави (як це було на Заході), а на основі державної ініціативи впровадження ринкових цінностей, організації низки заходів із впровадження ринкових механізмів в економіці, але в межах національно – ціннісних пріоритетів.

Тому інтеграція України до світових ринкових та інформаційних відносин має супроводжуватися збереженням традиційних політикокультурних цінностей, піднесенням у суспільній свідомості ідеї про єдність нації, скоординованими діями правлячої еліти. Шлях економічної модернізації наша держава має пройти, зберігаючи основні риси своєї традиційної культури та поглиблюючи власну ідентичність. Як показує розвиток цілої низки східних країн, умовою такого швидкого економічного і технологічного зростання стало з одного боку, запозичення технологічних моделей розвитку західних цивілізацій, з іншого – постійне звернення до автентичних цінностей власної цивілізації. Тобто, поєднання технологічного й традиційного стало запорукою успішного розвитку східних країн. Успіх нашої країни в економічних, технологічних, інформаційних здобутках залежить від творчого підходу до застосування іноземних досягнень, пристосування їх до власних національних цінностей.

Р. Й. Димерець, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ К. МАНГЕЙМА І М. БАХТІНА

Фундаментальним для концепції ідеології К. Мангейма є його розрізнення між ідеологією та утопією, котре він робить за критерієм *реалізації*. Ідеологію, на його думку, складають ті ідеї, котрі, як виявляється згодом, лише парили в якості маскуючих уявлень над суспільним ладом, який або відходить у минуле, або виникає; ті ж ідеї, котрі отримали в наступному суспільному ладі свою адекватну реалізацію, були відносними утопіями [Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. – М., 1991. – С. 122]. З цього він робить висновок, що ідео-

логія *завжди* є чимось хибним й, отже, не конструктивним. Ця думка й досі є впливовою, значною мірою визначаючи негативне ставлення до ідеології як до, у певному сенсі, політичної зброї, котру використовують ті прошарки суспільства, чиї ідеї не відповідають вимогам часу. Концепція ідеології М. Бахтіна є більш толерантною стосовно ідеології, але, водночас, і більш обмеженою у можливостях її використання (її, зокрема, не вдається застосувати до політичної сфери), й тому, мабуть, не такою відомою. Проте дві ці нібито дуже відмінні концепції мають певні спільні риси, що можна побачити, якщо порівняти той зміст, що його кожен із цих мислителів вкладає у свої поняття. Наприклад, зміст, який Мангейм вкладає в поняття "утопія", значною мірою відповідає змістові, котрий Бахтін вкладає в поняття "ідеологія", тоді як зміст, який Мангейм вкладає в поняття "ідеологія", значною мірою відповідає змістові, котрий Бахтін вкладає в поняття "ідеологема". Якщо ми, з огляду на це, застосуємо характеристику Мангеймом "ідеології" як нереалістичного набору ідей до "ідеологеми" Бахтіна, в якого ознака "нереалістичності" не є якимось абсолютним виразом стосовно уявлення, а є лише вказівкою на *недостатній чи неповний рівень знакового вираження уявлення*, недостатній ступінь його знакової артикуляції, прийнятної у певному суспільстві, тоді на ціннісне значення ідеології можна буде подивитися під іншим кутом зору й, таким чином, побачити, що знакове вираження обумовлюється в процесі спілкування, комунікації, що воно, отже, постійно змінюється, як постійно змінюється реальність. Ідеологема є нереалістичною лише тією мірою, якою вона є *фіксованою*. Або, іншими словами, кожна ідеологема є реалістичною лише у межах певної реальності, якою вона була спричинена.

Але реальність Бахтіна, на відміну від реальності Мангейма, це реальність, яка аналізується не за соціологічною, а за семіотичною схемою. Тож переклад змісту термінології Мангейма у термінологію Бахтіна полягає, в першу чергу, у зміні застосованих схем дослідження і є, по суті, перетворенням структури соціологічного схематизму в структуру семіотичного схематизму. При цьому *духовний* стан суспільства й окремих його представників в теорії Мангейма перетворюється на *психічний* стан в теорії Бахтіна, переходячи, з *вищого* рангу до *нижчого* й перевертаючи, таким чином, саму ієрархію станів. Ідеологема у Бахтіна складається зі *знаків* як зовнішніх матеріальних *утілень*, в яких виражає себе внутрішній психічний стан людини. Саме ці знаки й складають у концепції Бахтіна *реальність*. Отже, ідеологема є реальною настільки, наскільки вона є вираженою в знаках. *Повна* реалізація, на думку Бахтіна, так само, як і Мангейма, була б можлива лише в разі *повного* втілення ідеологеми ("ідеології") в структурі наявного суспільства. Бахтін, як і Мангейм, вважає, що повне втілення є неможливим, але, на відміну від Мангейма, він не нехтує *частковим* втіленням, яке має певні *спільні* елементи з (семіотичною) реальністю, якими є ті самі *знаки*, котрі застосовує як *засоби вираження* своїх внутрішніх станів як суспільство, так і кожен його член; і хоча *внутрішньо* кожен надає цим знакам якогось *свого*

(психічного) значення, все ж таки вони, як *об'єктивні, зовнішні* сутності, є проміжною, *опосередковуючою*, й тому *спільною* (у суто культурному, а не в *політичному* сенсі), сферою, в якій відбувається комунікація як діалог ідеологем як сфер панування "внутрішнього знаку" та "внутрішньої промови". Саме ця опосередковуюча та з'єднуюча всі ідеологеми сфера діалогу і є, на думку Бахтіна, сферою *ідеології*, в якій утворюється й використовується спільна знакова система.

За Бахтіним, кожна "внутрішня промова" може бути виражена за допомогою суспільної форми вираження у знаках, що складають цю форму, й, у цьому сенсі, складають зміст сфери ідеології, її, так би мовити, знаковою скарбницею, але не кожна "внутрішня промова" має, з огляду на конкретні обставини життя, *доступ* до цієї суспільної форми вираження, залишаючись, таким чином, у стані ідеологеми, який Бахтін розглядає як неповноцінний. Проблема полягає в тому, що в теорії Бахтіна ідеологія та ідеологема як сполучаються між собою за допомогою знаків, так і роз'єднуються, позаяк знаки як такі не належать ані до сфери ідеології, ані до сфери ідеологеми. Знаки існують тут лише як засіб спілкування між ідеологемами, складаючи особливу семіотичну схему, або форму, спілкування, відмінну, за своєю суттю, від матерії спілкування. Знаки тут є *матерією схеми* спілкування, але не *матерією самого спілкування*, котру становлять психічні стани окремих індивідів і культур, котрі ті створюють.

Ідеї в "ідеології" Мангейма є водночас її змістом і засобом самовираження, тоді як знаки в "ідеологемі" Бахтіна є лише засобами її самовираження. Використання нових ідей в якості знаків не є *прагматичним*, позаяк знак є, за визначенням, *конвенційним* утворенням, ідея ж – ні. Саме тому ідеї, котрі позначаються самими собою, тобто безпосередньо, зазвичай не сприймаються соціумом. Аби бути сприйнятими ним, їм потрібен визнаний у цьому суспільстві посередник – певна система знаків, яка не викликає в цього суспільства реакції відторгнення. Саме про застосування такої системи знаків йдеться в теорії Бахтіна. Проте в теорії Мангейма ідеї, опосередковані знаками, становлять зміст уже не "ідеології", а "утопії", тобто, врешті решт, такої ідеології, котра *здатна* бути реалізованою. Зміст такої ідеології теж складають ідеї, але, на відміну від ідей "ідеології", це, скоріше, психічні стани, на кшталт тих, про які йдеться у Бахтіна, або, навіть, афекти. Такі ідеї не є повністю артикульованими сутностями, вони потребують *культурної* обробки, тому їм потрібні знакові схеми, які б слугували для них формою вираження, формою їх *утілення*. В "ідеології" Мангейма ідея не могла реалізуватися як *форма*, бо не знаходила в наявному матеріалі собі відповідного. В "утопії" Мангейма, як і в "ідеології" Бахтіна ідея вже є матеріалом і потребує *форми*, в якості якої використовує існуючий в суспільстві знаковий матеріал. Однак, знакова форма як така це вже є певний *штамп*. І саме так починають сприйматися деякі ідеологічні форми у ХХ ст. Втрачаючи гнучкість, рухливість, ідеологічна форма втрачає свою життєвість. Вона втрачає свій ідеальний зміст. Парадоксальним чином, набуваючи, за допомогою застосування знакової схеми, реальності, ідеологічна форма

сама по собі поступово втрачає свою життєву спроможність. На думку Бахтіна, рішення полягає в *діалозі культур* як засобі постійного взаємного живлення різних знакових форм. Тобто лише в умовах комунікації різних ідеологій кожна ідеологія може зберігати свою життєвість і здатність до розвитку.

Л. В. Діденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЇ ХХІІ ст.: СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ

Сучасний світ постає динамічним: кожна подія, свідком якої ти є, потребує твого реагування. Проте за подібними "реагуваннями", що є неперервними, ти сам викреслюєш сторінки свого власного життя. Сучасна людина (суб'єкт ХХІІ ст.) більшу частину часу віддає на поталу соціуму, природі та собі залишає тільки мізерну частину доби. Соціум – наймарнотратніше "створіння", яке винайшло людство. Людина прагне здобути соціальне визнання, проте часом за це їй доводиться сплачувати доволі високу ціну: кожен з нас платить найдорожчим – своїм часом, який поглинається самим соціумом (та/або його сегментами) і розчиняється у ньому.

Мережа – це термін, яким з 90-х років минулого сторіччя окреслюють все, що так чи інакше пов'язане з інтернет-цариною. Англійський термін "net" прийнято вживати для позначення будь-яких дій користувальників у межах інтернету. З поширенням гаджетів компанії APPLE – iPod, iPhone та iPad – світ став не те що ближчим, навіть більше – весь світ у твоїх руках (у повному сенсі цього слова, коли тримаєш iPad). Відповідно, і життя стало тепер "мережеве".

Ми перебуваємо у мережі від народження. Така пов'язаність з іншими, з одного боку, спрощує розв'язання більшості запитань та проблем; але з іншого – навіть спричинює нові. Позитивне у тому, що за наявності будь-якої проблеми можна створити запит для шукера (тобто для Google. com) та отримати варіанти відповідей. Вишукується, відповідно, тематично та ситуативно, оскільки здебільшого все повторюване, а коли так, то з кимось раніше таке ставалося і відповідь як саме треба діяти вже отримана іншим з власного досвіду. Тобто загалом це своєрідна економія часу, порадник на всі випадки життя та відкрите вікно до різномірної інформації. Негативність мережовості – втрата часу, оскільки шукаєш одне і випадково віднаходиш інше (теж потрібне, але наразі неактуальне); прийняття порад наосліп (стосується медицини, кулінарії тощо); індивідуальне розвивання відсторонювання від суб'єкт-спілкування (у випадках мережевої залежності) тощо.

Соціальні мережі – феномен неоднозначний. Передусім термінологічно. "Мережа" з позицій інтернет-користувальників передбачає наявність інформації, яка є різномірною, (не)систематизованою та багатомовною, тобто "один користувальник створив задля того, щоб іншим знадобилося" (найпростіший варіант це мережева енциклопедія Вікіпедія). "Соціальне" вже наголошує на наявності активних користувальників, які

не тільки моментно з'являються у мережі, а перебувають у ній певний час задля умовного прямого/опосередкованого комунікування. За прямого комунікування обидвоє комунікантів одночасно перебувають у мережі, за опосередкованого практикують відтерміноване комунікування (повідомлення буде прочитане коли інший користувальник буде у мережі). Комунікування загалом може бути як закритого типу (один-на-один), так і відкритого (круглий стіл).

Для повноцінного "життя у мережі" є усе необхідне. Проте чи зможе людина витримати таке "самовідімкнення" від реального світу, від живих суб'єкт-спілкувальників, від комунікування очі-в-очі, від спостереження емоцій та міміки іншого, від тембральності, від багатьох інших "від..."?

Парадокс: ідеологія як така має на меті позитивне – надати людині можливість отримати або здобути дещо найпростіше, але необхідне, що може поліпшити її життя; насправді ж ситуація обертається іншим – найнегативнішим – боком. У випадку соціальних мереж: незнайомі між собою люди можуть віднайти онлайн-співдумців, поспілкуватися з ними та потім зустрітися у "реальності", тобто віч-на-віч; віддавна знайомі, що через обставини не живуть у одному місті/країні, можуть віднайти та поновити втрачені контакти. У обидвох варіантів є одне негативне – страх однієї зі сторін вийти з мережі. У "мережевих стосунках" кожен грає свою роль (обрану та каркасно продуману заздалегідь): говорить далеко не те, що думає насправді, приховує почуття, замінює емоції "смайликами" тощо. Головне завдання мережі – пов'язувати суб'єктів, проте часом деякі з нас просто перетворюють суб'єкт-реальність на мережеву активність, замінюють відкрите спілкування тисячами повідомлень з надцятьма рівнями підтекстів. Ми поступово перетворюємось на доповнення до клавіатури – на операторів, які не можуть самовільно вимкнути зі свого життя мережу, що викривлює реальність та нас самих.

Чого боїться кожен користувальник? Нажаль, не відімкнення живлення. Він боїться бути розкритим, оскільки реальність потребує докладання зусиль для постійного самовдосконалення, а в мережевості передбачена гра. А ще чинники, серед яких головним постає чинник *"неповноти інформації"* (тобто: ти про мене думаєш те, що сам намірковував, проте насправді так не є, оскільки ти мене не питав що-і-як, а я не думала тебе перевантажувати додатковими інформ-потокami). Інший чинник – *"параметральна розбіжність правдивості"*, за якою один зі спілкувальників говорить тільки правду, яку можна перевірити, інший – або повністю обертає свій світопростір на кращий, або періодично застосовує індивідуальні альянзи, що нашаровані на події-ситуації реальності, проте не пов'язані з ними просторово-та-темпорально (тобто мої міркування щодо ситуації та/або людини, з якою я спілкуюсь, перемішані з моїми спогадами різних років, мріями, варіантами-сценаріями розвитку майбутнього тощо, але неузгоджені між собою ані у просторі – моєї свідомості, спілкувальному, реальності/мережевості, ані у часі – зараз-момент). Чинник *"суб'єктивний шаблон сприйняття"*: спілкувальник приймає іншого або з позиції "як я", або з позиції "як інший" (за першої

умови: якщо я дещо приховую, так само приховуватиме і інший; за другої умови: мій спілкувальник відрізняється від мене, тому може "говорити/писати/думати" що завгодно, мене це не має переймати). *Чинник "довіри"* вивідний з попереднього як результат (за яких умов або чому я можу/маю довіряти людині по той бік екрана; суб'єктивно та залежить від комунікування, яке складається). *Чинник "терміно-/тезовживання"* сприяє виявленню у спілкувальника суб'єктивних особливостей розмірковування, аксіологем та ідеологем, психічних відхилень, прихованих талантів тощо (результати застосовують виключно дослідники комунікації, що передбачає індивідуально підібрані методи/методики та закриті схеми, розраховані тільки на окремого комуніканта).

Отже, первинна ідеологія соціальних мереж (спрощення комунікування на відстані) набуває найжахливішої форми індивідуального прояву – самотності. Найпростіше "вийти з мережі", коли ти не хочеш відповідати на повідомлення. Але ти все одно залишаєшся з тим повідомленням-без-відповіді сам-на-сам. Це як запитання, на яке ти сам страхаєшся відповідати, оскільки можуть виявити дещо приховане тобою тривалий час. Можливо, без мережі ми боїмося бути собою – тими справжніми, якими нас бачать тільки одиниці, оскільки без "соціальних масок" ми занадто вразливі і потребуємо додаткового опікування.

О. І. Жорнова, д-р пед. наук, проф., КНУТШ, Київ

САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ У СФЕРІ ОСВІТИ: ПРОЦЕСУАЛЬНИЙ АСПЕКТ СПОВІДУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ ПОДОЛАННЯ БІДНОСТІ

Проблемно-тематична площина наукового осмислення феномену бідності центрована намаганнями розробити ефективні способи нівелювання негативних наслідків як багатства, так і бідності для суспільства в цілому та кожного його члена зокрема. Ідеологія подолання бідності наразі набуває формату проголошення боротьби всіх – і самого суспільства, і держави, і громадянина, як нарізно, так і у різного роду об'єднаннях – із несполучним для громадянського суспільства і правової держави явищем відсутності у особи достатніх ресурсів для нормальної життєдіяльності. Отже, бідність як стиль життя можна відстежувати через характерне оформлення особистістю власного повсякдення в умовах ресурсо-дефіцитного існування. Процесуальний аспект сповідування ідеології подолання бідності постає площиною зрушень у доступі особистості до ресурсів повсякденної життєдіяльності.

Через те, що значущість ресурсу полягає у можливості здійснити те, що постає недосяжним за його відсутності, бідність як стиль життя проявлена в оформленні особистістю власного повсякдення як нерівноправної, вразливої, знедоленої життєдіяльності, підґрунтям чого слугують особливості усвідомлення нею нестачі ресурсу. Динаміка наявного ресурсу внаслідок його обліку (ані його збільшення, ані зменшення) важ-

лива для подолання бідності тільки у аспекті переінакшення стилю життя. Подолання бідності як стилю життя постає процесом привнесення змін в оформлення перебігу власного повсякдення внаслідок позитивних зрушень у його ресурсному забезпеченні. За результат подолання бідності як стилю життя визначаємо появу інакшого оформлення особистістю власного повсякдення.

При цьому ми розуміємо, що подолання бідності у контексті здійснення особистістю усвідомленого і добровільного продукування інакшого, ніж бідність, стилю життя лише компенсує, хоча б і частково, не прийнятні для неї умови повсякденної життєдіяльності, пов'язані із нестачею ресурсу. Зменшення дефіциту ресурсу не визнається за результат додання бідності; ресурс значимий тільки у аспекті його використання задля відходу від ре/продукування бідності. У нашому дослідженні за позитивні наслідки правлять зміни не ресурсу, а зміни у стилі життя, якими засвідчено відхід від бідності. Отже, змістова сутність дослідження процесуальних аспектів сповідування особистістю ідеології подолання бідності як стилю життя – це не вивчення вмотивування особистості на пишне повсякдення (зокрема, через збільшення статків), але розвідки із припинення ре/продукування власного безталання, знедоленості. Звідси постають питання щодо спроможності особистості досягати зрушень у ресурсному забезпеченні власної життєдіяльності і її здатністю використати такі зрушення для переінакшення стилю життя.

Освіта, розглянута у широкому значенні як система, процес і результат ре/трансляції знання, для особистості втілена у набутті відповідної компетентності для виконання професійної діяльності. А оскільки професійна діяльність безпосередньо позначається на ресурсному забезпеченні повсякденного існування, то сповідування ідеології подолання бідності є сенс пов'язати із самовизначенням особистості у сфері освіти. Самовизначення особистості у сфері освіти постає необхідним процесом цілеспрямованого обліку власних ресурсів для опанування освітніх, освітньо-професійних програм; він має неспостережувальну природу, не є данністю і пов'язаний із виникненням-зникненням. Через зміни у стилі життя ми можемо відстежувати і перебіг-результати самовизначення особистості, якщо приймемо за постулат таке: самовизначення виникає або змикає, прив'язане до невдоволення особистістю наявним стилем життя, виникає внаслідок переймання особистістю проблемою його (стиля) переінакшення. Особистість як суб'єкт додання бідності не перед-існує змінам наявного стилю життя. Відтак, самовизначення особистості у сфері освіти є етапом становлення суб'єкта додання бідності. Самовизначення у сфері освіти задля подолання бідності – це актуалізація ресурсу як можливостей, котрі наявні у особистості потенційно, але ще не зреалізовані нею. Результат самовизначення у сфері освіти передбачає, що будуть зреалізовані перетворення наявного стилю життя (бідності) через переймання питаннями свідомої його зміни. Відтак, проявлення самовизначення особистості у сфері освіти можна відстежити через усвідомлення нею проблеми подолання бідності через пе-

ре/облік та використання ресурсу життєдіяльності, тобто мова йде про переосмислення як розрив між вже наданим сенсом та тим, котрий буде надано повсякденній життєдіяльності.

Якщо від різниці у стилях життя багатства і бідності неможна відмежуватися в означуванні бажаного соціального, то беручи до уваги факт неможливості повного викорінення бідності, є сенс у спрямованих намаганнях не ускладнювати спільне існування через наявність відмінностей, котрі принципово не можуть бути подолані, а прийняти їх як вихідну тезу/позицію у вибудовуванні власної життєдіяльності: ані багатство, ані бідність не потребують свого доведення, додаткового засвідчення (у своєму розгортанні як дихотомії). Але питання постає таке: як у ситуації невикорінного розмежування суспільства на бідних-багатих знайти підґрунтя для досягнення несуперечливого спільного існування?

Відмінності у стилях життя "бідні – багаті" не постає як проблема у контексті сповідання різних ідеологій. Такі неспівпадання приймаються як факт розгортання життєдіяльності особистості у континуумі "Я – Інший", як данність, від якої вона не можемо відгородитися позаяк штучного відмежування від інакшості чи соціальності. Отже: 1) відмінності у стилях життя – це не те, що підлягає усуненню. Їхнє прийняття особистістю має відбуватися поза тим, чи засвідчені вони певним фактом присутні у її житті; 2) питання полягає у тому, як у соціальній ситуації невикорінення бідності-багатства досягти несуперечливого або більш-менш сумісного чи сполучного переходу від бідності до не-бідності.

Ситуація самовизначення особистості у сфері освіти у контексті сповідання нею ідеології подолання бідності розуміється нами як множина обставин, котрі впливають на траєкторію зрушень у доступі до ресурсу. Такий конструкт обставин повсякденного існування важливий для особистості не стільки через те, що унаочнює і переобліковує ресурс (встановлює складники, їхній обсяг тощо), скільки тому, що відображає чи виражає уявлення особистості про той конструкт, котрий повинен бути.

Подальші розвідки із питань сповідання особистістю ідеології подолання бідності доцільно розгорнути у напрямі розроблення відповідного методичного інструментарію та його апробації.

К. Б. Зборовська, студ., КНУТШ, Київ

"ПОЛІТИЧНА ІМПОТЕНЦІЯ" В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ ЯК НАСЛІДОК НІВЕЛЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Релігійна ідеологія завжди була і буде важливим соціокультурним феноменом та дієвим рушієм самовизначення соціуму: вона не лише встановлює ціль "майбутнього життя" (досягнення єдності із Богом), але й накладає відбиток на побутове світосприйняття, який неможливо переоцінити. Такий витвір діяльності людського розуму, як політична ідеологія, є досить пізнім та редукованим переосмисленням релігійної ідеології. І це ми бачимо на прикладі не лише стародавніх держав, де ідея

державотворення поєднувалась із месіанською ідеєю Царя-Бога, але й на прикладі близькому й пережитому нашим народом на власному досвіді – ідеології марксизму-ленінізму. Радянська ідеологія постає перед багатьма дослідниками як багатогранний соціокультурний феномен, підґрунтям якого вважають релігійність (чи псевдорелігійність) побутового світогляду. М. Попович говорить про філософську культуру того періоду, як про подобу богослів'я, що спиралась "на сакральні тексти класиків марксизму". Г. Є. Аляєв виділяє одну з найвиразніших її рис – поєднання "нігілізму із містичною вірою" [*Попович Мирослав. Про філософську культуру країн на ім'я СРСР // Філософська думка – 2009. – № 3. – С. 7*]. Загалом, сучасні дослідники вважають, що комуністичний світогляд саме тому охопив широкі маси людей, що імітував релігію. Марксизм при цьому називають псевдорелігією (Е. Соловйов), антихристиянською ерзац-вірою (А. Ігнатов), "релігією антихриста" (В. Лекторський), системою релігійних вірувань (А. Лебедєв), матеріальною вірою (М. Епштейн), еклектичною релігією, що увібрала ідеї багатьох релігій світу (Р. Занер) тощо.

Після розпаду Радянського Союзу постало питання про деідеологізацію суспільства, що, набувши менш категоричних форм, виплилось у положення вітчизняної Конституції про багатоманітність ідеології на теренах України. Зокрема, це стосується й релігійного "відродження", яке мало невдалу спробу заповнення ідеологічного вакууму, що утворився. І невдалою ця спроба була зовсім не через колапс метанаративного дискурсу, як би зазначив Ліотар. Так, деаксіологізація та маргіналізація суспільства відбулись, але зовсім не як протиставлення "модерному суспільству", вияв "постмодерну" на згодовнілії від деспотизму землі нашого народу. Це була вимушена анархія, спричинена відсутністю нової поєднуючої ідеології та як наслідок повного соціально-економічного занепаду (а "голодний українець думати не хоче", як ми знаємо з народної мудрості).

На превеликий жаль, найбільш вдалий момент для закладення світового, морального, правового суспільства, який був у 90-ті роки, наші "ширі" політики дуже влучно проґавили. Результати не заставили себе очікувати: при відносній стабілізації економіко-соціальної ситуації ми спостерігаємо продовження нівеляції моральних цінностей, відсутність самоусвідомлення українців як нації і, що в сучасному складному політичному стані надто небезпечно, "правову імпотенцію". Адже правова ідеологія є невід'ємною складовою будь-якого іншого типу ідеології: релігійної, політичної чи національної.

Релігійні ідеали та правові норми – це речі, які безапеляційно корелюються, особливо у нашому соціумі. Людина втратила базис – ідеали, які впроваджувались більше 70-ти років, були різко "скасовані", а нові – високі й дійсно значущі – так і не віднайшлись: до релігії більшість ставиться досить упереджено, а до політичних гасел – виправдано зневажливо. Позбавлення людства морально-духовних координат робить світ соціально вразливим. Як наслідок – маємо сумну картину: нібито зусилля до зміцнення правової системи і докладаються, однак закони не працюють, мало того – їх ніхто не виконує [див. Культура. Ідеологія. Особи-

стість: Методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. – К., 2009. – С. 245]. Вітчизняні дослідники б'ються над вирішенням питання: як досягти ефективного поєднання наукових та ідеологічних спроможностей правової системи та юридичного знання [Мальцев Г. В. Понимание права. Подходы и проблемы. – М., 1999. – С. 254], і одним із шляхів розв'язання цієї проблеми є досвід таких науковців, як У. Ліплан, В. Дауз, М. П. Шестов, Г. Темфел у розумінні ідеології як системи стереотипів. А будь-які стереотипи народжуються на ґрунті певної релігійної свідомості та є неминучим супутником релігії і глибинною потребою людини для орієнтації в житті.

Таким чином, правильне визначення для вітчизняної правової ідеології стереотипів у відповідних соціокультурних координатах допоможе забезпечити цілісність процесу продукування, виробництва та застосування закону, виховати правову свідомість нації, тобто – побудувати бажану "правову дійсність". Але для цього необхідно відмовитись від вже маргіналізованої ліберальної ідеології, яка робить будь-яку ідеологію на теренах нашої держави гнучкою еклектичною ризою, що задля задоволення ніби-то гуманістичних ідеалів сприймає будь-які псевдодуховні течії на одному рівні з уже усталеними моральними цінностями християнства. Саме це у найбільшій мірі призводить до нівеляції релігійної ідеології в суспільстві: людина втрачає орієнтир серед безодні можливостей вибору духовних ідеалів. Необхідно бути розбірливими, і саме на державному рівні: перевага при обранні необхідних стереотипів має віддаватись класичним – християнським, які все ж таки мають більшість прихильників серед українців, якщо не на ділі – то хоча б на словах.

Болючий досвід побудови нашої держави на кардинально нових псевдо-ліберальних засадах ми вже маємо. Час звернутись до консервативної ідеології (де релігія є детермінантою суспільства), про яку багато говорили і писали ще фундатори української національної ідеї. В історії України найвідомішими представниками консерватизму були В. Липинський, С. Томашівський, В. Кучабський [Щокін Г. Український консерватизм як сутність національної ідеї. – К., 2006. – С. 9–10]. Адже, лише спираючись на досвід багатьох поколінь, мудрість віків та високі духовні ідеали ми зможемо відродити соціальні цінності, ментальність, традиції та культуру нашого народу.

**М. Ю. Зелінський, проф., УДУФМТ, Київ,
В. П. Драпогуз, асист., ЦГО НАН України, Київ**

ВИКЛИКИ МАЙБУТНЬОГО І ІДЕОЛОГІЯ

Прожиті Україною в нових історичних умовах роки – лише початок її майбутнього шляху як незалежної держави. Вирішуючи нелегкі проблеми перехідного періоду, породжені часом кризи і руйнування старої суспільної системи, варто одночасно думати про перспективні соціальні, політичні і духовні пріоритети. Обмеженість минулим, небажання вийти

за його межі, невміння відкрити для себе невідомі раніше джерела творчої діяльності, відчутти життєдайну силу нових життєвих цінностей, здатних утілитися у благо людини в майбутньому – доля суспільств і держав, що завершують своє історичне існування.

Розмірковуючи про те, як Україна повинна зустріти прийдешнє сторіччя, не можна забувати, що відповідальне, а не пасивно-споживацьке прийняття майбутнього і входження в нього передбачає внутрішню готовність і здатність до відповіді на виклики ХХІ століття: міжнародний тероризм, екстремізм; крах біполярного світу; внутрішні і зовнішні конфлікти; релігійна і етнічна нетерпимість; ксенофобія, націоналізм, шовінізм; глобалізація; міфологізація техніки; зростаючі наукові і технологічні можливості людства; події 11 вересня 2001 р. (США); тотальний нігілізм продукує тотальну віртуалізацію світу; нова Інтернет-революція; деградація моральних цінностей; торжество права сили (Ірак, Лівія).

Для того, щоб належним чином відповісти на ці та інші глобальні виклики, необхідно звільнитися від емоційних реакцій, вміти передбачати означені виклики, іншими словами, слідувати девізу Спінози – не сміятися, не плакати, а розуміти. Тільки в цьому випадку згадані загрози залишаться на стадії хвороб росту і не перетворяться у деструктивні фактори для всього людства. Необхідно усвідомлювати всю складність майбутніх задач, знаходитися на такому рівні розвитку державності, науки і культури, що дозволить би забезпечити ефективну участь України як у розв'язанні власних проблем, так і тих, котрі будуть спільними для всіх країн і народів ХХІ ст.

Справжня турбота про нинішній і майбутній добробут українського народу якраз і полягає у створенні ефективних реальних передумов, що здатні забезпечити бажане майбутнє. У переліку цих передумов найважливішими є розвиток духовної культури, високий інтелектуальний рівень і моральне здоров'я суспільства.

Визнання важливості духовно-ідеологічних основ українського суспільства і держави не може зупинятися на формально-декларативних моментах. Історія становлення самого поняття ідеології і його використання в напруженій політичній боротьбі представниками різних соціальних сил свідчить про значні розбіжності у розумінні об'єктивності змісту ідеології і її ролі в суспільному житті. Як вираження позиції певного класу чи соціального шару, групи, ідеологія завжди прагнула представити деякий приватний інтерес як інтерес усього суспільства.

Ідеологія, що надихається принципом загального блага всього суспільства і держави, не може бути створена штучно, шляхом раціоналістичного конструювання і гранично розширеного тлумачення ідей і понять, виходячи з деякої заданої мети чи устремління. Суспільна ідеологія виникає природно, народжуючись з конкретної історичної ситуації, є підсумком духовно-культурного розвитку народу в даний період часу, відповідає його насущним потребам – і саме завдяки цьому здатна давати сили і перспективу для плідної роботи в ім'я майбутнього.

Необхідність вироблення єдиної національної ідеї чи державної ідеології неодноразово підкреслювалася нашими політиками й державними

діячами. Були започатковані зусилля в цьому напрямку, однак про якийсь більш-менш задовільний результат поки говорити не доводиться. Позначилися як теоретична нез'ясованість питань природи і змісту самого поняття ідеології, особливостей його застосовності до сучасних умов суспільно-політичного життя, так і об'єктивні соціально-культурні і духовні фактори, пов'язані зі станом і рівнем розвитку різних форм суспільної свідомості – політичної, правової, економічної, моральної, історичної та інш.

В умовах, коли проголошена перспектива створення правової держави і відповідних ланок громадянського суспільства, коли докорінно змінюються відносини держави і суспільства, держави і людини, гармонізуються їхні взаємозв'язки, здійснюється гуманізація самого інституту влади, поняття державної ідеології (щодо її змісту і призначення продовжуються палкі суперечки) не передає сутності цих суспільно-політичних змін.

Сьогодні у ситуації транзиту доцільніше говорити про нові духовно-ідеологічні підвалини існування і розвитку українського суспільства і держави, розуміючи ці підстави як органічний культурно-моральний фундамент усього нашого соціального життя і необхідну передумову суспільного поступу.

Таким чином, визначення духовно-ідеологічних основ існування і розвитку України як молодій держави повинне виходити з усвідомлення тієї обставини, що спектр вибору можливостей соціального розвитку дуже обмежений, окреслений тією чи іншою ідеологією і може будуватися тільки на чіткому розумінні реальної економічної і суспільно-політичної ефективності, дієвості положень тієї чи іншої ідеологічної доктрини. І в цьому зв'язку потрібно відзначити, що можливі спроби знайти свій особливий шлях, що принципово відрізняється від того, що у же виробило людство, мають усі підстави так і залишитися чисто умовляними побудовами.

Знання й ретельний облік сучасних ідеологічних реальностей – найперша необхідність і передумова вироблення конкретних духовно-ідеологічних основ внутрішньої і зовнішньої політики держави. Як говорив Конфуцій, учитися і не думати – нерозумно, думати ж, не вивчаючи, небезпечно.

О. М. Іщенко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ ІДЕОЛОГІЇ В УМОВАХ СУСПІЛЬСТВА КОМФОРТУ

Людина завжди прагнула комфорту. Нездоланне бажання оточити себе усім тим, що зробить життя більш приємнішим, зручним та легким, на думку відомого іспанського філософа Х. А. Лівраги, має психосоматичну, тобто і фізичну, і психологічну природу. Між тим, нині доводиться констатувати, що феноменальний, надмірний соціально-побутовий, вищий життєвий комфорт є причиною, чи-то джерелом, деформацій та деградацій як окремого індивіда, так і суспільства в цілому. І хоча все ще вважається аксіомою, що Захід – "це втілена мрія людства, тобто рівень життєвого комфорту та система цінностей, на які повинні рівня-

тися і до яких будуть прагнути решта світів...З іншого боку, дисонансом у загальному хорі благовіщування лунають (у тому числі і на Заході) не просто песимістичні, але й майже похоронні нотки відносно близького майбутнього країн Заходу. Як, наприклад, сприймати назву книги американця Б'юкенена "Смерть Заходу" [Глобальні тектонічні зрушення: виклики та відгуки: Матер. міжвід. наук.-теорет. конф. / відп. ред. Ю. М. Пахомов. – К., 2005. – С. 4]. Іншими словами, суспільство комфорту приховує низку небезпек та загроз, які можуть призвести до катастрофічних наслідків. І хоча, звичайно, автор визнає, що ситуація, безперечно, значно складніша, ніж наведена нижче інтерпретація, все ж вважаємо актуальним та важливим звернення до проблеми у представленому нижче розрізі.

Передусім, мова йде про те, що в умовах суспільства комфорту гостро відчувається брак комфорту духовного. У гонитві за матеріальними благами, сповідуванні винятково споживацьких цінностей на периферії людського буття опинилися духовні блага, "здатні відповідати величому тяжінню людини до істини, краси, вдосконаленню..." [Бачинин В. А. Морально-правовая філософія. – Харків, 2000. – С. 192–193]. Суспільство комфорту, що являє собою складний механізм, котрий тисне на усіх, базуючись лише на матеріальних інтересах та біологічних потребах нашого тіла іноді позбавляє нас того, що потрібно для душі. І саме це, на переконання Х. А. Лівраги, змушує людей відчувати себе нещасними. Втім, згадуючи видатних мислителів минулого, зокрема, давньогрецького філософа, одного із засновників діалектики Сократа, зауважимо, що, суспільству потрібні щасливі люди. Щасливі люди – благополучне суспільство – сукупність індивідів у яких і одна мораль, і одна мета. Ідею щастя як вищу мету людського життя обстоював й видатний українських просвітник та мислитель Г. Сковорода.

Суспільство комфорту затьмарює розум людей, нав'язує хибні потреби та цінності, переконує у необхідності певних предметів і речей, суттєво перебільшуючи їх цінність та значення. Більше того, піклуючись лише про досягнення комфорту, люди потрапляють у полон матеріального, втрачаючи при цьому духовність, творчість, внутрішню силу та частку особистої персональної свободи. Це реалії, які ми повинні усвідомити та прийняти, але лише з метою їх приборкання.

Не останню роль у подоланні згубних проявів суспільства комфорту, на нашу думку, може відіграти ідеологія як особлива форма духовності, основу якої становлять ідеї та ідеали, котрі надихають, об'єднують та мобілізують людей, наділяють вищим духовним сенсом їх життя.

Звернення до ідеології в окресленому контексті не є випадковим, адже вона має суттєві властивості, які варто особливо відзначити. Зокрема, саме ідеологія наділяє людей відчуттям спільного блага – цінності та цілі до якої, як писав Платон, прагне усе в світі, подібного до того, як окрема людина прагне щастя ..." [Там же. – С. 191]. Суспільству комфорту не вистачає цього відчуття спільного блага, яке має надособистісний зміст та найвищу цінність буття. Впливаючи, передусім, на морально-духовну ре-

альність з "віртуального майбутнього", ідеологія, тим самим, чинить регулятивно-коригуючий вплив на цю реальність. Тож, в ідеології як ідеальній, тобто уявній моделі майбутнього, по-перше, фіксується необхідне, бажане, яке повинно стати реальним, по-друге, диференціація пріоритетів та цілей, що має місце в ідеології, сприяє процесу зміни дійсності таким чином, щоб вона відповідала необхідному, бажаному.

Окрім того, що ідеологія дає певне уявлення про "краще суспільство", вказує перспективи, способи та шляхи вдосконалення, вона до того ж виступає і як критика реально існуючого. Іншими словами, ідеологія являє собою "критичну перспективу", яка покликана змінити ситуацію, що склалася. Відповідно, ідеологія виступає як критерій, що дозволяє оцінювати ступінь недосконалості реально існуючого.

Зрештою слід пам'ятати, що продукти духовності ближче людині, ніж матеріальні, оскільки духовне від самого початку створюється лише як людське, на відміну від матеріального, котре має й інше буття. Тож, проблема ідеології, що належить до сфери духовного життя людини, в контексті суспільства комфорту, її специфічна сучасність не лише не повинні бути недооцінені, вони повинні бути підкреслені. Долучаючись до створення ціннісно-духовного фону соціального буття вона суттєво підвищує коефіцієнт супротиву різноманітним деструктивним тенденціям. Крім цього, ідеологія виступає своєрідним інформаційним вектором поведінки. Вона створює "карту значень", завдяки якій люди здатні достатньо вільно орієнтуватися у складних реаліях.

Сучасне цивілізоване суспільство демонструє високий рівень критичності стосовно будь-яких узагальнюючих, абстрактних та формалізуючих тенденцій. До сфери такої критики потрапляє й ідеологія. Втім, відмова від ідеології, її зникнення означатиме зникнення великих думок та великих почуттів, натомість, виникне порожнеча.

А. А. Карпенко, препод., ГВУЗ "ДГПУ", Славянск

СТРУКТУРНАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ ОТНОШЕНИЯ ИДЕОЛОГИЯ / ФИЛОСОФИЯ

Философское размышление об идеологии обречено на неудачу, если оно предваряется "градуальной" экспозицией в виде размеренного линейного изложения истории концептуализации пары идеология/философия. Радикальная "блиц-экспозиция" концепта идеологии имманентно гомологична самой природе этого отношения. Прежде чем инициировать игру различий (оппозиция), обмена (корреляция) или дополнения (референция), отношение идеология/философия знаменует топос разрыва, прерывания в действительном режиме истины. Этот топос – сам субъект, который нарушает имманентнуюконсистентность плана существования (Природа, Миф, Традиция, Тело, История, Бог).

В современном философском дискурсе четко обозначены три теории субъекта: постметафизическая (поздний Хайдеггер, Деррида), виталистс-

кая (Делез, Фуко) и формалистская (Лакан, Бадью). Повстметафизическая теория конструирует фигуру герменевтического субъекта, растворенного в структурах истории (язык, письмо) и ограниченного инструментариумом метарефлексии. Деконструкция не может обойтись без конститутивного жеста отрицания трансцендентального субъекта, без абсолютизации определенной инстанции (референциальная, знаковая детерминация), превращаясь в "негативную" ветвь воспроизводства метафизики. Виталистская теория выстраивает модель субъекта, функционально детерминированного инвариантами жизни – желание, сила, движение (функциональная детерминация). Формалистская теория помещает субъекта в поле родовых процедур истины в качестве силовой функции сопряжения и удержания события истины (структурная детерминация).

Утверждение, что отношение идеология/философия есть отношением структурной детерминации, позволяет редуцировать теоретические спекуляции вокруг отношений филиации или подчинения между терминами этой пары. Философия – это сфера категориального производства и концептуального конструирования объектов. Идеология функционально определена воспроизводством систем идей и ценностей. Для науки субъект есть конструктор, для идеологии – данность.

Теория структурной причинности охватывает понятия субъекта, реального и идеологии. По аналогии с тем как символический порядок структурируется вокруг травматического ядра в реальном, социальное поле артикулируется вокруг определенного антагонизма в реальном, который не поддается символизации. В случае классических идеологий симптомом присутствия разрывов порядка символизации является табу, запрет. Однако в современном культурном производстве, когда запрет и табу уже давно исчерпали свой ресурс семантизации, признаком разрывов символического порядка выступает сверхдетерминация желания, императивы желать и быть желанным.

Формализм в исследованиях идеологии раскрывает горизонт построения научной теории идеологии как основы актуальной критики калейдоскопического разнообразия мировоззренческих форм, характерного для современности.

Ю. М. Коваленко, канд. екон. наук, доц., НУДПСУ, Ірпінь

НОВА ПАРАДИГМА РОЗВИТКУ ФІНАНСОВОГО СЕКТОРА ЕКОНОМІКИ: НЕЕКОНОМІЧНІ ЧИННИКИ

Вже змінилось кілька поколінь економістів, які в якості об'єкта дослідження розглядають економічний розвиток, а не причини багатства народів. І лише у 2009 р. значною подією стала робота Дж. Стігліца, А. Сен і Ж.-П. Фітуссі, де автори зазначають: "Прийшов час змістити акценти нашої системи вимірів з вимірювання економічного виробництва на вимірювання людського добробуту" [Stiglitz J. E., Sen A., Fitoussi J.-P. Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress: <http://stiglitz-sen-fitoussi.fr/en>].

У міжнародному дослідженні "Моделі посткризового розвитку: глобальна війна або новий консенсус", що було проведено у листопаді 2009 – січні 2010 р., також зазначається, що нестабільність світу і невизначеність подальших шляхів розвитку приводять до того, що все більшу увагу неекономічних чинників розвитку. Нова ідеологія XXI ст., швидше за все, "розпакує економіку", об'єднавши економічне мислення з політичним; вплив політичних і ціннісних чинників в економічному розвитку буде все більше зростати" [Моделі посткризового розвитку: глобальна війна или новый консенсус: международное исследование (ноябрь 2009-январь 2010). – М., 2010. – С. 116]. Як влучно зазначає у своїй нобелівській лекції Д. Норт, "для успішного здійснення реформ необхідні зміни... світоглядних основ суспільства, оскільки рішення, які приймаються економічними агентами, залежать у кінцевому рахунку від ментальних моделей" [Норт Д. Функционирование экономики во времени. Нобелевская лекция (9 декабря 1993 года) // Отечественные записки. – 2004. – № 6(20). – С. 99].

Останнє є дуже актуальним для України, де реакція людей на введені "зверху" інституційні зміни або взагалі ігнорується реформаторами, або згадується заднім числом для пояснення свого чергового провалу. Ми підтримуємо думку академіка В. Гейця про те, що Україна має враховувати "...історично властиву філософію і стереотипи поведінки людей певного культурного співтовариства, своєрідний тип ментальності і глибоко укорінені традиції. У цьому полягає один з основних принципів нової парадигми розвитку на противагу тому, що був заснований на стандартизованій ідеології Вашингтонського консенсусу" [Геєць В. М. Суспільство, держава, економіка: феноменологія взаємодії та розвитку. – К., 2009. – С. 302].

При цьому в країні спостерігається криза довіри і до державних інститутів, і до фінансових. Оцінюючи наслідки кризи 30-их рр. XX ст., Дж. Кейнс свого часу вбачав як найбільш руйнівну її складову саме кризу довіри, адже фінансовий ринок стабільно функціонує до тих пір, поки всі його учасники знаходяться у "стані впевненості – the state confidence", що у свою чергу має суттєву суб'єктивну складову [Кейнс Дж. Общая теория занятости, процента и денег: Избранное. – М., 2007]. Тож недооцінка того, що теперішня криза – це криза довіри, для України є дуже небезпечною. Рівень інституційної довіри був і до кризи значно нижче, ніж в розвинутих країнах, передусім, через погану спадковість. Так, радянська влада була побудована саме на недовірі: влада не довіряє народу потрібна партія, яка керує і направляє; держава не довіряє ринковій системі, виробникам і, у підсумку, верхи – низам, низи – верхам тощо. У 1990 р. довіри у суспільстві більше не стало, а після 1998 р. проблема довіри була загнана практично в глухий кут. З одного боку, явна недоброзичливість влади до фінансового бізнесу, з іншого боку – показники економічного зростання, що свідчать, начебто, про надуманість проблеми.

Як приклад можна навести останню фінансову кризу, коли за середнього курсу гривні до долара протягом 2006–2007 рр. і першої половини 2008 р. на рівні 5,05 у другій половині 2008 р. розпочався її обвал. За оцінками експертів, "психологічний бар'єр", за яким було неможливо

допускати її девальвацію, склав 6 гривень до долара. Однак утримати курс у таких межах НБУ не спромігся. У жовтні-грудні 2008 р. він знизився на 58,4 %, а на початок квітня 2009 р. – на 52,5 %. Це похитнуло довіру до державних установ, що відповідають за грошово-кредитну політику і призвело до погіршення ситуації на фінансовому ринку. У жовні-грудні 2008 р. загальний обсяг депозитів у національній валюті зменшився на 13,7 %, а в іноземній (у доларовому еквіваленті) – на 8% [Куриляк В. Довіра у валютно-фінансових відносинах на світовому і національному ринках // Світ фінансів. – 2009. – № 4(21). – С. 147–148], а вчасно за своїми депозитами за жовтня 2008 р. до лютого 2009 р. залежно від фінансового інституту звернулись від 40 до 70 % громадян. Банки часто відмовляються від повернення депозитів, термін дії яких закінчився, автоматично пролонгуючи договори.

Не кращий стан справ і до довіри українців до страховиків. "Зарити ми в землю грошима, які дуже важко повернути назад, вважають перелічені страховим компаніям кошти ті, хто звертається зі скаргами в Асоціацію страховальників України (АСУ)" [Гоцунко Н. "Не прячьте ваши денешки..." Як застрахуватись від недобросовісних страховиків? // Дзеркало тижня. – 2009. – № 7 (28 лютого)]. У цілому ж кількість скарг на вітчизняні страхові компанії, поданих до регулятора ринку, зросла з 264 у 2004 р. до 5167 у 2009 р. зі зменшенням до 4848 у 2010 р. Переважна більшість порушень – ігнорування звернень клієнтів, невиконання усних обіцянок, неможливість звернутись зі скаргами до керівництва страховика, багатомісячні зволікання з відповідями, затримки у страховому відшкодуванні (до півроку і більше) і його заниження тощо. Менеджмент компаній взагалі вважає, що головний критерій успішності страхового агента (фінансового консультанта) – комунікаційні навички і психологічні прийоми (головне гасло – "ми не маємо другого шансу на перше враження"), а не знання якостей страхових продуктів.

Сьогодні можна зробити висновок: як у конкретній країні взаємодіють неформальні інституції і людина, такими і будуть результати реформ, у т. ч. і у фінансовому секторі, який також увібрав у себе генетичний код нації, а також розмаїття її інституційної пам'яті. Все це свідчить про необхідність створення правових, інфраструктурних і адміністративних умов для організації території України мережі фінансових інститутів, які б забезпечували підвищення інституційної довіри і фінансової грамотності домогосподарств, а також адаптували фінансові інструменти і умови їх випуску і обігу інвестиційним уподобанням останніх.

О. В. Колісник, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ, Київ

Р. ПОРТІ ПРО СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Мораль як вагомий консолідуючий чинник, впливає на процес вибору особистістю соціальних та психологічних мотивацій, на конструювання моделі способу діяльності, що у той же час виступає складовими аспек-

тами цілісної самоідентифікації людини. Мораль є однією з соціальних моделей світу людських значень, які запобігають руйнації людської природи, й є цілком можливим і доречним фактором життєдіяльності.

Суттєвою рисою сучасного філософського дискурсу виступає обговорення проблеми наявності чи відсутності загальнозначущих моральних істин й подальшого механізму формування їх проявів, та впливів на рівні індивідуальної й колективної саморефлексії, самоідентифікації людини XXI століття.

Так, сучасний американський філософ-неопрагматист Річард Рорті, критикуючи філософію як метафізику, вважає, що завдання філософії в теперішніх умовах, має полягати у творенні морально-етичної інтерпретації культурного контексту, оскільки в кожній культурі є матеріал, який можна включити до моральних роздумів людства через значимість впливів на самоідентифікаційні параметри сучасної людини.

Наприклад, поняття солідарності у дослідника є універсальним (це не солідарність одних проти інших), загальнолюдським, й має доповнити безсилля чистої раціональності при вирішенні протиріч реальності й гуманізації людства. Дана категорія у дослідника співзвучна з "справедливістю", й має допомогти поширити моральну універсалізацію людських цінностей, цінність людини взагалі. Саму ж солідарність Р. Рорті пояснює як: "властивість краще й краще бачити невелику значимість традиційних розбіжностей (племені, релігії, раси, звичаїв...) порівняно з подібністю по відношенню до болю й приниженню..., чи думати про людей, що достатньо відрізняються від нас, як тих, що можуть бути об'єднані розрядом "ми" [Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – New York, 1989. – P. 192].

Відчуття власного неповторного "Я" людина отримує внаслідок своєї соціалізації, комунікації з собі подібними, які виступають дзеркалом, дозволяючи людині побачити самого себе, співвіднести себе із собою, досягти гармонії з своєю внутрішньою сутністю на ґрунті ідентифікаційних моделей, існуючих у даному соціумі. Ідентичність на основі моральних смислів людської культури стає символічним засобом об'єднання одних й дистанціювання з іншими, виступаючи, врешті, тим, що є власне сутністю людини. Внаслідок самоідентифікації сучасна людина створює своє "Я", підґрунтя існування духовного та морального, й врешті, соціального.

Розвиток його поглядів в царині філософії моралі відображає певною мірою розвиток самої американської філософії, зокрема, переорієнтацію з аналітичної проблематики на соціокультурні філософські дискусії постмодерну. У праці "Філософія як дзеркало природи" філософ звинувачує філософську епістеміологію у порожній претензійності, оскільки в сучасному світі нікого не цікавлять знання взагалі, поза людиною, її конкретними проблемами та інтересами. Оскільки, як підкреслює дослідник, людей цікавить лише те, що так, чи інакше взаємопов'язано з їх потребами. Р. Рорті відмовляється від об'єктивізму на користь релятивізму, стверджуючи, що не існує принципової різниці між ґносеологією та іншими формами соціокультурної реальності. Тобто, жодна філософська концепція порівняно до іншої не має переваг більшої об'єктивності чи

істинності, дорівнюючи таким чином гносеологію до будь-яких інших форм знань, й моралі зокрема.

Так, на думку науковця, обґрунтування значення моралі в сучасному світі відбувається за рахунок соціальної практики, яка невіддільно пов'язана з потребами соціуму: "Те, що підходить до моральної чи правової відповідальності, так само підходить й для епістеміологічної відповідальності – обґрунтована віра в те, чи інше" [Rorty R. *Philosophy and Mirror of Nature*. – Princeton, 1980. – P. 57]. Підкреслюючи вагомість морально-психологічних, духовних аспектів соціального життя, Р. Рорті у наступній книзі: "Випадковість, іронія та солідарність" розвиває ідею про те, що у своїй діяльності людина згідно своїх прагматичних потреб творить сприйняття цього світу, а не безпосередньо віддзеркалює його.

Проте буття такого творця, тобто людини, саме по собі є випадковим, й час його презентації у світі так само. Відповідно, результати діяльності людини, хоч й слугують практичним цілям, але є так само випадковими. Така позиція філософа зумовлена, як зазначалось вище, плюралізмом постмодерну й називається ним "іронічною" по відношенню до соціального життя в усіх його проявах. Але філософ відмічає, що "іронік" є моральною людиною, яка розуміє апіорно моральні імперативи, й не шукаючи їх філософського обґрунтування, пояснює існування моральних та духовних феноменів з позицій корисності, певної необхідної даності, спеціального призначення у суспільстві. Але самоочевидність моралі не є аксіомою для всіх. Тому у сучасному суспільстві філософ пропонує звести поняття моралі до солідарності: "у нас є моральне зобов'язання мати почуття солідарності з усіма іншими людьми" [Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. – P. 190]. Крім того, описуючи мораль, Річард Рорті спирається на погляди З. Фрейда. У роботі "Фрейд і моральна рефлексія" (фрагмент публікації "Есе по Хайдеггеру й іншим") дослідник відзначає, що у З. Фрейда головним виступає твердження про те, що наші несвідомі самості не є безмовні, зловісні, невірні тварини, але швидше інтелектуальні компаньйони наших свідомих самостей, їх можливі співрозмовники, які мислитель трактує як знаряддя зміни світу.

Таким чином, на думку філософа-неопрагматиста Р. Рорті, поступове розширення здатності людей симпатизувати й довіряти, та зниження значущості жорстокості є показником морального прогресу. Утім, кожна людина в сучасних умовах починає автономно, самостійно вирішувати моральні проблеми, що ускладнює питання колективної відповідальності в соціумі. Моральні судження все більш індивідуалізуються, знижуючи цінність обов'язку.

В. І. Кондрашова-Діденко, канд. екон. наук, доц., КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО ЗОРІЄНТОВАНОЇ ЕКОНОМІКИ

Інтелектуально зорієнтована економіка – це форма країнової економіки як індустріального типу виробництва, що наразі перебуває на останньому етапі завершального циклу свого розвитку. Тривалість да-

ного етапу залежить від часу, потрібного для формування головної передумови переходу до постіндустріального типу виробництва – інтелектуально розвинутої людини-Актора. Такий актор має постати субстанційною основою нового типу виробництва (інтелектономіки), якою в економіці була машина. Власне Актор є ознакою завершення розвитку економіки загалом. А звідси: чим менше часу буде витрачено на формування нової субстанційної основи виробництва, тим менше часу потрібно буде для долучання країни до побудови планетарного суспільства. Власне в цьому і полягає актуальність теми моїх розмірковувань.

Головна ідея розвитку інтелектуально зорієнтованої економіки – формування Актора. Найважливішими особливостями останнього є розвинутий інтелект і креативні здатності, володіння "живим" (теоретичним і/або прикладним) знанням, майстерність розуму, моральність і моральнісність, людяність і людськість. Дана ідея постає основою стратегічної цілі розвитку інтелектуально зорієнтованої економіки. Означена ціль – це ідеальний результат. Останній, за цілепокладанням, має співпадати з реальним результатом розвитку економіки в даній формі. Щоправда, не завжди співпадають ідеальний та реальний результати розвитку країнової економіки загалом і/або економіки в певній формі (наприклад, знаннєвої, інтелектуально зорієнтованої чи інформаційної тощо). (Не)співпадіння цих результатів залежить від правильного вибору векторів, шляхів і/або способів реалізації розвитку інтелектуально зорієнтованої економіки, тобто реалізації її ідеї-цілі.

Засобами реалізації головної ідеї і/або цілі розвитку інтелектуально зорієнтованої економіки постають природний (людський) і штучний інтелект, кодифіковане/упредметнене та некодифіковане/"живе" знання. Найважливішими щодо досягання співпадіння неявного/ідеального та явного/реального результату є природний інтелект та знання, яке невіддільне від людини-Актора. Актор за допомогою своїх інтелекту, "живого" знання та креативних здатностей з уже існуючого кодифікованого знання створює умови для новативно-інновативного розвитку діяльності в різних сферах і/або галузях країнової економіки. Кінцевим результатом такої діяльності є продукт з "вбудованою в нього" новацією, завдяки якій він уконкурентоспроможнюється на міжкраїновому рівні і забезпечує конкурентоспроможність країни загалом. У процесі реалізації ідеї-цілі розвитку інтелектуально зорієнтованої економіки можливі корегування шляхів та способів її забезпечення.

У формуванні інтелектуально розвинутої людини-Актора мають брати активну участь сім'я як неформальний та школа (від початкової до вищої) як формальний інститути. Самі означені інститути покликані створювати умови для розвивання інтелекту людини, "живого" знання, креативних здібностей та компетенцій. Інтелектуально зорієнтована економіка так само має брати участь у формуванні людини-Актора через різні форми фінансування розвитку сім'ї та школи всіх рівнів. Йдеться насамперед про формування в дитини (школяра, студента) такої особливості, як людськість, моральнісність. Адже мало бути інтелектуально розвине-

ною людиною-Актором. Необхідно свій інтелект спрямувати на користь не тільки собі, але й іншим людям, використовувати свій інтелект в розумних рамках, тобто не нашкодити своєю розумністю. Необхідно виходити з того, що інтелектуальний означає єдність розуму та моральності.

Отже, така ідеологія розвитку інтелектуально зорієнтованої економіки прискорить формування нової субстанційної основи виробництва і, звичайно, перехід до інтелектономії як постіндустріального типу виробництва.

В. М. Корабльова, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЯ ЯК СИМВОЛІЧНИЙ ПОРЯДОК СОЦІАЛЬНОГО

Сучасна філософія, репрезентована щодо ідеологічної проблематики здебільшого як критична соціальна теорія, тематизує ідеологію як соціальну практику – на протигагу марксистській парадигмі, що артикулює ідеологію як "хибну свідомість", "ілюзорне уявлення про дійсність". У такому контексті проблема ідеології стала тлом самої тези про "смерть суб'єкта", що уможливило релокалізацію ідеології із суб'єктивної до соціальної площини. Це супроводжується деаксіологізацією ідеологічного дискурсу: від негативних оцінок ідеології як маніпулятивного феномена до аксіологічно нейтрального осягнення ідеології як "конструктора" соціальної реальності. Ідеологія осягається як розмита сукупність соціальних, мовних практик і механізмів, що детермінують будь-які форми суб'єктивної рефлексії.

Втім, на сьогодні зберігається суперечливий і проблемний характер концепту "ідеологія". З одного боку, ідеологія є однією з умов соціалізації і прийняття (інтеріоризації) цінностей певної спільноти (постає мінімальною нормою цінностей). З іншого, ідеологія продовжує фіксуватися у критичних епітетах "ілюзорної", "хибної", "наївної", а найчастіше, "агресивної" й "тоталітарної" свідомості. У даному випадку, ідеологія – це набір норм і настанов свідомості, що розглядаються як "аномальні", "деформовані", "некритично сприйняті".

Дискурс ідеології виникає як результат критики класичного визначення суб'єкта. Критика ідеології в марксистській традиції починає переживати кризу: підстави критики підірвані в результаті "недовіри до Розуму", "подолання суб'єкта", "руйнування метанаратива", але, тим не менше, вироблений концепт "ідеологія" існує в полі як теоретичних пошуків, так і політичних закликів та дій. Невирішеним залишається питання, що необхідно критикувати – чи структури, які визначають свідомість, чи саму свідомість, вбудовану в ці структури. Проблематичний статус свідомості призводить до того, що референт терміна "ідеологія" розпорошений в різних контекстах і ментальних просторах.

К. Леві-Стросс розумів ідеологію як "символічний порядок", що інтегрує індивідів у соціальне середовище. У. Еко, у свою чергу, вказує на неможливість досягнення чистої денотації, вільної від міфу та ідеології. Співвідношення ідеології та міфології розглядає К. Хюбнер, експозицію-

нуючи ідеологію як результат процесу десакралізації і емансипації раціональності епохи Просвітництва. Концепт "індивідуалізованого суспільства" З. Баумана в однойменній роботі відображає в контексті даної тематики проблему трансформації соціального досвіду з огляду на "агресії" з боку інших видів досвіду. М. Фуко називає ідеологію "знанням про усяке знання", адже вона поміщує всі знання в простір уявлень і формулює знання законів, що його організують. У Р. Барта "хворобою мови" є "міф", який використовується для маніпуляцій масової свідомості. Ідеологія представляється тут замаскованим і свідомим класовим інтересом. Завданням критики ідеології є викриття міфологізованих продуктів культури, що постають у вигляді тексту і знака, а також їх конфігурацій. Творчість Р. Барта періоду "S/Z" пов'язана зі знаходженням структури "метамови", або "денотата", вільного від міфологічного впливу. У. Еко розглядає ідеологію як "комунікативну конвенцію" і неможливість досягнення "метамови": існує певна "безперервність самого процесу утворення нових кодів та ідеологій" [Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 2004. – С. 141]. Сюди можна включити "археологію знання" М. Фуко, у якого ідеології є різними дискурсами владних інститутів. У С. Жижєка "суб'єкт" є "порожнім місцем", неможливим поза певним передзаданим символічним простором. Ідеологія – це те, що можливо зафіксувати як певний символічний порядок, що сприяє підтримці соціального status quo. Трансцендентальний суб'єкт вже працює в системі соціальних відносин. Статус свідомості тут такий, що індивідам нічого не залишається, як "відбивати" в собі синтези трансцендентального суб'єкта "ринкового обміну". Синтези "ринкового обміну", синтези "мови", "несвідоме" функціонують незалежно від свідомості і "підпорядковують" її [Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999].

У найбільш загальному вигляді "праця, життя, мова" (М. Фуко) як взаємопов'язані сегменти соціального середовища, що обмежують існування людини в її можливостях, задають різні тлумачення поняття ідеології. Як те, що суб'єктивність, тематизована з боку її "повсякденної ангажованості", постає не просто областю переживання сенсу, відкритою новим сферам історичного руху досвіду життєздійснення. Вона розбита, "розірвана", представлена "регіонально" і "контекстуально", так і виявлення ідеологій в контексті постмодерністського способу читання виступає як "мікрорівневий аналіз владних інтенцій". С. Жижек показує, що будь-який опір "малих груп" цілком вписується в ідеологічну "систему координат". Така система (незалежно від того, ліберальна чи тоталітарна це ідеологія) підтримується образом "Ворога", "Чужого", під який потрапляють вже передзадані альтернативи. Тому ці глобальні "ідеологічні координати" "ціннісні" в тому сенсі, що суб'єкт імовірно заздалегідь може знати, що цей вибір йому нав'язується, але і розуміє, що за межами символічної ідентифікації нічого немає. Звідси, головним питанням будь-якої ідеології є питання: "які ілюзії потрібно зберегти, щоб індивіди залишилися здоровими?" [Жижек С. 13 опытов о Ленине. – М., 2003. – С. 193]. Питання про фіксацію цих ілюзій, будучи корелятивним питанням про виявлення

певного "єдиного вектора сили" влади, відповідного децентрованих суб'єктивності в контексті різних повсякденних практик, поки залишається відкритим. "Мітки суб'єктивності відкрито демонструються <... > Автори у вигляді батьків-засновників сучасного соціального ладу і наратори в особі політиків, журналістів тощо, які промовляють і популяризують їхні ідеї, відкрито виводяться на сцену" [Сыров В. Н. Состоялась ли "смерть субъекта"? // Философская и правовая мысль : альманах. – СПб., 2003. – Вып. 5. – С. 169]. Місце ідеологічного референта посідає наратор як провідник дискурсивних ідеологічних синтезів. Інша справа, що ідеологія постає і предметом критики владних інтенцій, і засобом інтеграції індивідів у соціальне середовище. Збігаються дві лінії проблеми: ідеологія є і способом інтеграції, і способом "деформації" і "маніпуляції" свідомістю. Подібний опис феномена ідеології передбачає спочатку сконструйованого суб'єкта, що проблематизує розрізнення того, що є ідеологією як "деформацією" і "аномалією", а що – запорукою збереження соціального ладу.

Л. Д. Кривега, д-р филос. наук, проф., ЗНУ, Запорозжє

ОСНОВНЫЕ УСТАНОВКИ ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ЕГИПТА

Новая политическая сила, победившая на парламентских и президентских выборах в Египте, сформировала правительство и, отстранив от власти правивших страной военных, объявила о первоочередных задачах в своей стратегии преобразования страны. Турецкая модель – исламистская партия у власти с сильной армией в качестве предохраниителя от перегибов – в Египте не состоялась. Процесс создания нового облика страны Пирамид только начинается и существует проблема определения начала отсчета и исходных принципов идентификации государства. В отсутствии новой Конституции план модернизации исходит из предвыборной программы Президента Египта М. Мурси и пока сосредоточен вокруг нескольких основных моментов, обусловленных повседневными буднями египтян, пронизанных в какой-то мере неопределенностью, хаосом в функционировании социальной инфраструктуры, разбалансированностью государственной машины. К ним относятся *права человека, национальная сплоченность, сокращение масштабов нищеты, экономическое возрождения, развитие образования и научных исследований, внешняя политика*. Следует отметить, что экономическая составляющая преобразований носит неолиберальный характер и направлена на достижение социально значимых результатов с помощью рыночного механизма, а пресечение корпоративного эгоизма и обеспечение экономической безопасности предполагается осуществлять с помощью государства. Особенно актуальна для Египта проблема выхода из экономического кризиса, вызванного как внешними факторами, так и внутренними – последствиями январской революции 2011 года и затянувшимся процессом перехода к новой модели государственности.

Отметим, что обладающий всей полнотой власти Президент Египта является протеем организации "Братья-мусульмане". Движение "Общество Братьев-мусульман" было создано в 1928 году в египетском городе Исмания. Его основателем выступил школьный учитель и исламский проповедник Хасан аль-Банна (Hassan al-Banna). Важное место в разработке идеологии Братьев-мусульман помимо учения Хасана аль-Банна занимают также произведения Саида Кутба, Мустафы ас-Сибай, Мухаммад аль-Газали и многие другие. Считается, что труды Саида Кутба впоследствии оказали влияние на формирование идеологических установок таких террористических организаций, как группа "Исламский джихад" и сеть "Аль-Каеда", а также на взгляды известного террористического лидера Осамы бин Ладена. В состав движения "Братья-мусульмане" входил и нынешний лидер "Аль-Каеды" египтянин Айман аль-Завахири. Орел истинных борцов за справедливость придает движению Братьев-мусульман и его запрет официальными властями Египта еще в 1954 году. Основной установкой идеологии братьев-мусульман является установка – "Ислам является решением любого индивидуального или социального вопроса". Целью своего реформистского движения Братья-мусульмане считают создания общества, построенного на принципах справедливости путем строгого следования исламским нормам в публичной и повседневной жизни, активное сопротивление западному колониализму (особенно его идейно-культурным формам), возвращение ислама к фундаментальным основам Корана и Сунны. Технология создания исламской социальности предполагает, что этот процесс начнется с каждого мусульманина, его семьи, уммы (общины), распространится на общество в целом, приведет затем к построению халифата, панисламского государства и затем к новому мусульманскому мировому порядку. Завоевание политической мощи включает в себя победу на выборах и формирование государства, управляемого по законам ислама. В 2011 году руководство движения объявило о создании Партии свободы и справедливости. Новая организация была официально признана египетскими властями, что рассматривалось как формальное снятие запрета на деятельность "Братьев-мусульман". Движение Братья-мусульмане является самой высокоорганизованной политической силой в Египте на настоящий момент. Оно обладает широкой социально-экономической системой (давах), построенной на протяжении многих десятилетий, что и способствовало успеху на последних парламентских и президентских выборах. Востребованность идеологии Братьев-мусульман в настоящий момент (и не только в Египте – исламисты превратились в ведущую политическую силу в Марокко, Тунисе и существенно упрочили свои позиции в Ливии и Йемене) объясняется рядом причин. Это – массовая нищета населения, высокий уровень безработицы среди молодежи, недостаточно быстрое улучшение социально-экономической ситуации, запаздывание прежнего руководства страны с проведением назревших политических реформ, разо-

чарование населения в либерально-капиталистической, социал-демократической, моделей развития, его неверие в возможность решения накопившихся проблем по рецептам, предлагаемым светскими партиями. Привлекло египтян и то, что движение Братья-мусульмане не запятнали себя коррупцией что, впрочем, объясняется и тем, что, не обладая властью, они не имели возможности обменивать политические преимущества на деньги или другие общественные блага. Причиной бедности египетского населения, по мнению "Братьев-мусульман", являлось то, что оно не следовало традициям ислама. Успех движения Братья-мусульмане в Египте зиждется на сочетании идеологии, политики и социальной работы. "Братья-мусульмане" всегда активно занимались благотворительностью, воспитанием и религиозным образованием – каждая ячейка организации содержала мечеть, школу и спортивный клуб. Часто они заменяют нефункциональные государственные учреждения и решают проблемы обычных людей посредством своих многочисленных программ социального обеспечения, которые включают в себя образование и здравоохранение, а также проповеди в сети своих мечетей. Движение Братья-мусульмане неоднородно, в нем есть прагматичные и умеренные элементы, включая тех, кто искренне желает привести в ислам прагматизм, настоящую демократию и политическую терпимость. Отметим, что Братья-мусульмане в Египте сегодня подчеркивают свою приверженность к демократическим и ненасильственным средствам политической борьбы. В этом контексте и формируется идеология современного Египта, основные контуры которой будут определены после принятия новой Конституции. На поиски новой правящей элиты (исламистской по сути) идеологических установок будут оказывать влияние: – *армия*, авторитет которой остается значительным в Египте, – *салафиты*, восхождение которых на политический Олимп подтверждается 25 % голосов, набранных их партией "Аль-Нур" на последних парламентских выборах; – неоднородная в идейном плане *светская интеллектуальная оппозиция*, отражающая как интересы различных финансово-промышленных групп и регионов, так и значительную поляризацию египетского общества. Нет сомнений, что экономические соображения будут управлять политическими императивами новой власти. Сервис-ориентированная экономика страны определяет Египет в качестве важного, но сильно зависимого узла экономической и социальной жизни земного шара. У Египта нет относительно экономической самодостаточности как у исламского Ирана, обладающего большими ресурсами нефти. Получение доходов от туризма, эксплуатации Суэцкого канала, экспорта хлопка, а также привлечение инвестиций и увеличение потока египетских иностранных денежных переводов требуют положительного имиджа и осторожности в принятии ультра-консервативных законов и мер в отношении пересмотра действующих договоров. Поэтому нет сомнений относительно того, что Египет останется светским государством со своеобразным вплетением исламских установок в жизнедеятельность общества.

ІДЕОЛОГІЯ ТА СВІДОМЕ ЖИТТЯ: КОНЦЕПТИ І РЕАЛІЇ

В культурі людства історія логіки ідей пов'язана з драматизмом. У кожному епоху ціна наукової або соціальної ідеї була пов'язана з долею та життям людини: Сократ, Христос, Еріугена, Парацельс, Галілей, декабристи, революційні діячі, провісники національних ідей та багато інших. Нещодавно ідеології визначали як свідому ціннісну систему ідей співвідношення людини та соціуму, яка має історію свого розвитку, приємність та протиріччя. Ідеологія, як духовне відтворення, рефлектується: – в філософських гносеологічних та етичних категоріях, як наукова, ненаукова, істинна, хибна, моральна, аморальна; – в соціально-політичних категоріях, як прогресивна або регресивна, консервативна, ліберальна, радикальна, неонаціональна та ін [Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М., 1989].

Існує досить велика кількість визначень ідеології, які відрізняються, зокрема, оцінкою означуваного ним феномена. Поняття ідеології було одним з визначальних в марксизмі, подальше розроблялося Грамші, Альтюсером та ін. Лукач трактує ідеологію як проекцію класової свідомості, Грамші використовує для позначення ідеології поняття "культурна гегемонія". Ідеологія за Мангеймом – спотворене відображення соціальної дійсності, що виражає інтереси певних груп чи класів, які прагнуть зберегти існуючий порядок речей; ідеологія за Роланом Бартом, це конотативна система, яка соціалізує та надає об'єктам непряме значення. Внесок у розробку поняття ідеологія внесли також Адорно, Лефевр, Хоркхаймер, Зинов'єв та інші представники соціально-гуманітарних наук.

У трансграничному світі сьогодення логіка ідей, її вплив на свідомість та внутрішній світ людини пов'язана з одного боку, з планетарною владою засобів масової інформації, з іншого – з комунікативною практикою політичного, наукового та, в цілому, етнонаціонального культурного дискурсу.

Можна зазначити, що суб'єктом сучасної ідеологічної практики є, частково віртуалізована, мовна дискурсивна діяльність (гра), втілена в політичну, економічну, мистецьку дійсність. І, якщо раніше жертвником новітніх ідей були одиниці, душі яких сполюхували на кострах істини, то сьогодні мало кого цікавить істина сама по собі; скорочення фундаментальних наукових досліджень, ринкова "коштовність" партійного голосу, релігійна неотолерантність та зневага до національних цінностей, оприлюднення та демонстрація потаємного в життєвому світі людини, все це стосується специфіки формування ідеологічної системи сучасності. Деякі політики, останнім часом, в прагматичних цілях взагалі використовують тактику антиідеологізма. Виникає питання свідомого керування ідеологією як духовним феноменом. Вмисного використання цього феномену у соціумі, механізму об'єктивізації та соціокультурної легітимації ідеології.

Згідно позиції Пешьо, ідеологія має деяку специфічну матеріальність і пов'язана не тільки з економічною та правовою системами. Пешьо вводить поняття "ідеологічної формації", яка являє собою складну суку-

пність позицій і репрезентацій економічної і політичної влади, де сфера дискурсу і виступає для Пешьо в якості одного з матеріальних аспектів "ідеологічної матеріальності". Так, матеріалізована в дискурсивних практиках ідеологія має, як правило, неусвідомлену докорінність.

Головною відмінністю концепції Пешьо від немарксистських досліджень в даній сфері є те, що він будує свою модель соціокультурних детермінованих механізмів щодо дискурсу з урахуванням комунікативної природи дискурсивних процедур, на підставі комунікативно-інформаційної моделі дискурсивного акту, використовую аналогічну модель Якобсона [История философии : энциклопедия. – Минск, 2002. – С. 326].

За автоматичним аналізом дискурсу, який принципово відрізняється від лінгвістичного аналізу дискурсивних феноменів, його соціокультурної аналітики, предметом цього аналізу повинна виступати "дискурсивна послідовність", яка виключає ідею семантичного аналізу якось одного тексту. Пешьо пропонує інтегральний аналіз масиву дискурсивних феноменів, семантичні рамки яких окреслюються певної ідеологічної формацією.

Як стверджує дослідник, "слід звернути увагу на відмінність між лінгвістичним аналізом дискурсивної послідовності і автоматичною обробкою множини об'єктів, отриманих за допомогою цього аналізу" [Пешё М. Контент-анализ и теория дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / общ. ред. и вступ. ст. П. Серию. – М., 1999. –С. 325–332]. Між тим, сконструйовані механізми, з точки зору дослідника, не виступають для суб'єкта предметом особливого рефлексивного осмислення.

Пешьо фіксує феномен необізнаності суб'єкта про факт соціокультурної заданості його дискурсивних практик за допомогою поняття "забуття". Згідно Пешьо, "забуття" є невід'ємний елемент суб'єктивної практики, пов'язаний з мовною діяльністю суб'єкта, що дозволяє йому в умовах ідеологічної заданості дискурсу іманентно вважати свою дискурсивну діяльність свідомо вільною.

Таким чином, дискурсивні процеси, з одного боку, не можуть народжуватися у суб'єкта, бо генеруються, з точки зору свого змісту, готівковим способом виробництва дискурсу, заданим відповідної "ідеологічної формацією", з іншого ж боку – вони реалізуються в самому суб'єктові. Подібне удаване протиріччя пояснюється специфікою організації ідеологічного суб'єкта, його суб'єктивації та ідентифікації.

Суто об'єктивістські, в дусі класичного соціологізму, трактування детермінованих соціумом процесів щодо дискурсу доповнюються урахуванням "ілюзії" суб'єкта, ніби його дискурсивна практика задіяна особистісним соціокультурним досвідом, суб'єктивними апперцепційними станами та характерною для суб'єкта формою поведінки і уявлень [Там же. – С. 302–337]. Іншими словами, дискурс належить роду ідеології, сучасної формі соціальної гри.

Отже, дискурсивна неоідеологічна формація іманентна соціокультурним відносинам, має наслідком також деякий вплив недискурсивних ідеологічних чинників на сферу дискурсу.

Можна зазначити, що ідеологічна формація є реальним простором мовної дискурсивної гри, яка впливає на формування культурних, економічних та політичних практик сьогодення.

ПРАВОВЫЕ НОРМЫ ИСЛАМА

Ислам (по-арабски "покорность"), возникший в VII веке, занимает одно из важнейших мест в истории цивилизации.

Что же такое ислам? Универсальное мировоззрение? Образ повседневной жизни? Образ мышления и действий? Неисчерпаемая сокровищница знаний? Мощная по своей силе идеология? Надежда на справедливость в этой жизни и упование на награду в будущей? Выбор огромен и вариантов ответов существует множество.

Но как бы мы сегодня не определяли ислам, бесспорно то, что он опирается на определённую систему права. Примечательно, что все нормы и все вопросы неизменно сводятся к вере.

У веры есть основание – Коран, Сунна, Пять столпов ислама и другие обрядовые установления. У веры также есть путь, о котором Коран говорит: "Мы устроили тебя на прямом пути повеления. Следуй же по нему и не следуй страстям тех, которые не знают!" [Ислам классический: энциклопедия. – М. ; СПб., 2005. – С. 230]. Этот прямой путь повеления – правильный путь (шариат), то есть мусульманское законодательство.

По мнению М. А. Родионова "в шариате объединены понятия "путь" и "закон"... Шариат можно понимать широко, как ислам вообще, или как совокупность Божеских установлений, обязательных для мусульманина. Это касается догматических положений и обрядов веры, основ нравственности, взаимоотношений людей и их поведения в деловой и семейной жизни" [Родионов М. А. Ислам классический. – СПб., 2004. – С. 75].

Шариат дан человеку Богом, он совершенен, вечен и неизменен.

Знатоки Корана насчитывают в Священной Книге примерно 500 аятов, в которых содержатся юридические предписания. В этих аятах идёт речь фактически обо всех сторонах повседневной жизни правового мусульманина: брак, приданое, права и обязанности супругов, развод и различные способы расторжения брака, воспитание чужого ребёнка, договоры, ссуды, залоги, веса и меры, возмещение ущерба, клятвы и обеты, наказания за преступления, завещания, наследование, справедливость, законы войны и мира, судопроизводство и др.

Согласно шариату, все человеческие деяния подразделяются на дозволенные (халал) и запретные (харам).

Кроме этого основополагающего деления существует ещё разделение человеческих поступков по пяти категориям – обязательные, желательные, разрешённые, недостойные, запретные. Обязательные поступки (фард) подразумевают соблюдение обрядовых установлений (например, пятничной молитвы) и исполнение тех обязанностей, которые возложены на человека общиной. Желательные поступки (мандуб) включают в себя достойные дела, за которые человеку воздастся в следующей жизни, но пренебрежение которыми не наказывается (добровольные молитвы, дополнительные посты и т. п.). Разрешённые поступки (джаиз) – повседневные дела, не влекущие ни одобрения, ни по-

рицания. Недостойные поступки (макрух) – действия, которыми мусульманин роняет себя в глазах окружающих, но за которые он не будет наказан ни на этом, ни на том свете (скупость или расточительность, жестокость и т. п.) Наконец, запретные поступки (махзур) – деяния и мысли, за которые человека ждёт наказание при жизни и после смерти (винопитие, ростовщичество и др.).

Опираясь на Коран и Сунну, шариат устанавливает общие правила и нормы поведения; частные же вопросы регулируются правоведением – фикхом ("постижение"), которые можно назвать толкованием шариата. Помимо Корана и Сунны фикх имеет ещё два "корня" – согласное суждение авторитетных лиц (иджма) и суждение по аналогии (кийас).

Иджма известна с первой половины VII века, когда в Медине семь учёных мужей (улама) обсуждали спорные вопросы вероисповедания. Считается, что к иджма призывает верующих Аллах.

Суть иджма заключается в том, что улама после обсуждения того или иного спорного вопроса достигают согласия между собой и объявляют самое достоверное, на их взгляд, решение.

Существует три разновидности иджма:

- ал-каул, или гласная (высказанная вслух при обсуждении);
- ал-фил, или практическая (принятая в сходных обстоятельствах без обсуждения);
- ал-сукут, или молчаливая (общественное мнение, принятое как общеизвестное).

Среди представителей различных мазхабов, то есть школ мусульманского права, нет согласия в том, чьё мнение может считаться иджма. Маликиты полагают, что силу иджма имеют все обычаи, установленные жителями Медины (амал ахл ал-Медина). Ханафиты же считают, что иджма может быть санкционировано любыми квалифицированными законооведами, независимо от географического места их обитания или религиозного направления, к которому они принадлежат. Ханбалиты признают единственным иджма только соглашение четырёх праведных халифов. Что касается шиитов, по их мнению, иджма – обычаи, установленные членами семьи Пророка, то есть потомками Али ибн Абу Талиба и Фатимы, дочери Мухаммада.

Большинство законовеев согласно с тем, что только явно выраженное иджма является обязывающим.

Сколь бы ни были благочестивы улемы, никакое иджма не может отменить насс – положение, содержащееся в Коране или Сунне Пророка. Если какое-либо иджма надёжно опирается на тексты Корана и Сунны, оно не может быть отменено впоследствии другим единодушным мнением; если же иджма основывается только на общественных интересах, оно может быть отменено, если того потребует общественное благо.

Суждение по сопоставлению (кийас, "измерение") стало использоваться в мусульманском праве с начала VIII века. Этот метод состоит в сопоставлении конкретного хадиса (извода) либо с Кораном, либо с общеизвестными и достоверными фактами. Кийас был введен в употребление имамом Абу Ханифой, основоположником мазхаба ханафи-

тов, который руководствовался желанием обуздать "избыточные размышления" людей, приводившие к отступлению от канонов ислама.

Обращаться и к кийасу, и к иджма могут только люди, наделённые "благочестивым усердием" (иджтихад).

Все судебные дела в мусульманском праве делятся на две категории – право Бога (хакк Аллах) и право человека (хакк Адам).

Приговоры обвиняемым в преступлениях выносит шариатский суд, главные фигуры которого – муфти и кади. Муфти – это знатоки и толкователи шариата, выносящие своё суждение (фатву) по спорным вопросам. Кади ("тот, кто решает") – судья, отправляющий правосудие на основе норм шариата.

Таковы теоретические и практические основы мусульманского права.

Учитывая быстрое и уверенное распространение исламской религии, веры и идеологии в современном мире, проблема правовых норм ислама обречена вызывать к себе интерес многих учёных, политиков и образованных граждан. Поле для научной дискуссии является достаточно широким.

К. В. Лопух, асп., КНЕУ ім. В. Гетьмана, Київ

ІДЕЯ ЕКОНОМІЧНОЇ СВОБОДИ В НЕОКОНСЕРВАТИВНІЙ ІДЕОЛОГІЇ

У 1970-х роках неоконсервативна ідеологія стала домінуючою в інтелектуальних та політичних колах провідних країн Заходу та лягла в основу економічної політики їхніх урядів. Це стало можливим завдяки відродженню неоконсерваторами ідеї економічної свободи.

Поштовхом до розвитку неоконсерватизму в суспільствах Західної Європи та США стала, за словами видатного американського соціолога та політолога С. Хантінгтона, "специфічна суспільна ситуація", яка склалася внаслідок існування біполярної світової системи з кардинально різними ідеологіями: з одного боку, капіталізм з ліберальними цінностями, з іншого – соціалізм-комунізм, заснований на патерналістській державі, рівності та добробуті всіх членів суспільства. Після Другої світової війни, коли двополюсна система оформилася остаточно, ідеали "реального соціалізму" знаходили все більшу підтримку і швидко поширювалися серед населення західних країн. Дедалі реальнішою ставала загроза капіталістичним цінностям, втручання держави в усі сфери життя знижувало роль свободи вибору, приватної ініціативи, конкуренції, що в свою чергу вело до уповільнення розвитку суспільства в цілому.

Починаючи з 1960-х років американські та англійські вчені, соціологи, інтелектуали, політики, зокрема Н. Глейзер, Д. Мойніхен, Ч. Меррей, Д. Белл, М. Тетчер, Р. Рейган та інші, піддавали жорсткій критиці надмірне державне регулювання всіх сфер суспільства у США та Великій Британії, особливо широку соціальну політику, а також спроби за допомогою держави досягти соціальної справедливості. Вони наголошували на тому, що кейнсіанська політика повної зайнятості, яка передбачала стабільний захист, піклування, прагнення підтримати населення, викликає викрив-

лення суспільних відносин і не бореться з нерівністю, а навпаки породжує її [Фукуяма Ф. Америка на распутье: Демократия, власть и неоконсервативное наследие / пер. с англ. А. Георгиева. – М., 2007. – С. 35]. Наприкінці 1970-х років проблеми у соціальній сфері посилилися і складною економічною ситуацією в країні, зокрема виникла стагфляція, зростали ціни на енергоресурси, функціонування державних підприємств було збитковим, а середній клас майже зник через надвисокі податки. Це свідчило про глибоку структурну кризу, вихід з якої неоконсерватори вбачали головним чином у розширенні економічної свободи та індивідуалізму.

На хвилі кризи кейнсіанської доктрини відродження принципу "laissez-faire" знову стало відповіддю на складну ситуацію, але тепер політичне протистояння відійшло на другий план – необхідно було рятувати економіку від глибокого економічного спаду.

Одним з найбільш яскравих прикладів втілення неоконсервативних ідей в практику стала економічна політика британського прем'єр-міністра М. Тетчер. Головним принципом діяльності її уряду стала пропаганда свободи та повернення "назад, до А. Сміта, аби оживити дух приватного підприємництва" [Консерватизм : антологія. – 2-ге вид. / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К., 2008. – С. 106]. Підтримуючи Ф. фон Хайєка, вона стверджувала, що "саме існування держави з її величезними можливостями чинити зло становить потенційну загрозу для всіх моральних і соціально-економічних переваг свободи" [Там само. – С. 728]. При цьому економічна свобода є фундаментом всіх прав і свобод особистості, тому її придушення веде до руйнування всієї капіталістичної системи. Тільки творчість, яка притаманна індивідам, здатна розвивати економіку. Процвітання суспільства можливе лише за рахунок самовдосконалення та реалізації своїх здібностей окремою людиною. З цього приводу М. Тетчер та її прихильники доводили, що люди, які хочуть "всю свою відповідальність передати чиновникам та установам", перетворюються на "моральних калік", а це в свою чергу призводить до деградації суспільства в цілому [Там само. – С. 119]. Тому необхідно розвивати самодисципліну, прагнення до виявлення ініціативи та індивідуалізму в будь-якій сфері діяльності. Саме такі люди є основою цивілізованого і гармонійного суспільства.

Неоконсерватори наголошують на тому, що держава повинна правильно управляти суспільством, забезпечуючи кожному можливості для особистого розвитку. В той же час кожен повинен нести відповідальність за свої дії та виконувати певні обов'язки перед суспільством. Так, Р. Шуттінгер, один з ідеологів неоконсерватизму, зазначає, що потрібно віддавати перевагу честі та обов'язку над звичайним пошануванням індивідуальності [Там само. – С. 89]. За словами М. Тетчер, "держава лише править за основу умов, необхідних для квітучого та плідного життя. Але не створює цих умов" [Там само. – С. 728]. Таким чином, роль держави зводиться до забезпечення правової системи та порядку. Необхідно дозволити людям переслідувати свої власні інтереси та цілі, обмеживши їхню свободу лише правилами, які не дозволяють пригнічу-

вати свободу інших. Тієї ж думки дотримується і англійський державний діяч П. Дін, вказуючи на те, що держава повинна підтримувати баланс між свободою і порядком [Там само. – С. 117].

Отже, неоконсерватизм виявився реакцією на явища, що загрожували не тільки загальнолюдським цінностям, а й існуванню капіталістичної системи, фундаментом якої є економічна свобода. Проголосивши ідею економічної свободи універсальною властивістю людини та основою гармонійного розвитку суспільства, неоконсервативна ідеологія лягла в основу функціонування ринкової економіки, а також поширилася на всі інші сфери діяльності суспільства.

***Р. Мартинов, канд. філос. наук, О. Алієва, канд. філос. наук,
ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ***

ТЕХНОКРАТИЧНА СВІДОМІСТЬ ЯК ІДЕОЛОГІЇ

В якості засадничої наведемо тезу П. Моро, що ідеологічна боротьба часто є боротьбою за занурення метафор. В сучасних умовах розвитку технократичні метафори уявляються одними з найбільш привабливих. Саме тому ідеологія як світогляд доби часто користується саме технократичною ідеолінгвістикою.

Нашою метою є не тільки дослідження технократичної свідомості в ідеологічному вимірі як специфічної реальності, але й аналіз соціокультурних і смислових контекстів, які уможливають існування технократичної свідомості як ідеології. Зауважимо з самого початку, що ми не прагнемо лише до критики технократичної ідеології, оскільки тим самим ми, лише в іншій модальності, її затверджуємо; ми прагнемо до виявлення її основних інтенцій. В сучасній філософській літературі найбільш розповсюдженими є екстерналістські підходи до технократичної свідомості, в тому числі й до її ідеологічного виміру: її розглядають, насамперед, як відображення техногенного буття. Така редукція зумовлена не лише соціальними характеристиками буття, але відбувається завдяки об'єктивному існуванню техногенних характеристик свідомості. Але ж існують в технократичній свідомості і власні, інтерналістські інтенції, які зумовлені тільки нею. Таким чином відрефлектовані форми та схеми технократичної свідомості є результатом певних розумових операцій, тобто важливим є не тільки конструктивний образ, але і сам акт його утворення та корекції, логіка функціонування за аналогією із технічним об'єктом. При цьому в розумовій діяльності не можливо фіксувати акт усвідомлення предмету і сам акт свідомості, на що звертав увагу ще Е. Гусерль. Отже, технократизм як настанова свідомості, вміщує виявленні та не виявленні форми, які стають джерелом постійних ілюзій, ідеологем, міфологем. Такий підхід дозволяє подолати обмеженість класичних уявлень про технократизм як спрощене неантиномічне мислення, яке відповідає технологічності. Навпаки, техніцистська парадиг-

ма знаходить в антиномічності свій індикатор та виявляється через абсолютизацію антиномічності.

Для ідеології, яка має мобілізувати на реалізацію ідеального проекту, рівень наявного буття повинен зображуватися досить критично. Звідси – достатньо негативний нарис і аграрної стадії розвитку суспільства, і індустріальної, тим не менш визнаємо їх певний синкретизм щодо ідеального технократичного проекту.

Не дивлячись на орієнтацію технократичної свідомості на певний ідеал раціональності, тобто на максимальну відповідність мети та засобів, мети та умов людської діяльності, вона функціонує не завжди раціонально і в значному ступені на неї впливають позараціональні компоненти свідомості. Вона схильна до вияву елементів ілюзорності, образності, символічності, мовної метафоричності тощо. Технократична свідомість легко сприймає міфологічні, аж до відверто-містичних форм свідомості. В найбільш радикальному варіанті це породжує сакралізовану технічну реальність. У зв'язку із цим виділяються різні форми технократичної свідомості, які пов'язані з рівнями виявлення в ньому технократичного фетишизму: утопічна, міфологічна і прагматична. Утопічна форма – це теоретичний рівень, втілений у специфічних концепціях на основі технологічного детермінізму. За відповідною специфікою виділяються групи фахівців згідно із їхньою соціальною роллю. Їх можна підрозділити на власне технократичні (інженери і техніки Веблена); менеджеристські (революція управлінців Бернхема); індустріалістські (техноструктура Гелбрейта) і сцієнтистсько-інформаційні: (акцент на експертизу вчених у Белла, Тофлера, Масуди й ін.). Ця свідомість відображує систематизований ідеалізований образ технократичного соціуму, в якому більшість проблем можна вирішити технологічно. Однак, слід відмітити реалістичність багатьох футурологічних проектів, які побудовані на об'єктивних тенденціях розвитку дійсності. Проте, утопія не зайнята індивідуальною долею, її предмет – колективний порятунок. Несправедливий поділ утопії на утопію свободи та утопію порядку. В утопії немає місця свободі, оскільки свобода звернена до індивідуального життя та є актом індивідуальної волі. Закономірно, що всі відомі утопії дуже суворо регламентують життя. Міфологічна форма є ілюзорною технократичною свідомістю, яка містить в собі найбільш ірраціональні, радикальні і метафоричні уявлення ("мегамашина", "технологічний імператив"), але саме через це вони найбільш легко занурюються в масову повсякденну свідомість. І, нарешті, прагматична форма – діловий, повсякденний рівень свідомості. Вона, багато в чому, зумовлена технолізованим буттям і необхідністю ефективної діяльності. В ідеологічному горизонті свідомість, майже повністю, атрофується як здатність наводити дистанцію по відношенню до себе самої, до світу, влади; вона залишається свідомістю лише в плані спільного володіння істиною.

**СЛАВОЙ ЖИЖЕК: АНАЛИЗ ИДЕОЛОГИИ
КАК КЛЮЧ К КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Работы современного философа С. Жижека в последнее время приобрели серьезную известность и популярность, а его идеи были подвергнуты глубокой рефлексии в трудах многих постсоветских авторов. Спору нет – здесь много интеллектуально привлекательного – отсюда интерес. Тем не менее, намеренная темнота изложения, запутанность текстов, бессчетное количество перескакиваний с одних тем на другие делают его философскую систему – если здесь вообще в духе постмодернистского подхода можно говорить о системе – по-прежнему открытой для изучения и релевантной для порождения новых философских дискурсов.

В контексте данного доклада центральной является тема идеологии – тема едва ли не первая хронологически в философском творчестве автора, поднятая, в частности, в знаменитой уже ныне работе "Возвышенный объект идеологии". Работа эта сразу привлекла внимание новаторским прочтением психоаналитической традиции – от З. Фрейда до Ж. Лакана. Трудно сказать, входило ли это в первоначальные намерения автора (тексту книги это, во всяком случае, не противоречит), но именно психоаналитический аспект – да еще дополненный и интереснейшим анализом современной массовой культуры, прежде всего, кинематографа – сразу же занял центральную позицию в работах многих исследователей и комментаторов. В то же время на задний план ушел другой, не менее интересный момент – анализ классических философских концепций, прежде всего, И. Канта и Г. Гегеля. Здесь новизны в прочтениях у С. Жижека зачастую было не меньше. Интересно то, что в ряде последующих выступлений, в частности, в Москве, а также некоторых интервью автор фактически указал на важность именно этой проблематики как минимум в контексте его собственных философских интересов; психоанализ же рассматривается им сегодня скорее как ключ к более полному пониманию классики – но не более того. Чем же интересен может быть для нас философский (а не культурологический, социологический или психоаналитический) анализ С. Жижека?

Идеология рассматривается автором как некая система, закрывающая так называемую "дыру Реального" – пространство, порожденное символическими структурами языка, но само по себе принципиально несимволизируемое. Иначе: символическая структура может функционировать только при наличии несимволизируемого "пустого места". Это напоминает идеи раннего Л. Витгенштейна, который говорил в своем "Логико-философском трактате" нечто схожее: язык (*Sprache*) способен высказываться о мире только при наличии структур, о которых нельзя сказать (*aussprache*), но которые можно показать (*zeigen*). Таким образом, "работа" любого языка – от формализованного научного до

обыденного и эстетического – предполагает нечто принципиально *иное* по отношению к нему, выпадающее из него – но его же и задающее. Природа, однако, пустоты не терпит – пустое место требует заполнения. Эту функцию, по С. Жижеку, и выполняет идеология, которая не говорит о том, как устроен мир – она вообще ничего не говорит о мире, – но которая заполняет собой пустоту мира, его *иное*, его отсутствующее.

Многие авторы, кстати, подмечали сходство между идеями витгенштейновского "Трактата" и кантовской "Критики чистого разума" (сам Л. Витгенштейн, по его словам, дальше Аристотеля не продвинулся): ведь та самая непроговариваемость сильно похожа на Ding-an-sich и как минимум помогает приблизиться к пониманию ее природы, хотя и не со стороны логики самого И. Канта. Явные или неявные отсылки к И. Канту возникают и в работе С. Жижека, однако последний явное предпочтение отдает Г. Гегелю. По мнению люблянского философа, Г. Гегель решил ту проблему, которую И. Кант оставил нерешенной – проблему снятия непознаваемой Вещи в Абсолютном Духе, которому уже не может противостоять ничто иное. С этим утверждением можно согласиться, но с оговорками, поскольку в философской литературе само по себе такое утверждение давно стало банальностью. В чем же видит достоинство гегелевского "снятия" С. Жижек и, самое главное, каков, по его мнению, механизм указанного процесса? Здесь начинается самое интересное: снятие происходит в так называемых "бесконечных суждениях", то есть, суждениях, где субъект подводится под неограниченное количество предикатов: "А есть В, С, D... n". Этот тип суждений упоминает еще И. Кант, специально оговаривая, что данный тип не рассматривается специально в формальной логике, однако имеет значение для логики трансцендентальной. (Уже в этом пункте видно, что И. Кант и Г. Гегель не так далеки как иногда кажется.) И именно бесконечные суждения С. Жижек и относит к суждениям идеологическим, поскольку любая идеология есть система бесконечных определений.

В чем же в таком случае автор видит преимущество Г. Гегеля? Ответ – конечно же, в диалектике. Но если традиционно диалектика понималась, в том числе и в контексте указаний самого Г. Гегеля, как некий "всеобщий способ познания действительности", даже как путь к истине, то в контексте анализа С. Жижека ее понимание меняется радикально. Диалектика становится не "способом познания", а способом обнаружения идеологического замещения "пустого пространства", постоянного "иного миру", без которого, однако, мир неопределим, а "улица" так и остается корчиться, "безъязыкая". Об этом также прямо говорит И. Кант в соответствующем разделе первой "Критики...", однако И. Кант лишь указывает на пустоту Вещи в гносеологическом плане, Г. Гегель же обнаруживает ее глубокий онто-социальный аспект: смотреть в пустоту страшно, но без нее никак, поэтому пустота должна быть закрыта при помощи диалектического снятия в бесконечном суждении. Такова задача идеологии: говорить о пустоте, не говоря о ней, но указывая на нее. Система из трансцендентального конструкта (И. Кант) становится мо-

делью действительности, правда, с действительностью не совпадающей (Г. Гегель). Задачей же философии становится в этом контексте обнаружение этого приема – и здесь, кстати, начинаются аллюзии уже с самим Платоном. Правда, если речь идет о Новом Времени (модерне) – а ни о каком другом классике не говорят – это обнаружение в своем самоотрицании идеология может совершить и сама, философия лишь косвенно указывает на это задним числом.

Таким образом, через критику идеологии вообще и конкретных идеологических доктрин С. Жижек обнаружилось, что философия эпохи модерна в лице Классической немецкой философии.

А. А. Маслов, канд. экон. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПОСТНЕКЛАСИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ В ТЕОРІЇ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ЕКОНОМІКИ

Розвиток економічної науки в цілому, і економічної теорії, зокрема, як і всієї науки, обумовлений загальною еволюцією її методологічних засад, основних теоретичних положень та епістемологічних висновків. Удосконалення методології наукового дослідження, у тому числі дослідження в галузі економіки, її теоретичного змісту є постійною нагальною проблемою. Це обумовлюється постійною необхідністю відповідності гносеологічних засад науки, зокрема економіки, онтологічним основам її функціонування. Для економічної теорії онтологічною основою є господарська практика та її постійна зміна під впливом інноваційних процесів, науково-технічного прогресу і науково-технічних революцій, циклічних процесів тощо. Аналіз сучасних економічних процесів і явищ за умов посилення глобалізації і інтеграції, зростання ролі ТНК під впливом інформаційно-технологічної революції, вимагає нового розуміння, оскільки соціоекономічна реальність постійно ставить все нові й нові проблеми, на які економічна теорія повинна давати адекватні відповіді. Зрозуміло, що вирішення цих проблем, як свідчить про це сучасна практика, на теоретико-методологічних засадах теорій, що сформувались в межах попередніх (класичних і некласичних) інтелектуальних і наукових традицій, які не відповідають потребам сьогодення, стає значною мірою неможливим.

Зрозуміло, що відправною точкою у цьому є використання метапарадигмальних засад концепції теоретичного знання Стюпіна В. С., запропонованої в 1989 р. [Стёпин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 3–18]. Центральним є той момент, що еволюція теоретико-економічного знання в історичному аспекті від стану класичної науки (класична школа політекономії) через некласичну (неокласична економічна теорія), і до постнекласичної науки (сучасна економічна теорія, насамперед, теорія інформаційної економіки) призвела до корінних змін в її методологічних засадах і в теоретичному змісті. Кожен із цих етапів характеризується притаманними йому специфічними фундаментальними основами – 1) науковою картиною світу (яка визначається перш за все

змістом наукових фактів), 2) нормами і ідеалами дослідження, 3) мережею об'єктів, на які звернено увагу наукового пізнання.

Згідно зі В. С. Стьопіним, становлення кожного типу науки є результатом глобальної наукової революції. Концепція постнекласичної науки досить ґрунтовно розроблялась представниками російської і української філософської думки. В працях В. Стьопіна [Стьопин В. С. Теоретическое знание. – М., 2000], Л. Кузнецової [Стьопин В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994], В. Аршинова [Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М., 1998] і багатьох інших авторів дається змістовний аналіз генези, розвитку, структури теоретичного наукового знання, що проливає світло на проблему зміни основ науки і стратегій наукового дослідження в класичній, некласичній і постнекласичній науці, вивчається наукова картина світу в динаміці розвитку науки, аналізуються сучасні наукові підходи тощо. Але навіть серед спеціалістів на сьогодні ще трапляються випадки використання поняття "постнекласика" в якості синоніма поширеніших, але зовсім відмінних за змістом понять "постмодерн", "синергетика" тощо. Причиною цього є поки що слабкий рівень розробки концепції постнекласичної науки як в широкому філософському контексті, тобто за межами специфіки сфери філософії науки, так і серед галузевих наук, у тому числі й економічної науці.

Постнекласична наука, це нова, сучасна історична форма наукового знання. Постнекласичне бачення становить собою певне уточнення концепцій класики і некласики. Постнекласична наука виступає, в певному аспекті розгляду, як певний синтез, поєднання тези – класики і антитези некласики. В економічній сфері постнекласична наука представляє сучасний стан економічної теорії, розвитком якої ознаменована остання третина ХХ – початок ХХІ ст., що хронологічно співпадає з інформаційно-технологічною революцією та різними спробами теоретичного осмислення її онтологічного змісту. В економічній науці, зокрема в економічній теорії, положення постнекласики мають значний вплив на її зміст. З точки зору онтологічного змісту, на місце антитеологізму, об'єктивності, лінійності та механіцизму, детермінізму, наївному реалізму класичної науки та релятивізму, ймовірнісному детермінізму, системності, масовості та еволюційного підходу некласичної науки приходить посилення системності (системний аналіз), нелінійності, еволюціонізм та антропологізм.

Необхідність звернення до філософських методологічних засад для аналізу інформаційної економічної теорії обумовлюється різними типами теоретичного віддзеркалення через призму класичної, некласичної та постнекласичної науки. Так, В. Стьопін зазначає, що "Класична, некласична, постнекласична наука передбачають різні типи рефлексії над діяльністю: від елімінації процедур пояснення всього, що не стосується об'єкта (класика), до осмислення співвіднесеності пояснювальних характеристик об'єкта (класика), до осмислення ціннісно-цільових орієнтацій суб'єкта наукової діяльності у їхній співмірності з соціальними цілями і цінностями (постнекласика). Важливо, що кожний з цих рівнів рефлексії

корелятивний системним особливостям досліджуваних об'єктів і виступає умовою їхнього ефективного освоєння" [Стёпин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 15].

Важливою постнекласичною ознакою теорії інформаційної економіки, поряд з *елевацийним підходом*, є її *міждисциплінарність* через зняття колишнього жорсткого протиставлення природніх і гуманітарних наук відкриває нові можливості взаємного використання їх методів і понятійно категоріального апарату. Розвиток міждисциплінарного знання доповнюється розмежуванням наук не стільки за предметом і об'єктом, скільки за досліджуваними проблемами. Характерним для постнекласики та теорії інформаційної економіки є *утворення нового теоретичного простору*, що охоплює і розроблені теорії, і окремі ідеї, гіпотези як зачатки, прообрази нових теорій, і теоретичні "білі плями", розташування і конфігурація яких окреслюють шляхи і сфери можливого пошуку. Важливим також є те, що в теоретичному середовищі відбувається "парадигмальне щеплення" різноманітних ідей і зникнення жорстких меж між картинами реальності, що визначають бачення предмету тієї чи іншої науки.

Говорячи про взаємозв'язок філософського та економічного знання, необхідно зазначити, що філософські основи наукового знання взагалі, і економічного знання, зокрема, це "особливий, проміжний між філософією і наукою вид знання, який не є ні власне філософським, ні власне науковим" [Лебедев С. А. Уровни научного знания // Вопросы философии. – 2010. – № 1. – С. 73]. Філософські основи економічного знання за своєю структурою є гетерогенними і включають до свого складу як філософські, так і економічні поняття. Саме у зв'язку з цим можна говорити про самостійну наукову дисципліну "філософію економіки", предметом дослідження якої є загальні глибинні процеси в господарській практиці і економічній науці. Як зазначають В. Д. Базилович і В. В. Ільїн "гносеологічне трактування економічних знань для виявлення й опису *існуючих структур економічного знання* та їх адекватності об'єктивним реаліям... Звичайно, філософія не ставить за мету замінити конкретні економічні знання, економічні теорії і прикладні економічні дисципліни. Вона озброює переважно загальними орієнтирами, методологічними принципами, необхідними для успішного вирішення економічних проблем" [Метафізика економіки / В. Д. Базилович, В. В. Ільїн. – К., 2007. – С. 86].

Важливою характеристикою інформаційної економіки також є її різноматичність. Концепція "різому" є важливим пунктом філософії Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі. Поняття *різому* (rhisoma – "клубень", "корневище") описує те, що буде головною діючою особою сучасної постмодерністської і постіндустріальної епохи. Символи постіндустріалізму відтворюють віртуальну реальність як гіперреальність на основі симулякрів і становлять собою таку поверхню, в якій і функціонує різом. Різоматичність інформаційної економіки, на нашу думку, лежить в основі графів (графових моделей) як свідчення її подальшого ускладнення і досягнення того стану розвитку, коли просто мережеві двовимірні схеми перестають за-

довольняти потреби і можливості аналізу, а виникає потреба в багатовимірному (тривимірному) аналізі і побудові об'ємних тривимірних моделей – графів. Прикладом графів є глобальні моделі соціальних мереж, електронного бізнесу та Інтернет-торгівлі в реальному часі, моделі економічних процесів тощо.

Виходячи з аналізу станів економічних систем, інформаційна економіка характеризується також як *семіургічна, різоматична і графова, фрактальна*, нерівноважна (дисипативна) та синергетично надскладна і самоорганізована. Зрозуміло, що було б недоречно констатувати панування в науковому співтоваристві зазначених ознак і рис постнекласичності, але їхній пріоритетний динамізм такий же наочний, як і динамізм постнекласичної по своїй суті інформаційної економіки.

О. О. Матягіна, канд. політ. наук, студ., КНУТШ, Київ

ІДЕОЛОГІЯ ЯК СУКУПНІСТЬ ПОЛІТИЧНИХ ІДЕЙ: ЇХ ВПЛИВ НА ОСОБИСТІСТЬ ТА ПОЛІТИКУ

Осмислюючи феномен ідеології та механізми її дії, не можна оминати увагою її неодмінну особливість – ідейну природу. Явище ідеології виступає як система політичних ідей, саме ці поняття є її найменшими елементами. Завдяки унікальним якостям, вони впливають на особистість і визначають її формування. Тим самим забезпечують ефективність і впливовість ідеологій.

Незважаючи на очевидну значущість, змінна політичних ідей стала предметом наукового аналізу лише наприкінці 80-х рр. XX ст. Їх розуміння тривалий час зводилося до інтересів, функцій, структур, інститутів, – того, що аналітично виводилося зі спостережень. Саме тому більшість досліджень, присвячені ролі ідей у світовій політиці представляли собою свого роду теоретичний додаток до інших теорій [Див.: *Чеснов А. С. "Идейно-ориентированные" подходы в современных исследованиях международных отношений (обзор) // Политическая наука. Идеи и символы в политике: методологические проблемы и современные исследования. – 2009. – №4. – С. 116].* Наразі, коли визнання їх значущості стало загальноприйнятим, ідеї усвідомлюються як упроваджені до вищеперерахованих об'єктів.

Термін "ідея" – всеохопний, об'єднує низку подібних понять. Деякі дослідники, такі як О. Малинова, Дж. Кемпбел, ставлять поняття "ідей" в один синонімічний ряд з уявленнями, переконаннями, цінностями, нормами, когнітивними моделями і т. п. [*Малинова О. Почему идеи имеют значение? Современные дискуссии о роли "идеальных факторов" в политических исследованиях // Политическая наука. Идеи и символы в политике: методологические проблемы и современные исследования. – 2009. – № 4. – С. 5–24; Campbell J. L. Ideas, Politics, and Public Policy // Annual Review of Sociology. – 2002. – № 28. – P. 21–38].* Спільним для усіх визначень є отождествлення ідей з результатом мислинневих процесів,

рефлексуванням над певними предметами. Усі ідейні прояви відрізняються, так би мовити, "місцезнаходженням у голові".

Залежно від рівня політики, який розглядається, виділяють різні види політичних ідей і, відповідно, відмінні способи впливу на формування політики. Спираючись на концепцію Д. Кемпбела, такими типами є "світова культура" на міжнародному рівні, національно-специфічні світогляди та нормативні системи та фрейми – на внутрішньополітичному та програмові ідеї – на індивідуальному [Campbell J. L. Ideas, Politics, and Public Policy].

Альтернативна класифікація запропонована Дж. Голдштейном та Р. Кохейном, які зводять вище перераховані різновиди політичних ідей до трьох основних видів: фундаментальних світоглядів, переконань-принципів та каузальних ідей. Світові фундаментальні погляди втілені у символізмі та культурі і глибоко впливають на методи мислення та дискурсу. Вони ніби "вплетені" у людську ідентичність і таким чином визначають почуття та сприйняття світу. У цій формі ідеї мають найбільший вплив на дії політичних акторів. Переконавання-принципи задають певні норми, які допомагають визначити критерії розрізнення правильного від хибного і т. п. Каузальні, або причинні, уявлення визначають розуміння причинно-наслідкових стосунків політичних акторів. Тим самим вони сприяють або перешкоджають досягненню консенсусу еліт [Goldstain J., Keohane R. Ideas and foreign policy. Beliefs, institutions, and political change. – Ithaca ; London, 1993. – P. 7–10].

Варто зазначити, що будь-які класифікації – умовні, оскільки усі види, незалежно від критеріїв, присутні та глибоко пов'язані у реальному житті, адже політичні ідеї залежні від існуючої дискурсивної практики.

Проаналізувавши різні форми політичних ідей, можна вивести три основні закономірності їх впливу на політику та особистість. По-перше, вони визначають преференції політичних акторів та обумовлюють їх дії. Ідеї керують поведінкою, забезпечуючи індивідів етичними чи моральними мотивами певних вчинків, формують спосіб бачення соціальної реальності та закладають норми сприйняття світу [Ibid. – P. 12–17].

По-друге, політичні ідеї сприяють стратегічній взаємодії акторів, допомагаючи або перешкоджаючи спробам досягнути згоди стосовно певних суперечливих питань. По суті, вони слугують подібно до точок опори, на котрих визначатимуться рішення. Їх дія подібна до "клейкої речовини", що полегшує згуртованість певних груп [Ibid. – P. 17–19].

Нарешті, визначені ідеї провідних акторів покладають в основу політичних інститутів. Після такої інституалізації, форми організації свідомості отримують ресурс стримування, обмеження та визначення публічної політики [Ibid. – P. 19–24].

Вищезгадані Дж. Голдштейн та Р. Кохейн формулюють ці основні методи функціонування політичних ідей як "дорожні карти", "фокусні точки" та у формі інститутів [Ibid].

Таким чином, можемо дійти висновку, що, усі ідейні форми прояву ідеології відрізняються між собою залежно від рівня політики, на якому

існують, шляхів впливу, виконуваних завдань тощо. За спрощеною класифікацією розрізняють ідей як фундаментальні світогляди, переконання-принципи та каузальні ідеї. Усі когнітивні форми впливають на особистість та політику у трьох основних напрямках. Вони слугують дороговказом для політичних акторів під час прийняття певного рішення, вибору альтернатив, вироблення певної політики, досягнення консенсусу, забезпечуючи їх необхідним знанням, преференціями та принциповими переконаннями та регулятивними інституційними нормами.

Ю. А. Мелков, канд. филос. наук, КНУТШ, Киев

ИДЕОЛОГИЯ И ИДЕАЛЫ: ПРОБЛЕМЫ ПРОТИВОСТОЯНИЯ

Вне зависимости от отношения исследователя к феномену идеологии, к самому употреблению этого слова, утратившего сегодня свою былую популярность, – современное общество, как и общество любой другой эпохи развития человечества, обладает собственной системой идей, смыслов и ценностей, которые выступают явными или неявными ориентирами жизнедеятельности как индивидов, так и социальных групп и институтов, это общество составляющих. Очевидно также, что чем менее явно выражены и артикулированы эти ориентиры, тем более сложной оказывается задача их философского постижения, значимость которого касательно феномена идеологии тем актуальнее сегодня, что кажущаяся "деидеологизация" пост-советского периода отечественной истории в некоторой мере дискредитировала эту задачу, но несколько не устранила ни стремление групп интересов предлагать или навязывать свои идеи и ценности всему обществу, ни потребность человека в поиске и обретении смысла, целей своего существования в кругу себе подобных.

Философская рефлексия феномена идеологии имеет своей задачей не просто вербализацию имеющихся социальных смыслов, но и анализ, оценку таковых. С этой точки зрения, одной из наиболее поразительных особенностей "неявных" и "неартикулированных" социальных идей и ценностей, господствующих в современном мире, оказывается их вторичный характер по отношению к социальным идеалам классического периода истории культуры и цивилизации. В центре внимания и средств массовой информации, и даже многих современных мыслителей зачастую оказываются явления, по существу своему ранее выступавшие не более чем вспомогательными способами для достижения качественно отличных и ясно обозначаемых некогда целей. В качестве едва ли не наиболее фундаментальных целей и ценностей провозглашаются вчерашние средства – начиная от таких универсальных как "здоровье" или просто "деньги", и заканчивая более частными методами и процедурами, к которым сводятся фундаментальные концепты политики, этики или образования. К примеру, что касается последней из упомянутых сфер, то, в частности, в вопросах реформирования систе-

мы высшей школы внимание участников научного дискурса фокусируется преимущественно на таких вещах как механизмы реализации Болонского процесса, которые, как подчёркивает украинский исследователь и феномена идеологии, и сферы университетского образования Л. В. Губерский, "несут лишь техническую нагрузку (ведь в конечном итоге какая разница – считать объём учебного времени в часах или кредитах, ставить оценку по 5-бальной или по 100-бальной шкале). Главное же – это цель образования, которая основывается на определённых мировоззренческих идеалах" [Губерский Л. В. Философские основания современного образования: проблемы и перспективы // Сучасна українська філософія: традиції, тенденції, інновації : зб. наук. пр. / відп. ред. А. Є. Конверський, Л. О. Шашкова. – К., 2011. – С. 87].

К сожалению, с идеалами, в особенности идеалами мировоззренческими, ситуация сегодня ещё более печальна, нежели с идеями и смыслами. Более того, как раз историческое развитие идеологии демонстрирует процесс её превращения из способа конкретизации глобальных и общезначимых социальных целей в своего рода набор эрзац-идеалов. Иными словами, "деидеологизация" – по сути дела, замена явно декларируемых общественных целей скрытыми интересами отдельных социальных групп, замена "жёсткого" принуждения "мягкой" манипуляцией, – является естественным продолжением и развитием процесса, так сказать, "деидеализации", имевшего место ещё во времена позднего СССР, последние два-три десятилетия существования которого, при всей их кажущейся идеологической "нагруженности" и даже "перегруженности", вполне заслуживают меткой характеристики "идеологии без идеалов", по выражению одного из зачинателей и ведущих представителей киевской школы философии В. И. Шинкарука [Шинкарук В. І. Вибрані твори : у 3 т. Т. 3, Ч. 2. – К., 2005. – С. 292]. Идеология без идеалов означает набор средств, лишённых целей, для достижения которой они были предназначены, – в конце концов, для реалий советского (и не только) времени, цели действительно "оправдывали средства", но не потому, что ради достижения благой цели считались хорошими любые средства, а в том понимании этого положения, что средства могут обрести смысл своего собственного существования лишь в контексте некоторой цели, по отношению к которой они и являются средствами. Будучи лишены такой цели, то есть, социальных идеалов, "средство" – в том числе и собственно система идеологии, явно или неявно выраженная, – оказываются чем-то избыточным; скрываясь в тени или превращаясь в самоцель, она способна вести общество к упадку и нравственному распаду. На мой взгляд, именно это противоречие, раскрывающееся в зеркале философской рефлексии как противостояние идеалов и идеологии, целей и средств, морали и этоса, выступает одним из основополагающих факторов сегодняшнего мировоззренческого кризиса и потому заслуживает особого внимания и отдельного рассмотрения.

ІДЕОЛОГІЧНИЙ ВПЛИВ УКРАЇНСЬКИХ ПИСЬМЕННИКІВ НА ФОРМУВАННЯ ОБРАЗУ НАЦІОНАЛЬНОГО ГЕРОЯ

В історії філософської думки визначальне місце належить проблемі свободи морального вибору людиною дій та вчинків, що відрізняються від соціально-масової поведінки більшості. Ставши однією з вічних тем у діалозі різних епох і культурних традицій, проблема ідеологічного формування героя та героїчного несе на собі відбиток різних ідей та суперечливих суджень, політичних і теоретичних спекуляцій, хоча завжди залишається життєвим питанням, яке торкається долі людства загалом і кожної особистості зокрема. Українські письменники не залишалися осторонь цього процесу і зробили значний внесок у формування образу героя.

У своїх творах Т. Г. Шевченко трактував Священний героїзм не тільки як боротьбу з тиранами і пригноблювачами українського народу, а й як похід проти всілякого лицемірства й неправди в історії людства. Національний героїзм в українському культурному просторі відтворюється поетом у глибоко філософських текстах, що мають настановний характер. Поет називає героєм лицаря народного, повстанця-гайдамаку, козака, що обороняє рідний край та є носієм народної правди і честі. Кобзар у своїх творах звертався до духовності українців, їх чистого духу та героїчної душі; закликав народ до героїчної боротьби за волю. Поет у творах передає волелюбний і героїчний дух козащини не лише своїм сучасникам, а й наступним поколінням українців. Для Шевченка козацька доба виступає як "апогей національної історії, доба матеріального, духовного й мистецького розквіту нації" [*Смим Е. Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – К., 2004. – С. 132]. Хочеться підкреслити, що козацтво для Шевченка стає об'єднуючим українських національних традицій, підґрунтям для існування кожного українця попри всілякі перешкоди: "Високії ті могили, де лягло спочити козацьке біле тіло. Високії ті могили, чорніють як гори. Та про волю нишком в полі з вітрами говорять. Свідок слави, дідівщини з вітром розмовляє, а внук косу несе в росу, за ними співає". Саме Т. Г. Шевченко у своїх творах зазначав, що героїчні надбання сприяють об'єднанню нації: "І оживе добра слава, слава України... обнімійся ж, брати мої, молю вас, благаю!" [*Шевченко Т. Г.* Кобзар. – К., 1961. – С. 273]; на думку поета, тільки національний героїзм може ідентифікувати людину з нацією: "Ще як були ми козаками... ото нам весело жилось!" [Там само. – С. 337]. Таким чином, Т. Г. Шевченко не лише розкриває героїчне минуле українського народу, а й є пробуджуючим героїчного майбутнього, яке стає необхідною складовою побудови достойного українського сьогодення, розвитку нації.

Національний світогляд поета був не лише революційним та героїчним, а слід підкреслити, що його героїзм священний, і саме ця особливість є відмінністю українського героїзму від трагічного героїзму Західної Європи.

Не стояли осторонь й інші українські письменники. Так, Іван Франко у своїх творах оспівував власний український культурний тип героя-пробуджувача, людини, яка веде свій народ до розвитку в усіх напрямках і, найголовніше, у національному, тип людини, яка сама подається на тернистий шлях [Франко І. Я. Збірник творів : у 50 т. Т. 5. Поезія. – К., 1976. – С. 183]. Аналізуючи художні твори письменника, чітко споглядаємо образ героя не лише як вказівника на національне минуле чи складову формування національного духу, а перш за все – людину, подвигом якої стають фактично всі дії, спрямовані на розвиток свого народу. Серед найяскравіших героїчних діянь, описаних Франком, хочеться звернути увагу на такі – "собака, що гавкає раз у раз, щоби вона (Русь) не спала" [Там само. – С. 184], це герой-пробуджувач, який постійно спонукає народ до дії, до розвитку; "вічний революціонер, дух, що тіло рве до бою... за поступ, щастя, волю" [Там само. – С. 22]; у "Каменярі" письменник говорить: "Бо не герої ми і не богатирі, ні, ми невольники, хоч добровільно взяли на себе пута... на шляху поступу ми лиш каменярі". Своїми творами письменник обґрунтовує тип героя-пробуджувача, який є не лише інтелектуалом, а й пов'язує власну діяльність із національним розвитком і є зразком для всіх борців.

Подібні до Франка судження про героїзм у національному розумінні висловлювала і Леся Українка. В її творах на перший план виходить інтелектуально-творчий героїзм, носієм якого є людина, що дає імпульс розвитку для всього українського народу. У своїх творах письменниця визначає героя в першу чергу, як співця, який розкриває духовний сенс національного життя: "Тее слово всім давало то розвагу, то пораду; слухачі співцю за тее діло скрізь давали раду" [Українка Леся. Вибрані твори. – К., 1974. – С. 258]. З іншого боку, Леся Українка розглядає героя як поета цілого народу, що і робить його героїчним: "Не поет, хто забуває про страшні народні рани, щоб собі на вільні руки золоті надіть кайдани!" [Там само. – С. 277]. Письменниця обґрунтовує героїзм як служіння народу, як героїзм пробудження і праці.

За усієї різниці в індивідуальних властивостях героїв писемної творчості, усі вони мають одну спільну рису – це ідея служінню своєму народові. Саме ця риса і є характерною для українського героїзму.

А. В. Мусієнко, канд. юрид. наук, КДАВТ, Київ

ПЕРСПЕКТИВИ ТА ПРІОРИТЕТНІ НАПРЯМИ ПРАВОВОГО РЕГУЛЮВАННЯ ТРАНСГУМАНІЗМУ

Розвиток науки є одним з основних рушійних факторів розвитку сучасного соціуму. Сучасне суспільство прискорено накопичує знання, а інформація і технологічні досягнення стали пріоритетною складовою соціуму. Настала нова епоха розвитку людства – під впливом технологічних досягнень суспільні процеси якісно змінились, що сприяє формуванню нового суспільства – суспільства знань. В свою чергу в такому

соціумі відбуваються глибокі соціальні трансформації в усіх сферах. Але основні зміни торкнуться самої людини. Прогрес, висуває нові вимоги до людини, примушуючи її переосмислити своє місце в суспільстві і піднятися на якісно новий, технологічно змінений рівень. Цей процес торкнеться соціальних цінностей та призведе до незворотних змін самого способу існування людини та індивідуального розвитку особистості. Тому без перебільшення можна стверджувати, що ми стаємо свідками і учасниками мурування підвалин нової ідеології. А за таких умов, на думку автора, актуалізуються питання правового регулювання подібних змін.

Ми стаємо свідками практичного втілення філософської ідеї яка виникла в середині XX століття, а сучасній науці відома як "трансгуманізм". Основою трансгуманізму став раціональний гуманізм, що розвивався під впливом Ф. Бекона, Т. Гоббса, І. Канта, Д. Локка, І. Ньютона. Вперше термін "трансгуманізм" застосував англійський біолог Джуліан Хакслі в 1957 г., а подальший внесок в розвиток його сучасної форми належить Роберту Еттінжеру, засновнику кріоніки [Денежников С. С. Исторический экскурс эволюции трансгуманизма // Філософія науки: наук. журнал. – Суми, 2010. – № 1(2). – С. 79–86]. Сучасні дослідники визначають трансгуманізм як інтелектуальний та культурний рух, що підтримує використання нових наук і технологій для підвищення пізнавальних та фізичних можливостей людини [Цикин В. А. Філософский дискурс наукоемких технологий в обществе риска // Філософія науки: наук. журнал. – Суми, 2010. – № 1(2). – С. 10–17].

Більшість авторів схильні виокремлювати чотири основні технологічні напрями: N – нанотехнології; B – біотехнології, I – інформаційні технології; C – когнітивні науки. Всі ці напрями в подальшому вірогідно об'єднаються в єдиний комплекс NBIC-конвергенції і стануть джерелом більшості майбутніх досягнень сучасних технологій.

Такі масштабні технологічні зміни вплинуть на систему суспільних відносин, що безумовно вимагатиме державного контролю та скеровування. Тому, на думку автора, невідворотним є стрімкий розвиток правового регулювання в сфері NBIC-комплексу. Практичне застосування сучасних елементів NBIC-комплексу регулюється окремими нормативно-правовими актами, які з подальшим технологічним прогресом вимагатимуть постійного вдосконалення та розширення. Отже, юридична наука повинна бути готова до стрімких змін зумовлених технологічним прогресом. Вже сьогодні необхідно працювати над створенням такого правового регулювання, передбачаючи та випереджаючи технологічні досягнення людства. Це може стосуватись використання нанотехнологій (отримання нових конструкційних матеріалів, пристроїв для зберігання інформації, цінних фармацевтичних препаратів та ін.), біотехнологій (медичні технології, штучні органи та технології клонування, космічні біотехнології, генна інженерія та трансгенні організми та ін.), інформаційних технологій (перспективи кіборгізації та ін.), когнітивних наук (створення та використання штучного інтелекту, проблема іморталізму та ін.). Наприклад, вже сьогодні швидкість вдосконалення фармакологі-

чних технологій наркобізнесу перевершує можливості правоохоронних органів ефективно протидіяти таким злочинам тому, що правові заборони щодо обігу певних хімічних речовин приймаються з запізненням.

Таким чином, з упевненістю можна стверджувати, що трансгуманізм в недалекому майбутньому зумовить настання таких змін, коли суспільство буде змушене вирішувати безпрецедентні морально-етичні та правові питання. Стратегія юридичної науки має бути зорієнтована на правове забезпечення переходу до інноваційних моделей, що передбачає випереджувальний характер функціонування системи юстиції щоб гарантувати дотримання прав людини в суспільстві де визначальну роль будуть відігравати інтелектуальні ресурси та NBIC-конвергенція. Ефективне правове регулювання повинно сприяти гармонійному розвитку всіх складових NBIC-конвергенції та успішному застосуванню новітніх технологій і має запобігати можливим зловживанням в цій сфері.

І. М. Мухін, канд. філос. наук, доц., НУДПСУ, Ірпінь

ІДЕОЛОГІЯ: РЕАЛЬНИЙ ДОСВІД ДЕСУБ'ЄКТИВАЦІЇ

Протиставлення філософії та ідеології зазвичай відбувається на основі опозиції "істинне – хибне". Але наш досвід підказує, що істину філософії (насильницька метафізика суб'єкта, що базується на протиставленні "ідеального" та "матеріального") сприймати неможливо. Тільки блукання напівправдою ідеології ("очевидність" будь-яких *розрізень*: "право – ліво", "прогрес – регрес" тощо), яка "закриває", приховує суб'єкта, може дозволити нашовхнутись на прийнятну істину, істину, що не лякає і не відштовхує.

Уникаючи будь-яких ігор у "визначення", пару суб'єктність – десуб'єктність можна розрізняти за простим, майже інструментальним принципом: здатність промовляти, свідчити про себе. Крайній випадок десуб'єктивації – існування "мусульманина" в концтаборі – розібрав Дж. Агамбен [Див.: *Агамбен Дж. Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. – М., 2012*].

Необхідно відмовитись від категоричних оцінок стосовно суб'єктності/десуб'єктності. По-перше, є багато підстав вважати, що становлення явища суб'єктотворення було історично і соціокультурно обумовленим, що воно було пов'язане з необхідністю жорсткого видалення індивіда із традиційних колективних зв'язків і переміщення його в інше, знаково-символічне, середовище. Та зараз, після того, як було запущені цілі галузі з виробництва суб'єкта (найпростіший приклад: т. зв. "розвиваючі" іграшки для дітей), вже йдеться, скоріше, про "приборкання норовливого". Сучасні антропологи (М. Фуко, Р. Жирар, В. Тен) все більше зосереджуються на вивченні історичних форм дисциплінування суб'єкта. В той же час вже сьогоднішні буденні, рутинні практики "віртуалізації", "візуалізації" (замість культури писемності), "седирування" (термін Д. Кампера: поєднання дії седативних засобів та "прив'язування" людини до сидіння) вступають в

нескінченні діалектичні ігри з фрагментованими, локальними, залишковоточковими "материками свободи" (Think Different С. Джобса тощо).

По-друге, має сенс об'єктивно і зважено розглянути сам процес де-суб'єктизації в його становленні, в його виділенні та відокремленні від суб'єктотворення та співіснування його з останнім у вигляді симбіотично-паразитарного утворення. В якості парадигмального, взірцевого об'єкту розгляду візьмемо процес формування ідеології освіти, свідомо відмовляючись від домінуючих претензій філософії на розуміння "сутності" освіти, а зосереджуючись на формуванні рівномірного, одноманітного поля наших "зустрічей з самими собою" в сфері відповідних стосунків.

Конспірологічна природа освіти. — На перший погляд, основна проблема суто кількісна: суб'єкт освіти (учень) "набирає" все більше "знань". Але для учня (а не вчителя) основне — це *перехід* від одного фрагменту знання до іншого (від одного імені до іншого, від цього судження до наступного, від розділу I до розділу II тощо). Для учня переходу немає і не може бути, як ще немає і самого розриву, немає дискретності нашого досвіду. За визначенням, учень — це той, хто ще має себе та свої вікові, соціо-фізіологічні та інші обмеження подолати, той, хто лише в майбутньому буде здатен на жорстке ставлення до матеріалу. Тому розриви/переходи учень сприймає на віру. Відсутність їх для нього, їх прихованість, втаємниченість, закритість цілих пластів "дорослого" досвіду для підростаючого покоління є головним освітянсько-виховним а пріорі для маленького суб'єкта, є реальним підґрунтям всього досвіду. Тільки в "дорослій" голові, в тій, що вже пройшла всі етапи "навчання", міг народитися квантифікований підхід до досвіду освоєння світу: від неврастенічно-математичної реакції, — чим більше, тим краще, — до меланхолічно-філософської — "багато знання розуму не навчає".

Змагання. — Фундаментальна "правда" освіти — гола фактичність (для суб'єкта-учня) знання, ні з чого не витікає, ех nihilo — закривається більш спокійним і зрозумілим: агресивність має бути спрямована проти когось, проти тих, хто поруч. Учнів збирають разом, постійний вербально-тілесний контакт, влаштовують їм змагання, конкурси, виставляють оцінки та бали тощо. Все це робить атмосферу пошуку істини здоровою та затишною, розчиняє нас в інших, десуб'єктивує.

"Дорожня карта" освіти. — Ключовим моментом освіти має бути невідзначеність, непевність подальшого руху в накопиченні знань. Це те, що приносить психологічний дискомфорт в життя європейця: "З дитинства йому щеплять безглузду думку про те, що він здатний стати всім, і, коли європеєць дорослішає, включається в спеціалізовану діяльність, він до кінця життя залишається розчарованою людиною, носієм нездійснених і, природно, не здійснюваних надій, озлоблення і заздрості до ближніх, які, на його думку, зайняті якраз тим, чим краще за них міг би зайнятися він сам" [Петров М. К. Язык, знак, культура. — М., 2004. — С. 134]. Всі ці неприємності зі свободою знаходять своє розв'язання у фігурі Вчителя, той хто підтримує нас на шляху непевності і невизначеності. Розташовує на узбіччях дороговкази "добра" і "зла". Це той, хто припустимо є суб'єктом.

Між "істиною" того, що в основі будь-якої освіти та виховання знаходиться чистий, голий примус дисциплінування, і відвертою "брехнею" про благодійність і благотворність навчання, знаходиться та "напівправа", яка знаходиться в зоні нашої "досяжності", оскільки є неможливою, різюче катастрофічною через появу Посередника між двома світами, – постать Командора, привід гамлетівського Батька, того, хто збирає на собі всі наші жахи та прокляття. Ця фігура – фігура "вчителя", жінки-вчителя, яка з насолодою може нескінченно, монотонно повторювати учневі: "Ти зрозумів? Ти все зрозумів?", здійснюючи помсту за всі насилля з боку чоловіків, вже скоєні та ті, що ще будуть скоєні, а також чоловіка-вчителя, вчителя-змагальника, вчителя-спортсмена, який навчання робить цікавим і легким, тому він не хоче дивитись жорстким та холодним поглядом на цих учнів. Вчитель, він же Посередник, що зникає, він же Ідеолог, той, хто вносить розрізнення.

Т. Нагорняк, канд. політ. наук, доц., ДонНУ, Донецьк

РЕФЛЕКСІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ІДЕОЛОГІЧНОГО ЗМІСТУ В КОНТЕКСТІ БРЕНДИНГУ ТЕРИТОРІЙ

Індивід сприймає світ (у т. ч. і території) через емоції, відчуття, ставлення, оцінки та спогади. Усе вказане надано нам у форматі образів, картинок, стереотипних суджень, символів, знаків, міфів та архетипів. **Реальність** – світ об'єктивних фактів без оцінок, ставлень та емоційних забарвлень. **Політична реальність** відповідно – набір політичних фактів чи фактичних результатів політичних рішень і дій. *Контекст реальності завжди нейтральний* ("відбулася зустріч президентів", "був підписаний договір", "встановлена дата виборів"). Тобто сама по собі територія – наявність її на карті світу, визнання світовим товариством її назви, кордонів, геополітичного положення, історичних фактів створення та визначальних дат в її становленні, прізвища видатних осіб, що причетні до неї, назви провідних товарів, пам'ятників мистецтва і технологій, офіційних символів – це реальність і вона єдина для усіх. Комунікативне поле будь-якої політичної системи формує дійсність, інтерпретуючи реальність, і посилаючи певні конотації до масової свідомості у вигляді кодованого тексту. Ставлення до території з боку різних груп реципієнтів – результат конотацій. Об'єднуючи здобутки дослідників політичної семіотики постмодернізму та семіотичної лінгвістики Шаховського В., Телії В., Говерського В., Р. Барта, Нормана Б., Бодрийяра Ж., Ф. де Сосюра, Ч. Пірса та Ч. Моріса, можна вважати конотацією будь-яку суб'єктивну оціночну інтерпретацію щодо реального факту. В наслідок чого, факт набуває нових функцій та характеристик соціально-політичного, емоційного, раціонального, морально-етичного характеру. Прикладів в історії брендингу багато: "чопорні англійці", "педантичні німці", "імпульсивні італійці", "романтична Венеція", "зірковий Голівуд", "азартний Лос-Анджелес", "бідна Індія". Тому, визнаючи реальність і **конотативну дій-**

сність. Перша є статичною, остання – мінливою. **Дійсність** на відміну від реальності, об'єднує в собі реальне та сукупність усіх конотацій. **Політична дійсність** – та, яка твориться на підставі політичної реальності завдяки політичним акторам та з приводу політичного.

Територіальна самопрезентація чи фактичне ставлення до неї різних груп споживачів (як зовнішніх так і внутрішніх) є наслідком конотацій – "прочитання" цієї реальності на свій манер. Контролювання та емоційний зміст цих конотацій на користь території та її населення, можливі завдяки брендингу на чолі з державними інститутами. За умов його відсутності чи слабкості, конотації території набувають стихійного характеру і можуть стати перешкодою на шляху її розвитку і перспектив. На рівні масової свідомості *територія сприймається через певні тексти – набір символів, образів, стереотипних тверджень, комунікаційних знаків та репутаційних характеристик*.

Тексти у контексті брендингу територій можна розділити на:

- **аутентичний** (наближений до реальності – історичні факти, політичні події, рішення і визначальні персони, менталітет, культурна спадщина);
- **офіційний** (самопрезентація території, що прийнята офіційно і транслюється в першу чергу політичними інститутами);
- **приватний** (стихійно створені оцінки, ставлення та уявлення про територію пересічних громадян – її мешканців та зовнішніх спостерігачів).

У кожного тексту є свої автори, комунікатори і реципієнти. Інтерпретація реальності у текстах відбувається через комунікаційні канали із різною метою. Задля контролю та корекції конотацій у позитивний бік (для території та її населення), офіційні інститути створюють стратегію брендингу території та спеціальні іміджеві програми, реалізація яких залежить від політичних рішень і дій влади. У даному випадку територія виступає творцем корисної для неї дійсності і подає себе через офіційний текст. Автором *офіційного тексту* виступає держава та представники органів державної влади. Він на різних рівнях реалізується робочими групами, створеними владою. Паралельно з цим, формується *приватний текст*, що містить усі стихійні думки, ставлення та оцінки території у масовій свідомості, які формуються на чутках, плітках, стереотипах, спогадах від відвідування чи відчуття від проживання. Базовим текстом для вказаних двох, повинен стати *аутентичний текст дійсності*. Прикрашаючи реальність в офіційному тексті, влада буде мати аргументи дій і позиціонувань, апелюючи до аутентики. Знаючи реальність, приватний текст буде більш ввічливим і поміркованим. За умов суперечності реальності і дійсності і відповідно аутентичного з офіційним та приватним текстами, територія програв, стаючи не конкурентоспроможною на економічних і фінансових ринках, непривабливою у туристичній і соціально-культурній галузі, небезпечною і безперспективною з точки зору репутаційних характеристик для політиків, інвесторів та молоді, а її населення втрачає рівень життя та самоповаги. За протилежних умов, коли офіційний дискурс просування території у світі

базується на реальних аутентичних фактах та дзеркально відбивається у масовій свідомості на побутовому рівні, територія стає брендом. І як наслідок – співпраця з нею, інформованість по неї та проживання в її межах, стає питанням престижу і "комільфо" – добрим тоном.

Так, дійсність твориться різними авторами, формуючи тексти відповідно власних інтересів і цілей, в наслідок чого можливий суперечливий **політичний дискурс** території у контексті її брендингу. Цей дискурс уособлює в собі усі тексти, авторів, комунікаторів та реципієнтів. Усі тексти мають символічну природу і уявляють собою кодовані повідомлення.

Таким чином, світовий простір дворівневий: реальний та дійсний. На підставі реального брендинг творить дійсність, яку містить масова свідомість у вигляді асоціацій, що виникають при згадуванні назви території. Керують цим процесом брендингу територій політичні інститути. Політичні процеси, економічні реформування та культурні революції проходять, залишаючись у свідомості свідків у вигляді кодованих смислів – символів, знаків, міфів, стереотипів, картинок. Вони успадковуються, трансформуючись, набуваючи нового смислу, викривляючи історію та відходячи від аутентичного.

О. В. Онопко, магістр, ДонНУ, Донецьк

КОМУНІСТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ І "ГЕРОЙ" В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛІТИЧНІЙ МІФОЛОГІЇ

Після розпаду Радянського Союзу і тимчасової заборони Комуністичної партії на початку 1990-х рр., її ідеологія продовжує бути одним з чинників, що здійснюють вплив на процес створення і розвитку політичних міфів сучасної України. Разом із цінностями і традиціями Слов'яно-Православної і Західної цивілізацій її елементи стають складовими частинами героїчних політичних міфів, що активно використовуються у різного роду кампаніях.

Якщо проблема взаємозв'язку комуністичної ідеології і загальної політичної міфології є достатньо вивченою у політичній науці, то питання щодо її впливу на виникнення та існування героїчних міфів так і лишається цілком не висвітленим. З огляду на це, **автор має на меті виявити специфіку впливу комуністичної ідеології на формування політичної героїки**, зокрема української, що зумовило постанову ним таких завдань: окреслити сутність категорій "герой" і "героїка"; з'ясувати основні рівні впливу комуністичної ідеології на політичну героїку; визначити ключові риси комуністичної героїки в українській політичній міфології.

Політичний міф представляє собою форму колективної психіки, що склалася внаслідок впливу певної ідеології або псевдо-ідеології та виконує функцію пояснення людям політичної дійсності за допомогою чуттєво-емоційних засобів. Дієві особи у міфі поділяються на "героїв" і персонажів. **"Герой" – це центральна дійова особа, образ, широко і всебічно зображений, наділений яскравим характером, окреслений взаєми-**

нами з довідкам, зв'язками із соціальним, національним, історичним підґрунтям [Літературознавчий словник-довідник / під ред. Р. Т. Гром'як та ін. – К., 2007]. "Герою" невід'ємно властива героїка – сукупність вадатних досягнень, певних поведінкових рис, що мають відповідати прийнятому образу та існуючим в суспільстві архетипам і установкам, релігійним і культурним традиціям і догмам. У політичній міфології ключовими компонентами героїки також стають дії "героя", продиктовані певними ідеологічними установками, актуальними для спільноти, що є цільовою аудиторією міфу. Разом із соціокультурними, цивілізаційними, вимогами вони представляють собою те поведінкове поле, за межі якого він не може вийти, якщо прагне лишатися зрозумілим.

Ідеології здійснюють вплив на політичну героїку на трьох рівнях [Ирхин Ю. В. Политология – М., 2002]:

1) **на теоретико-концептуальному рівні** закладаються базові принципи поведінки "героя", окреслюється власне трактування дійсності, фундаментальні політичні цінності та ідеали, на основі яких відбувається побудова і розвиток героїчного міфу. "Герой"-носії комуністичного світогляду має прагнути рівних умов для всіх людей, незалежно від їх національної, етнічної, статевої та іншої приналежності, зменшення чи обмеження влади та насилля з боку держави, вважати неприпустимою експлуатацію людиною людини, а інтереси суспільства вищими за індивідуальні;

2) **на програмно-політичному рівні** комуністична ідеологія наближає героїку до більш конкретних елементів політичної реальності, про яку йдеться у міфі. Відбувається поєднання героїчного міфу з різного роду політичними програмами та лозунгами. Наприклад, персональним передвиборчим міфам лідерів комуністичних партій деяких пострадянських країн (Г. Зюганова, Г. Алдамжарова, Т. Голубевої) властивим є апелювання до "волі більшості", яке втілено в таких проголошуваних ними гаслах, як "Політика більшості – курс на Перемогу!", "Влада – більшості!", "Хай живе воля більшості! Хай живе наша Перемога!" [Призывы и лозунги Центрального Комитета КПРФ: <http://kprf.ru/actions/98274.html>];

3) **на актуалізаційно-поведінковому рівні** відбувається корекція поточної політичної і побутової поведінки "героя" згідно до ідеології, носієм якої він є, та створення зразка для наслідування цільовою аудиторією героїчного міфу. Яскравим прикладом такої дії комуністичної ідеології був "Моральний кодекс будівника комунізму", який мав на меті виховати в громадянах СРСР гідних членів Комуністичної партії. Ідеальний член КПРС мав неухильно відповідати таким принципам, як "чесність і правдивість, моральна чистота, простота і скромність у суспільному та особистому житті" [Стенографический отчет. 22-й съезд КПСС (17–31 октября 1961 года). – М., 1962].

У сучасній Україні комуністична ідеологія вже не здійснює визначального впливу на героїку загальнодержавних політичних міфів, однак її елементи зберігаються у героїчних міфах деяких вітчизняних політиків, а основні принципи активно використовуються при створенні персональних і партійних міфів представниками КПУ, ПСПУ, Комуністич-

ної партії робітників і селян, тощо. Особливостями української комуністичної героїки є:

- **перетин ідеологічних і цивілізаційних засад**, що утворився внаслідок того, що комуністична ідеологія протягом більшої частини XX ст. була державною для країн Слов'яно-Православної цивілізації. Через це, відбулося спотворення деяких з її постулатів: так, пріоритет суспільства над індивідом був замінений принципом кесаризму. Традиція якого характерна для православних країн і зумовлює провідну роль лідера у політиці. Цей принцип ставить на перше місце інтереси правителя, самодержця, і відтворюється у міфологізованому ланцюжку "цар – генсек – президент", що наявний в масовій свідомості, а також у вождистському характері українських партій, в т. ч. і комуністичних.

- **деідеологізація**, яка полягає у зменшенні ролі ідеологічного компоненту героїки, що потребує раціонального осмислення: в Україні, як і в інших державах колишнього СРСР комуністична ідеологія надзвичайно сильно втратила у раціональному плані і лишається переважно як міф про саму себе [Стрельник О. Н. Политическая идеология и мифология: конфликты на почве родства: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/46594>].

- **переважно декларативний характер ідеологічного забарвлення "героїв" українських міфів**: заявляючи про свою прихильність до комуністичної ідеології, вони мають героїку зі змістом, що їй не відповідає, внаслідок чого виникають образи на кшталт "багатих комуністів", а прикметник "комуністичний" часто розуміється як "радянський".

Політична ідеологія поряд із цінностями і традиціями, що властиві цивілізаціям світу, є основою політичної героїки. Комуністична ідеологія за роки існування СРСР тісно переплелася з основними політичними традиціями Слов'яно-Православної цивілізації, завдяки чому змогла пережити його розпад і зараз ще здатна впливати на образи деяких "героїв" політичних міфів. Однак, за умов активного міжцивілізаційного протистояння на геополітичному просторі України, її роль як чинника, що впливає на героїку політичних міфів, потенційно буде зменшуватися.

В. И. Палагута, д-р филос. наук, проф., НМетАУ, Днепропетровск

ДИСКУРС КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА СУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТА

Изучение феномена идеологии делает необходимым анализ идеологических в своей основе дискурсивных конструкций и образований, опосредованно воздействующих на существование субъекта. В этом плане решающее значение приобретает изучение самоидентичности и самого процесса самоидентификации субъекта в пределах тех дискурсов, в которые он волею судеб вовлечён. Согласно французскому философу Р. Барту, власть и её идеологические конструкции необходимо существуют в дискурсе как разговорном языке, оставаясь при этом практически всегда непредъявленными говорящему субъекту. Говоря-

щий субъект как субъект, вовлечённый в многообразные дискурсивные практики, по мнению Р. Барта, забывает или просто не замечает, что язык всегда является средством классификации, а любая классификация является способом подавления и принуждения. Ссылаясь на работы русского лингвиста Р. Якобсона, Р. Барт отмечает, что любой язык определяется не столько тем, что он позволяет сказать говорящему, сколько тем, что он *понуждает* сказать говорящего. "Так, — пишет Р. Барт, — говоря я вынужден сначала *обозначить себя* в качестве субъекта, и лишь затем назвать совершаемое мною действие, которое таким образом оказывается не более, чем моим атрибутом: получается, что то, что я делаю, есть всего лишь следствие и последствие того, чем я являюсь. <> В языке, благодаря самой его структуре, заложено фатальное отношение отчуждения. Говорить или тем более рассуждать вовсе не значит вступать в коммуникативный акт (как нередко приходится слышать), это значит подчинять себе слушающего: весь язык целиком есть общеобязательная форма принуждения" [Барт Р. Гул языка // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994. — С. 548–549]. Представители французской школы автоматического анализа дискурса М. Пешё и К. Фукс развивают это положение, отмечая, что область дискурса нельзя рассматривать в качестве автономного поля говорения самого по себе. "Область дискурса, — пишут они, — следует понимать как один из материальных аспектов того, что мы назвали *идеологической "материальностью"*. Иначе говоря, дискурс как *вид* говорения принадлежит *роду идеологии*" [Пешё М., Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. — М., 2002. — С. 107]. Таким образом, любой дискурс оказывается вписанным в отношения власти. То, что говорится и эффекты, возникающие в результате говорения, определяются не только лингвистическими структурами (т. е. теми структурами, которые доступны чисто лингвистическому анализу или анализу языка в духе лингвистической философии), но и структурами отношений власти, внутри которых функционируют конкретные дискурсы. Именно поэтому, согласно М. Пешё лингвистика впадает в противоречия, когда пытается строить семантику исходя из анализа формального аппарата языка, т. е. исходя из его фонологической и синтаксической структур. Но значит ли это, что способность говорить "Я", т. е. способность идентифицировать себя в качестве говорящего, в качестве артикулирующего тот или иной дискурс, тоже в итоге определяется властными структурами? В самой определённой мере. Но это значит, что существование "Я" возможно лишь благодаря принятию онтологической по своей сути "ответственности" за себя или вины, если воспользоваться терминологией американского философа Дж. Батлер [Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. — Харьков ; СПб., 2002. — С. 92–101].

Субъект, существуя в дискурсе как речи, с необходимостью существует в рамках тех классификаций, которые заложены в этом самом дискурсе. Означая себя в речи в качестве говорящего, субъект проходит

через заложенную в дискурсе категоризацию, в результате чего его идентичность всегда оказывается вписанной в пространство властных, идеологических отношений. В результате, субъект всегда находится в фундаментальной зависимости от власти дискурса, который он не выбирает, но который даёт начало его деятельности в качестве субъекта. Субъект в определённом смысле "пристёгивается" к определённым социальным позициям социальной реальности. В них субъект всегда существует в определённом топосе или имеет каждый раз своё *место* – *имение*, из которого он "производит" акты высказывания. Современные постмодернистские теории субъектности пытаются "снять" проблему внешней заангажированности субъекта внешними идеологическими формами, предлагая пластичную, текучую, переменчивую субъектность, опосредованную дискурсами, которая каждый раз изменяется в зависимости от самого акта именования. Тем самым субъект конституируется в тот момент, когда мы подвергаем его именованию. "Субъект, – пишет российский исследователь А. Дьяков, – так зовут субъекта и, откликаясь на это имя, он становится таковым. В то же время происходит и наше становление, становление тех, кто его так назвал. Важное следствие из этого: *субъект всегда таков, каким именем мы его окликаем*. А имя нам диктуют правила дискурса" [Дьяков А. Децентрация субъекта и скольжение смысла: О возможности нецентрированной модели субъективности: <http://www.sociologos.net/dyakov>]. Но такое "решение" элиминирует саму проблему механизма действия дискурса как формы идеологического воздействия на субъекта.

Гораздо дальше в её понимании продвинулся Ж. Лакан: "Дискурс представляет собой необходимую структуру, которая выходит далеко за пределы речи, носящей, в отличие от него, характер более или менее случайный, ситуативный. Всё дело в том, что на самом деле дискурс прекрасно может обходиться без слов. Он сохраняется в определённого рода *базовых отношениях*. Эти последние невозможно, строго говоря, без языка поддерживать. Посредством языка как орудия устанавливается некоторое число *постоянных связей*, внутри которых может оказаться вписано нечто такое, что в границы фактических актов высказывания не умещается" [Лакан Ж. Семинары. Книга 17. Изнанка психоанализа (1969/1970). – М., 2008. – С. 9]. Базовые отношения – это и есть властные, идеологические отношения, которые формируют через дискурсы *идентификационную матрицу субъектности*. Это позволяет иначе исследовать проблему дискурсивной идентичности, которое навязывается *извне* субъекту системой идеологических форм и *внутренним* процессом самоидентификации, базирующейся на внутреннем присвоении субъектом своего имени собственного. Тем самым, данный подход позволяет не ставить знак равенства между поименованным индивидом извне с помощью всего многообразия дискурсивных идеологических форм и субъектом, обладающим или присваивающим своё имя *изнутри*. Но остаётся не прояснённым вопрос, – до каких границ это возможно, и каков механизм(ы) действия этих базовых отношений и идентификационная матрица(ы), определяющие существования субъекта?

РЕЛІГІЙНЕ НАВІЮВАННЯ ТА УЯВА: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

Навіювання як потужний засіб впливу на психіку було відомо ще в давні часи, однак, в силу історичної обмеженості людського пізнання воно упродовж багатьох століть не могло стати об'єктом наукового пізнання. У той же час релігія широко застосовувала найрізноманітніші його способи. Засновники релігії були знайомі не лише з зовнішнім проявом навіювання, але й широко користувалися цим психологічним феноменом для підтвердження своєї таємничості та могутності. Одним з таких соціально-психологічних механізмів, який використовується релігією, є процес навіювання.

Релігійні культи багатьох племен і народів протягом століть вишукували прийоми, за допомогою яких можна вплинути на психіку людини. Зокрема, такі різноманітні засоби впливу можна відстежити в релігійно-філософській системі – йога. Йоги пропонують систему фізичних і психічних вправ, за допомогою яких нібито досягається спілкування з надприродними силами. У стародавніх книгах "Ведах" дається детальний опис системи вправ, які зобов'язаний виконати йог для того, щоб навчитися керувати душею і тілом. Перебуваючи в такому стані, йог не відчуває болю, він може тривалий час залишатися без їжі, без води. Сама техніка навіювання, самонавіювання і гіпнозу у йогів розроблена досить майстерно.

Релігійне навіювання – це психологічний вплив однієї людини на іншу або на групу людей, що передбачає некритичне сприйняття висловлених думок і волі. Воно є механізмом, який дає змогу вплинути на підсвідоме: настанови, емоційні реакції, очікування тощо. Навіювання міститься в будь-якому спілкуванні людей. Будь-яка мова – це навіювання, дієвість якого залежить від таланту й уміння мовця і готовності слухача повірити, від активності та достатності розуму.

Як відомо, Біблія насичена різноманітними прикладами чудодійних зцілень Ісусом Христом. Багато таких моментів ми знаходимо в Євангелії від Матвія. "І водили до Нього недужих усіх, хто терпів на різні хвороби та муки, і біснуватих, і сновид, і розслаблених" [Єванг. від Мт. 4, 24]. "І то одна жінка, що дванадцять літ хворою на кровотечу біла приступила ззаду, і доторкнулась до краю одежі Його. Бо вона говорила про себе: "Коли хоч доторкнуся одежі Його, то одужаю". Ісус, обернувшись, побачив її та й сказав: "Будь бадьорою, дочко, – твоя віра спасла тебе!" І одужала жінка з тієї години" [Єванг. від Мт. 9; 20–22].

Релігійне навіювання тісно пов'язане з уявою. В уяві створюється образна модель предметів або явищ, що не існують взагалі або у певній ситуації. Воно може стосуватися минулого, сьогодення й майбутнього, бути реальним, утопічним, фантастичним. Відповідно до цього погляду продуктами фантастичної уяви є релігійні ідеї й погляди. Людська уява створила образно-символічний світ різноманітних релігій, який маніфестується в доволі різноманітних виявах. Людина здатна

розвинути уяву до появи ілюзій і галюцинацій, що уможливорюється при умові емоційно насиченої уяви. Переживаючись як реальність, уява-образ інтенсифікує релігійні почуття, динамізує релігійну віру, спонукає до актуалізації релігійний досвід.

Серйозні проблеми виникають в тій чи іншій релігійній спільноті, коли в ній відбувається певний психологічний тиск завдяки навіювальним засобам. Проблеми починають поглиблюватися, коли релігійна громада намагається ізолюватися від суспільства, перетворитися на "закриту" спільноту, провести чітку грань між "своїми" та "чужими". При цьому в таких громадах всі адепти безапеляційно підпорядковуються її керівнику. В процесі залучення все більше блокується критична оцінка неофіта. Закріплення в ролі "свого" сприяє й стимулює навколишнє оточення – емоційне прийняття та любов. Така модель культивування залежності ретельно продумана, щоб врешті-решт людина не мала права на власний вибір, не проявляла "критичної ініціативи".

Про найтонший і найтісніший зв'язок навіювання з уявою засвідчують численні факти. Зокрема, це явище можна відстежити на прикладі стигматів. Ще у XVIII столітті вчені помітили, що багато стигматиків страждали роздвоєнням особистості, для якого характерні різкі зміни настрою, періодичне занурення в транс, галюцинації. Французький лікар Леон Шерток виявив, що під дією навіювання можуть навіть виникнути невеликі опіки. Правда, до ураження тканин справа не доходила. Англійський вчений Йен Уілсон у книзі "Кровоточивий дух" (1988) дотримується теорії, що пояснює появу ран самонавіюванням в стані стресу. Відтак про силу емоційно-чуттєвого навіювання свідчать різноманітні феноменальні явища, зокрема стигматизм. Першим стигматиком, відомості про який зберегла історія, був проповідник із італійського міста Ассізі, Франциск Ассізький. У 1224 році, за два роки до смерті, у нього на кистях рук і ступнях з'явилися рани. Легенда стверджує, що Франциску, тоді ще не святому, під час свята Воздвиження Святого Хреста, з'явився в видінні вогненний ангел.

В. Бехтерев стверджував, що в обхід "критичності особистості" та активної уваги, коли діяльність мозку здійснюється несвідомо, людині можна вселити потрібні ідеї, реакції і емоції. Наприклад, її можна змусити повірити в те, що вона – "обрана" і повинна виконати велику місію. Навіювання здійснюється вербально, тому що слова передають інформацію та емоційний заряд. Під час групових заходів, коли критичність слухачів знижується, їх емоційна згуртованість і почуття єднання зміцнюється, їм прищеплюються найнеймовірніші фобії і самі ілюзорні та ірраціональні установки.

Релігійне навіювання має ту особливість, що воно має ціленаправлений характер. Релігійні лідери знають, що та як потрібно навіювати. Релігійне навіювання ставить людину перед вибором і має яскраво виражений аксіологічний характер. При цьому його ефективність залежить від того, наскільки воно було усвідомлене як самонавіювання. Відтак релігійне навіювання, поєднуючи елементи свідомого та несвідомого, опрavlюється як уява. "Кругообіг взаємодії підсвідомості та свідомості виражають собою сутність будь-якої творчості і разом з тим будь-якого

навіювання. Те, що зв'язує їх воедино, є уявою" [*Вышеславцев Б. Внушение и религия // Путь. – 1930. – № 21. – С. 73*].

За допомогою навіювання і самонавіювання релігія збуджує до небажаних розмірів уяву. У збудженому стані, в стані афекту, під впливом релігійних емоцій і переживань у людини слабне контроль над власним вчинками та поведінкою. В такому стані вона може бути здатна на нелюдський вчинок, навіть на вбивство. Щоб унеможливити цей процес, необхідно формувати критичність мислення, його філософську культуру.

В. Г. Пугач, канд. політ. наук, доц., МАУП, Київ

МОЛЕКУЛЯРНІ ІДЕОЛОГІЇ: РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ В ПРОЦЕСІ ІДЕОЛОГІЧНОГО ОНОВЛЕННЯ

Поняття "політична ідеологія" – одне з центральних у політичній теорії та практиці. Вона визначає пріоритети, цінності та цілі розвитку, передбачає відповідні шляхи та способи досягнення необхідного результату. Так, приміром, творці соціалістичної ідеології не лише порушували питання про те, як буде облаштоване нове суспільство, але й визначали адекватні на той час рішення та шляхи реалізації, спираючись на ідею спільності, ідеал соціалістичного суспільства. Ідеологи лібералізму вбачали засобами досягнення мети – свободу, права особи, обмеження державного втручання та інше. Втім, сьогодні ми змушені констатувати, що характерною рисою сучасної політики є криза традиційних ідеологій. Важливу роль у розумінні цієї кризи, як стверджує відомий англійський дослідник Дж. Шварцмантель, відіграє концепт "фрагментації". Під фрагментацією розуміють "таке суспільство, в якому концепт колективного – більш великі сили такого політичного утворення, як клас або нація – втратили своє значення для структурування політичної та соціальної діяльності" [*Шварцмантель Д. Идеология и политика. – Харьков, 2009. – С. 35*]. Це відчутно знизило привабливість традиційних політичних ідеологій і "навіть знищило можливість традиційної ідеологічної політики, ознаменувавши перехід від тотальних ідеологій до молекулярних" [Там же].

Поява та активний розвиток "молекулярних" ідеологій є свідченням того, що "традиційні" ідеології поступово, але неухильно втрачають зв'язок з конкретними сучасними проблемами. Разом з тим, цілком слушною є думка Дж. Шварцмантеля, про те, що "молекулярні" ідеології не являють собою повноцінні ідеології, а лише відіграють роль додатку до більш масштабних ідеологій політики. Таке переконання дослідника ґрунтується на кількох важливих позиціях, які стосуються суті та характерних ознак "молекулярних ідеологій". Перш за все зауважується, що останні не прагнуть трансформувати суспільство, натомість вони зосереджують увагу на конкретних проблемах. "Увага останніх (молекулярних) ідеологій авт.) зосереджена не стільки на тотальному перетворенні суспільства, скільки на конкретних та більш практичних питаннях, вирішення яких вимагає лише деяких трансформацій в суспільстві ..." [Там

же. – С. 45]. Іншими словами, мета "молекулярних" ідеологій – привернути увагу до певних проблем. Наприклад, антиглобалісти заявляють про світові борги та бідність, енвайронменталізм ("зелена політика") наголошує виключно на проблемі необхідності підтримки балансу між людиною і природою. Дана особливість "молекулярних" ідеологій робить їх такими, що не відповідають необхідному критерію для оцінки статусу ідеології – здатність охопити усе коло основних для соціального життя проблем. Саме у "нездатності надати повну картину "іншого", альтернативного світу", на думку Дж. Шварцмантеля, криється слабкість "молекулярних" ідеологій. "Форумна" модель політики, характерна для таких ідеологій, ефективна лише для "епізодичної" мобілізації громадян, але вона не спроможна сформулювати й встановити суспільний лад, альтернативний існуючому. Молекулярні ідеології вирізняються слабкою організацією, "мають епізодичну спрямованість та занадто захоплені мобілізацією й протестом з приводу конкретних проблем ..." [Там же. – С. 287].

Втім, "молекулярні" ідеології відіграють свою позитивну роль у процесі створення "нової ідеологічної картини". Це пов'язано, передусім з тим, що вони у більшій мірі, ніж "традиційні" ідеології, відповідають реаліям сучасного суспільства, характерною ознакою якого є фрагментованість, зосередженість на власних інтересах та потребах і відповідно, ігнорування більш загальних проблем. "Молекулярні" ідеології підвищують рівень обізнаності стосовно проблем, які мають важливе значення для сучасної політики. Проблеми, які покладені в основу "молекулярних" ідеологій занадто реальні і "вони дійсно говорять про те, що протягом усієї новітньої історії ідеології, які відігравали провідну роль у політичному житті, приділяли їм дуже мало уваги...вказують на новий стиль політичної залученості, більш привабливіший для багатьох політично активних громадян ..." [Там же. – С. 282]. Молекулярні ідеології – це прояв критики та протидії, а "традиційні" ідеології потребують критичних зауважень, які надаються ідеологіями "молекулярними". Активність останніх зовсім не означає "загибель ідеології" та оформлення "постідеологічного", "вільного від ідеології" суспільства". Своім існуванням вони лише засвідчують факт наявності кризових проявів у середовищі "традиційних" ідеологій та необхідність їх оновлення для того, щоб не втратити здатність знаходити рішення для нових проблем соціально-політичного життя.

Відіграючи роль "сигналу тривоги" для традиційних ідеологій, "молекулярні" ідеології сприяють оновленню ідеологій "традиційних", зокрема, розширюючи "коло інтересів" останніх. Відводячи "молекулярним" ідеологіям роль стимулу у справі "оздоровлення" традиційних ідеологій, Дж. Шварцмантель, стверджує, що майбутнє ідеологічної політики залежить від "взаємного проникнення старих та нових ідеологій". І традиційні, і молекулярні ідеології в однаковій мірі відчувають потребу один в одному: "перші щоб остаточно не втратити свою значимість і не деградувати, а другі – щоб уникнути долі виключно епізодичних рухів протесту, призначених для ствердження конкретної ідентичності" [Там же. – С. 302]. Саме в цьому полягає ідея оновлення ідеологій.

ІННОВАЦІЙНІ ІНІЦІАТИВИ: ДЕРЖАВНА ПІДТРИМКА ЧИ КОНКУРЕНЦІЯ?

Товари та послуги, що перебувають у ринковому обігу, – постійно відтворювані. Саме тому дослідження активної сфери виробництва дають можливість передбачати майбутні тенденції економічного розвитку країни. Інновації вважаються ключовою умовою та чинником прогресу в економічній, соціальній, культурній сферах, оскільки створюють можливості для стрімкого підвищення економічних показників. Інновації – нові для даного суспільства технології чи практики, що набувають поширення та використання [Innovation Policy: A Guide for Developing Countries. – Washington, 2010. – Р. 4].

Яким чином держава може сприяти інноваційним ініціативам?

Перший спосіб – запровадження державних стратегій, програм доцільностей та створення попиту на інновації у певних сферах. Такий підхід може бути небезпечним, оскільки покладається ідея про те, що держава може передбачати, у яких сферах інновації дійсно відбудуться та на які буде попит в майбутньому. Підтримку можуть отримувати тільки ті галузі промисловості, розвиток яких сприятиме покращенню іміджу країни на міжнародній арені. Держава дійсно може гальмувати економічний прогрес, втручаючись в господарську діяльність. Як відомо, державна інтервенція стала причиною кризи китайської династії Сянь у XV ст., а також вона є причиною значного розриву в економічному розвитку Північної та Південної Кореї. Незважаючи на щедрі субсидії на інновації у сучасному Китаї, часто китайські промислові новинки – всього лиш копії європейських чи американських зразків. Модель автомобіля Geely 2009 року, що є на 99 % копією Rolls Royce, – не єдиний приклад цьому. Монополії у промисловості, відсутність конкуренції на ринку, а також стандартизованість освіти – ось що перешкоджає побачити справжні новинки китайського ринку [Obstacles to Innovation in China: http://www.ceibs.edu/link_c/archive/images/20091125/21872.pdf].

Альтернативний шлях – конкуренція інноваційних ініціатив, що перебувають на вільному ринку ідей. Оскільки ніхто не може проконтролювати всі фази виготовлення навіть найпростішого інструменту – олівця, діє особливий механізм – "невидима рука ринку" [Read L. I, Pencil. – New York. – Р. 9], то державне втручання в ці процеси позбавлене сенсу і може бути шкідливим. Ідеальний інноваційний клімат – економічна свобода в державі. Окрім того, Мільтон Фрідмен встановлює зв'язок між політичними та економічними свободами і зазначає, що "у країні зі значним рівнем політичних свобод з необхідністю виникає щось схоже на вільний ринок" [Фридмен М. Взаимосвязь между экономической и политической свободами // Фридмен М., Хайек Ф. О свободе. – М., 2003. – С. 10].

Держава може сприяти інноваційним ініціативам, надаючи гарантію громадських прав та свобод, особливо прав на власність (у тому числі інтелектуальну) та права на свободу висловлювання. Як відомо, у Китаї

через відсутність на правовому рівні захисту прав на інтелектуальну власність та інтелектуальне піратство Крім того, для забезпечення сприятливого інноваційного клімату держава повинна виконувати функцію "садівника" ("gardener") [Innovation Policy: A Guide for Developing Countries]. Таким чином, до основних завдань державного сектору належать, згідно Висновку Світового Банку: запровадження механізмів підтримки інноваторів ("поливання рослин"), усунення перешкод на шляху втілення інноваційних ініціатив – вільна конкуренція та дерегуляція ("прополювання рослин"), підтримка дослідницьких структур ("підживлення ґрунту"), формування ефективних освітніх систем ("підготовка ґрунту").

Як бачимо, запорукою розвитку та прогресу будь-якого суспільства є його інноваційний потенціал. Інноваційні ініціативи, будучи складовою приватного сектору та вільної економічної діяльності, здатні розвиватися у суспільстві з достатнім рівнем економічних та політичних свобод.

***С. М. Рик, канд. філос. наук, доц.,
П-ХДПУ ім. Г. Сковороди, Переяслав-Хмельницький***

ІДЕОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ

Оскільки міф є невід'ємним феноменом суспільного життя, який постійно впливає на історичний розвиток людства, його сутність намагалися осягнути практично всі філософи, починаючи від Платона й Аристотеля. Давньогрецькі філософи, пояснюючи світ на основі первісної міфологічної субстанції, самі стали творцями і втілювачами міфологічних поглядів у життя. Але, разом з тим, їх образно-категоріальне бачення і тлумачення світу знаменує собою кінець міфу як всеосяжної істини, і початок нової культурної сторінки в історії людства. Однак міф, назавжди залишився в історії людської цивілізації, тому що його сутність закарбувалася у надчасових образах. Він і досі хвилює і надихає серця наступних поколінь, але уже ніколи не повторюється у повному обсязі. Сучасний індивід уже ніколи не зможе ідентифікувати себе у міфологічному просторі і часі, хоча його неповторний образ назавжди залишається в соціальній пам'яті і до нього він буде постійно звертатися, як до свого первинного витоку.

Соціальним підґрунтям сучасної соціальної міфотворчості є подальше посилення нестабільності суспільства, поглиблення соціальних і економічних кризових явищ, загострення економічних проблем, наслідки глобалізаційних процесів, зростання безробіття і бідності, різке розшарування суспільства, соціальна невлаштованість, які породжують почуття тривоги й невпевненості в майбутньому, історичної безперспективності й песимізму, глибокої апатії і відчуження, психологічної самотності й прагнення знайти хоч якийсь "захист від дійсності". Світова гармонія, яка надихала на історичну творчість суспільного добра й щастя попередні покоління мислителів, втратила свою основу й набула чітких ознак глобального хаосу. Причиною соціальної міфотворчості стають різного роду аномалії в

індивідуальній і масовій поведінці людей, котрі з'являються в "епоху перемін", як ірраціональні відповіді індивідів на зміну природного укладу життєдіяльності, як реакція на реформацію всіх сфер суспільного буття, яка переживається багатьма як процес втрати сенсу життя в цілому.

Визначальним ідеологічним контекстом сучасної соціальної міфотворчості є суттєва зміна традиційних уявлень про світ і саме суспільство. Переоцінка традиційних суспільних цінностей, а іноді й відкидання всіх цінностей, сприймається масовою свідомістю як криза цивілізації взагалі, що веде до розчарування в раціоналізмі та звернення до ірраціоналізму з надією відшукування конструктивних, сталих і вічних істин, абсолютних основ буття, невідчужданих історичним змінам. Поглиблює дану ситуацію зростаюча складність і спеціалізація суспільного наукового знання, яка породжує, з одного боку, не розуміння проблем його розвитку нефахівцями, з другого – замкненість науковців, на якомусь одному вузькому напрямку досліджень і нездатність вироблення ними цілісно-послідовної науково-світоглядної, ідеологічної парадигми.

Це посилює розрив між способом мислення теоретиків-суспільствознавців, і так званим "здоровим глуздом", який узагальнює досвід повсякденного людського життя. Відсутність належного контролю з боку суспільства за діяльністю вчених викликає недовіру до наукових теорій, особливо соціальних. Сучасне соціальне пізнання становить собою досить замкнуту сферу інтелектуальної діяльності, що роздіблена на окремі дисципліни, які слабо взаємопов'язані і часто не взаємодоповнюють одна одну. Обмежуючи напрямки своїх досліджень завданнями окремої дисципліни, вчені тим самим звужують масштаб досліджуваної реальності. Тому переконання в тому, що люди завдяки науці розширюють свої знання про дійсність багато в чому є міфічними. Нескінченне накопичення нових знань, на основі яких за допомогою різних технологій фахівці вибудовують окремі частини соціальної реальності, не знаходячи можливості зв'язати їх у цілісну картину світу, призводять до фрагментарного сприйняття дійсності. Ця ситуація відображається у таких поняттях як "мозаїчний світ", "калейдоскоп ідей", які все частіше і частіше проникають у наукову лексику.

Соціальний міф характеризується такими ознаками і властивостями як образність, чуттєва конкретність, емоційність, компіляція різноманітних уявлень (соціальних, моральних, наукових, істинних або хибних). Суттєву роль тут відіграє також об'єктивація суб'єктивних уявлень і почуттів та переконаність в їх існуванні за межами суб'єктивної реальності. Соціальні міфи в своїй переважній більшості є продуктом свідомої, спрямованої на досягнення певної утилітарної мети, творчості полііттехнологів. Однак історія засвідчує, що не виключена можливість і стихійного виникнення міфів у колективній свідомості, хоча цей процес, як правило, керований і контрольований. Своєї реальності штучні міфи набувають лише тоді, коли проникають у масову свідомість суспільства і стають її компонентами. Перехід із сфери теоретичної ідеології в сферу буденної свідомості відбувається за допомогою використання характерних міфологічних прийомів:

бінарності, поділу світу на Добро і Зло, виділення опозиційних пар "злого начала" і "сил добра", "своїх і чужих", "бідних і багатих", створення образу героя, визволителя, рятівника, мученика, мудреця, альтруїста тощо. Варто зауважити, що будь-який міф (штучний чи спонтанний) не може бути чимось чужим, занесеним в суспільство з зовні, а є продуктом суспільства та культури в контексті яких він виник, задоволенням тих соціальних та ідеологічних потреб і запитів які існують у даному суспільстві.

Головна причина, яка сприяє виникненню і розповсюдженню соціальної міфології в нашому суспільстві полягає в тому, що радянське суспільство розвивалося в межах моноідеологічної парадигми, яка претендувала на єдину науково обґрунтовану теорію. Вважалося, що будь-які проекти, пов'язані з підкоренням природи, зміною соціальних відносин і формуванням самої людини, базувалися на глибокій науковій основі. Банкрутство і крах цієї системи викликали хвилю нових суспільних концепцій, точок зору, настроїв та позицій, які мають зовсім іншу ідеологічну основу.

Насправді ж міф виступає в якості передумови, початкової стадії ідеологічних узагальнень. Таким чином, соціальний міф перетворюється із засобу осягнення соціальної дійсності в засіб її перетворення, проєктування, зміни. Він пропонує, доводить і виправдовує необхідність утворення тих чи інших суспільних інститутів, структур, ідеологій, які у свою чергу, формують у конкретних історичних умовах саму людину. Саме так соціальний міф імплементує ідеологію людської діяльності і поведінки у конкретних історичних ситуаціях.

Ф. Г. Руденко, викл., СКНАУ, Слов'янськ

ІДЕОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

Зміни, що відбуваються у нашому суспільстві, спричинені ними різні зрушення в світогляді, ідеології, культурі потребують від гуманітарних дисциплін більш уважного підходу до деяких ідеологічних питань. Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ ст. наголошує на необхідності переходу до нової гуманістично-інноваційної філософії освіти. Її суть – освіта для людини [Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті: <http://www.univd.edu.ua/index.php?id=99&lan=ukr>]. Тобто йдеться про формування не просто навченості як суми знань, умінь і навичок випускників, а про таку якість молодшої людини – компетентність. Свій внесок для цього можуть зробити гуманітарні дисципліни. Враховуючи те, що жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова [Конституція України // ВВР України. – 1996. – № 30. – С. 141], та керуючись тим, що у *Концептуальних засадах гуманітарної освіти в Україні* зазначено, що гуманітарна освіта в Україні вказує на єдність навчання та виховання, на те, що завдяки поєднанню даних понять держава може досягти бажаного результату, а саме – виховання особистості як громадянина і патріота України [Про концептуальні засади гуманітарної освіти в Україні [вища школа]: Рішення колегії Міністерства освіти

і науки України від 27.12.1995 р. № 1314–8 // Освіта. – 2001. – № 40/41. – С. 12], треба використовувати ідеологічні моменти для єдності навчання та виховання. Пам'ятаючи, що тотальна заідеологізованість радянського суспільства та засилля державної ідеології у СРСР зумовили ідеологічний нігілізм після його розпаду, пересічні громадяни сприймають будь-яку ідеологію виключно як негативне явище, не враховуючи позитивного потенціалу певних ідеологічних засад для становлення та функціонування демократичної держави [Гапоненко В. А. Ідеологічна складова демократизації суспільства // "Ідеологія в сучасному світі", наук.-практична конф., 19–20 жовт. 2011 р. : [матеріали доповідей і виступів]. – К., 2011. – С. 9]. Для подолання такого негативного ставлення до ідеології потрібен інший погляд на ситуацію з методикою викладання гуманітарних дисциплін, яка є досить складною, і пояснюється це – методичним монополізмом, який став основою догматизму, призвів до спрощення реальної дійсності і політичної картини сучасного світу. Старі методи викладання, які механічно були перенесені з минулого, вступають в протиріччя з вимогами нових гуманітарних дисциплін, які по-старому викладати стає неможливо. Все це неодмінно впливає на допитливих студентів, які домагаються різноманітного пізнання людського суспільства [Карпінський Ю. Роль гуманітарних дисциплін в формуванні сучасного інженера: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/karpinsky.php>]. Такий вплив можна корегувати з використанням ідеологічних підходів. Розуміючи під ідеологією систему концептуально оформлених поглядів та ідей, які виражають інтереси різних соціальних класів, груп, в якій усвідомлюються та оцінюються відношення людей до дійсності та один до одного, а також або санкціонуються існуючі у суспільстві форми панування та влади, або обґрунтовуються їх перетворення [Гусева Н. Ю. Конструктивна роль ідеології у розвитку держави й суспільства // "Ідеологія в сучасному світі", наук.-практична конф., 19–20 жовт. 2011 р. : [матеріали доповідей і виступів]. – К., 2011. – С. 123], можна чітко сказати, що гуманітарні дисципліни не можуть не брати участь в таких обґрунтуваннях та перетвореннях. Саме при вивченні цих дисциплін використовується ідеологія як об'єднуючий систематизований спосіб соціально-групового мислення. Система цінностей, які закріплюються в ідеології, створює орієнтири для соціальної дії [Внучко С. М. Вплив ідеології на формування світогляду особистості // "Ідеологія в сучасному світі", наук.-практична конф., 19–20 жовт. 2011 р. : [матеріали доповідей і виступів]. – К., 2011. – С. 162]. Основний орієнтир в цьому громадянська компетентність. Вона полягає в здатності активно, відповідально й ефективно реалізувати громадянські права та обов'язки в умовах розвитку демократичного суспільства. Ця компетентність нерозривно пов'язана з предметними компетентностями, які покликані формувати гуманітарні дисципліни, а саме:

1. Реалізовувати і послідовно орієнтувати захищати свої права, застосовуючи процедури і технології захисту власних інтересів, прав і свобод та прав і свобод інших людей. Це важливо тому, що право в сучасному суспільстві є провідником національної ідеї.

Без такої реалізації, переконання глави держави залишаться тільки переконаннями: "Переконаний, що вже в цьому році ми змінимо ставлення громадян до права, і повернемо людям віру у справедливості закону і незворотність покарання" [Виступ Президента України Віктора Януковича із щорічним посланням до Верховної Ради України: <http://www.president.gov.ua/news/19736.html>].

2. Виконувати громадянські обов'язки в межах навчальної групи, навчального закладу, місцевої громади, держави та її політичних інститутів; використовувати способи діяльності й моделі поведінки, що в межах чинного законодавства України відповідають інтересам самореалізації особистості та захищають її права. Це необхідно тому, що останній час людина, все більше звикає пафосно міркувати про свої права і вимагати останніх. В той же час перетворюється в фігуру замовчання обов'язки людини, які повинні врівноважувати права, щоб суспільству не завалитися на бік, як судну, на якому всі пасажери перейшли на один бік. Зрозуміло, що знання, засвоєні формально, ніби закривають перед людиною можливість практичної діяльності. У студента виникає відчуття необхідності накопиченої інформації. Щоб цього не сталося, потрібно здійснити перехід від інформації до думки, формування власного критичного ставлення, оцінювання суспільних явищ і процесів, а від нього – до дії, вчинку, усвідомленого вибору форм правової поведінки. Саме тому розвиток критичного мислення на заняттях з гуманітарних дисциплін є одним з ефективних інструментів формування громадянської ідеологічної компетентності. А засоби і методи їх формування обирати виходячи з таких основних чинників: змісту програмового матеріалу і його значення у становленні особистості громадянина; особливостей розумової діяльності студентів, тощо.

Таким чином, це буде орієнтувати на нерозривний зв'язок теоретичного матеріалу з процесом формування у студентів навичок його використання в реальному житті принципу – немає прав без обов'язків, а обов'язків без прав, а викладання гуманітарних дисциплін буде носити комплексний, а здебільшого – проблемний характер. Не враховуючи цього, неможливо сформувати у студентів навичок самостійного аналізу актуальних проблем розвитку суспільства, подолання ними існуючих і майбутніх політичних проблем, труднощів майбутнього самостійного життя. Все це можливо розглядати через призму викладання дисциплін – політологія, історія, людина і світ, основи правознавства тощо. Розвиваючи характеристику ідеології М. Амосова, який визначив ідеологію як словесну модель, що передбачає оцінки і дії для громадянина і держави, і що отримала розповсюдження у суспільстві. Вона закликає розставити людей, визначити їх взаємовідносини і втворювати, що все робиться правильно – для них і для майбутніх поколінь, а тепер ще і для природи [Амосов Н. М. Ідеологія для України // Зеркало недели. – 1997. – № 16], тому, студентам на заняттях з гуманітарних дисциплін необхідно створювати умови щоб займатися активним аналізом, а не пасивним споживанням знань, через прищеплювання навичок критично-

го ставлення до навчального матеріалу, до того що здійснюється в суспільстві, здатності до самостійних висновків, вмінь застосовувати теоретичні положення до реального життя визначаючи під час взаємодій син, як саме треба робити правильно, як все повинно бути на підставі загальнолюдських цінностей, які треба "втворювати", як основний ідеологічний фактор що може стати підставою формування такої якості як громадянська компетентність і позиція.

І. М. Савицька, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіП України, Київ

ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ТОЛЕРАНТНОЇ СВІДОМОСТІ ТА СВОБОДИ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Толерантність є невід'ємним компонентом сучасного суспільства й світу в цілому. Саме в толерантній свободі свідомість знаходить повноту свого буття, тобто свободу. Вона дозволяє свідомості подолати замкненість на собі як даність і вийти на рівень дійсності себе іншого. "Перехід до свободи припускає рух розуму від розуміння буття в аспекті одиничності, обмеженості і кінцевості до досягнення його в аспекті загальності і нескінченності" [Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Иноземцева. – М., 2005]. Актуальність формування та вивчення толерантної свідомості як риси світоглядної позиції особистості зумовлюється не лише об'єктивною потребою для кожного бути терпимим до "іншого", "іншості" в умовах зростаючої глобалізації, поглиблення контактів з представниками різних культур, релігій, мов, політичних уподобань тощо. Ця актуальність пов'язана насамперед із необхідністю подолання внутрішньої роз'єднаності, у тому числі політичної, соціальної, релігійної. Досягнення толерантності (у тому числі поваги до свободи світоглядного вибору) неможливе без науково обґрунтованого розуміння причин і характеру політичних і релігійних конфліктів у сучасному світі, реалізації конституційних принципів світоглядної свободи, ідеологічного різноманіття, розвитку громадянського суспільства, що складається зі світоглядного плюралізму та формуванні правової держави. Сьогодні в Україні, що перебуває на стадії кардинальних трансформацій, неминуча боротьба між прагненням до змін і протидією їм [Гамідов В. М. Толерантність як прояв світоглядної свободи особистості // Мультiversum. Філософський альманах. – К., 2005. – № 51. – С. 67–72].

Особистість народжується у толерантній свободі, у переході від себе до себе іншої. Для здійснення такої свободи необхідно подолання частковості авторитарної свободи через "співучасть" в одночасності Я та Я іншого. Сфера такої свободи є рівнем свідомості буття, яке відволікається від випадкового змісту до його необхідної єдності. Кожна людина розуміє та інтерпретує поняття свободи індивідуально, що має своїм наслідком нескінченну безліч помилок, навмисних спотворень. Для того, щоб у державі перемогла справжня свобода, потрібні зусилля не одного

покоління. Повної свободи свідомості особистість може досягти тоді, коли вона рухається до реалізації себе в дійсності і, через це, – до досконалої самосвідомості. Отже, можна зазначити, що свобода через толерантність здійснює в собі справжній зміст як вірність свідомості самій собі як іншій себе. Головною передумовою осмислення терпимості у повсякденно-практичній, моральній і філософській свідомості є наявність можливості вільного самовизначення людини.

Толерантність, як укорінений у суспільстві принцип саморозвитку соціуму, можна розуміти як установку на терпимість щодо іншого погляду на предмет, на незалежність, автономність індивіда, його особисті відповідальність за свої переконання й вчинки, неприпустимість силового нав'язування будь-яких світоглядних установок, якими б привабливими ці установки не уявлялися. Толерантність, як гуманістичне орієнтоване бачення "себе" серед "інших" як рівних партнерів, що несуть спільну відповідальність у руслі згоди, потребує висвітлення ідеї свободи. Рівень свободи діяльності в будь-якій сфері залежить і від характеру розуміння, і від міри реалізації принципу толерантності. У наш час толерантність – нагальна потреба для нормального функціонування й розвитку суспільства, міра її розуміння, усвідомлення й реалізації і є мірою свободи. Невипадково Ф. Хайек пов'язує громадянську мужність, незалежність розуму, повагу до думки інших і толерантність із формуванням і проявом вільної особистості [Хайек Ф. А. Общество свободных / [пер. с англ. В. Д. Шкореева ; ред. Ю. Кольер]. – Лондон, 1990]. Втім, не тільки особистості, а й різних людських співтовариств: соціальних груп, суспільних об'єднань, держав. Толерантність як соціальний феномен, як установка свідомості, зумовлена типом соціальної взаємодії й її культурних регуляторів, включаючи ціннісні поняття. Толерантна позиція індивіда (групи) пов'язана з їх (їхнім) світоглядним, культурним рівнем і, продиктована не підпорядкуванням обставинам, а визнанням цінності свободи, яка є найвищою цінністю суспільства.

Ми живемо у складному поліконфесійному, полікультурному суспільстві серед представників різних рухів, поглядів, світоглядних позицій. Розмаїтість культур і мов, людських поглядів, характерів і вмінь створює велике багатство цивілізацій, і нерозумно було б вимагати, щоб усі були однаковими. Сьогодні ідея культурного плюралізму та дискусії про можливість його поєднання з ліберальною демократією знаходять своє відображення в суперечках про теорію мультикультуралізму, основа якої – це ідея інтеграції різних культур, що дозволяє зберегти ці культури та забезпечити їх взаємодію, взаємозбагачення на основі рівноправного діалогу.

Механізми затвердження ідеї толерантності пов'язані з усією системою суспільних відносин, із дотриманням конституційно-демократичних прав і свобод, рівнем духовної культури особистості й суспільства в цілому. Тільки гарантоване державою та законом право на самовираження особистості дає змогу людині обстоювати свої переконання, припускаючи поважливе ставлення до них з боку іншої особистості, колективу або держави. Сприяти цьому повинне партнерське співробітництво та

розвиток подальшого діалогу в суспільстві. Сьогодні, коли громадська ініціатива пробуджена і є нагальна потреба людини у свободі, це питання є, беззаперечно, актуальним. Проблема полягає в тому, як саме реалізувати її та зберегти культурну традицію України. Надзвичайно важливо мати повне й розгорнуте системне розуміння щодо толерантності у структурі світоглядних цінностей і соціальних норм цивілізованого суспільства XXI ст. Суспільство повинне звільнитися від войовничості й непримиренності, причому не тільки в етиці й у політиці, а й у в основних світоглядних поданнях, у власній свідомості, у сфері онтології й гносеології. І саме сьогодні можна охарактеризувати толерантну свободу як прояв і сенс творчої, звільненої свідомості, як найбільш значущого для даного періоду розвитку сучасного суспільства чинника оптимізації світоглядної орієнтації особистості в умовах становлення правової держави і розвитку незалежної України.

Я. В. Сарбаш, ДонНУ, Донецьк

ПОЛІТИКА БЕЗ ІДЕОЛОГІЇ – КРАЇНА БЕЗ МАЙБУТНЬОГО

Платон казав: "Ідеї правлять світом". Ідеї панували розумом людей, народжували і руйнували великі імперії. Ідеї є основою будь-яких перетворень в співтоваристві людей, і українське суспільство не є винятком.

Українська політика – крамниця, що пропонує безліч товарів, проте ця крамниця без фундаменту, без цілісної системи важливих для суспільства поглядів і цінностей, стратегії розвитку країни, тобто без ідеології.

Варто сказати, що не тільки в Україні, а й в усьому світі спостерігається криза ідей, аж до повного розмиття і зникнення ідеологій. Поняття "ідеологія" стало вже затертим. Ідеології стають все більш мінливими, пишуться вже не на десятиліття, тим більше, не на століття, а приречені існувати "від виборів – до виборів". Словами Френсіса Фукуями настав "кінець історії".

Чому спостерігається подібна тенденція? Напевно, це пов'язано з тим, що класичні ідеології – лібералізм, соціалізм, комунізм, консерватизм тощо, втратили свою актуальність, бо були актуальними лише у свій час. Колись ідеологія була дуже важливим інструментом політики. Проте, схоже, ця епоха завершилася. Такі слова як "націоналізм", "соціалізм", "лібералізм" вже давно втратили свої магічне і сакральне значення. Вони продовжують звертатися в сфері політичних знаків, але вже не мають політичного сенсу, тому як перетворилися на те, що французький соціолог Жан Бодріяр назвав "симулякром". Політичні сили більше не озброюються ідеологію, і замість гри інтересів, складного взаємозв'язку сил і позицій люди бачать карнавал, театр абсурду, в якому політики збирають один на одного компромати, кажуть малозрозумілі слова, роблять безглузді вчинки. Партії приходять до влади за допомогою політичних гасел, які можуть лише відображати ідеологічну спрямованість

тієї чи іншої політичної сили, але вони не здатні згуртувати і націлити населення країни на одну загальну ідею, що дає надію на краще майбутнє, оскільки гасло – це всього лише кінцевий рекламний продукт ідеологічної складової, а не суть ідеології. Ось тут і повинна працювати ідеологічна складова програми партії, яка буде досить чітко і логічно пояснювати зацікавленість влади займатися державою на принципах дотримання прав та інтересів народу. Більш того, сила ідеології повинна проявлятися після виборів, коли політична сила виконує ту програму, про яку вона заявила ще задовго до виборів. Проте, на жаль, сьогоденні політичні партії України далекі від того, що ідеологію необхідно впроваджувати не тільки перед виборами, а й після них. Перебуваючи у мікрофонів політичних ток-шоу, політики кажуть: "Дивіться, наші погляди підходять вам!". Вони "промивають мозок" своїми гаслами так само, як це робить комерційна реклама. У свою ідеологію партія починає вписувати все, що тільки спаде на розум, лише б це збігалося з громадськими очікуваннями. Ось так, власне, і виникають популістські партії, популістські ідеологічні проекти. Але ідеологією це важко назвати, це більше нагадує стиль і метод роботи з електоратом, стиль і метод мобілізації прихильників для перемоги на виборах. Проте гасла можуть забезпечити політичній силі перемогу на виборах лише на незначний час, до тих пір, поки народ не розчарується в цих гаслах, політичних лідерах і, власне, в самій політичній силі.

Ідеології немає, адже в політиків немає в ній потреби. Її змінили особисті інтереси. Їхня ідеологія – це політика як бізнес, а їхня політика – це власна кишеня. Звичайно, за умов відсутності контролю народу.

Оскільки ідеологія відступила, на її місце прийшло те, що було, є і буде – особистість. Усі політичні сили будуються під особистість і особистостями. Юлія Тимошенко коштує більше, ніж БЮТ, а Віктор Янукович – Партії регіонів. Про існування Соціалістичної партії Україна забудуть швидше, ніж про існування А. Мороза. Сьогодні політтехнологи, які "продають" нам характеристики лідерів, що є часто далекими від реальної суті цієї людини і зазвичай мають міфологічний характер. Доречно привести роздуми відомого французького політтехнолога Жака Сегела: "Голосують за ідею, а не за ідеологію, голосують за людину, а не за партію, голосують за образ соціальний, а не політичний". Тут політик перетворюється на "продавця" соціальної послуги громадянину, який веде себе як споживач. Тож, тенденція перетворення партій в бренди цілком помітна.

Проблема України сьогодні полягає також і в тому, що близько третини людей готові помінати демократичні свободи і частину своїх громадянських прав на сите, заможне життя. Ось тому 60 гривень для підняття на мітинг українських студентів є більш вагомим аргументом, ніж, наприклад, 6 хороших і прогресивних ідей. А отже, на місце ідеології приходить мотивація і нетривке об'єднання за індивідуальними інтересами. Важливо також враховувати той факт, що глобалізація по-новому відкрила для людини світ. Дуже багато хто щиро любить те місце, де народився, але, тим не менш, зараз з'явилася достатня кількість громадян з космополітичними поглядами. Вони намагаються пересуватися туди, де є

можливість працювати, або є та соціально-економічна, суспільно-політична система, яка, на їхню думку, підходить їхньому способу життя.

Усі ці процеси сприятимуть подальшому розвитку в Україні політичної кризи. Це пов'язано з тим, що на політичному фронті України боротьба йде не ідеологічна, а виключно економічна, спрямована на перерозподіл сфер впливу шляхом грубого захоплення влади за допомогою грошей і сили, а потім використання ключових постів державної влади для контролю і тиску на опозицію з метою усунення її як дієздатного політичного конкурента. У такій боротьбі ніколи не буде брати участь народ, його роль в цій грі практично зведена до нуля. Ми повинні змінити це. Повинні стати живою країною в усіх значеннях цього слова, а не "dead nation", якою звикли бачити нас західні політологи. І нам потрібна ідеологія життя (не пов'язана з сильним Президентом зі своєю "партією влади", розставленою на всіх рівнях державного управління, або лідером всієї опозиції зі своїми невиконаними амбіціями), ідеологія, яка узгоджується з інтересами та духовними цінностями більшості нашого народу. Саме так: не меншини, як зараз, а більшості.

Ідеологія – явище соціальне. Вона народжується в суспільстві, живе в ньому, вмирає в ньому ж. Ми повинні затвердити її самі, знизу. Хоча б з тієї простої причини, що ніхто за нас цього не зробить. А зробити це ми зможемо і повинні, захищаючи свої родини і своє майбутнє. Тоді певна частина нашого населення перетвориться на відповідальну суспільну силу, в те саме "вільне суспільство вільних людей", яке ставить перед собою мету і саме ж шукає шляхи до її досягнення.

А. Э. Сенцов, ст. препод., ТПУ, Томск, Россия

КОНЦЕПТ БУДУЩЕГО В РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ (на материале программ современных парламентских партий)

В рамках данного исследования представляется фрагмент семиотической картины политического мира, которая отражена в рассматриваемых программах политических партий.

Для современной науки наибольший интерес представляют концепты, отражающие важнейшие элементы политического сознания нации, совокупность которых представляет собой политическую концептосферу той или иной нации. Ряд современных исследователей политических концептов (М. В. Гаврилова, Е. И. Шейгал) выделяют ряд базовых концептов, характерных для политического дискурса: "политика", "власть", "народ", "государство", "справедливость" и др. Рассматриваемый же в нашем исследовании концепт будущего является базовым не только для политического дискурса, а для личности и общества в целом, ведь чувство будущего заложено в самой природе человека.

За образец структуры концепта в нашей работе мы принимаем предложенную И. А. Стерниным модель. Исследуемый нами концепт будущего относится к сегментному типу, представляет собой базовый

чувственный слой, который окружен несколькими сегментами, равноправными по степени абстракции [*Стернин И. А. Методика исследования структуры концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / под ред. И. А. Стернина. – Воронеж, 2001. – С. 60*]. Кроме того, данный концепт является лингвокультурным, он рассматривается как условная единица мышления, которая используется в комплексном изучении языка, сознания и культуры. Лингвокультурный концепт отличается от других ментальных единиц акцентом на ценностном элементе, в центре такого концепта всегда находится ценность. Вместе с тем, лингвокультурный концепт характеризуется своей ментальной природой, он находится в сознании. Именно в сознании осуществляется взаимодействие языка и культуры, поэтому любое лингвокультурологическое исследование есть одновременно и когнитивное исследование [*Карасик В. И., Слышкин Г. Г. Лингвокультурологический концепт как единица исследования // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / под ред. И. А. Стернина. – Воронеж, 2001. – С. 76–77*]. В нашей работе для его моделирования используются традиционные единицы когнитивистики (фреймы и слоты), которые обладают более четкой, по сравнению с концептом, структурой.

Рассматривая выражение концепта будущего в программах партий, мы выделяем метафорические модели выражения исследуемого концепта, представленные когнитивными / концептуальными метафорами. Концептуальные метафоры – это устойчивые соответствия между областью источника и областью цели, зафиксированные в языковой и культурной традиции общества. Процедуры обработки фреймов и других единиц когнитивистики лежат в основе процессов появления этого типа метафор [*Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / под ред. и с предисл. А. Н. Баранова. – М., 2004. – С. 9*].

Проводя сопоставительный анализ выражения концепта будущего в программах парламентских партий России, представляется возможным отметить, что из четырех рассмотренных политических платформ программа "Единой России" является наиболее крупной по объему (135 страниц), она значительно обновилась по сравнению с предыдущей программой образца 2008 года, а по глубине детализации политической платформы партии лидирует программа "Справедливой России" (выделены 21 сегмент и 48 слотов).

На уровне представления базового слоя концепта будущего программы "Единая Россия", КПРФ и ЛДПР практически идентичны, в них фиксируется образ "державы", "Родины", тогда как у "Справедливой России" в центре языкового выражения концепта образ "общества". На уровне когнитивных сегментов концепта в основном доминируют схожие задачи в области экономики, в социальной сфере и системе государственного управления. Из общей тенденции в этом плане выделяется программа ЛДПР, в которой уже на уровне когнитивного сегмента указывается "решение русского вопроса", и программа КПРФ, в которой сегменты представляют собой четкую последовательность установле-

ния нового порядка под безоговорочным руководством партии: "установление демократической власти трудящихся во главе с КПРФ", "более широкое участие трудящихся в управлении государством" и "завершение формирования социалистических общественных отношений".

Периферия концепта будущего в программах партий значительно различается по объему (от 9 слотов у КПРФ до 48 слотов у "Справедливой России"), тогда как содержание представляет собой описание мер, призванных усилить экономику и социальную сферу в контексте экономической нестабильности в мире. Меры экономического и социального характера представлены в программах большинства партий примерно в равных долях, однако в программе "Справедливой России" отмечается явная ориентация на решение вопросов социального характера (28 из 48 предикаций). Кроме экономических и социальных отмечаются (в меньшем количестве) меры внутри- и внешнеполитического характера (государственное управление, партийная система, вопросы национальностей и культуры, безопасность и т. д.).

Сравнение структур партийных программ последнего электорального цикла с предыдущим (2007 года, анализ М. В. Гавриловой и И. В. Кологривовой) подтверждает тезис о различной скорости изменений в идеологических, доктринальных и программных блоках. Так, содержание идеологического блока программ партий, соотносящегося с базовым слоем концепта будущего, остается неизменным. Доктринальный блок, который соотносится с концептуальными сегментами, меняется незначительно (в ряде случаев изменяется количественно, но не в содержательном плане). Что касается программной (в узком смысле) части, соотносящейся с периферией концепта будущего, то ее изменения значительны как в количественном, так и в содержательном плане. Одни и те же фреймы, составляющие концептуальные сегменты, находят продолжение в различном наборе слотов. Таким образом, одна и та же партия для утверждения своих основных ценностей может предлагать на следующем электоральном цикле другие меры, отличные от предыдущего цикла.

В. М. Скуртач, канд. філос. наук, доц., ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ

ФІЛОСОФСЬКА АРХЕОЛОГІЯ ЯК УМОВА ЛЕГІТИМАЦІЇ ІДЕОЛОГІЇ (на прикладі археології суб'єкта)

Будь-яка ідеологія потребує легітимациї, тобто вільного та всебічного визнання на ґрунті вже прийнятих спільнотою цінностей. Оскільки ідеологія є певним способом представленості світу, вона потребує відповідного, у тому числі, і метафізичного обґрунтування. Так, модерна ідеологія центрувалася навколо проблематики та цінності суб'єкта, його свідомості та самосвідомості, рефлексії та вільної дії, що зводиться до представлення індивіда як наділеного унікальною ідентичністю "Я", неповторною суттю, базисної метою якого є самореалізація. Такий суб'єкт керується, розумом, оскільки саме розум є стрижнем суб'єктної самореалі-

зації. З Декартом виникнення свідомості – суб'єкта, який уявляє та захоплюється волею до панування і знання пересувається до центру світу. Вся метафізика, починаючи з Нового часу і закінчуючи деякими мислителями сьогодення, тримається тлумачення про суть та істину, як те намічено Декартом. Отже, Новому часові притаманний збіг двох процесів: перетворення світу в картину и людини в суб'єкта. Суб'єкт в уявленні ставить перед собою світ та перетворює його в предмет власності. У суб'єкта виникає бажання "мати світ в кишені". Якщо світ є картиною, то суб'єкт дистанціюється від нього та свавільно перетворює його, оскільки світ не виходить за межі об'єктивації та рефлексивного контролю. Традиційна метафізика суттєво руйнується: суб'єкт стає таким, що сам обґрунтовується. Дистанційованість світу та суб'єкту надає можливості останньому зайняти будь – який топос та наполягати на своєму баченні світу як єдино можливого. Але ж, згідно Гайдеггера, вчення про значення вкорінене в онтології тут-буття. Успіх або поразка його залежить від долі онтології. Витлумачення світу з кінця XVII сторіччя із усе більшою винятковістю вкорінюється в антропології і це знаходить свій вираз в тому, що ґрунтовне відношення людини до сущого в цілому все більше визначається як світогляд. Фундаментальним, детермінуючим процесом Нового часу є процес завоювання світу, який став образом.

Ця ідеологія стає об'єктом критики, прихильники якої простежують відповідні розриви сучасного дискурсу суб'єкта. Суб'єкт епохи модерна, будучи частиною антропоцентричного дискурсу, дискредитував себе різними репресивними наслідками як для природи і суспільства, так і для соціальності самої людини.

Сучасна філософія поставила питання про необхідність трансформації поняття "суб'єкт" в тому вигляді, в якому він сформувався в класичних доктринах, оскільки доктрина суб'єкта не відповідає сучасному дискурсу і не може бути використаною для опису численних ґносеологічних, онтологічних та соціальних феноменів, що виникли у XX–XIX ст. Як у західній, так і вітчизняній філософії почали простежуватися тенденції, пов'язані з відмовою від використання поняття суб'єкта взагалі. Необхідність звернення до критики поняття "суб'єкт" обумовлена була і тим, що у сучасній ідеології продовжує зберігатися свого роду інерція думки, яка центрує всі міркування про соціум і природу навколо людини та її вільного вибору, навколо специфічності людини як сущого.

Поступово у філософії XX сторіччя оформилася потужна течія звернення до соціальності, що пов'язувала різні напрямки – соціальну феноменологію, інтеракціонізм, деконструктивізм, постмодернізм, з яких суб'єкта було еліміновано. Так, проти невинуватної абсолютизації ролі суб'єкта, характерної для філософії XVII–XIX ст., виступав М. Гайдеггер, який зважав на те, що у випадку такої абсолютизації, питання про буття виявлялося би неістотним. Будучи переконаним у необхідності подання нової філософії в новій мовній формі, у своїй лінгвістичній творчості він замінив поняттям *Dasein* такі терміни як суб'єкт, людина. На думку Поля Рікьора, ідея особистості є більш перс-

пективною для філософських досліджень, ніж такі концепти, як свідомість, суб'єкт, індивід. Безсуб'єктний підхід у сучасних філософських дослідженнях є досить перспективним, оскільки у ньому йдеться про осмислення принципу обумовленості людини соціальними факторами, що мають зверхособистісний і примусовий характер, позбавлення інерції антропоцентричної думки, утіленої у сучасній ідеології у вигляді гасел самоутворення людини та її можливості досягнення будь-чого у залежності виключно від її волі та бажання. Тим не менш, актуальним залишається завдання повернення суб'єкта в теорію, оскільки різні об'єктивістські підходи в гуманітарному пізнанні – функціоналізм в соціології, біхевіоризм у психології, кейнсіанство в економіці також виявили неспроможність пояснити сучасні соціальні реалії.

На нашу думку, дискусії з приводу реконструкції філософій суб'єкта, створюються саме з абсолютно конкретних, у тому числі, й ідеологічних завдань, зокрема, завдань введення чергового образу суб'єкта. Так, сучасність демонструє значну кількість різних ідеологій, які потребують їх визнання. Парадигма суб'єктності виявляється необхідним горизонтом для ідеологічного дискурсу як інстанція активності. Саме тому починаються археологічні пошуки альтернативного суб'єкта в історії філософії. В археології суб'єкта, запропонованою Фуко, моментом народження суб'єкта вважається філософія Канта як зміна способу презентації даного.

Деякі дослідники посилаються на аристотелівську думку про буттєвість суб'єкта, що стане наріжним каменем розуміння суб'єкта у середньовічній філософії. Вони вважають, що аж до Нового часу суб'єкт сприймався як щось базисне, що лежить в основі оточуючих речей, зближуючись в цьому своєму значенні з такими поняттями, як субстанція і субстрат. Тільки в Новий час поняття суб'єкта придбає зовсім інший зміст, не повністю пориваючи з колишнім своїм значенням, а саме, зберігаючи конотацію того, що лежить в основі.

Ален де Лібера у своїх археологічних розвідках відносить момент народження суб'єкта в Середньовіччя, стверджуючи, що саме теологія стала підривним знанням, що провокує винахід суб'єкта. Він вважає, що у Аристотеля суб'єктом є субстрат, але ніяк не активна, працююча інстанція; найважливішим же у історії суб'єктності є саме момент, коли суб'єкт став розумітися саме в протилежному сенсі, як агент, автор, діюча інстанція і саме цей момент в історії суб'єктивності, повинен вважатися моментом народження історії суб'єкта, а саме входженням в історію філософії поняття суб'єкта в сучасному сенсі слова.

Таким чином, ми приходимо до висновку, що ідеологія у разі потреби своєї легітимзації звертається до своєї опозиції – філософії і знаходить у деконструйованому її вигляді усе, що потрібно. Так, редукція суб'єкта до функції соціальної системи перешкоджала ефективному функціонуванню відповідної ідеології, і тому, дякуючи відповідним археологічним розвідкам, відбувається наділення його характеристиками, вписаними у певний фононий контекст.

ВІРА ЯК СКЛАДОВА СВІТОГЛЯДУ ОСОБИСТОСТІ

На сьогоднішній день серед наукового загалу переважає точка зору, що віра пов'язана з різними аспектами духовної діяльності людини і посідає чільне місце у повсякденному житті. Безперечно, віра є складним та поліфункціональним явищем. Віра формується на основі життєвого досвіду, який за своєю суттю є чуттєвим досвідом. З цієї точки зору, віра є підставою прийняття людиною того, що є безсумнівним відносно її чуттєвого сприйняття. Віра має певне відношення як до усвідомленого існування людини, так і неусвідомлених фактів буття, "робить неможливе можливим" (С. К'єркегор).

В рамках гносеологічного аспекту розуміння сутності віри існує проблема межі між вірою і знанням. При цьому суть поняття "знання" виражається у верифікації та стабільності, інколи саме знання підмінюють вірою або ж навпаки. Особливо це стосується питань, пов'язаних із світоглядними проблемами. В цьому контексті слушною є думка відомого сучасного богослова Х. Яннараса: "Загалом, під словом "віра" з рівним успіхом можуть матися на увазі як релігійне переконання, так і будь-яке ідеологічне вчення або беззастережна відданість своїй політичній партії" [*Яннарас Христос*. Вера Церкви. Введение в православное богословие: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Yannaras_Vera_Tserkvi/index.htm].

Віра передбачає розуміння, яке виступає актом усвідомлення інформації. Сприйняття інформації, в свою чергу, залежить від того, яке місце посідає віра в світоглядній структурі особистості. Віра уможливорює легітимність інформації, забезпечує стійкість світоглядних настанов. Але досить часто віра може блокувати сприйняття нової інформації. Така догматичність віри зумовлюється впливом авторитетів. Віра – це такий стан, що визначає чуттєво-вольову сферу людини і формується за рахунок її світоглядних установок, але вона може бути змінена в силу набуття нового знання, досвіду тощо. Людина починається з віри, тому й крах віри призводить до руйнації людини.

"Світ цього життя це – світ, даний нам у нашій вірі, надії і любові" [*Шинкарук В. І. Віра, надія, любов // Віче. – 1994. – № 3(24). – С. 146*]. Віра, надія, любов конструюють духовний світ людини, задають горизонт її світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння, надають їй буттєвості смисложиттєвого значення. Віра, поєднуючи любов та надію, виступає не лише проєктивним вираженням майбутнього, але й наближає його як здійснення чекань та сподівань людини. В цьому контексті віра є складовою світоглядних уподобань людини. Віра, надія та любов виступають вагомими світоглядними регулятивами, феноменами людської свідомості – це форми духовного осягнення світу, які забезпечують пе-

ретворювальну здатність світогляду й презентації його розмаїтого спектру в усіх сферах життєдіяльності людини.

Відтак віра має здатність конструювати "Я-концепцію": з одного боку, людина вибудовує свою власну життєву позицію, з іншого – актуалізує її в найрізноманітніших формах діяльності. Світогляд є тим вікном, яке розкриває перед людиною широкий діапазон можливостей. Проте як він її відкривається, яким він розгортається перед нею – залежить від складових віри – впевненості, довіри, які виступають певним морально-етичним регулятивом світотворення та світоперетворення. Повнота світоглядної матриці розкривається в процесі вибудовування нового, особистісного "можливого" світу, що реалізує креативний потенціал власного "Я". Так в екзистенційному просторі через процес розгортання віри конститується новий сенс – якісно інший, переосмислений і пережитий.

Формуючи світоглядну парадигму особистості, віра може презентувати себе як в конструктивній, так і в деструктивній площині. Така функціональність віри залежить від раціональних, емоційно-чуттєвих та вольових компонентів віри. "Ступінь вияву кожного з цих елементів залежить від сакральної значущості об'єкта, суб'єктивної відданості індивіда" [Предко О. І. Психологія релігії : підручник. – К., 2008. – С. 218]. Саме у віропокладальному процесі відбувається перехід людини з потенційності в актуальність: творення людиною самої себе, вибудовування і осягнення власної свідомості як цінності. Людина знаходить особистісне буття; через вірувальну установку як свого роду "мембрану" репрезентує себе в універсумі культурних смислів. В результаті людина розширює межі бачення світу і здійснює в ньому свій світоглядний проект. Віра існує як певна підготовка свідомості до сприйняття тих чи інших явищ і як специфічний її стан. За допомогою віри можлива переорієнтація свідомості на основі зміни світоглядної системи, яку вона інтенціює. Віра утримує свідомість у тонусі, в екзистенційній напрузі, що дозволяє розглядати її як інтенціональну трансценденцію, і як універсальний спосіб соціалізації та інкультурації людини, актуалізації її духовного потенціалу.

Віра як складова світоглядного процесу визначає напрямок розкриття особистісного потенціалу, який вводить людину у вимір істинно людського буття. Більш того, у міру самозаглиблення людина все більше і більше усвідомлює своє незнання, пропорційно якому зростає потреба жити вірою. Людяність людини – це своєрідний гуманістичний ідеал, який ініціює віру як "бажання бути" людиною (М. Мамардашвілі).

Віра виступає найважливішим механізмом індивідуального духовного самовизначення людини в процесі її становлення. Будучи феноменом людської духовності і специфічною властивістю свідомості, вона виступає як основне джерело смислотворчості особистості, здатне сублімувати, одухотворити її буття. Займаючи центральне місце в системі світоглядних орієнтацій людини, віра несе в собі величезний гуманізуючий потенціал.

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКТОР В РАЗВИТИИ МЕЖДУНАРОДНОГО ТУРИЗМА

Важным фактором развития международного туризма выступает идеологический фактор. Идеология как система взглядов о мире и стратегий его преобразования в соответствии с интересами социальных субъектов определяет наряду с другими факторами туристическую активность современного человека. Идеологическая установка в религиозном и светском вариантах туризма определяет направление, цель и содержание туристической поездки, ее организационное оформление. *Религиозный туризм* реализует установку верующего на выполнение предписаний культа о посещении, святых мест, религиозных центров. В религиозном туризме выделяют паломнический туризм и экскурсионно-познавательный религиозный туризм. Паломничество характерно для всех мировых религий. Так, каждый мусульманин должен хотя бы 1 раз в жизни совершить паломничество (хадж) в священные города – Мекку и Медину. Популярны и другие мусульманские святыни: Иерусалим, гора Мория – мечеть халифа Омара, Стамбул – Голубая мечеть, Дамаск – мечеть Омейядов, Багдад – Золотая мечеть, мечети Каира и Дели. Паломническими центрами буддизма являются Лумбини (Непал), Бодхгая (Индия), Кушинагара (Индия), Сарнатх (Индия), Лхаса (Тибет), гора Кайлаш (Тибет), Нара (Япония), Канди (Шри Ланка), Анурадхапура (Шри Ланка). Для христианского паломничества значимы такие объекты поклонения как Храм Гроба Господнего в Иерусалиме, Рим, Ватикан и много других мест – храмов, монастырей, часовен, святынь, природных объектов культа – святые источники, святые места. Идея паломничества предполагает нахождение человека в трудных условиях, он должен добровольно претерпевать сложности такого путешествия. Это символизирует готовность человека пожертвовать преходящими материальными ценностями во имя достижения духовных высот. Отметим также тот факт, что в мировой экономике на долю туризма приходится 5% мирового ВВП и 6% от общего объема экспорта. Туризм обеспечивает работой каждого двенадцатого человека в развитых и растущих экономиках [World Tourism Barometer: <http://mkt.unwto.org/ru/barometer>]. В светских формах туризма идеологический фактор влияет на саму концепцию туристического бизнеса. В этом случае показателен пример современного Египта, где с приходом исламистских сил к власти пляжный туризм и посещение доисламских памятников культуры не были отменены, как того требовали наиболее консервативные сторонники ислама. Ибо 12 миллионов ожидаемых в 2012 году туристов внесут в казну Египта свыше 10 миллиардов долларов. Доходы Египта от туризма в 2011 году упали до 8,8 миллиарда долларов по сравнению с 12,5 миллиардами в 2010 году. Но благодаря рациональной политике число туристов в Египте в течение первых шести месяцев 2012 года

увеличилась более чем на 25 процентов по сравнению с аналогичным периодом прошлого года. Кстати, количество туристов из России выросло на 80 процентов, Польши на 66 процентов, из стран Ближнего Востока – на 36 процентов, из Германии – на 30 процентов, а число туристов из Великобритании снизилось на семь процентов [Tourism rises in first half of 2012: <http://www.egyptindependent.com/news/tourism-rises-first-half-2012>]. Это подтверждает влияние экономики на формирование идеологических установок по отношению к туризму.

В 2011–2012 годах международный туризм сохранил импульс и число международных туристских прибытий подтверждает динамику туристического розвятия: 922 млн туристов в 2008 году, 880 млн туристов в 2009 году, 939 млн туристов в 2010 году, 980 млн. туристов в 2011 году (рост – более 4 %) и ожидаемый 1 миллиард туристов в 2012 году. Лидеры среди туристических дестинаций: 1. Европа – 502,8 млн туристов; 2. Азия и Тихоокеанский регион – 216 млн туристов; 3. Американский континент – 156,2 млн туристов; 4. Страны Ближнего Востока – 55,4 млн туристов; 5. Африка – 49,8 млн туристов. Лидеры по темпах роста туристических прибытий являются: – Южная Америка +10 %; Южная Азия +10 %; Европа + 6 %. В отличие от предыдущих лет, темпы роста развитых экономик (+5,0 %) превысили темпы роста растущих экономик (+3,7) [World Tourism Barometer: <http://mkt.unwto.org/ru/barometer>].

Лучшие результаты в Европе в 2011 году показали турнаправления Центральной, Южносредиземноморской и Восточной Европы – +8 % роста. Хотя частично рост показателей туристических направлений южносредиземноморской Европы был обусловлен переориентированием туристских потоков, направлявшихся в страны Ближнего Востока и Северной Африки, также благотворно на их результаты повлиял рост потоков туристов из Скандинавии, Германии и Российской Федерации. В Азиатско-Тихоокеанском регионе в 2011 году число прибытий возросло на 11 млн (+5 %), а общее число международных туристских прибытий составило 216 млн Южная Азия (+10 %) и Юго-Восточная Азия (+9 %) добились хороших результатов благодаря высокому межрегиональному спросу, в то время как относительно низкие темпы роста были зафиксированы в Северо-Восточной Азии (+2,5 %) и Океании (+0,5 %), отчасти вследствие временного спада на выездном рынке Японии. В 2012 году в Японии положение в сфере и въездного и выездного туризма явно выправляется, учитывая, что за первые пять месяцев 2012 года число прибытий в страну выросло на 40 %. В Американском регионе в 2011 году число прибытий возросло на 6 млн (+4 %) и общий показатель составил 156 млн. Лидирующие позиции сохранила за собой Южная Америка, число прибытий в которой второй год подряд возросло на 10 %. В Центральной Америке и Карибском бассейне (+4 % каждый) темпы роста сохранились на уровне 2010 г. Северная Америка (+3 %), превзошла отметку в 100 млн туристов в 2011 г. В 2011 году в Африке число международных прибытий сохранилось на уровне 50 млн, так как двухмиллионный прирост прибытий в турнаправлениях

стран южнее Сахары (+7 %) был нивелирован потерями в Северной Африке (–12 %). Ближний Восток 2011 общее число прибытий составило 56 млн (–8 %), спад составил около 5 млн международных туристских прибытий. Тем не менее, в некоторых турнаправлениях, таких как Саудовская Аравия, Оман и Объединенные Арабские Эмираты, сохранились устойчивые темпы роста. Отметим, что в 2012 году Северной Африке (+11 %) удалось восстановить позитивные темпы роста индустрии туризма благодаря результатам Туниса (+48 % в период с января по май) и Египта (+29 % в период с января по май 2012 года). Среди 10 турнаправлений-лидеров особенно существенно доходы от туризма возросли в США (+12 %), Испании (+10 %), Гонконге (Китай) (+23 %), Соединенном Королевстве (+7 %). Лидерами по расходам являются направляющие туристов рынки – Китай (+30 %), Россия (+21 %), Бразилия (+32 %) и Индия (+33 %) – за которыми следуют традиционные рынки, хотя темпы роста расходов путешественников из Германии (+3 %) и США (+5 %) были более высокими, чем в предыдущие годы [UNWTO World Tourism Barometer: <http://mkt.unwto.org/ru/barometer>].

Стоит обратить внимание, что из 656 миллионов международных туристов, посетивших страны G20 – "Большой двадцатки" в 2011 году, 110 миллионам нужна была виза. Миллионы людей воздержались от путешествия именно из-за трудностей с получением визы. Визовая поддержка для туристов из самых быстрорастущих в мире источником рынках, таких как страны БРИКС (Бразилия, Россия, Индия, Китай, ЮАР), также может стимулировать туристический спрос и в конечном счете создать миллионы новых рабочих мест в экономике G20, что опять же требует принятия определенных *идеологических установок* [G20 recognizes Travel & Tourism as a driver of economic growth for the first time and commits to work on travel facilitation: <http://media.unwto.org/en/press-release/2012-06-20/g20-recognizes-travel-tourism-driver-economic-growth-first-time-and-commits>].

***О. В. Твердовська, канд. філос. наук, пров. наук. співроб.,
ІОД НАПН України, Київ***

ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДІАЛОГУ ІДЕОЛОГІЙ У СУСПІЛЬСТВІ

У сучасній філософії рідко висловлюється думка, що можна усунути ідеологію та запропонувати натомість "наукове світорозуміння". Поширеним є погляд, що тенденційність ідеології, її прив'язаність до світорозуміння та інтересів окремих спільнот, можна подолати, якщо протиставити ідеологіям загальнолюдські цінності. Висловом "загальнолюдські цінності" позначають такі цінності, які не підпорядковані частковим (індивідуальним або груповим) інтересам а, навпаки, здатні узгоджувати ці інтереси. Йдеться, зрозуміло, не про ігнорування таких інтересів, а про деякі обмеження часткових домагань заради їх примирення – всередині суспільства чи людства.

Основою такого примирення є забезпечення "спільного добра". Від політичної філософії Аристотеля і до наших днів вважається, що у забезпеченні цього спільного добра політик повинен керуватись ідеєю (ідеалом) справедливості. Хоча абсолютна справедливість недосяжна, але як орієнтир, як регулятивна ціннісна ідея вона повинна бути керівним принципом будь-якої політики. Відтак спочатку йшлося про узгодження часткових домагань та інтересів у межах конкретного суспільства, а у XX столітті починає діяти принцип узгодження національних інтересів у межах міжнародного порядку. При цьому принцип здійснення ідеї справедливості у міждержавних, міжнаціональних взаєминах стає важливою вимогою, яку, в міру зміцнення системи міжнародного порядку, стає все важче ігнорувати.

Філософія цінностей, критичне зважування цінностей з погляду тих життєвих перспектив, які вони відкривають перед людьми і спільнотами – ось той новий напрямок мислення, який, як дехто вважає, веде до "загибелі ідеології". Адже традиційні ідеології, як правило, просто включали певні ціннісні переконання – їм не було властиве критичне зважування ціннісних орієнтацій. Проблема свідомого вибору цінностей, з огляду на ті наслідки, які випливають із цього вибору, стала характерною для всіх суспільних наук.

Дійсно, моральні настанови індивіда можуть виконувати роль деякої корекції щодо його ідеологічної позиції. Так, люди можуть нехтувати розбіжністю у своїх ідеологічних позиціях: здатні спілкуватись, дружити, любити одне одного і таке інше попри ці розбіжності. Вони можуть входити у визначені спільноти – нації, релігійні общини, сім'ї та приймати ідеології цих спільнот і у той же час триматися різних політичних ідеологій. Майже кожна із існуючих ідеологій наводить моральні аргументи на свою користь. Майже кожна із ідеологій твердить про те, що вона є етичною в своїй основі, але від того вона не перестає бути ідеологією. Наголошення на ролі етики, на противагу ідеологіям, має той позитивний сенс, що таким чином віддається перевага свідомому розумовому зважуванню тих суспільних наслідків, які виникають із прийняття тих чи інших ціннісних орієнтацій [Апель К.-О. Трансформація філософії. – М., 2001. – С. 193–260].

Можна помітити пряму залежність характеру ідеологій, які одержують вплив у даному суспільстві, від рівня розвитку культури даного суспільства. Чим нижчий рівень інтелектуальної культури суспільства, тим легше поширюються ідеології, розраховані на залучення ірраціонального в людині – її інстинктів, стереотипів, міфологем тощо. І, навпаки, чим вищий рівень цієї культури, тим важче маніпулювати свідомістю людей за допомогою символів та метафор, і тим більшу роль відіграє апеляція до розуму людей. Жодна раціоналізація, ніякі соціальні прогнози не здатні усунути проблему вибору людиною тих чи інших варіантів суспільного розвитку. Людина, як істота вільна, доки вона хоче бути вільною, ніколи не зможе зняти з себе тягар відповідальності [Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.,

2001. – С. 7–29]. А вибір та відповідальність пов'язані з обранням тих чи інших ціннісних настанов – тобто, ідеологічних орієнтацій.

Специфіка ідеологій полягає у тому, що вони створюються завдяки діяльності ідеологів, політиків, учених. Народні маси, соціальні спільноти безпосередньо не створюють ідеологій, однак їх інтереси, ідеали і суспільно-політичні уявлення складають той ґрунт, на якому формується й розвивається ідеологія. Ідеологія, визначаючи цілі, формулює орієнтири суспільної діяльності, здійснює вибір засобів їх реалізації, мобілізує широкі маси. Раціональний аналіз ідеологій, виявлення того, які саме ірраціональні сили в людині прагне мобілізувати та чи інша ідеологія, є важливим засобом протидії тій небезпеці, яку приховує в собі будь-яка ідеологія. Але все це не повинно породжувати ілюзію, що таким чином усунуто ідеологію із суспільного життя. Інакше кажучи ми не повинні прогледіти ідеологію, яка приховується під гаслом деідеологізації.

Жодна із ідеологій (як система, сукупність визначених ідей або конгломерат уявлень, поглядів, символів й навіть ритуалів, що включає також цінності та норми, призначена об'єднувати людей, аби вони були здатні спільно жити та діяти) не може претендувати на свою виняткову істинність. Не раціональним є твердження будь-якої ідеології, що зі всіх ідеологій вона і тільки вона є втіленням ідеї справедливості та загальнозначущості. Діалог ідеологій в суспільстві відіграє позитивну роль у тому сенсі, що завдяки цьому жодна із важливих цінностей не зазнає знецінення. Актуальність та вплив кожної із ідеологій різна у різних суспільних ситуаціях. Жодна з ідеологій не застрахована від свого переродження (більшою чи меншою мірою) в ідеологію в марксистському значенні слова. Загроза цього переродження особливо зростає, коли партія, яка керується певною ідеологією, приходять до влади. Тоді ідеологія здатна перетворюватись у систему фраз, що підпорядкована або інтересам бюрократії, або інтересам тих суспільних верств, які передусім є соціальною основою даної ідеології. Отже, позитивне значення діалогу ідеологій в суспільстві зводиться до двох основних моментів: 1) окремі ідеології беруть на себе відповідальність за якусь одну цінність, яку вони наголошують, відтак ідеології утворюють деяку систему противаг навколо основних моральних і політичних цінностей; 2) вони не тільки є системою противаг, а й системою взаємного контролю, який здатний протидіяти їх переродженню в ідеологію у марксистському значенні слова.

О. В. Троценко, ст. викл., ХНМУ, Харків

РОЛЬ ІДЕОЛОГІЧНОГО ФАКТОРУ У СИСТЕМІ СУЧАСНОГО СТУДЕНТСЬКОГО САМОВРЯДУВАННЯ

Студентські самоврядні організації з самого початку виникали як засіб згуртування студентської маси, досягнення або захисту її інтересів. Суспільство та держава визнали вагомість студентського фактору, весь час проводиться робота з його соціалізації, тобто включення студентсь-

кої маси до системи соціальних зв'язків. У студентському самоврядуванні вбачається засіб, перш за все, контролю за стихійністю студентської маси. Політичними силами різного ґатунку студентство розглядається як один із чинників досягнення влади. Для держави це був (і залишається на сьогодні) інструмент керування чисельною та енергійною частиною населення, тому студентство активно використовувалося в інтересах держави, особливо якщо це була держава авторитарна чи тоталітарна за характером. У таких державах студентство перебувало під пильним наглядом, що включав у себе адміністративний контроль та ідеологічну "обробку", причому, останній приділялася посилена увага. Тут, на відміну від країн західної демократії, молодіжне студентське суспільство не отримало визнання власної самоцінності як суспільного феномену з власною системою цінностей, певним, недоторканим для держави, культурним простором. Незважаючи на багато позитивних сторін, наприклад, радянського студентського руху, дедалі ширшою ставала прірва між реальними інтересами і цінностями студентської молоді та пануючою ідеологічною доктриною, в якій студентству надавалася роль державного резерву, а студентському самоврядуванню – організатора виконання рішень державних органів. Тому, на наш погляд, таке самоврядування буде точніше охарактеризувати як "самовиконання". Молодіжна політика набувала заідеологізованого, формального характеру, таким же формальним ставало і студентське (а також, і шкільне) самоврядування. З розпадом радянської системи негативного забарвлення набуло і саме явище ідеології, тому було проголошено курс на деідеологізацію суспільного життя. Ідеологію намагалися замінити на ліберально-індивідуалістичну скерованість, що базується на чіткому усвідомленні особою чи групою своїх власних інтересів та певних загальних цінностей. Тогочасне пострадянське суспільство було неготовим до організованого сприйняття нового принципу соціального будівництва. Демонтаж ідеологічної складової призвів до болючих процесів хаосу та фрагментації суспільства. Намагання побудувати нові соціальні конструкції (наприклад, нації чи соціальні верстви) показали неспроможність їх функціонування без певних ідеологічних елементів. Що ж таке ідеологія і яке її місце у соціумі?

Розглянемо саме явище ідеології. Поняття "ідеологія" з'являється ще наприкінці XVIII ст. у Франції, а потім осмислюється у творах К. Маркса та Ф. Енгельса у значенні системи ідей та цінностей, які сприймаються і свідомо використовуються та відображають інтереси окремих класів чи груп. Твори К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна започаткували традицію розглядання явища ідеології виключно у площині політики. У подальшому дослідниками М. Бахтіним, У. Еко, Р. Бартом та ін. було глибше розкрито сутність та механізми функціонування цього культурного феномену. Зокрема, визначено найважливішу функцію політичної ідеології – зовнішнє управління соціумом. Кінцева мета будь-якої ідеології – не просвіта чи осягнення істини, а спонукання до певних, наперед визначених дій, тобто це є раціональний конструкт [Косиков Г. К. Ідеология. Коннотация. Текст. (по поводу книги Р. Барта "S/Z" // Барт Р. S/Z

/ пер. Г. К. Косикова і В. П. Мурат ; общ. ред., вступ. Ст. Г. К. Косикова. – М., 1994. – С. 277–302: <http://www.libfl.ru/mimesis/index.html>].

Феномен ідеології – це продукт епохи Просвітництва та розповсюдження раціоналістичного світогляду, однак виникає він на більш давній та потужній міфологічній основі. Міфічні образи та символи являють собою архетипи колективного несвідомого людства – потужні психічні механізми, що несвідомо скеровують діяльність людини. У культурному відношенні це відображається у розгортанні емоційно насичених смислових сюжетів та образів (Герой, Злодій тощо), які здатні відтворювати наша масова та індивідуальна свідомість. Міфологічна символіка спрямована на те, щоб через кожне окреме явище надати цілісну та безсумнівну картину світу. Ідеологія, використовуючи для досягнення своїх завдань міфологічний інструментарій, додає також і раціональний поняттєвий інструментарій, що таким чином дає змогу скеровувати як підсвідому, так і свідому поведінку великих мас і окремих індивідів [*Стрельник О. Н.* Политическая идеология и мифология: конфликты на почве родства: <http://www.libfl.ru/mimesis/index.html>]. Саме цим ідеологія приваблює політиком, а ХХ століття вважається періодом панування політичних ідеологій. Однак обмеженість їх ролі призвела до відриву від реальності, втрати історичної та просторово-ціннісної орієнтації і неминучого краху. У той же час найбільш принциповий противник ідеологічних конструкцій Р. Барт визнав, що повністю виключити це явище із суспільного життя неможливо. Ідеологія – це колективно створювана ціннісно-смилова сітка, яка розміщена між індивідом і світом та опосередковує його відношення до цього світу.

Інтереси та життєві принципи людини у студентські роки ще досить нестійкі або непослідовні. Повинен пройти певний час і дотримуватися необхідні умови, аби вона усвідомила їх і прийняла як свої або відкинула. Без діяльної участі самого студента тут не обійтись. Будь-який молодіжний проект, кожна акція являє собою певний онтологічний концепт, розуміти його сенс та розкрити значення для інших повинен кожний учасник. Кожна молодіжна організація, яка прагне до активізації діяльності молодих людей, більшість з яких ще не визначилася зі своїми інтересами та принципами, повинна вміти пояснити доцільність свого існування та діяльності, важливість певного напрямку цієї діяльності. Їй необхідно досить тривалий час підтримувати у свідомості та почуттях молоді цю духовну налаштованість, довести справу до кінця. Без використання у цій справі певних ідеологічних конструкцій обійтись неможливо. У той же час, необхідно знати місце ідеолологічного компоненту і контролювати обсяги його застосування.

Для підвищення ефективності діяльності молодіжних та студентських самоврядних організацій ідеологічний компонент, на наш погляд, є засобом корисним, хоча і досить небезпечним. Використання ідеологічних прийомів вимагає від активу самоврядування та керівництва навчальних закладів необхідної підготовки. Ідеологія – це не кінцева мета справи, а лише засіб досягнення конкретної мети та проміжний етап на шляху формування у студентства усвідомлених цінностей та інтересів.

МОЛОДІЖНИЙ ТЕАТР: ЩО ЗАВАЖАЄ ВИЙТИ З "МАСОВКИ" І ХТО НАСПРАВДІ РЕЖИСЕР?

Як форма соціалізації суспільних відносин ідеологія одночасно відображає стан суспільства і стимулює його. Ми чітко усвідомлюємо – "ex nihilo nihil": з нічого – нічого й не буде. Отже ідея має свої етапи існування: зародження, функціонування, занепад. Перший період є реакцією на процеси у суспільстві, потреби та прагнення соціальних груп. Перехідною ланкою до наступного етапу є теоретизація ілюзорних мрій суспільства та відносно чітке їх окреслення. У період функціонування теорія починає втілюватись практично. І ось тут маємо проблему: коли ідея втілюється у життя і починає таким чином існувати реально, вона припиняє бути ідеєю і приймає форму реально існуючого. Якщо ідеологія – це мрія, то здійснена мрія – це вже реальність. Тобто, ми чогось досягли і вже маємо у реальності, відповідно, нам немає до чого прагнути – потрібна нова мрія. Ідеологія припиняє існувати рівно тоді, коли втілюється у життя. Звичайно, ми перебільшуємо, кажучи, що можна втілити всю теорію на практиці. Але втім-то й річ, що тільки-но принесена тарілка салату вже включена до рахунку, навіть якщо ми не скуштуємо його. Адже механізм даної ідеології почав працювати – наше до нього ставлення – це вже реакція. А реакція може бути лише на те, що відбулося. Хоча ми усвідомлюємо, що "відбулося" тут суто формальне. Художник може задумати написати пейзаж осіннього парку. І може зробити це у безлічі варіантів – але ідея осіннього парку лишиться одна. І вона буде вважатися втіленою вже тоді, коли буде зроблений перший ескіз. Ідея не вичерпається, але вже буде включена у реальність як така, що почала функціонувати. Чому ж це є проблемою для ідеології як такої?

Ви не помічали, як швидко набридає спільноті ідея нового ток-шоу? Два-три сезони в кращому випадку – далі ми перемикаємо на інший канал. Чому? Бо щось нове – це цікаво. Повторення цього щодня – рутинна. А рутинна – це нудно. У політиці те саме: новий мітинг привертає увагу, через кілька днів – це вже причина заторів у центрі міста – отже погано. Чому ж так довго тримала свої позиції ідеологія, до прикладу, СРСР? Жорстка тоталітарна система? Тоталітаризм асоціюється з насиллям. А насилля, на думку Тоффлера, не може бути владою, адже не є безграничним [Тоффлер Е. *Метаморфози влади*. – М., 2003]. Так само як не можна купити владу грошима. Істинною владою, на думку Тоффлера, є знання – бо лише вони безмежні. Однак і знань замало. Існування ідеології є своєрідною грою свідомості: наші прагнення конкретизуються, стають бажаннями, далі ми віднаходимо причини та обґрунтування необхідності. У той же час ми маємо розуміти, що свідомість формуємо не ми, а навпаки – це свідомість маніпулює нами, а ми лише частково можемо скерувати її гру з нами. Один з основних чинників впливу на нашу свідомість – дійсність, в якій ми живемо. Саме вона

виступає чисельником, а дійсність, в якій прагнемо жити – знаменником. Коли до спільного знаменника зводяться кілька свідомих бажань – маємо усвідомлену ідеологію. При чому зведення до спільного знаменника відбувається нами вже свідомо. Маючи ідею, ми повинні чітко прорахувати алгоритм її втілення і віднайти засоби постійного поновлення її так, аби не зменшувати чисельник за умови збереження знаменника. Отже, ми вже говоримо про певний сценарій ідеології: гри, вистави, яку ми споглядаємо і, водночас, в якій беремо безпосередню участь. Але ми вже давно не "гвинтики", як при СРСР і не сидітимемо в залі театру, якщо вистава нам нецікава. Тим паче, коли йдеться про молодь. Тому ми мусимо терміново змінити культурний фон, створивши умови для тієї самої системної діяльності держави, спрямованої на захист політичних, економічних, соціальних, культурних інтересів молоді, гарантування її прав на вільний розвиток та самореалізацію, підтримку ініціатив молоді задля реалізації її творчого потенціалу, яка названа терміном "молодіжна політика" у декларації Верховної Ради України "Про засади державної молодіжної політики" від 15 грудня 1992 року.

Говорячи про ідеологічний базис знань для молоді ми маємо говорити перш за все про підвищення рівня культури, якщо не зведення його з руїни, яку, нажаль, маємо нині. Адже українська молодь зараз живе надзвичайно парадоксально: в умовах активної пропаганди спорту, щонайменше раз на місяць ми читаємо у новинах чергове повідомлення про скаргу на вчителя фізичної культури від школярки, яку він примусив бігти крос. Цікавим контрастом існують наразі поруч два напрямки молодіжної думки: шлях до чесності та фізичної сили заради захисту цінностей добра і шлях до краси з одного боку та фізична врода заради служіння мінливій моді з іншого. Частина молоді нині займається спортом з різних причин: для вирішення власних психологічних проблем чи за звичкою – однак в цілому ці люди прагнуть бути сильними і красивими з принципу "в здоровому тілі – здоровий дух". Інша частина нарощує м'язи та харчується протеїнами із зовсім інших переконань.

Відомий фотохудожник Курт Сталлерт (Kurt Stallaert) у серії своїх робіт "Bodybuilder's World" створив сюрреалістичний світ, у якому живуть одні лишень бодібілдери. Ці фото репрезентують нинішнє ставлення до краси тіла: майже наркотичне поклонство прагненню до ідеальних форм. Бодібілдери "хворіють" на ту саму хворобу, що й моделі – анорексія. Різниця суто формальна. Поглянувши на цю ідею глибше, можемо помітити трансгуманістичні нотки, ще глибше – і ми побачимо іронічну усмішку ніцшеанської над-людини. І це вже не говорячи про те, що у своїй переважній більшості молодь наразі практично байдужа до громадської діяльності. Єдиним і радикальний проявом такої активності ми можемо назвати хіба що протести у центрі столиці, куди йде молодь при будь-якій зручній нагоді. При цьому, слід зауважити, що достатніх знань про політику, економіку, цінності, комунікативні механізми, засоби впливу чи психологію аби тверезо оцінити ситуацію молоді люди не мають. Ми самі привчили молодь вирішувати проблеми галасом. Це ми навіяли ідеї легкої популярно-

сті і моди на цю популярність – у нас в країні нині всі співочі і чудово танцюють, всі фізично мічні та відважні, проте не бажають ставати до станка чи йти на мізерну зарплатню через відсутність досвіду роботи після отримання диплому про вищу освіту. Нині молодь культивує цінності споживання замість того, аби бути свідомими здобувачами, самостійними відповідальними керівниками свого життя. Ми в кращому випадку знаємо теорію. Але не можна стати хорошим фермером, ніколи не бравши до рук сапу. Гуманітарії вважають, що не мусять знати про сільське господарство, а студенти технічних спеціальностей впевнені, що їх зовсім не обходять хоча б загальні знання про соціум та політику. Проте не буде гарним міністром аграрної політики та продовольства той, хто ніколи не був на полі при роботі, і навряд буде мудрим керівником заводу машинобудування людина, не знайома з азами політичних знань.

Європейський Союз вже веде активну боротьбу з "лінівою" молоддю споживацького суспільства (програма Erasmus Mundus, стажування у світових інституціях тощо). Такі перспективи дають стимул молодому поколінню для опанування знань та навичок, безпосереднього знайомства з різними культурами та проблемами глобального характеру. Але найголовніше – реабілітація культурного та освітнього фону молоді сприяє усвідомленню та утвердженню серед молодих людей загальнолюдських цінностей: свободи, гідності людини, верховенство права тощо. А це вже – вимір "трансїдеологічний": це не фундамент і не наслідки якихось ідеологій – це єдина ідеологічна платформа, той самий "спільний знаменник". Це дозволить виховати справжню Особистість, яка ідентифікує себе у певній ідеології крізь призму трансїдеологічних цінностей та принципів, що забезпечує незаангажоване, виважене, раціональне ставлення до ідеології, виокремлення себе як активного учасника та ініціатора позитивних змін, розуміння необхідності відновлення та зміни існуючої ситуації в державі та світі та чітке усвідомлення своєї ролі у суспільстві та відповідальність за її вибір. І саме на це має бути спрямована нині молодіжна політика нашої держави. Ми маємо змінити культурний фон країни, звільнивши його від ідеологічного павутиння. Для того, аби стати дійсно вільним режисером свого життя, ми маємо звільнитись від рабства невігластва та ідеологічних маніпуляцій. Лише культурна зрілість дозволить свідомо виокремити себе з "масовки" і виявити здатність до впевненого керівництва не лише своїм життям, але й спроможності змінити суспільство на таке, до якого ми так прагнемо теоретично.

В. В. Чернышов, канд. філос. наук, ПолтНТУ, Полтава

РЕТРОСПЕКТИВА Й МАЙБУТНЄ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Поняття ідеології є доволі суперечливим. Воно може бути інтерпретоване як у теоретичному, онтологіко-епістемологічному ключі – як система ідей, приведена до певного ладу, системи (космос), з чітко встановленими зв'язками. Втім, частіше поняття ідеології виступає у соціаль-

но-політичному контексті практичної філософії – у цьому значенні говорять про "політичну ідеологію", "суспільну ідеологію", "масову ідеологію", "класову ідеологію", тощо.

У теоретичному, онтологіко-епістемологічному вимірі, ідеологія уходить у глибину століть. Її теоретична розробка сягає своїм корінням вчень ранніх грецьких філософів, спрямованих на виявлення онтологічних структур світобудови (проблема першопочатку, як космосу), пошуку та експлікації місця людини у Всесвіті. Далі, у класичний період, коли питання про місце людини у світі, здається з'ясованим – через усвідомлення людини частиною соціального тіла полісу, справа побудови ідеології переходить радше до практичної сфери – етики вільного громадянина, з метою її подальшої безпосередньої реалізації у політичній сфері. Головним завданням цього періоду стає створення ідеальної держави, скерованої до досягнення *суспільного добра* через *практику чеснот*, що мислиться через побудову відповідної системи цінностей та виховання. Саме у цій інтенції написані класичні твори цього періоду – "Держава" Платона та "Політика" Аристотеля. Результатом цих зусиль стало створення світової імперії Олександра Македонського, – космос ранніх грецьких філософів, звужений до світу грецького полісу, раптово розширився у світову імперію, – з якої починається період домінування Європи й поступове зростання європейської цивілізації, що досягає свого піку у Новий та Новітній часи.

Намагання перегляду парадигми, заданої у класичний період Платоном та Аристотелем, спостерігається вже тільки у Новий час. У бурі європейської Реформації народилося нове розуміння людини, суспільства, держави, їх орієнтацій. Європейська Реформація розколола європейську свідомість навпіл, утворивши два світи – католицький та протестантський. Невдовзі після цього, з цього ж трагічного розлому, у намаганні його подолати, знайти компроміс для комфортного існування одних й других, – з'явився секуляризм. Кожен з цих напрямів сформував власний ідеологічний дискурс. У намаганні реформувати стару релігійність, під гаслами повернення до чистоти Євангелія, насправді, протестантизм її відкинув, а разом із нею відкинув й ідеї прагнення до спільного добра й практики чеснот. Добро перестало бути суспільним, перетворившись на *особисте добро* (за аналогією особистого спасіння, на відміну від спасіння суспільного, католицького), а необхідність чеснотного життя взагалі відкинута (відповідно до тези реформаторів, що людина спасається не власними заслугами, а тільки через віру). Католицька єдність Церкви, як міста Божого, було замінено Суспільною угодою й державою як Левіафаном.

Секулярний дискурс, з самого початку позбавлений чітких метафізичних засад й орієнтацій, врешті решт, розрішився великими антиноміями. Новий час породив *антиномію соціального й політичного* (людини й держави), тоді як Новітній – *антиномію політичного й економічного* (базису й надбудови, виробництва й держави, держави й споживача). Антиномія соціального й політичного знайшла своє практичне вираження у революціях Нового часу, й закінчилася або переконливою перемогою

політичного у "повстанні мас" (Х. Ортега-і-Гассет) й тоталітарних режимах ХХ ст., або досягненням тривкого балансу на кшталт західних демократій, ідеалом яких стало громадянське суспільство. Антиномія політичного й економічного, ініційована у марксистському проекті, апогеєм якої став кін. ХХ – поч. ХХІ ст., майже здобула свого розв'язання з упевненою перемогою економічного й створенням т. зв. "ідеології споживацтва" та "споживацького суспільства", що врешті решт загрожує обернутися новим тоталітаризмом, набагато страшнішим за відомі нам версії ХХ ст.

Врешті решт, можна констатувати, що як протестантський, так і секулярний дискурси обернулися ідеологічними ерзацами, що призвело до тотальної симулякризації життя сучасної людини, підмін як у ціннісній сфері – фундаменті етики, так і безпосередньо у вітальній сфері. Забуття традиційних ціннісних орієнтацій – на суспільне добро та практику чеснот, відхід від них поступово привели європейську цивілізацію на поріг катастрофи, загроза якої є тим більш реальною, чим менш реальними є наші увялення про світ у якому ми живемо.

А. О. Шапошніков, студ., КНУТШ, Київ

ПЕРСПЕКТИВИ НАЦІОНАЛ-КОМУНІЗМУ В УКРАЇНІ

Двадцять років партієтворення в Україні дозволяють робити певні висновки. При здійсненні систематизації колосальної кількості українських політичних партій доцільним також є критерій прихильності політичних сил України до певного зовнішньополітичного і навіть цивілізаційного вибору. Враховуючи нескінченно кризовий стан української економіки, принципіві програмні розбіжності українських політичних сил лежать у гуманітарній площині, що зрештою виявляється у їхньому розподілі на групи прихильників певного вектору розвитку нашої держави. Їх традиційно нарахуовується три – прозахідний, проросійський та проукраїнський.

Що характерно, ці вектори були описані ще дев'яносто років тому В. Винниченком у "Відродженні нації". Аналізуючи події Визвольних змагань 1917–1920 рр., автор говорить про три "орієнтації" – на "німецький штик", "руську ласку" та "на себе". Попри інші історичні обставини та відмінності у трактуванні, принципово вектори зовнішньої політики України не змінилися. Щоправда, відмінність між першим і третім часто є досить умовною.

Попри всю ідеологічну невизначеність українського політикуму, можна з впевненістю говорити про тенденцію практично цілковитой монополізації лівого руху носіями проросійської зовнішньополітичної орієнтації. Про свідчать як програми, так і діяльність найпотужніших лівих сил України – КПУ та ПСПУ. Що характерно, більш помірковані ліві партії, як СПУ чи СелПУ є менш прихильними до основних ідей східної орієнтації (державного статусу російської мови чи ЄСР з країнами СНД). Варто також зазначити, що саме проросійська орієнтація, з огляду на минуле, – єдина, яка всерйоз ставить під сумнів доцільність чи навіть саму ідею незалежності України.

З огляду на це, варто згадати, що в Україні існує історична традиція цікавої та самобутньої течії націонал-комунізму, представники якої фактично були при владі в Україні продовж 20-х рр. XX ст. Та й діячі Центральної Ради та Директорії УНР – їх політичні опоненти у Громадянській війні – теж були переважно людьми лівих поглядів. Українські більшовики, щиро сповідуючи офіційну комуністичну ідеологію пролетарського інтернаціоналізму радянського зразка – Скрипник, Шумський, Волобуєв, ряд діячів творчої інтелігенції, доклали зусиль до побудови Радянської України. Націонал-комуністи стояли на тому, що революція 1917 р. була покликана і здійснила не лише соціальне, а й національне визволення неросійських народів імперії – "тюрми народів". Вони наголошували на добровільності входження України в СРСР, виступали за економічний суверенітет республіки, розгорнули кампанію українізації. Проголошене М. Хвильовим гасло "Геть від Москви!" чітко задекларувало проукраїнську орієнтацію тогочасного істеблішменту. Причому все це не заважало їм бути переконаними більшовиками, навіть сталіністами, і брати активну участь в усуненні тодішньої партійної опозиції – троцькістів – від влади.

Згодом, в 30-х рр., вищезгадану політику засудять як "буржуазно-націоналістичну", а політична кар'єра більшості націонал-комуністів різко і трагічно обірветься. Втім, політична традиція виявиться досить сильною, і в більш пізні часи немало українців, посівши високі посади в союзному чи республіканському керівництві, проводили м'яку щодо України політику.

Якими ж є причини цілковито "східної" спрямованості сучасних українських лівих? По-перше, більшість із них апелює до досвіду перебування України в СРСР, зосереджуючись на позитивних моментах і виступають за необхідність відновлення в тій чи іншій формі Союзу. Ці ідеї особливо чутливо сприймаються представниками старшого покоління. По-друге, їхньою електоральною базою традиційно є Південно-Східна Україна, що наближена до Росії, як за мовною, так і духовною ознакою. Ці регіони є високоурбанізованими та індустріалізованими, тому особливо сприйнятливі до лівих ідей. Також існує стійка тенденція підтримки лівими виключно однієї релігійної конфесії – УПЦ МП, попри всі свої програмні та ідеологічні догми.

Отже, наразі ніша проукраїнської політичної сили з підкреслено лівою орієнтацією вільна. Досить довго її успішно займала СПУ, до того як її політичне майбутнє було поховано разом з "антикризовою коаліцією" у ВР V скликання. У суспільстві існує стійкий запит на "соціалістичні" економічні заходи – прогресивне оподаткування, податки на розкіш, обмеження пільг і заробітних плат для держслужбовців, посилення відповідальності за хабарництво і корупцію, націоналізація ряду галузей промисловості, прийняття соціального трудового законодавства тощо. Така політична сила, зосереджуючись на питаннях економічного та соціального блоку, не зачіпаючи з російськомовним електоратом, підкреслення відсутності зв'язку з радянським минулим, змогла б здобути популярність серед широких мас населення всієї України. До того ж, ідея націонал-комунізму дозволила б залучити до такої партії відомих особистостей з будь-якої сфери суспільного життя.

Проте можна зробити гіпотетичне припущення, що створення Української комуністичної партії неминуче призведе до перетворення цієї організації на силу націоналістичного спрямування, як це відбувалося в СРСР, тоталітарній Італії, Німеччині тощо, де партії, що приходили до влади з лівими гаслами, потім проводили патріотично-державницьку, часом навіть шовіністичну політику. В умовах України це актуально не лише через певну схожість радикальних ідеологій, а й через те, що експлуатація та політизація саме гуманітарних проблем стає чудовим засобом накопичення політичного капіталу. Робота ж по лінії соціальної політики вимагає значно більшого часу та зусиль, враховуючи конкуренцію з багаторічною гегемонією КПУ та ПСПУ на цьому фронті, а також вплив інших потужних партій, традиційно популярних серед народу.

Оскільки в Україні існує достатня кількість політичних сил як лівого, так і правого спрямування, а радикальні ідеології не користуються підтримкою більшості населення України, поява найближчим часом партії націонал-комуністичного типу не передбачається. Хоча, безперечно, поява такої організації змогла б укріпити позиції лівого руху в Україні і створити ще одну альтернативу для виборців.

3. В. Швед, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ЗАКРИТИХ СИСТЕМ РЕЛІГІЇ

Для уточнення використаної у назві термінологія зазначимо, що під релігійною системою ми маємо на увазі традиційне її розуміння, як комплексу віроповчальних настанов, догматичних положень, уявлень та ідей, які можуть розкриватися у символіці релігійної практики, а у соціальній площині, до релігійної системи також включаються релігійні організації. Закритість таких систем зумовлена нормативністю та догматичністю першої складової, яка виявляється у здатності сформулювати специфічно конфесійне уявлення про істину, яка є певною конструкцією, відносно якої власне і можлива робота у закритих системах, які не піддаються фальсифікації. Створення подібних істин стає критерієм догматичної відповідності нових положень тим уявленням, які покладені в основу віроповчальних настанов, та які фундують межі (кордони) еволюції релігійних поглядів. Тобто, визнання фундаментальності цих істин виступає ключем для розуміння цілісності та універсальності релігійної системи в цілому, яка, будучи закритою, не визнає можливість впливу інших систем. Таким чином ставиться питання про унікальність релігійного явища вписаного в соціальну структуру. Іншими словами, для релігійної системи, достатньо розвинутої у своїх структурних та функціональних складових, питання історичних коренів та спадковості або спорідненості з іншими системами постає як незначуще та другорядне. З іншого боку, релігієзнавча наука, осмислюючи власний предмет, виходить за межі конкретних конфесійних проявів релігії та актуалізує проблему мо-

жливість створення та використання спільної методології для вивчення релігії (в цілому), усвідомлюючи при цьому той факт, що релігії взагалі, як якогось конкретного позаісторичного явища, тобто безвідносно до історичних форм та конфесійних особливостей, не існує. Спираючись на філософські рефлексії духовності, релігієзнавство відкрило перспективу до залучення інших типів гуманітарного знання, створило мультидисциплінарну систему наук, які покликані вивчати та тлумачити ідеї, явища, процеси та форми пов'язані з релігією. Григорій Померанець у своїх лекціях в 1990 році зазначав, що релігія, будучи цілісністю, все ж диференціюється у історичному світі, і це дозволяє побачити різноманітні форми співвіднесеності етичних, моральних норм та уявлень з низкою догматичних положень, які розкриваються через релігійну практику, часто вужчу за повсякденне життя. Тобто, релігія може відокремлюватися від повсякденності, акцентуючи увагу на обрядовості, що вимагає специфічного, унікального за характером, психологічного настрою [Померанець Г. Собираніе себя. – М., 1993]. Натомість існують конфесійні вияви релігії, в яких сфера повсякденного підпорядковується нормам моралі, фундованими положеннями релігійних істин, і тоді така мораль веде до життя в благочесті та істині недиференційованих на фрагменти та протиставлення культура – релігія – політика, особистість – громада – соціальний інститут.

Наступний аспект вказує на те, що не можна погодитись з тим, що релігія не має нічого спільного з ідеологією. Саме тоді, коли релігією втрачається її власне відчуття зв'язку з мораллю, коли деякі її форми орієнтуються на проблеми впливу на політичну сферу чи економічні питання, вона постає виявом шляху не "в глибину людської душі" а спрямовується на зовнішні щодо себе явища. Вона відходить від питань пов'язаних з позачасовим та універсальним і починає орієнтуватися на сферу плінного та мінливого, сферу, в якій найдоцільніше може виявляти себе ідеологія. Так з'являються релігійні фундаменталістські тенденції в політиці, культивуються ідеї міленаризму тощо. Риси подібності між ідеологією та релігією ми можемо віднайти, якщо звернемо увагу на взаємозв'язок між цими феноменами у питанні ставлення до світу. Якщо ідеологія, у своїй практичній (інструментальній) площині, здійснюється через випрацювання моделі "відношення", зокрема, до релігії. При цьому, вона посідає місце важеля у відновленні та збереженні соціальних зв'язків, які гарантують легітимізацію певних явищ. У той же час релігія, орієнтована на сприйняття надприродного, формулює відповідне ставлення до соціальної дійсності, що стає підставою для повстання політичних партій, до програмних положень яких входить орієнтування на релігійні цінності [Одиноченко В. А. Религия и идеология: проблемы взаимодействия // Религия и общество – 4 : сб. науч. Тр. / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев, 2009. – С. 113–115]. З іншого боку, якщо суспільство пропонує особистості певну модель поведінки, це не завжди веде до її духовного збагачення чи вдосконалення. Релігіям, натомість, принаймні, у своїх ідеальних формах, покликатися саме на цей останній смисл людської буттєвості.

ІДЕОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПРАВА

Сучасний світ актуалізує політичні зміни, він динамічний та має ряд нових тенденцій, детермінації яких складно спрогнозувати. Неоліберальний поворот, відмирання соціальної держави, а відповідно, реструктуризація соціального поля, слугують загальним фоном і причинами до економічної кризи та кризи легітимності. Останні зумовлюють різноманітні соціальні рухи (*indignados* (обурені), *оссиру* (захоплюй, захопи) та ін.), які складно вписати в уже наявні класифікації, оцінити, передбачити їх вплив на соціальні й політичні процеси.

Вищеозначені зміни, як і будь-які зміни в суспільстві, впливають і на правову реальність, яка скоріше належить до надбудови, а отже, має певну соціальну інерцію, тяглість, закостенілість. Іншими словами, правова реальність швидше породжена суспільством "короткого двадцятого століття", а тому може не відповідати новим соціальним реаліям.

Разом із тим, названі зміни роблять актуальними не тільки питання адаптації права до нової реальності, але й так звану "філософсько-правову" проблематику. Інакше кажучи, сучасна криза соціально-правових відносин зумовлює проблеми, що стосуються самих основ соціально-правового порядку.

У цьому контексті важливо звернутися до аналізу права як ідеології – тобто права як відображення певного класової, або ж, точніше, соціально-групової свідомості. Остання, на думку багатьох дослідників (К. Маркс, К. Мангайм, П. Рікер та ін.), характеризується аісторичністю та претензією на абсолютне пояснення дійсності, претензією на остаточну істину.

Так чи інакше, право має в своїх основах те непроговорене, яке відповідає всім ознакам ідеології. Зокрема, якщо йти за марксистською традицією ("хибної свідомості"), то легко встановити паралелі між домінантним становищем вищого класу та загальними суспільними уявленнями про "вину" й, відповідно, "покарання". Ми можемо стверджувати, що саме необхідність пояснення привілейованого становища певної групи (та пригнобленого становища інших) зумовлює й концепцію індивідуальної відповідальності за певні вчинки, або ж положення (стати). За принципом "сам винен" виправдовується не лише соціально-економічне становище індивіда, а і його правовий статус, зокрема необхідність кримінального покарання. Таким чином, можна вивести існування певних правових ідей із "соціальної ситуації суб'єкта, шляхом їх інтерпретації як функцій... соціальної ситуації" [Мангайм К. Ідеологія та утопія. – К., 2008. – С. 77].

Проблематика ідеологічних основ права, отже, набуває особливої актуальності для сучасного наукового знання та потребує ґрунтовного вивчення в політології.

ІДЕОЛОГІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ

Терміном "Постмодерн" позначається особливий стан культури і суспільства, що встановився наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття, прийшовши на зміну епосі Модерну. "Постмодерн" дослівно означає "Після Модерну". Постмодерн виникає у другій половині ХХ століття, хоча основи постмодерного світобачення були закладені ще Ф. Ніцше та М. Вебером. Варто звернути увагу на необхідність розрізняти Постмодерн як якісно новий стан цивілізації, та постмодернізм як течію в мистецтві. Цивілізаційні трансформації, якими супроводжується перехід до Постмодерну, проявляються у докорінних змінах усіх сфер людського і суспільного життя. На сучасному етапі Постмодерн продовжує перебувати на стадії формування та розвитку, ще не досягши своєї завершеності.

Виразною рисою епохальних змін сучасного суспільства стала криза ідеології. Розквіт ідеологій, що припав на ХІХ – першу половину ХХ століть, був пов'язаний з процесами модернізації [Голованов Б. Д. Ідеологія між модерном та постмодерном: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_50/Gileya50/F6_doc.pdf]. Натомість тенденції 1960–1970-х років, що тривають нині, викликали дискусії про "кінець ідеології". Власне, однією з вирішальних причин завершення Модерну став крах віри у всемогутність людського розуму. Цим зумовлена постмодерна критика абсолютних імперативів доби Модерну. Постмодерн – час руйнації метанаративів, панування котрих сприймається як таке, що уніфікує та уодноманітнює світ. Постмодерному світові притаманний поліцентризм, присутній у різних сферах – від світогляду до міжнародної політики. Становлення постмодерного способу світосприйняття супроводжується розпадом цілісного погляду на світ. До реалій сьогодення належить послаблення мобілізаційного потенціалу ідеологій. До найважливіших ознак постмодерного способу мислення належать визнання рівноправності різних форм світогляду та плюралізм. Натомість постмодерний світогляд відкидає те, що загрожує свободі і розмаїттю. Противагою постмодерному плюралізму і толерантності у сучасному світі стає фундаменталізм – релігійний, класовий, політичний тощо. В умовах сьогодення ідеології радикального фундаменталізму стають на шлях опору інноваціям, фактично являючи собою форму апології загибелі замість прийняття нового стану справ. У добу становлення Постмодерну розмиваються межі між ідеологіями, відбуваються процеси ідеологічної синкретизації. Постмодерн відмовляється від принципу об'єктивності, заявляє про суб'єктивність оточуючої дійсності, сформованої з міфів та симулякрів, відкидає існування абсолютної істини, підкреслюючи істинність для особистості власних поглядів та наголошуючи на праві кожного мати власну думку. Звідси виводиться ідея толерантності та терпимості до інакомислення. Саме поняття ідеології у Постмодерні заміню-

ється поняттям дискурсу. Проте Постмодерн на сучасному етапі не призвів до повної відмови від ідеологій, хоча й трансформував та певною мірою зменшив їх суспільне значення.

З нівелюванням метанаративів та ідеологій також пов'язаний феномен кризи ідентичності. Додатково ускладнює самоідентифікацію особистості змішування цінностей, ідей, складових різних культур. Проте мова йде не про зникнення феномену ідентичності загалом, а швидше про розклад явища фіксованої ідентичності. Вплив кризи ідентичності на людину, з одного боку, часто призводить до краху усталених переконань, а з іншого – зумовлює пошук людиною нових ідентичностей. Замість ідентичностей, сформованих політичними ідеологіями, набуває більшої актуальності самоідентифікація за культурною, етнічною, гендерною тощо ознаками. Набір ідентичностей людини Постмодерну здається змінюватися з плином часу [Полова О. В. Специфіка постмодерної ідентичності та головні чинники її формування: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2011_55/Gileya55/F10_doc.pdf]. Така нестійкість ідентичностей стала у світі Постмодерну явищем закономірним і природним. Важливою стає готовність до змін, до сприйняття нового, до змін життєвих цілей і напрямків діяльності. Вірність власному світоглядові у нових умовах виявляється цілком поєднуваною із здатністю до сприйняття поглядів Іншого. Сучасні трансформації суспільства на шляху до Постмодерну супроводжуються переходом від притаманних Модерну матеріалістичних та панекономічних до постматеріальних цінностей. Постмодерну притаманна критика раціоналізму і раціоналістичного способу світосприйняття. Натомість зростає значення чуттєвості, емоційного сприйняття людиною оточуючого світу. На зміну раціоналізму у постмодерному суспільстві також приходить відродження міфологічного світогляду, прикладом чого може слугувати сучасна актуальність езотерики та поширення віри у "паранормальні явища".

На формування особливостей людини постмодерної епохи впливають, передусім, такі чинники, як прискорення темпу життя та постійний інформаційний потік. Впевненість у кращому майбутньому, притаманна людині Модерну, замінюється у людини Постмодерну відчуттям невідзначеності. Зростає усвідомлення значення унікальності особистості, проте неповторність особистості нині поставлена перед викликами несприятливого впливу суспільства споживання та інформаційних потоків. Визначальною тенденцією людського життя стає індивідуалізм. Проте постмодерний крайній індивідуалізм може мати і негативні сторони. Зокрема, наслідком постмодерного гіперіндивідуалізму є зосередження виключно на власному приватному житті, що веде до звуження обріїв життя людини [Радченко О. Б. Постмодернізм: спроба філософсько-етичного осмислення сучасності // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2003. – № 12. – С. 47–51]. Іншим викликом, що несе тенденція до необмеженої індивідуалізації, є небезпека руйнування соціальної структури. Звідси ж походить тенденція до відчуження людини у сучасному суспільстві. В епоху постмодерну знижується важливість для людини

економічних та політичних чинників, натомість зростає значення освіти, інтелектуального та особистісного розвитку. Характерною ознакою постмодерного світу стала свобода людини у виборі цінностей, світогляду та ідентичності. Оцінюючи вплив сучасних трансформацій цивілізації на людину, теоретики Постмодерну висувують тезу про "фрагментовану людину". Водночас ряд дослідників наголошує на негативних наслідках нового стану суспільства, що ведуть до дегуманізації людини.

Настання епохи Постмодерну зумовило всебічну трансформацію суспільного буття, характерними ознаками якої є зменшення ролі ідеології, організація суспільства на принципах плюралізму, нове усвідомлення значимості людини. Для існування та ефективного розвитку глобального суспільства Постмодерну, що нині формується, життєво необхідним є дотримання принципу "Єдності у розмаїтті".

Л. М. Яковець, канд. філос. наук, доц., УДУФМТ, Київ

ІДЕОЛОГІЯ В ТРАНЗИТНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Загально відомою є теза про те, що Україна належить до суспільств перехідного типу. Це означає, що розвиток у ній відбувається одночасно з пошуком та формуванням загальної ідеології (парадигми, моделі) суспільно-економічного, політичного та соціокультурного розвитку, узгодженням відповідного зразка, ідеалу, на який можна було б зорієнтуватися і який би сприйняла переважна більшість населення. Актуальним є також відпрацювання механізмів забезпечення соціального ідеалу, переосмислення спадщини, можливостей, обумовлених історичними реаліями, з яких воно вийшло, майбутніх переваг і можливих загроз, які завжди з'являються перед суспільством, яке спрямоване в майбутнє.

Пропозицій – теоретичних і популістських – щодо цього існує досить багато. Майже кожен політик, народний депутат чи претендент на "президентське крісло" обґрунтовує "свій варіант" розвитку держави, народу і культури.

За великим рахунком, всі сходяться на ринкових і демократичних перетвореннях, які мають бути (мали б бути) здійснені в Україні. Багато що із цього дійсно вдалось реалізувати, впровадити в соціальну практику. Теза про те, що українське суспільство стало іншим, не підлягає будь-якому сумніву. Однак, чи стало воно кращим, більш забезпеченим і комфортним, чи відбулось зростання якості життя пересічного громадянина? Однозначну відповідь дати важко. У цьому вимірі треба розмірковувати, порівнювати факти і аргументи, знаходити виважені й компромісні оцінки.

На рубежі XX–XXI ст. українська держава й українське суспільство переживають стадію внутрішньої боротьби застарілого з новим. Ускладнює ситуацію те, що Україна, тривалий час перебуваючи різними своїми землями у складі сусідніх імперських держав, а останні десятиліття будучи регіоном тоталітарної радянської імперії, опинилася перед необхідністю творення сутнісних ознак держави, формування нової моделі суспільного

розвитку, основні характеристики якої – економічний і політичний плюралізм, громадянське суспільство, права і свободи особистості.

Найпомітніші зрушення сталися на терені державотворення. За кілька років незалежності Україна створила основні атрибути держави, конституювалася як "суверенна і незалежна, демократична, соціальна, правова держава". Значно зріс рівень політичної свободи громадян. Почалося становлення реальної багатопартійності, розвивається вільне підприємництво. Але через різні об'єктивні та суб'єктивні причини руйнівні процеси в окремих сферах суспільного життя (насамперед в економіці) переважали над конструктивними.

Загалом соціально-політичне становище в Україні характеризують як відносно спокійне, зі збереженням значного рівня соціальної та політичної напруженості. Серед політичних причин такого становища – нерозвинутість політичних та організаційних структур, низький рівень політичної культури суб'єктів політики; довготривале нежиттєздатне поєднання елементів парламентської республіки, президентського правління і радянської влади; невизначеність принципів відносин між законодавчою, виконавчою та судовою гілками влади; низький рівень концептуального обґрунтування ідеї державності України та вкорінення її у свідомості населення.

Основним здобутком незалежного розвитку є відмова від тоталітарного типу та обвальної ідеологізації суспільного життя, перехід до демократичної суспільної організації, що поступово але неухильно утверджується як в суспільній свідомості громадян, так і в реальній політичній практиці.

Головним недоліком минулого десятиріччя і сьогоденної України є втрата тих безсумнівних надбань, які делегувала світові так звана "соціалістична цивілізація", а також невизначеність щодо єдиної, цілісної, розгалуженої, а головне – реалістичної ідеології (програми) розвитку України на перехідний період і в перспективі.

Чисельні варіанти потопають у дискусіях, прямих і дотичних обвинуваченнях, гучних скандалах. Опозиційні сили звинувачують Президента, Президент киває на Парламент, Парламент "перекидає" критику на Уряд, ЗМІ, Судову гілку влади і т. д. і т. п. Характерно, що в ці обвинувачення втягуються близькі і далекі сусіди і стратегічні партнери України, які не лише пропонують свою інтерпретацію подій й виписують швидко сконструйовані рецепти, але й владно диктують їх виконання як єдино правильних і незмінних.

Провідною установкою для України є модель "організованого суспільства", базованого на пріоритетах сталого людського розвитку, взаємозв'язок, узгодженість і взаємовідповідність яких якраз і обумовить ту якість життя, про яку мріяли люди, волевиявляючи свою думку щодо незалежності в 1991 році [Андрущенко В. Інститут вищої освіти АПН України. – К., 2006. – С. 3]. Іншої, більш ефективної моделі, за якою міг би здійснитись перехід від тоталітарного суспільства до демократичного, від адміністративно-командної економіки до ринкової, від моно ідеології до плюралізму і толерантності історія ще не відшукала. Можливо її просто не існує. Більш-менш зважено, продумано й організовано перет-

ворення здійснюються в постсоціалістичних країнах Центрально-Східної Європи та країнах Балтики. Те ж, що діється на теренах колишнього СРСР раціональному виміру (а тим більше – виправданню) не піддається. Це дикий, розгнущаний ірраціоналізм, можливо, ще більш загрозливий, ніж більшовизація Росії ХХ століття.

Організоване суспільство – це суспільство реабілітації гуманістичних цінностей, повернення до першооснов людського буття і культурного поступу, це суспільство розумної взаємодії людей на основі їхньої творчої співпраці і внутрішньої, детермінованої обов'язком і совістю поваги до Закону, Порядку і Справедливості. Це – реабілітація соціальності як ноосфери, людського буття в розумі або – що те ж саме – розумне буття людини у суспільстві. Потреби модернізації українського суспільства в контексті сучасних цивілізаційних змін потребують посилення уваги до інтересів і потреб конкретної особистості, задля якої і повинні здійснюватися реформи.

ЗМІСТ

Секція "СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ"

Алієва Е. Б. Впровадження інформаційних технологій у вищу освіту: переваги та небезпеки ...	3
Алієва О. Г. Інтернет на початку ХХІ сторіччя як засіб масової комунікації та джерело віртуальної реальності	4
Архипова Е. А. Социальные сети: особенности современного понимания	5
Балінченко С. П. Вплив сучасного інформаційного середовища на механізми адаптації: конструктивне та деструктивне ігнорування	8
Белокрылова В. А. Конструктивизм как философская доктрина и педагогическая стратегия	10
Берегова Г. Д. Гуманітаризація вищої освіти як адекватний засіб її гуманізації	12
Бережной С. В. Розуміння свободи в оптиці християнства і соціальної держави: спроба взаємодоповнення	14
Богатый Ю. В. Новые проявления маргинальности в эпоху глобализации	16
Бойко К. І. Взаємозв'язок екологічних трансформацій та історичних типів суспільств	19
Бойченко М. І. Проблемний підхід у соціальному пізнанні (філософське осмислення)	20
Бочуля О. В. Повсякденність як дзеркало індивідуальної людської сутності	22
Брижнік В. М. Порівняльний розгляд вживання у творах Е. Гусерля, А. Шюца та Ю. Габермаса поняття "життєсвіт"	25
Брило Ю. М. Континуальність та дискретність історичного процесу у філософії А. Дж. Тойнбі ...	27
Брюховецький М. М. До питання про інформацію як предмет праці в інформаційному суспільстві: соціально-філософський аспект	29

Бугайченко А. І.	
Проблема сутнісного визначення пізнього капіталізму	31
Булега І. В.	
Відмова від комунікації як необхідна умова самопізнання сучасної людини	33
Булкіна Ю. В., Гончарова А. Б.	
Концепция мирового ренессанса Н. И. Конрада	34
Бурсевич В. В.	
Теория идеологии Л. Альтюссера и французская школа анализа дискурса	36
Винник У. Р.	
Співвідношення людини та техніки в працях М. Бердяєва	38
Власенко Ф. П.	
Особливості соціалізації індивіда в суспільстві споживання	41
Ворников В. И.	
Конвенциональная сущность социальных конфликтов	42
Горбова І. О.	
Апатія української інтелігенції в період трансформації суспільства: соціально-філософський аспект	45
Горбунова А. М.	
Ответственность как социально-философская категория в трудах Аристотеля	47
Горенко О. Н.	
Философия в поисках сущности жизненного успеха личности: методологические проблемы аргументации	48
Грикун Ю. О.	
Японська ідентичність крізь призму конс'юмеризму	49
Дедушев В. В.	
Благо за завесой неведенья	51
Денисенко А. В.	
Теология освобождения: от запрета работ Леонарда Боффа в Бразилии к новому этапу академического интереса на постсоветском пространстве	53
Денисенко Н. В.	
Рефлексивна сучасність: теоретико-соціологічний вимір її діалектики	58
Доній Н. Є.	
Концепт "вітальність" в сучасному соціально-філософському дискурсі	61
Дранник В. А.	
Концепт управління у філософському осягненні	63
Д'якова Г. С.	
Проблема суб'єктивного сприйняття дійсності у філософському контексті	65
Дьяковська Г. О.	
Метафора як спосіб вираження наративності філософсько-історичного мислення ...	66

Замирская Ю. Е. Значение истории в формировании общественного и личного сознания	68
Запускалов А. М. Роль историка и задачи истории в трудах английских философов неоконсервативного направления	69
Захаріна М. І. Світоглядно-філософські конотації становлення духовності "цілісної особистості"	71
Захарченко М. С. Деліберативна модель демократії Юргена Габермаса як альтернатива ліберальному та республіканському погляду на сутність політичного процесу.....	73
Zelenina O. Implicit and explicit means of lifestyle impact in a discourse of perfume advertising ..	76
Зелінський М. Ю. Гуманістичні цінності як орієнтири виховання молоді в сучасному суспільстві	78
Зуєв А. В. Самоідентифікаційний потенціал освіти в умовах знаково-інформаційної цивілізації	79
Іваненко А. М. Соціокультурні трансформації та проблема демократичних цінностей	81
Іванов О. О. Здоров'я як духовна проблема соціального буття людини	83
Іутін І. Філософський аналіз процесу трансформації сучасного екологічного світогляду...	85
Іщенко О. М. Філософський аналіз "соціального ризику" у контексті проблем соціального порядку.....	87
Кавиришина Я. В. Концепція діалогу Михайла Бахтіна в умовах глобалізації: спроба поглянути по-новому	90
Кармадонова Т. М. Процес соціалізації студентської молоді у соціальній мережі	92
Карпій М. Ш. Західна матриця цінностей як основа універсальної цивілізації: реальність чи перебільшення	94
Карпунова Г. О. Почуття гумору як ознака творчої особистості	97
Каюк Т. В. Практика проти академічної освіти: американський варіант	98
Кірюхін Д. І. Справедливість як передумова соціальної інтеграції	101
Кітов М. Г. Розбудови української державності: культурно-ментальні передумови	102

Клевец І. Ю. Філософські аспекти регулювання сучасного соціального конфлікту.....	104
Ковтун Н. М. Свобода волі і необхідність як умова соціальної активності особистості	107
Ковтун Ю. В. Становлення українського традиціоналізму XIX – початку XX століття	108
Кожем'якіна О. М. Культура довіри як засіб духовного оздоровлення соціуму.....	110
Кокасян Д. А., Тихонова Е. В. Особенности демографического кризиса в России и пути его преодоления	112
Коноваленко Н. В. Філософія управління як самостійна галузь наукового знання	115
Корабльова В. М. Ідеологія у структурах соціальної реальності.....	117
Коханенко Д. В. Феномен анонімної сповіді <i>on-line</i> як пошуки безпечного самоствердження завдяки інтерактивним спільнотам	119
Кочилкова Н. С. Безпека територіальних кордонів держави у порубіжному вимірі.....	121
Краснокутський О. В. Гене́за проблеми формування ідеології державотворення за часів Середньовіччя та Відродження	123
Кузнецова И. Б. Соотношение интересов государства и семьи в свете дискуссии об общности жен: Платон и Аристотель	126
Кушерець Т. В. Гомогенізація нового класового суб'єкта в концепції репролетаризації К.-Х. Рота.....	127
Левченко Є. В., Мач Т. В. Ментальність як ідеологічна основа формування національної ідентичності	129
Лелека О. В. Влада прощення у межах "дії як мети в собі"	131
Литвин Т. С. Ліберальний та постмодерністський метадискурси мультикультуралізму.....	132
Литвинчук О. В. Становлення ідентичності маргінального індивіда в трансформаційному суспільстві.....	134
Лігус М. В. Ідейні витоки цифрового перформансу як нового модусу соціокультурного буття	136
Ломачинська Л. В. Комунікативний контекст соціального статусу особистості в системі владних відносин.....	138
Малинка Ю. Г. Толерантність як моральний принцип громадянського суспільства	140

Мальченко А. Е. О культурно-историческом кризисе современности	142
Мамчак С. П. Психоаналіз як методологічна база критики ідеології у філософії Ю. Габермаса	144
Мантуров О. С. Проблема структурирования социальности: постклассический взгляд	146
Мартюшева А. О. Технології ідентифікаційної трансформації як відповідь сучасній кризі ідентичності	149
Мацевич И. Я. Сопоставление значений понятий "in-novatio", "autopoiesis" и "poiesis"	150
Микольченко В. С. Формування героїчних якостей молоді на основі духовно-моральних цінностей	152
Мішалова О. В. Неокантіанські витоки сучасної наративної філософії історії	154
Мудрак В. І. Сучасні тенденції функціонування вищої освіти України в глобальному світовому просторі	156
Найдьонов О. Г. Особистість в умовах інформаційного суспільства	158
Невмержицька М. В. Конкурентоспроможність і конкурентоздатність: особливості взаємозв'язку	160
Nikolayeva O. Using associations maps in philosophical symbolic text reconstruction: the image of a city	161
Осадча Л. В. Капіталізм: соціо-культурний аспект	163
Осина Э. Ю. Теория факторов Р. Арона	165
Павлов В. Л. Феномены национальной идентификации и идентичности	167
Панафідін І. О. Ідея природного права як фундамент теорії вічного миру	169
Панафідіна О. П. Наукова легітимність "переписування" історії: аргументи pro	171
Пекур О. О. До питання віртуалізації публічної сфери	173
Полисаєв О. П. Трансісторична ознака соціального міфу	174

Попович М. Д. Соціально-філософське визначення основних парадигм теорії та історії культури ..	176
Почтарь О. О. Коммуникативность диалога в социальных куматоидах.....	178
Пустовіт Н. В. Застосування системного підходу під час дослідження феномену інформаційного суспільства у соціально-філософському контексті	180
Рибачок Х. А. Значення людської діяльності у Л. фон Мізеса: універсальність структури та суб'єктивність тлумачення	182
Рижова І. М. Евтаназія як проблема техногенного суспільства	184
Рождественская Е. А. Диалектика "раба и господина" как образовательная практика современности, или почему цели образования не могут быть установлены.....	186
Рябінчук М. В. Визначення структурного та змістового аспектів феномену соціального капіталу	188
Санакуєв М. Г. Проблема комунікаційного розуміння.....	190
Сарабун О. Б. Концепт відповідальності як явище громадянського соціуму	192
Северин-Мрачковська Л. В. Модель соціально зорієнтованого підприємництва: сутність, специфіка, перспективи розвитку	193
Семилюцких Д. И. Проблема нормативного измерения социально-экономических моделей	196
Семиотская В. П. Проблема аргументации и обоснования категории времени в философии	197
Сергієнко Н. О. Філософські проблеми наукової аргументації суспільно-історичних законів	198
Серкина М. С. Философское осмысление проблемы безнадзорности и беспризорности детей в современной России: пути преодоления.....	200
Сивицкий А. В. Сетевая метафора в цивилизационном подходе.....	202
Сидорова К. Л. Культурна онтологія регіонального міфу: просторова локалізація	204
Сила В. Г. Соціально-філософська проблематика досліджень місцевої спільноти	206

Симбір'юв Д. В. Філософські засади інтерпретації історичного знання	208
Сисак М. М. Філософський розгляд людини в межах світського гуманізму	210
Смирнова Е. В. Деидеологізація: миф или реальность?	213
Степанчук С. О. Соціально-філософські аспекти інтелектуальної власності в умовах інформаційного суспільства	214
Стрижов А. Ю. Кризисные моменты в развитии государства как отдельный тип существования общества	216
Сухонос І. М. Реалізація принципу толерантності як передумова уникнення політичних конфліктів	218
Творина Е. Л., Дубинина В. А. Философская концептуализация феномена образования Запада и Востока	220
Тимченко В. М. Загальна характеристика і попередній порівняльний аналіз феноменів обміну і дарування в контексті соціальних відносин: висновки	222
Тимченко О. П. Екзистенційна антропологія як метод пізнання	224
Ткаченко А. В. Что видно в разрывах времени? К портрету исторической реальности в современном сознании	226
Ткаченко В. В. Интернет как древнегреческая агора и её современные софисты	228
Фокшей Д. Л., Лучак А.-М. М. Використання філософських методик у виявленні негативних факторів у інтернет-просторі	230
Фофанова А. Р. Социально-философские воззрения Р. Оуэна	232
Хилько М. І. Об'єктивність та суперечність економічних й екологічних інтересів суспільства ...	235
Цвібель А. О. Молодіжний театр: що заважає вийти з "масовки" і хто насправді режисер?	236
Чечельницький А. В. Художественное мышление и его философский анализ в условиях постмодерна	239
Шандала Д. Е. Диалектика субъективного в философии истории	241

Шапи́ро А. С.	
Понятия "пограничной ситуации" и "события-на-пределе" в философско-историческом знании	242
Шевченко О. К.	
Кримська (Ялтинська) конференція 1945 р. в українському гуманітарному знанні	244
Шемякина Е. В.	
Жест как способ хранения и трансляции социальных смыслов	246
Шеремет О. І.	
Мовчання як соціальна поведінка	248
Шумка М. Л.	
Соціальний капітал як основа громадянського суспільства у концепції Р. Патнема	249
Щеглова Д. В.	
Национальный брендинг	251
Щербина Н. С.	
Явище мейнстріму як результат глобалізації	252
Юрченко Е. А.	
Філософсько-історичні погляди Ханса-Хермана Хоппе	255
Юшкевич Ю. С.	
Аксіологічний вимір духовної безпеки сучасного українського суспільства	256
Якубіна В. Л.	
Спільносвіт біополітичного проекту <i>multitude</i> : дезорганізований порядок чи хаотична організованість?	258

Підсекція "ІДЕОЛОГІЯ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ"

Азарова Ю. О.	
Наступил ли конец истории, идеологии, политики? Деррида <i>versus</i> Фукуяма	261
Бабина Т. Г.	
Прояви ментальних структур у культурі: індивідуальне та надіндивідуальне	264
Бегаль О. М.	
Ідеологічний вимір соціальної роботи	266
Білецька Б. Г.	
Релігійний символ як складова семіосфери: трансформаційні особливості	268
Богдановський І. В.	
Ідеологічні проекти нетрадиційних релігійних громад як прояв світоглядної кризи	269

Вотякова М. А. Научные студенческие конференции для иностранных студентов как способ формирования навыков коммуникации на неродном языке.....	272
Гапон Н. П. Сім'я під впливом міграційних процесів: перспективи трансформації суспільної ідеології	274
Гнатюк В. М. Ідеологія репатріації українських емігрантів та трудових мігрантів (до постановки проблеми)	276
Гордієнко М. Г. Міфологічні джерела політичної ідеології	278
Гуссва Н. Ю. Ідеологічні основи розвитку інформаційного суспільства	281
Далекорей М. І. Роль християнських цінностей в економічній модернізації та глобальній інтеграції України.....	283
Димерець Р. Й. ідеологічні концепції К. Мангейма і М. Бахтіна	285
Діденко Л. В. Ідеології XXII ст.: соціальні мережі	288
Жорнова О. І. Самовизначення особистості у сфері освіти: процесуальний аспект сповідування ідеології подолання бідності.....	290
Зборовська К. Б. "Політична імпотенція" в сучасній Україні як наслідок нівелювання релігійної ідеології.....	292
Зелінський М. Ю., Драпогуз В. П. Виклики майбутнього і ідеологія	294
Іщенко О. М. До питання про роль ідеології в умовах суспільства комфорту	296
Карпенко А. А. Структурная детерминация отношения идеология / философия	298
Коваленко Ю. М. Нова парадигма розвитку фінансового сектора економіки: неекономічні чинники	299
Колісник О. В. Р. Рорті про соціальні аспекти самоідентифікації сучасної людини	301
Кондрашова-Діденко В. І. Ідеологія інтелектуально зорієнтованої економіки	303
Корабльова В. М. Ідеологія як символічний порядок соціального.....	305

Кривега Л. Д. Основные установки идеологии современного Египта.....	307
Лаврова-Рейнфельд І. А. Ідеологія та свідоме життя: концепти і реалії	310
Латыгина Н. А. Правовые нормы ислама	312
Лопух К. В. Ідея економічної свободи в неоконсервативній ідеології.....	314
Мартинов Р., Алієва О. Технократична свідомість як ідеології	316
Маслаков А. С. Славой Жижек: анализ идеологии как ключ к классической философии	318
Маслов А. А. Постнекласичні концепції в теорії інформаційної економіки	320
Матягіна О. О. Ідеологія як сукупність політичних ідей: їх вплив на особистість та політику	323
Мелков Ю. А. Идеология и идеалы: проблемы противостояния	325
Микольченко В. С. Ідеологічний вплив українських письменників на формування образу національного героя	327
Мусієнко А. В. Перспективи та пріоритетні напрями правового регулювання трансгуманізму	328
Мухін І. М. Ідеологія: реальний досвід десуб'єктивації.....	330
Нагорняк Т. Рефлексія філософсько-ідеологічного змісту в контексті брендингу територій.....	332
Онопко О. В. Комуністична ідеологія і "герой" в українській політичній міфології.....	334
Палагута В. И. Дискурс как идеологическая форма существования субъекта	336
Предко Д. Є. Релігійне навіювання та уява: особливості взаємозв'язку.....	339
Пугач В. Г. Молекулярні ідеології: роль та значення в процесі ідеологічного оновлення.....	341
Рибачок Х. А. Інноваційні ініціативи: державна підтримка чи конкуренція?.....	343

Рик С. М. Ідеологічний контекст соціальної міфології	344
Руденко Ф. Г. Ідеологічні аспекти викладання гуманітарних дисциплін	346
Савицька І. М. Проблеми формування толерантної свідомості та свободи особистості в сучасному українському суспільстві	349
Сарбаш Я. В. Політика без ідеології – країна без майбутнього	351
Сенцов А. Э. Концепт будущего в российской политической идеологии (на материале программ современных парламентских партий)	353
Скиртач В. М. Філософська археологія як умова легітимації ідеології (на прикладі археології суб'єкта).....	355
Соломаха І. Г. Віра як складова світогляду особистості.....	358
Сухарева Е. В. Идеологический фактор в развитии международного туризма	360
Твердовська О. В. Творчий потенціал діалогу ідеологій у суспільстві	362
Троценко О. В. Роль ідеологічного фактору у системі сучасного студентського самоврядування.....	364
Цвібель А. О. Молодіжний театр: що заважає вийти з "масовки" і хто насправді режисер?.....	367
Чернышов В. В. Ретроспектива й майбутнє європейської ідеології	369
Шапошніков А. О. Перспективи націонал-комунізму в Україні.....	371
Швед З. В. Релігієзнавчі особливості філософського осмислення закритих систем релігії.....	373
Шматко І. В. Ідеологічні основи права	375
Щербаков М. Я. Ідеологія та ідентичність особистості в умовах постмодерну	376
Яковець Л. М. Ідеологія в транзитному суспільстві	378

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 8

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 22,78. Наклад 220. Зам. № 213-6481.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл14.
Підписано до друку 03.04.13

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-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>
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02